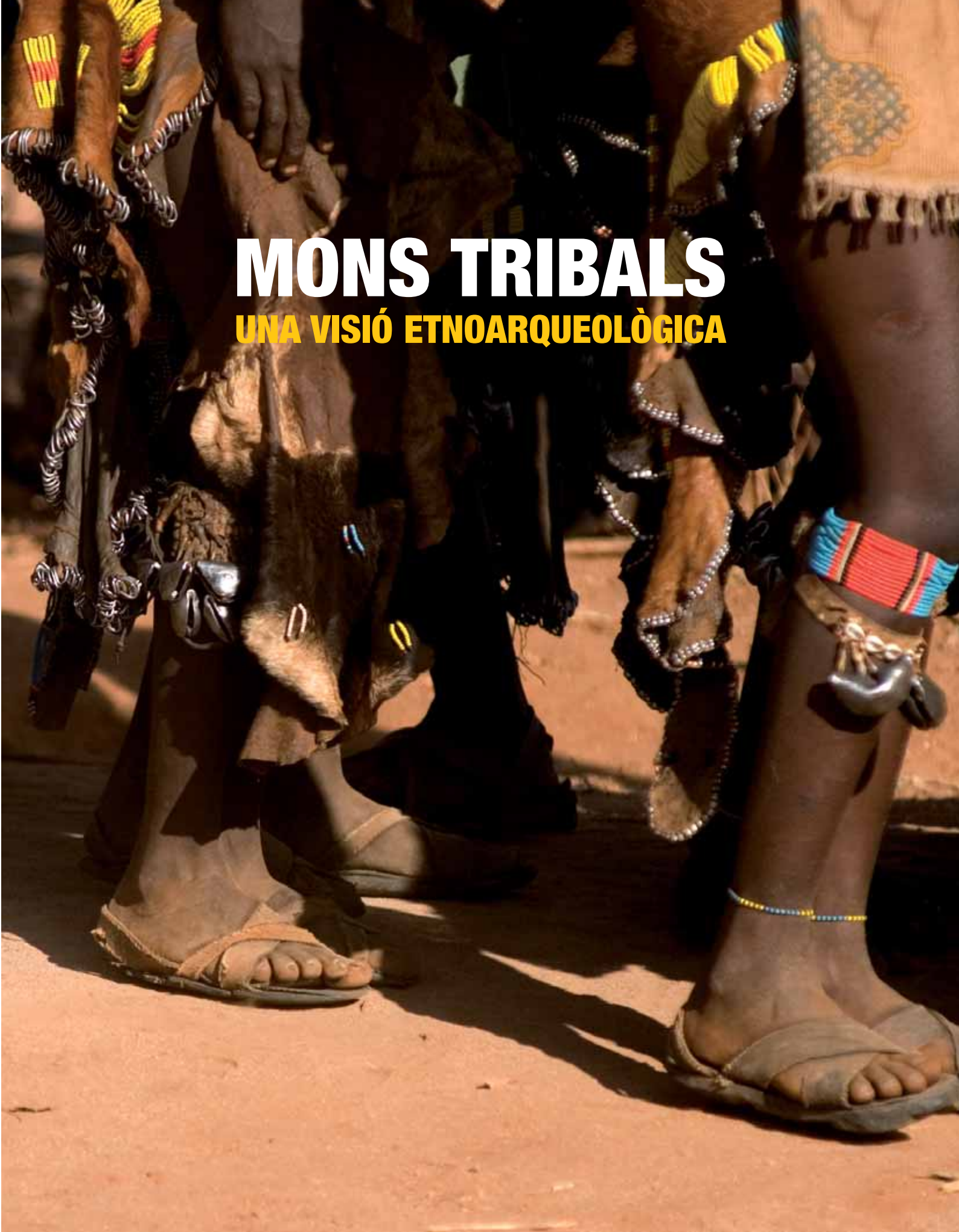


MONS TRIBALS

UNA VISIÓ ETNOARQUEOLÒGICA

MONS TRIBALS
UNA VISIÓ ETNOARQUEOLÒGICA

Juan Salazar, Inés Domingo, José Mª Azkárraga i Helena Bonet
(Coords.)

MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA
DEL 5 DE NOVEMBRE DE 2008 AL 22 DE MARÇ DE 2009

DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA
Àrea de Cultura

MUSEU DE PREHISTÒRIA

Este llibre es va editar amb motiu de l'exposició temporal "Mons tribals. Una visió etnoarqueològica", inaugurada el dia 5 de novembre de 2008

DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

President
ALFONSO RUS TEROL

Diputat de l'Àrea de Cultura
SALVADOR ENGUIX MORANT

MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA

Directora
HELENA BONET ROSADO

Cap de la Unitat de Difusió, Didàctica i Exposicions
SANTIAGO GRAU GADEA

EXPOSICIÓ

Projecte expositiu
PANÒPTIC C.B.
MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA

Comissariat
JOSÉ Mª AZKÁRRAGA
INÉS DOMINGO
JUAN SALAZAR

Projecte instal·lació i muntatge
FRANCESC CHINER

Fons etnològics
PANÒPTIC C.B. E INÉS DOMINGO
MIGUEL ÁNGEL LORENTE
XAVIER VERDEJO

Fons arqueològics
MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA

Fotografies
JOSÉ Mª AZKÁRRAGA, JUAN SALAZAR, INÉS DOMINGO, ZAFER KIZILKAYA / IMAGES & STORIES, G. FRYSINGER / TRAVEL IMAGES.COM, CLAIRE SMITH I SALLY MAY

Audiovisuals
PANÒPTIC
JORDI ANDRÉS
CLAIRE SMITH I PETER MANABARU
ÁNGEL SÁNCHEZ

Gestió administrativa
VITA KOROLEVYCH
JOSEP MARÍ

Traducció al Valencià
UNITAT DE NORMALITZACIÓ LINGÜÍSTICA DE LA DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

Producció i muntatge
MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA

Ajudants muntatge
AMADEO MOLINER
JOSÉ TAMARIT
JOSÉ LUIS GARRIGA

Empreses col·laboradores
Fusteria i pintura, SEBASTIÁN LÓPEZ; Cristalleria, ANDRÉS HERNANDORENA; Retolació i pancartes, SÍMBOLS SENYALITZACIÓ INTEGRAL; Il·luminació, JESÚS MARTÍNEZ; Disseny i maquetació gràfica, VANESA MORA
Reproducció fotografies, CICLORAMA

CATÀLEG

Edició
MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA

Autors dels articles
JOSÉ Mª AZKÁRRAGA
Comissari de l'exposició. Fotògraf. València.

HELENA BONET
Directora del Museu de Prehistòria de València.

INÉS DOMINGO
Comissària de l'exposició. Postdoctoral Fellow. Dpt. of Archaeology, Flinders University.

ALFREDO GONZÁLEZ RUIBAL
Professor, Dpto. Prehistoria y Etnología de la Universidad Complutense de Madrid.

JOAN B. LLINARES
Professor Dpt. Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València.

SALLY MAY
Lecturer, Dpt. of Archaeology, Flinders University.

ANNE-MARIE PÉTREQUIN
Maison des Sciences de l'Homme C.N. Ledoux, CNRS et Université de Franche-Comté, Besançon.

PIERRE PÉTREQUIN
Laboratoire de Chrono-écologie, UMR 6565, CNRS et Université de Franche-Comét, Besançon.

JUAN SALAZAR
Comissari de l´exposició. Arqueòleg. València

CLAIRE SMITH
Associate Profesor, Dpt. of Archaeology, Flinders University and President of the World Archaeology Congress.

DAVID TURTON
Senior Associate, Dpt. of International Development, University of Oxford.

Fotografies
- Les fotografies dels articles són propietat intel·lectual de cada un dels autors, excepte indicació peu de foto
- Les fotografies de les peces del catàleg han estat realitzades per José Mª Azkárraga
- Les fotografies del catàleg són propietat intel·lectual de:
  JOSÉ Mª AZKÁRRAGA, pàgs. 137, 138, 139b, 140,141, 142b, 143, 144, 151, 152, 153, 165 -170
  INÉS DOMINGO, pàgs. 123, 124, 125, 127, 130, 131, 171, 172, 173
  JUAN SALAZAR, pàgs. 139a, 154,155a
  CLAIRE SMITH, págs. 125,126.
  ZAFER KIZILKAYA / IMAGES & STORIES, pàgs. 155b, 156, 158
  G. FRYSINGER / TRAVEL-IMAGES.COM, pàg. 157
  GUILLEM PÉREZ, pàg. 142a
  SALLY MAY, pàg. 129

Totes les imatges reproduïdes en este volum han estat preses amb el permís dels amos tradicionals dels territoris o comunitats; totes les persones que apareixen a les imatges donaren el seu consentiment per a ser fotografiades. Per aquelles comunitats que exigeixen un permís especial per a la reproducció de les seues imatges, com és el cas de la Terra d'Arnhem, s'ha obtingut seguint les lleis de copyright vigents.

Traducció al Valencià
UNITAT DE NORMALITZACIÓ LINGÜÍSTICA DE LA DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

Traducció del Francés al Castellà
MARC TIFFAGOM

Disseny i maquetació
LUCAS CREATIVOS

Impressió
PENTAGRAF IMPRESORES S.L.

ISBN edició: 978-84-7795-522-1
D.L.: V-4416-2008

@ dels textos: els autors
@ de les fotografies: els autors
@ de l'edició: Diputació de València- Museu de Prehistòria de València

Agraïments
JOAQUIM JUAN, BERNAT MARTÍ, JOSEP LLUÍS PASCUAL, Mª JESÚS DE PEDRO, ÁNGEL SÁNCHEZ, *DEL MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA*; MIGUEL ÁNGEL LORENTE, GARY JACKSON, DARYL GUSE, DIDAC ROMAN, ANNA ALBIACH, IAN GARCÍA, SHAUNA LATOSKY, XAVIER VERDEJO, GUILLEM PÉREZ, MARTA VINYES, MARIA ESTEBAN, ANTONIO ALBARRÁN, JUAN PEIRÓ, ALBERTO ADSUARA, JUAN VERGARA, CARLOS TORTOSA, DIANE HEMMING, GABRIEL MARALNGURRA, WILFRED NAWIRRIDJ i ALAMU GEMERRU.

També volem agrair a tots aquells que van compartir els seus coneixements amb nosaltres. Els amos tradicionals de les comunitats de Barunga, Wugularr, Gunbalanya, Turmi i Jiwika. En especial als *Jungayi* de les comunitats de Barunga (el nom dels quals no podem reproduir per qüestions culturals, a l'haver mort recentment) i Wugularr (Jimmy Wesan i la seua esposa Glen) i a Aiki Muli Soudo per fer-nos partícips del seu pas a l'edat adulta en el territori Hamer.

Institucions que han col·laborat
FLINDERS UNIVERSITY (Adelaide)
MUSEUM VICTORIA (Melbourne)
INJALAK ARTS AND CRAFTS (Gunbalanya)
AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY (New York)
NATIONAL MUSEUM OF ETHNOLOGY (Leiden)

11 PER QUÈ UNA EXPOSICIÓ SOBRE MONS TRIBALS I PER QUÈ DES D'UNA PERSPECTIVA ETNOARQUEOLÒGICA
Helena Bonet

16 DE L'ETNOARQUEOLOGÍA A L'ARQUEOLOGIA DEL PRESENT
Alfredo González Ruibal

28 EL PAPER DE LA FOTOGRAFIA EN LA TROBADA AMB L'ALTRE
José Mª Azkárraga

38 TERRA D'ARNHEM, BAIX OMO I TERRES ALTES DE PAPUA. PRIMERS CONTACTES
Juan Salazar

56 L'ARC DE LES DONES I LA BOSSA DE MALLA DELS HOMES. EINES I MITES DE NOVA GUINEA
Pierre i Claire Pétrequin

66 INTERCANVIANT FERIDES: LA VIOLÈNCIA MASCULINA RITUALITZADA O ELS DUELS MURSI
David Turton

78 LA PINTURA I LA SEUA SIMBOLOGIA EN LES COMUNITATS DE CAÇADORS-RECOL·LECTORS DE LA TERRA D'ARNHEM
Inés Domingo i Sally May

92 LA SUPERVIVÈNCIA DE LES CULTURES INDÍGENES
Claire Smith

108 ELS POBLES PREINDUSTRIALS I EL SEU SENTIT EN UNA ANTROPOLOGIA AUTOCRÍTICA
Joan B. Llinares

CATÀLEG

122 TERRA D'ARNHEM. EL TEMPS DELS SOMNIS

136 VALL DE L'OMO. ELS SENYORS DEL BESTIAR

150 PAPUA. L'ÚLTIMA FRONTERA

164 GLOBALITZACIÓ I SUPERVIVÈNCIA CULTURAL

Alfonso Rus Terol
President de la Diputació de València

Una vegada més el Museu de Prehistòria de la Diputació de València ens sorprén amb una exposició sobre una temàtica de màxima actualitat, com és oferir una visió conjunta, etnogràfica i arqueològica, d'uns pobles indígenes els models de vida i tradicions dels quals s'han mantingut al llarg dels segles.

La mostra «Mons Tribals. Una visió etnoarqueològica» submergix l'espectador en un recorregut visual a través de tres formes de vida tradicional en les terres llunyanes d'Etiòpia, Papua i Austràlia. Imatges, música i una interessant col·lecció de peces etnogràfiques s'articulen en diversos espais per a recordar-nos que en els albors del segle XXI encara sobreviuen alguns pobles i cultures amb una forma de subsistència aliena al model industrial majoritari.

Fotografies suggestives centren l'atenció de l'espectador en la riquesa dels vestits, els adorns, la cultura material, les cerimònies i les activitats quotidianes de les cultures mostrades, per a insistir en la diversitat i la complexitat de les societats humanes. Però eixes mateixes imatges ens recorden el caràcter efímer de la cultura material, realitzada en fusta, fibres vegetals o pells, i la invisibilitat de les accions i les creences humanes en el registre arqueològic. D'esta manera, al llarg de l'exposició, arqueologia i l'etnografia es convertixen en dues disciplines complementàries per a acostar-nos a la dimensió humana de la cultura material.

«Mons tribals. Una visió etnoarqueològica» és una exposició pionera entre nosaltres sobre esta temàtica i ha suposat un repte dins de les línies d'investigació que desenrotlla el Museu de Prehistòria. És per això que la Diputació de València, una vegada més, felicita el Museu de Prehistòria per esta mostra que invita no sols a comprendre i conéixer millor les societats prehistòriques sinó a reflexionar sobre la situació dels actuals pobles indígenes i el compromís polític i social que han de tindre totes les persones i institucions a favor de la seua supervivència. Pensem que esta exposició ha aconseguit, àmpliament, el seu objectiu.

SALVADOR ENGUIX MORANT
Diputat de l'Àrea de Cultura

L'exposició «Mons tribals. Una visió etnoarqueològica», ens introduïx en la complexitat del diàleg entre l'Arqueologia Prehistòrica i l'Etnologia a partir de dues línies principals de reflexió. D'una banda, la gran diversitat de l'experiència humana, la multitud de cultures per mitjà de les quals els grups humans han donat resposta a les seues necessitats vitals i als misteris de l'existència. D'una altra, el gran potencial informatiu de la documentació arqueològica la lectura del qual guanya profunditat des d'esta perspectiva etnoarqueològica.

A través d'àmbits successius, el Museu de Prehistòria ens oferix l'oportunitat de recórrer tres àrees culturals on, encara hui, habiten pobles que mantenen vives tradicions i formes de vida ancestrals. En l'àmbit dedicat als *Senyors del ramat* podem acostarnos al desconegut món de les ètnies que habiten en la part inferior de la vall del riu Omo, en el sud-oest d'Etiòpia. A continuació, visitem l'illa de Papua-Nova Guinea, *L'última frontera*, on nombrosos grups culturals han romàs sense contacte amb occident fins a mitjan del segle XX. Finalment, descobrirem *els Guardians dels Somnis*, comunitats aborígens del nord-oest australià on, a pesar d'anys de transformacions, mantenen una visió pròpia del món.

El catàleg que acompanya a l'exposició «Mons tribals. Una visió etnoarqueològica» compta amb la participació de huit especialistes en el tema, nacionals i estrangers, que aborden les investigacions i els debats més recents que s'han desenrotllat en els últims anys sobre este corrent disciplinar innovador, l'etnoarquelogia, com també sobre el problema de la supervivència de les societats tradicionals la situació de les quals preocupa cada vegada més.

Per tot això, des de l'Àrea de Cultura de la Diputació de València invitem el públic valencià a conéixer i gaudir d'eixos mons que, ja entrat el segle XXI, veuen perillar irremeiablement la seua continuïtat cultural davant de la imparable globalització.

PER QUÈ UNA EXPOSICIÓ SOBRE MONS TRIBALS I PER QUÈ DES D'UNA PERSPECTIVA ETNOARQUEOLÒGICA

HELENA BONET

L'exposició «Mons Tribals. Una visió etnoarqueològica» s'inscriu en els actuals corrents disciplinars dels estudis prehistòrics que advoquen per aprofundir en la lectura del registre arqueològic. Sabem que per mitjà de les estructures i dels materials recuperats en una excavació podem conéixer la forma de vida dels grups humans que investiguem: la seua relació amb el medi ambient, els seus poblats i les principals activitats econòmiques, les seues manifestacions artístiques o els rituals funeraris. No obstant això, també som conscients que escapen al nostre estudi parts fonamentals d'aquestes societats, com seria el cas del seu món simbòlic i religiós, entre altres molts elements culturals desapareguts per sempre. En aquest sentit, els estudis etnoarqueològics amplien la perspectiva amb què contemplem la documentació arqueològica al mateix temps que ens ajuden a comprendre la singularitat i la complexitat de les cultures humanes en aproximar-nos a la gran diversitat dels pobles indígenes actuals. I així, de la confluència entre l'etnologia, que analitza les cultures vives, i la prehistòria, que estudia les societats desaparegudes, parteixen les hipòtesis amb què construïm els models socials. L'aspecte específic de la investigació etnoarqueològica és que aquest diàleg implica el contacte real i directe amb els pobles indígenes de les diverses parts del món, com succeeix amb la present exposició.

El Museu de Prehistòria de València pretén despertar l'interés dels seus visitants per aquesta perspectiva etnoarqueològica per mitjà d'una exposició que insisteix en el diàleg entre l'etnologia i l'arqueologia. Aquest diàleg i les línies de treball corresponents han transcendit molt poc en els discursos expositius de la majoria dels museus, les sales d'exposició dels quals semblen limitar-se a presentar els objectes con-

servats d'aquelles societats. El recorregut a través del temps que podem seguir per mitjà de la contemplació dels materials del nostre museu mostra la dificultat i la fragilitat, però també el gran potencial informatiu, de la documentació arqueològica, de manera que comprovem com se succeeixen distints estadis tecnològics, augmenta la complexitat social i la grandària dels grups humans o van conformant-se les altes cultures de l'antiguitat. Una perspectiva etnoarqueològica és la que reclama que tots aquests testimonis de successió i evolució de les cultures no es contemplen com a passos d'un procés lineal que condueix a situar-nos a nosaltres mateixos en el punt culminant, sinó que en cada una de les cultures vegem un exemple del passat i del present diversos de la humanitat sobre el qual reflexionar per a continuar aprenent sobre nosaltres mateixos.

«Mons tribals. Una visió etnoarqueològica», la primera mostra sobre etnoarqueologia de pobles forans a les nostres terres, ens aproxima a sis comunitats indígenes molt dispars entre si, singulars com ho van ser tantes i tantes societats en el passat, i com ho som nosaltres mateixos. L'exposició ens mostra la vida quotidiana, els ritus i les cerimònies i les creacions artístiques en tres àrees geogràfiques: el baix riu Omo a Etiòpia, les Terres Altes de Papua i la Terra d'Arnhem a Austràlia. En aquestes zones els grups humans que les habiten cultiven la terra i crien animals domèstics, amb el complement de la caça i la recol·lecció, mantenen la seua forma de vida tradicional, els poblats, la cultura material, el món cerimonial... Açò se'ns mostra a través d'un conjunt extraordinari de més de 100 objectes i 130 fotografies i filmacions procedents de les comunitats indígenes que viuen en aquests territoris. Per al Museu de Prehistòria de València aquesta mostra és un nou repte expositiu, com ho va ser el 2006 l'exposició «Dones en la Prehistòria» en tractar un tema sobre l'Arqueologia de Gènere en les primeres etapes de la història humana a les nostres terres. En aquesta ocasió hem volgut oferir una exposició que no es limitara a presentar una excel·lent exposició fotogràfica acompanyada d'objectes exòtics, sinó que incitara el visitant a la reflexió sobre la situació actual de molts d'aquests grups «indígenes», cultures supervivents enfront del poderós avanç de la globalització. A més, el nostre compromís, com a institució museística on es formen generacions d'escolars i de ciutadans, és transmetre la complexitat i la diversitat de totes i cada una de les cultures que componen el mosaic de la humanitat i, ja que la Història del món és plural i multicultural, mentre més oberts estiguem al coneixement de tots els pobles, passats i presents, més possibilitats tenim d'«entendre» la nostra pròpia realitat.

En relació amb aquests temes, cal destacar que en el Museu de Prehistòria hi ha una línia d'estudis etnoarqueològics centrats en la Cultura Ibèrica. L'interés pel coneixement d'altres cultures actuals, com a referència i suport per a comprendre determinats aspectes de la protohistòria valenciana, es va iniciar en els anys huitanta del segle passat seguint les línies d'investigació, ja consolidades en la dècada precedent, que pretenien establir marcs de referència contrastables per a entendre millor, per mitjà de l'analogia, determinats aspectes de la vida quotidiana de les societats antigues. El col·loqui i la publicació sobre «Ethno-archéologie Méditerranéenne», realitzat per la Casa de Velázquez de Madrid el 1995, ens va brin-

dar l'oportunitat de reflexionar, des de la perspectiva aportada pel coneixement d'algunes societats tradicionals, sobre alguns aspectes de l'arquitectura i les activitats domèstiques en el món ibèric.

La nostra mirada es va dirigir a l'altre costat del Mediterrani, al Magrib on encara moltes aldees berbers, allunyades del món industrial, conserven formes de vida tradicionals amb una base de subsistència agrícola-ramadera, tècniques constructives i efectes de la vida quotidiana semblants als testimonis trobats en els poblats ibèrics de la nostra península. Aquesta «comparació etnoarqueològica» es plantejava per a obtindre respostes a preguntes i problemes, generalment puntuals, que ens sorgien en l'estudi de la documentació arqueològica sense que en cap cas no s'intentara establir una analogia entre ambdues cultures, d'altra banda tan dispars en el temps i en l'espai. De manera que aquesta observació etnogràfica es revela com una ferramenta per a comprendre el funcionament de determinats útils, tècniques constructives o processos de fabricació, que al seu torn ens ha permés entendre molts aspectes de la cultura ibèrica i anar més enllà de la tipologia de l'objecte o la tecnologia. En els anys huitanta del segle passat, els resultats de les excavacions arqueològiques en els poblats ibèrics de l'entorn de la ciutat d'Edeta /Tossal de Sant Miquel de Llíria, ens van permetre anar definint materials, tècniques i solucions arquitectòniques, com la fabricació d'atovons, lluïts, cobertes i problemes de ventilació, desaigües, accessos o escales, recolzant-nos en gran part en l'observació etnogràfica. Aquests estudis etnoarqueològics no es limitaven a l'arquitectura tradicional de fang sinó al conjunt d'elements que configuren l'hàbitat, com ara llars, forns, recipients d'emmagatzematge i cuina, ferramentes agrícoles i artesanals i un llarg etcètera, que permeten comprendre la distribució, l'ús i la dimensió social dels efectes i els equipaments domèstics (fig. 1).

Dones teixint en un teler vertical en la *kasba* de Ait-Benhaddou, Marroc. Any 2007.

Amb tot aquest bagatge documental que ens ha permés conéixer l'habitatge ibèric, tant des del punt de vista arquitectònic com de la funcionalitat d'espais, vam mamprendre en els anys noranta un projecte d'investigació i d'arqueologia experimental en l'*oppidum* ibèric de la Bastida de les Alcusses a Moixent. Es va dur a terme la reconstrucció d'un gran habitatge amb els mateixos materials i tècniques constructives que van emprar els ibers i es va recrear en el seu interior l'ambient d'una casa d'agricultors del segle IV aC (fig. 2). Si bé el plantejament inicial d'aquest projecte era experimental i didàctic, hui dia el nostre objectiu és saber llegir més enllà de la funcionalitat dels objectes, de la tecnologia constructiva o del model de poblat i qüestionar-nos altres problemàtiques com el seu significat social i simbòlic. Es tracta de bus-

car els protagonistes d'aquesta història i fer possible la reconstrucció de la vida humana i per a això, si bé l'etnoarqueologia ens amplia el ventall de models culturals, mai no cal descuidar el context sociocultural i el moment històric de la societat en estudi.

Sens dubte, realitzar aquesta exposició ens ha donat l'oportunitat de reflexionar sobre les nostres línies de treball, a més de prendre consciència sobre el passat, el present i el futur dels pobles indígenes. Mostra d'això és el present catàleg que arreplega una selecció de setanta fotos de les peces i fotografies més representatives de l'exposició i reuneix huit articles de gran interés etnoarqueològic, alguns d'ells escrits per destacats especialistes que han desenvolupat els seus treballs a Etiòpia, Papua i Austràlia.

Alfredo González-Ruibal inicia aquest catàleg amb l'article «De l'etnoarquelogia a l'arquelogia del present», una revisió i posada al dia de les distintes tendències i línies d'investigació dins d'aquesta disciplina. La seua major aportació és la reflexió que fa sobre els problemes de tipus epistemològic i ètic que planteja l'etnoarqueologia, proposant transformar aquesta pràctica científica en una arqueologia del present. Per a González-Ruibal, l'arqueologia del present és una forma menys colonial i més compromesa de dur a terme el treball etnoarqueològic, procurant comprendre les cultures locals, el seu context històric i els seus problemes polítics actuals.

José Azcárraga, autor de la majoria de les imatges de l'exposició i del catàleg, ha sabut captar a través de la seua càmera els aspectes i els temes que més interessaven des del punt de vista etnoarquelògic. «El paper de la fotografia en la trobada amb l'altre» ens dóna una lectura historiogràfica de la visió que van tindre els primers fotògrafs sobre les poblacions indígenes d'Austràlia, Etiòpia i Papua, així com les seues tècniques fotogràfiques, testimonis i experiències. En definitiva, una documentació etnològica i històrica de gran valor per a conéixer la vida, els costums i els mites d'aquestes societats. Conclou amb una reflexió crítica sobre el paper que juga, en l'actualitat, la fotografia en els viatges turístics.

Juan Salazar aborda un tema historiogràfic de màxima actualitat en «La Terra d'Arnhem, baix Omo i Terres Altes de Papua. Primers contactes», on arreplega interessantíssims testimonis dels natius que relaten com van ser els primers contactes entre els exploradors i els colons occidentals i les comunitats que habitaven aquelles terres. Una trobada, en la majoria de les ocasions, brutal, on l'extermini va delmar comunitats senceres mentre que en altres regions, més aïllades, el contacte amb les poblacions indígenes va ser més pacífic. Temes com les polítiques colonialistes, el paper dels missioners, el racisme o la resistència i la supervivència dels grups natius ens mostren les grans transformacions del món entre final del segle XIX i primera meitat del XX.

David Turton, en l'article «Intercanvi de ferides: la violència masculina ritualizada o els duels mursi» ens ofereix un magnífic estudi antropològic sobre els combats ritualitzats, o *thagine*, dels mursi, poble ramader i agricultor que habita a la vall de l'Omo. En aquest treball mostra com aquests combats no són considerats esdeveniments aïllats, o excepcionals, sinó que tant els duels entre els grups locals mursi com la guerra serveixen per a crear una imatge pròpia i diferencial no sols entre clans sinó entre altres grups culturals, reforçant d'aquesta manera la identitat politicoterritorial del poble mursi.

El treball de Pierre i Anne Marie Pétrequin sobre «L'arc de les dones i el ret dels hòmens. Útils i mites de Nova Guinea» és, una vegada més, un referent en els estudis etnoarqueològics. A través de la cultura material de diverses ètnies de Terres Altes de Papua, com són les destrals de pedra, els arcs i les fletxes o la xarxa i el pal excavador, els autors aprofundeixen en el significat i el món simbòlic dels objectes. En estudiar els processos tecnològics dels útils, mostren com aquestes habilitats tècniques no tindrien cap funció per si mateixes si no estigueren socialitzades i ritualitzades.

Reconstrucció de una vivenda d´època ibèrica en la Bastida de les Alcusses a partir de tècniques constructives tradicionals. Any 1999.

Inés Domingo i Sally K. May ens submergeixen en el món de l'art rupestre dels aborígens australians en «La pintura i la seua simbologia en les comunitats de caçadors-recol·lectors de la Terra d'Arnhem», un dels escassos exemples on encara perdura aquesta antiquíssima tradició, això sí, adaptada als constants canvis socioculturals i ambientals. D'aquest estudi es desprén com resulta d'essencial, per als arqueòlegs, l'etnografia a l'hora d'entendre les dificultats de reconstruir el significat i la funció de l'art. A més, destaquen la importància que té per als aborígens l'art rupestre com a transmissió de coneixement i del seu imaginari col·lectiu.

L'article de Claire Smith, «La supervivència de les cultures indígenes», se centra igualment en les comunitats aborígens del nord d'Austràlia, però és, abans que res, una crida a la conscienciació de la situació actual de les distintes poblacions indígenes. Considera clau el treball conjunt dels investigadors amb els aborígens tant en els treballs de camp com en les publicacions per a ajudar així a transmetre els seus coneixements culturals, però, sobretot, insisteix en el fet que la supervivència cultural d'aquestes poblacions enfront de la globalització només és possible des de la continuïtat de les seues pràctiques culturals que depén, al seu torn, del control indígena sobre la seua pròpia cultura.

Joan B. Llinares, a manera de conclusió, reflexiona en «Els pobles preindustrials i el seu sentit en una antropologia autocrítica» sobre la mirada amb què contemplem els altres en el present context multicultural. Retrocedint fins als versos de l'Odissea, ens mostra com també la literatura, l'art en el seu més ampli conjunt, pot col·laborar amb la mirada etnoarqueològica. Lluny han de quedar els esquemes de l'arqueologia prehistòrica huitcentista que veia en els altres pobles el reflex de passats estadis del nostre desenvolupament. Hui els percebem sobretot com els nostres contemporanis, plenament dignes d'atenció i d'estudi per si mateixos en tant que exemples d'una plural humanitat repleta afortunadament de diferències.

Aquesta és la visió que pretén oferir la present exposició, que la història d'aquests «mons tribals» és també la nostra, que tots compartim el present i som coautors del futur.

DE L'ETNOARQUEOLOGÍA A L'ARQUEOLOGIA DEL PRESENT

Alfredo González Ruibal

Els problemes de l'etnoarqueologia

Des dels seus inicis, fa prop de mig segle, s'ha entés l'etnoarqueologia generalment com una subdisciplina al servici de l'arqueologia, encarregada d'estudiar societats premodernes actuals per a comprendre millor el registre arqueològic, especialment de les societats prehistòriques (David i Kramer, 2001; González Ruibal, 2003). La mina d'on s'extrauen les analogies són societats no modernes, sovint comunitats d'escala reduïda — bandes o tribus, en el llenguatge antropològic neoevolucionista (fig. 1).

En realitat, des de la consolidació de l'arqueologia com a disciplina científica durant la segona meitat del segle XIX, els investigadors han recorregut a les societats preindustrials vives per a interpretar el registre arqueològic; de fet, molts dels primers manuals de prehistòria combinaven dades del passat remot i de comunitats *primitives* (per exemple Lubbock, 1875 [1865]). No obstant això, no serà fins al final dels anys cinquanta i principi dels seixanta del segle XX quan aquestes comparacions comencen a fer-se de manera més sistemàtica; a partir de llavors, els arqueòlegs començaran a treballar regularment amb societats preindustrials per a abordar qüestions que els antropòlegs culturals solien deixar al marge (abandons, tecnologia, estil, subsistència, etc.). A aquest tipus d'investigació se li va donar el nom d'*etnoarqueologia*. L'etnoarqueologia nasqué amb la nova arqueologia o arqueologia processual; un dels objectius fonamentals d'aquest paradigma era fer de l'arqueologia una disciplina més científica (equiparable amb les ciències naturals), més quantitativa (amb resultats mesurables i expressables de forma estadística) i nomotètica (capaç de formular lleis generals sobre el comportament humà). La missió de l'etnoarqueologia en aquest context era oferir «teories d'abast

mitjà» o, el que és el mateix, marcs de referència bàsics que permeteren donar solidesa a teories arqueològiques més àmplies.

Per exemple, actualment una gran quantitat de treball etnoarqueològic se centra en la forma en què els caçadors recol·lectors actuals esquarteren i processen les seues preses (Domínguez-Rodrigo, 2002). Els arqueòlegs estudien les marques de descarnat, l'acció dels animals carronyers i les parts d'os que passen al registre arqueològic. La intenció d'això és trobar marcs de referència objectius i contrastables que permeten entendre millor, de forma analògica, el paper de l'acció humana en els conjunts faunístics plio-plistocènics. L'estudi d'un conjunt específic d'ossos en el present ens pot permetre comprendre millor l'evolució de la humanitat. Per la tasca que li va ser inicialment encomanada, l'etnoarqueologia ha tingut un caràcter funcionalista, universalista i ahistòric, és a dir, ha tractat de trobar explicacions al registre arqueològic que no es troben condicionades per un determinat context històric o cultural i s'ha preocupat sobretot per qüestions de tipus econòmic i ecològic.

Fig. 1.- Fent etnoarqueologia entre els gumuz d'Etiòpia, un grup igualitari d'agricultors d'artiga i crema: Álvaro Falquina i Dawit Tibebu realitzen entrevistes sobre el parentiu per a poder correlacionar les dades amb l'organització espacial dels conjunts domèstics.

A pesar de la crítica a què es va veure sotmesa aquesta forma de practicar l'etnoarqueologia a partir del començament dels anys vuitanta (Hodder, 1982*a* i 1982*b*; a Espanya: Hernando, 1995), molts investigadors actuals continuen defenent aquest tipus d'investigació (per exemple Roux, 2007). El problema és que es tracta d'un enfocament que ha fracassat irremissiblement: d'una banda, les investigacions etnoarqueològiques han descendit dramàticament des de mitjan dels anys vuitanta, i, d'un altra, pràcticament cap arqueòleg utilitza el treball dels etnoarqueòlegs per a comprendre el registre arqueològic. ¿A què es deu açò? D'una banda, els hereus de la nova arqueologia han trobat en l'arqueometria moltes solucions específiques als seus problemes sobre la fabricació i l'ús d'objectes prehistòrics. Per a saber com s'ha cuit una ceràmica ja no cal observar la labor d'una terrissera tradicional; hi ha procediments fisicoquímics que ens permeten resoldre la qüestió satisfactòriament. Alguns investigadors, de fet, consideren que el refinament de l'arqueologia permetrà posar fi, definitivament, a l'etnoarqueologia (Vila, 2006).

D'altra banda, quan es tracta de proposar teories més ambicioses de tipus sociopolític, els arqueòlegs processuals prefereixen recórrer a comparacions antropològiques, històriques i etnohistòriques (cf. Parkinson, 2002). On potser s'adverteix més clarament el fracàs de l'etnoarqueologia processual és en l'àrea maia. Sobre els maies actuals s'han dut a terme una gran quantitat de treballs etnoarqueològics, que cobreixen aspectes com

ara l'organització de l'espai domèstic (Wilk, 1983), la producció ceràmica (Doneal, 1998), la fabricació de *metates* (Nelson, 1987), la indústria lítica (Clark, 1991) o la gestió del rebuig (Hayden i Cannon, 1983). No obstant això, tota aquesta bibliografia a penes figura en les obres sobre els antics maies. Els arqueòlegs, que la gran majoria d'ells pertanyen a la línia processual, acudeixen habitualment a les etnografies tradicionals de la zona o als escrits dels conquistadors espanyols per a interpretar les societats maies del passat.

Fig. 2.- Un grup d'awà del poblat de Jurití (Brasil), armats per a fer front a la invasió de les seues terres.

Pel que fa a l'arqueologia postestructuralista o postprocessual, els investigadors que s'adhereixen a aquesta tendència es troben més interessats per qüestions sociològiques i simbòliques, culturalment específiques, i, en conseqüència, no troben atractiva ni útil la major part de la bibliografia etnoarqueològica, orientada a qüestions econòmiques i tecnològiques en el sentit més estret d'ambdós termes. Els postprocessuals busquen inspiració per a interpretar el passat en l'etnografia i en els treballs antropològics generals; la interpretació del Neolític i de l'Edat del Bronze a les illes Britàniques, per exemple, es basa en gran manera en paral·lels etnogràfics, especialment procedents de Melanèsia (vegeu, per exemple, Tilley, 1994; Edmonds, 1999; Thomas, 2000). Aquesta inspiració antropològica ha servit per a canviar radicalment la imatge que es tenia de les primeres societats agricultores europees. La fascinació per l'antropologia és tan poderosa que molts investigadors postprocessuals, insatisfets amb les possibilitats de la seua pròpia disciplina, han volgut escriure etnografies del passat (per exemple Tilley, 1996; Forbes, 2007). Naturalment, en els treballs etnogràfics que tant atrauen aquests arqueòlegs a penes hi ha cap menció de la cultura material, però, al cap i a la fi, un dels problemes de l'arqueologia postestructuralista ha sigut que l'èmfasi en l'aspecte social ha portat a oblidar els aspectes més purament materials de l'existència (Olsen, 2007). És significatiu que un dels antropòlegs que més ha influït en l'arqueologia postprocessual, Clifford Geertz (1973: 22), diguera que els etnògrafs «no estudien poblats, sinó que estudien *en* poblats». No obstant això, resulta que els arqueòlegs, i els etnoarqueòlegs, *sí* que estudien poblats —com a col·lectius formats per persones, animals, edificis i artefactes—, però els investigadors postprocessuals pareixen haver-se'n oblidat.

L'etnoarqueologia s'enfronta a un altre problema, en aquest cas de caràcter ètic. ¿És lícit estudiar societats tradicionals en l'actualitat amb l'únic objecte per compren-

dre millor comunitats del passat i, ben sovint, d'un altre lloc? Al meu entendre, no ho és en absolut (González Ruibal, 2006*b*). Aquest tipus de pràctica recorda prou la dels antropòlegs i arqueòlegs colonials, que robaven (literalment o figurada) a les societats que estudiaven les seues riqueses culturals. Molts treballs etnoarqueològics es duen a terme sense tindre en compte l'experiència històrica local, ni tan sols la història recent, que és ben sovint traumàtica i clau per a entendre el present. En altres casos s'utilitzen dades etnohistòriques, però es passa per alt, o a penes es menciona, el paper que tingué el colonialisme en l'esdevindre de la cultura; un cas especialment dramàtic és el dels iàmana de la Patagònia, una societat de caçadors recol·lectors que van ser exterminats en el segle XIX. En estudiar els iàmana simplement per comprendre les societats paleolítiques europees (Vila, 2004) estem privant aqueix poble, encara que siga simbòlicament, de l'últim que els queda: la seua història cultural específica i única. Hauríem d'estudiar els grups amb què treballem igual que fan els antropòlegs, com un fi en si mateix, més que no com una mera font d'analogies.

Fig. 3.- Ramadà Talow, un bruixot berta, durant una entrevista.

Davant dels problemes de tipus epistemològic i ètic a què s'enfronta l'etnoarqueologia, tal com es duu a terme actualment, la meua proposta per a fer rellevant, de nou, aquesta pràctica científica és transformar-la en una arqueologia del present (González Ruibal, 2006*a*). Es tracta, d'alguna manera, de pegar-li la volta a la dependència antropològica de l'arqueologia: en compte d'escriure impossibles etnografies del passat (l'etnografia implica el temps present), hem de produir arqueologies del món contemporani, que ens permeten comprendre millor les societats vives. Aquest tipus d'arqueologia, a més, pot proporcionar elements de comparació per als arqueòlegs que exploren períodes i cultures diversos (com succeeix amb altres investigacions històriques i antropològiques), però, des d'un punt de vista ètic, evita convertir els pobles amb què treballa en mers subministradors neutres d'analogies arqueològiques.

Una arqueologia del present

L'arqueologia del present, com el seu nom indica, estudia societats actuals mitjançant la metodologia i la teoria arqueològiques. En açò, en principi, no és molt diferent de l'etnoarqueologia. No obstant això, hi ha tres diferències notables: com ja he assenyalat, el seu objectiu últim no és analògic, encara que els seus resultats puguen ser utilitzats de forma comparativa per a altres períodes. En segon lloc, l'arqueologia del present estudia potencialment tot el món actual: tant societats no modernes com socie-

tats capitalistes. No estableix una distinció contundent entre nosaltres i els altres. L'arqueologia del fem als Estats Units, per exemple (Rathje i Murphy, 1992), és una forma d'arqueologia del present. En tercer lloc, aquest tipus d'arqueologia no fa una distinció dràstica entre passat i present: en compte de considerar l'un al servici de l'altre, com fa l'etnoarqueologia, creu que ambdós, passat i present, estan inextricablement units.

L'arqueologia del present, com a tal arqueologia, és una disciplina històrica. Un concepte clau referent a això és el de *genealogia*, que reemplaça el més comú de *biografia* utilitzat pels etnoarqueòlegs i els antropòlegs (Kopytoff, 1986). La biografia es refereix a la vida específica d'un determinat objecte, per exemple, una ceràmica —des del moment que s'acudeix a la mina d'argila per a buscar la matèria primera fins que s'abandona la ceràmica gastada i trencada—. Un dels objectius principals de l'arqueologia del present és transcendir la biografia de l'artefacte i analitzar les intricades relacions històriques entre persones i coses. Per a això, cal entendre les comunitats en perspectiva i en un context més ampli. Les cultures que estudiem no s'han mantingut aïllades i inalterades durant mil·lennis, per molt arcaics que ens pareguen els seus vestits, les seues ceràmiques o els seus habitatges. L'arqueologia del present tracta d'entendre el canvi, el contacte cultural i la hibridació.

Fig. 4.- Bogo Bambush, una dona komo, fumant la seua pipa de carabassa.

L'arqueologia del present és també una etnografia: una descripció de societats vives, però no és una etnografia convencional, sinó una etnografia de la materialitat. Té en compte tot allò que l'antropologia sol deixar de banda, però que interessa molt a l'arqueologia: les coses en si mateixes. Cases, tombes, ceràmiques, destrals, graners, camins i aixades, són molt més que mers índexs socials: són una part fonamental i inseparable de la vida de la gent. Els primers antropòlegs ho van entendre molt bé i s'encarregaren de documentar els detalls més nimis de les cultures que estudiaven (des de la forma de nugar una hamaca fins a la decoració monumental de les cases rituals), però a partir dels anys vint aquesta tendència anà quedant progressivament marginada (Lemonnier, 1992: 11). L'arqueologia del present pretén recuperar i ampliar aqueixa sensibilitat pel material de les primeres etnografies. En la major part de les etnografies de l'últim mig segle fa la impressió que podríem situar els subjectes estudiats en qualsevol escenari, en qualsevol poblat del món i utilitzant qualsevol tipus d'objectes. La funció de l'arqueologia del present és, per tant, tornar l'experiència real i directa del món a l'etnografia: demostrar que els poblats són molt més que un escenari on té lloc el drama social.

Finalment, l'arqueologia del present és una arqueologia política. Els etnoarqueòlegs rarament deixen que es traslluesca en els seus escrits cap consciència respecte a la situació dels pobles que estudien, a pesar que aqueixa situació és, ben sovint, greu,

en termes de desestructuració social, marginalitat i impotència enfront dels embats de l'estat nacional i de la globalització. Els antropòlegs, per la seua banda, tenen majoritàriament una actitud francament positiva davant de la globalització (Rosaldo i Inda, 2002). Caracteritzats al mateix temps per l'amnèsia històrica i la ceguera política, els antropòlegs, especialment els anglosaxons, celebren la diversitat i el mestissatge cultural que la globalització afavoreix i s'obliden de les brutals injustícies que aquesta estén per tot el món. En centrar tot el seu interés en la cultura, s'obliden de la política i de l'economia. El canvi que viuen moltes societats tradicionals no té res de natural i inevitable i poc de positiu, al contrari del que pretenen molts antropòlegs. És un canvi traumàtic, imposat per les societats dominants i el capitalisme.

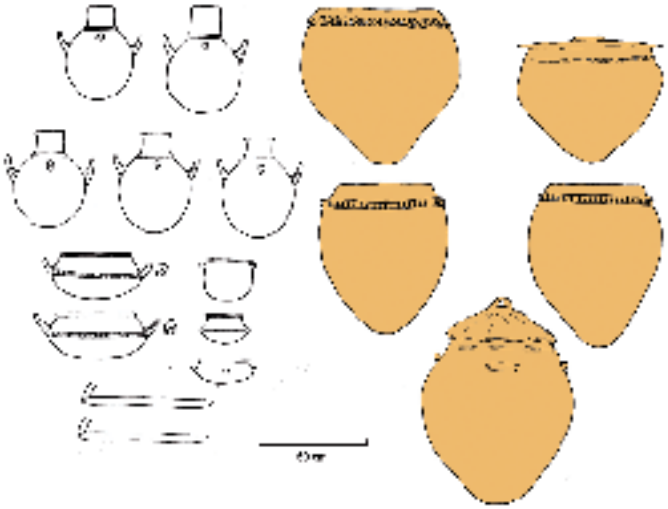


Fig. 5.- Inventari de ceràmica en una casa agaw (Manjari): els grans recipients (a dreta, color taronja) es compren a les olleres gumuz.

A Brasil, on col·labore en un projecte etnoarqueològic sobre un grup de caçadors recol·lectors, els awà (Hernando *et al.*, 2006), aquesta realitat s'adverteix especialment bé. La forma de contacte dels awà amb la resta del món entre els anys setanta i vuitanta del segle passat va ser en forma d'ocupació de les seues terres, motivada per interessos econòmics nacionals i globals. Fins a 1973 havien restat completament aïllats en la selva amazònica. A partir de llavors, el poble awà va ser delmat i reclòs en reserves, on hui viu encara, en un greu procés de desestructuració social i sotmés a invasions de llauradors empobrits i de fustaires (fig. 2). L'arqueologia i l'etnoarqueologia han contribuït tradicionalment a descriure els grups preindustrials com a relíquies del passat i, en certa manera, han justificat, de forma més o menys inconscient, el tractament que se'ls ha donat per part de les societats modernes (Hernando, 2006). L'arqueologia del present pren una posició crítica davant d'aquesta situació i incorpora, com a part dels seus objectius, abordar qüestions relacionades amb la globalització, la violència política, els programes de desenrotllament o les ingerències estatals en la vida de les comunitats que estudia.

Arqueologia del present en la frontera de Sudan i Etiòpia

Des de l'any 2001 treballe a l'occident d'Etiòpia amb diverses comunitats tradicionals. Progressivament, la meua investigació ha anat deixant de ser etnoarqueològica, en el sentit clàssic del terme, i s'ha anat convertint en una arqueologia del present (González Ruibal, 2005 i 2006*c*). La complexitat cultural i històrica de la zona, els problemes socials i polítics que he anat descobrint i les meues pròpies conviccions personals m'han obligat a canviar els objectius de la investigació. De totes maneres, estudiar comunitats vives és sempre problemàtic, perquè implica una cosificació del subjecte estudiat. Treballar amb grups del Tercer Món és doblement problemàtic, per la immensa i insalvable asimetria que marca tota la relació entre l'investigador i el sub-

jecte investigat. No existeix, per tant, una forma còmoda i políticament correcta de dur a terme treball de camp. Les dificultats són tan grans que molts antropòlegs han decidit abandonar la investigació en comunitats no modernes i prefereixen investigar només societats industrials (Auge, 1995). No obstant això, un dels atractius originals de l'antropologia era el de conéixer altres formes de veure i de viure el món: la diversitat de l'experiència humana.

Diversitat és precisament el que caracteritza l'àmplia franja de frontera que separa (o més aïna uneix) Sudan i Etiòpia. Com tantes àrees frontereres, posseeix una llarga història d'invasions, intercanvis, resistències i mestissatge. La meua investigació actualment se centra precisament a comprendre, des d'una perspectiva arqueològica i donant prioritat a la cultura material, la complexitat d'interaccions culturals entre una diversitat d'ètnies i formacions polítiques, en el present i en el passat.

Fig. 6.- Cases agaw en un poblat multiètnic de majoria gumuz (Manjeri).

No és un treball fàcil. Oficialment es reconeixen en la regió on treballem (Benishangul-Gumuz) cinc ètnies indígenes: berta, gumuz, shinasha, mao i komo (fig. 3 i 4). A aquestes cal afegir tres grans grups ètnics que han arribat a la regió en moments més recents: amhara, oromo i agaw. En si, una zona amb huit grups ètnics és una zona culturalment complexa. Però a això cal afegir-li dos fets: primer, que els grups formen part de tradicions culturals summament distintes (alguns són semites, altres nilòtico-saharians, altres omòtics), i, segon, que davall de les etiquetes ètniques que reconeix l'Estat s'oculta una varietat més gran de cultures. En aquest context, el món material pot ser un element fonamental per a construir identitat, facilitar les relacions ètniques o crear barreres.

Un bon exemple de cultura material com a articuladora de relacions interètniques és el de les begudes alcohòliques. En tot el corn d'Àfrica s´elaboren cerveses i licors casolans de distints tipus. A la zona de la frontera, els gumuz de Metekel, fabriquen grans contenidors ceràmics (*tich'a*) adequats per a la fermentació de les begudes. Els seus veïns agaw, procedents de l'altiplà etíop, compren aquests contenidors ceràmics als gumuz (fig. 5) i hi fabriquen begudes alcohòliques. Posteriorment venen l'alcohol als gumuz, els quals, al seu torn, inviten els seus veïns agaw a beure. El que és interessant és que els agaw saben fabricar contenidors per a cervesa: al cap i a la fi els feien en el seu lloc d'origen. Els gumuz també saben preparar alcohol. El fet d'adquirir alguna cosa que ja es té, o que se sap fer, a una altra comunitat pot ser una forma d'establir vincles socials. La cultura material —l'alcohol i la ceràmica per a fabricar-

lo— esdevé, així, un mitjà privilegiat de relació entre ètnies, una relació que no és en absolut senzilla, com demostren les massacres ocorregudes fa pocs anys (Wolde-Selassie Abbute, 2004). No obstant això, la cultura material pot ser una forma de crear diferència també. En una aldea interètnica de la regió de Metekel (Manjari), els agaw nouvinguts han erigit un barri en una zona marginal i amb una forma d'organització que clarament reforça els vincles intraètnics i els separa dels gumuz. Enfront del plànol dispers que caracteritza els poblats agaw a la seua terra d'origen, a Manjari els murs perimetrals, la densa ocupació del barri i l'orientació de les cases, contribueix a crear un sentiment de seguretat i d'identitat compartida en una zona estranya (fig. 6). No es tracta simplement de transmetre, mitjançant l'organització de l'espai, un missatge d'identitat ètnica als gumuz; el fet interessant és que la construcció del poblat *construeix al seu torn* als agaw, pel fet de condicionar les seues vides, la seua experiència social i les seues relacions amb els altres.

Fig. 7.- Una terrissera mao-kwama ven les seues ceràmiques. A Mus'a Mado distints grups ètnics (oromo, berta i mao) compren els productes de les terrisseres de Boshuma, encara que els mao són els que més atifells d'aquesta procedència adquireixen. Fotografia del Servei de Cultura de l'Estat Regional de Benishangul-Gumuz.

Un altre exemple interessant és el dels mao que viuen en poblats al sud i a l'est de la ciutat de Bambasi. En realitat, encara que s'utilitza una denominació única per a referir-s'hi, els mao pertanyen a grups culturalment molt diferents: els que viuen en el poblat de Mus'a Mado, per exemple, parlen una llengua omòtica i van arribar en aquesta zona en algun moment de l'Edat Mitjana procedents del sud d'Etiòpia. Els de Boshuma, en canvi, són nilòtico-saharians: la seua presència a la regió es retrotrau a moments remots de la Prehistòria. Per la seua llengua i cultura els mao de Boshuma es relacionen amb el grup kwama (o gwama) que viu més al sud. A pesar de posseir una llengua i una cultura distintes, els mao de Bambasi insisteixen, per a perplexitat de l'antropòleg, que constitueixen un sol grup. Aquesta identificació no és del tot incomprensible: pel fet de tractar-se de comunitats molt minoritàries i tradicionalment desposseïdes per ètnies dominants, la presentació d'una identitat unificada pot ser una forma de fer-se forts i visibles. La cultura material, novament, constitueix un element rellevant per a reforçar vincles: els mao de Mus'a Mado compren la ceràmica majoritàriament als mao de Boshuma (fig. 7) en el mercat de Bambasi, més que a altres ètnies amb les quals conviuen. El vestit de les dones mao d'ambdós poblats és també semblant: encara que molt influït pel de les dones oromo, de l'ètnia dominant, té trets peculiars: un element d'identitat important entre les dones són les arracades, constituïdes per orellals de níquel grans decorats amb motius geomètrics incisos. Aquest tipus d'arracada és carac-

terístic de tots els grups nilòtico-saharians de la zona, i els mao omòtics de Mus'a Mado l´han adoptat com a propi (fig. 8). La profusió de collars de grans grossos —abans d'ambre i pasta vítria, hui de plàstic groc— i els braçalets metàl·lics són elements que també uneixen les dones mao de Boshuma i les de Mus'a Mado. És significatiu que alguns objectes que defineixen la identitat d'un grup siguen, en realitat, fabricats per un altre: és el cas de les ceràmiques de Boshuma que es consumeixen a Mus'a, o els braçalets i les arracades, que ben sovint els fabriquen metal·lúrgics oromo. Un aspecte sobre el qual convé cridar l'atenció és el de les «tècniques del cos», com les anomenava Marcel Mauss, o l'«hexis corporal», en paraules de Pierre Bourdieu. El cos és cultura material també i, en conseqüència, la forma d'usar-lo canvia d'unes societats a altres. La forma de portar els infants o de transportar l'aigua varia enormement: des d'aquest punt de vista, els mao de Mus'a Mado i els de Boshuma són més semblants entre ells que respecte als oromo, amb els quals conviuen, a pesar de la gran influència dels oromo des de fa segles en la cultura dels seus veïns (fig. 9).

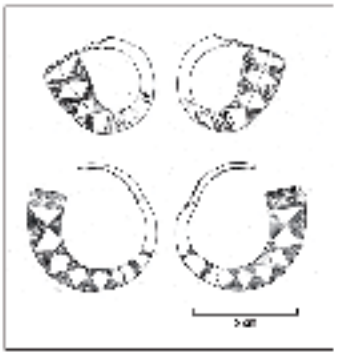


Fig. 8.- Dona mao de Mus'a Mado amb arracades de níquel gumuz. Fotografia de Víctor M. Fernández Martínez i dibuix d'Álvaro Falquina Aparicio.

Des dels anys vuitanta hi ha hagut prou tendència, entre els arqueòlegs, a considerar que la cultura material s'utilitza activament per a marcar la identitat, siga ètnica o d'un altre tipus (Hodder, 1982*a*, *b*). Actualment som més conscients que la relació amb els objectes és menys unidireccional (Lemonnier 1992; Olsen, 2007): nosaltres creem cultura material i la cultura material ens crea a nosaltres simultàniament, ens fa ser qui som i condiciona la nostra forma d'experimentar el món. Ben sovint, la gent no utilitza els objectes per a manifestar una determinada identitat o una ideologia. Seria difícil afirmar, per exemple, que els mao recorren conscientment a determinats elements per a diferenciar-se dels oromo, encara que és possible que, en determinats contextos, siga així. Generalment, aquest tipus de comportaments resulten difícils o impossibles de verbalitzar.

Fig. 9.- Dones mao de Boshuma durant una reunió. A pesar de la incorporació d'elements materials oromo i panislàmics (com ara el vel), la forma de vestir, de seure i de portar els infants constitueixen tècniques del cos que singularitzen les mao.

Per aqueix mateix motiu, estudiar la cultura material pot resultar interessant per a accedir a qüestions que escapen de ser-ne conscients o sobre les quals no s'és capaç de

parlar —o no és socialment lícit fer-ho—: conflictes, problemes, inseguretats, pors. Ian Hodder (1991) ja va assenyalar aquesta realitat quan analitzava les carabasses ilxamus de Kenya, les quals, segons l'arqueòleg, expressen el conflicte de gènere inherent a la societat. El que passa és que aquesta capacitat de la cultura material per a articular el que no pot verbalitzar-se és prou més inconscient del que els arqueòlegs postprocessuals estan disposats a admetre. L'organització de l'espai domèstic entre els gumuz de Metekel, per exemple, amb el seu urbanisme laberíntic i les seues múltiples tanques, encara materialitza el terror davant de les ràtzies esclavistes, la qual cosa no vol dir que els gumuz tinguen cap intenció d'expressar un missatge sobre aquest fet històric: l'organització de l'espai i l'arquitectura de les cases (amb una porta posterior) s'expliquen com a mecanismes per a retardar l'arribada dels esclavistes i facilitar l'evacuació del poblat. En la seua vida diària, els gumuz conviuen, materialment però inconscientment, amb el fantasma de l'esclavitud, el qual constitueix part del seu ser actual i de la seua forma de veure el món.

Fig. 10.- Graner gumuz amb decoració, a Manjari (Metekel).

Un altre exemple interessant és el dels graners. Els hòmens gumuz construeixen els graners amb bambú entrellaçat, però les dones els decoren amb fang. Els adorns solen representar el cos femení (especialment el pit i les escarificacions) i estan clarament relacionats amb la fertilitat. És significatiu que on hi ha una major profusió i varietat de decoracions siga en les zones més multiètniques i conflictives (fig. 10), on a vegades s'introdueixen elements aliens a la tradició, com ara òrgans sexuals masculins. Aquest és el cas del poblat de Manjari (Metekel), on la desestructuració social ha sigut marcada des de final dels anys vuitanta —a causa del reassentament de gent vinguda d'altres llocs i per programes de desenrotllament de gran impacte—. Aquesta desestructuració es manifesta en la violència intraètnica (és a dir, lluites entre els mateixos clans gumuz) i en l'agressió contra les dones (hi ha una alta taxa de suïcidi femení). Possiblement, les dones es relacionen amb el conflicte a través dels graners, encara que elles, naturalment, mai ho expressarien així. Fer coses ens fa com a persones (Dobres, 2000); si el nostre ser social està en crisi, la nostra forma de fer les coses necessàriament s'alterarà.

El que hem vist fins ara són simplement alguns dels molts temes que l'arqueologia del present ens permet tractar en la zona de frontera etíop-sudanesa.

Conclusió

L'arqueologia del present és una forma menys colonial i més compromesa de dur a terme treball etnoarqueològic. És una pràctica que es preocupa per comprendre les cultures locals, el seu context històric i els seus problemes polítics en el present. Per descomptat, l'arqueologia ací proposada pot ser una font de reflexió important per a altres arqueòlegs. En el cas concret que s'ha exposat, s'aborden qüestions que tenen a veure amb processos de contacte cultural, hibridació, identitat ètnica, tecnologia i societat i organització de l'espai domèstic, que són temes tots ells que actualment interessen els arqueòlegs. Al capdavall, conéixer altres cultures, altres experiències socials, altres formes de fer les coses, és absolutament fonamental per a poder entendre els pobles del passat, l'existència dels quals no es regia per les nostres categories modernes de pensament. Com a arqueòlegs, podem trobar inspiració en l'antropologia i en la història. L'avantatge d'una arqueologia del present és que el seu punt de partida, com en la resta de l'arqueologia, és la cultura material.

Desgraciadament, l'arqueologia del present, com l'etnoarqueologia, és una tasca d'urgència: de tots els elements de la cultura, el món material és el que es transforma més ràpidament i de forma més dràstica davant la pressió de la modernitat, encara que parega paradoxal. Els mites i les llegendes es poden transmetre durant generacions, fins i tot quan una societat s'ha transformat radicalment. Com es fa una ceràmica o com es fabrica un arc, són coneixements fràgils que es perden per sempre quan els objectes fabricats industrialment fan desaparéixer les artesanies tradicionals.

Bibliografia

AUGÉ, M. (1995): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.

CLARK, J. E. (1991): «Flintknapping and debitage disposal among the Lacandon Maya of Chiapas, Mexico», en Edward STASKI i Livingston D. SUTRO (eds.): *The ethnoarchaeology of refuse disposal*. Tucson: Arizona State University, 63-81.

DAVID, N. i KRAMER, C. (2001): *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge University Press, Cambridge.

DEAL, M. (1998): *Pottery ethnoarchaeology in the Central Maya Highlands*. University of Utah Press, Salt Lake City.

DOBRES, M. A. (2000): *Technology and social agency*. Blackwell, Oxford (UK).

DOMÍNGUEZ-RODRIGO, M. (2002): «Hunting and scavenging by early humans». *Journal of World Prehistory*, vol. 16, nº 1, 1-54.

EDMONDS, M. (1999): *Ancestral geographies of the Neolithic: landscapes, monuments and memory*. Routledge, Londres.

FORBES, H. (2007): *Meaning and identity in a Greek landscape: an archaeological ethnography*. Cambridge University Press, Cambridge.

GEERTZ, C. (1973): *The interpretation of cultures*. Basic Books, Nova York.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003): *La experiencia del Otro. Una introducción a la etnoarqueología*. Akal, Madrid.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2005): «Etnoarqueología de la cerámica en Etiopía», *Trabajos de Prehistoria*, vol. 62, nº 2, 41-66.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006*a*): «The past is tomorrow. Towards an archaeology of the vanishing present», *Norwegian Archaeological Review*, vol. 39, nº 2, 110-125.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006*b*): «El giro poscolonial: hacia una etnoarqueología crítica», en Departament d'Arqueologia i Antropologia de la Institució Milà i Fontanals - CSIC (eds.):

Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), (col.: Treballs d'Etnoarqueologia, 6), Madrid, 41-59.

HAYDEN, B. i CANNON, A. (1983): «Where the garbage goes: refuse disposal in the Maya Highlands», *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 2, nº 2, 117-163.

HERNANDO GONZALO, A. (1995): «La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado», *Trabajos de Prehistoria*, vol. 52, nº 2, 15-30.

HERNANDO GONZALO, A. (2006): «Arqueología y globalización: el problema de la definición del "otro" en la postmodernidad», *Complutum*, 17, 221-234.

HERNANDO GONZALO, A.; COELHO, E. B.; POLITIS, G.; O'DWYER, E. C.; GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006): «Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhão, Brasil)», *Anales del Museo de Antropología*, 12, 9-23.

HODDER, I. (1982*a*): *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge University Press, Cambridge.

HODDER, I. (1982*b*): *The present past. An introduction to anthropology for archaeologists*. Batsford, Londres.

HODDER, I. (1991): «The decoration of containers: an ethnographic and historical study», en W.A. LONGACRE (ed.): *Ceramic ethnoarchaeology*. University of Arizona Press, Tucson, 71-94.

KOPYTOFF, I. (1986): «The cultural biography of things: Commoditization as process», en Arjun APPADURAI (ed.): *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press, Cambridge, 64-91.

LEMONNIER, P. (1992): *Elements for an anthropology of technology. Museum of Anthropology*. University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan).

NELSON, M.C. (1987): «Site content and structure: metate quarries and workshops in the Maya Highlands», en Brian HAYDEN (ed.): *Lithic studies among contemporary Highland Maya*. Tucson: University of Arizona Press, 120-147.

LUBBOCK, J. (1875) [1865]: *Prehistoric times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of moderns savages*. D. Apletton, Nova York.

OLSEN, B. (2007): «Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas», en A. GONZÁLEZ RUIBAL (ed.): Arqueología simétrica: un cambio teórico sin revolución paradigmática. *Complutum*, 18, 287-291.

PARKINSON, W. A. (2002): *The archaeology of tribal societies*. Ann Arbor (Michigan): International Monographs in Prehistory. (Archaeological Series, 15)

RATHJE, W.; MURPHY, C. (1992): *Rubbish! The archaeology of garbage*. Arizona University Press, Tucson.

ROSALDO, R. e INDA, J. X. (eds.) (2002): *The anthropology of globalization. A reader*. Blackwell, Oxford, Malden (Massachussets).

ROUX, V. (2007): «Ethnoarchaeology: a non historical science of reference necessary for interpreting the past», *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 14, nº 2, p. 153-178.

THOMAS, J. (2000): «Death, identity and the body in Neolithic Britain», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, nº 4, 603-617.

TILLEY, Ch. (1994): *A phenomenology of landscape*. Berg, Oxford.

TILLEY, Ch. (1996): *An ethnography of the Neolithic: early prehistoric societies in Southern Scandinavia*. Cambridge University Press, Cambridge.

VILA MITJÀ, A. (2004): «Proyectos etnoarqueológicos en Tierra del Fuego (Argentina)», *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 3, 193-200.

VILA MITJA, A. (2006): «Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica», en Departament d'Arqueologia i Antropologia de la Institució Milà i Fontanals - CSIC (eds.): *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), (Treballs d'Etnoarqueologia, 6), Madrid, 61-76.

WILK, R. R. (1983): «Little house in the jungle: the causes of variaton of house size among modern Kekchi Maya», *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 2, nº 2, 99-116.

WOLDE-SELASSIE, A. (2004): *Gumuz and highland resettlers: differing strategies of livelihood and ethnic relations in Metekel, Northwestern Ethiopia*. Lit., Münster.

EL PAPER DE LA FOTOGRAFIA EN LA TROBADA AMB L'ALTRE

José Mª Azkárraga

There is nothing transparent or inherently truthful in the
world of images.
(Gustavo E. Fischman)

Quan en 1839 el físic François Arago va presentar la fotografia com el gran invent de Daguerre davant l'Acadèmia de Ciències a París, ja albirava l'àmplia utilitat que tindria en tots els camps del coneixement. Fins i tot va tindre paraules per a referir-se a l'arqueologia expressant que «...per a copiar els milions i milions de jeroglífics que cobreixen, fins i tot en l'exterior, els grans monuments de Tebes, Memfis, Karnak, etc. [...] es necessitarien vintenes d'anys i legions de dibuixants. Amb el daguerreotip, un sol home podria portar a bon fi aqueix treball immens» (Figuier, 1851, 57). Uns mesos abans, en la *Gazette de France* del 6 de gener, s'havien pronosticat els beneficis d'aquell invent per als viatgers: «Prompte podreu adquirir, potser al cost d'alguns centenars de francs, l'aparell inventat per Daguerre, i podreu portar a França els més famosos monuments i paisatges del món sencer» (Newhall, 2002, 19). I pocs anys després, a partir de 1845, aquesta cambra fosca capaç de capturar i fixar imatges, va ser incorporada a l'equip de qualsevol tipus de científic, incloent aquells que duien a terme treball de camp, com ara arqueòlegs i antropòlegs, que la van utilitzar per a registrar dades visuals i ampliar així els coneixements sobre el món. Les primeres càmeres que van eixir al mercat tenien un preu elevat, però per a qui, a mitjan segle XIX, podia permetre's el luxe de viatjar no era el preu el problema més gran. Com va expressar Maxime Du Camp, company de Flaubert en el seu viatge per Egipte durant l'any 1849: «Aprendre com fer una fotografia no és massa tre-

ballós, però haver de transportar tot l'equip necessari carregat al llom d'una mula o d'un camell, o a l'esquena d'un home, és certament dur» (Frizot, 1998, 158).

De totes maneres, a pesar de l'aparatositat en grandària i en pes de càmeres, trípodes i tot tipus d'accessoris, i a pesar del molest procediment químic que implicava el revelatge d'aquelles primeres plaques, no van ser pocs els exploradors i viatgers que van sobrecarregar el seu equipatge amb tots els utensilis necessaris per a fotografiar els llocs i la gent de països exòtics i llunyans. Des d'instàncies oficials de diferents països es van donar instruccions a «...cònsols, caps d'expedicions, governadors i comandants navals, escampats pel món sencer, per a realitzar —a càrrec del pressupost nacional— fotografies (de cara, d'esquena i de perfil) d'homes i dones de qualsevol tipus de races [...] i executar-les sobre una escala uniforme d'acord amb les regles de mesurament» (Maury *et alii*, 1857, 609).

En aquells anys, en què la fotografia i l'antropologia moderna iniciaven el seu camí, no era només el pes de l'equip, superior a una tona en algunes expedicions, l'únic inconvenient. També les condicions tècniques eren determinants a l'hora d'establir les limitacions de les fotografies. Les primeres emulsions fotosensibles necessitaven un llarg període d'exposició a la llum perquè la imatge s'impressionara, de manera que les escenes que es pretenia captar, si aquestes incloïen persones, havien de disposar-se de tal manera que els subjectes fotografiats pogueren mantindre una postura estable i immòbil durant uns quants segons. De fet, fins i tot en el treball de camp, arribaven a col·locar-se suports que facilitaven l'estatisme i, com a conseqüència, millorava el resultat final de la presa en disminuir la borrositat provocada pel moviment davant de la càmera. Aquestes postures *congelades* convertien les imatges en una espècie de diorames on, a vegades, l'única espontaneïtat quedava relegada a les mirades entre orgulloses i temoroses dels natius fotografiats. Natius que, en un primer moment van ser fotografiats amb un interés merament antropomètric, forçats a situar-se en postures poc naturals rodejats per metres i escales que indicaven la seua grandària i les seues proporcions. El 1896 apareix publicat en el *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* un article, escrit per M. V. Portman, titulat «Photography for Anthropologists», on es donen indicacions precises (i molt reveladores sobre el tipus de relació *colonitzant* establida entre el foto-antropòleg occidental i el model *salvatge*) del plantejament de les fotografies. Podem llegir, en aquest article, paràgrafs com el que segueix:

> "Respecte a la fotografia de les races salvatges, els consells següents poden ser d'utilitat. És absolutament necessari ser pacient amb els models i no tindre cap pressa. Si un subjecte és un mal model i no es disposa d'una càmera manual, el millor és prescindir-ne i buscar-ne un altre, però cal no perdre mai la calma i dir-li a un salvatge que penses que és estúpid i que fent el panoli pot irritar-te i retardar el teu treball, ni tampoc que estàs disposat a subornar-lo perquè calle. Abans de fer posar un grup de salvatges, cal fixar la càmera (excepte si es treballa amb una càmera manual, òbviament) i enfocar el punt on es van a col·locar. És fàcil de fer-ho marcant en terra l'espai en què s'hauran de situar els models i enfocar directament un tros de fusta o una pedra. El portaplaques ha d'estar muntat i tot a punt perquè, en el moment que els subjectes es col·loquen satisfactòriament, es puga retirar la tapa de l'objectiu i es produesca l'exposició. L'etnologia requereix precisió. No es busca una il·luminació delicada ni una fotografia

pintoresca; l'important és que la il·luminació general siga correcta i que una arma o una cama inoportuna no oculten objectes importants" (Portman, 1896, 79-80).

També en aquest text, l'autor s'estén sobre les característiques de l'equip fotogràfic que ha de portar un antropòleg, recomanant càmeres com la Meagher (fabricada a Londres en 1889) amb unes mesures de 38,1 x 30, 48 cm, lents anastigmàtiques dobles de Goerz, i llistant tota una sèrie d'elements necessaris com ara plaques, vernís per a negatius, paper per a còpies, draps per a l'enfocament, tapes dels objectius, nivell per a la càmera, trípode amb potes d'una peça, com també tots els accessoris i productes químics per al revelat *in situ* de les fotografies. La fotografia, amb aquestes premisses, no deixava de ser una forma més de colonialisme, utilitzant els subjectes fotografiats com a simples objectes d'estudi i comparació, en un intent de refermar una suposada superioritat de la *raça blanca* per a justificar les ocupacions territorials. E. F. im Thurn, explorador, fotògraf i, posteriorment, governador anglés de les illes Fiji, va proposar, utilitzant paraules crues i aprofitant un context tècnic més favorable, un nou ús de la càmera més enllà de l'antropologia física:

Fig. 1.- Única fotografia publicada en el llibre de Höhnel *Discovery of lakes Rudolf and Stephanie*, el 1894. En la foto apareix Teleki amb salacot.

«per a registrar, amb precisió, no merament els cossos dels homes primitius (que, per a aquests propòsits, es poden fotografiar i mesurar amb més precisió morts que no vius, sempre que es puguen aconseguir convenientment en aqueix estat), sinó la vida mateixa d'aquests pobles. Aquesta és, de fet, una aplicació molt més problemàtica, molt menys posada en pràctica pels antropòlegs, i em tem que molts d'ells es mostraran, d'entrada, inclinats a qüestionar-ne la utilitat per a l'antropologia, considerada com una ciència exacta, tal com és desig de tothom» (Thurn, im,1893, 184).

Aquesta proposta de fotografiar alguna cosa més que cossos immòbils, recolzava en un antecedent tecnològic: cap a final de la dècada de 1880 els avanços en la investigació química van fer possible que la Eastman Dry Plate Company desenrotllara i posara en el mercat emulsions més sensibles i pel·lícules flexibles, inicialment lligades a un suport de paper. Les dues característiques van representar un enorme avantatge per a tots aquells fotògrafs que es veien obligats a transportar el seu equip. La càmera s'independitzava del trípode en disminuir el temps requerit per a l'exposició a la llum i, al mateix temps, deixaven de ser imprescindibles les pesades i fràgils plaques de vidre, tan incòmodes de transportar. Un nou terme, el d'instantània, fa la seua entrada en l'escenari de la fotografia. També s'aconseguia acurtar el temps transcorregut entre la presa de dues fotografies seguides: la pel·lícula evitava el lent procés de recàrrega de la càmera després de cada exposició. L'accés a una major espontaneïtat s'havia convertit en una

realitat. És llavors, quan els antropòlegs comencen a prendre en consideració un nou enfocament de la qüestió visual i a valorar la fotografia com una ferramenta imprescindible per al seu treball. Els antropòlegs comencen a usar la càmera com la utilitzem hui en dia: com un instrument familiar que facilita l'exploració del món.

No obstant això, caldrà esperar la dècada dels anys trenta del segle XX perquè la fotografia emprada pels moderns antropòlegs reba un major reconeixement i adquiresca un caràcter científic i una major independència dels textos i les descripcions. A partir de llavors, a les fotografies se'ls atorga veu pròpia i es consideraran material d'estudi de primera mà. Entre els pioners hi ha l'etnòleg francés Marcel Griaule, director de l'expedició de Dakar a Djibuti (1931-1932), i els antropòlegs Margaret Mead i Gregory Bateson que a final dels anys trenta integren fotos i cine en un projecte d'investigació a Bali i a Nova Guinea. Griaule, deixeble de Marcel Mauss, arriba a utilitzar diverses càmeres alhora, realitza sèries per a mostrar els processos de fabricació d'objectes i, en les accions fotografiades, arribarà a actuar com un director de fotografia en un muntatge cinematogràfic a gran escala (López, 2007, 117). Mead i Bateson aplicaran un sistematisme essencialment quantitatiu i arriben a produir més de 25.000 fotos i 6.000 metres de pel·lícula (Bonte i Izard, 2005, 164). En el seu treball de Bali els interessava la comunicació gestual i, evidentment, en això, l'obtenció d'imatges era essencial.

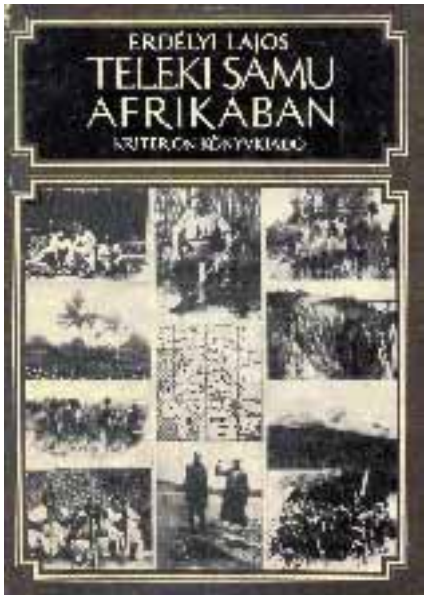


Fig. 2.- Portada del llibre publicat a Bucarest amb les fotos de l'expedició de Teleki i Höhnel a la vall del riu Omo. Any 1977.

Primeres fotografies a la vall del riu Omo, el nord d'Austràlia, i les Terres Altes de Papua

Les primeres trobades fotogràfiques en les regions que ens ocupen es produiran entre 1887 i 1938, uns anys ja allunyats dels inicis tant de la fotografia com de l'antropologia. En aquestes tres regions, els primers occidentals que van accedir proveïts de càmeres fotogràfiques coincidien, d'una banda, en el seu interés prioritari per la naturalesa i, d'una altra, pel fet de no tindre una formació específica en el camp de l'antropologia i, a excepció de Baldwin Spencer, tampoc en el de la fotografia. Per a aquests primers exploradors la càmera era una simple eina auxiliar sense un propòsit clarament definit. Cap d'ells apareix citat en les històries en ús de la fotografia ni tampoc en les històries de l'antropologia. A pesar de tot això, i com afirma Demetrio Brisset, «tant les fotos obtingudes en investigacions etnogràfiques com les procedents de qualsevol autoria per a usos diversos, poden aportar valuoses informacions culturals, sempre que se sàpia interrogar-les adequadament» (Brisset, 2004, 1). Cal recordar que vivim un moment d'apreciació d'un tipus de fotografia antiga que, realitzada sense grans pretensions, fins i tot en l'àmbit domèstic o en l'estudi fotogràfic rural, aporta un accés a la comprensió del passat mitjançant la simple visualització de rostres, postures, actituds, roba i altres objectes materials.

La vall del riu Omo (1887-1888)

En el cas dels pobles de la vall del riu Omo la història fotogràfica s'inicia amb l'expedició del comte hongarés Sámuel Teleki, el 1887. A Teleki, que en un principi tenia com

a objectiu organitzar un recorregut cinegètic, el va convéncer l'oficial naval austríac Ludwig Ritter von Höhnel perquè reorientara l'expedició cap a fins geogràfics. El seu viatge es va convertir en l'exploració austrohongaresa de més èxit per terres africanes, i arribà a descobrir per al món occidental el llac Turkana (batejat llavors com a llac Rodolf en honor al príncep hereu d'Àustria). En els seus més de tres mil quilòmetres recorreguts per una regió que hui es reparteix entre Etiòpia i Kenya, Teleki i Höhnel van arreplegar mostres i dades sobre la fauna, la flora i el clima, i aplegaren una col·lecció de més de quatre-cents objectes etnogràfics (Borsos, 2005). Però el que resulta més interessant en el context d'aquest article és que van establir contacte per primera vegada amb algunes tribus de la vall del riu Omo i que foren els pioners en l'ús de la fotografia en aquella zona. De les fotografies són autors el mateix Teleki, Höhnel i un acompanyant africà (cas inèdit en què un «no blanc» feia ús de la càmera). D´aquestes fotografies, que es van repartir entre els dos europeus al terme de l'expedició, només se´n publicà una en l'obra en dos volums en què Höhnel, el 1894, dóna compte dels avatars i els èxits del seu viatge (fig. 1). Ara bé, com era molt comú en l'època, donada la dificultat d'aconseguir unes impressions de qualitat del material fotogràfic, es van utilitzar com a base dels gravats, molt més fàcils d'imprimir, que il·lustren el llibre. Les dues parts en què va quedar dividida la col·lecció de fotos van patir sorts distintes. Les fotos que havien quedat en poder de Höhnel van ser destruïdes durant la Segona Guerra Mundial, mentre que la col·lecció que guardava Teleki en el castell de la seua família va ser recuperada en els últims anys de la dècada de 1940 i publicada en 1977 per Lajos Erdélyi (fig. 2). Aquestes fotografies van ser fetes en un temps d'avanços tècnics que facilitaven l'ús de la càmera i, en certa manera, poden considerar-se precursores de la moderna fotografia de viatges. No es limiten als paisatges, i inclouen escenes amb grups humans en què ha desaparegut l'excessiva teatralització en el posat.

Fig. 3.- Joves aborígens dansant després de l'extracció d'una dent. Spencer i Gillen, 1901.

Els dos autors que han publicat sobre aquesta col·lecció, Borsos i Erdélyi, coincideixen a adjudicar a aquestes fotografies un nivell de qualitat alt, a pesar que mantenen alguna discrepància. Per a Erdélyi les fotos de l'expedició de Teleki són les primeres de l'exploració de l'Àfrica equatorial, mentre que Borsos, sense desmeréixer la qualitat i l'interés d'aquesta col·lecció, cita altres expedicions i concedeix al viatge del famós Doctor Livingstone entre 1858 i 1864, el mèrit de ser la primera exploració africana que fa ús de la fotografia. En el relat publicat del viatge del Dr. Livingstone (Livingstone i Livingstone, 1865) succeeix el mateix que amb el llibre de Höhnel: les imatges que acompanyen el text són gravats, encara que molts d'ells han sigut dibuixats a partir de les fotografies.

El nord d'Austràlia (1901 i 1912)

Trenta anys abans de l'ús sistemàtic de les imatges per part dels antropòlegs, el biòleg i explorador Baldwin Spencer, junt amb el seu soci i amic Frank Gillen, un empleat de telègrafs, s'avançaran al seu temps fent un ús modern i exhaustiu de l'eina fotogràfica. En els seus viatges de 1901 i 1912 pel Territori del Nord, d'Austràlia, arribaran a utilitzar més de dos mil metres de pel·lícula per a filmar i fotografiar la vida diària i cerimonial dels aborígens. Spencer va mantindre un registre diari de totes les seues observacions fins al punt de pretendre construir, en línia amb la seua formació original com a científic, una història natural d'aquella societat. La seua fotografia obri el camí del documentalisme que anys més tard emprendran reporters de tot el món. Manegen la càmera d'una manera radicalment nova, fotografiant les mateixes escenes des d'angles diferents i arreplegant sèries i seqüències fotogràfiques de processos (construcció d'eines, confecció de cordes, encesa del foc, etc.) i de ritus cerimonials diversos (fig. 3). A més, fan un bon ús dels diafragmes per a exercir un control sobre la profunditat de camp, disminuint-la en els retrats per a desenfocar el fons i així centrar l'atenció en les persones fotografiades, i augmentant-la en els paisatges. També aconsegueixen una àmplia gamma tonal en els seus negatius, la qual cosa permet mostrar els rostres fil per randa a pesar de les dificultats que comporta fotografiar persones de pell fosca a ple sol. Aquestes col·leccions de fotografies són poc conegudes fora d'Austràlia. Allí es troben arxivats els milers de negatius dels dos autors: en el South Australian Museum d'Adelaida les de Gillen, i en el Victoria Museum de Melbourne les realitzades conjuntament per Spencer i Gillen. Amb fotografies d'aquesta última col·lecció s'ha publicat recentment (Batty *et alii*, 2005) un llibre on es pot comprovar la frescor d'unes imatges que no han envellit a pesar del temps transcorregut (fig. 4).

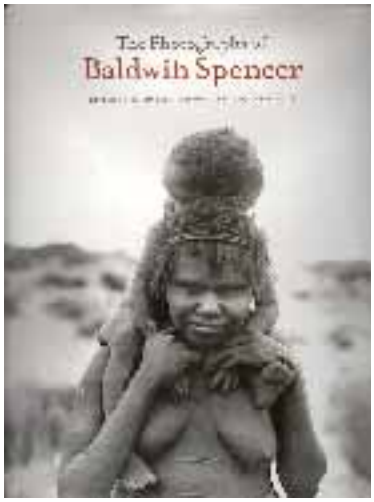


Fig. 4.- Llibre publicat a Austràlia (2005) amb una selecció de les fotos de Spencer i Gillen.

Spencer i Gillen no són els primers a fotografiar aborígens australians. Uns anys abans, en el sud, el fotògraf d'origen alemany John Lindt havia realitzat un treball, amb unes característiques molt diferents, la comparació de les quals resulta molt il·lustrativa. Lindt, per a facilitar l'obtenció de les fotografies i millorar el control tècnic de la presa, va traslladar els aborígens a un estudi on va recrear, fins i tot amb plantes arreplegades de l'entorn real, escenaris de la vida quotidiana aborigen. Davant d'un fons artificial i sobre un sòl de fusta damunt del qual s'escampava fullaraca, es disposaven, a manera de grup escultòric, un o més aborígens al costat d'utensilis diversos i armes; fins i tot arribà a recrear escenes de caça (fig. 5). Moltes d'aquestes fotografies van aparéixer en el *Picturesque Atlas of Australasia* (1886-1888), d'Andrew Garran, una publicació per fascicles, de gran èxit i difusió en aquells anys. Les fotos de Lindt, qualificades per Tony Hughes-d'Aeth (1999), d'ingènues i sinistres al mateix temps, serveixen a una visió *extincionista* dels aborígens. Juntament amb aquestes fotografies apareixen afirmacions com aquesta: «Onsevol que els negres australians han entrat en contacte amb l'home blanc, s'estan extingint ràpidament [...] la seua extinció final de l'escena pareix només una qüestió de temps» (Garran, 1886, 714). Per contra, les fotografies de Spencer i Gillen, enclavades en el que González Alcantud (1999, 39) considera com a «fotografia expedicionària nativista»,

Fig. 5.- Escena amb aborígens recreada en l'estudi del fotògraf. Observeu l'ús artificial de pells per a cobrir-se. John W. Lindt, *ca*. 1873.

centren el seu interés en el comportament col·lectiu, estan preses directament en l'entorn natural i trenquen amb l'hieratisme anterior. Llàstima que les seues fotos, al contrari de les de Lindt, que van arribar a exhibir-se a Nova York, no tingueren, en aquells anys, un eco i un reconeixement fora d'Austràlia. Haurien significat una renovació en les formes de mirar.

Les terres altes de Papua (1938 i 1961)

Corre l'any 1938. La fotografia s'ha convertit en una pràctica social estesa i divulgada per nombrosos mitjans impresos. Grans fotògrafs han recorregut un món ple de conflictes. Cartier-Bresson, Andor Kertesz i Robert Capa ja han fet algunes de les seues millors fotos. La càmera Leica, capaç de disparar a 1/1000 de segon, s'ha obert pas en el terreny del fotoperiodisme i del documentalisme. Al mateix temps, la tensa situació que es viu a escala internacional ha fet decaure l'interés per tot l'exòtic. Els milions de postals, amb imatges de tipus humans pertanyents a altres cultures, que s'havien posat de moda a Europa a començament del segle XX, van passar a la història. I és en aqueix context que un hidroavió noliejat i pilotat pel milionari i naturalista nord-americà Richard Archbold, amara en un llac de les terres altes de Papua i es troba amb una vall habitada per més de 60.000 persones l'existència de les quals era desconeguda. L'expedició tenia un interés prioritari per la fauna i la flora, i en l'avió, juntament amb Archbold, completaven l'equip científic un ornitòleg, un botànic i un expert en mamífers. L'etnografia no estava entre els propòsits d'aquest viatge i això es pot apreciar en l'article aparegut en el *National Geographic* de març de 1941 (Archbold). En aquell article, publicat més de dos anys després del descobriment, apareixen tantes fotos dels pobladors de la vall com dels traginers traslladats des de Borneo. De fet, són els militars holandesos de l'escorta, com a administradors durant aquells anys d'aquestes terres, els que mostren més interés pels pobladors. Les fotografies publicades juntament amb l'article de *National Geographic* no tenen autoria personal i totes s'adjudiquen directament a l'expedició. Aquest arxiu fotogràfic, compost majoritàriament de fotografies de flora, fauna i paisatge, i de fotografies del grup d'exploradors amb la presència de l'hidroavió, es troba depositat en l'American Museun of Natural History de Nova York (figs. 6 i 7).

Fig. 6.- Número de *National Geographic* de març de 1941 on es van divulgar les troballes de l'expedició Archbold a Papua.

Caldrà esperar l'any 1961 perquè una expedició organitzada pel Museu Peabody de la Universitat de Harvard, concretament pel Film Study Center, una secció nova d'aquest Museu que s'acabava de crear, es plantege un registre fotogràfic exhaustiu de les tribus que habiten aquelles Terres Altes de Papua. Fins a aquell any el contacte amb l'exterior dels habitants de la vall havia sigut escàs i esporàdic. Durant la segona guerra mundial la zona havia sigut sobrevolada per l'aviació nord-americana amb l'objecte d'establir una base d'operacions, que al final va ser desestimada. Fins i tot es va produir un accident d'aviació i la zona va ser recorreguda per una missió de rescat, però aquest contacte no va passar de ser un fet anecdòtic. De manera que quan els integrants de l'expedició Peabody-Harvard hi arriben el 1961 es troben amb un territori pràcticament verge de la influència exterior, encara que els primers missioners ja havien visitat la zona, i qualifiquen la seua gent —els dani— coma «...tribus de grangers i guerrers que viuen

en el Neolític al marge de qualsevol forma de civilització moderna». El valor del material fotogràfic que van obtindre (i també del cinematogràfic) és immens i és el resultat d'un minuciós i intens treball antropològic. Efectivament, el grup de fotoantropòlegs de l'expedició, format per Jan Broekhuijse, Eliot Elisifon, Robert Gardner, Karl Gustav Heider, Peter Matthiessen, Samuel Putnam i Michael Rockefeller, va saber establir unes relacions amb els dani basades en la confiança mútua i, d'esta manera, accedir a la seua vida quotidiana pertorbant-la tan poc com fóra possible. El resultat van ser més de 18.000 fotografies en blanc i negre i 8.500 en color, preses entre el febrer de 1961 i el desembre de 1963. Amb una selecció de 337 imatges d'aquesta enorme col·lecció es va compondre un dels millors relats de l'antropologia visual: *Gardens of War. Life and Death in the New Guinea Stone Age* (Gardner i Heider, 1974) (fig. 8). Margaret Mead afirma, en el pròleg d'aquest llibre:

Fig. 7.- Grup d hómens dani fotografiats per l'expedició Archbold el 1938. Foto: American Museum of Natural History.

«Obtindre aquestes imatges va significar molts mesos de treball pacient, requerit per a establir una base, i aprendre a parlar, a entendre i a conéixer aquella gent. Però les fotografies mateixes són el que molts de nosaltres podíem haver vist si hi haguérem estat. No són fotos càndides robades de forma subtil a persones desprevingudes; no són esdeveniments artificiosament construïts només per a la càmera i divorciats de la vida real: la participació és autèntica. Són fotos preses pels que estaven —i se sabia que estaven allí— enmig d'aquella pròspera societat.»

En aquest llibre, on el relat és predominantment visual, amb escasses pàgines dedicades al text, s'aborden, entre altres, qüestions com el joc, la violència, el món màgic i l'obtenció de l'aliment. El que fa especial aquest treball és el moment en què es duu a terme: quan confluïxen unes condicions tècniques avançades, una certa independència d'interessos colonials per part dels fotògrafs, una formació antropològica dels participants i unes tribus, compostes per diverses desenes de milers d'individus, que mantenien els seus costums tradicionals allunyats d'interferències exteriors. Hui seria impossible de repetir una experiència semblant.

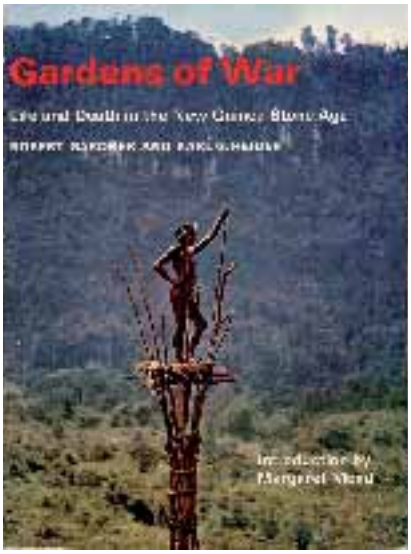


Fig. 8.- *Gardens of War*, publicat el 1974, és un relat antropològic de les Terres Altes de Papua en el qual predominen les imatges.

La mirada de la càmera, hui

Res de tan fals com descriure la realitat.
(WALTER SHUNT)

Molt ha canviat el món de la fotografia des de les fotos que es feren en l'expedició de Teleki fins als nostres dies. La revolució digital ha fet possible obtindre tantes imatges en uns minuts com totes les que van aconseguir aquells primers expedicionaris de la vall de l'Omo en tot un any. Però tal vegada no siga l'evolució tecnològica allò que més ha capgirat el fet fotogràfic enfront

de l'altre. Els canvis produïts en el comerç mundial associats al fenomen de la globalització i la facilitat de viatjar a qualsevol lloc recòndit del planeta han desbaratat moltes peculiaritats culturals i, tal volta, l'altre llunyà ha passat a ser menys altre. Tot i així, amb la majoria dels viatgers succeeix un fenomen curiós: la quantitat de fotografies obtingudes dels habitants del lloc de destinació és directament proporcional a la distància cultural. Ningú torna de França carregat amb retrats de francesos. Malinowski (1922) va escriure que els temps en què es descrivia els indígenes com una caricatura grotesca i infantil del ser humà havien passat. Però va ser una afirmació prematura. Es continua buscant la raresa, l'efectisme, la singularitat, fins i tot allò caricaturesc. I això té les seues conseqüències, atés que la quantitat de càmeres disperses des de fa dècades per la superfície del globus terraqüi és immensa. Al mateix temps, l'altre fotografiat ha aprés a atraure la mirada de la càmera, ha aprés a conéixer el que busquen els fotògrafs, siguen aquests turistes o etnògrafs. I ha aprés, en definitiva, a traure un profit totalment legítim d'aqueix interés desmesurat per part de l'intrús, generalment occidental o japonés, per unes imatges que, al seu retorn a casa, certifiquen la seua estada entre *salvatges*. Aquest fenomen dels viatgers que supediten la seua experiència de viatjar a la càmera fotogràfica ja va ser analitzat de forma lúcida per Susan Sontag (1977). Sontag arriba a afirmar que, per a molts, sense fotografia, no hi hauria viatge. Com a conseqüència positiva de l'ús massiu de la fotografia podria citar-se un cert impuls a favor de mantindre unes tradicions, que sense la presència d'aqueix ull curiós, s'haurien anat esvaint fins a desaparéixer per complet. No obstant això, moltes vegades es tractarà de tradicions teatralitzades i, com les tradicions que serveixen de pretext per a les festes en els països del primer món, aquestes quedaran més pròximes del simulacre que no de la realitat quotidiana. L'etnògraf no pot caure en aquesta trampa. El cas dels mursi, a la vall del riu Omo, n'és paradigmàtic. En els últims anys, a partir de l'arribada de turistes al seu territori, els membres d'aquesta tribu adornen els seus cossos de forma exagerada i cridanera amb pintures i objectes molt variats, segurament amb el propòsit d'atraure l'interés de la càmera i aconseguir unes poques monedes a canvi de deixar-se fotografiar (figs. 9 i 10).

fig. 9.- Dona mursi amb el cap adornat amb panolles.

Fig. 10- Grup de turistes americans fotografiant una cerimònia dels hamer.

La càmera, que mai no va ser innocent, ha adquirit un paper clau en l'adaptació i, per tant, la modificació, de les cultures natives. A pesar dels vaivens concep-

tuals a què actualment es veu sotmesa la fotografia i a pesar dels dubtes que sorgeixen sobre la seua credibilitat a partir de l'era digital, la seua difusió i democratització han possibilitat una major demanda i comprensió de les imatges. Cada vegada més, la fotografia intervé i influeix no sols en la configuració de les nostres idees i en la visió que tenim del món i de la seua gent, sinó també, de manera directa, en el món i en la seua gent. La fotografia, una vegada explicitats i entesos els seus codis, possibilita la transmissió de realitats d'altres pobles, fins i tot d'altres temps. Però, per a això, cal explicitar les limitacions del mitjà fotogràfic fent patent l'engany a què es veu sotmés l'ull que examina una fotografia. Cal aprendre a llegir les fotografies com un artefacte que fa de mitjancer entre la realitat i l'observador per a no confondre la imatge amb la realitat d'un determinat context social o cultural. I cal entendre que la càmera no és un instrument asèptic i que el seu ús i la seua presència alteren la realitat.

Bibliografia

ARCHBOLD, R. (1941): «Unknown New Guinea», *National Geographic*, vol. 79, nº 3, 315-344.

BATTY, P.; ALLEN, L. ; MORTON, J. (eds.) (2005): *The photograps of Baldwin Spencer*. The Miegunyah Press, Melbourne.

BONTE, P. i IZARD, M. (2005): *Diccionario de Etnología y Arqueología*. Akal, Barcelona.

BORSOS, B. (2005): «Photos of the Teleki expedition and the emergence of photography in african field-studies», *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 19/2, 113-135.

BRISSET MARTÍN, D. E. (2004): «Antropología visual y análisis fotográfico», *Gazeta de Antropología*, 20, T. 20-01). Universidad de Málaga. www.ugr.es/pwlac/G20_01 Demetrio E_Brisset_Martin.html.

EL GUINDI, F. (2004): *Visual Anthropology: Essential Method and Theory*. Alta Mira Press, Walnut Creek.

ERDÉLYI, L. (1977): *Teleki Samu Afrikában*. Kriterion Könyvkiadó, Bucarest.

FIGUIER, L. (1851): *Exposition et histoire des principales découvertes scientifiques modernes*. Victor Masson, París.

FRIZOT, M. (ed.) (1998): *A New History of Photography*. Könemann, Colònia.

GARDNER, R. i HEIDER, K. G. (1974): *Gardens of War*. Penguin Books, Ringwood.

GARRAN, A. (1886): *Picturesque Atlas of Australasia*. Summit Books, Sydney.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (1999): «La fotoantropología, el registro gráfico y sus sombras teóricas», *Revista de Antropología Social*, 8, 37-55.

HUGHES-D'AETH, T. (1999): «Ethnographic Photography and John Lindt», *Sights. Visual Anthropology Forum*. Web: http://cc.joensuu.fi/sights/tony.htm.

LIVINGSTONE, D. i LIVINGSTONE, C. (1865): *Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries; and of the discovery of the lakes Shirwa and Nyassa*. John Murray, Londres.

LÓPEZ, H. (2007): «Memoria colonial y etnohistoria de la mirada», *Pasajes*, 24, otoño 2007, 109-122.

MALINOWSKI, B. (1922): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. George Routledge & Sons, Nova York.

MAURY, L. F. A.; PULSZKY, F. i MEIGS, J. A. (1857): *Indigenous races of the earth*. J.B. Lippincott & Co., Philadelphia.

NEWHALL, B. (2002): *Historia de la fotografía*. Gustavo Gili, Barcelona.

PORTMAN, M. V. (1896): «Photography for Anthropologists», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 75-87. (Traduït en NARANJO, Juan (ed.): *Fotografía, antropología y colonialismo, 1845-2006*. Gustavo Gili, Barcelona, 2006.)

SONTAG, S. (1977): *On photography*. Farrar, Straus and Giroux, Nova York.

THURN, E. F., im (1893): «Anthropological Uses of the Camera», *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 22, 184-203.

TERRA D'ARNHEM, BAIX OMO I TERRES ALTES DE PAPUA. PRIMERS CONTACTES

JUAN SALAZAR

Al llarg del segle XIX i durant la primera meitat del segle XX les polítiques colonialistes de les principals potències europees, Estats Units i Japó, van transformar el món en un gran mercat comercial. Un desenvolupament econòmic sense precedents, una aclaparadora superioritat militar i tecnològica, així com grans millores en els mitjans de transport van permetre a diversos països occidentals accedir a nous mercats, productes i mà d'obra, provocant profunds canvis a escala mundial. Com a conseqüència d'això, en aquest segle i mig, més de cinquanta milions d'indígenes, amb economies basades en l'agricultura, la ramaderia i la caça-recol·lecció, van ser exterminats (Lee i Heywood, 1999).

L'arribada d'exploradors, militars, colons, missioners i antropòlegs als nous territoris va crear una sèrie de situacions de contacte que es van plasmar en multitud de relats. Hui, aquesta documentació ens permet reconstruir aquelles trobades des d'un doble punt de vista ja que, ben sovint, reflectien no sols les seues opinions i valoracions, sinó les dels habitants que hi trobaven. Molt més difícil resulta obtindre documentació i evidències del que aquella arribada va significar per a les poblacions natives. Encara així, el record d'aquelles primeres trobades s'ha conservat viu, a través de la història oral, en la memòria col·lectiva d'aquests pobles. Més recentment, el treball de diversos investigadors, en col·laboració amb membres de comunitats indígenes, ha permés plasmar l'altra versió dels esdeveniments.

Sovint s'ha presentat el primer contacte amb la cultura occidental com l'inici de la *Història* dels grups indígenes. Hauríem de tindre present que els processos de canvi històric ja existien abans d'aquella primera trobada i intentar allunyar aqueixa

visió de pobles sense «profunditat històrica», de cultures aïllades o «ancorades en la prehistòria» que encara hui s'utilitza com a reclam comercial.

En aquest article analitzarem aquelles primeres trobades entre occident i les comunitats indígenes prenent com a exemple les tres àrees geogràfiques tractades en el present catàleg i objecte de l'exposició «Mons tribals»: la Terra d'Arnhem a Austràlia, el baix Omo a Etiòpia i les Terres Altes de Papua. Intentarem fer-ho des d'un doble punt de vista, l'occidental i el de les mencionades comunitats. Els estats que controlaven aqueixos territoris van imprimir dinàmiques pròpies a l'hora d'explorar i colonitzar les noves terres, per això els primers contactes van ocórrer de formes distintes. Així, per exemple, la violència dels encontres al baix Omo i al nord d'Austràlia, a mitjan i final del segle XIX, contrasta amb l'arribada relativament *pacífica* de les primeres expedicions a les Terres Altes de Papua, en els anys trenta.

La Terra d'Arnhem (Austràlia Septentrional)

> "Una de les distraccions preferides era caçar aborígens; es triava el dia i s'invitava els colons veïns, junt amb les seues famílies, a un dinar a l'aire lliure […] després de l'àgape tot era joia i alegria, mentre els cavallers que formaven la partida prenien les seues armes i els seus gossos i, acompanyats per dos o tres servents presidiaris, recorrien els matolls buscant negres.
> A vegades tornaven sense diversió; d'altres, aconseguien matar una dona o, si tenien sort, un home o dos".
>
> H.M. Hull. Experience of Forty Years in Tasmania (1859)
> (Burenbult, 1994, 85)

Aquest testimoni, lluny de ser un cas excepcional, reflecteix el tracte a què es van veure sotmesos els aborígens australians des de l'arribada dels britànics a Austràlia a final del segle XVIII. Encara que aquest relat procedeix de l'illa de Tasmània, es van repetir actes semblants per tot el continent. A l'extrem nord d'Austràlia, a Arnhem, el seu aïllament, a causa de les condicions geogràfiques i climatològiques, va permetre a les poblacions aborígens evitar, fins ben entrat el segle XIX, els violents processos d'extermini que es donaven en el sud d'Austràlia des de final del XVIII. L'absència de bons ports naturals i una vegetació de manglar en la costa, dificultaven l'ancoratge de vaixells. La presència de grans rius i aiguamolls en les zones costaneres i l'escassetat de terres altes habitables, protegides de les freqüents inundacions, van ralentitzar la colonització britànica que, des de principi del segle XIX, va dur a terme diversos intents infructuosos. El clima tropical, marcat pel monsó, i la conseqüent creació de grans zones inundades durant gran part de l'any propiciava l'ambient perfecte per a la presència de malalties tropicals com la malària. Encara que els britànics van considerar aquest territori *Terra Nulis* o Terra de Ningú, desenes de grups indígenes habitaven les seues costes i els seus tossals, establien intercanvis comercials i culturals entre ells i desenvolupaven unes societats dinàmiques i perfectament adaptades al seu entorn, basa-

des en la recol·lecció i en la caça. Quan s'hi va iniciar l'ocupació europea es calcula que, només a la Terra d'Arnhem, hi havia una població d'entre 35.000 i 70.000 aborígens (Gardner, 1990).

Vaixells portuguesos i holandesos van visitar i van explorar esporàdicament la costa nord d'Austràlia durant el segle XVII, contactant per primera vegada amb diversos grups aborígens (fig.1); però caldria esperar a principi del segle XIX perquè es produïren els primers intents d'assentament en la zona, en aquest cas per iniciativa britànica. Diverses expedicions van recórrer el territori. El 1844, Ludwig Leichhadt va travessar gran part de Terra d'Arnhem; Ausgustus Charles Gregory, el 1855, i posteriorment John McDovall Stuart, el 1862, van explorar el territori del nord buscant pasturatge per a futurs ranxos ramaders (Smith, 2004). Entre 1870 i 1872, la construcció de la línia terrestre de telègrafs i el descobriment d'or van atraure nombrosos colons a la zona, nous habitants que anirien ocupant el territori aborigen. Un moviment en gran manera organitzat per les companyies ramaderes que van passar a dominar milers de quilòmetres quadrats. La fundació de l'actual capital, Darwin, es produeix en aquell moment, el 5 de febrer de 1869.

Fig. 1.- Vaixell europeu de dos pals pintat en un abric pròxim a Gumbalanya per aborígens de Terra d'Arnhem. Foto Inés Domingo.

Però abans que els britànics s'interessaren per la costa nord d'Austràlia, altres contactes es realitzaven des de feia dècades, possiblement segles: vaixells originaris de macassan (en l'actual província indonèsia de Sulawesi) visitaven la zona per a explotar els seus recursos naturals. Des del segle XVIII els relats de viatgers europeus documenten la presència d'aquests vaixells dedicats a la pesca del *trepang*, un cuc marí molt apreciat en els mercats asiàtics com a producte alimentari i associat, per la tradició xinesa, a poders màgics. Una flota de fins a seixanta vaixells acudia cada any al nord d'Austràlia —territori conegut per aquests pescadors com *Marage*—, recorrent les seues costes de desembre a març i processant el *trepang* en campaments temporals terrestres. A banda de la pesca del *trepang*, els macassam intercanviaven amb els aborígens diversos productes. Harry Makarrwala, del grup yolngu, en una entrevista amb W. Lloyd Warner el 1926 relatava:

> «El nostre país té eixida al mar en un sol lloc de la badia d'Arnhem. Va ser ací on vam veure els de macassan. Portaven regals com ara arròs, xarop, calicó, destrals, piragües,

ganivets i ginebra. Nosaltres els vam donar nacre, perles, closques de tortuga, sàndal i altres fustes que ells empren en medicina. Els ajudem a recol·lectar el cogombre de mar (*trepang*)» (Mundine, 2002: 43).

La presència macassan pareix remuntar-se a l'inici del segle XVIII, encara que hi ha evidències històriques que aquests viatges comercials podrien haver començat fins un segle abans. L'explotació comercial del *trepang* per part de vaixells indonesis va perdurar durant tot el segle XIX i va finalitzar el 1907 quan el govern australià va expulsar l'últim vaixell indonesi de les seues costes. El continu contacte a través dels campaments de processament d'aquest cuc marí entre dues cultures no europees va ser, en la major part dels casos, pacífic i així ha quedat reflectit en la memòria oral aborigen i en diversos relats d'exploradors europeus. L'escàs interés dels pescadors a ocupar permanentment les terres i l'acord entre ambdós per l'intercanvi de béns preats van possibilitar unes relacions comercials estables que van influir en les cultures aborígens.

Fig. 2.- Home blanc amb barret i en actitud de manar pintat en l'abric rupestre a Terra d'Arnhem. Foto Inés Domingo.

L'ús de grans canoes per part dels aborígens sembla una aportació de macassan, que van introduir també el metall, el vidre, les teles, les pipes i el tabac com també diversos aliments i l'alcohol. Aquest dinamisme comercial va tindre el seu reflex en la vida aborigen, tot manifestant-se en pràctiques culturals com la talla de fusta i diversos mites, cerimònies i cançons arreplegats a través de la memòria oral i de determinades pintures rupestres. El fet de mantindre una intensa activitat comercial durant segles va provocar la sorpresa dels europeus. F. Napier, el 1867, conta com els natius de la badia de Castlereag «regatejaven de forma molt dura, per unes plaques de closca de tortuga que volien vendre, no se sentien satisfets amb menys d'una destral» (Macknight, 1972, 308). Un altre aspecte de la important influència de Makasar en el nord d'Austràlia va ser la creació d'una llengua franca basada en l'idioma d'aquests pescadors.

Aquest fet va cridar l'atenció als primers viatgers europeus en aquests terres, i així G.W. Earl, el 1842, comentava «si preguntes per vocables, em quede ridículament perplex. Després d'arreplegar moltes paraules, trobe que estava realitzant un horrible *patois*[1] del dialecte makasar, de fet, quasi totes les paraules que els natius utilitzen amb nosaltres són dels makasar» (Macknigt, 1972, 288). Fins i tot hui en dia moltes paraules aborígens procedeixen d'aquells contactes. Un exemple n'és el nom *balanda*, utilitzat per les comunitats aborígens d'Arnhem per a designar els blancs, que ve d'*hollander* (holandesos), nom amb què els macassan designaven tots els blancs. Les relacions entre les dues cultures també va possibilitar el viatge d'alguns aborígens australians a la capital de les Cèlebes (actual Sulawesi). «A vegades se'n portaven els nostres hòmens com a membres de la tripulació. Com el meu germà,

1.- Argot.

que ja era molt vell. Un any va anar al país de Makasar. Eren hòmens bons…» (Mundine, 2002, 42).

Va ser en la segona meitat del segle XIX quan va començar l'arribada massiva d'exploradors, els primers colons, missioners i administradors blancs, i es transformà radicalment el model de vida aborigen. Les possibilitats de treball en els ranxos i el descobriment d'or van provocar que, en l'últim terç del segle XIX, el Territori del Nord fóra ocupat de forma intensa i permanent per ranxers, aventurers, miners, fugitius i jornalers a la recerca de fortuna en les *noves* terres. La idea d'ocupar una *terra nulis*, o terra sense amos, va permetre desplaçar els grups aborígens amb facilitat i la violència cap a la població nativa va formar part de la vida en el nou territori. Ernestina Hill, després d'entrevistar nombrosos ramaders, descriu aquesta situació: «El negoci d'establir un imperi ramader es basava en matar. Als nous ranxos es portaven negres des de territoris allunyats i menys problemàtics per a treballar; estaven aterrits dels negres dels matollars» (Rose, 2000, 10) (fig. 2).

Fig. 3.- Baldwin Spencer i Frank Gillen amb un grup d'ancians arrente en el centre d'Austràlia. Victoria Museum, Melbourne (Austràlia).

Els yarralin, que habiten la zona del riu Victoria, es preguntaven «per què l'home blanc no els va preguntar per les terres per a poder haver-los dit que ja estaven ocupades» i «si els blancs estaven determinats a fer la guerra, per què no van donar rifles als aborígens perquè la lluita fóra igualada» (Rose, 2000, 187). Aquest grup, encara hui, parla de com se sentien en ser tractats com a gossos pels blancs; se'ls podia encadenar, se'ls atacava, se'ls podia caçar, disparar i quan un aborigen es posava malalt o envellia se'l matava, com farien els blancs amb un gos ferit o vell (Bird, 2000).

Els testimonis natius no presenten cap dubte; les primeres dècades d'ocupació blanca del territori es van caracteritzar per les matances col·lectives, la disparada als aborígens, les palisses i els enverinaments. Els aborígens coneixen aquests anys com *killing times*[2]. David Daymirringu, del grup yolngu, relata un atac a la tribu walaki: «Els ramaders, tant negres com blancs, van rodejar la selva i, a mesura que s'acostaven van començar a descarregar les seues armes contra els aborígens que estaven en els arbres (amagats). Van assassinar a tots, excepte un sol home que havia enfilat molt alt, tan alt com va poder: ell va ser testimoni de tota aquella massacre» (Mundine, 2002, 44). Aquest extermini també apareix reflectit en la memòria oral quan George Jaudaku recorda: «Abans que jo nasquera hi havia molta gent en aquest país. La gent (blancs) disparava a la gent (aborígens). En aquesta parcel·la, els blancs solien perse-

2.- Temps de matances.

guir i disparar-los» (Smith, 2004, 15). En diverses zones els aborígens van aconseguir articular una resistència violenta a la invasió, creant zones denominades pels blancs *bad nigger country*[3].

Les escasses morts de blancs a mans d'aborígens van tindre represàlies immediates en forma d'atacs a comunitats senceres. Lindsay Crawford, administrador d'un ranxo el 1895 explicava: «Durant els últims deu anys, de fet des que el primer blanc es va instal·lar ací, no hem mantingut cap comunicació amb els natius, excepte amb el rifle. Mai no se'ls va permetre estar prop d'aquest ranxo o de les estacions ramaderes, són massa traïdors i bel·licosos» (Rose, 2000, 13).

Fig. 4.- Homes gaagudju en ritual funerari o *moolil*; les cistelles i altres possessions de la difunta apareixen penjats dels arbres. Fotografia de. Fotografia de Baldwin Spencer. Victoria Museum, Melbourne (Austràlia).

La conseqüència d'aquesta etapa de violència va ser l'extermini, en algunes zones, de grups sencers d'indígenes, com els karangpurru o els bilinara. Junt amb les massacres perpetrades pels blancs, el contagi de malalties i els enfrontaments entre grups aborígens van acabar per eliminar, en grans àrees, el 90 per cent de la població nativa.

A principi del segle XX, els missioners, en el seu intent de cristianitzar, *pacificar* i sedentaritzar, van crear missions per tota la regió transmetent als aborígens missatges com: «Reseu a Déu. No estigueu en el costat que ha perdut. Vingueu al costat guanyador» (Rose, 2000: 190), ocasionant així profunds canvis en les formes de vida tradicionals.

És en aquest escenari de violència, ocupació i control del territori quan Walter Baldwin Spencer i Frank Gillen van dur a terme el que es convertiria en el primer estudi etnogràfic de camp del Territori del Nord, el 1901. Baldwin Spencer s'havia graduat com a biòleg a Oxford i després d'un període de formació a Anglaterra va viatjar a Austràlia per a participar en l'expedició científica Horn, la primera expedició realitzada per a estudiar la història natural del centre del país, com a zoòleg i fotògraf. Allí va conéixer qui seria el seu company de viatges, Frank Gillen, cap de l'estació de telègrafs d'Alice Spring i etnòleg aficionat. Ja abans havien realitzat un treball de camp etnogràfic, amb els arrente, en el centre d'Austràlia (fig. 3). Van publicar les seues investigacions en el volum *The Native Tribes of Central Australia* (1899), obra clàssica de l'etnografia australiana. La documentació obtinguda en aquest estudi continua sent una referència clau per la seua qualitat i interés etnogràfic (Batty *et alii*, 2005). Spencer i Gillen van tractar de mostrar, a través de la fotografia, no sols persones i

3.- Terra de negres perillosos.

objectes, sinó també cerimònies i escenes de gran dinamisme. En el viatge al territori del nord van recórrer de sud a nord la zona, realitzant les primeres pel·lícules i gravacions etnogràfiques i documentant la cultura material i els cicles cerimonials de nombroses comunitats (fig. 4).

En el seu segon viatge al nord d'Austràlia el 1911, i formant part del govern de la Commonwealth com a assessor en la gestió dels assumptes indígenes, Baldwin Spencer va tindre l'oportunitat de visitar nombroses comunitats aborígens en les diferents conques dels rius, la costa i diverses illes. El seu profund coneixement de les cultures estudiades, la seua reconeguda admiració pels grups aborígens i la participació de col·laboradors locals que posseïen coneixements de les llengües natives li van permetre establir unes fluides relacions amb nombrosos ancians que el van introduir en un món religiós i cerimonial fins llavors inaccessible per als occidentals. El seu treball en aquesta zona va ser publicat el 1904 amb el títol de *The Northern Tribes of Central Australia* amb l'objectiu de documentar unes cultures que, segons la seua opinió, estaven destinades a desaparéixer. Aquesta idea, junt amb la certesa que aquestes poblacions representaven una versió deshumanitzada d'un estadi primerenc en el desenvolupament social humà, van ser, en gran part, fruit del darwinisme social característic del període colonial (Mulvaney, 1990, 33-36).

El Baix Omo (Etiòpia)

> "Inclús els guerrers retrocedien davant de nosaltres amb gran aversió, aparentment no per por o timidesa, sinó per antipatia. Un poc de tabac de primera qualitat, que vaig oferir a un home, va ser rebutjat amb indignació, a pesar que tots els reshiat són aficionats a mastegar tabac i prendre'l aspirat. El sentiment de repulsió, no obstant això, prompte va passar i a la vesprada uns dos-cents hòmens i dones van omplir la contornada i l'interior del campament, tocant i observant totes les coses noves per a ells".
>
> (Höhnel, 1894: 157)

La vall del riu Omo, en el sud-oest etíop, està situada en una zona de transició entre les sabanes del Sudan, a l'oest, les àrides estepes de Kenya, al sud, i les muntanyes etíops, al nord. Al llarg de la història diversos moviments migratoris han comportat l'arribada de la ramaderia, la domesticació de diverses espècies vegetals o la metal·lúrgia a aquesta zona. Hui en dia, la vall de l'Omo és una babel d'ètnies i llengües, un dels espais culturals més rics d'Àfrica.

A final del segle XIX i en plena carrera colonial, la zona del riu Omo va ser escenari de diverses expedicions dirigides per europeus i americans. La pugna entre les distintes potències per refermar-se en el continent africà i el desconeixement del curs i desembocadura del riu Omo van ser els motius que van incentivar aquestes exploracions. Encara que no van ser els únics, també en aquest període, l'emperador Menelik

II va intentar sotmetre, per mitjà de diverses campanyes militars, la regió a la monarquia abissínia.

Podem reconstruir aqueix primer contacte entre els occidentals i els habitants de la vall. Si bé les trobades estan documentades a partir de final del segle XIX, anteriorment, comerciants de marfil d'origen africà van recórrer la zona durant dècades, intercanviant diversos productes com ara granadura, coure, etc., amb els pobles indígenes.

Fig. 5.- Gravat titulat *Escena de camp entre els reshiat* que mostra Höhnel i Teleki amb diversos dassanech. Publicat originàriament en *Ostäquatorial Afrika zwischen Pangani und dem neuentdeckten Rudolf-see* (1890).

El comte hongarés Samuel Teleki i l'oficial naval i cartògraf austríac Ludwig von Höhnel van ser els primers occidentals que van arribar a la zona el 1887, en una expedició promoguda des de l'Imperi Austrohongarés. L'expedició, que, arribant des del sud (actual Kenya), *va descobrir* per a occident els actuals llacs Turkana (batejat llac Rodolf en honor al príncep hereu de l'Imperi Austrohongarés) i Chew Bahir (llac Estefania), tenia un interés eminentment geogràfic i cinegètic i va considerar els pobles que habitaven la zona com una part més del paisatge africà. Només quan van establir relacions amb un grup no contactat fins al moment per occidentals, els reshiat (actualment coneguts com dassanech, en el baix riu Omo), es va evidenciar la importància del succés per als europeus. Els fets van ocórrer el dimecres 4 d'abril de 1888:

> «Aquest va ser potser el dia més interessant de tot el nostre viatge, ja que ara estàvem per primera vegada cara a cara amb gent totalment desconeguda. I la forma en què aquests natius, que havien viscut tranquil·lament lluny de la resta del món fins ara, ens van rebre en aquest primer dia d'arribada va ser tan simple i tan diferent de les experiències relatades pels viatgers africans que no podíem sobreposar-nos a la nostra sorpresa» (Höhnel, 1894, 155) (fig. 5).

Immediatament es van iniciar intercanvis comercials. L'expedició necessitava abundants aliments però, per a la seua sorpresa, els reshiat no es van mostrar entusiasmats: «El ferro no tenia valor, no s'interessaven per les nostres coses, i van pensar que la nostra granadura menuda eren llavors. L'única cosa que els cridava l'atenció era la gran granadura blava "ukuta", la qual, a pesar que no l'havien vist abans, van anomenar immediatament tcharra o tchalla» (Höhnel, 1894, 157). Aquestes dificultats per a comerciar amb els reshiat, amb articles totalment desconeguts per a ells, es descriuen

en diversos moments del relat, sent causa de sorpresa i malestar per a Teleki i Höhnel: «A pesar de la varietat i la qualitat de les mercaderies que havíem portat per a comerciar no vam ser capaços de comprar res ací excepte *dhurra* (farina de melca), peix, llet, i algunes bagatel·les, no perquè als reshiat els importara comerciar amb el seu ramat sinó perquè a ells no els interessava res del que els oferíem a canvi» (Höhnel, 1894, 167). L'actitud poc receptiva dels reshiat queda ben reflectida en la resposta d'un dels ancians, arreplegada per Höhnel: «No volem el vostre ferro [...] les vostres coses no valen res, i la vostra granadura és massa xicoteta» (Höhnel, 1894, 174). Les descripcions que feien els expedicionaris ens permeten conéixer diferents aspectes de la vida quotidiana dels dassanech a final de segle XIX. «Posseïen milers de caps de bestiar vaquí, cabres, ovelles i centenars de burros […] Cultivaven un poc de tabac de baixa qualitat, ja que podien comprar-ne un barat i de millor qualitat als seus veïns més pròxims. Ambdós sexes són aficionats a mastegar-lo. El café és comprat als aro [actualment coneguts com ari] a través d'intermediaris kerre (o karo). El total de la població reshiat és d'unes dues mil a tres mil persones» (Höhnel, 1894, 167). Gràcies a aquest relat disposem també de les primeres referències als diversos grups ètnics que poblaven la zona: els marle (hui assimilats en el grup nyantiangyon), els amárr (coneguts hui com hamer), els bachada (bashada), els yurkana, els buma (bume), els budu, els kerre (karo), els murdu/murzu (mursi), i els borana, entre altres (Höhnel, 1894, 168-169) (fig. 6). Si bé tot el relat està impregnat d'una actitud colonial basada en la superioritat de l'home blanc, Ludwig von Höhnel ressalta alguns aspectes *positius* dels danassech. La capacitat oratòria de l'interlocutor principal dels danassech com també la conducta general d'estos impressionen Hönel: «Estava dotat no sols d'un sorprenent autocontrol, sinó d'un cap extremadament clar i amb habilitats diplomàtiques» (Höhnel, 1894: 173). «No van intentar pidolar o robar, no eren ni impertinents ni tímids, i van tindre aquest comportament satisfactori del primer a l'últim» (Höhnel, 1894, 163). Les fortes tensions amb els danassech que els impedien creuar el seu territori, tensions que van arribar quasi a un enfrontament armat, van obligar l'expedició a tornar cap al sud. Les últimes paraules d'un ancià, interlocutor amb l'expedició van ser, per si tenien intenció de tornar: «No oblideu la granadura tcharra» (Höhnel, 1894, 208).

Fig. 6.- Gravat d'una dona buma (actualment coneguts com *bume*) en el qual s'aprecia el plat labial. *Ostäquatorial Afrika zwischen Pangani und dem neuentdeckten Rudolf-see* (1890).

Set anys després de l'expedició austrohongaresa, el metge nord-americà Arthur Donaldson Smith va organitzar, amb fons privats propis, diversos viatges cinegètics i d'exploració per la zona, encara que sense clars objectius científics. Va ser el primer occidental a arribar al llac Turkana des de la veïna Somàlia el 1895 i en el seu camí va establir contacte, per primera vegada, amb diversos grups ètnics del sud-oest etíop. El relat de Donaldson, *Through unknown African countries*, reflecteix l'actitud, general en l'època, de superioritat tant amb els habitants de la zona, «els salvatges no tenen un gran domini del llenguatge, expressant les seues emocions amb pantomimes, acompanyant cada gest amb exclamacions sorolloses» (Grinke, 2007, 130), com amb els

hòmens de la seua pròpia expedició, «els altres quatre gurkes [ètnia del nord de l'Índia] tenien sang rajput o una altra sang en les seues venes, i és amb remordiment que els mirara com a éssers humans» (Donaldson, 1900, 602). El seu contacte amb els habitants de l'Omo apareix marcat per aquest continu intent de demostrar la superioritat de l'home blanc per mitjà de l'ús d'armes de foc, coets i la resta d'avanços tecnològics (fig. 7). Gràcies a la memòria oral dels arbore tenim un relat d'aquell primer contacte. Horra Surra, ancià d'aquesta ètnia, relata:

Fig. 7.- Jóvens mursi vora la riba de l'Omo, fotografia presa durant la segona expedició de Donaldson, el 1899, i publicada en *The Geographical Journal* el 1900.

«Ells [els arbore] es van aproximar i van veure l'home blanc i els seus acompanyants. Es van quedar parats en el lloc, però l'home blanc els va indicar que s'acostaren. Ells ho van fer […]. L'home blanc els va demanar que li ensenyaren com utilitzaven l'arc i les fletxes per a matar animals salvatges […]. La fletxa va ser un poc curta per a arribar fins a l'animal salvatge. Van repetir l'acció i, una altra vegada, la fletxa no va arribar fins a l'animal salvatge. Llavors, l'home blanc va traure el seu rifle, va apuntar a les cabres salvatges, va disparar i les va matar. De nou va apuntar a una altra cabra i la va matar també. "¡Veieu açò!" Es va jactar l'home blanc. Els arbore van assentir. Sí. Estaven impressionats per les accions de l'home blanc» (Grinke, 2007, 134).

Donaldson va descriure un atac per part dels arbore arran de les tensions sorgides entre l'expedició i aquest grup ètnic. L'escaramussa va provocar nombroses baixes entre els arbore, que desconeixien el poder de les armes de foc. Aquest atac perdura en la memòria oral arbore sent una de les històries més repetides entre els hor, un dels clans d'aquesta ètnia:

«L'home blanc era blanc com el ramat i tenia un pal de foc roig. Els de Marle [poblat hor] van sentir que des de Gandarab i Kulam [també poblats hor] havien enviat ancians, i van pensar que havien començat a saquejar el campament. Per a no ser superats, des de Marle es van enviar guerrers per a saquejar. Quan els guerrers marle van arribar, s'estaven disparant tirs. Com ells no coneixien les armes de foc, van pensar que s'estaven colpejant tambors. Llavors van descobrir que alguns tenien tirs en les cames, uns altres tirs en l'estómac, i van veure com arrossegaven els intestins» (Miyawaki, 2007, 189).

Donaldson, posteriorment, va saquejar el poblat més pròxim per a aconseguir aliments.

Quasi al mateix temps, el 1896, l'oficial de l'exèrcit italià Vittorio Bottego va dirigir l'expedició que va situar geogràficament el curs del riu Omo i la seua desembocadura en el llac Turkana, donant-se a conéixer com el «descobridor de l'Omo». Aquesta expedició composta per centenars d'hòmens i 160 mules de càrrega (Giansanti, 2004: 42), va recórrer la regió prenent dades geogràfiques, biològiques i etnogràfiques. Molts dels pobles, afectats per ràtzies abissínies, els van rebre violenta-

ment com arreplega Bottego en el seu relat del viatge *¿Què heu vingut a fer a aquest país?* Bottego va respondre que eren *frengi* (estrangers) i li van replicar «nosaltres no coneixem els frengi. No volem veure'n cap, ni deixar-los lliure el pas. Veniu, si teniu coratge, a fer-nos la guerra. Veniu ací, que coneixereu les nostres llances» (Vannutelli i Citerni, 1899, 294).

A aquesta expedició també li devem descripcions de diversos pobles de la vall de l'Omo com els mursi:

> «Les dones són brutes i lletges, van completament nues, excepte pels costats, que cobrixen amb un estret tros de pell. Se'n troba alguna amb grans forats en l'orella o en el llavi inferior, on posen discos de fusta d'un diàmetre d'aproximadament cinc o sis centímetres. Aquestes tribus salvatges tenen hàbits detestables i costums bestials; però no són d'índole feroç, ni són tan bel·licoses com els muntesos però en compensació els hàbits d'emboscades en els boscos i la instintiva malícia els convertixen en lladres molt audaços. Si la caça i la pesca són per a ells verdaders oficis, l'agricultura i el pasturatge no estan del tot descuidades: on troben xicotetes i espesses zones a vora del riu, cultiven a males penes. Mengen, fins a encebar-se, arrels i tubèrculs que arrepleguen en els boscos, on algunes vegades troben ruscos apegats als arbres. Quant al ramat, a penes posseeixen unes poques cabres i bous» (Vannutelli i Citerni, 1899, 323).

Bottego moriria violentament durant aquesta expedició però els seus acompanyants, Vannutelli i Citerni, van aconseguir tornar a Itàlia, després de mesos de captivitat. Una vegada en la seua terra natal, van publicar la memòria de l'expedició en la qual es posava fi al misteri del curs del riu Omo, aportant una informació geogràfica, etnogràfica, zoològica i botànica sobre la zona de gran valor documental.

Amb objectius radicalment diferents del de les expedicions occidentals, l'exèrcit abissini va dur a terme una sèrie de campanyes militars en el sud-oest etíop per ocupar i controlar el territori al nord del llac Turkana. Sobre una d'aquestes primeres campanyes d'annexió, la de 1898, disposem del relat d'Aleksandr Bulatovitx, un militar rus que va formar part de l'exèrcit dirigit pel ras Welde Giyorgis per a l'emperador Menelik II, amb ordres d'afermar-se en el llac Rodolf (llac Turkana) (Collins, 1961). Bulatovitx va descriure diversos pobles de l'Omo: «Els hòmens i les dones s'adornaven amb braçalets de ferro, arracades de coure, dels quals podia haver-ne fins a set en cada orella. Les dones, a més, portaven un collar format per diverses tires, fet d'ossos de pardals i cocodrils finament modelats, o de granadura d'argila, entre la qual ressalta granadura europea blava i blanca» (Bulatovitx, 2000, 342). En el seu relat també reflecteix les opinions de les tropes que l'acompanyen, d'origen amàric (habitants de l'altiplà etíop) sobre els habitants de l'Omo: «Són animals salvatges, mengen carn d'elefants i de fardatxos. Pràcticament no sembren gra» (Bulatovitx, 2000, 311), i també l'opinió que dels occidentals tenien els habitants de l'Omo: «Els *gutxumba* [europeus-estrangers per a Bulatovitx] van arribar des del sud-est. Van muntar un campament al costat d'un poblat jufa, i van estar molts dies demanant, sota amenaça de les seues armes de foc, que se'ls donara pa de forma gratuïta. Se'n van anar cap al nord-oest». Bulatovitx continua explicant: «Com descobrim més tard, totes les tribus des d'ací al

llac Rodolf anomenen els europeus *gutxumba* que literalment significa 'vagabunds'» (Bulatovitx, 2000, 310).

Aquesta invasió i les contínues ràtzies abissínies posteriors van deixar una profunda empremta en els pobles de la vall de l'Omo. Berimba, un ancià hamer, explicava, en un relat recopilat per Ivo Strecker, aquells temps de crisi:

> «Xiquets, mireu aquesta terra. Jo ja sóc ancià. Quan encara érem jóvens, els enemics van vindre i l'emperador Menelik ens va conquistar. Així és com ens convertim en pobres. Els nostres avantpassats es van perdre llavors. És per això que no conec les famílies dels fills dels nostres avantpassats […] realment tampoc conec qui són amb els que hauríem de casar-nos. Preguntàrem les coses als ancians, als pocs ancians que inclús coneixen les antigues connexions. Alguns no sabien la veritat, i no els escoltàvem. Només escoltàvem el que coincidia amb el que havíem sentit dels nostres pares» (Strecker, 2006, 153).

La resistència de diversos grups ètnics enfront d'aquesta invasió militar va acabar en fracàs per la superioritat de les armes de foc abissínies. Centenars, si no milers, d'habitants de la zona van ser assassinats o esclavitzats, multitud de poblats destruïts i milers de caps de bestiar requisats. Moltes comunitats indígenes van desaparéixer o es van veure obligades a emigrar. A principi del segle XX es va crear la primera administració estatal de la zona.

Les Terres Altes de Papua (Indonèsia)

"De bell antuvi hi havia el Forat.
Del Forat van eixir els hòmens dani.
Es van assentar en les terres fèrtils al voltant del Forat.
Llavors van vindre els porcs. Els dani van agafar els porcs
i els van domesticar.
Després van vindre les dones, i els dani van agafar les dones.
Llavors del Forat van eixir altres hòmens –portuguesos,
espanyols, holandesos, japonesos, americans.
No hi havia espai per a ells al voltant del Forat,
així que es van escampar per tot el globus
buscant terres tan bones com la dels dani
però mai no les van trobar.
Ara tornen de nou".

(Míeselas, 2003, 3)

L'illa de Nova Guinea es troba dividida en dues administracions independents: la part occidental –Papua– davall el domini colonial d'Holanda fins a 1963 i hui sota control indonesi, i una part oriental –Papua-Nova Guinea– ocupada fins a la Primera Guerra Mundial per Alemanya i, posteriorment, per Anglaterra i Austràlia, fins a aconseguir la seua independència el 1975. Aquesta divisió artificial de l'illa, tan habi-

tual en el període colonial, va comportar multitud d'expedicions i altres contactes entre les autoritats colonials, viatgers, comerciants, etc, i les nombroses comunitats que l'habiten. Els habitants de la costa van tindre contactes molt primerencs amb els occidentals, ja al segle XVI, però les terres de l'interior es van mantindre rodejades d'un halo de misteri fins a principi del segle XX.

Els prop de 100.000 dani que habiten les Terres Altes de Papua són un dels pobles del massís central *desconeguts* per a occident fins ben entrat el segle XX. La major part dels grups culturals de les Terres Altes centren la seua economia en l'agricultura intensiva i la cria de porcs, com es reflecteix en la llegenda esmentada anteriorment. El cultiu del moniato, aliment bàsic de la seua dieta, junt amb multitud de tubèrculs, verdures i hortalisses, condicionen el paisatge del país dani el territori del qual, travessat pel cabalós riu Baliem i els seus afluents, es troba organitzat en xicotets poblats i nombrosos camps de cultiu.

Fig. 8.- Grup d'hòmens dani realitzant una palissada en un dels campaments de R. Archbold a les Terres Altes. American Museum of Natural History. 1938.

Les costes de Nova Guinea van ser descrites per primera vegada en els relats dels capitans i cronistes portuguesos i espanyols del segle XVI, encara que des de feia segles aquestes costes eren visitades sovint per comerciants xinesos, malais i navegants del regne de Java. La cerca del *trepang*, de closques de tortugues, aus del paradís i fustes precioses van motivar l'interés comercial d'aquests viatges i les freqüents relacions comercials (Pétrequin, 2006, 165). Posteriorment, i a partir del segle XVI, part de les seues costes van estar en l'òrbita del sultanat de Tidore, aliat dels espanyols en el control de les illes de les espècies. Les activitats comercials del dit sultanat van provocar la creació d'unes xarxes comercials estables entre les costes de Papua occidental i les illes Moluques.

Nombrosos viatgers europeus, atrets per l'exotisme del paisatge i dels seus habitants, van visitar les costes de l'illa durant els segles XVII i XVIII encara que no serà fins al segle XIX quan s'endinsen en l'illa les primeres expedicions (Millar, 1996). Tant les autoritats colonials holandeses com les australianes van dur a terme, en les tres primeres dècades del segle XX, un enorme esforç i desplegament de mitjans per explorar i controlar les terres i els habitants de l'interior de l'illa. L'autoritat colonial holandesa, per exemple, va enviar més de cent expedicions amb la intenció d'obtindre tot tipus d'informació sobre l'interior de la colònia. A pesar d'això, alguns territoris com la vall del Baliem, centre del territori dani, mai no van ser explorats (Muller, 2001).

La imatge de «món perdut» que inclús hui perdura sobre l'interior de Papua es

remunta a aquells temps. No obstant això, els diversos grups indígenes que poblen les Terres Altes de Papua han mantingut durant segles relacions estables i dinàmiques entre ells, creant-se fluids circuits d'intercanvi que han permés la circulació d'objectes, productes i coneixements des de la costa cap a l'interior i viceversa. La presència de petxines marines i cauris en poblats de les Terres Altes a centenars de quilòmetres de la costa i en valls inaccessibles, a més de dos mil metres sobre el nivell del mar, o l'arribada i ràpida difusió del moniato, d'origen americà, al segle XVII, són mostres d'aqueix dinamisme comercial molt allunyat de la visió occidental de món aïllat. El zoòleg australià Tim Flannery descrivia, el 1990, un exemple d'aquest comerç hui en decadència: «Ens trobem amb un grup de viatgers lani. Dos hòmens adults i dos jóvens venien d'Ilaga, amb sal i plomes d'aus i anaven a vendre-ho tot en el mercat de Wamena. […] La sal devien d'haver-la obtingut en algun depòsit d'aigua salobre […] les plomes, la majoria pertanyents a lloros i aus del paradís, estaven embolicades en feixos de fulles seques, col·locats després en tubs de bambú» (Flannery, 1998, 245) (fig. 8).

Fig. 9.- Dansa cerimonial dani. Els hòmens, armats amb arcs i fletxes, ballen i canten en cercles. Expedició d'Archbold. American Museum of Natural History. 1938.

No és fins a l'any 1938, amb l'expedició del zoòleg i multimilionari Richard Archbold, que Occident té, per primera vegada, coneixement sobre els dani. Com ell mateix conta en el seu relat, publicat l'any 1941 en la revista *National Geographic*: «La meua tercera expedició a Nova Guinea es va organitzar per a realitzar una exhaustiva investigació de la pràcticament desconeguda cara nord de les Muntanyes Nevades en la segona illa més gran del món» (Archbold, 1941, 315). El patrocini de l'expedició va anar a càrrec de l'American Museum of Natural History de New York i el viatge tenia com a principal objectiu documentar i aconseguir espècies zoològiques i botàniques.

L'expedició tenia prop de dues-centes persones entre portadors dayaks de Borneo i convictes indonesis independentistes, soldats colonials, diversos oficials holandesos i un equip nord-americà format per un ornitòleg, un botànic, un zoòleg, dos pilots i diversos tècnics necessaris per a fer funcionar la principal novetat de l'expedició: un hidroavió amb gran capacitat de càrrega que va permetre l'amaratge en el llac Habbema, en ple massís central de Papua. El 23 de juny de 1938 van albirar per primera vegada la vall del Baliem i els camps de cultiu danis: «Des de l'aire els horts, rases i tanques dels natius apareixien com un paisatge rural del centre d'Europa. Mai en tota la meua experiència a Nova Guinea no havia vist res comparable» (Archbold,

1941, 316). Els primers contactes amb les poblacions de les Terres Altes van estar marcats per la curiositat mútua: «A banda del protector de penis, braçalets, polseres i una basta xarxa de malla en el cap d'un d'ells, els nostres visitants estaven nus» (Archbold, 1941, 321) (fig. 9). L'expedició, interessada per aconseguir espècimens zoològics i botànics, va iniciar intercanvis comercials amb els dani:

> «Van portar bananes, moniatos i sovint portaven porcs per a comerciar. Els utensilis d'acer no els interessaven tant com les petxines o els espills com a mitjà d'intercanvi. Aparentment consideraven els seus utensilis de pedra basta com molt superiors […] no els va costar molt, no obstant això, conéixer el nostre major interés. No van tardar a portar-nos mamífers, pardals i insectes a canvi de petxines» (Archbold, 1941, 332) (fig. 10).

Mentrestant, les columnes dirigides pels militars holandesos van recórrer tota la vall de Baliem, verdader centre polític i espiritual del territori dani. En travessar diferents territoris de grups rivals es van produir moments de tensió. «Sense poder evitar parar la nostra marxa, van fer una barrera humana de cinc files a través del camí, drets, muscle amb muscle. La situació era tensa, però Teerink la va resoldre amb algunes paraules directes i mirades amenaçadores dirigides a aquells que pareixien els capitosts» (Archbold, 1941: 324). Aquesta versió oficial no arreplega que es pegà un tir i morí un home dani a mans d'un soldat comandat pel capità Teerink. Aquest episodi apareix reflectit en els diaris privats dels oficials que comandaven l'expedició, però no en el relat d'Archbold, que va acceptar de no comunicar aquesta mort a canvi d'obtindre permís per a continuar treballant a Papua (Míeselas, 2003: 12-13).

Per als grups culturals que vivien a les Terres Altes l'arribada dels hòmens blancs va tindre una interpretació cosmològica. Uns sers, blancs, arribaven caminant des de llocs desconeguts. La confusió inicial donava pas, en la major part dels casos, a la por i la curiositat. Molts grups tribals van pensar que es tractava d'herois mitològics o avantpassats desapareguts que tornaven a les terres dels seus orígens (Schieffelin i Crittenden, 1991, 3).

També en els anys trenta, i a uns tres-cents cinquanta quilòmetres a l'est del territori dani, una altra expedició occidental contactava amb diverses cultures de les Terres Altes, aquesta vegada en la part controlada per Austràlia. Tenim, gràcies a la memòria oral de Huwlael Hunmol, de Laerop Minina i altres membres del grup wola, la descripció de la seua reacció després de l'arribada d'aquesta expedició, dirigida per Hides i O'Malley: «Oh!, hi ha alguna cosa venint, alguna cosa molt estranya acostant-se des d'allà. Diuen que són esperits ancestrals arribats per a menjar-nos. Alguns de nosaltres fugim temorosos cap al bosc, mentre que altres van dir que anirien a fer-los un ullada» (Schieffelin i Crittenden, 1991: 147). «Hi ha coses venint, fent cases i desmuntant-les [tendes de campanya] mentre s'acosten. Estan venint per la senda ara. Tenen la pell blanca. Amb els seus cossos coberts, i ¡¡¡hi ha hòmens negres [portadors] amb ells també!!!!» (Schieffelin i Crittenden, 1991: 149).

A aquestes primeres trobades, de final dels anys trenta, va succeir un període marcat per la Segona Guerra Mundial al Pacífic, que va impedir l'arribada d'occidentals a les Terres Altes. Els pilots nord-americans destinats a la base de Jayapura, capi-

tal de la regió al nord de l'illa, realitzaven vols de plaer sobre la vall de Bailem «a vegades en picats baixos per a espantar els dani i veure'ls córrer i amagar-se» (Míeselas, 2003: 16). Acabada la guerra van començar a arribar missioners i administradors holandesos. Els missioners, en el seu intent evangelitzador, van construir pistes d'aterratge en diversos llocs que els permetia contactar inclús amb les comunitats més apartades i així, el 1954, s'instal·len els missioners protestants de l'Aliança Cristiana Missionera (CAMA) i, el 1955, la Missió Cristiana Austràlia-Pacífica (APCM) i la Societat Missionera Baptista Australiana. En un segon moment, i a partir de 1959, comencen a arribar els missioners catòlics amb la qual cosa la vall i les zones adjacents es divideixen en àrees d'influència de les diverses esglésies occidentals. Per la seua banda, les autoritats holandeses van centrar els seus esforços a pacificar les comunitats dani i acabar amb els conflictes tribals que mantenien la regió en un permanent estat de guerra.

Fig. 10.- Aus del paradís i *lingots* de sal en el mercat dani de Wamena. Any 2007. Foto Juan Salazar.

Les transformacions iniciades pels missioners intentaven canviar la cosmovisió dani, i així, en un intent clar d'eliminar les seues creences van introduir el concepte d'aconseguir la vida eterna com a recompensa per la crema de les possessions *tradicionals*. Amb això van provocar la destrucció massiva dels denominats «fetitxes» o *kukuwak* en pràcticament tot el territori dani. El 1960 prop de la missió de Patv-paka

> «es van realitzar cremes massives de grans quantitats de cultura material, tant objectes d'ús quotidià com aquells amb significat magicoreligiós. Entre els objectes cremats hi havia: arcs, fletxes, llances, gorros de pell i plomes, cuirasses de teixit trenades, diademes de plomes de casuari (sacsats durant els balls), destrals i aixes de pedra, *je* —que són pedres polides usades com a pagaments en bodes i funerals— i cristalls de quars l'ús dels quals està documentat en la màgia negra» (O'Brien, 1962, 59).

Les actituds entre les distintes comunitats dani respecte als primers missioners variaven entre donar-los la benvinguda o intentar matar-los, com va succeir diverses vegades. Els termes amb què els dani denominaven els capellans són eloqüents, *mbabi* que significa 'enemics' i *kugi*, paraula usada per a denominar els 'esperits' (Bensley, 1994, 21-23).

La primera gran expedició amb objectius etnogràfics, organitzada pel Peabody Museum of Archaeology and Ethnnology adscrit a la Harvard University, va arribar l'any 1961. Robert Gardner i Kart G. Heider, en la publicació *Gardens of War*, mencionaven que «en la dècada de les seues infreqüents relacions amb el món exterior, els dani havien adquirit una reputació de comportament hostil i inclús traïdorenc, parti-

cularment en els seus contactes amb els missioners i els oficials del govern» (Gardner i Heider, 1974, 3). En aqueix moment, vint anys després del primer contacte, «no hi havia una sola comunitat dani, no importa com fóra de remota o independent, que no haguera sentit parlar sobre els hòmens blancs que havien vingut a viure en la seua vall» (Gardner i Heider, 1974, 5). *Gardens of War* es va presentar com «el primer document fotogràfic d'una tribu de grangers-guerrers de l'Edat de Pedra, de neolítics que viuen en les Terres Altes centrals de Nova Guinea» (Gardner i Heider, 1974). Els dani coneixien els occidentals amb el nom de *waro*, que en la seua llengua significa 'rèptils'.

L'impacte dels primers contactes, descrits en l'article, i la conseqüent arribada de nous models polítics, econòmics i culturals, va transformar radicalment les comunitats indígenes. Des d'Occident, presentant els diferents grups ètnics del nord d'Austràlia, Papua i el riu Omo com a «salvatges» o «prehistòrics», es van justificar les seues conquistes i el control dels seus territoris. Hui en dia aquesta lluita d'interessos continua produint-se en aquests llocs.

En les tres àrees tractades, els habitants natius són objecte d'un profund racisme per banda de la major part de la societat. Tant a l'actual Etiòpia, com a Indonèsia, aquests grups indígenes són vistos com «curiositats» susceptibles de ser transformades pel bé del país. El missatge és clar, un país modern no pot permetre que part de la seua població visca en la «prehistòria». Fins i tot en un país com Austràlia, exemple de *desenvolupament*, els aborígens no van veure reconegut el seu dret a la possessió tradicional de la terra fins a 1972 i no van poder exercir el dret de vot fins a 1967.

Les transformacions viscudes per les comunitats indígenes han sigut, i continuen sent, múltiples, i l'adaptació a aquests canvis molt diversa, tant en els aspectes individuals com en els comunitaris. Aquesta *modernització* sovint ha xocat amb els interessos de les comunitats esmentades, que han articulat, ja des del primer moment, distints models de resistència.

Bibliografia

BATTY, P., ALLEN, L. i MORTON, J. (2005): *The photograps of Balwin Spencer*. The Miegunyah Press, Melbourne.

BENSLEY, J. (1994): *The dani church of irian jaya and the challenges it is facing today.* Monash Asia Institute, Monash University, Melbourne, www.papuaweb.org

BONTE, P. i IZARD, M. (2005): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

BRID, D. (2000): *Dingo makes us human*. University Press, Cambridge.

BULATOVICH, A. K. (2000): *Ethiopia Through Russian Eyes Country in Transition 1896-1898*. (Trad. de Seltzer, R.). The Xarxa Siga Press, Lawrenceville, Nova Jersey.

BURENBULT, G. (1994): *Supervivencia en el mundo moderno, pueblos primitivos hoy en Asia y Oceanía*. Debate, Barcelona.

COLLINS, O.R. (2006): «The Turkana Patrol of 1918 reconsidered». *The Uganda Journal*, vol. 25, núm.1, 16-33.

DONALDSON, A.S. (1900): «An Expedition between Lake Rudolf and the Nile». *The Geographical Journal*, vol. 16, núm. 8 (Des. 1900), 600-624.

ELKIN, A. P. (1951): «Reaction and Interaction: a food gathering people and European settlement in Austràlia». *American Anthropologist*, 53.

FLANNERY, T. (1998): *A pie por Nueva Guinea e Irian Jaya*. Península, Barcelona.

GARDNER, P. (1990): *Aboriginal people in the Northern Territory*. Government Printer of the Northern Territory, Darwin.

GARDNER, R. i HEIDER, K.G. (1974): *Gardens of War. Life and death in the New Guinea Stone Age*. Penguin Book Ltd., Victoria.

GIANSANTI, G. (2004): *Lejana África*. Círculo de Lectores, Barcelona.

GIRKE, F. (2006): «Two "first contact" situation in southern Ethiopia», en *The perils of face: Essays on cultural contact, respect and self-esteem in southern Ethiopia*. Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung, Berlin.

GOZÁLBEZ, J. i CEBRIÁN, D. (2003): *Etiopía*: *Un rostro con tres miradas*. Alcoi.

HEIDER, K. (1997): «Grand Valley Dani. Paceful Warriors». *Case Studies in Cultural Anthropology*. Harcourt Brece College, Fort Worth, Texas.

HÖHNEL, L. von (1894): *Discovery of Lakes Rudolf and Stefanie*. (Traducció de N. Bell; reeditat per F. Cass, el 1968.). Longmans Greens, Londres.

LARSON, G. F. (1962): «The fetisch burning movement among the Western Dani Papuans». *Working Papers in Nativistic movements*, nº 1, Bureau of Native Affairs, United Nation´s Temporary Executive Authority in West New Guinea, West Irian, Jayapura, 54-58. www.papuaweb.Org

LEE, R. B. i HEYWOOD, R. (1999): *The Cambridge Enclyclopedia of Hunters Gatherers*. Cambridge University Press, Cambridge.

LYDALL, J. i STRECKER, I. (1979): *The Hamar of Southern Ethiopia II. Baldamo Explains*. Göttingen: Arbeiten aus dem Institut für Völkerkunde der Universität zu Göttingen – Band 13. Hohenschäftlarn Haus.

MACKNIGHT, C. C. (1972): «Macassans and Aborigines», *Oceania*, vol. XIII, núm. 4, Sidney.

MÍESELAS, S. (2003): *Encounters with the Dani. Stories from the Baliem Valley*. Steidl/ International Center of Photography. Nova York.

MILLAR, G. (1996): *To the Spice islands and beyond. Travels in Eastern Indonesia. Nikolai Miklouho-Maclay, a russian explorer meets trouble on the Irian Jaya coast*. Oxford University Press, Singapur.

MIYAWAKI, I. (2006): «Hor memory of Sidaama Conquest», *The perils of face: Essays on cultural contact, respect and self-esteem in southern Ethiopia*. Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung, Berlin.

MULLER, K. (2001): *Indonesian New Guinea. West Papua / Irian Jaya*. Periplus, Singapur.

MUNDINE, D. (2002): *Ramingining*: *Arte aborigen australiano de la tierra de Arnhem*. Museu Nacional Centre d'Art Reina Sofia, Madrid.

MULVANEY, D. J. (1990): «Spencer, Sir Walter Baldwin (1860-1929)». *Australian Dictionary of Biography*, volum 12. Melbourne University Press, 1990, 33-36, (Batty, P.Allen, L. & Morton, J., 2005). Melbourne.

O'BRIEN, D. A. (1962): «Nativistics Movements», en *Working Papers in Nativistic Movements*, Bureau of Native Affairs, United Nation´s Temporary Executive Authority in West New Guinea, West Irian, Jayapura, 59-60. www.papuaweb.org

PÉTREQUIN. A. M. i PÉTREQUIN, P. (2006): *Objects de pouvoir en Nouvelle-Guinée*. Editions de la Reunión des Musées Nationaux, Paris.

SCHIEFFELIN, E. L.; CRITTENDEN, R.. (edit.) (1991): *Like people you see in a dream. First Contact in six Papuan Societies*. Stanford University Press, Stanford.

SMITH, A. D. (1897): «An Expedition between Lake Rudolf and the Nile», *Geographical Journal*, 16, 600-625.

SMITH, C. (2004): *Country, kin and culture. Survival of an Australian Aboriginal Community*. Wakefield Press, Kent Town.

STRECKER, I. i LYDALL, J. (2006): «A history of pride and confrontation in South Omo». En *The perils of face: Essays on cultural contact, respect and self-esteem in southern Ethiopia*. Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung, Berlin.

THOMSON, D. (2005): *Donald Thomson in Arnhem Land*. The Miegunyah Press, Victoria.

TORNAY, S. (1981): «The Omo Murle Enigma». En *People and cultures of the Ethio-Sudan borderlands*. (Beder, M.L. (edit). African Studies Center, Michigan State University, Michigan.

VANNUTELLI, L. i CITERNI, C. (1899): *L'Omo: Viaggio d'esplorazione nell'Africa Orientale*. Elibron Classics (reedició), 2006, Milán.

WILLIANS, N. M. (1986): *The Yolngu and their Land*. Stanford University Press, Stanford.

L'ARC DE LES DONES I LA BOSSA DE MALLA DELS HOMES. Eines i mites de Nova Guinea

Pierre Pétrequin
Anne-Marie Pétrequin

Les Terres Altes de Nova Guinea representen per als etnòlegs (Sillitoe, 1988), i per a molts prehistoriadors, l'últim lloc al món on ha estat possible observar les tècniques i l'organització social de pobles agricultors en un medi forestal; gent que, fins als passats anys noranta, en algun cas encara artigaven els seus horts de cultiu amb destrals de pedra polimentada. L'impacte d'aquestes observacions —en particular les dels etnoarqueòlegs, que de forma explícita tracten d'utilitzar marcs de comprensió per a la prehistòria basats en els funcionaments tècnics i socials actuals (Pétrequin i Pétrequin, 1992)— ha estat notable durant aquests últims deu anys, i ha conduït de vegades a una altra lectura i reinterpretació del Neolític d'Europa occidental. El cas més eloqüent, sens dubte, és el dels utillatges de pedra polimentada, la destral, l'aixa i el cisell, que, recentment a Nova Guinea i en altre temps en el Neolític europeu, conformaven la majoria dels sistemes tècnics. En l'actualitat, tots els grups humans del centre de Nova Guinea han abandonat els seus utillatges tradicionals; els últims ho van fer als anys 90. No obstant això, per a simplificar el discurs i la presentació d'aquests grups emprarem el present verbal, com si aqueixes comunitats hagueren escapat miraculosament a les conseqüències del xoc de la colonització. De fet, entre 1945 i 1961 els científics, militars i missioners que exploraven l'interior de les terres de Papua (part occidental de Nova Guinea, província Indonèsia, abans Irian Jaya) trobaven sobretot grups humans que desconeixien l'ús del metall (Le Roux, 1948-1950), la distribució de ganivets i destrals d'acer —complement de la clàssica bijuteria de vidre— va afavorir ràpidament els contactes per a aconseguir aquestes noves riqueses, sobretot les eines d'acer que permetien artigar amb més rapidesa i accelerar encara més la cria de porcs i la competència social.

Els papús de les Terres Altes són agricultors que cultiven el moniato, el taro, la canya de sucre, el bananer i el pandanal roig en autèntics horts limitats per elements de sustentació de fusta inclinats, drenatges amples i profunds fets amb un pesat pal excavador, sòlids murs de pedra seca o tanques resistents de taulons verticals encaixats per a evitar els atacs dels porcs, domèstics o salvatges. El paisatge resta per tant dividit en parcel·les on alternen la selva secundària, les plantacions arbòries, els erms herbosos o els cultius madurs o a punt de ser abandonats; el color dels horts acabats d'obrir, on els plantons es combinen en funció de les variacions locals de sòl, humitat i llum, contrasta amb aquest mosaic en què es perd la mirada. Unes tècniques d'horticultura complexes, de vegades amb camps delimitats per cavallons, amb utilització de l'adob acumulat en els canals de drenatge dels pantans, permeten sustentar fortes densitats de població (fins a 180 habitants/km^2 en el nord del Baliem i la regió de Tiom, una antiga conca lacustre particularment fèrtil), al voltant de 300.000 habitants en total per al conjunt de la família lingüística dani (fig. 1). Fora de les conques lacustres i dels fons de les valls, la vella selva primària o secundària està ací i allà present en els vessants més pronunciats, on les tales selectives permeten obrir horts en terrasses que romanen en cultiu d'un a tres anys, abans del rebrot dels ceps tallats i de la selva que retornarà la fertilitat als sòls ràpidament esgotats per dos o tres anys de plantacions alimentoses (Boissière, 1999).

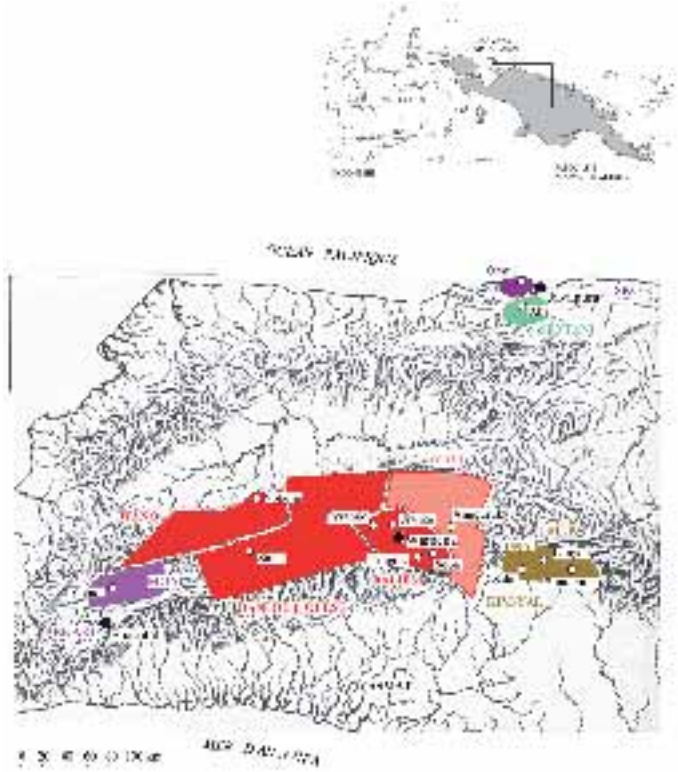


Fig. 1. Mapa de situació dels grups lingüístics esmentats.
Dibuix P. Pétrequin, segons Silzer i Heikinen Clouse (1991).

La pesada destral de pedra amb mànec recte massís, usada preferentment pels asmat i els dani de l'oest, o l'aixa amb mànec ergonòmic en colze (fig. 2) dels dani del Baliem, els yali i els una a les províncies de l'est, són les eines per excel·lència destinades a aclarir la selva, talar el guixar i els arbres més joves, i fendre la base dels arbres més grans per a fer-los assecar en peu. La tala d'arbres amb fulla de pedra polimentada, per a deixar espai momentàniament als horts, partir els troncs i transformar-los en taulons per a les tanques i les cases, recau enterament en mans dels homes. Només la gestió de la llenya queda parcialment en mans de les dones. Per a les altres activitats, la més estricta divisió sexual del treball és la norma (Murdock *et al.*, 1973; Testart, 1986), segons la qual els homes manipulen més aviat eines tallants i armes apuntades, orientades cap amunt i destinades a matar vessant sang; mentre que les dones saben que han de treballar amb eines de punta roma, orientades cap avall, per a estossinar més que no vessar sang.

L'aixa amb fulla de pedra polimentada resulta ser una eina particularment eficaç, ja que es pot talar un arbre de 40 cm de diàmetre en una hora per tres homes alternant-se (fig. 2). Però les roques dures, susceptibles de ser tallades i rebre un bon poliment, resistents als xocs i a la flexió, són escasses en la naturalesa i estan repartides de forma molt desigual en l'espai. En totes aquestes fèrtils depressions càrstiques que s´estenen pels altiplans calcaris de les Terres Altes, el que sí que es pot trobar són esquists marrons o negres en forma de cantals en la part alta de les conques fluvials. Amb tot, les destrals i aixes fabricades amb aquest material tan poc resistent i a l'abast de tots tenen poc interés tècnic i social; generalment, es reserven per a tallar la llenya entre els dani. A causa del seu valor reduït en un context local i individual de producció, aquestes fulles de pedra circulen poc en els intercanvis.

Fig. 2. Tala amb aixa de pedra. Langda (districte de Jayawijaya), grup una.

Contràriament, les millors roques metamòrfiques, com ara les del massís de Yeleme («La font de les destrals de pedra») en territori dels wano o del yamyl («El riu de les destrals») dels una, són objecte de veritables expedicions, en general sota la direcció d'un líder de guerra (Larson, 1987), capaç de reunir de vegades diverses desenes d'homes sota el seu comandament. Es tracta de travessar inhòspites regions muntanyenques de dos a deu dies de marxa, o zones de menor altitud, però poblades i per tant perilloses si no s'hi han establit prèviament acords de cooperació o relacions matrimonials. El grup, format sobretot per homes i algunes dones majors que s'ocupen del transport de moniatos a l'anada i de esbossos de destral a la tornada, haurà de treballar uns dies o fins i tot de vegades unes setmanes seguides en un context de muntanya arbrada, on la supervivència, una vegada esgotades les reserves de moniatos i plàtans, només serà possible mitjançant la caça de marsupials arborícoles menuts, la recollida de larves i la recol·lecció de brots tendres de falguera.

A Wang-Kob-Me, per a fracturar la roca, s'utilitza la forta acció tèrmica d'una llar instal·lada a la part alta d'una bastida de fusta recolzada en la paret de roca de glaucòfan, una matèria primera molt resistent, l'estructura petrogràfica de la qual n'afavoreix el treball per percussió directa (fig. 3). Al voltant de cada «escala de foc», un grup de treball de sis a deu homes segueix les directrius d'un «home de saber», és a dir aquell que domina els rituals d'explotació de la pedra. Aquests rituals són particularment importants, i quan l'etnòleg fa preguntes sobre les tècniques, el seu aprenentatge i el nivell de perícia, la resposta dels "homes de saber" i dels talladors de la pedra només fa esment dels rituals destinats a atraure les destrals que preexisteixen en la roca, a donar vida als Esperits Femenins («les mares de les destrals») i transmetre els cants que afavoriran l'esclat de la roca i el seu treball mitjançant la talla amb percussor («els xiquets de la roca»).

En realitat, que es tracte de procediments molt senzills de fabricació d'una fulla de destral com a Yeleme/Wang-Kob-Me, o d'una producció especialitzada complexa com la de les fulles d'aixa a Langda (fig. 4), Sela i Suntamon (Pétrequin i Pétrequin, 1993), el discurs és sempre el mateix: la veritat és que cal un aprenentatge de diversos anys amb el pare o l'oncle patern per a aprendre una tècnica de talla reservada a alguns clans de la vall, on la transmissió és abans de res hereditària; però el més important és la iniciació dels xics en l'interior d'una casa d'homes on es conserven les relíquies de l'Esperit Femení que regeix la producció de les pedreres; només a la vall del Heime (Langda), dels una, es disposa de prop d'una dotzena d'aquestes Potències no humanes, a les quals cal tenir en compte (Louwerse, 1998).

Fig. 3. Explotació d'un front de pedrera mitjançant l'acció del foc (xoc tèrmic).
Yeleme/Wang-Kob-Me (districte de Paniai), grup wano.

De retorn de les expedicions, disposar de esbossos grans i bons per a polir és essencial per als homes joves que arriben a l'edat de participar en els intercanvis i pagaments compensatoris (O'Brien, 1969), a fi de trobar una esposa o compensar la defunció d'algú pròxim o d'un aliat mortalment afectat pels efectes d'una màgia nefasta obra d'una dona o un enemic. Totes aquestes compensacions per a restablir l'equilibri en la comunitat se sustenten en la donació de porcs sacrificats i rostits (en forma de greix i carn), de petxines marines intercanviades amb els grups de l'oest (Pospisil, 1963) i/o de blocs de sal dels ullals d'Hitadipa (Weller *et al.*, 1996). Finalment, s'ha de recordar que en tots els casos —fabricació de sal, producció d'una conquilla, esbós d'una fulla de destral o aixa, destinats a ser donats o rebuts—, no es tracta de matèries primeres ordinàries que es calfen, es tallen, es poleixen i es manipulen; són els ossos, la sang, els humors d'una Criatura Primordial o d'un «Propietari de la Terra» anterior als homes (Tinok a Wang-Kob-Me, Mayulongkwe per a la sal, etc.). Per tant, pareix normal que els millors productors de destrals i de sal o els grans criadors de porcs siguen homes que «saben» els rituals i la manera de comunicar-se amb les potències. En aquest context, les perícies tècniques, la Tecnologia tal com en diríem hui dia, no tindrien cap eficàcia per si mateixes si no estigueren profundament socialitzades i ritualitzades.

I de fet, açò és el principi d'un procés en el qual les eines «tècniques», en termes d'eficàcia sobre la matèria primera, són desviades de la seua funció inicial per a ser socialment valoritzades (Lemonnier, 1986). Diversos casos han pogut ser així observats a Nova Guinea. El més senzill és el dels joves guerrers que s'exhibeixen amb una llarga i pesada destral al muscle, maniobrant en la selva amb una eina de vegades desmesurada, per a fer el que altres homes realitzen amb una destral o aixa molt més lleugera i sovint millor adaptada a la tala o al treball de la fusta; però quan el prestigi individual de l'home està en joc, tot esforç és necessari.

El segon cas és el de les *ye-yao*, les destrals d'intercanvi. A la muntanya, a dos dies de camí més enllà de Wang-Kob-Me, es troben les pedreres guardades en secret,

on els wano exploten grans plaques d'esquist i d'amfibolita de gra fi i color verd fosc. Aquestes plaques es fracturen amb l'ajuda del foc en un lloc anomenat Awigobi («El riu de la nit», ja que es creu que aquestes plaques són organismes vius que es tornen lluminosos en l'aigua quan són enllumenats amb una torxa), s'esbossen amb un curós treball de buixarda i es baixen de nou a la vall per a ser intercanviades amb els dani: les anomenen *ye-yao.* Una vegada a la vall del Yamo i al Baliem central, a quatre i quinze dies de camí respectivament, aquestes «destrals» de feble resistència mecànica són tallades, regularitzades i polimentades. Després d'haver estat revestides d'atributs femenins —un cinturó de fibres d'orquídies característic de les dones casades o una falda de xica (fig. 5)—, participen en quasi totes les formes de pagament compensatòries de les noces, de les defuncions i del preu de la sang (O'Brien 1969; Heider 1970). Tractades durant moltes hores amb greix de porc per a brunyir-les i fer-ne ressaltar el magnífic color verd, les *ye-yao* representen explícitament les dones que es donen i es reben.

Fig. 4. Esbós d'una fulla d'aixa en basalt, mitjançant talla amb percussor bla.
Langda (districte de Jayawijaya), grup una.

Al Baliem central, però sobretot, encara més lluny, a Angguruk, territori dels yali, algunes d'aquestes *ye-yao* estan consagrades, és a dir que reben el nom d'un avantpassat, d'un home poderós mort en combat, pel qual es van sacrificar un o diversos porcs. Amagades en les cases dels homes o, millor encara, en les cases sagrades de la regió d'Angguruk, les *ye-pibit*, o destrals sagrades, participen en la supervivència del grup, en els rituals de curació, i estan considerades com unes màgies potents per a lluitar contra els enemics o adquirir la prosperitat (Zöllner, 1977; Pétrequin *et al*., 2006).

Fig. 5. Home que parteix per a un pagament compensatori amb un *ye-yao* al muscle. Pyramid (Kp. Jayawijaya). Grup dani del Baliem central.

Veiem així com progressivament una eina específica dels homes —la fulla de pedra polimentada— és manipulada i reinterpretada a mesura que ens allunyem del lloc de producció. Finalment, a uns centenars de quilòmetres de les pedreres, quan una destral usada apareix com a cosa excepcional per la seua matèria primera, per la seua forma, per les seues dimensions o pels mites que han circulat amb ella, tal destral pot trobar-se classificada entre els objectes sagrats d'un home o d'un llinatge (Godelier, 1996), o en el tresor d'un sultà de les Moluques (Pétrequin *et al*., 2006); en ambdós casos, el seu

Fig. 6. Els components d'un pagament compensatori en la Costa Nord de Nova Guinea: destral polimentada, perles i braçalets de vidre. Abar (districte de Jayapura), grup sentani central.

inestimable valor no pot comparar-se mai amb la funció tècnica original. En aquest terreny de les donacions, de pagaments compensatoris convinguts i d'objectes sagrats, totes les interpretacions són possibles, com aquesta acumulació d'extraordinàries riqueses (fig. 6), propietat d'un *ondoafi* (capitost hereu en la cultura del llac Sentani), que reuneix: penjolls de perles de vidre, l'origen de les quals és un arbre màgic de la zona est, en territori dels sko; una destral treta de la sang de l'Ocell original, sacrificat en les muntanyes d'Ormu Wari; i dos braçalets de vidre, que representen les vèrtebres de la Gran Serp morta i cuita pels Primers Avantpassats en un forn de pedres calfades.

En aquests grups socials relativament igualitaris (Ploeg, 1969) —en el sentit que, teòricament, tots tenen els mateixos drets per naixement—, l'arc i les fletxes participen en les exhibicions de tots els homes. Alçat molt enjorn, l'home ha dormit al costat del seu arc i del seu feix de fletxes: un gran arc de llorer negre, sovint intercanviat en llocs llunyans, i unes fletxes de les quals es diu que les de punta fusiforme els dani les reserven per als combats, les fletxes allargades de bambú per a matar porcs domèstics o salvatges, les fletxes de mossa per a la caça de marsupials i les fletxes maça o trident per als ocells (Heider, 1972; Watanabe, 1975; Lemonnier, 1987). Heus ací el discurs de tots els homes que, fins a la nit, conservaran en la mà aquest arc curosament lluentat amb un ullal de porc partit o un esbós de sílex, i aquestes fletxes el nom de les quals no té cap relació directa amb la forma de la punta, sinó amb el nom de la màgia, és a dir, la decoració geomètrica menuda que els confereix tota la seua potència (Pétrequin *et al*., 1990). Per descomptat, la composició d'un carcaix, en aquest cas d'un grapat de fletxes (fig. 7), és una forma molt directa d'ostentació social (Wiessner, 1983). Al xiquet li seran reservades unes fletxes menudes, molt senzilles, de tija simplement agusada, però eficaces per a aprendre a llançar-les amb els veïns de la seua mateixa edat, corrent per a disparar a una bola de làtex llançada a tota velocitat per un pendent o intentant esquivar les fletxes llançades en tir rasant entre dos grups d'alegres xiquets, mentre les xiquetes es riuen a riallades i aplaudeixen els més valents. Normalment, la possessió de les primeres fletxes de guerra es fa efectiva a partir de la cerimònia d'iniciació en la qual el xic passa del món femení al masculí, una forma

Fig. 7. Els homes "en parada", amb motiu d'una festa del Pandanal roig.
Sinak (districte de Paniai), grup damal.

de re-naixement totalment controlada pels homes (Godelier, 1982). És entre els 15 i els 25 anys quan les puntes de fletxa apareixen més diversificades en els wano, sense perjudici d'exhibir-se amb algunes d'aquestes fletxes de ferro martellejades o amb punta d'os que són les dels enemics tradicionals en les Terres Baixes; és una bona manera de mostrar a tots quines són les seues capacitats en la guerra i/o l'intercanvi. A mesura que passen els anys, els homes aprendran a fabricar ells mateixos les magnífiques fletxes de guerra i alguns es convertiran en especialistes, tant d'esculpir els elaborats dentats que mantindran els caps de fletxa en la carn dels enemics (fig. 8) com de trenar i ajustar les llargues tires d'espart que permeten fixar les puntes de fletxa a la tija.

Fig. 8. Esculpint les dents d'una fletxa amb els incisius d'una mitja mandíbula de rosegador marsupial.
Soba (districte de Jayawijaya), grup hupla del sud del Baliem.

Però més enllà del discurs dels homes, quasi idèntic d'un poble a un altre, podem entreveure algun tipus de determinisme en la forma i la popularitat de les fletxes. En percentatge, s'observen notables diferències entre les fletxes dels wano —per a qui la guerra consisteix més en escaramusses que en grans batalles, mentre que la caça és l'esport dels homes per excel·lència— i les fletxes dels dani del sud del Baliem —per als quals la caça es limita a abatre ocells i rates, mentre que la guerra és una preocupació quasi quotidiana— (Peters, 1975; Larson, 1987). Entre els primers predominen les fletxes llises de bambú, de fabricació ràpida, destinades a la caça (encara que les fletxes de guerra arriben al 50% del total); entre els segons, on la caça és quasi inexistent, el 79% de les caps de fletxa tenen incisions o dentats complexos. Si bé l'expansió territorial es practica rarament a través de la guerra —moment en què, segons es diu, vessar sang humana també afavoreix la fertilitat dels horts—, aquesta permet expressar la força i la virilitat dels homes en combats ritualitzats que poden arribar a enfrontar centenars de guerrers, però on la mort d'un sol home provoca immediatament el cessament de la batalla (Heider, 1970); fins que es reprén la guerra, amb la finalitat d'equilibrar el nombre de víctimes en cada camp. I és fins en la mort i momificació d'alguns líders de guerra on trobem la «corda» de vímet de l'arc, enrotllada en anells i que permet fixar el ret del cap (fig. 9).

Fig. 9. Mòmia fumada, amb un ret de cap fixat amb la corda d'un arc (tira de vímet).
Jiwika (districte de Jayawijaya), grup dani del centre del Baliem.

En un món on la valorització en públic és més aviat masculina, les dones es fan discretes, sovint silencioses, s'alcen molt enjorn per a anar a l'hort on planten, desbrossen, recol·lecten davant la mirada perduda d'al-

Fig. 10. Neteja d'un hort abans de la plantació.
Pyramid (districte de Jayawijaya), grup dani del nord del Baliem.

guns guerrers que s'encarreguen de la seua seguretat (Heider, 1970), al mateix temps que fumen fulles de tabac madurades sota la volada de la casa dels homes i comenten les notícies de la vall.

El pal cavador és la seua eina per a treballar la terra, una vegada que els homes han remogut el sòl i cavat les rases amb els seus llargs i pesats bastons amb extremitat en espàtula (fig. 10). Entre els wano, el pal cavador de les dones generalment no és més que una eina ocasional, un segment de fusta morta recollit pel camí i abandonat només anar-se'n de l'hort; en aquests horts oberts en la vella selva secundària, el treball del sòl és quasi inexistent i el menut pal cavador serveix per a desbrossar superficialment i arreplegar cada dia els tubèrculs per al menjar de la nit. Contràriament, a la vall del Baliem —i en general en totes les zones amb una forta densitat de població on la selva deixa pas a guarets curts i plantacions de casuarines, que proporcionen els elements d'arquitectura i la llenya—, les dones treballen el sòl més profundament, amb un pal cavador d'entre 1 i 1,20 m de longitud (fig. 11). Elaborats en fusta densa de llorer, com l'arc dels homes (Heider 1970; Koch, 1984), aquests pals cavadors intensament polits per l'ús, amb puntes regularment reavivades amb l'aixa, han estat fabricats pels homes, un pare, un germà o un marit. A causa de la divisió sexual del treball, la dona resta exclosa de la fabricació d'aquesta imprescindible eina agrícola; en definitiva, són els homes els qui rompen la selva i remouen la terra en profunditat, però són les dones les que planten, birben, netegen, cullen, transporten i guisen. D'una banda, un procés dur, en el qual els homes que maniobren en grup canten o criden per a mantenir el ritme de treball; de l'altra, un treball lent, repetitiu, discret, per a assegurar les necessitats quotidianes, però també una tasca en la qual les dones poden estar entre elles.

Fig. 11. Dona removent la terra d'un hort abancalat.
Tangma (districte de Jayawijaya), grup dani del sud del Baliem.

Es podria creure llavors que, entre els horticultors de les Terres Altes de Nova Guinea, la dona resta parcialment esborrada del paisatge social, molt en un segon pla rere aquests guerrers que fan la sensació

d'organitzar el món ells sols. Al contrari, els mites —i certes iniciacions— recalquen el paper de les Potències Femenines Primordials:

> «Hem assagetat la Truja original… la sang s'escorria de les ferides i, cada vegada que la sang queia en terra, nous porcs apareixien, i grups d'homes, i després també llegums i tubèrculs que desconeixíem. Tots aquests porcs, tots aquests homes… han eixit de la sang d'aquesta Truja i hem construït cases sagrades en cada lloc on la sang va ser vessada per terra» (Neyan Sab, grup kim-yal, 1987 en: Pétrequin *et al*., 2006).

La contradicció entre la parada dels homes i el que conta el mite és flagrant:

> «Va ser el gos qui va eixir primer de la cova, i dins de les seues orelles tenia llavors de carabassa, la mateixa que usem per als estoigs penians. Els homes van eixir més tard amb bosses de malla i després les dones amb arcs… Llavors els homes van dir a les dones "No podeu disposar dels arcs, no sou prou fortes; lliureu-los als homes i a canvi us donarem les bosses de malla…"» (Gemeinde Morip, grup dani del nord del Baliem, 1987 en: Pétrequin *et al*., 2006).

Des d'aquests temps mítics, les dones treballen als horts, crien els porcs i s'encarreguen de la reproducció biològica del grup (fig. 12), mentre que els homes fan dels nostres fills uns guerrers, organitzen el món i asseguren la reproducció social de la comunitat.

Fig. 12. Els orígens del món en els mites: les Potències Femenines i els porcs. Retorn de l'hort. Angguruk (districte de Jayawijaya), grup yali.

Bibliografia

BOISSIERE, M. (1999): *Ethnologie et rapports à l'environnement des Yali d'Irian Jaya (Indonésie)*. [Tesi de doctorat]. Université de Montpellier II, UFR Sciences [multicopiat], Montpellier.

GODELIER, M. (1982): *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez els Baruya de Nouvelle-Guinée*. Fayard, Paris.

GODELIER, M. (1996): *L'énigme du don*. Fayard, Paris.

HEIDER, K.G. (1970): *The Dugum dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.

KOCH, G. (1984): *Malingdam, Ethnographisches Notizen über eine Siedlungsbereich im oberen Eipomek-Tal*. Dietrich Reimer. (Mensch, Kultur und Umwelt im zentralen Bergland von West-Neuguinea, 15), Berlín.

LARSON, G.F. (1987): *The structure and demography of the cycle of warfare among the Ilaga dani of Irian Jaya*. [Tesi.] University of Michigan, University Microfilm International, Ann Arbor.

LEMONNIER, P. (1986): «The study of material culture today: toward an anthropology of technical system», *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 5, 147-186.

LEMONNIER, P. (1987): «Le sens des flèches. Culture matérielle et identité ethnique chez les Anga de Nouvelle-Guinée», en: *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Socials, 573-595.

LE ROUX, C.C.F.M. (1948-1950): *De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hun Woongebied*. I.J. Brill. 3 vol., Leiden .

LOUWERSE, J. (1998): Una (West New Guinea) Worldview and a Reformed Model for Contextualizing Cross-Cultural Communication of the Gospel. [Tesi sobre Estudis Interculturals], University Microfilms. Fuller Theological Seminary, School of World Mission, Ann Arbor.

MURDOCK, G.P. i PROVOST, C. (1973): «Factors in the division of labor by sex: A cross-cultural analysis». *Ethnology*, 12, 203-225.

O'BRIEN, D. (1969): *The economics of dani marriage: an analysis of marriage payments in a highland New Guinea Society*. [Tesi doctoral.] University of Yale, microfilm, Yale.

PETERS, H.L. (1975): «Some observations of the social and religious life of a dani-group», *Bulletin of Irian Jaya Development*, vol. IV, fasc. 2. Universitas Cenderawasih, Jayapura, 1-197.

PÉTREQUIN, A.M. i PETREQUIN, P. (1990): «Flèches de chasse, flèches de guerre. Le cas des Danis d'Irian Jaya (Indonésie)», *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 87, 10-12 i 485-511.

PÉTREQUIN, A.M. i PETREQUIN, P. (2006): *Objets de pouvoir en Nouvelle-Guinée*. Réunion des Musées Nationaux, Paris.

PÉTREQUIN, A.M. i PETREQUIN, P. (1993): *Ecologie d'un outil: l'hac de pierre en Irian Jaya (Indonésie)*. CNRS. Reedició del 2000. (Monographies du CRA, 12), Paris.

PÉTREQUIN, A.M. i PETREQUIN, P. (1992): «De l'espace actuel au temps archéologique ou els mythes d'un préhistorien» en: *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites, XIIe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, 1991*. Ed. APDCA, Juan-les-Pins, 211-238.

PÉTREQUIN P.; PETREQUIN, A.M. i WELLER, O. (2000): «Cuire la pierre et cuire le sel en Nouvelle-Guinée: des techniques actuelles de régulation sociale» en: *Arts du feu et productions artisanales, XXe Rencontres Internationales d'Histoire et d'Archéologie d'Antibes,1999*. APDCA, Antibes, 545-564.

PÉTREQUIN, P.; WELLER, O.; GAUTHIER, I. *et al*. (2001): «Salt springs exploitation without pottery during Prehistory. From New Guinea to the French Jura» en: *Ethno-archaeologogy and its Transfers*. Oxford: British Archaeological Reports (BAR), International Series, 983, Archaeopress, 37-65.

PLOEG, A. (1969): *Government in Wanggulam*. Martinus Nijhoff. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Landen Volkenkunde, 57), La Hague.

POSPISIL, L. (1963): *Kapauku papuan economy*. Yale University Publications in Anthropology, 67, Yale University ed., Yale.

SILLITOE, P. (1988): *Made in Niugini. Technology in the Highlands of Papua New Guinea*. British Museum, London.

SILZER, P.J.; HEIKINEN CLOUSE, H. (1991): «Index of Irian Jaya Languages». *Bulletin of Irian Jaya*, número especial. Universitas Cenderawasih, Jayapura.

TESTART, A. (1986): *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. (Cahiers de l'Homme, XXV), Paris.

WATANABE, H. (1975): *Bow and arrows in a West papuan Lowland community: a new field for functionnal-ecological study*, University of Queensland. (Occasionnal Papers in Anthropology, 5), Brisbane.

WELLER, O.; PETREQUIN, A.M.; PETREQUIN, P.; COUTURAUD, A. (1996): «Du sel pour les échanges sociaux. L'exploitation des sources salées en Nouvelle-Guinée (Irian Jaya, Indonésie)», *Journal de la Société des Océanistes*, 102, fasc. 1, 3-30.

WIESSNER, P. (1983): «Style and social information in Kalahari Sant projectile points», *American Antiquity*, 48, fasc. 2, 253-276.

ZÖLLNER, S. (1977): *Lebensbaum und Schweinekult: die Religion der Jalî im Bergland von Irian-Jaya (West-Neu-Guinea)*. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Darmstadt.

INTERCANVIANT FERIDES: LA VIOLÈNCIA MASCULINA RITUALITZADA O ELS DUELS MURSI

DAVID TURTON

Els duels són una activitat popular i valorada pels hòmens mursi, especialment pels fadrins. Són una forma ritual de violència en què homes de les diferents divisions locals de la població mursi s'enfronten en curts però furiosos combats singulars, usant uns bastons de fusta de dos metres i portant una estilitzada vestimenta protectora. Sovint s'han descrit com «lluites de bastons», però jo preferesc anomenar-los «duels», o fins i tot, «duels cerimonials», per emfatitzar la seua naturalesa altament convencional i ritualitzada. A l'hora de classificar-los, seria millor de fer-ho com una forma d'art marcial.

Juntament amb els plats labials de ceràmica (o de fusta, a vegades) que porten les dones mursi en el llavi inferior (Turton, 2004), els duels dels homes mursi s'han convertit en una peça clau de la seua identitat, no sols per als mursi mateixos, sinó també per al món exterior. El bastó dels duels, com el plat labial, s'ha convertit en una icona de la seua cultura material. Pel fet de dur-se a terme entre equips d'hòmens que arriben de diferents àrees locals (com el fútbol en la nostra societat), és temptador de considerar els duels com una manera d'expressar, i per això d'ajudar a controlar, l'agressivitat entre diferents grups locals. Entre els mursi, s'ha de ressaltar que els grups locals competeixen entre ells pels recursos naturals i, en particular, per l'aigua i les pastures necessàries per al bestiar. Encara que aquest és, sens dubte, un dels factors de la qüestió, al meu entendre, no arriba a l'arrel del que converteix els duels en una clau de la cultura mursi. Per a apreciar açò, crec que hem de veure els duels no sols com una expressió d'antagonisme entre grups locals, basat en la competició pels recursos naturals,

* Aquest article es basa en materials publicats amb anterioritat en Turton, 2002; 2003; i en premsa.

sinó també, i en primer lloc, com una de les vies a través de les quals es *fan* aquests grups. La mateixa interpretació se li pot donar, *mutatis mutandis*, a la guerra, que els mateixos mursi veuen com anàloga als duels.

¿Qui són els mursi?

Els mursi són un poble de ramaders i agricultors que sumen menys de deu mil persones i viuen en les terres baixes del sud-oest d'Etiòpia. El seu territori es troba en la vall del riu Omo, a uns cent quilòmetres al nord de la frontera entre Etiòpia i Kenya (fig. 1). Tot i que habitualment són descrits pels habitants de les muntanyes i els oficials del govern com a «nòmades», que van d'un lloc a un altre «penjant de les cues del seu bestiar», els mursi depenen almenys en un 50 per cent de l'agricultura per a la seua supervivència, sobretot de la melca i la dacsa. Hi ha dues collites a l'any, una al llarg de les vores de l'Omo, on es practica l'agricultura després de la retirada de la inundació, i una altra que s'obté en els afluents orientals de l'Omo, on s'han desboscat àrees forestals per al cultiu que aprofita les pluges. Els cultius d'inundació es planten a setembre i octubre, quan la inundació retrocedeix, i es cullen a gener i desembre. Els cultius que aprofiten les pluges es planten tan prompte com comencen les pluges principals, durant març i abril, i es cullen a juny i juliol. Amb tot, el començament, la duració i la distribució espacial de les pluges varia considerablement d'un any a un altre. Aquesta impredictibilitat de les pluges, unida a la limitació de l'àrea cultivable disponible després de la retirada de la inundació, converteix la cria de bestiar en un recurs addicional vital per als mursi. A banda de proveir-los d'una important font de proteïnes, en forma de llet, sang i carn, els bòvids i el bestiar menor poden ser intercanviats per gra en les terres altes en èpoques de males collites a nivell local i això pot representar per a moltes famílies l'última defensa contra una fam extrema.

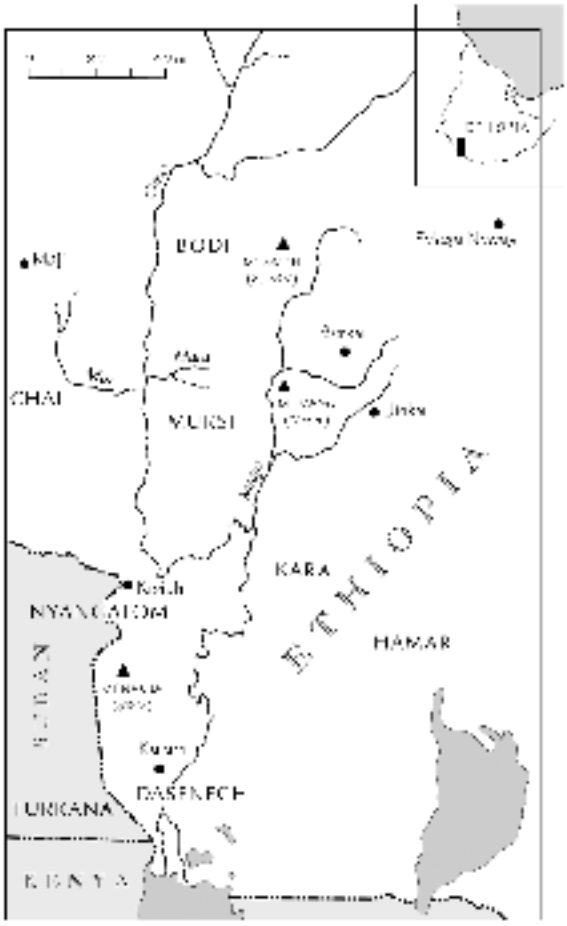


Fig. 1.- Ubicació del territori mursi i els seus veïns en la baixa vall del riu Omo.

Si bé no depenen principalment dels productes ramaders per a la seua subsistència, els mursi atribueixen una elevada valoració cultural al bestiar, i pràcticament totes les relacions socials —sobretot els casaments— estan marcades i ratificades per l'intercanvi de bestiar. El dot (idealment compost per 38 caps de bestiar) passa de la família del nuvi al pare de la núvia, que ha de fer front a les demandes d'un ampli ventall de familiars, de diferents clans, que tenen el dret a compartir el bestiar del dot. Com en altres pobles ramaders de l'est africà, els

homes s'apleguen en «grups d'edat», i passen per diferents «estadis (o graus) d'edat», des de guerrers a ancians.

El lideratge polític és exercit pels individus ancians que han aconseguit una posició d'influència en la comunitat local, en gran part gràcies a les seues habilitats oratòries i de debat. L'únic rol de lideratge formalment definit en la societat és el de *komoru*, o sacerdot (fig. 2), un ofici heretat que té un significat principalment religiós i ritual. El sacerdot personifica el benestar del grup en el seu conjunt i actua com a mitjà de comunicació entre la comunitat i Déu (*tumwi*), especialment quan aquesta és amenaçada per esdeveniments com ara la sequera, les plagues en les collites i les malalties.

Fig. 2.- Sacerdot (*komoru*) de la zona nord del territori mursi, Komorakora, abillat amb una pell emprada habitualment per les dones, ungint els participants per a protegir-los de les ferides durant un combat de duel a Warra, en la terra del *bhuran* [grup tribal] baruba. 1966.

Els mursi passaren a formar part de l'Estat d'Etiòpia en els últims anys del segle XIX, quan l'emperador Menelik II va establir el seu control sobre el que hui és la regió sud del país. Però no hauria de considerar-se'ls com una cultura o una societat històricament estàtica i territorialment limitada. Són el producte relativament recent d'un moviment migratori a gran escala d'un poble ramader cap a les terres altes etíops. Tal com els coneixem hui en dia, són el resultat de tres moviments de població independents, que van ser resultat de la creixent pressió mediambiental deguda a la ràpida dessecació de la conca del riu Omo durant els últims 150 a 200 anys (Butzer, 1971).

En primer lloc, hi hagué una travessia del riu Omo des de l'oest, que va tindre lloc cap a mitjan segle XIX i que és considerada pels mursi com un esdeveniment històric en la construcció de la seua identitat política actual. Posteriorment, es va produir un altre desplaçament cap al nord en direcció a territoris millor irrigats de la vall, que es va produir en la primeria del segle XX. Finalment, hi hagué una tercera marxa que s'inicià al començament dels anys huitanta i que va portar els migrants encara més enllà, a les planes altes del baix Omo i en contacte pròxim i regular amb els seus veïns de les terres altes, els agricultors aari. Cadascuna d'aquestes marxes es feia, inicialment, per un reduït grup de famílies que viatjaven a una distància relativament curta fins a un lloc nou situat en la zona fronterera de la seua àrea d'assentament. Una vegada s'hi establien els pioners, en el curs dels anys següents els seguia un flux d'individus i famílies. Els emigrants explicaven cada desplaçament com una resposta a la pressió mediambiental i com a part d'un esforç continuat per a trobar i ocupar un «lloc fresc», un lloc beneït amb bosc de ribera per al cultiu i praderies regades per a la pastura del bestiar.

Aquesta recerca d'un «lloc fresc» s'interromp de forma abrupta en els últims vint anys, ja que els mursi s'han trobat cara a cara amb les activitats molt més poderoses d'«ordenació del territori» dirigides per l'Estat etíop (Turton, 2005). Al mateix temps, la gamma d'articles que s'han fet necessaris per a un estil de vida satisfactori, però la producció dels quals està més enllà de la seua capacitat tecnològica, ha crescut constantment. Aquests inclouen hui en dia bidons de plàstic, tifells d'alumini, roba de cotó, mantes i roba fabricada comercialment. També han entrat en un contacte creixent amb el món de l'última modernitat —representat, entre altres, per turistes, missioners i antropòlegs. Aquestes influències han canviat la seua visió d'ells mateixos com a poble sobirà i independent, autosuficient en un sentit material com també dels valors i les aspiracions que donen significat i propòsit a les seues vides.

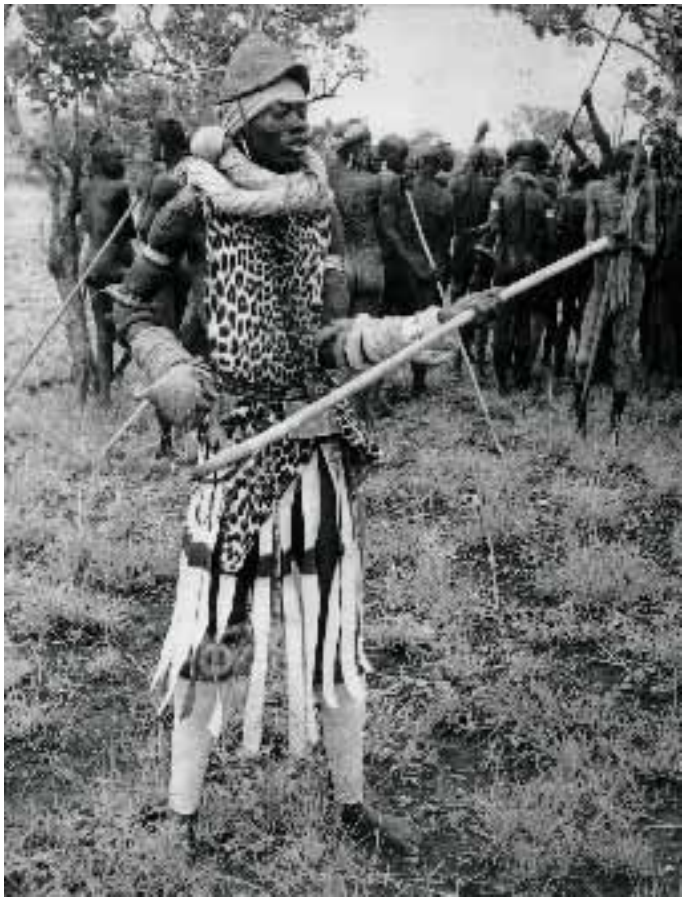


Fig. 3.- Participant d'un *thagine* [combat de duel] moments abans del combat, a Gomai, vall del riu Elma. Octubre, 1969.

El cada vegada més habitual i sovint tens encontre entre els mursi i els turistes estrangers ofereix una representació visual particularment xocant. Els turistes arriben atrets al baix Omo per la imatge que se'ls presenta en els fullets de les agències de viatge com una de les últimes «terres verges» del món, habitada per animals salvatges, guerrers nus i —en el cas dels mursi— per dones que porten grans plats labials de ceràmica en el llavi inferior i per jóvens que porten els seus bastons de duel. Aquesta literatura turística presenta els mursi com un dels últims pobles «tribals» i «verges» d'Àfrica, que ningú dels qui s'aventuren en la vall de l'Omo hauria de perdre's. No obstant això, paradoxalment, és la seua dependència creixent de l'intercanvi de mercat el que porta les dones i els hòmens mursi a jugar el paper degradant d'arquetips primitius, alineant-se recoberts de pintures i guarnits amb tot tipus de roba exòtica, a fi que els turistes visitants els fotografien a canvi d'uns pocs birr [moneda etíop]. Tot i que aquest *encontre* entre els mursi pobres i permanents i els turistes rics i de pas és desitjat per les dues parts, és tan incomodant per als que hi participen, com molest per als qui en són testimonis (Turton, 2004).

Intercanviant ferides

El combat de duel (*thagine*) normalment dura uns quants dies i es prepara acuradament des d'uns quants mesos abans, i sovint es discuteix, tant dins de cada grup combatent com entre els dos grups. Es programa per a un moment de l'any en què hi haja abundància d'aliments disponibles, a fi que els participants puguen estar ben preparats físicament. Quan finalment té lloc, es fa amb la màxima serietat; un indicador n'és que sovint se'l descriu com «guerra» (*kaman*). I, com en la guerra, els combats de duel no es veuen com esdeveniments aïllats o *excepcionals*, sinó que es consideren com a part d'una sèrie continuada d'esdeveniments, en els quals cada bàndol, per torns, visita la «terra natal» de l'altre bàndol, en intervals de fins a un any, per a fer *intercanvi de ferides* (*chacah muloi*); o, en el cas de la guerra, intercanvi de morts. Per tant, al llarg d'aquests combats de duel periòdics, com en una guerra, els grups locals estan units per una contínua relació d'intercanvi, en la qual cada episodi d'hostilitat recorda l'últim que va tindre lloc i mira cap al vinent.

Fig. 4.- Combat de duel (*thagine*). Hui dia, s'usen els mateixos adorns i el mateix vestit protector, o equipament, excepte els cascos, que abans eren trenats amb fulles de palmera i que hui han sigut reemplaçats per proteccions més efectives, encara que menys pintoresques, confeccionades a base de benes de tela de cotó enrotllades al cap. Gomai, a la vall del riu Elma. Octubre, 1969.

L'arma del duel és un bastó de fusta (*donga*; plural *dongen*) d'uns dos metres de llarg (fig. 3), tallat d'una de les dues espècies d'arbre del gènere grèwia (*kalochi*). En posició d'atac, el *donga* s'agafa per la seua base amb les dues mans, l'esquerra per damunt de la dreta, sent l'objectiu assestar un colp amb el mànec (no mai amb la punta) en qualsevol part del cos de l'oponent, inclòs el cap, amb la força suficient per a tombar-lo (fig. 4). Els colps es paren agafant la base del *donga* amb la mà dreta, mentres que llisca la mà esquerra cap amunt del mànec, fins a un punt per damunt del qual es rep el colp. Cada contendent duu posat un *equipament* de duel (*tumoga*) que és al mateix temps protector i d'adorn. Inclou una protecció per a la mà dreta feta de cistelleria (figs. 3 i 5), proteccions per a les canelles fetes de pell d'animals, anells de corda de sisal trenats per a protegir els colzes i els genolls, una pell de lleopard per damunt de la part frontal del tors, una faldeta feta amb cuiro tallat a tires, i un esquellot lligat a la cintura. El cap es protegeix enrotllant-lo amb llargues benes de tela de cotó. Quan vaig contemplar per primera vegada un duel mursi, el 1970, la protecció per al cap era un casc de forma elegant, de cistelleria, teixit

Fig. 5.- Dos joves espectadors en un combat de duel en la vall del riu Mago, en 1982.

amb fulles de palmera doum. Aquests cascos eren propensos a soltar-se durant un combat, deixant a qui el portava exposat a ferides potencialment fatals. Ara han sigut totalment relegats en favor de la més efectiva, encara que menys pintoresca, protecció de tela de cotó, ja que aquesta ha esdevingut més accessible per als mursi a causa de la seua creixent integració en l'economia monetària de les terres altes. No sols no es troben cascos *dongen* hui en dia en la terra mursi, sinó que s'ha perdut l'habilitat de fer-los (fig. 6).

Els combats es controlen per un o més àrbitres (*kwethana*; singular *kwethani*) que mantenen els contendents separats amb els seus propis *dongen* [bastons de duel], mentres es miren entre si, preparats per a la aürtada. Tan prompte com l'àrbitre retira el seu *donga* d'entre els contendents, aquests es llancen l'un contra l'altre amb fúria, tractant ostensiblement de causar-se entre ells el màxim de mal en el menor temps possible (fig. 7). La majoria dels combats duren menys d'un minut i acaben amb la intervenció de l'àrbitre.

Fig. 6.- Participant esperant que comence un combat de duel (*thagine*) a Gomai, en la vall del riu Elma. Octubre, 1969.

Perquè un combat acabe en la victòria d'un dels contendents, el seu oponent ha de caure a terra o retirar-se ferit (normalment amb els dits trencats o masegats). En el primer cas, encara que no en el segon, es porta el vencedor al muscle dels seus companys de la mateixa edat a través del camp (fig. 8) i després és rodejat per les xiques fadrines del clan de sa mare, les seues «mares xiques» (*dole juge*). Aquestes col·loquen pells de cabra en terra perquè sega i li fan ombra estenent teles de cotó sobre el cap aguantant-les amb els bastons de duel. El simbolisme explícit és el d'una mare protegint el seu infant del sol: «Abriguen el seu fill. ¿No s'abriga una criatura per protegir-la del sol?». És probablement aquest costum el que va donar origen a la noció popular per la qual el vencedor d'un combat de duel pot triar entre les xiques casadores disponibles. De fet, però, hi ha una prohibició estricta de matrimoni entre un home i una dona procedent del clan de sa mare. Són aquestes mateixes *mares xiques* les que donen la benvinguda, amb grans de collar com a regal, a l'home que torna de la guerra després d'haver matat per primera vegada.

Els contendents en un duel provenen d'un mateix grup d'edat però no mai del mateix clan. Un clan (*kabi*), dels quals n'hi ha dènou entre els mursi, és una categoria patrilineal de persones que se suposa que descendeixen de diferents coesposes del mateix home. Varien molt quant a grandària i, encara que hi haja una certa concentració local de membres de certs clans en àrees determinades, els membres d'un mateix clan poden trobar-se dispersos de cap a cap del territori mursi. La justificació segons la qual els membres d'un mateix clan no haurien de batre's en duel entre ells segueix la norma de l'exogàmia del clan i el fet que l'única forma de restablir relacions pacífiques entre dues famílies que s'han vist embolicades en un homicidi és per mitjà d'un matrimoni acordat entre una dona de la família de l'homicida i un home de la família de la víctima. Si en un duel

es rebera una lesió fatal entre homes del mateix clan, seria impossible que la *germana* del contendent supervivent es casara amb el *germà* de l'home mort, ja que els dos serien membres del mateix clan.

Una justificació pareguda es dóna per a una altra de les normes del duel, segons la qual un home no hauria de combatre amb un membre del clan de sa mare (amb un dels *germans* de sa mare) o amb el fill d'una dona del seu propi clan (amb un dels *fills* de les seues germanes). Tal com s'ha vist, un home no pot casar-se dins del clan de sa mare, i en casos d'homicidi en què la família de l'assassí no pot proporcionar una xica per a casar-la amb la família de la víctima, s'accepta, i és un procediment habitual, que aqueixa xica l'aporte la família del *germà* de la mare de l'assassí. Per tant, un home només competeix en duel amb hòmens les *germanes* dels quals puga obtindre en matrimoni. A tots els homes que entren en aquesta categoria se'ls anomena *miroga*, que és també el terme utilitzat per als enemics, especialment els lladres de bestiar de grups veïns.

Fig. 7.- Combat de duel (*thagine*).

La formació de grups

La clau és que els combatents dels duels sempre provenen de grups locals diferents dins del territori mursi. La població es divideix en cinc importants grups locals o *buranyoga* (singular *buran*), que s'anomenen de nord a sud, baruba, mugjo, biogolakare, ariholi i gongulobibi (fig. 9). Com el terme *buran* es refereix a un grup de persones coresidents, més que no a l'espai físic que ocupen, no és possible traçar unes fronteres espacials clares entre *buranyoga*. El que els dóna la seua definició espacial no és que els seus membres visquen en unitats territorials clarament delimitades, sinó que es mouen d'un costat a un altre de manera coordinada, entre les mateixes terres supeditades a les pluges i les inundacions de què depenen els cultius i les pastures dels ramats. En altres paraules, tenen focus territorials, més que no fronteres territorials.

És important assenyalar la relativament recent aparició d'aquestes divisions locals, especialment les dues més septentrionals, els baruba i els mugjo, i

l'expansió territorial que les ha motivades. Fa uns cent cinquanta anys, els avantpassats dels mursi actuals, procedents de l'oest, van començar a ocupar la vora est del riu Omo en un desplaçament que es considera hui, segons la història oral, un esdeveniment decisiu en la creació de la identitat específicament mursi. En els primers anys del segle XX va començar una segona emigració cap al nord, cap al riu Mara, que forma el límit nord del territori mursi. Les dues migracions van representar una expansió mursi en territoris anteriorment habitats pels seus veïns del nord, els bodi.

Fig. 8.- Participant d'un *thagine*, que ha resultat guanyador en el seu combat, portat a muscle pels seus companys d'edat, com a celebració.

Abans de la seua marxa cap al riu Mara, hi havia tres *buranyoga*, denominats, de nord a sud, dola, ariholi i gongulobibi, i els dola compartien l'àrea ocupada actualment pels biogolokare. Els noms biogolokare, mugjo i baruba, que distingeixen diferents subgrups dels dola, van començar a usar-se gradualment només després que començara l'emigració cap al riu Mara i que la població de l'àrea acabada d'ocupar cresquera. I finalment, només durant els últims deu a quinze anys és quan els noms mugjo i baruba s'han generalitzat en la parla quotidiana. Per tant, és evident que aqueixes divisions locals de la població mursi no haurien de considerar-se com a estàtiques i històricament permanents. La imatge és de fluïdesa i canvi, amb creació de noves identitats i modificació de les velles com a resultat de l'expansió cap al nord. Aquesta expansió ha sigut alimentada, al llarg dels anys, per una migració contínua, de sud a nord, d'individus i de famílies, propiciada en gran manera per matrimonis entre parents, amb el resultat que els vincles de pertinença de clan i afinitat, representats per l'intercanvi i la cooperació econòmica, es ramifiquen per tota la població i sobrepassen la frontera del *buranyoga* [grup tribal local].

Els *buranyoga*, per tant, són grups *político-territorials*: consisteixen en la gent amb interessos compartits dins d'un territori també compartit (Mackenzie, 1978) i que dirigeixen els seus assumptes amb relativa independència respecte dels altres grups. No obstant això, aquests grups no es produeixen per casualitat, no apareixen com un procés *natural*. Açò no vol dir que factors pràctics i materials, com ara la topografia, l'ecologia i necessitat de cooperació en l'explotació i defensa dels escassos recursos, no tinguen un paper clau en la justificació de la

grandària, forma i distribució dels grups *sobre el terreny*. Simplement, significa que eixos factors no basten per explicar el sentit de pertinença, el sentiment d'unió, que els membres d'aqueix grup experimenten i que els prepara no sols per a fer grans sacrificis pel grup, sinó també que desitgen de fer-los. Si aqueixos sentiments foren simplement el resultat de la coresidència i el reconeixement d'interessos comuns, seria difícil justificar aquells casos (la majoria) en què la frontera del grup no està marcada per un distintiu natural característic que aïlle eficaçment tots els seus membres del contacte regular amb membres de qualsevol altre grup. Com ens va ensenyar l'antropòleg Frederick Barth fa temps, les fronteres ètniques es creen per contacte, no per aïllament (1961). Si els límits grupals foren una simple conseqüència de la proximitat física i l'interés comú, seria difícil explicar per què la gent hauria de sentir-se més unida a membres del seu propi grup, que mai no han vist, que a membres d'un grup diferent amb qui estan en contacte diari i amistós.

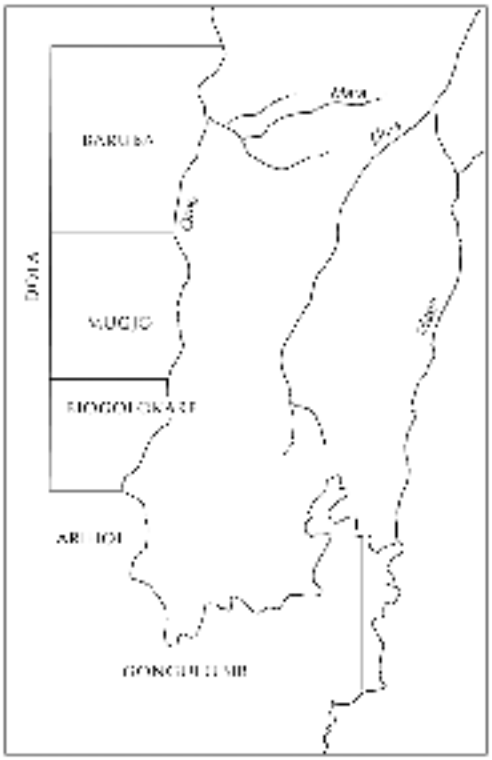


Fig. 9.- Grups locals (*buranyoga*) en el territori mursi. El mapa mostra les divisions territorials de les riberes del riu Omo on els membres de cada grup practiquen el cultiu per inundació durant, aproximadament, la meitat de l'any (octubre-febrer).

Pareix raonable entendre, llavors, que els límits grupals no són un simple producte de la necessitat pràctica, sinó que han de ser descrits en un sentit conceptual. ¿Què implica fer tal distinció conceptual? En primer lloc, afirmar que hi ha almenys dos grups diferenciats (*ells* i *nosaltres*). En segon lloc, i com a conseqüència lògica d'aqueixa mateixa afirmació, es fa evident l'existència d'un espai social més ampli en el qual ambdós grups coexisteixen. Com el filòsof Ernesto Leclau ha expressat: «No puc afirmar una identitat diferencial sense distingir-la d'un context i, en el procés de fer la distinció, estic, al mateix temps, afirmant el context» (1995, 100). L'afirmació de la diferència és, per tant, una afirmació d'igualtat, de cosa compartida, d'espai social comú o *context*. Es dedueix de tot això que el procés pel qual es *fa* un grup consisteix a separar-se o *extraure's* respecte d'altres grups semblants. Aquesta *separació* d'un grup local respecte d'un altre és el que s'aconsegueix, en el país mursi, per mitjà de la violència masculina ritualitzada del duel.

Com ja he suggerit, la mateixa anàlisi pot aplicar-se a la més letal, però igualment ritualitzada, forma de la violència masculina que anomenem *guerra*. La guerra mursi és ritualitzada en, almenys, dos sentits. En primer lloc, hi ha la connexió íntima i essencial entre la guerra i els rituals que porten a finalitzar-la: hi ha un sentit pràctic pel qual els mursi i els seus veïns van a la guerra a fi d'aconseguir la pau. En segon lloc, hi ha el fet que el paper social del guerrer correspon a una categoria de població ritualment definida: ço és, els hòmens que ocupen el grau d'edat conegut com *rora* (singular: *rori*).

Com ja s'ha apuntat, l'expansió dels mursi cap al nord durant el segle XX es va aconseguir a costa dels seus veïns del nord, els bodi. La guerra va jugar un

paper important en aquesta expansió, encara que no es tracta, en absolut, d'un fet tan simple com pensar que els mursi disposaven d'una força militar superior a la dels bodi i per això van ocupar el seu territori. Per a entendre el paper de la guerra en l'expansió mursi hem de considerar que la guerra i els mitjans rituals per la qual aquesta finalitza són parts integrants del mateix procés.

Fig. 10.- Guanyador del combat portat a muscle pels seus companys a Warra, en la "casa" del *bhuran* de Baruba. 1996.

Des que va acabar, en 1975, l'últim període d'intenses hostilitats entre els mursi i els bodi, els mursi no han expandit la seua frontera nord més enllà del riu Mara. El que ha canviat com a resultat de la guerra és l'estatus legal de la frontera. El final de les hostilitats es va segellar mitjançant un ritual de pau celebrat en el riu Mara, a una trentena de quilòmetres al nord d'on un ritual semblant va marcar la fi de les hostilitats a principi dels anys cinquanta. Per tant, des del punt de vista dels mursi la guerra de començament dels setanta es va fer per a adquirir un nou territori en un sentit *de jure*: establir el seu dret legal fins al riu Mara, que *de facto* ja ocupaven des dels anys vint. Així, la celebració d'una cerimònia de pau en un determinat lloc és una forma de legitimar la propietat d'un territori que anteriorment els pertanyia només *de facto*. En aqueix cas, es pot dir que el propòsit de la cerimònia és donar ratificació legal a una invasió territorial que ja havia ocorregut, pacíficament, abans que la lluita començara (Turton, 1978, 99). Aquesta connexió entre la guerra i el ritual de pacificació és una raó per la qual descric la guerra com a «violència masculina ritualitzada». Un altre motiu n'és el fet que aquells que van a la guerra, igual que els que prenen part en els combats de duel, són membres idonis d'una categoria de població definida ritualment: són membres de l'estadi d'edat anomenat *rora*.

Aquest és l'estadi d'edat més jove de l'home adult i és, mentres s'ocupa aquest grau, quan se suposa que els hòmens es casen per primera vegada, normalment al final dels vint anys. La transició a aquest estadi es produeix mitjançant una cerimònia anomenada *nitha*, que també té l'efecte d'agrupar els nous titulars de l'estadi en un grup d'edat del qual seran membres fins que moren. Se suposa que el *rora* continua fadrí, encara que es tracte d'homes físicament madurs, el principal rol social del qual es defineix com militar i de *seguretat*.

S'espera d'ells que proporcionen a la comunitat un *preavís* d'atac per mitjà d'expedicions regulars d'exploració per les àrees fronteres i que siguen els primers a mobilitzar-se en el cas de produir-se un d'aquests atacs. També s'espera d'ells que duguen a terme les ordres dels ancians pel que fa a disciplinar els membres recalcitrants de la seua comunitat. I també s'espera d'ells que assumesquen el paper principal en els combats de duel. Si reunim totes aquestes expectatives i obligacions, la manera normal en què un informador resumiria el rol del *rora* seria dir que són l'*exèrcit* o la *policia* (*holiso*) dels mursi. El grau amb què aquesta imatge ideal del *rora* com a guerrers fadrins s'aproxima a la realitat dependrà de l'interval de temps que passe entre les successives incorporacions. Es diu que en el passat aquest interval era normalment d'uns set anys, la qual cosa significaria que la major part del *rora* estaria comprés en el segment d'edat entre els pròxims als vint anys i els pròxims als trenta. No obstant això, hui pràcticament tots els *rora* són hòmens casats i molts d'ells tenen fills casats. Això es deu al fet que l'última cerimònia de constitució del grup d'edat, realitzada en 1991, va tindre lloc trenta anys després de l'anterior. D'aquesta manera, aquells que incorporaren el nou grup el 1991, i que per tant es convertiren en *rora*, tenien llavors entre 15 i 45 anys d'edat, i ara (2008) tenen entre 32 i 62 anys.

Conclusió

El duel i la guerra tenen, almenys, quatre trets comuns. El primer, que són activitats característiques de la mateixa categoria específica de gènere i edat de la població. Segon, que s'encoratja i es prepara els homes perquè s'impliquen en ambdues activitats mitjançant la seua participació en els rituals d'organització de grups d'edat. Tercer, enfronten els hòmens com a membres de grups político-territorials diferents. I quart, són producte d'una relació recíproca entre aquests grups. Cada cas de guerra o de duel es considera com un *retorn*, justificat i dut a terme a la llum d'un antecedent i, per tant, com a part d'un *intercanvi* continu —de morts, en el cas de la guerra, i de *ferides* en el cas dels duels. Segons l'argumentació d'aquest article, aquestes similituds superficials s'expliquen per un propòsit ritual subjacent comú: l'afirmació d'identitats político-territorials separades i el dret d'aquestes identitats a la coexistència dins d'un espai social compartit. ¿Per què hauria d'haver-hi periòdicament una necessitat d'afirmar aquestes identitats?

En el cas dels duels es pot assenyalar el següent: que els *buranyoga* [grups locals] no tenen límits territorials clarament definits, només focus territorials; que les identitats grupals locals estan en un procés d'ajust i de canvi continus com a resultat de moviments de població de llarga durada i de l'expansió territorial; que les lleialtats basades en la coresidència i els interessos compartits en les activitats econòmiques quotidianes s'entrecreuen amb les lleialtats basades en la pertinença al clan i en l'afinitat; que el duel fins i tot dóna prioritat a les lleialtats basades en relacions de parentiu panmursi, garantint, per exemple, que homes del mateix clan però de distints *buranyoga* [grups locals] no es baten en duel entre ells; i que el duel és, tanmateix, l'únic context en què es tracen de

forma regular i visible els límits entre un *buran* [grup local] i un altre. El duel, en altres paraules, afirma una identitat política mursi comuna, o un *context*, fins i tot distingint i enemistant diferents *subgrups* polítics mursi (fig. 10).

En el cas de la guerra, podem destacar el següent: que els límits físics entre els grups que van a la guerra tampoc no estan clarament definits, ni físicament ni al llarg del temps; que, com en el duel, la guerra és una relació recíproca, basada per tant en alguns convencionalismes i expectatives comuns, sens dubte relacionats també amb la seua resolució; i que la relació no exclou estrets llaços d'intercanvi econòmic i d'ajuda mútua. La guerra, en altres paraules, afirma valors compartits que transcendeixen els límits polítics (culturals, lingüístics), fins i tot distingint i enemistant diferents grups polítics. Açò ho fa no tant per mitjà de normes que regeixen la conducta de les hostilitats (encara que eixes regles existeixen), com a través de les normes que governen la seua resolució.

D'acord amb això, el duel i la guerra es comprenen millor com a afirmacions rituals d'un dret a la diferència dins d'un context de valors compartits. Açò no significa que no *expressen* o *representen* diferències ja existents, com aquelles que han sigut ben instituïdes per una necessitat pràctica i que els participants donen per fet. Aquestes diferències difícilment necessitarien una afirmació ritual periòdica. L'argument que s'ha exposat ací és que són el duel i la guerra els que *fan* aquestes diferències. Són actes de comunicació no verbal que tenen la qualitat que el filòsof John Austin va atribuir al que ell anomenà comunicació verbal *realitzativa*: ocasionen el que afirmen o expressen. Tal com Austin va explicar, a tall d'exemple: «Quan dic, davant el registre o l´altar... "sí, jure", no estic informant sobre una boda, hi estic consentint (Austin, 1982, 6).

Bibliografia

AUSTIN, J. L. (1982): *How to do things with words*. Oxford University Press, Oxford.

BARTH, F. (1961): «Introduction», en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Little, Brown & Co., Boston.

BUTZER, K.W. (1971):"Recent History of an Ethiopian Delta". *Department of Geography, University of Chicago Research Paper*, 136, Chicago, 1-184.

MACKENZIE, W. (1978): *Political Identity*. Manchester University Press, Manchester.

TURTON, D. (1978): «Territorial Organisation and Age amongst the Mursi», en BAXTER, Paul; ALMAGOR, Uri (eds.): *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organisation*. Hurst, London.

TURTON, D. (2002): «The same only different: war and duelling as boundary marking rituals in Mursiland, south-western Ethiopia», en CORNELL, Tim J.; ALLEN, Thomas B. (eds.): *War and Games*. Woodbridge, Boydell and Brewer, Suffolk.

TURTON. D. (2003): «Making groups in Mursiland: the ritualised male violence of duelling and warfare», en PORRAS GÓMEZ, Carmen (ed.): *The Catalogue of the Anthropology Museum of the Institute of Ethiopian Studie*s. Addis Ababa University, Addis Abeba.

TURTON, D. (2004): «Lip-plates and "the people who take photographs": uneasy encounters between Mursi and tourists in southern Ethiopia», *Anthropology Today*, 20-3, 3-8.

TURTON, D. [en premsa]: *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, s.v. «Mursi». Harrassowitz, Hamburg.

LA PINTURA I LA SEUA SIMBOLOGIA EN LES COMUNITATS DE CAÇADORS-RECOL·LECTORS DE LA TERRA D'ARNHEM

INÉS DOMINGO
SALLY K. MAY

L'art rupestre no és més que l'expressió gràfica d'un sistema de creences i una tradició sociocultural el significat de la qual és tan sols accessible per a aquells que han sigut formats en el si de la cultura o tradició que el va crear. I en aquest sentit és comparable a qualsevol manifestació gràfica la finalitat de la qual és la d'il·lustrar un relat o transmetre un missatge, ja siga per a educar, regular, recordar o senyalitzar. L'art rupestre combina l'art civil i el religiós, però també la informació que en l'actualitat transmetem per mitjà de senyals i cartells, per mitjà de codis que aprenem al llarg de la vida, que es transmeten de generació en generació i la finalitat dels quals és regular el comportament en societat.

Desxifrar l'art rupestre d'una altra cultura és com viatjar a un altre país en què desconeixes el context sociocultural. Els senyals, les imatges i els codis deixen de tindre significat i de transmetre't informació. I per tant ignores com comportar-te, com arribar a un lloc, on trobar el que busques, quines són les teues obligacions, quins perills hi ha, etc. Mentre que una guia del viatger o un amic local poden iniciar-te en la cultura d'un altre país, quan viatgem al passat les possibilitats de desxifrar els missatges transmesos per l'art rupestre queden reduïdes a la identificació visual del tema representat, però perdem el relat a què es vincula i per tant el significat del missatge transmés. Com a arqueòlegs, per mitjà de l'anàlisi del context arqueològic o del lloc que ocupa una representació en el paisatge i en el plafó, tractem de deduir la funció o el missatge transmés, però el desconeixement de les tradicions socioculturals a les quals es vincula limita en gran manera les nostres interpretacions.

En l'actualitat, són poques les cultures en què l'art rupestre encara forma part de la simbologia d'una cultura viva i, per tant, en què encara podem accedir al seu significat guiats pels coneixements dels autors o els seus descendents. Entre els pocs exemples que n'hi ha destaca l'art rupestre australià de llocs com la Terra d'Arnhem (Territori del Nord, Austràlia), on l'impacte de la invasió europea va ser menor que en altres territoris del mateix país i va permetre la conservació d'una de les tradicions pintades més longeves de la humanitat.

Fig. 1. *Ngarrbek* (equidna) pintat per Bobby Nganjmirra en la galeria principal del tossal d'Injalak el 1985 (Kunbarlanja, oest de la Terra d'Arnhem).

És cert que la interpretació de prop de 40.000 anys de manifestacions rupestres a partir dels coneixements de poblacions aborígens actuals no està exempta de polèmica (Rosenfeld, 1992; Layton, 1992 i 2006), ja que molts investigadors debaten si l'art rupestre antic pot ser interpretat de forma vàlida a partir de l'etnografia moderna. Com qualsevol forma d'expressió cultural, l'art aborigen no és una tradició estàtica i invariable, sinó que s'ha anat adaptant constantment als canvis socioculturals i mediambientals que s'han produït al llarg del temps (Taçon i Chippindale, 1998). Molts motius contenen diversos significats simbòlics, que no sols varien entre clans o grups lingüístics sinó també entre els membres d'una mateixa comunitat depenent de l'estatus social de l'individu, del seu gènere o del seu grau d'iniciació. Per tant, si hi ha canvis a nivell sincrònic, és més que probable que les interpretacions i el simbolisme hagen variat també al llarg del temps. Però el que no varia és la forma en què l'art s'utilitza per a marcar el territori i transmetre coneixements sobre el paisatge, la societat, la cultura i les formes de comportament.

Si l'art rupestre a Europa no pot estudiar-se dissociat del context arqueològic, a Austràlia ha de tindre en compte a més la informació etnogràfica, que ens permet desxifrar pràctiques socioculturals completament imperceptibles quan es desconeix el context social. I és ací on resideix la importància dels estudis etnoarqueològics, a proporcionar les claus per a determinar les diverses funcions de l'art en societats actuals (Lewis i Rose 1988; Layton 1992; Taylor, 1996) i utilitzar aqueixes claus per a establir models d'anàlisi de l'art rupestre antic. Un dels exemples que millor il·lustra la importància de l'etnografia en la interpretació de l'art rupestre és l'experiència de Macintosh en el seu estudi dels motius rupestres del jaciment de Doria (Barunga, Territori del Nord). En la seua primera visita al conjunt Macintosh va efectuar una interpretació dels motius faunístics a partir de la identificació literal del que representa (Macintosh, 1952), que va resultar errònia en un 90 per cent al visitar novament el conjunt amb l'ancià aborigen i líder del clan Bagual, Lamjerroc (Macintosh, 1977). En aqueixa revisió del conjunt

Macintosh va poder determinar que hi ha almenys quatre nivells d'interpretació dels motius, que van des del simple reconeixement visual d'allò que s'ha representat a una interpretació molt més complexa vinculada amb la seua significació simbòlica, i que les possibilitats d'accedir a la significació sense conéixer el context sociocultural són més aïna escasses.

Amb aquest exemple no volem dir que l'etnografia servisca per a interpretar l'art prehistòric, sinó tan sols per a polir els nostres mètodes d'anàlisi, obrir interrogants en les nostres interpretacions, proposar altres vies d'investigació i qüestionar-nos la validesa i les limitacions del mètode arqueològic. És en aquest sentit on se situa el nostre interés per revisar el significat de l'art rupestre en un context etnogràfic.

La supervivència d'una tradició: l'art rupestre de la Terra d'Arnhem

Durant prop de 50.000 anys la Terra d'Arnhem va ser habitada per diverses poblacions aborígens amb una forma de subsistència basada en la caça i la recol·lecció. Aquestes poblacions s'organitzaven en bandes flexibles, amb un intercanvi de membres per mitjà de matrimonis (Layton, 1985), i la seua dependència de fonts d'aliment estacionals els portava a practicar una certa mobilitat. La relativa simplicitat tecnològica de les poblacions aborígens contrastava amb la seua sofisticada vida sociocultural, amb una major inversió de temps en els aspectes culturals que en les activitats econòmiques, que explica l'elevat desenvolupament de l'art, la religió i les lleis (Flood, 1997, 2). El manteniment d'aqueixes complexes estructures socials i d'aqueixes sofisticades pràctiques culturals es garantia per mitjà de la celebració de cerimònies de forma cíclica (Smith i Burke, 2007, 41). Cerimònies en què religió, història i lleis es fonien a través de danses, música, relats i diverses formes d'art (corporal, rupestre i moble), per a garantir la formació adequada de les noves generacions, l'intercanvi d'idees, de novetats o de matèries primeres, per a acordar matrimonis o per a acomiadar els difunts.

L'arribada dels europeus al Territori del Nord va tindre un fort impacte en les formes de vida d'aquestes poblacions caçadores-recol·lectores (vegeu Salazar, en aquest mateix volum) i va quedar registrada amb gran detall en els abrics rupestres, com havia succeït amb anterioritat durant el contacte amb les poblacions asiàtiques (els denominats makassan). No obstant això, la interrupció del seu sistema econòmic i la seua sedentarització no van provocar la desaparició del seu sistema de creences i les seues pràctiques socioculturals. Ben al contrari, es van veure reforçats com un símbol d'identitat enfront dels *altres* i com una forma de garantir la transmissió de coneixements ancestrals a les noves generacions.

La tradició de pintar i repintar, o rejovenir, els abrics rupestres constituïa una part integral de la seua obligació de custodiar el territori i revifar la seua significació cultural i les seues tradicions ancestrals, prestant homenatge o renovant els llaços amb esperits i avantpassats. Simbolitzava per tant la renovació cíclica de la vida, com es regenera el paisatge després de l'estació seca o com l'esperit dels difunts retorna a les aigües i a la seua forma d'esperit infant per mitjà de rituals en què els seus ossos s'impregnen amb colorant roig (Taçon, 1989, 334). L'activitat de renovar o rejovenir els abrics tan sols podia dur-se a terme per individus relacionats amb el jaciment per descendència, és a dir, membres del clan local a què pertanyen les terres on se situa el conjunt (Smith,

1996; Layton, 2006). Però la dislocació cultural que va tindre lloc després de l'arribada dels europeus ha provocat la quasi total desaparició d'aquesta pràctica i el conseqüent deteriorament dels conjunts, sense que tornen a ser rejovenits i per tant sense que els seus poders puguen ser revitalitzats. Així mateix, els moviments de població conseqüència de l'arribada dels europeus han provocat que en molts llocs els aborígens es veren desproveïts de la seua connexió amb els seus territoris tradicionals i que molts es troben custodiant jaciments o motius que van ser creats per altres i, per tant, amb un art que en origen estava vinculat a un paisatge cultural distint. Però generalment, la reacció de les poblacions traslladades va ser marcar els nous territoris amb nous símbols de la seua identitat i incorporar els símbols d'aquells nous territoris a la cosmologia local (Clarke, 2003, 95-96), el significat de la qual era conegut per alguns membres dels clans veïns. I és que una forma de garantir la supervivència de les tradicions culturals d'un clan, en el cas que la seua població desaparega, és establint aliances amb els clans veïns que porten a compartir aqueixa informació amb membres selectes dels altres clans a través de cerimònies.

Fig. 2. La multitud de superposicions és la millor evidència de la continuïtat de l'ús dels mateixos abrics al llarg de diverses generacions i la importància del lloc davant dels motius representats (Galeria Principal del tossal d'Injalak, Kunbarlanja, oest de la Terra d'Arnhem).

A pesar dels canvis, els coneixements ancestrals es continuen transmetent per mitjà de cerimònies, danses, cançons i relats que tenen la seua representació gràfica en els abrics pintats, i en l'actualitat també sobre escorça d'arbre o paper (vegeu Taylor, 1996; May, 2006 i en premsa). Els ancians encara coneixen i continuen revelant a les noves generacions les tradicions rupestres de la regió, la importància de determinats enclavaments i el significat d'una gran part de les representacions, així com els sistemes de creences i les tradicions orals que s'associen a elles. Alguns d'ells inclús rememoren quan en un passat recent encara van habitar, durant l'estació humida, els abrics pintats pels seus pares i avantpassats i inclús en recorden els noms d'alguns dels autors. En 1986 Taçon va poder constatar encara la realització, tan sols un any abans, de diversos motius plens de simbolisme en el tossal d'Injalak (Gunbalayna, Terra d'Arnhem) per l'ancià aborigen Bobby Nganjmirra i el seu fill Alex, entre els quals destaca la representació de Likanaya, mare dels esperits infants, un equidna o un cocodril d'aigua dolça de la galeria principal (Taçon, en premsa) (fig. 1).

La multitud de motius (gravats, abrasions, pintures, dibuixos, siluetes i impressions) i superposicions que poblen els abrics pintats de la Terra d'Arnhem són l'evidència més clara de la longevitat d'aquesta tradició artística i de la seua progressiva adaptació als canvis socioculturals i mediambientals que s'han produït al llarg de la història (fig. 2). No es tracta per tant d'una expressió cultural estàtica i invariable, sinó que els

canvis estilístics i temàtics constitueixen un testimoni significatiu dels esdeveniments i canvis que van anar donant forma a la seua història (Taçon i Chippindale, 1998).

Per als investigadors resulta fonamental establir la cronologia i la seriació estilística de l'art que pobla les galeries pintades de la Terra d'Arnhem (vegeu les propostes de Brandl, 1973; Chaloupka, 1984 i 1993; Lewis, 1988 o Taçon 1989a) a fi de reconstruir la seua evolució i quantificar els canvis socioculturals i mediambientals passats. No obstant això, per a les poblacions indígenes les superposicions no són més que una evidència de la continuïtat d'una tradició iniciada pels sers ancestrals en el passat, durant el *Temps dels Somnis* (paraula europea utilitzada per a identificar el període de la creació en la mitologia aborigen) (Walsh, 1988, 35), però que perdura en el present. Aquest art, íntimament relacionat amb l'organització social, els drets ancestrals sobre el territori i les relacions entre els diversos grups que mantenen la propietat tradicional de cada territori, combina creences encriptades, que han perdurat centenars de generacions, amb imatges del seu món espiritual i terrenal, les seues pertinences materials o el seu sentit d'identitat individual i de grup (Mulvaney i Kamminga, 1999, 357). És aquest segon aspecte el que ens interessa revisar en aquest article per a comprendre la complexitat de la realitat que governa la producció artística passada i present.

L'art del *Temps dels Somnis*

Com ja hem assenyalat amb anterioritat, la major part de l'art aborigen pren el seu significat del *Temps dels Somnis*, igual que les cerimònies, les danses i les cançons a què es vincula. Durant el *Temps dels Somnis* els Sers o Esperits Ancestrals procedents del cel, del mar o de la terra van recórrer el territori australià donant forma al paisatge amb les seues accions i creant la vida al seu pas. Amb posterioritat, van crear la població, a qui van dotar de diverses llengües i els van atorgar la «Llei», que sancionava l'orde social i que especifica les pràctiques socioculturals, religioses i els codis de conducta que havien de seguir al llarg de la seua vida (fig. 3). Una vegada finalitzat el seu treball, van tornar a la terra, i passaren a formar part del paisatge prenent la forma de rius, muntanyes, roques, arbres, etc. D'aquesta manera, la totalitat del paisatge no és només una evidència de les seues accions passades, sinó de la seua presència en el present (Chaloupka, 1993, 45).

L'ocupació humana del territori va quedar condicionada a la celebració de cerimònies i a la transmissió d'aqueixes lleis sagrades que commemoraven les accions dels Sers de la Creació (Flood, 1997, 349 i 352). Després de la creació i fins a hui dia, a cada un d'aqueixos llocs per on van passar o en els quals es van transformar els Sers de la Creació se'ls associa llegendes específiques que narren la seua creació, cançons i danses que commemoren aquells esdeveniments i motius pintats que representen els sers llegendaris en la seua forma humana o animal (Layton, 1985, 435-436). Les cançons i els relats narren on habiten encara aqueixos Sers i les influències que poden exercir, ja siguen benignes o malèfiques. També relaten quins són els millors llocs i les millors èpoques per a la caça, on trobar aigua en els anys més secs, i especifiquen quines són les regles de parentiu i les normes correctes a l'hora de triar parella. L'art del *Temps dels Somnis* no és més que l'expressió gràfica d'aquestes creences i valors sagrats i, en con-

seqüència, una guia per a desplaçar-se pel territori habitat i conviure en societat, però també un document que revela la pertinença de la terra a un determinat clan.

Alguns mites sobre els principals Sers de la Creació són compartits per diversos clans o grups lingüístics. Però en aquest cas els clans s'identifiquen amb la part específica del trajecte que recorre les seues terres i amb la llegenda concreta que va tindre lloc en aqueixa part del trajecte. Associades amb aquests punts hi ha cançons, llegendes i representacions rupestres específiques, que es diferencien de les d'altres clans a nivell estilístic i tècnic, però també a nivell temàtic (Layton, 1985, 436). Així mateix, hi ha altres mites de caràcter local que es vinculen al territori d'un sol clan (Taylor, 1996). D'aquesta manera, els motius i els seus dissenys interns constitueixen la mostra més evident de la possessió d'un territori, per la qual cosa els drets d'ús d'aquests motius i temes i de les llegendes i cançons associats a ells són guardats zelosament. No obstant això, encara que el clan controla l'accés als seus jaciments sagrats que delimiten el seu territori, no manté l'ús exclusiu dels recursos d'aquest territori, que poden ser utilitzats per membres d'altres clans (Layton 1985, 436) després d'obtindre el permís del clan pertinent. Aquesta fluïdesa en el moviment pel territori d'altres clans i en l'accés als seus recursos és paral·lela a la fluïdesa dels drets a pintar motius de tipus no sagrat (Rosenfeld, 1997, 294), executats en contextos públics. Els diversos clans mantenen així mateix certs llaços d'unió al participar de tradicions religioses comunes, acordar matrimonis, o al compartir dialectes o drets d'explotació del territori. No obstant això, els dissenys, ja siguen corporals, mobles o rupestres, solen ser específics d'un clan, per la qual cosa utilitzar els dissenys d'un altre sense obtindre'n el permís és considerat com una usurpació de les seues terres i de la seua identitat (Layton, 1985, 437; Smith, 1992). Només en circumstàncies específiques, com quan s'estableixen aliances, es permet la utilització dels dissenys d'altres.

Fig. 3. *Yirgana* és un dels principals avantpassats per als aborígens de la Terra d'Arnhem, en ser la responsable de la seua creació. En les quinze bosses transportava infants que va anar distribuint pel territori, ensenyant-los una llengua i assignant-los un clan.

Per tant, l'art rupestre està íntimament lligat amb el lloc, amb els Sers de la Creació que van actuar en aquell lloc i que van donar identitat al territori i amb la població o el clan a què pertany aquell territori. L'art és, doncs, l'evidència material dels drets inalienables del clan sobre un determinat lloc (ja siga un jaciment o un territori).

En l'actualitat, a pesar que la pràctica de pintar sobre les parets rocoses ha sigut quasi totalment substituïda per les pintures sobre escorça o paper, els drets sobre quins dissenys, quins motius o quins relats pot pintar cada individu segons el seu estatus social i el seu lloc de procedència es mantenen. Per tant, motius, temes i dissenys revelen la identitat de l'individu i el lloc que ocupa en la societat, en l'espai i en el temps.

Els autors

A la Terra d'Arnhem la tradició de pintar sobre parets rocoses s'atribueix fonamentalment als hòmens (Chaloupka, 1993, 23), especialment quan es tracta de contextos cerimonials o sagrats. Aquesta assumpció es deu fonamentalment al fet que la majoria de les investigacions que s'han dut a terme a la Terra d'Arnhem han sigut realitzades per hòmens, que treballen al seu torn amb els hòmens aborígens, en una societat en què la informació no es comparteix entre gèneres o entre categories socials distintes. No obstant això, la documentació de negatius i siluetes de mans de dones i xiquets en diversos abrics evidencien, com a mínim, la seua participació en els contextos públics.

Fig. 4. El gegant *Luma Luma* és l'única representació en el tossal d'Injalak l'autoria de la qual s'atribueix al ser malèfic, que es va emplaçar a ell mateix en la paret.

Com assenyala Smith (1992 i en premsa), en teoria l'artista pot pintar el que vulga, però en la pràctica està condicionat per les normes que regulen la producció artística en els diversos contextos d'ús. La producció i el manteniment de l'art està regulada per regles que van ser establides pels avantpassats durant el *Temps dels Somnis* i que restringeixen les possibilitats d'introduir variacions estilístiques o temàtiques, especialment en els contextos sagrats. Hi ha regles estrictes sobre qui pot pintar cada disseny, el context en què pot ser pintat, i, en el cas d'objectes sagrats, qui té permís per a veure'ls (Isaacs, 1984, 34). Certes danses, cançons i dissenys són custodiats per determinats individus, que els han heretats dels seus avantpassats, com van heretar els drets sobre la terra o a exercir determinats rols en determinades cerimònies. Per tant, ningú més pot utilitzar els mateixos dissenys sagrats, que es converteixen en un símbol d'identitat i d'estatus social. Atés que les imatges estan vinculades amb determinats enclavaments del paisatge, usar els motius d'una altra persona o d'un altre clan seria com pretendre la possessió de les seues terres (Smith, 1992). No obstant això, l'execució de representacions en contextos no sagrats està menys regulada (Rosenfeld, 1997, 296-297).

Diverses investigacions etnogràfiques han demostrat que a l'hora de diferenciar diversos tipus d'art, els aborígens no presten atenció a la cronologia, sinó als autors i al context de realització, que els porta a diferenciar tres tipus d'art (Rosenfeld, 1997):

- L'art rupestre atribuït als Sers de la Creació. Es tracta generalment d'un art sagrat i ple de simbolisme que s'atribueix a dos tipus d'autors. Certes representacions es consideren efectuades pels *Mimih*, Sers de la Creació i parents dels actuals *Mimih* que habiten en les escarpes i s'amaguen entre els clavills. Els aborígens creuen que els *Mimih* van ser els primers pintors i van ensenyar a pintar

als seus avantpassats, però també com caçar, trossejar o cuinar els animals, així com les cançons i les danses utilitzades en les seues cerimònies (Chaloupka, 1993, 64). Així mateix hi ha representacions atribuïdes a Esperits Ancestrals, sers malèfics o criatures perilloses que es van situar a ells mateixos en les parets (fig. 4) i que per tant no són considerades representacions pintades sinó els Sers Ancestrals mateixos (Chaloupka, 1993, 87). De vegades aquestes representacions apareixen en llocs inaccessibles, la qual cosa es considera una clara evidència que no van ser realitzats per humans. No obstant això, encara que la seua autoria no és atribuïda als humans, en algunes comunitats els ancians tenen l'obligació de garantir la seua preservació per mitjà de repintaments o retocs realitzats en contextos rituals, per a assegurar que les estacions tornen en el moment adequat, així com per a garantir l'abundància de recursos i el naixement de noves generacions. Alguns investigadors poc inclinats a la utilització de coneixements etnogràfics per a la interpretació de l'art rupestre consideren que l'atribució de la seua autoria als Sers de la Creació és una clara evidència que aquesta manifestació pertany a una tradició extingida i que ha perdut el seu significat. No obstant això, l'adscripció d'un origen espiritual a l'art és un aspecte essencial del sistema de creences aborigen (Layton, 1992). Encara més, en l'actualitat se sap que de vegades els aborígens reencarnen els Sers de la Creació i atribueixen l'autoria de l'art a aqueixos sers mentres efectuen ells mateixos les representacions (Layton, 2006), com una forma de garantir la continuïtat de les seues creences. Un costum que ens recorda la nostra tradició dels Reis Mags o Pare Noel, la finalitat de la qual no és enganyar els xiquets sobre qui els fa els regals, sinó mantindre viva una tradició cultural.

- L'art rupestre creat pels humans, que narra esdeveniments del *Temps dels Somnis*, ja siga passats o presents, i que, per tant, té una simbologia sagrada. Aquest tipus de representacions sovint es consideren evidència de la relació existent entre l'artista, la seua família, el paisatge i determinats Sers de la Creació.
- L'art rupestre creat pels humans, que reflecteix les seues preocupacions (màgia d'amor, commemoració d'esdeveniments o amb finalitat educativa) o les seues activitats quotidianes (com ara escenes de caça o pesca). Es tracta generalment d'un art realitzat en contextos seculars, de caràcter públic.

Els temes

A la Terra d'Arnhem els aborígens van efectuar representacions sobre una varietat de temes entre les quals s'inclouen els mencionats Sers Mitològics, però també figures humanes, marsupials, pardals, peixos, rèptils, empremtes, etc., així com dissenys abstractes.

La majoria de les representacions guarden una estreta relació amb la religió i codifiquen diversos nivells d'informació que són revelats als membres de la comunitat de forma gradual segons la seua edat, el seu gènere, el seu grau d'iniciació i la seua filiació social. En l'actualitat quan els aborígens ofereixen una interpretació al visitant, generalment aquesta és bàsica, la mateixa que se li donaria a un xiquet no ini-

ciat. Els coneixements més profunds sobre el significat, com ara les referències a símbols sagrats utilitzats i altres detalls, es reserven per als ancians de les comunitats que han aconseguit la maduresa ritual.

Junt amb les representacions sagrades hi ha multitud de motius realitzats exclusivament per a passar el temps o per a narrar històries en contextos públics durant les llargues hores que els aborígens passaven en els grans abrics rocosos protegint-se de les pluges durant l'estació humida (Layton, 2006). En aquest cas les representacions són simplement registres de caça i pesca o d'activitats d'índole més quotidiana, encara que no per això estan exemptes de significació cultural.

Fig. 5. Encara que podria semblar una escena de caça, es tracta en realitat d'una lliçó de moral que mostra les conseqüències de transgredir les lleis. L'individu transgressor (esquerra) va ser *cantat* pels membres de la seua comunitat perquè els esperits malignes penetraren en ell, per a donar-li una lliçó, i després el van perseguir i el van matar.

Entre els temes representats destaquen, a grans trets, els següents:

- Representacions d'esperits, que poden adoptar forma humana o animal, o una combinació d'ambdues, però que inclouen un cert grau de distorsió o elements no humans (fig. 5).
- Sers ancestrals.
- Representacions dels aborígens, pintant-se a si mateixos i els seus parents utilitzant armes i ferramentes, cistelles, bosses, xarxes, així com adorns corporals i vestits. Quan representen escenes narratives, els artistes dibuixen clarament diverses activitats en les quals es plasma el comportament humà i les seues relacions socials. És per això que l'art rupestre d'aquesta regió constitueix una mostra inigualable per a estudiar l'evolució dels utensilis i l'adorn d'aquestes poblacions (Chaloupka i Giuliani, 2005) (fig. 6).
- Mans en negatiu o en positiu, generalment considerades marques personals o com la firma de l'artista, que mostra l'associació d'un determinat individu amb un lloc (Taçon, 1994, 123) (fig. 7).
- Imatges de bruixeria o encisos amorosos: generalment es tracta de representacions humanes (hòmens o dones), que adopten postures ridícules o apareixen en posició invertida i amb els genitals distorsionats i la finalitat dels quals és provocar la malaltia o la mort de la persona *a qui es canta* (fig. 8).
- Aliment i medicines (ja siga d'origen vegetal o animal). En l'art rupestre hi ha nombroses mostres de recursos vegetals i animals que han sigut utilitzats pels

Fig. 6. De vegades, els aborígens es pinten a si mateixos en situacions diverses, com les representacions de guerrers del jaciment de *Wulk* (pròxim a Kunbarlanja), en les quals s'arreplega fil per randa el seu armament (propulsor, llances i destrals que pengen de la cintura o de la mà del guerrer), el seu equip (cistelles en què transporten les seues pertinences, com els bastons per a fer foc) i els seus adorns.

Fig. 7. Les representacions de mans s'utilitzaven ben sovint per a marcar la presència d'un individu en un abric, de vegades com a símbol de propietat d'un individu o un clan.

aborígens durant generacions com a aliment o com a medicina. La seua presència en l'art els recorda on i en quina estació trobar-los, però també com processar-los i en quin context poden ser utilitzats. En el tossal d'Injalak (Gunbalanya), les representacions de peix, ja siga trossejat o complet però amb subdivisions internes, s'utilitzen per a ensenyar com processar la carn i quines parts són les més valorades a l'hora de fer la distribució de l'aliment (fig. 9). Però el peix no és només aliment, sinó que és un símbol poderós de vida i la seua representació pot utilitzar-se, al seu torn, a manera de mapes que mostren els territoris de diversos clans, per a relatar històries del Temps dels Somnis o inclús per a altres propòsits més restringits (Taçon, 1994, 124).

Al seu torn, els diversos temes mostren variacions depenent de l'estil personal, del clan o del grup lingüístic, per la qual cosa en un sol motiu poden quedar reflectits diversos nivells d'identitat (Taçon, 1994, 124). Així mateix, cada motiu o tema no té un sol significat, sinó que sol contindre significats múltiples depenent del context d'interpretació (Clarke, 2003). Aquests canvis de significat segons el context no són aliens a la nostra cultura o religió, en la qual la figura d'un pollastre pot simplement indicar la presència d'una carnisseria, o representar les tres negacions de sant Pere a Déu en la religió cristiana.

Fig. 8. Algunes representacions tenen la finalitat de causar malalties o inclús la mort d'un individu que ha transgredit la llei. Però aquesta forma de màgia també s'utilitza amb posterioritat contra dones infidels o amants que han rebutjat les atencions d'un home (tossal d'Injalak).

La classificació de motius en figuratius o no figuratius no té significació per als aborígens, per als quals l'important és el missatge codificat en la imatge. Com ja hem assenyalat en línies anteriors, els coneixements sobre el *Temps dels Somnis*, i en conseqüència la capacitat d'identificar allò que s'ha representat, es revelen de forma progressiva al llarg de la vida de l'individu, però queda reservat a un determinat gènere, als ja iniciats o als ancians que han aconseguit la maduresa espiritual. Per tant, ningú, sia una persona, un clan o un grup lingüístic, no coneix més que una xicoteta part de tots els relats de la creació (Mulvaney i Kamminga, 1999, 77) i per tant de la significació del que representen.

Després del contacte amb les diverses cultures d'exploradors i invasors que van arribar a Austràlia (en primer lloc els macassan procedents de diverses illes asiàtiques, i, més tard, els primers europeus) l'art aborigen va patir alguns canvis significatius. Als temes de l'imaginari local es van incorporar representacions d'objectes, animals i figures humanes que evidencien clarament la cultura de l'«altre». Però mentres per a alguns investigadors es tracta simplement d'imatges seculars de la trobada entre

dues cultures (Chaloupka, 1979; Layton, 1992) per a uns altres la representació d'objectes, primer macassan i posteriorment europeus, va continuar carregada del simbolisme propi de l'art aborigen (Frederick, 1999).

L'art del contacte: continuïtat o ruptura del simbolisme tradicional

Com a art de contacte s'ha d'entendre les manifestacions rupestres produïdes durant i després del context d'un intercanvi sociocultural (Frederick, 1999, 34). Durant molt de temps els investigadors australians han considerat com a art de contacte les representacions d'objectes o individus forans, ja foren macassan o europeus, però no la resta de representacions que es produeixen en el mateix context seguint les convencions i el simbolisme tradicional aborigen. No obstant això, com assenyalen McNiven i Russell (2002), aquesta interpretació deixa de costat la resposta dels aborígens a aqueixes incursions, en els casos en què es continuen utilitzant els motius tradicionals per a emfatitzar la relació dels aborígens amb el territori i per a significar el tema de les relacions socials.

La relació entre les poblacions aborígens i els contactes amb macassan i europeus van ser notablement distintes. Amb els macassan els aborígens van establir relacions relativament cordials, probablement pel fet que es tractava bàsicament de visites anuals, sense ocupació permanent del territori aborigen. Els macassan van exercir una enorme influència no sols en l'art sinó també en els mites, els ritus i la cultura material dels aborígens, que encara s'evidencia en cerimònies i cançons actuals. Molts elements decoratius adoptats per l'art aborigen a partir d'aquests contactes podrien haver sigut presos dels dissenys de les teles i les cistelles macassan com els farciments de rombes, de trama encreuada o en forma de diamant de diversos motius parietals (Chaloupka, 1993). Aquests dissenys, lluny de constituir una mera còpia artística sense cap càrrega simbòlica, van passar a formar part de la identitat aborigen reflectint una vegada més la identitat de l'artista i la seua pertinença a un determinat clan o grup lingüístic, per la qual cosa van ser carregats de significació cultural. A pesar dels canvis aportats per les poblacions macassan, les novetats introduïdes no van arribar a transformar l'estil de vida caçador-recol·lector aborigen.

Per contra, el contacte amb els europeus va ser molt més tràgic, ja que van vindre per a quedar-s'hi i en moltes àrees van desposseir els indígenes de les seues terres. L'art rupestre aborigen va passar a combinar els motius tradicionals amb motius europeus (armes, cavalls i ovelles, hòmens amb barret, etc.). Però aquestes representacions no constituïen simplement un reflex passiu dels temps canviants, sinó que es van convertir en una forma de reafirmació dels drets inalienables dels aborígens sobre la terra. Els motius de tipus europeu no constituïen meres il·lustracions de les novetats nouvingudes, sinó que van ser impregnats amb valors aborígens a fi de tornar a guanyar el control sobre el territori i els recursos. Com assenyalen McNiven i Russell, potser la seua representació tinguera lloc en el context de cerimònies per a afavorir el seu accés a aquests objectes, o inclús que l'objecte passara a ser vinculat amb les accions dels Sers de la Creació. Un bon exemple d'això és la consideració de les armes com l'origen del llamp i del tro entre algunes poblacions aborígens de Queensland (Menson, 1986, segons cita en McNiven i Russel, 2002, 34), per la qual cosa la seua representació va

passar a jugar un paper simbòlic en les cerimònies celebrades per a provocar un augment de les pluges.

La resposta dels aborígens a la invasió va ser per tant física i espiritual. Així mateix es va produir un augment significatiu de l'art de tipus màgic, per a tractar de controlar l'assassinat massiu d'aborígens i la introducció de malalties pels europeus. No obstant això, en aquest segon cas no està clar si els aborígens van atribuir les malalties als europeus o les van atribuir a un comportament inadequat dels aborígens mateixos i per tant la màgia estava destinada a castigar els indígenes mateixos responsables de les malalties (Chaloupka, 1993). Finalment, l'art va mantindre el seu valor com a delimitador territorial, encara que aquesta vegada com una forma de reafirmar la possessió i el control del territori aborigen enfront dels europeus.

Fig. 9. En el tossal d'Injalak abunden les representacions de barramundi, complets o trossejats (com en aquesta imatge). La forma més senzilla de transportar-lo és tallant-li el cap i subjectant-lo per les ganyes (esquerra). Així mateix, és important aprendre a trossejar-lo i distingir quines parts són les més valorades a l'hora de distribuir-lo.

Conclusió

A la Terra d'Arnhem les poblacions aborígens encara conserven una gran quantitat d'informació sobre el significat i la funció de l'art rupestre, que pot ser de gran utilitat per a la construcció d'una metodologia d'anàlisi de l'art rupestre antic molt més crítica. Si bé és cert que es tracta d'informació de cultures contemporànies, també ho és que els relats narrats en dates recents varien només lleugerament dels arreplegats pels primers etnògrafs a principi del segle passat (Taçon, 1989*b*). Al marge de la perduració temporal del relat, l'important, des del punt de vista arqueològic, és que l'etnografia ens ajuda a entendre les dificultats de reconstruir el significat i la funció de l'art rupestre quan se'n desconeix el context sociocultural.

Entendre com funciona l'art en una societat resulta clau per a entendre les possibles causes de la seua variació en relació amb l'estructura social, el context d'ús i els canvis que es produeixen en espai i temps per a adaptar-se a les noves realitats socioculturals i mediambientals.

Per als aborígens de la Terra d'Arnhem l'art rupestre ha servit com a forma de transmetre la seua relació amb el paisatge i amb els sers que l'habiten. A mesura que les representacions s'anaven perdent, se'n van anar afegint altres de noves. Però lluny d'oblidar-se les representacions antigues, van passar a formar part de l'imaginari col·lectiu i a ser interpretades com a evidència dels avantpassats, els esperits, els Sers poderosos de la creació, els Sers malignes i les forces de la naturalesa. La diferència fonamental resideix en la concepció del temps distinta entre la cultura aborigen i l'europea (vegeu Smith en aquest volum). I mentres que per a nosaltres el passat ha acabat i està separat del present, per als aborígens de la Terra d'Arnhem el passat conti-

nua en el present i es manté viu a través del rejoveniment de l'art, que renova els vincles amb els avantpassats.

Per als investigadors, les transformacions temàtiques i estilístiques en l'art rupestre són una evidència visual dels canvis que han tingut lloc al llarg de la història a la Terra d'Arnhem. Aquestes transformacions tenen el seu origen en canvis mediambientals que s'evidencien en la fauna representada, en les transformacions tecnològiques que van tindre lloc *in situ* i que s'evidencien en els canvis en l'armament utilitzat al llarg de la seqüència, o en les situacions de contacte amb altres grups aborígens o amb cultures foranes, com els macassan o els europeus.

La combinació d'ambdós conceptes d'interpretació de l'art rupestre ens proporciona una visió enriquidora de la importància de l'art per a les societats passades i presents, ja que el registre pintat de la Terra d'Arnhem ens informa tant sobre la identitat social i individual dels artistes, el seu lloc en la societat i en el territori, com sobre els canvis tecnològics i mediambientals, els conflictes o els intercanvis culturals que s'han produït al llarg de la història en aqueix territori.

Fig. 10. La tradició artística i els relats associats a ella continuen transmetent-se sobre escorça o paper. Raphalia Badari (esquerra) i Sharon Nawirridj amb una pintura realitzada per l'artista Wilfred Nawirridj (Kunbarlanja, 2007).

Afortunadament, a pesar que la pràctica de pintar en abrics rupestres ha disminuït notablement, la transmissió de coneixements a través de l'art (fig. 10) encara es manté viva gràcies a la continuïtat de la tradició artística sobre escorça o sobre paper.

Bibliografia

BRANDL, E. (1973): *Australian Aboriginal Paintings in Western and central Arnhem Land*. Australian Institute of Aboriginal Studies, Camberra.

CLARKE, P. (2003): *Where the ancestors walked.* Allen and Unwin, Crows Nest.

CHALOUPKA, G. (1979): «Pack-bells on the rock face: aboriginal paintings of European contact in north-western Arnhem Land», *Aboriginal History,* 3 (1-2), 92-95.

CHALOUPKA, G. (1984): *From Palaeoart to Casual Paintings*. Northern Territory Museums and Art Galleries, Darwin.

CHALOUPKA, G.(1993): *Journey in time. The worlds longest continuing art tradition*. Reed books, Sydney.

CHALOUPKA, G. i GIULIANI, P. (2005): «Strands of time», en Hamby, L. (ed): *Twined together.* Injalak Arts and Crafts, Gunbalanya, 3-17.

FLOOD, J. (1997): *Rock Art of the Dreaming. Images of Ancient Australia.* Angus & Robertson, Sydney.

FREDERICK, U. K. (1999): «At the centre of it all: contructing contact through the rock art of Watarrka National Park, central Australia», *Archaeology in Oceania,* 34 (3), 132-144.

ISAACS, J. (1984): *Australia's living heritage. Arts of the Dreaming.* J.B. Books, Marleston.

LAYTON, R. (1985): «The cultural context of hunter-gatherer rock art», *Man,* 20 (3), 434-453.

LAYTON, R. (1992): *Australian Rock Art: a new synthesis.* Cambridge University Press, Cambridge.

LAYTON, R.(2006): «Habitus and narratives of rock art», en Keyser, J; Poetschat, G.; Taylor, M.W. (eds.): *Talking with the past. The ethnography of rock art*. The Oregon Archaeological Society, Portland, 73-99.

LEWIS, D. (1988): *The rock paintings of Arnhem Land, Australia: social, ecological and material culture change in the Post-Glacial period.* British Archeological Reports International Series, 415.

LEWIS, D. i ROSE, D. (1988): *The Shape of the Dreaming.* Aboriginal Studies Press, Canberra.

MACINTOSH, N.G.W. (1952): «Paintings at Beswick Creek Cave, Northern Territory», *Oceania,* 22, 256-74.

MACINTOSH, N.G.W. (1977): «Beswick Creek Cave two decades later: a reappraisal», en Ucko, P.J. (ed.): *Form in indigenous art*. Australian Institute of Aborigina Studies, Canberra, 191-97.

MCNIVEN, I. J. i RUSSEL, L. (2002): «Ritual response. Placing marking and the Colonial Frontier in Australia», en David, B.; Wilson, M. (eds.): *Inscribed Landscapes. Marking and Making Place.* University of Hawaii Press, Honolulu, 27-41.

MAY, S. K. (2006): *Creating Community with an Art Centre in Indigenous Australia*. [Tesi doctoral inèdita.] Australian National University, Canberra.

MAY, S.K. [en premsa]: «Learning Art, Learning Culture: Art, Education, and the Formation of New Artistic Identities in Arnhem Land, Australia», en Domingo. I.; Fiore, D.; May, S.K. (eds): *Archaeologies of Art. Time, place and identity.* Left Coast Press, Califòrnia.

MULVANEY, J. I KAMMINGA, J. (1999): *Prehistory of Australia.* Sydney: Allen and Unwin.

ROSENFELD, A. (1997): «Archaeological signatures of the social context of rock art production», en Conkey, M.; Soffer, O.; Stratmann, D.; Jablonski, N.G. (eds.): *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. University of Califòrnia Press, (Memoirs of the Califòrnia Academy of Science, 23), San Francisco.

SMITH, C. [en premsa]: «Panache and Protocol in Australian Aboriginal art», en Domingo, I; Fiore, D.; May, S.K. (eds.): *Archaeologies of Art. Time, place and identity.* Left Coast Press, Califòrnia.

SMITH, C. (1992): «The articulation of style and social structure in Australian Aboriginal Art», *Australian Aboriginal Studies,* 1, 28-34.

SMITH, C. (1996): *Situating Style. An ethnoarchaeological study of social and material context in an Australian Aboriginal artistic system.* [Tesi doctoral inèdita.] University of New England.

SMITH, C. i BURKE, H. (2007): *Digging it up down under.* Springer, New York.

TAÇON, P.S.C. (1989*a*): *From Rainbow Snakes to "X-ray" fish: The nature of the recent rock art tradition of Arnhem Land, Australia.* [Tesi doctoral inèdita.] Australia National University, Canberra.

TAÇON, P.S.C. (1989*b*): «From the Dreamtime to the present: the changing role of aboriginal rock paintings in Western Arnhem Land, Australia», *The Canadian Journal of Native Studies,* IX (2), 317-339.

TAÇON, P.S.C. (1994): «Socialising landscapes: the long-term implications of signs, symbols and marks on the land», *Archaeology in Oceania,* 29, 117-129.

TAÇON, P.S.C. [en premsa]: «A visit to Injalak twenty years ago», en May, S.; Garde, M. (eds.): *Injalak, Injalak Arts and Crafts*. Gunbalanya.

TAÇON, P. S.C. i CHIPPINDALE, C. (1998): «Introduction: an archaeology of rock-art through informed methods and formal methods», en Chippindale, C.; Taçon, P.S.C. (eds.): *The archaeology of rock-art*. Cambridge University Press, Cambridge, 1-10.

TAYLOR, L. (1996): *Seeing the inside: bark painting in western Arnhem Land*. Oxford University Press, New York.

WALSH, G.L. (1988): *Australia's Greatest Rock Art.* E.J. Brill-R. Brown Associates, Bathurst.

LA SUPERVIVÈNCIA DE LES CULTURES INDÍGENES

Claire Smith

Aquest article aborda algunes formes en què la investigació antropològica i arqueològica pot afavorir la supervivència de les cultures indígenes. Així mateix reflexiona sobre com dur a terme la investigació perquè ajude a la transmissió de coneixements culturals i tinga en compte l'impacte de la globalització en la supervivència cultural dels indígenes. El meu argument es basa en la premissa que la continuïtat és la clau per a la supervivència d'aquestes cultures. Les cultures són entitats vives que es transmeten de generació en generació i, si bé tenen manifestacions materials, són un poc més que mers objectes materials. La continuïtat cultural depén del reconeixement social de la identitat d'una comunitat i de la transmissió dels productes culturals, com ara relats, danses, ritus religiosos, formes quotidianes d'interacció, o de la reproducció de l'organització de la societat com un tot. Tota aquesta miríade de factors que conformen el que denominem cultura han de ser transmesos si volem que hi haja una continuïtat cultural, si bé açò no exclou el canvi cultural. Els éssers humans són criatures intel·ligents i adaptatives i totes les cultures es troben en un estat constant de «canvi», és a dir, de convertir-se en la manifestació futura d'aquesta cultura.

Les disciplines que estudien les cultures indígenes han heretat un llegat que és profundament colonial. El procés colonial estava basat en el desig de conquistar mons desconeguts. Els artefactes es van convertir en la prova material de la conquista d'una nació, i es va establir el que Said (1978) denomina la «posició de superioritat» dels colonitzadors. La trobada amb «l'altre» cultural es teoritzava com a «exòtic» i, com a tal, digne d'atenció erudita. Les col·leccions dels colonitzadors

representaven la paradoxa dels mons desconeguts, encara que coneguts. Quan s'exhibien en museus, cada nova exposició era transformada pel seu context en símbol de la capacitat europea de conéixer i controlar els mons inexplorats de les colònies exòtiques. Com a part integrant del procés es va dur a terme una apropiació de les cultures indígenes aconseguida mitjançant la investigació i la representació. No obstant això, es va prestar poca atenció a les formes de supervivència d'aquestes cultures enfront de l'atac violent del colonialisme. De fet, ben sovint s'assumia la seua desaparició i el millor que els colonitzadors podien fer pels pobles indígenes era suavitzar la seua agonia.

Fig. 1.- Noció indígena del concepte de temps.

Durant dècades, la invasió colonial espanyola, anglesa, francesa, holandesa i portuguesa de diverses parts del món va ser interpretada com el principi de la fi de les cultures indígenes. No obstant això, en l'actualitat, és evident que aquestes cultures han sobreviscut, tot i que el seu aspecte exterior hi pot haver variat i algunes es troben encara amenaçades. El resultat del procés de contacte ha adoptat formes diverses en les distintes parts del món, de la mateixa manera que les cultures indígenes eren diferents abans del contacte amb els europeus. Si bé han experimentat canvis radicals en moltes parts, les poblacions natives han utilitzat la flexibilitat i la resistència inherents a les seues cultures per a assegurar-se'n supervivència. En aquest procés, moltes d'aquestes poblacions han optat per adoptar els instruments que van ser utilitzats per a canviar-los, controlar-los i desposseir-los, per a assegurar la supervivència de les seues pròpies societats i valors culturals. L'investigador anishinaabe, Gerald Vizenor (1999), va encunyar el terme *survivance* per a descriure el procés.

En un món interconnectat, les poblacions natives s'enfronten a nous desafiaments i a noves oportunitats. Els desafiaments guarden relació amb el seu entorn social i físic, amb pressions concomitants cap al canvi radical, mentre que les oportunitats descansen principalment en les possibilitats per a establir aliances globals amb altres poblacions natives i en el desenrotllament d'empreses econòmiques.

Els sistemes de coneixement indígenes i els occidentals

El desafiament d'afavorir la supervivència dels grups indígenes requereix el compromís de respectar els valors culturals que informen els seus sistemes de coneixement i les seues creences. Encara que pot semblar una tasca senzilla, en realitat no ho és. Els indígenes i les societats occidentals tenen una visió del món molt diferent. Això significa que potser ni tan sols siguem capaços d'identificar algunes creences importants, i menys encara de respectar-les. Tots interpretem el món que ens envolta a través de la lent de la nostra pròpia experiència, per això no resulta senzill entendre el món des del punt de vista de l'experiència d'una altra persona, especialment quan aquesta experiència sorgeix d'una base cultural totalment diferent. Per tant, el primer pas per a dur a terme una investigació que

afavorisca la supervivència d'aquestes cultures és tractar de comprendre la visió que tenen del món.

La seua visió del món i l'enfocament científic occidental en la investigació representen dos sistemes de coneixement ben diferenciats. L'arqueologia té les seues arrels en la ciència occidental i explica el passat indígena a partir de la visió del món occidental. No obstant això, hi ha diferències significatives: per exemple, mentre que la percepció occidental tendeix a emfatitzar les entitats limitades, les discontinuïtats i l'individualisme, els indígenes tendeixen a accentuar els enllaços, les continuïtats i les relacions. Una diferència fonamental és la relacionada amb la noció de temps (figs. 1 i 2). Enfront de la noció del temps lineal dels occidentals, en la qual el present sorgeix del passat a un ritme regular i quantificable, des del punt de vista indígena el passat roman embegut en el present, i, com a tal, exerceix una influència progressiva en l'acció present.

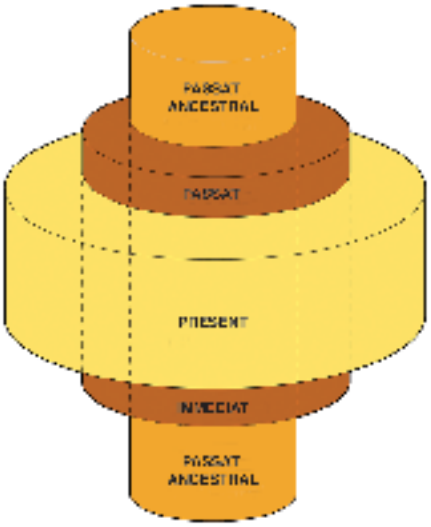


Fig. 2.- Noció occidental del concepte de temps.

Els arqueòlegs interpreten la cultura material indígena en termes de la lògica de les tipologies i dels sistemes de classificació occidentals. Basats en sistemes de coneixement occidentals, els sistemes de classificació arqueològics fallen, sovint, a l'hora de veure les possibles variables i les diferents lògiques tipològiques de les societats indígenes. No obstant això, la teoria i la lògica indígenes poden jugar un paper a l'hora d'ampliar les interpretacions arqueològiques, i aproximar-les al que poguera haver existit en el passat.

La incorporació dels coneixements indígenes a la pràctica arqueològica és una tendència minoritària, encara que important, en l'arqueologia d'Australàsia i nord-americana, i és evident que alguns sistemes de classificació entrellacen, tallen o fins i tot contradiuen alguns tipus i classes arqueològics considerats «normals». Per exemple, l'arqueòloga Tara Million usa la seua herència cree per a guiar la seua pràctica arqueològica, des del disseny de la seua investigació a l'anàlisi o l'excavació. Guiada per aquesta filosofia cree, Million va desenrotllar un model d'investigació circular, amb quatre quadrants: la comunitat nativa, els acadèmics, el registre arqueològic i la interpretació (fig. 3). D'aquest model deriva una pràctica arqueològica en la qual l'excavació es du a terme en cercles, en comptes de quadrats. El treball de Million demostra que el desenrotllament d'una arqueologia indígena comporta nombrosos desafiaments i negociacions, com evidencia el passatge següent:

> "Els meus projectes arqueològics i les meues publicacions es basen en la construcció d'un pont entre dos sistemes de valors en competència i en conflicte: l'aborigen i l'acadèmic occidental convencional... jo em veig arrossegada en unes quantes direccions contradictòries. Sobre la taula s'exposen valors culturals que van conformant les preguntes expressades per cada individu, aborigen o acadèmic... En canvi, jo trie arribar a acords i negociacions amb aquestes dues cultures específiques" (Million 2005, 51).

La supervivència dels valors culturals indígenes és factible utilitzant aquests valors per a guiar les pràctiques d'investigació. Però, perquè els coneixements indígenes passen a ocupar un paper central, són necessaris canvis substancials en les pràctiques d'investigació:

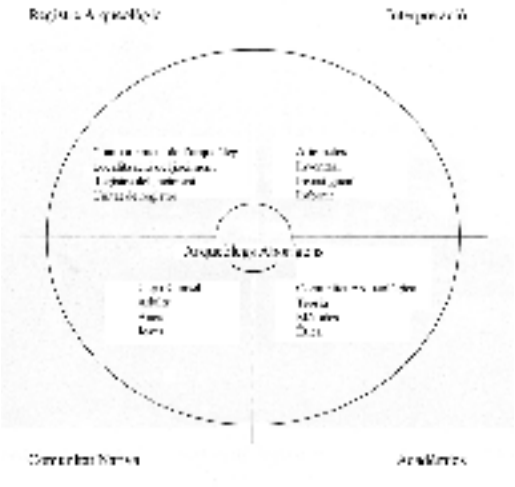


Fig. 3.- Model d'investigació circular de Tara Million.

> "Si ens fixem en alguns dels conceptes que tenen aquestes comunitats sobre el passat, les formes tradicionals d'ensenyar la seua història, el seu patrimoni i les seues restes ancestrals, i el paper i la responsabilitat dels coneixements de la investigació per a les comunitats, estarem en disposició de concebre un tipus de pràctica arqueològica molt diferent —aquella que posa èmfasi en l'ètica i en la justícia social destinada a una audiència més àmplia i diversa" (Atalay 2006, 295-96).

Aquest enfocament pot fer que la investigació adquirisca un valor més gran per a les comunitats indígenes i reforçar així les bases per a garantir la seua supervivència cultural. No basta amb el fet que els investigadors ensenyen a les comunitats una versió occidental de com funciona el món, sinó que hem de proporcionar als membres de la comunitat una plataforma a partir de la qual poder guiar les pràctiques de la disciplina, de manera que tinguen significat i els siguen útils, en relació a la perpetuació dels seus propis sistemes de coneixement. D'aquesta manera, la investigació pot ser incorporada dins del conjunt de ferramentes que garantiran la supervivència cultural.

Propietat intel·lectual i propietat cultural

La protecció de la propietat intel·lectual i cultural indígena és essencial per a la supervivència dels seus valors culturals, però de vegades la protecció d'aquests drets de propietat sembla renyida amb l'avanç del coneixement científic. El debat sobre «a qui pertany el passat» és especialment acalorat quan implica la propietat intel·lectual i cultural de les poblacions indígenes (Nicholas i Bannister, 2004; Smith i Wobst, 2005). Les crítiques indígenes de la pràctica arqueològica han mobilitzat la disciplina en direccions constructives. Aquestes crítiques, com les anteriors opinions de marxistes i feministes, posen hui dia un nou èmfasi i obrin noves perspectives per al desenrotllament d'una pràctica arqueològica amb consciència política, que siga sensible i es trobe en harmonia amb les metes de les poblacions indígenes. Entre els temes clau estan: ¿qui es beneficia de la investigació arqueològica?, ¿tenen dret els arqueòlegs a controlar el passat d'altres?, ¿és l'enfocament científic occidental, quant a teoria i mètodes arqueològics, necessàriament la «millor» manera d'interpretar el passat?, ¿quines són les implicacions pràctiques de la investigació arqueològica per a les poblacions indígenes amb les quals treballen, per a les quals els «artefactes» constitueixen un patrimoni viu?, ¿com

poden transformar els investigadors la seua teoria i la seua pràctica per a deixar de causar danys a les poblacions indígenes?

Normalment els arqueòlegs assumeixen per si mateixos les respostes a aquest tipus de preguntes. Sovint donem per fet que l'arqueologia és útil i que tenim la responsabilitat, com també el dret, de controlar i crear el passat dels altres. Ens pareix evident que és quelcom necessari i que ha de fer-se de forma científica i rigorosa, com és propi de l'arqueologia. Rares vegades tenim en compte enfocaments diferents de l'occidental a l'hora de protegir el patrimoni cultural, o qüestionem els temes proposats per la nostra investigació i com aquests temes promouen o impedeixen la supervivència cultural indígena.

Si bé s'han creat diverses organitzacions, declaracions i codis internacionals (com ara el World Archaeological Congress), en cap cas l'èxit de les mesures de propietat intel·lectual i cultural no està subordinat al fet que les poblacions afectades estiguen al corrent dels seus drets i, per tant, tinguen l'opció de donar el seu consentiment (o denegar-lo) perquè s'utilitzen els seus materials. Aquesta situació es complica, ben sovint, pel fet que per a les poblacions aborígens la «propietat» de molts coneixements no és inalienable i individual, sinó que pertany a tot un grup (ex. famílies, clans o grups lingüístics).

La repatriació de restes humanes és una de les principals preocupacions de les poblacions indígenes a escala global. Si bé els diversos grups indígenes tenen opinions distintes sobre aquestes qüestions (per exemple, en algunes parts d'Austràlia els llocs que contenen aquest tipus de restes s'han d'evitar, però en moltes illes del Pacífic no ocorre el mateix), hi ha una preocupació generalitzada entre els grups indígenes mateixos perquè aquest tipus de restes siguen tractades amb respecte.

Als Estats Units es va produir un punt d'inflexió en 1991 en el tema de la repatriació amb l'aprovació de la Llei de Repatriació i Protecció de Tombes dels Indis Americans (NAGPRA) aquell mateix any. Aquesta llei regula la repatriació de les restes humanes, dels aixovars funeraris i del patrimoni cultural dels indis americans dipositats en museus i institucions dels Estats Units que reben finançament federal (http://www.nps.gov/history/nagpra/). Tanmateix, el compliment d'aquesta llei no és una tasca senzilla, ja que la repatriació vàlida depén de si les tribus són reconegudes a nivell federal o no. A pesar de les bones intencions, la NAGPRA ha augmentat les dificultats perquè els museus repatrien les restes de les tribus no reconegudes a nivell federal, i per això alguns museus trien la ruta més convenient, i més profitosa a nivell financer, que és consultar aquells que puguen proporcionar-los més fons federals, en comptes de les que tenen una connexió cultural més directa amb les restes humanes en qüestió. D'aquesta manera, la NAGPRA vincula aquest aspecte de la supervivència cultural al reconeixement d'una tribu a nivell federal —en si mateixa una decisió de l'administració colonialista.

Les diferències entre Austràlia i els Estats Units es posen de manifest en comparar la controvèrsia actual entorn del retorn de les restes de l'Home de Kennewick (conegut com l'*Ancient One* o l'Antic), de 9200 anys d'antiguitat, amb el retorn de la Dama Mungo a la comunitat aborigen de Willandra, datada inicial-

ment en el 24.710 ± 1.270 anys BP i recentment tornada a datar en uns 40.000 anys, data que ha sigut rebuda amb molta més publicitat. Mentre que les restes de l'Antic encara són objecte d'una disputa enverinada, les restes de la Dama Mungo jauen prop del lloc on va ser soterrada originàriament, dipositada en una caixa forta de fusta, folrada de vellut, i amb dues claus, una que custodia un arqueòleg i una altra que és possessió de la comunitat aborigen. Tant l'Antic com la Dama Mungo són símbols poderosos de la relació existent entre molts arqueòlegs i les poblacions indígenes de cada un dels països implicats. Les diferències en el control que poden exercir els indígenes australians i els indis americans es deuen en part al fet que els primers tenen una major presència en l'imaginari nacional que els segons. Si bé la colonització ha tingut conseqüències destructives en ambdós països, als Estats Units hi ha d'altres veus que apel·len a la consciència nacional, especialment per part dels afroamericans. Les diferències d'actitud també es deuen a la influència dels distints codis ètics que guien la pràctica arqueològica en cada país.

La meua consideració última en termes de repatriació és que hi ha un retard en les tendències globals: en les nacions colonitzades, com ara Canadà, els Estats Units, Nova Zelanda, Austràlia i Sudàfrica, la cerca per a la repatriació de restes humanes en col·leccions museístiques s'ha dut a terme en les dues últimes dècades, mentre que en les nacions amb economies menys afavorides, com ara Xile, Argentina o l'Índia, aquesta batalla encara no ha començat. No obstant això, en tots aquests casos, la qüestió de fons és si les poblacions indígenes tindran el control de la seua pròpia cultura.

Paisatges vius

La incorporació dels sistemes de coneixement indígenes en la pràctica arqueològica produeix una ampliació de les mires interpretatives, com mostra la noció de «paisatges vius». Des d'una perspectiva europea, la cultura és clarament un producte humà. Tanmateix, per a les poblacions indígenes la cultura pot ser la natura o un resultat de la interacció amb el medi. De fet, el paisatge és per si mateix un artefacte cultural, no sols en termes dels canvis antròpics del medi ambient (com els incendis regulars practicats pels aborígens australians) sinó també perquè els antecessors i els esperits d'aquells que han mort en un passat recent, habiten en el paisatge i continuen supervisant la gestió del seu territori en el present.

Els paisatges habitats pels indígenes australians estan plens de significat, impregnats de poders —i de vegades traïdorencs. Els fenòmens naturals, com les accions dels ocells o les inundacions, poden actuar com a senyals enviats per avantpassats o individus que han mort. El paisatge ha de ser travessat amb cautela, i hi ha nombrosos llocs als quals tan sols poden accedir individus amb drets o coneixements particulars. Quan algunes persones de la regió de Barunga, en el Territori del Nord d'Austràlia, visiten llocs en què no han estat des de fa molt de temps, criden en veu alta i en llengua aborigen els ancians els esperits dels quals encara deambulen per aquests llocs, i els diuen que no desitgen molestar-los. Si volen fer quelcom especial, com retocar les pintures rupestres, sol·liciten permís als seus avantpassats, assegurant-se de no provocar la seua còlera sent irrespectuosos.

L'anciana i propietària tradicional, Phyllis Wijnjorroc, diu: «Aquestes persones estan escoltant ara. No estan sords».

Molts d'aquests llocs replets de significat no poden ser identificats per mètodes arqueològics tradicionals. Els ancians són els encarregats de mantindre els coneixements, que transmeten als xiquets com a herència ancestral perquè entenguen el paisatge en què han crescut (fig. 4). D'aquesta manera, l'herència viva de la terra està lligada a l'herència viva de les tradicions orals, als rituals i als sistemes de coneixement indígenes. Si bé alguns elements d'aquestes tradicions s'han vist subjectes a transformacions com a part del colonialisme, altres estan directament lligats amb els avantpassats de les poblacions indígenes contemporànies. Per a aquestes poblacions el patrimoni cultural és una tradició viva i en constant evolució i la seua continuïtat és vital per al manteniment de la seua identitat i per a la seua supervivència cultural. En tant que tradició viva, el patrimoni cultural indígena està íntimament lligat a històries orals i al procés de recrear aquelles tradicions:

Fig. 4.- Shaqkayla, Alana i Catina davant d'un jaciment *Women's Dreaming*, Barunga, Territori del Nord, Austràlia, 2004.

> "Per a una cultura viva basada en l'esperit d'un lloc, la part més important per a mantindre la cultura i, per tant, salvaguardar aquell lloc és la continuació de la tradició oral que conta una determinada història. El procés de recreació, més que la reproducció, és essencial en la realitat de les poblacions indígenes. Per a ells, la reproducció és irreal, mentre que la recreació és real. La fixació [europea] en la paraula escrita té implicacions en l'ús del patrimoni cultural" (Departament d'Assumptes Aborígens, NSW, citat en Janke, 1999, 8).

La noció de patrimoni viu es fonamenta en les interrelacions entre el lloc, els avantpassats, les poblacions actuals i els seus antecessors, i la forma en què l'era del *Dreaming* ens informa en el present. Açò culmina en una comprensió del món natural com a dinàmic, sensible i viu. La terra no sols va ser creada per éssers ancestrals, sinó que aquests encara habiten en llocs específics i fins i tot de vegades en diversos llocs simultàniament. Per a moltes poblacions aborígens, tant els éssers ancestrals com els avantpassats poden tindre un impacte directe sobre els vius en el dia a dia. Així, els llocs associats a ells continuen estant impregnats de la seua potència, formant una part important dels paisatges vius dels indígenes australians.

Aquesta noció aborigen d'un llegat viu és molt diferent de la noció que tenen els australians de tradició europea d'una herència prístina i immutable, i això té implicacions en les filosofies de gestió del patrimoni. La filosofia europea de gestió del patrimoni que cerca la conservació del passat i el manteniment de l'autenticitat original es basa en una noció de temps lineal. D'altra banda, la noció de temps indígena, en la qual el passat continua existint en el present, assegura una filosofia de gestió del patrimoni cultural en què el passat es manté actiu (o d'alguna manera viu) mitjançant l'ús apropiat i recurrent de la terra i dels jaciments en el present.

La política de la llengua

La supervivència de les cultures indígenes està lligada a una comprensió de la forma en què el llenguatge ha sigut utilitzat per a assegurar els estereotips colonials i les relacions de poder. Les persones es constitueixen entre si i a si mateixos per mitjà del llenguatge, establint, normalitzant o combatent les desigualtats en el procés. Com diu Said (1978, 5), en termes de l'«orientalisme», les paraules són idees que emergeixen de la història i de la tradició del pensament, formades per imatges associades i en procés de canvi, que donen forma a les realitats d'aquests conceptes i a la percepció del món de les persones que les utilitzen. Les poblacions indígenes entenen bé aquest punt, i la política del llenguatge ha sigut el focus de moltes investigacions realitzades per investigadors indígenes. Aquests assumptes són inherents a la dominació colonial en moltes regions del món, com assenyala l'investigador kenyà, Ngugi wa Thiong'o:

> "Però la part més important de la dominació va ser l'univers mental dels colonitzats, el control, per mitjà de la cultura, de com es percebien les persones a si mateixes i la seua relació amb el món. El control econòmic i polític mai no pot ser complet ni efectiu sense el control mental. Controlar la cultura d'una població és controlar els seus instruments d'autodefinició en relació amb els altres. Per al colonialisme açò va implicar dos aspectes del mateix procés: la destrucció o la infravaloració deliberada de la cultura de les poblacions, del seu art, de les seues danses, de les seues religions, de la seua història, de la seu geografia, de la seua educació, de la seua oratòria i la seua literatura, i l'elevació conscient de l'idioma del colonitzador. La dominació de l'idioma d'una població per l'idioma de la nació colonitzadora va ser crucial per a la dominació de l'univers mental del colonitzat" (Ngugi wa Thiong'o 1986, 16).

Si bé l'ús de l'idioma i de les imatges ha estat criticat extensament per teòrics de la cultura en relació amb aquells estereotips que consideren les poblacions indígenes com «infants de la natura», «primitius» o com «el bon salvatge», sols recentment estem considerant seriosament la forma en què el discurs de l'antropologia i l'arqueologia reforça les assumpcions i les injustícies del colonialisme.

Com han assenyalat nombrosos investigadors, el discurs colonial va servir als propòsits de l'estat dominant (Smith, 1999; Wobst i Smith, 2005). Per exemple, la colonització anglesa d'Austràlia va utilitzar el terme «aborigen» per a diluir

les fronteres culturals i geogràfiques de més de 600 grups indígenes diversos, cada un d'ells amb el seu propi sistema polític, les seues lleis i el seu idioma, en una sola categoria «aborigen». Aquesta noció de l'homogeneïtat indígena emmascara no sols la diversitat de les cultures, sinó també la seua autonomia política i els processos d'autogovern que estaven vigents en les societats indígenes abans de l'arribada dels europeus. Per mitjà de l'idioma, la diversitat i la vitalitat van ser reemplaçades per una homogeneïtat imaginària i un èxtasis implícit, un factor en la pèrdua de la identitat que es va produir com a conseqüència de la invasió.

La construcció de la identitat per mitjà de l'idioma és evident en el cas de *l'apartheid* a l'Àfrica meridional[1]. Com assenyala Ouzman (2005), encara que la doctrina política de l'*apartheid*[2] ja no existeix oficialment, els seus efectes perduren en aquesta regió. L'*apartheid* va forjar una jerarquia de significats a partir de paraules com ara «blanc», «no-europeu», «negre», «de color» i «bosquimà». En aquesta part del món el terme «natiu» es va convertir en un terme denigrant, igual que en diverses parts d'Amèrica del Sud el terme «indígena» també es considera pejoratiu. Amb l'*apartheid* la identitat es mesurava basant-se en un estàndard central de blancor, de manera que els bosquimans de l'Àfrica meridional encaixen malament en aquesta classificació racial, com una població primitiva situada en algun lloc entre la «naturalesa» i la «cultura».

Un altre focus de preocupació és l'idioma que exclou les experiències i la percepció del món indígena. «El racisme de l'omissió» es produeix quan l'idioma passa per alt l'acció indígena. L'exemple clàssic és la declaració «Austràlia va ser descoberta pel Capità Cook el 1770», que ignora l'ocupació de les poblacions indígenes durant els 50.000 anys previs. De la mateixa manera, el terme «colonització» implica l'assentament relativament pacífic de terres despoblades, més que la «invasió» de terres prèviament ocupades. Per a combatre aquest missatge els aborígens australians han rebatejat el Dia d'Austràlia, en què van arribar els primers colonitzadors anglesos, com el Dia de la Invasió o el Dia de la Supervivència, desplaçant l'atenció de la celebració de l'assentament anglés a la commemoració de la supervivència dels indígenes australians.

El llenguatge pot ser utilitzat per a enfortir les poblacions indígenes, en comptes d'enfortir l'*statu quo* (fig. 5). I més important encara, pot ser utilitzat per a reconéixer i legitimar l'autoritat indígena, un component essencial per a la supervivència d'aquestes cultures.

Tradició oral *versus* tradició escrita

Els valors culturals indígenes també es veuen amenaçats pel tipus d'evidències acceptades pels investigadors, les administracions i els tribunals de justícia. En les formes de pensament colonials la història escrita es considera com a objectiva i fidedigna, mentre que la història oral es considera emotiva, subjectiva i canviant. La recent controvèrsia sobre la construcció d'un pont en l'Illa d'Hindmarsh, en les terres tradicionals de la població narrindjeri a Austràlia del Sud (vegeu Bell 1998), se centra en el debat entorn de si s'ha de privilegiar la història escrita enfront de l'oral. Algunes dones narrindjeri es van oposar a la construcció del pont argumen-

1.- Àfrica meridional com a regió geopolítica està formada per Angola, Botswana, Lesotho, Mossambic, Namíbia, Sudàfrica, Suazilàndia

2 Traduït pels afrikaans com «separatisme», l'apartheid fou la política domèstica oficial de segregació racial del Partit Nacional de Sudàfrica entre 1948 i 1994.

tant que pertorbaria un important jaciment femení, però altres dones narrindjeri ignoraven aqueixos coneixements. La construcció del pont va ser paralitzada i es va apel·lar a la Comissió Reial, amb antropòlegs recolzant ambdues faccions enfrontades. En 1995, la Comissió Reial del Pont Hindmarsh va determinar que la reclamació sobre l'existència d'assumptes secrets de dones havia sigut inventada.

Fig. 5.- Una visió indígena del món, que inverteix els estereotips colonials.

En interpretar el món des de la perspectiva occidental d'un accés al coneixement relativament obert, aquesta decisió va fallar en no reconéixer que els coneixements indígenes es troben sovint segmentats basant-se en qualitats com l'edat o el gènere, creant tot un embolic cultural molt subtil i intangible (Bell, 1998). Embeguda en la tradició occidental de les divisions jeràrquiques, la Comissió va donar una major credibilitat als registres històrics i etnogràfics d'investigadors europeus que a la història oral indígena —l'ordenació jeràrquica de les tradicions orals i literàries s'ha naturalitzat de tal manera que emmascara l'etnocentrisme en què està basada.

Irònicament, es pot demostrar la profunda antiguitat de les històries orals en moltes comunitats aborígens australianes, entre elles la població ngarrindjeri, que tenen una història del *Dreaming* sobre la pujada del nivell del mar que va provocar la separació d'un tros de terra del continent, creant una illa que actualment es coneix com Kangaroo Island (l'Illa dels Cangurs). Els científics han demostrat que aquest esdeveniment va tindre lloc fa uns 8.000 anys. De manera que el nucli d'aquesta història oral pot vincular-se a un esdeveniment científicament registrat fa 8.000 anys. En altres parts d'Austràlia, hi ha històries aborígens que parlen sobre l'existència de megafauna —cangurs, serps, emús i altres criatures gegantines— que es calcula que es van extingir fa entre 30.000 i 50.000 anys, depenent de l'espècie. La qüestió és que les històries orals poden tindre una antiguitat demostrable, fins i tot major que les històries escrites, i el fet de privilegiar aquestes últimes enfront de les primeres sorgeix dels sistemes de coneixement colonials.

Compartir els beneficis

La supervivència de les cultures indígenes també pot veure's afavorida en compartir els beneficis que es deriven de la investigació. El sistema heretat de les estructures colonials és aquell en què els acadèmics acumulen els beneficis a llarg termini de la investigació, mentre que les poblacions indígenes no obtenen cap benefici, o tan sols a curt termini. I això malgrat que la majoria de la investigació arqueològica s'adquireix a través del coneixement indígena, i una gran part d'aquesta no podrà produir-se sense la seua ajuda. Si bé els investigadors aporten els seus coneixements als projectes, sovint no aporten les dades primàries. Tant els uns com els altres tenen drets sobre la propietat intel·lectual que sorgeix de tal investigació, ja

que ambdós són essencials per a l'obtenció de resultats. Una forma de conceptualitzar aquesta idea és pensar en la investigació com una espècie de sopa, en la qual diverses persones aporten diversos ingredients essencials. Encara que potser hi haurà un *chef* (l'investigador, siga o no indígena), aquesta sopa no podria existir sense la suma dels ingredients (tant els coneixements occidentals com els indígenes), i totes les persones que proporcionen ingredients tenen drets sobre la sopa. Per tant, sembla lògic assumir que totes les parts implicades en la investigació han de beneficiar-se dels seus resultats.

Fig. 6.- L'ancià Inuk Luke Suluk amb Ngadjuri i el Grup del Danses de Descendents de Narrunga. Burra, Austràlia del Sud, desembre, 2006 (Foto Daniel Puletama).

En el passat, sovint els investigadors no pagaven res a la població indígena, en part assumint el dret científic al coneixement, però també a causa de la creença que totes les persones tenen la responsabilitat de contribuir al «creixement» del coneixement. En dates més recents, els investigadors solen recompensar la població indígena pel seu temps, tot i que encara hi ha molts casos en què se'ls entrevista sense compensació econòmica. Més i tot, encara que de vegades la població indígena comparteix els beneficis de la investigació a curt termini, rares vegades els comparteixen a llarg termini a pesar d'haver aportat ingredients essencials per a la sopa acadèmica. A això han contribuït diversos factors: la demora temporal entre el treball de camp, la publicació i la difusió; el fet que els beneficis de la investigació s'adquireixen de forma indirecta; la distància entre els llocs on es du a terme el treball de camp i les universitats, i el fet que el resultat final de la investigació presenta una forma diferent del que es va fer en el treball de camp.

El punt crític es troba en el fet que els beneficis de la investigació sorgeixen algun temps després de realitzar el treball de camp, de vegades molts anys després, i que els beneficis econòmics de la investigació s'acumulen de forma indirecta. L'espai de temps entre el treball de camp i l'obtenció de resultats contribueix perquè els investigadors s'obliden o minimitzen la contribució indígena a la investigació. No obstant això, aquestes comunitats tenen plena consciència que les carreres acadèmiques es construeixen basant-se en els seus coneixements i, de vegades, assenyalen que els antropòlegs i arqueòlegs «minen» els coneixements indígenes. Des d'aquest punt de vista, els investigadors extrauen coneixements de la comunitat i els traslladen al món acadèmic per a convertir-los en una cosa diferent, sense tornar a consultar o sense escoltar els suggeriments de la comunitat. Sovint, el pro-

ducte final no torna a la comunitat, sinó que té una vida independent d'ella. Per exemple, la investigació arqueològica duta a terme per Evans-Pritchard amb els Nuer, els anys trenta del segle XX (Evans-Pritchard, 1969[1940]), era molt coneguda i summament valorada entre els cercles acadèmics, no obstant això era completament desconeguda per als membres de la comunitat vint anys després. En aquest sentit, els objectes de la investigació són permanentment apropiats per les esferes acadèmiques, mentre que els treballs acadèmics no s'integren en les esferes indígenes. Disfuncions com aquesta són típiques del procés colonial.

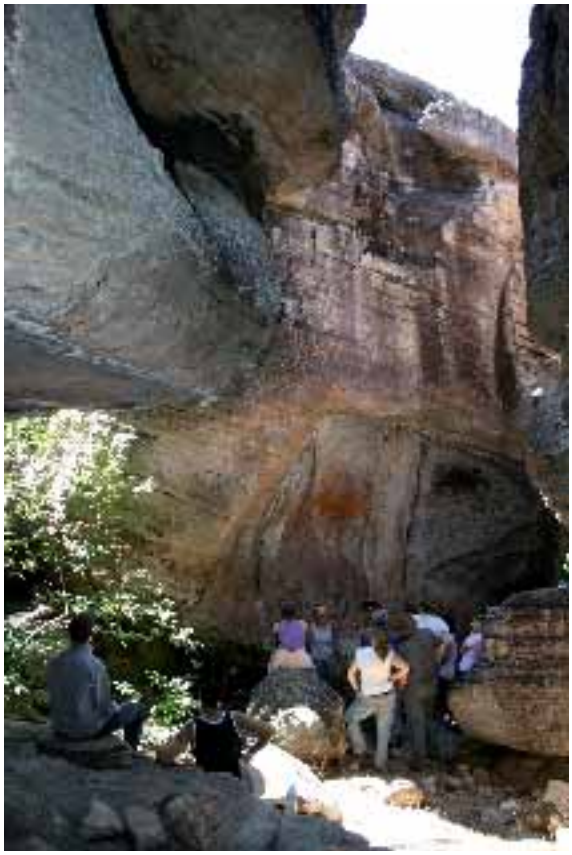


Fig. 7.- Grup d'estudiants i membre de la comunitat local visitant un abric amb pintura rupestre al tossal d'Injalak, Kunbarlanja, Terra d'Arnhem, Austràlia.

En relació amb aquest tema hi ha una tendència per part dels arqueòlegs a compartir els beneficis econòmics de la investigació. Cada vegada és més freqüent que els drets d'autor de llibres que aborden temes indígenes siguen desviats a fons que es dediquen a ajudar investigadors indígenes. Per exemple, els drets d'autor de *Skull wars* (Thomas, 2000) s'envien al Fons per als Natius Americans de la Society for American Archaeology. De la mateixa manera, els drets d'autor de la sèrie *Arqueologies Indígenes* publicada per Left Coast Press s'utilitzen per a finançar l'assistència d'indígenes a les reunions del *World Archaeological Congress*. Si bé les sumes implicades poden ser relativament menudes, la intenció que s'amaga darrere d'aquest tipus de gestos és la de compartir els beneficis econòmics de la investigació arqueològica amb les poblacions la cultura de les quals possibilita la investigació. Depenent de la publicació, això es fa en termes de comunitats individuals, de grups amb objectius específics o de comunitats indígenes en un sentit més ampli.

Les veus indígenes

Una forma important d'afavorir la supervivència de les cultures indígenes és recolzant les seues veus. Hi ha poblacions indígenes en 72 països del món i en tots ells aquests grups es troben en posicions desfavorides respecte a la població dominant. Especialment en els països econòmicament desfavorits, es tracta de gent la veu de la qual té menys probabilitats de ser escoltada en fòrums globals. L'actual increment de les veus indígenes en la literatura arqueològica i en les disciplines relacionades amb ella reflecteix dues tendències: en primer lloc, un augment de les publicacions en què els arqueòlegs figuren junt amb els indígenes amb els quals treballen; i, en segon lloc, un augment d'investigadors i acadèmics indígenes. Les publicacions generades per aquests investigadors juguen un paper important en permetre que el coneixement indígena guie la pràctica arqueològica contemporània.

En relació amb aquest tema s'ha produït un augment de la participació indígena en fòrums internacionals. En un cert sentit, és el resultat natural de l'augment del nombre d'investigadors indígenes en països econòmicament desenvolupats, com ara Canadà i els EUA. No obstant això, hi ha també una tendència dels investigadors a compartir els beneficis facilitant que els membres de la comunitat puguen viatjar per a participar en les reunions arqueològiques. De vegades, aquest viatge s'emprén a instàncies d'una comunitat indígena que tracta d'augmentar els seus coneixements sobre un tema en particular, i açò pot implicar no sols viatges dins el seu propi país, sinó també a l'estranger (fig. 6).

Els investigadors indígenes i els membres de la comunitat que assisteixen a fòrums internacionals aconsegueixen una comprensió més profunda del procés d'investigació i són capaços de participar de forma més activa a l'hora de modelar l'arqueologia com a disciplina. A més, l'assistència a conferències arqueològiques té valor per a ells, no sols perquè les seues veus poden ser escoltades, sinó també perquè els proporciona la possibilitat de forjar aliances, tant a nivell nacional com internacional. Aquestes aliances permeten a les poblacions indígenes compartir estratègies que garantisquen el seu èxit, evitant obstacles i reforçant tant l'individu com el grup. Tot açò és important per a la seua supervivència (fig.7).

Els desafiaments i les oportunitats de la globalització

La segona Dècada Internacional dels Pobles Indígenes del Món va començar el 2005, en un context en què les decisions que afecten els pobles indígenes i les seues comunitats es prenen cada vegada més a nivell global, molt lluny de les realitats locals. De cap a cap del món, procuren que les seues veus siguen escoltades en la presa de decisions que afecta les seues vides tant a nivell global com a nivell nacional, on la seua mobilització pot traduir-se en poder polític. Però encara queden molts desafiaments pendents en la lluita pel reconeixement dels seus drets.

Les poblacions indígenes de tot el món estan trobant causes comunes en la lluita per a retindre la seua identitat i la seua terra. En alguns casos, descobreixen que tenen més en comú entre ells, a nivell global, que amb la gent amb què comparteixen el país en què viuen. Les comunitats tradicionals lluiten pel reconeixement i per la seua terra en moltes parts del món. Namíbia, per exemple, tan sols reconeix tres de les sis Autoritats Tradicionals San: ju/hoansi, kung i hai//om, i encara no han sigut reconegudes !xoo i au//gesi d'Omaheke, ni khwe del Caprivi Occidental. En tot el món la identitat indígena està íntimament lligada a la terra. «Un maputxe sense terra no pot ser un maputxe», va dir Christian Qechupán Huenuñir, un maputxe activista de Xile, en una sessió plenària sobre la Lluita i la Resistència Indígena en el Fòrum Internacional de la Solidaritat Iberoamericana i del Pacífic Asiàtic.

El desplaçament de les seues terres tradicionals és un resultat devastador de la globalització en moltes parts del món, encara que lluiten activament contra això. A Botswana, per exemple, els bosquimans /gwii i //gana van portar l'Estat als tribunals després del seu desnonament de la Reserva de Caça del Kalahari central. A principi dels anys noranta, l'assentament massiu de gent de Java en l'illa de

Kalimantan, anteriorment coneguda com Borneo, va provocar que les poblacions indígenes locals dugueren a terme amb èxit una guerra en la jungla. En el districte oriental de Batticaloa, a Sri Lanka, un reassentament massiu de més de 100.000 persones, planejat recentment, va ser desplaçat a causa de les violentes batalles entre els rebels tamil i l'exèrcit de Sri Lanka.

En alguns casos, el desplaçament és causat pel deteriorament del medi ambient local a causa de l'explotació econòmica dels recursos naturals. Les comunitats que van viure, durant segles, de la pesca i dels productes del bosc en l'arxipèlag de Chiloé, al sud de Xile, han començat a abandonar-lo. Podien afrontar les condicions difícils, però el medi ambient deteriorat ja no pot sustentar-los a tots. Altres comunitats d'aquesta part del món es troben amenaçades per les activitats mineres que han deteriorat la qualitat de l'aigua, i amb això la capacitat de les comunitats ramaderes per a mantindre el ramat: si bé la gent pot bullir l'aigua per a l'ús propi, els animals depenen de la qualitat de l'aigua de rierols i rius.

Fig. 8.- Evo Morales, president de Bolívia des de gener de 2006.

Si bé la situació és millor en països econòmicament desenrotllats, aquests també tenen problemes. A Canadà, per exemple, no sembla que hi haja una resolució ràpida a la llarga batalla pels drets sobre la terra entre els grups indígenes i els interessos miners i de les explotacions forestals, als quals se'ls han atorgat concessions per a explotar els recursos en un vast bosc boreal conegut com Gras Narrows. El Banc Mundial està implicat en algunes d'aquestes controvèrsies i ha sigut acusat, en la República Democràtica del Congo, de transgredir les seues pròpies regles en recolzar explotacions forestals a costa de les terres i el suport dels pigmeus.

A Amèrica del Sud, els pobles indígenes van aclamar l'elecció del president indígena d'esquerres Evo Morales (fig.8). Morales té un important programa per a la població indígena de la seua nació i, es més, per a la regió en la seua totalitat. Els representants de les companyies de petroli estrangeres actives a Bolívia van cedir recentment el control sobre les seues operacions, i van acordar pagar una proporció més gran de drets i taxes. També recentment, líders indígenes van celebrar un Congrés Regional a Bolívia per a discutir les estratègies a fi d'obligar els governs a fer una política d'estat d'acord amb la Declaració dels Drets de les poblacions indígenes aprovada per l'Assemblea General de les Nacions Unides el 13 de setembre de 2007. Rigoberta Menchú, premi Nobel de la Pau, va descriure el Congrés com una manera de demostrar suport al treball del president Morales, que va convocar una assemblea constituent per a reescriure la constitució reconeixent els valors culturals, els costums i el dret a la terra i a l'autodeterminació dels pobles indígenes.

Entre els resultats positius cal destacar el creixent reconeixement del paper clau jugat pels pobles indígenes que viuen al llarg d'Àsia i del Pacífic en la conservació del bosc, i la creixent utilització dels coneixements indígenes per a la comercialització de tecnologies biomèdiques innovadores que milloren la salut humana. Al voltant del 62 % de totes les drogues contra el càncer aprovades per l'Administració

d'Alimentació i Farmàcia dels Estats Units han sigut elaborades a partir de productes els principis actius dels quals han sigut identificats per pobles indígenes. Les nacions llatinoamericanes, especialment les que viuen en l'Amazones, tenen una flora molt rica i diversa, per la qual cosa les possibilitats d'aplicació comercial dels recursos d'aquestes regions són especialment importants. Mentre que, aproximadament, sols un entre 10.000 productes val la pena desenrotllar-lo a nivell comercial, els pocs que ho han sigut poden produir ingressos lucratius. Àfrica meridional és una altra de les regions en què la biotecnologia està recollint beneficis econòmics per als pobles indígenes. El 2006 l'aplicació de San Traditional Knowledge (IK), Intelectual Property Rights (IPR) i l'Access and Benefit Sharing (ABS) va ocasionar una oferta històrica per part dels cultivadors d'hoodia sud-africans, de pagar el 6 % de totes les seues vendes d'hoodia al Grup de Treball de Minories Indígenes d'Àfrica Meridional (WIMSA). Aquest acord té immensos beneficis per als san, exclosos de l'immens i conegut mercat d'hoodia, i comporta beneficis no sols para els cultivadors, sinó també per als segadors d'hoodia.

Discussió

Les societats indígenes que van trobar els colonitzadors europeus tenien unes estructures socials complexes i refinades. No obstant això, aquests colonitzadors jutjaven la sofisticació basant-se en la presència o absència d'una cultura material elaborada, com els palaus i les piràmides, i ja que les societats indígenes no havien construït monuments d'aquesta mena, els europeus van deduir que aquestes poblacions estaven «retardades» o eren «primitives». De fet, era tot el contrari: mentre els europeus havien posat a treballar la intel·ligència i l'energia humana en la construcció d'edificis materials sofisticats i elegants, els pobles indígenes les havien utilitzades per a construir edificis socials i intel·lectuals sofisticats i elegants.

La supervivència d'aquestes cultures, riques i diverses, depén de la continuïtat de les seus pràctiques culturals, que depén, al seu torn, de si mateixa, del control indígena sobre la seua pròpia cultura. Si els valors culturals indígenes han de resistir l'atac violent de la globalització, aquestes comunitats necessiten mantindre el control sobre les seues vides. L'esborrany de la Declaració dels Drets dels Pobles Indígenes de les Nacions Unides (Part sisena, l'art. 29) afirma el següent:

> "Els pobles indígenes tenen dret al reconeixement de la propietat completa, el control i la protecció de la seua propietat cultural i intel·lectual.
> Tenen dret a mesures especials per a controlar, desenrotllar i protegir la seua ciència, la seua tecnologia i les seues manifestacions culturals, incloent-hi tant els recursos humans com els genètics, les llavors, les medicines, el coneixement de les propietats de la fauna i la flora, les tradicions orals, la literatura, els dissenys i les arts visuals i interpretatives".

La continuïtat cultural es veu amenaçada quan els pobles indígenes perden el control sobre la seua propietat cultural i intel·lectual mentre que es veu recolzada quan els pobles no-indígenes treballen dins d'una estructura que incorpora el

control indígena i que està subjecta a regles culturals indígenes. Atés que l'accés diferencial al poder està en el centre de les relacions colonials, el desenrotllament d'investigacions que faciliten la supervivència de les cultures indígenes comporta un replantejament de les relacions de poder entre les poblacions indígenes i no-indígenes. Implica allunyar-se de l'assumpció colonial del dret a adquirir coneixement, així com el reconeixement dels drets d'aquestes poblacions a protegir la seua propietat cultural i intel·lectual i a compartir els coneixements en els seus propis termes. Aquest procés trasllada les preocupacions i els valors indígenes de l'«exterior» al «centre», i depén d'un compromís per reforçar els seus sistemes de coneixement. Les pràctiques resumides en aquest article no «reforcen» els pobles indígenes, simplement en frenen la pèrdua de poder i els proporcionen l'espai necessari per a assegurar la supervivència de les seues diverses cultures.

Agraïments

En el treball de camp participen amb mi Gary Jackson i Jim Smith, als quals agraïsc la miriada de desafiaments intel·lectuals, tant en el camp com fora d'ell. Aquest article mai no l'hauria escrit sense la dolça insistència d'Inés Domingo Sanz.

Bibliografia

ATALAY, S. (editor) (2006): «Decolonizing Archaeology. Special issue», *American Indian Quarterly*, Volum 30, Spring/Fall, nº. 3.

BELL, D. (1998): *Ngarrindjeri Wurruwarrin: A World that is, was and will be*. Spinifex Press, North Melbourne.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1969 [1940]): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford University Press, Oxford.

JANKE, T. (1999): *Our Culture. Our Future. Proposals for the Recognition of Indigenous Cultural and Intellectual Property.* Australian Institute of Aboriginal Studies and the Aboriginal and Torres Strait Islander Commission, Canberra.

MILLION, T. (2005): «Developing an Aboriginal Archaeology: Receiving Gifts from the White Buffalo Calf Woman», edited by C. Smith and H. M. Wobst en *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*, Routledg, London, 43-55.

NICHOLAS, G. P. I BANNISTER, K. (2004): «Copyrighting the Past? Emerging Intellectual Property Rights Issues in Archaeology», *Current Anthropology*, 45, 327-350.

NGUGI WA THIONG'O (1998): *Penpoints, Gunpoints, and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*. Clarendon, Oxford.

OUZMAN, S. (2005): «Silencing and Sharing Southern African Indigenous and Embedded Knowledge». In *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, London.

SAID, E. (1978): *Orientalism*. Vintage Books. London.

SMITH, C. i WOBST, H.M. (eds) (2005): *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, London.

SMITH, L. T.(1999): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Segona edició. Zed Books, London.

THOMAS, D. H. (2000): *Skull Wars*. Ed. Basic Books, New York.

VIZENOR, G. (1999): *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance* University of Nebraska Press, Lincoln, NE.

WORLD ARCHAEOLOGICAL CONGRESS (1991): «First Code of Ethics», http://www.wac.uct.ac.za/archive/content/ethics.html

ELS POBLES PREINDUSTRIALS I EL SEU SENTIT EN UNA ANTROPOLOGIA AUTOCRÍTICA

JOAN B. LLINARES

La vida quotidiana d'una persona que residisca en una ciutat occidental dels nostres dies potser tindrà molt poc contacte amb allò que pròpiament es denomina el *camp*. Deu ser el més probable ja que això és el que ens passa a la majoria dels humans del món industrialitzat. De fet, ja estem habituats a contraposar el camp i la ciutat com si foren dues opcions antitètiques, dues formes de vida molt diferents entre si. En efecte, l'única cosa aproximadament campestre que li brinden els carrers motoritzats a qui ha de viure-hi i treballar-hi la constitueix la gratificant interrupció que són els parcs i jardins, les zones verdes limitades, que, en el millor dels casos, conserven amb prou feines un bosc minúscul, uns quants arbres entorn del que queda d'alguna antiga ermita o alqueria. Aquest ciutadà potser només coneix de l'*agricultura* el que aquesta proporciona per a l'alimentació gràcies als productes ja empaquetats que adquireix en els supermercats. Per això, el que és pròpiament el camp, és a dir, viure del camp i en el camp com fa un llaurador dedicat a les complexes feines de cultivar-lo, potser es redueix per a molts «urbanites» a un mer escenari, al panorama fugaç que es percep darrere de les finestretes d'un cotxe o del tren, o al quadre de geometria abstracta que de vegades s'arriba a contemplar des d'un avió. Aquestes formes de vida atentes al pas de les estacions i repletes de múltiples eines per a la sembra, el cultiu i la sega, que necessiten tales, guarets, rompudes i regadius abans d'obtindre la collita, són cada vegada més desconegudes. Fora d'això, les feines agrícoles de les societats preindustrials que viuen prop de selves i sabanes o en zones quasi desèrtiques eren i continuen sent d'índole molt diferent de les que podem observar a les comarques vinícoles o tarongeres del nostre país.

Segurament la ignorància serà semblant o encara major pel que fa a la *ramaderia*, a la vida dels diferents tipus de pastors, nòmades transhumants o més sedentaris i especialitzats, que conviuen amb els seus veïns. Els animals vius amb què s'ha pogut trobar un ciutadà del món industrial probablement només són uns quants exemplars d'espècies domèstiques, però és difícil que se sàpia per experiència pròpia el que és un ramat de cabres i ovelles, unes quantes vaques en un estable, un galliner en el corral o un simple colomer, per no parlar dels ruscos d'abelles o dels bancs de sardines en el mar. Amb sort s'hauran observat aquestes i altres espècies d'animals més o menys submises o exòtiques en alguna visita a granges educatives, a un zoològic, o bé en espectacles circenses. La resta depén de l'omnipresent cultura de la imatge que pobla les nostres ments, de tot aquest cabal que ens travessa i que hem obtingut de fotos, pel·lícules o documentals que intenten satisfer les nostres ànsies d'informació, de sorpresa i de curiositat, i que pot quedar aparcat, per desgràcia, en un de tants illots del nostre univers virtual, desproveït de carn, de sang i de vitalitat.

Fig. 1.- Retrat de J.J. Rousseau. Dins "Émile, ou de l'Éducation", Paris, 1857.

I val més que no indaguem sobre la *caça* i la *recol·lecció* com a formes de subsistència dels humans, estratègies fonamentals que van possibilitar la vida de la nostra espècie durant molts mil·lennis, al costat d'animals perillosos, carnissers i carronyers: costa molt imaginar sota aquestes paraules una altra cosa que una batuda en un vedat, amb rifles i escopetes, perseguint els amagatalls de les llebres, de la perdiu o la guatla, o el grat record d'algun matí de tardor buscant bolets en un bosc o arreplegant espàrrecs o maduixes silvestres en passejades per sendes de muntanya.

Així sol ser, més o menys, el contrast agut entre aquella forma primordial de subsistir i el món d'experiències que configura el dia a dia de la nostra existència a les ciutats, nuclis demogràfics constitutius del món industrialitzat. Tan gran ignorància de com subsistírem tots els humans fins fa uns deu mil anys i de com viuen encara determinades tribus en alguns llocs de la terra és una faceta característica que ens defineix milions de persones en l'actualitat. No obstant això, aquest predomini de la vida ciutadana, reforçat pel nombre tan elevat dels qui la compartim i l'orgullosa sensació de normalitat i de progrés que acostumen a manifestar, impedeix que ens adonem de l'excepcionalitat que significa i dels riscos que comporta en la ja llarga persistència de la nostra espècie: per a prendre consciència d'això seria prou que retrocedírem en el temps o que ens desplaçàrem a altres zones del planeta i férem una simple comparació. Aquest doble moviment en l'espai i en la història, atenent els qui mostren la seua humanitat d'una forma tan diferent, és molt necessari i alliçonador, si

volem saber què som, d'on venim i cap a on hauríem d'anar. I ho és per una raó molt senzilla.

Els éssers humans tenim una naturalesa pròpia, és clar, d'ací la importància del desxiframent del genoma humà, la validesa de la medicina i la farmàcia en els seus coneixements d'aplicació universal, o les belles varietats físiques del mestissatge. Però aquesta mateixa naturalesa que conforma el nostre substrat psicosomàtic compartit és radicalment *cultural*: el context familiar en què hem sigut engendrats i aquell en què ens reproduïm pot variar moltíssim en extensió, ubicació, línies d'ascendència, normes i components reconeguts, etcètera; ens vestim, ens despullem, ens tallem i pentinem el cabell i ens adornem el cos i la cara de mil maneres diferents, com captarem de seguida amb la mera observació de fotografies de diverses ètnies; subsistim amb arts diverses que ens proporcionen l'energia que necessitem de mitjans i contextos amb flora i fauna notablement dissímils; parlem llengües que ens sorprenen per la seua estranyesa mútua; fabriquem utensilis distints usant materials distints i els decorem seguint tradicions autònomes; cantem i ballem amb melodies i ritmes molt diversos; interpretem els nostres somnis i pensem sobre la vida d'ultratomba de maneres increïblement sorprenents, etcètera, etcètera. En aquest sentit, els humans som els nostres propis gestors, capaços d'adaptar-nos creativament a entorns geogràfics summament dispars, que van de la calor dels tròpics al fred de l'Àrtic, del desert a les selves, de la sabana a les muntanyes, mitjançant utensilis tècnics que han anat canviant de matèria, de forma i d'estructura, de disseny, d'objectius i d'aplicabilitats, en una gamma immensa que va des de la destral de sílex fins als robots d'última generació. Com a éssers temporals i històrics, guardem memòria selectiva del que hem sigut, oblidem també fragments del que vam ser, i tenim un futur problemàtic que en part modelem amb les nostres opcions i decisions. Ens preguntem per nosaltres mateixos, narrem el nostre passat i ens interpretem a nosaltres mateixos en una indagació sense més pausa que la mort. Així les coses, conéixer altres formes de vida, sobretot si ens sorprenen i ens admiren, és a dir, si ens omplin d'interrogants, és com una necessitat ineludible, és el fonament d'aquesta difícil saviesa que ens permet captar el nostre rostre i entendre què és el que ens defineix i ens caracteritza, ja que per a veure'ns i percebre'ns necessitem sempre un espill: contemplar-nos amb un poc de rigor requereix la reflexió en el rostre dels altres, l'espurna desconcertant de les diferències que, potser, encendrà el foc que il·luminarà el propi pensament i aportarà calor a la nostra solidaritat. Sense aquest treball de reconeixement no som subjectes responsables en el context multicultural en què ja estem.

Per això l'exercici de la *comparació intercultural* és una font d'ensenyances sobre nosaltres mateixos gràcies a la presència viva dels altres. Heus ací per què convé que practiquem un atent desplaçament en l'espai i en el temps com el que ens brinda una exposició com la present. Sense informacions detallades de la diversitat humana som desconeixedors ingenus i arrogants no sols dels altres, sinó també de nosaltres mateixos i de l'abundant material que hem anat fabricant per a subsistir i conviure; sense aquestes aportacions perdem el sentit de la nostra història i del nostre particular present, que, en aquesta època de globalització pel

transport i les comunicacions, és encara més plural i interactiu. Com ja va dir molt bé Rousseau (fig. 1):

> «...la reflexió naix de les idees comparades i és la pluralitat de les idees el que porta a comparar-les. Qui només veu un objecte no pot comparar res. Qui veu un xicotet nombre d'objectes, i sempre els mateixos des de la seua infància, tampoc no els compara perquè el costum de veure el priva de l'atenció necessària per a examinar-los. Però a mesura que un objecte nou ens sorprén, volem conéixer-lo i intentem relacionar-lo amb aquells que ens són coneguts. És així com aprenem a considerar el que està davant dels nostres ulls; allò que ens és estrany ens incita a l'examen d'allò que està pròxim ».

Per tant, i per a començar, podem descriure i comparar aquelles formes de subsistència que, ja des de l'Antiguitat grecoromana, la nostra societat sap que els humans hem inventat en la nostra creativa adaptació a l'entorn. La fina atenció a uns tals contextos és una de les ensenyances de la millor literatura. Des de l'excel·lència poètica de la nostra èpica fundacional i gràcies a la frescor d'imatges verbals no superades, la literatura pot col·laborar amb la millor mirada etnoarqueològica, la que treballa per a aprofundir sobre els reptes tècnics, ètics i polítics del nostre present amb les seues rigoroses i veraces aportacions plàstiques i objectuals.

Fa ja molt de temps, prop de tres mil anys, a la Grècia arcaica, els qui ja posseïen una manera de vida d'èxits culturals notables se sorprenien de trobar una illa despoblada i salvatge, en la qual podien dedicar-se a la *caça* i on la seua imaginació de seguida es disparava, pensant com aprofitar els recursos naturals per a tindre així una vida plaent, en cas d'arribar a ser algun dia els futurs habitants d'aquella zona inexplorada. Així és com Homer ens conta l'arribada d'Odisseu i els seus companys a una illa pròxima a la terra dels ciclops, a una espècie de naturalesa verge, el grau zero de la civilització, encara desproveïda de totes les formes de ramaderia, d'agricultura, de navegació o de comerç, perquè els humans encara no han arribat a habitar-la. És l'heroi mateix qui ho narra amb les seues paraules autobiogràfiques davant dels que li han donat hospitalitat:

> «...al costat del port, s'estén una illa plana, plena de boscos. En ella es crien innumerables cabres salvatges, ja que no passen per allí hòmens que els ho impedisquen ni les persegueixen els caçadors, aquells que pateixen dificultats en el bosc perseguint les crestes de les muntanyes. L'illa tampoc no està ocupada per ramats ni sembrats, sinó que, no sembrada ni llaurada, manca de cultivadors tot l'any i alimenta les cabres beladores. Els qui habiten en les proximitats no disposen de naus de proes roges, ni hi ha armadors que puguen treballar per a construir naus ben entaulades; aquestes tindrien com a destinació cada una de les ciutats de mortals a què solen arribar els hòmens travessant amb les seues naus el mar, uns a la recerca d'uns altres, i s'haurien fet una illa ben fundada. Perquè no és dolenta i donaria una collita en cada estació; té prats vora les riberes del mar canós, humits, tous. Les vinyes sobretot produirien constantment, i les bladeres són planes. Arreplegarien sempre les profundes messes en l'estació corresponent, ja que el

subsòl és fèrtil. També s'hi troba un port on és fàcil atracar, on no hi ha necessitat de cable ni de tirar les àncores ni de lligar les amarres. Es pot romandre-hi, una vegada arribats, fins al dia en què l'ànim dels mariners els impulse i bufen els vents. En la part alta del port corre una aigua resplendent, una font que sorgeix de la profunditat d'una cova, i a l'entorn creixen els àlbers. Cap allà navegàrem, arribàrem a terra, arrossegàrem les naus de bons bancs, arreplegàrem totes les veles i descendírem sobre la vora del mar, i esperàrem l'aurora dormint sobre l'arena. Quan va arribar el matí, deambulàrem plens d'admiració per l'illa. Les cabres munteses es van agitar, així que de seguida vam traure de les naus els arcs corbats i les fletxes de puntes llargues i ordenats en tres grups començàrem a disparar; prompte vam tindre caça abundant. Així vam estar tot el dia fins que es va amagar el sol, menjant innumerables trossos de carn… ».

Fig. 2.- Crater àtic amb escena de cacera de porcs senglars. "Caça de Calidó". Museu Arqueològic de Florencia.

Els membres d'aquella societat guerrera exerciten el seu valor i es preparen per als combats practicant sistemàticament la caça, com serà habitual entre senyors i aristòcrates: tan prompte com es va mostrar l'aurora,

«...van eixir de cacera els gossos i els mateixos fills d'Autòlic, i entre aquests anava el diví Odisseu, [el nét d'aquell i el nebot d'aquests]. Van ascendir l'elevada muntanya Parnàs, vestits de selva, i de seguida van arribar a les valls ventoses. El sol queia sobre els camps cultivats acabat d'eixir dels corrents plàcids i profunds de l'oceà, quan van arribar els caçadors a una vall. Davant d'ells anaven els gossos buscant les empremtes i darrere els fills d'Autòlic, i entre ells anava Odisseu brandant, prop dels gossos, la seua llança d'ombra llarga. Un enorme porc senglar estava estirat en una densa espessor que no travessava l'humit bufit dels vents en agitar-se, ni colpejava amb els seus rajos el sol resplendent, ni penetrava la pluja per complet —i tan densa era!—, i una gran estora de fulles la cobria. Arribà al porc senglar el soroll dels peus d'hòmens i gossos quan anava caçant i des de l'espessor, eriçada la crin i brillant foc els seus ulls, es va detindre davant d'ells. Odisseu va ser el primer a escometre'l, alçant la llança d'ombra llarga amb la seua mà robusta desitjant ferir-lo. El porc senglar el va atacar en el genoll i, llançant-se obliquament, va esgarrar amb el clau molta carn, però no va arribar a l'os del mortal. En

canvi Odisseu el va ferir en l'espatla dreta i la punta de la llança resplendent el va travessar de part a part i va caure en la pols cridant, i va escapar volant el seu esperit. De seguida el van rodejar els fills d'Autòlic, van embenar sàviament la ferida de l'irreprotxable Odisseu semblant a un déu i amb un conjur van retindre la sang negra» (fig. 2).

El poema també descriu amb precisió admirable la forma de vida d'un individu, membre d'una *societat ramadera*. De nou, és l'heroi Odisseu qui relata la seua experiència, amb detalls valuosos sobre els objectes, les pràctiques corporals i els tipus d'animals que llavors es va trobar en el llarg camí de retorn a la seua enyorada terra materna: «Des d'aquella illa salvatge, vam fer una ullada a la terra dels ciclops que estaven prop i vam veure el fum de les seues fogueres i vam escoltar el vagit de les seues ovelles i cabres», diu l'heroi grec, per a explicar la curiositat que sent per saber qui són aquells hòmens desconeguts, si són superbs, salvatges i mancats de justícia o amics dels forasters i amb sentiments de pietat amb els déus. Per a aclarir la incògnita i trobar la resposta, embarca amb els seus companys, que remen en direcció a aquella terra estrangera:

«I quan arribàrem a un lloc proper, vam veure una cova prop del mar, elevada, ensostrada de llorer. Allí passava la nit ramat abundant —ovelles i cabres—, i al voltant hi havia una tanca alta construïda amb pedres afonades en terra i amb enormes pins i alzines de copa elevada. Allí habitava un home monstruós que pasturava els seus ramats, sol, apartat, i no freqüentava els altres, sinó que vivia allunyat i tenia pensaments impius. Era un monstre digne d'admiració: no s'assemblava a un home, a algú que menja blat, sinó a un cim cobert de bosc de les elevades muntanyes que apareix tot sol, destacat de les altres ».

Una vegada arribats a terra, amaguen les seues naus i amb un grup de companys Odisseu es posa en camí:

«Arribàrem de seguida a la seua cova i no el trobàrem dins, sinó que guardava els seus ramats grossos en la pastura. Per això entràrem en la cova i donàrem una ullada a cada cosa: les paneres s'inclinaven davall el pes dels formatges i els estables estaven plens de corders i cabridets. Tots estaven tancats per separat: a un costat els pares, a un altre els mitjans i a un altre els recentals. I tots els recipients estaven plens a vessar de sèrum —poals i pitxers ben construïts, amb els quals munyia». Van seure i van esperar dins de la cova «...fins que va arribar conduint el ramat. Portava el ciclop una pesada càrrega de llenya seca per a adobar el seu menjar i la va tirar dins amb gran soroll… a continuació va introduir els seus ramats grossos, tots els que solia munyir, i els mascles —moltons i cabrons— els va deixar a la porta, fora de l'estable profund. Després va alçar una gran roca i la va posar sobre la porta… En acabant, va seure a munyir les ovelles i les cabres beladores, cada una en el seu moment, i davall de cada una va col·locar un recental. De seguida va posar a quallar la meitat de la llet blanca en cistelles ben entreteixides i l'altra meitat la va col·locar en poals, per a beure quan menjara i li servira d'addició a l'àpat» (fig. 3).

La Grècia arcaica coneix i practica altres formes de ramaderia; per exemple, quan Odisseu torna finalment a la seua terra, a Ítaca, la deessa Atenea li aconsella que visite en primer lloc Eumeo, el seu fidel porquer, el qual trobarà al costat dels porcs:

> «...aquests estan pasturant vora la Roca del Corb, prop de la font Aretusa, menjant innumerables bellotes i bevent aigua negra, coses que creen en els porcs abundant greix ».
> "Llavors ell es va posar en camí des del port a través d'una senda escarpada en un lloc boscós, pels cims, cap a on Atenea li havia manifestat que trobaria el diví porquer, el que tenia cura de la seua hisenda, més que els altres serfs…, i el va trobar assegut en el pòrtic, on tenia edificada una quadra elevada, bonica i gran, aïllada, en un lloc obert. El porquer mateix l'havia edificat per als porcs del seu sobirà absent… Havia arrossegat les pedres i l'havia tancat amb arç; fora va tendir una palissada completa, espessa i tancada, traient estaques del negre de l'alzina. Dins de la quadra havia construït dotze porqueres, unes al costat de les altres, per a enllitar les porques, i en cada una es tancaven cinquanta porques, totes femelles que ja havien parit. Els porcs dormien fora i eren molt inferiors en nombre, ja que els havien delmat els pretendents amb els seus banquets… També dormien al seu costat quatre gossos, semblants a feres, que alimentava el porquer, cabdill d'hòmens. Aquest caminava llavors subjectant als seus peus unes sandàlies després de tallar una pell de bou clapada. Els altres porquers, tres en total, havien anat cadascú pel seu costat amb els porcs en bandada ».

Fig. 3.- Crater àtic de columnes. Odisseu fugint de la cova de Polifem. "Pintor de safo". Badisches Landesmuseum, Carlsruhe.

Eumeu rep el foraster, el porta a la seua cabanya, estén mala herba espessa sobre la qual posa una pell de cabra salvatge i li ofereix aquest llit, el seu propi jaç, perquè descanse, després va a les porqueres, agafa dos porquets, els sacrifica i els trosseja, i els posa al foc amb rostidors, estén farina i els ofereix directament a les mans del seu hoste amb un bol en què ha mesclat vi perquè bega…

Com és evident, en aquella societat hi ha ramaderia de diversos tipus; s'han domesticat ja els bous i els cavalls, que faciliten les labors de cultiu i estiren els carros en les curses, però disposa també sobretot de *l'agricultura*, per això els seus membres s'alimenten no sols de carn, sinó sobretot de pa de farina de blat i de vi obtingut dels xanglots de les vinyes, d'olives i oli, i de diverses fruites. Certament, sobre l'agricultura l'*Odissea* brinda diversos exemples, com el de Laertes, el pare de l'heroi, que té a Ítaca un camp molt bonic i ben cultivat, amb una mansió rodejada d'un porxo, en el qual mengen, descansen i dormen els esclaus que l'ajuden en les labors, com per exemple tancar la vinya amb arç. L'ancià «vestia un mantell des-

colorit, sargit, vergonyós, i al voltant de les seues cames tenia lligades unes gamberes mal cosides per a evitar els arraps; en les seues mans tenia uns guants a causa dels albarzers i sobre el seu cap una gorra de pell de cabra». El seu fill el saluda amb aquestes paraules: «Ancià, no ets inexpert a cultivar l'hort, que té un bon cultiu, i res en el teu jardí no està descurat, ni la planta ni la figuera ni la vinya ni l'olivera ni la perera ni el llegum».

També és memorable la descripció del mític hort que té el senyor dels feacis, Alcinoo el magnànim, al costat del seu famós domicili, un elevat palau senyorial:

«...fora del pati, prop de les portes, hi ha un gran hort de quatre jovades i al voltant s'estén una tanca a un costat i a l'altre. Hi han nascut i floreixen arbres frondosos: pereres i magraners, pomeres de fruits esplèndids, figueres dolces i oliveres verdes; no se'n perd el fruit ni en falta mai a l'hivern ni a l'estiu: són perennes… Hi té plantada una vinya molt fructífera, en la qual xanglots de raïm s'assequen al sol en un lloc abrigat, d'altres es veremen i d'altres es xafen: davant estan les vinyes que deixen eixir la flor i també hi ha d'altres que a penes negregen. Allí també, en el fons de l'hort, creixen rengleres de verdures de totes classes sempre saludables. També hi ha dues fonts, l'una que corre per tot l'hort, l'altra que va d'una part a una altra davall el llindar del pati fins a l'elevat habitatge on van per aigua els ciutadans».

Fig. 4.- Habitants de les illes Viti dins "Les origines de la civilisation" de J. Lubbock, 1881.

No deixa de ressonar en aquesta mítica descripció l'eco d'un dels sons més freqüents dels pobles d'agricultors: que les collites persistiren al llarg de l'any, sense la dràstica alternança de fams canines i abundàncies opípares, de l'escassetat i l'excés. D'ací la necessitat de previsió, la importància vital de disposar de mètodes i instruments per a la conservació dels aliments, la conveniència d'intercanviar amb altres grups allò del que es manca i que ells poden proporcionar, la gènesi d'interessants simbiosis entre agricultors sedentaris i pastors que regularment els visiten…

Aquestes tres formes fonamentals de subsistència, la caça-recol·lecció, el pasturatge i l'agricultura, ja en l'Antiguitat van ser considerades com els estadis pels quals passa la humanitat en el seu desenrotllament, és a dir, com els primers escalons en l'escala de la civilització, al llarg d'un procés temporal lent i complex (fig. 4). Els fragments de Dicearc, els versos de Lucreci o la prosa sobre les propietats rústiques de Marc Terenci Varró ho testimonien. En el segle XVIII es va tornar a utilitzar aquesta manera d'interpretar la primitiva història de la humanitat d'una forma cada vegada més rigorosa i sistemàtica, com documenten els escrits d'Adam Smith o aquests textos de Rousseau:

«Els primers hòmens van ser caçadors o pastors i no llauradors. Els primers béns van ser ramats i no camps. Abans que la propietat de la terra fóra repartida, ningú no pensava a cultivar-la. L'agricultura és un art que exigeix instruments, sembrar per a collir és una precaució que exigeix previsió».

Des d'un estat primitiu d'embrutiment, pròxim a l'animalitat, els humans van haver de compondre-se-les per a viure.

«Els més actius, els més robustos, els que anaven sempre avant, només podien viure dels fruits i de la caça. Es van fer així caçadors violents, sanguinaris. Després, amb el temps, van ser guerrers, conquistadors, usurpadors… La guerra i les conquistes no són una altra cosa que caceres dels hòmens… La majoria, menys activa i més pacífica, es va assentar a penes va poder fer-ho, va reunir bestiar, el va domesticar, el va fer dòcil a la veu humana. Per a alimentar-se va aprendre a cuidar-lo, a facilitar-ne la reproducció, i d'esta manera va començar la vida pastoral".

«La indústria humana creix simultàniament amb les necessitats que l'originen. De les tres maneres de viure possibles per a l'home, és a dir, la caça, la cura del bestiar i l'agricultura, la primera exercita el cos per a la força, per a la destresa, la competició; l'ànima per al coratge, per a l'astúcia; endureix l'home i el torna feroç. El país dels caçadors no és durant molt de temps el de la caça. És necessari perseguir la presa molt lluny; així sorgeix l'equitació. És necessari aconseguir la presa que fuig; per això les armes lleugeres, la fona, la fletxa, la javelina. L'art pastoral, pare del repòs i les passions ocioses, és el que més es basta a si mateix. Proporciona a l'home, sense majors esforços, la subsistència i l'abric així com també el seu habitatge. Les tendes dels primers pastors estaven fetes amb pell d'animals… L'agricultura, més lenta a nàixer, està relacionada amb totes les arts; introdueix la propietat, el govern, les lleis i, progressivament, la misèria i els crims, inseparables per a la nostra espècie de la ciència del bé i del mal… Els tres estats de l'home considerat en relació amb la societat estan referits a la divisió precedent. El salvatge és caçador, el bàrbar és pastor, l'home civilitzat és llaurador».

Això diu Rousseau, reconstruint amb la seua imaginació el desplegament d'aquelles formes de vida. Però, a diferència d'Homer, en la seua rememoració del passat ja no intervenen herois, gegants ni déus, sinó que són humans com nosaltres mateixos els que caçaven, pasturaven o, per una sèrie de circumstàncies diverses, es van posar a tancar el camp i a cultivar la terra.

Aquest esquema bàsic i general, descriptiu i classificatori, permetia una primera comparació entre els pobles. En aplicar-lo a totes les societats conegudes de la terra, fins i tot aquelles considerades més salvatges, com les dels indis d'Amèrica, deixaven de ser «com animals que parlen» i passaven a formar part de la història de la humanitat; ells són en el present un testimoni viu de com havíem sigut els europeus en èpoques remotes, en els orígens de la història, en edats amb tècniques i instruments de pedra i fusta, com els arcs i les fletxes, practicant una forma de vida nòmada i caçadora, etcètera. L'espècie sencera, per

tant, seguia una mateixa senda de progrés i de desenrotllament, travessant aquestes etapes fonamentals, el salvatgisme, la barbàrie i la civilització, com també va exposar amb argumentacions detallades l'il·lustrat escocés Adam Ferguson en el segle XVIII. Aquest enfocament comparatiu es va consagrar amb el triomf de l'*evolucionisme* clàssic entre els antropòlegs fundacionals del segle XIX, els primers que van instituir la docència d'aquesta disciplina en les universitats britàniques, franceses i americanes. Per a reconstruir el passat sense documentació escrita i amb limitats registres fòssils de la nostra existència primitiva, la dels nostres avantpassats en els albors de la història, es van usar comparacions sistemàtiques amb pobles coetanis que tingueren recursos tècnics i formes de subsistència semblants, i per això aquests se'ls va denominar 'primitius', 'salvatges' i també 'pobles naturals', com si ells, els 'altres' per antonomàsia, els nostres antípodes en tants sentits, habitants de zones distants i remotes, acabaren d'eixir de la falda de la mare naturalesa i no tingueren passat, i com si només meresqueren l'atribució de cultura pròpiament dita els pobles amb escriptura i amb civilització, com els nostres. En efecte, el present dels occidentals, amb indústria i comerç, ciències i tècniques, estava considerat com el moment més evolucionat i més perfecte de la humanitat, era la meta a què tendien totes les societats de la terra, en una espècie de llei d'estadis positivista de compliment obligatori. Les altres formes de vida eren pensades des de les nostres i se les entenia com més simples i senzilles, com predecessores o antecessores de les nostres, perdien així la seua autonomia i el seu valor propis i quedaven com annexades a la nostra història. La manera occidental de desenvolupament era considerada el patró, el model, el camí exemplar que servia per a mesurar tota alteritat. Qualsevol diferència constatada en els altres pobles llavors era qualificada com inferioritat, retard, desviació, infantilisme, incapacitat, i també com degradació i fins i tot com un absurd incomprensible, com una aberració que convenia esmenar com més prompte millor. Els encerts i la bellesa extraordinària de les altres opcions culturals a penes es percebia sota aquesta mirada, s'insistia en canvi en interessats contrastos etnocèntrics, en les diferències existents, i a aquestes se les interpretava amb càrrega negativa com deficiències, carències i estupideses, pròpies d'una base racial qualitativament pitjor dotada, que obstaculitza i impedeix el desenvolupament òptim de la civilització genuïna. No cal subratllar que aquest enfocament sobre els altres grups humans, carregat del denominat darwinisme social, complia funcions de legitimitat en un moment de forta expansió colonial i consolidació dels imperialismes europeus sobre els altres continents, sobre Àsia, Àfrica i Oceania especialment. Una era la cultura vencedora i poderosa, la de l'Occident cristià, l'única mereixedora de tal nom, la qual, per a justificar la seua agressiva presència en totes les parts del món, deia que volia ajudar al desenrotllament, i, junt amb ella, però en posició sotmesa i inferior, estaven les altres cultures, les quals, després d'aquell violent xoc cultural que les dominava, eren les perdedores, les vençudes i les desprestigiades. Les maneres de saber que es van practicar no eren alienes als exercicis de poder d´un tal context imperialista.

Aquest enfocament de l'arqueologia prehistòrica huitcentista, l'evolucionisme clàssic que es pot detectar amb claredat en obres fundacionals com *Prehistoric Times* (1865) i *The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man* (1870) de John Lubbock (fig. 5), ha anat canviant des de llavors, gràcies a successives estratègies d'investigació, molt diferents, com el difusionisme, el particularisme històric, el funcionalisme, l'estructuralisme i la denominada antropologia simbòlica i hermenèutica, com també ha variat el context d'aplicació, açò és, la situació real en les relacions de poder des del reconeixement de la independència de molts països que han lluitat per les seues llibertats, i els nous problemes d'un món postcolonial, globalitzat i multicultural. Estudiar la vida de grups humans minoritaris i fràgils compromet als que els coneixen. La ciència que s'elabore sobre les seues formes de vida ha de tindre un vessant crític pel que fa a la situació internacional present, que és la responsable en gran mesura de les dificultats que tenen i del poc espai de què disposen per a desenrotllar les seues pròpies possibilitats. En cas contrari, aquesta ciència deixa de ser verdaderament humana i es redueix a mera tècnica aplicada, convertint-se així en un altre instrument de control al servei dels interessos dels més poderosos i perdent la seua capacitat d'emancipació. Els altres pobles, certament, no sols són imatges vives del nostre passat, sinó que són sobretot els nostres contemporanis, plenament dignes d'atenció i d'estudi per si mateixos en el present, en tant que exemples de la humanitat, de la nostra humanitat plural afortunadament plena de diferències ací i ara. Conviure amb ells ens obliga a conéixer la seua cultura, a participar en les seues formes de vida, a aprendre d'ells relativitzant els nostres hàbits i costums, sense pretendre la seua assimilació o annexió. Una cultura diferent de la nostra no és, pel fet de mostrar tal diferència, ni inferior, ni aberrant, sinó que també té la seua coherència, la seua complexitat, els seus sistemes de coneixement i de classificació de la realitat, els seus esquemes de valors, els seus criteris estètics, jurídics i religiosos, etcètera. En comparar-la amb la nostra, hem d'esforçar-nos per arribar a formular possibles principis generals que donen raó de les semblances i de les diferències que observem i que ens permeten comprendre'ns a tots, a nosaltres i a ells, com a humans en una terra compartida. En efecte, tots hem de fer front a pro-

Fig. 5.- Caçadors-recol·lectors bosquimans dins "Las razas humanas" de F. Ratzel, 1888.

blemes semblants, ecològics, psicològics, socials i transculturals, és a dir, internacionals, globals, planetaris en suma. I en aquesta tasca ineludible hem de ser autocrítics, perquè els que hem exercit una despietada dominació econòmica, ideològica i política sobre els altres pobles hem sigut els occidentals, especialment en la Modernitat. Només així es pot pensar en un humanisme que, a diferència del que es va donar en el Renaixement, no es reduïsca ni a uns models clàssics de referència exclusiva com els greco-romans de l'Antiguitat, ni, per tant, a uns pocs sabers artisticoliteraris, ni a unes classes socials privilegiades, ni a una àrea geogràfica restringida, mediterrània, europea o de l'hemisferi nord, sinó que meresca ser denominat un humanisme interactiu, emancipatori, integral i global. Els altres són, llavors, com a plenament humans amb els quals convivim, el nostre present, perquè són també, i sobretot, coautors del nostre futur, ja que en ells perduren valors a reivindicar que s'han perdut entre nosaltres. Ells ens ensenyen a descobrir la complexitat de la vida humana, els valors que assenyalen les carències i els buits que ens delaten, les deficiències que ocasiona la nostra forma de vida tan subjugadora: una subsistència urbana motoritzada i veloç, com déiem al començament, solitària entre masses d'individus, sense forts llaços afectius interpersonals, greument escindida entre allò privat i allò públic, ignorant dels ritmes de la naturalesa, les varietats vegetals, la convivència amb els animals, la cura en el consum, la tolerància amb els que prefereixen remar al seu aire... refractària, en suma, a aprendre dels altres, que podrien aparéixer llavors com a bons etnoarqueòlegs del nostre present i qualificats esbossos del nostre possible futur.

Bibliografia

HOMER: *Odisea.* (Ed. de José Luis Calvo 1976) Ed. Nacional, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, C. (1979): *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. (Trad. de J. Almela. Mèxic: Segle XXI, Cf. en especial «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre» i «Los tres humanismos».

LLINARES, J. B. (1982): *Materiales para la historia de la Antropología*. (3 vol.) València: Nau Llibres, 1982, 1983 i 1984 (reedicions en 1993 i 1996). Cf. En especial els capítols «Lucrecio» en el vol. I, «Locke», «Rousseau» i «Ferguson» en el vol. II i «Darwin», «Lubbock», «Morgan» i «Tylor» en el vol. III.

LLINARES, J. B. (1995): *Introducció històrica a l'Antropologia. I. Textos antropològics dels clàssics greco-romans*. Servei de Publicacions de la Universitat de València, València. Cf. en especial el cap. 4 «Orígens i evolució de la vida humana i la cultura» i el cap. 8 «La construcció d'una primera diferència antropològica: els civilitzats i els salvatges».

MEEK, R. (1981): *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios.* (Trad. d' E. Pérez Sedós.) Madrid.

SAN MARTÍN, J. (1985): *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Montesinos, Barcelona.

VALDÉS, R. (1977): *Las Artes de subsistencia. Una aproximación tecnológica y ecológica al estudio de la sociedad primitiva*. Adara, La Coruña.

CATÀLEG

TERRA D'ARNHEM

El temps dels somnis

Dona kunwinjku recol·lectant *Pandanus spiralis* per a l'elaboració d'objectes de fibra (cistelles, bosses, adorns, trampes de pesca, etc.). ▶

El tossal d'Injalak va constituir durant generacions un important focus d'activitat artística, especialment durant l'estació humida, *kudjewk*, quan la inundació de les valls obligava els aborígens a buscar refugi en les seues galeries.

Dona jawoyn amb escarificacions. Aquest tipus de cicatrius decoratives es produeixen durant els ritus d'iniciació. El seu significat és tan sols conegut pels iniciats i constitueix un símbol d'identitat que revela el grau d'iniciació o l'estatus social de l'individu.

Home jawoyn amb escarificacions. La forma i el nombre varien en funció de la procedència de l'individu, però a la Terra d'Arnhem solen adoptar la forma de línies paral·leles en el muscle i en el tors.

El *didjeridú* és l'instrument musical per excel·lència de la Terra d'Arnhem, encara que en l'actualitat s'ha convertit en símbol d'identitat aborigen a tot Austràlia.

Artistes jawoyn durant el procés d'elaboració de *didjeridús*. Encara que la decoració depén de l'artista, en els contextos cerimonials rares vegades s'utilitzen motius figuratius.

Home jawoyn captat en el moment previ al llançament d'una llança amb propulsor. Ambdós instruments constituïen les ferramentes bàsiques del caçador i del guerrer a la Terra d'Arnhem.

Homes kunwinjku preparant-se per a la dansa. En contextos cerimonials, la música, la dansa i els adornaments corporals hi juguen un paper fonamental. L'argila blanca protegeix l'individu dels esperits mentre dansa al ritme del *didjeridú* i dels pals "de picar de mans".

Dona jawoyn teixint una bossa de *Pandanus spiralis* per mitjà de la tècnica ancestral del nugat.

Dona kunwinjku preparant un senzill forn de terra per a la cocció de carn. La corfa d'arbre evita que la carn s'òmpliga de terra en cobrir el forn per a mantindre la temperatura.

Propulsor tallat sobre fusta i decorat amb colorants naturals. En un extrem presenta una punta de fusta fixada mitjançant cera d'abella que serveix per assegurar la posició de la llança abans del llançament. Utilitzat pels hòmens per a la caça i la guerra.
L. 76,5; A. 4,5 cm

Adorn de cap de tipus cerimonial. Compost per un cèrcol de fibra i dos adorns de plomes fixats a un costat i a l'altre mitjançant cera d'abella.
L. 18,5 cm

Llances tallades en fusta amb punta fixa i decorada amb colorants naturals. La tipologia de les puntes varia segons la seua funcionalitat: caça, pesca, guerra o cerimonial.
L. 1,64 m

Representació de *Namarnkol* (*Barramundi, Lates calcarifer*) i lliris d'aigua realitzat amb colorants naturals sobre paper. Ambdós motius juguen un paper important en la dieta aborigen. Artista: Gabriel Maralngurra (Gunbalanya, Tierra de Arnhem).
L. 52 cm; A. 71 cm

Esperit *Mimi* tallat en fusta y decorat amb colorants naturals. Estes talles de fusta substituïxen les tradicionals figures de corfa d'arbre i corda utilitzades en contextos funeraris per a representar l'esperit del difunt.
L. 77,5; A. 4 cm

Didjeridú o instrument musical de vent utilitzat pels aborígens de la terra de Arnhem durant les cerimònies. Decorat amb colorants naturals i motius no figuratius. El seu so i ressonància depén de la longitud, la forma i el gruix de la paret. Només els hòmens poden tocar-lo ja que representa l'òrgan reproductor masculí.
L. 1,18 m; Diàm. max. 8 cm

Pals "de picar de mans". Tallats en fusta i decorats amb colorants naturals. La seua decoració llisa és característica de la Terra d'Arnhem. Els hòmens els colpegen al so del *didjeridú*.
L. 22 i 19; A. 2,5 i 4 cm

"Pal missatge". Peça de fusta gravada amb traços i punts, utilitzada pels aborígens per a enviar missatges a les tribus o grups lingüístics veïns mitjançant un missatger.
L. 12 cm

Bossa cònica teixida amb la fibra de les fulles del *Pandanus spiralis*. Els colors pàl·lids i grisencs són els propis de l'estació seca. Hòmens i dones se la pengen del cap o del coll per a transportar els seus efectes.
L. 24; A. 16 cm

Representació de *Namarrkon* (l'home llamp) realitzada utilitzant pigments naturals sobre corfa d'*Eucalyptus tetrodonta*. És l'esperit responsable de les enormes cortines de llamps que acompanyen les pluges durant l'estació humida. Artista: Bob Namundja (Gunbalanya, Tierra de Arnhem).
L. 67; A. 30 cm.

VALL DE L'OMO

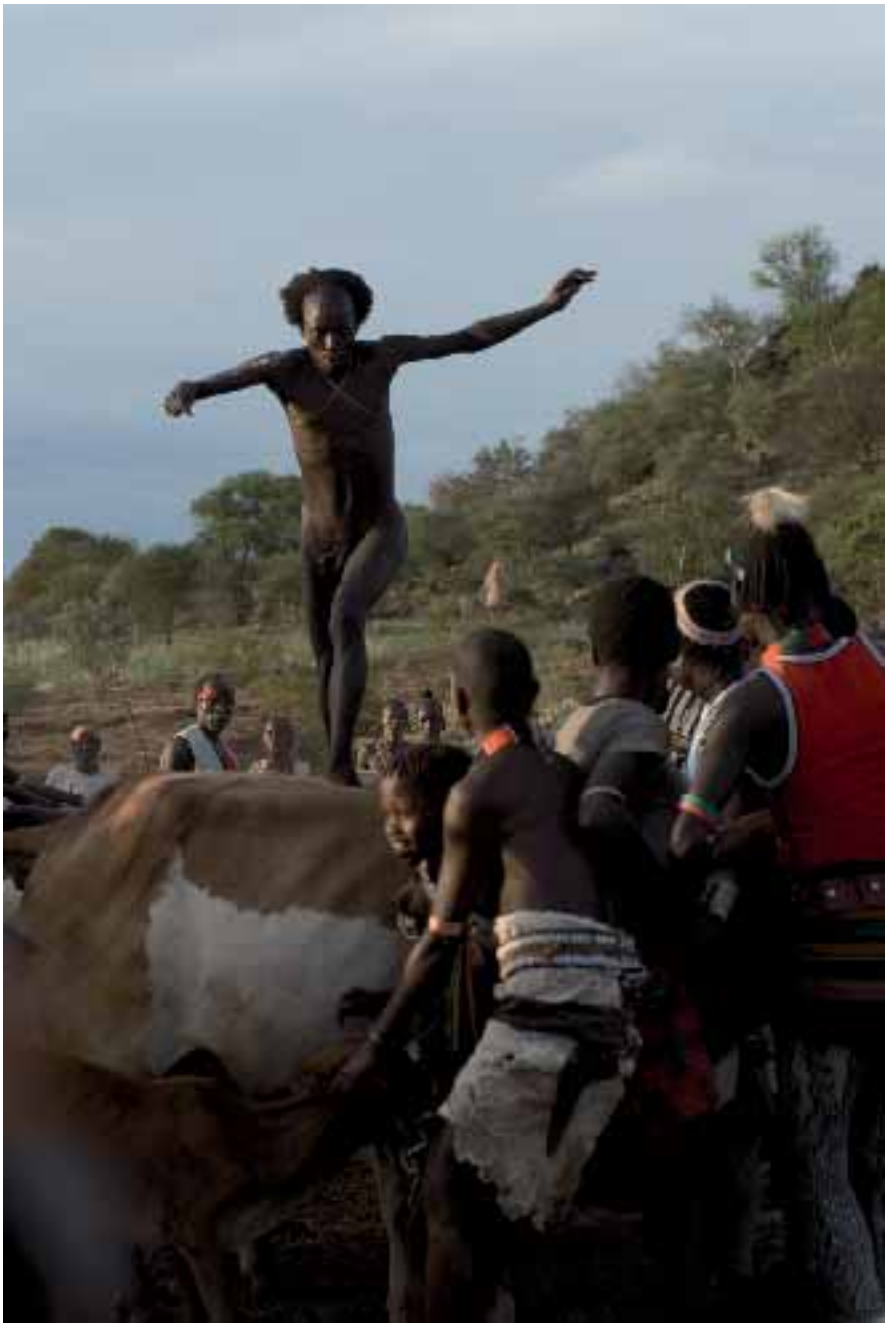
Els senyors del bestiar

Els hamer acudeixen als mercats per a comerciar amb multitud de productes: des de ramat i gra a ocre, amb el qual les dones es decoren el cabell. ▶

Retrat de dona hamer. Els collars, tant el de metall (*isanti*) com el de cuiro (*binyare*) indiquen que es tracta d'una dona casada.

La sang del bestiar suposa un aportació de proteïnes indispensable en l'alimentació hamer, basada principalment en la melca i la dacsa.

Les turmelleres, o *waro wara*, acompanyen els cants i els balls de les dones hamer per a animar l'iniciat en la principal cerimònia de la vida hamer, el salt sobre el bestiar.



Ritual hamer del salt del bou. L'*ukuli,* o jove iniciat, ha de botar nu sobre els lloms del bestiar per a passar a l'«edat adulta».

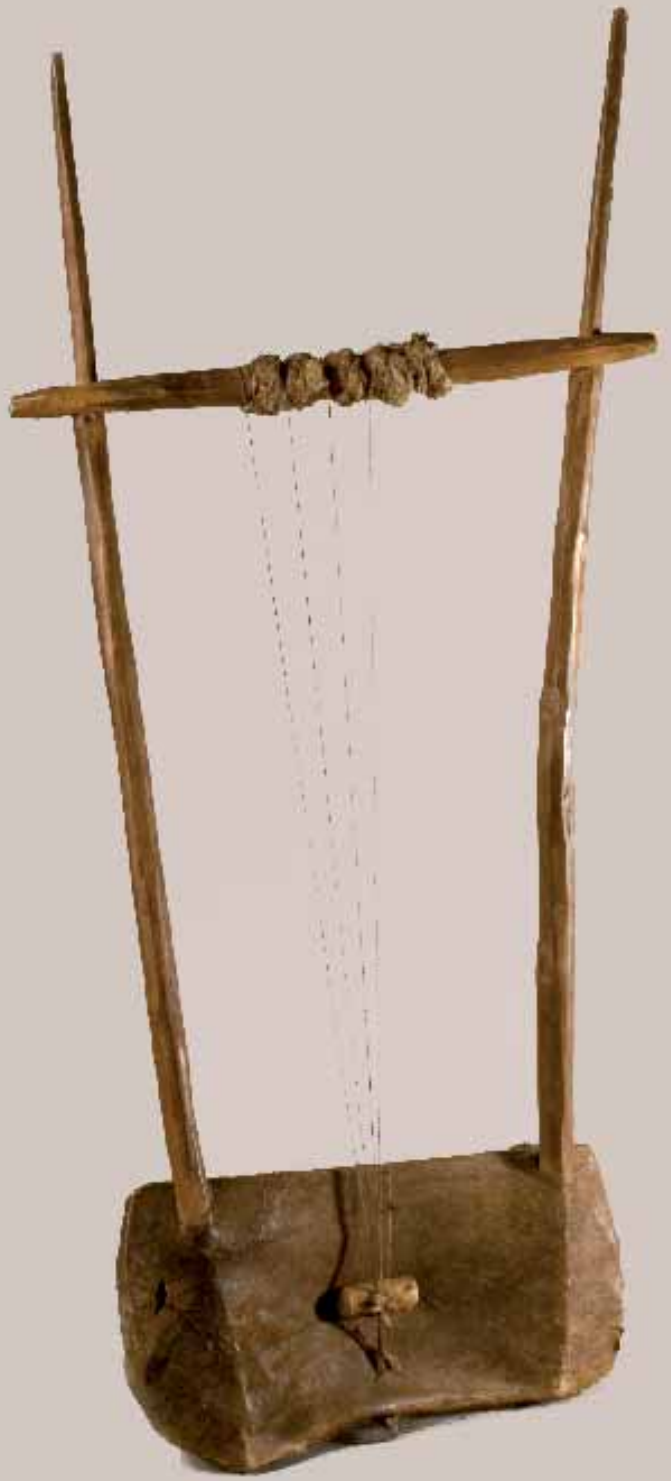
Els hòmens i dones mursi recorren desenes de quilòmetres per a accedir als mercats en les poblacions sedentàries d'altres comunitats indígenes.

Els graners, molt freqüents en la regió de l'Omo, permeten emmagatzemar aliments per a èpoques de carestia, ja que les pluges són escasses i imprevisibles. Les dones mursi s'encarreguen de la major part del treball agrícola.

Campament temporal mursi format per unes quantes cabanyes, o *duri*, en la ribera del riu Mago, zona ocupada durant part de l'any per a cultivar dacsa i melca.

Jove mursi amb un AK47, l'arma automàtica més cobejada a la vall de l'Omo. Els jóvens fadrins, o *rora*, són els encarregats de protegir el grup de possibles incursions enemigues i de vigilar el bestiar.

Pàg. següent: Contenidors ceràmics, o *daa*, en el poblat de Dimika, situat en la confluència entre territoris de diversos grups culturals del baix Omo. Hamers, bashadas, aris, etc., hi acudeixen per a comerciar. ▶



Lira mursi, o *chonkudolete*, composta per una caixa de ressonància de fusta i cuiro i tres pals, dos de verticals i un d´horizontal, que permeten tensar i tocar les cinc cordes.
L. 67; A. 30 cm

Recolzacap, o *borkoto*, de fusta amb tira de cuiro per al seu transport, decorat amb motius incisos a bandes, triangulars i en quadrícula. Emprat pels hòmens hamer com a recolzacap i seient d'utilització diària. El de color clar està en procés de fabricació.
L. 13; A. 17,5 cm

Carabassa hamer, o *chxarca*, amb decoració incisa a quadrícules. Té una tira de cuiro que permet utilitzar-la per a transportar líquids.
L. 16; Diàm. màx.. 11 cm

Contenidor de cistelleria, o *garchu*, de forma globular emprat per les dones mursi per a conservar la pasta de melca.
Diàm. màx. 25; A. 20 cm

Collar circular de cuiro, o *bynyare/binyere*, decorat amb ocre i diverses plaques quadrangulars i tubulars de metall. Peça que porten les dones hamer com a indicatiu de la seua condició de casades.
L. 25; A. 14 cm

Dos protectors de mà, o *orgamay,* realitzats en fibra vegetal. Estes peces de cistelleria, reforçades amb llargues tires de cuiro, són utilitzades pels hòmens fadrins mursi (*rora*) en els duels cerimonials o *Thagine*.
L. 13; A. 10,5 cm

Plats labials circulars realitzats en argila de color rogenc-marró amb taques de cocció negres (*Dhebi a golonya).* Utilitzats per les dones mursi com a símbol de bellesa i maduresa sexual.
Diàm. màx. 12 i 13,5 cm

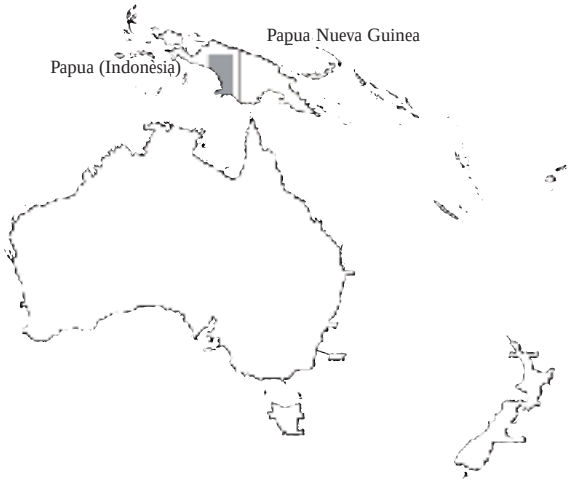
Destral composta per un mànec de fusta i una fulla de metall amb tall esmolat, usada pels hòmens hamer per a tallar llenya i realitzar instruments en fusta.
L. 49; A. 16 cm

Vestit de pell d'antílop, o *kel*, pintat amb línies negres i decorat amb elements metàl·lics cosits (bales, rodelles, etc.). Utilizat per les dones mursi.
L. 82; A. 44 cm

Porra de fusta amb decoració incisa formant quadrícules i triangles, emprada pels hòmens hamer per a conduir el bestiar.
L. 52; A. 9 cm

PAPUA

L'última frontera

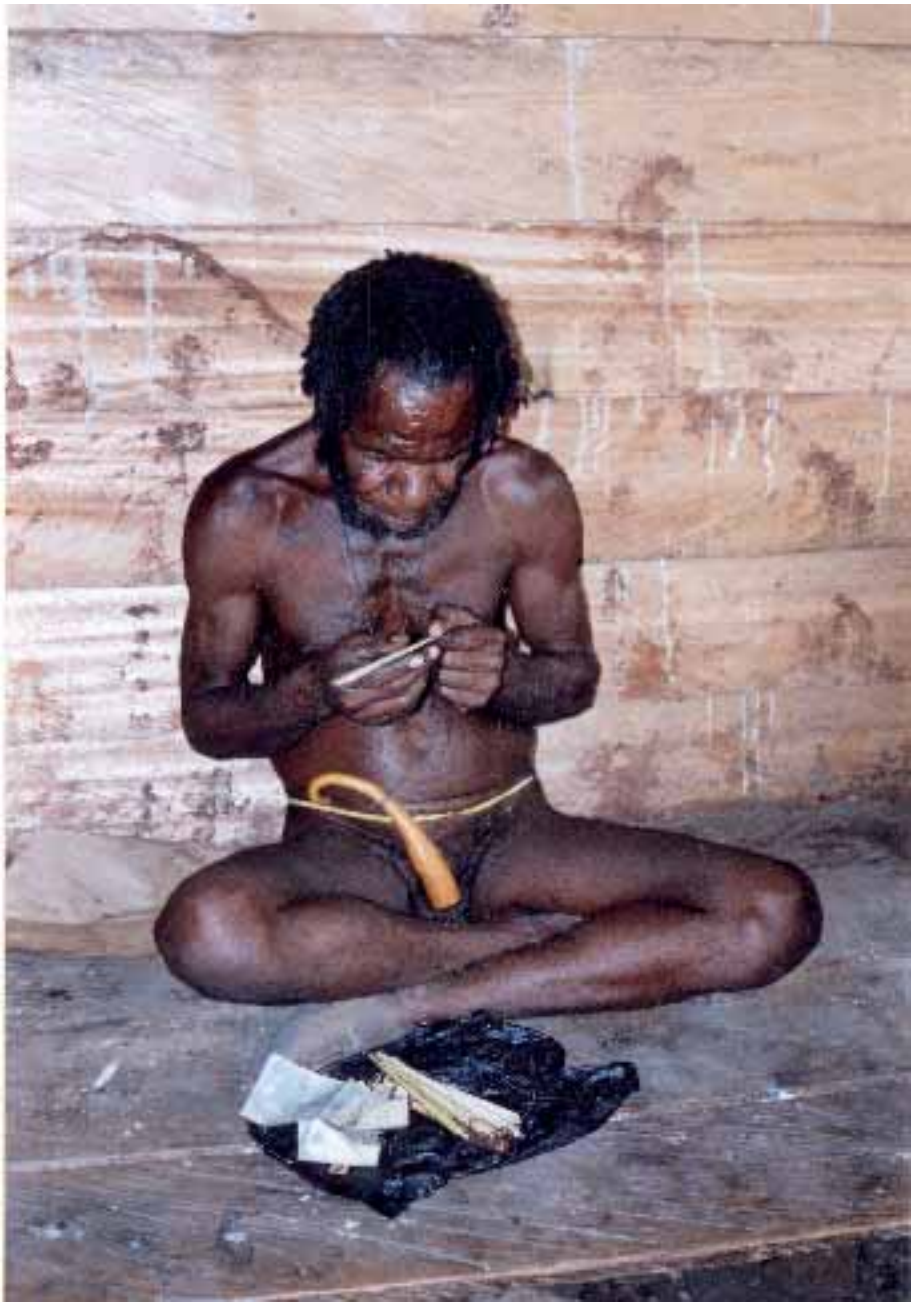


Un agricultor dani caminant entre horts de moniatos protegits per tanques de fusta. Els hòmens desbrossen els camps, construeixen les tanques i caven regadores. ▶

Els *kain* són grans capitosts dani momificats, respectats en vida pel seu lideratge en la guerra. La fi de la violència entre grups rivals i la influència dels missioners van acabar amb la tradició de momificar.

Dones cuinant moniatos en un foc comunitari o *mumus*. Aquest tubèrcul representa el 90 % de la dieta dani. A més, actualment planten taros, nyams, bananers, canya de sucre, cogombres, carabasses, tomaques, tabac, etc.

Les dones dani duen a terme gran part dels treballs diaris, com teixir, plantar i arreplegar les collites, cuidar dels porcs, cuinar i vendre tot tipus de productes en els mercats.



Home dani venent arpes de boca en un mercat en Wamena. Aquests instruments, confeccionats amb seccions de bambú, són molt populars a la vall de Baliem.

Els poblats dani s'organitzen entorn d'un espai central amb cases circulars, diferenciades per a hòmens i dones, i cases comunitàries rectangulars amb diverses llars.

Homes asmat remant en canoes de guerra. Encara que les guerres estan prohibides en la zona des dels anys seixanta del segle XX per les autoritats colonials holandeses, i hui pel govern indonesi, es continuen duent a terme competicions esportives a manera d'enfrontament entre poblats.

Home asmat construint una canoa monòxila. Aquestes són imprescindibles en un ecosistema marcat per zones lacustres, rius i boscs de manglars.

Home asmat amb arracada de nas i adornat amb pell de cuscús i plomes de cacatua al cap, en el poblat d'Owus. L'activitat evangelitzadora ha provocat la desaparició de molts dels elements de la cultura material asmat.

Pàg. següent: Cerimònia de *jipae* en el poblat d'Omandeseb. Els asmat, després d'una mort recent i per mitjà ▶ d'aquesta cerimònia, *animen* l'esperit del mort a abandonar el poblat i dirigir-se a *Safan*, el regne dels esperits.

Nassals o adorns nasals, o *bipane*, realitzats amb dos fragments de petxina marina units mitjançant resina. La part interior, d'un blanc més intens, és la que es disposa cap a l'exterior.
L. 16,5; A. 5 cm
L. 17; A. 7,5 cm

Ganivet, o *pisuwe*, d´os de casuari decorat amb plomes, fibra vegetal i llavors. Utilitzat tradicionalment pels homens asmat en les partides de guerra i com a símbol d'estatus.
L. 37; A. 5,5 cm

Collar format per peces consistents en petxines marines polimentades, perforades i enfilades en una cinta de fibra vegetal. Es compon d'onze fragments de petxina entre els quals destaca una peça central de grans dimensions. Utilitzat pels hòmens dani com a element decoratiu.
L. 54; A. 20,5 cm

Collar format per fibres trenades en les quals apareixen engarzats 75 canins de gos perforats. Són collars molt valuosos i s'ofereixen com a regals de núvia i pagaments compensatoris.
L. 53; A. 3,5 cm

Tambor de fusta, o *em*, de forma troncocònica amb mànec, en la part superior una pell de rèptil tensada mitjançant fibra de bambú. Elaborada decoració tallada amb motius geomètrics -simbòlics per tota la superfície del tambor excepte en la franja central.
L. 53; A. 27 cm

Vestit cerimonial, o *jipae*, de cos sencer confeccionat amb fibra vegetal trenada; té elements decoratius típics de l'adorn masculí dels asmat, com ara l'adorn nasal fet de fusta i amb plomes de cacatua i llavors. Utilitzat en les cerimònies *jipae* per arruixar dels poblats els esperits dels morts.
L. 1,35 m; A. 50 cm

Pectoral format per una tira d'escorça d'arbre coberta per cauris seccionats i perforats, disposats en línies que ocupen tota la superfície de l'escorça. Utilitzat pels hòmens dani com a peça de gran prestigi.
L. 37,5; A. 11cm

Destral de la vall de Baliem formada per un mànec de fusta i una pedra polida lligada per mitjà d'un trenat de rotang. Eren utilitzades pels hòmens dani en la tala d'arbres i branques. Les pedres de destral eren objecte d'un intens comerç fins l'arribada de les ferramentes metàl.liques.
L. 47; A. 28 cm

Protector de penis o *horim*, fragment de carabassa, emprat pels hòmens dani per a cobrir-se el sexe.
L. 32; Diam. màx. 4,5 cm

Escut asmat, o *jamasj*, de fusta. Decorat amb motius que pareixen representar els remolins de l'aigua i un fardatxo o cocodril, pintats amb ocre, carbó i calç. Els escuts posseïxen l'esperit d'un avantpassat que protegix el guerrer i espanta els seus enemics. Ben sovint és trencat i soterrat amb el seu amo.
L. 218; A. 75 cm

GLOBALITZACIÓ
i supervivència cultural

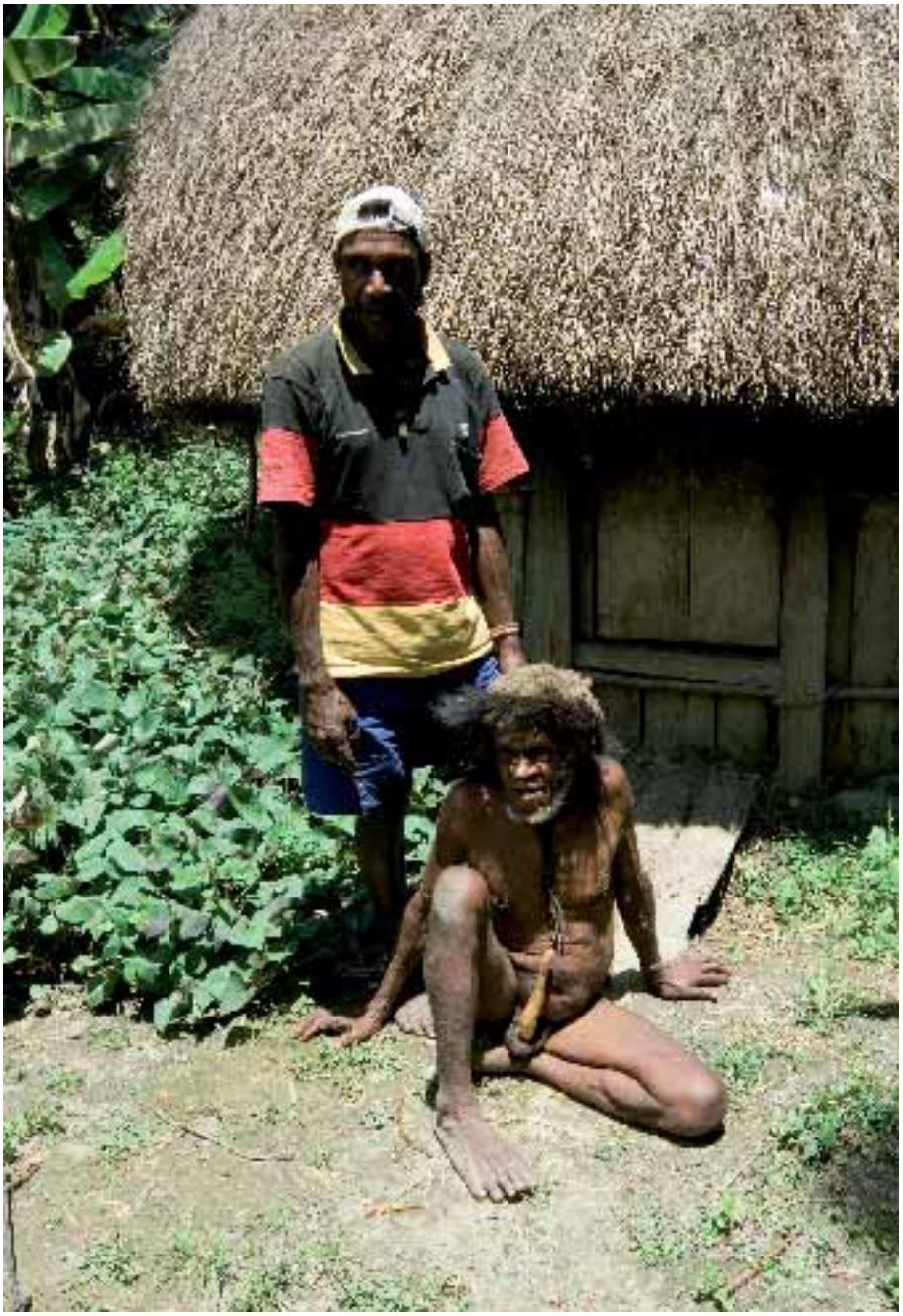
Al Baix Omo (Etiòpia) els contenidors de plàstic de qualsevol tipus substitueixen, gradualment, els recipients fets amb carabasses i ceràmica. ▶

Arracada de plàstic. Als mercats del Baix Omo es troben molts objectes fabricats en materials nous com el plàstic i l'acer.

Dona mursi pintada per als turistes. Aquest tipus de decoració corporal era desconeguda entre els mursi abans de l'arribada del turisme i del seu interés per les cultures indígenes. Baix Omo.

Ferreteria a Wamena (Papua). A partir dels anys seixanta del segle XX el metall va començar a substituir, fins i tot a les valls més remotes, els utensilis de pedra.

Església cristiana a Wamena (Papua). Diverses organitzacions missioneres es troben repartides pel territori dani; tant catòlics com protestants l'han evangelitzat.



Casa cerimonial en un poblat dani (Papua). Els ancians continuen conservant gran part de la seua cultura tradicional, prèvia al contacte amb Occident.

Per a les dones de Barunga (Terra d'Arnhem, Austràlia) el bàsquet és més que un esport. És una forma de reunió social i de transmissió de coneixements, en la qual les adolescents continuen aprenent de les dones adultes.

L'art rupestre de jaciments remots de la Terra d'Arnhem proporciona una de les millors mostres de l'abast de la II Guerra Mundial.

La cultura material mostra les influències externes en les poblacions aborígens. El tabac i la pipa van ser introduïts pels pescadors macassan i el seu ús ha continuat fins a l'actualitat (Terra d´Arnhem).

MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA

DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA
Àrea de Cultura

MUSEU DE PREHISTÒRIA