

Historia, voz y representación en el feminismo postcolonial: Las mujeres indígenas en Australia **

Introducción

Durante las últimas décadas, las críticas postcoloniales al feminismo occidental han suscitado debates de gran importancia tanto para las mujeres de países en vías de desarrollo, como para las mujeres indígenas en sociedades colonizadoras y para las mujeres occidentales. Entre estos debates se encuentran el eurocentrismo, la representación, la cuestión de la voz, la historia y el desarrollo de nuevas formas de activismo político e identidad. Existen asuntos de importancia política y teórica que trascienden los límites de los temas de mujeres, pero que las feministas del tercer mundo y las indígenas han sacado a la luz y han puesto en el punto de mira político.

La segunda ola feminista en países occidentales a finales de 1960 y 1970 estuvo marcada por una gran variedad de formas de universalizar la teoría (liberal, feminista radical y marxista) que se erigió como representante de los intereses de todas las mujeres. Compartían la costumbre de considerar, aunque pocas veces de forma explícita, que las normas y prácticas de mujeres blancas occidentales eran la medida de todas las cosas. El legado, a menudo inconsciente, del colonialismo y el racismo científico del siglo diecinueve, marcó la forma en la que se percibía a las mujeres no occidentales. A menudo se las consideraba víctimas de culturas y religiones tradicionales y extremadamente patriarcales que, como mucho, no provenían de la modernidad occidental, y se pensaba que eran estáticas e incambiables. Algunos símbolos y prácticas culturales tan impactantes como el velo, los matrimonios pactados y la mutilación genital demostraban la grave situación de las mujeres del tercer mundo, mujeres que presuntamente carecían del poder y la identidad necesarios para impulsar progresivamente un cambio social.¹

* Chris Weedon es catedrática en la Universidad de Cardiff, donde imparte teoría crítica y teoría cultural. Ha publicado extensamente en las áreas de teoría feminista, política cultural y escritura de mujeres. Entre sus libros destacan *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (Blackwell 1987), *Cultural Politics* (con Glenn Jordan, Blackwell 1995), *Postwar Women's Writing in German* (Berghahn 1996) y *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (Blackwell 1999). Actualmente está terminando un nuevo libro sobre Cultura e Identidad.

** Artículo traducido del original inglés por Marta Renau Michavila.

1 Para profundizar en el debate sobre el tratamiento que da el feminismo occidental a las mujeres del tercer mundo, véase Mohanty, Chandra Talpade, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse,» en Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington/Indianápolis: Indiana, 1991, y Narayan, Uma, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997.

La rápida diversificación de la segunda ola feminista, junto con las influyentes críticas teóricas y políticas al universalismo que surgieron por parte tanto de mujeres negras, del tercer mundo e indígenas, como de la teoría postmoderna, pusieron en entredicho la universalidad que sostenía a los feminismos occidentales, subrayando sus puntos débiles y sus limitaciones. Se puso en tela de juicio el racismo, no reconocido y a menudo implícito, la fijación eurocéntrica, la perpetuación de modelos de representación coloniales y el privilegio institucional que se concedía a las voces y narrativas de feministas blancas, de clase media y occidentales. Este artículo se centra en dos factores clave del feminismo postcolonial: la historia y la voz, haciendo especial hincapié en las políticas culturales de las mujeres indígenas australianas y la lucha político-cultural para reclamar la historia, sobre todo la de la «Generación robada».²

Es difícil imaginar un ejemplo más polarizado de las políticas culturales de raza y representación que la del pueblo indígena australiano, a quien se denegó la ciudadanía hasta 1962, y que fue excluido del censo hasta 1967. El pueblo indígena australiano ha estado sometido a dos siglos de políticas de represión blancas, desde el genocidio a la asimilación forzada. Sólo en los últimos años la historia ha empezado a contarse desde el punto de vista aborígen. Hasta hace muy poco tiempo, fuera de sus comunidades, se consideraba que el pueblo aborígen era «primitivo» y «tribal»: una «raza en peligro de extinción» según la antropología, el *National Geographic* y los documentales; una comunidad primitiva de piel oscura según los textos evolucionistas culturales; una comunidad romántica y auténtica, cuna de grandes artistas, según los folletos turísticos y la industria turística australiana más reciente. En estos textos se les representa con bumeranes, hachas y lanzas de piedra, en sus enclaves ancestrales y con sus ritos secretos, canciones y bailes tradicionales, las leyendas del Tiempo del Sueño, los grabados en árboles y las pinturas corporales, viviendo en armonía con la naturaleza.

Tanto el racismo descarado de la mayoría de las representaciones que la Australia blanca hace del pueblo indígena como la celebración primitiva de la cultura tribal, ahora muy visible en el márketing australiano para turistas, son expresiones de una perspectiva colonial eurocéntrica muy enraizada que han perfilado las representaciones del pueblo indígena desde la llegada de la primera flota en 1788. Los asentamientos blancos y la apropiación de las tierras cambiaron o destruyeron completamente la cultura tradicional y las formas de vida. No fue hasta 1992 cuando, gracias a las puertas que abrió el caso Mabo, el Tribunal Superior de Justicia australiano derrocó la doctrina *terra nullius* que había regido la postura ante los derechos de las tierras desde la creación del es-

2 El término «Generación robada» hace referencia a las generaciones de niños aborígenes mestizos que fueron apartados a la fuerza de sus familias y comunidades aborígenes desde 1930 a 1960 y crecieron en misiones, en hospicios y en familias blancas, como parte de una política gubernamental de asimilación.

tado federal australiano en 1901.³ El pueblo aborígen pasó a estar bajo el control de las leyes estatales individuales incluso tras la creación de un estado federal, y el gobierno de la Commonwealth de Australia sólo asumió responsabilidad conjunta hacia la situación indígena con los estados individuales en 1967. Hasta aproximadamente 1930, antropólogos y administradores supusieron que el pueblo indígena desaparecería. Las personas que sobrevivieron a los asentamientos blancos fueron asediadas y enviadas a las reservas, de las que no podían salir libremente. Los niños mestizos y las niñas mestizas fueron apartados de sus madres aborígenes y de sus comunidades y criados en misiones u otras instituciones gubernamentales o, en algunos casos, acogidos por familias blancas como parte de una política de asimilación. La mayor parte de esta Generación robada se convirtió en un pozo de trabajo forzado y barato para la Australia blanca. Al negarles el acceso a su propia cultura y ser catalogados como negros en una sociedad racista, muchos se refugiaron en el alcohol y murieron jóvenes. A medida que las personas indígenas que habían crecido en reservas y misiones obtuvieron la libertad de moverse y asentarse donde quisieron, tendieron a migrar a pueblos y ciudades. No obstante, la libertad de movimiento no se consiguió hasta que el Gobierno federal asumió la responsabilidad legislativa conjunta de asuntos aborígenes en 1967.⁴

A pesar de que la historia del pueblo aborígen ha estado muy unida a la de los asentamientos blancos desde 1788, todavía se espera un reconocimiento completo y general. En 2001, coincidiendo con el centenario de la fundación de la nación australiana blanca en 1901, la Australian Broadcasting Corporation produjo cinco programas de 57 minutos de duración titulados *100 años de la historia australiana*.⁵ Los episodios hablaban de las relaciones institucionales de Australia con Gran Bretaña, el empleo, la política blanca australiana, la cuestión del pueblo aborígen y la situación actual de Australia en el mundo, sobre todo en relación con los Estados Unidos. Lo más significativo de esta serie es que se pueden ver todos los capítulos, sin contar el cuarto, sin escuchar ninguna mención a la población indígena australiana. Si bien es cierto que el cuarto episodio (20% del total) se centra en el pueblo aborígen desde 1901, los otros lo invisibilizan, a pesar de que la mayoría de los temas que tratan están relacionados en

3 En el caso Mabo, Eddie Mabo reclamaba los «títulos nativos» que los isleños de Murray tenían en tres islas de la parte este de Torres Strait. Se presentó al Tribunal Superior de Australia en 1992. Se abolió con éxito la doctrina de *terra nullius*, según la cual Australia era una tierra vacía cuando los primeros colonizadores europeos llegaron.

4 Para más información sobre la historia del pueblo indígena de Australia véanse Gilbert, Kevin, *Living Black*. Ringwood: Penguin Books Australia, 1978; Lippmann, Lorna, *Generations of Resistance*. Melbourne: Longman Cheshire, 1981; Rutherford, Anna (ed.) *Aboriginal Culture Today*. Vol. X, nos. 1 y 2 de *Kunapipi*. Sidney, Australia, Coventry, Inglaterra y Geding Sovej, Dinamarca: Dangaroo Press, 1988.

5 *100 years: The Australia Story*, dirigida por Deborah Masters y Sue Spencer, Australian Broadcasting Company 2001, 286 minutos. Distribuida por Roadshow Home Entertainment.

mayor o menor medida con el pueblo aborígen. Es como si el pueblo indígena fuera un tema especial sin relación alguna con el resto de la historia australiana desde 1901.

En 1992, ante el aumento de demandas de derechos sobre las tierras, el Primer Ministro australiano, Paul Keating, solicitó un proceso de «reconciliación» con la población indígena. Dicho proceso debía culminar con la celebración del centenario de la creación del estado australiano en 2001, reconociendo los errores del pasado y del presente: desposeimiento, genocidio, asesinato y traslado forzoso de niños y niñas aborígenes mestizos de sus familias y comunidades. Como parte de este proceso, se constituyó una Comisión real para investigar la grave situación de la Generación robada. Dicha comisión, conocida como «Devuélvelos a casa», presentó un informe en abril de 1997 en el que incluyeron cientos de testimonios orales que mostraban las trágicas consecuencias de la política de asimilación. El informe solicitaba que la población blanca de Australia se disculpara con el pueblo aborígen y compensara a las víctimas de esta política. Si bien los cuerpos legislativos estatales aceptaron disculparse, el Primer Ministro John Howard no quiso presentar disculpas. Para el pueblo indígena, que continúa siendo el sector más pobre, el más insalubre, el menos educado y el más encarcelado y sin empleo de la sociedad australiana, con una esperanza de vida de cincuenta y siete años en el caso de los hombres y sesenta y dos en el de las mujeres, era como mucho un gesto simbólico. Doris Kartinyeri, perteneciente a la Generación robada, comenta:

Entiendo por qué hay tanto odio en la comunidad aborígen, donde niños y niñas han sido forzados por el gobierno blanco a abandonar a sus familias. ¿Cómo puede alguien pensar que una disculpa o una suma de dinero puede compensar los años perdidos y los terribles traumas y daños emocionales que ha sufrido mi familia? (Kartinyeri, 2000: 12)

Historia, voz e identidad

La Australia blanca ha llegado a «conocer» a las «mujeres indígenas» a través de varias fuentes, como los diarios de exploradores, las fotografías de filántropos, el testimonio de funcionarios del estado blancos, las fanfarronadas sexuales de los hombres blancos y las etnografías de antropólogos. En este panorama textual, las mujeres indígenas son objetos que carecen de identidad propia. Esta situación se ve alterada por la aparición de biografías de mujeres indígenas cuyas subjetividades y experiencias del proceso colonial están patentes en sus textos (Moreton-Robinson 2000: 1):

¿Es posible que la Australia blanca escriba la historia «aborigen»? Las preocupaciones y perspectivas de la historia aborigen, y posiblemente también sus métodos, difieren de las de la historia blanca. No obstante, la sociedad blanca es también una parte crucial del proceso. La sociedad blanca ejerce poder y toma decisiones que afectan a la vida del pueblo aborigen. Las normas y valores blancos están ensalzados en nuestras instituciones, y en nuestros colegios se enseña y perpetúa el saber y los esquemas de valores blancos. Somos productos de la historia y, por tanto, ocupamos posiciones de privilegio o desventaja (Huggins, 1998: 2-3).

Es necesario consultar fuentes indígenas para conocer las otras historias de Australia, las que no marginan o excluyen las voces y perspectivas aborígenes y documentan las relaciones entre la población australiana negra y la blanca. Durante los últimos veinte años, se han ido publicando cada vez más historias realistas y representaciones ficticias del pasado y presente de la Australia aborigen. A continuación, me centraré en la cuestión de la historia y la voz, tomando como ejemplo las publicaciones de biografías de mujeres de diferentes partes de Australia.⁶

En 1994, Rita Huggins, natural de Queensland, y su hija Jackie, publicaron la biografía de Rita. *Auntie Rita* nos cuenta el traslado forzoso en los años 1920 de Rita y su familia de sus tierras a lo que sería la reserva aborigen de Cherbourg, donde se encarceló a su familia de acuerdo con la ley de protección de aborígenes. Rita nos cuenta su vida trabajando en el servicio doméstico, cómo obtuvo su libertad, su matrimonio, viudedad y posterior vida en Brisbane, donde se convirtió en una activista aborigen.

Auntie Rita trata temas habituales en todas las biografías de mujeres aborígenes, entre los que se encuentran sobre todo cuestiones de identidad y cultura. Una pregunta clave es ¿qué significa ser aborigen fuera de las comunidades tribales tradicionales? Aunque, como apunta Jackie Huggins, incluso esta pregunta está condicionada por las suposiciones y prejuicios de la sociedad blanca. En *Auntie Rita*, la autora relata el viaje que hizo a Nueva Zelanda con su madre:

Nuestra experiencia en Nueva Zelanda nos mostró las ideas preconcebidas que la gente tiene del pueblo aborigen. Como no cumplíamos con el estereotipo de «salvajes» no nos consideraban «verdaderas» aborígenes. Esto pasa a menudo. Como la vez que me dijeron que no parecía una aborigen porque no tenía acento. Nuestra forma de vestir, de hablar, nuestras casas, dónde compramos o qué coche tenemos no disminuye nuestra rela-

⁶ Para ejemplos de biografías de mujeres aborígenes véase «Telling It Straight: Self-Presentation within Indigenous Women's Life Writing», Moreton-Robinson (2002), pp. 1-31.

ción con la cultura e identidad aborígen. Ni tampoco cura las heridas emocionales que nos ha provocado vivir en una sociedad occidental.

El colmo es el insulto «No eres una aborígen de verdad» (Huggins y Huggins, 1994: 128).

Las definiciones blancas de lo que es ser aborígen no son sólo un problema del día a día, sino que traspasan al plano académico, incluso a mujeres blancas que se consideran feministas. Aileen Moreton-Robinson, en su reciente libro *Talkin' up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*, sobre mujeres antropólogas, apunta la forma en la que la población blanca construye un modelo de lo que es ser aborígen y luego lo utiliza para negar la autenticidad de las demandas de identidad del propio pueblo aborígen.

El uso de la cultura como un significado *a priori* necesario para construir a la mujer indígena tradicional en la literatura antropológica plantea cuestiones sobre la representación de esa mujer. Si existe, sólo hace lo que la antropología ha decidido que haga y ha escapado por completo de la colonización. Su falta de subjetividad implica que es un objeto que la antropología ha creado en su imaginación y sobre el papel. La mujer tradicional es la medida para todas las mujeres indígenas, pero en su estado inmaculado no existe. Lo que existen son diferentes mujeres indígenas con diferentes culturas que no se parecen a las representaciones antropológicas (Moreton-Robinson, 2000: 88).

En las biografías de mujeres indígenas, la familia y la comunidad son contrapesos cruciales a los estereotipos y suposiciones blancos sobre el pueblo aborígen, ya sean primitivas o simplemente racistas. Este hecho hizo que la grave situación de la Generación robada fuera todavía más crítica. Jackie Huggins se describe así:

Soy una mujer PRIVILEGIADA. Soy privilegiada porque:

—He crecido con mi familia

—Nunca me han separado de mi gente

—Me he socializado creyendo que la dignidad del espíritu humano está ligada a mi condición de aborígen

—Tengo una madre como Rita.

(Huggins, 1998: 94)

La familia y la comunidad ofrecen una fuente importante de valores alternativos, que han sido denegados a la Generación robada. Entre estos valores se encuentran la importancia de la familia y los parientes, la historia, las tradiciones, la tierra y, sobre todo, la espiritualidad. Aileen Moreton-Robinson sugiere en el capítulo sobre «La autopresentación en las biografías de mujeres indígenas» que la espiritualidad aborígen difiere mucho de la cristiandad de la Australia blanca:

A diferencia de las construcciones blancas de la espiritualidad cristiana, la espiritualidad indígena incluye las conexiones entre los seres ancestrales, las personas y la fisiografía. El mundo espiritual se experimenta de inmediato dado que es sinónimo de fisiografía de la tierra. En las biografías, la espiritualidad es un hecho físico ya que se experimenta como parte de la vida (Moreton-Robinson 2000: 19).

La Generación robada debe aprender una forma de espiritualidad a una edad avanzada que se convierte, en sus textos, en una base importante hacia el sentido positivo de la identidad y pertenencia.

Para una mujer indígena en un medio urbano, y sobre todo para la Generación robada, la historia es también crucial para la identidad. Para la Generación robada, aprender la historia aborígen se convierte en un viaje de descubrimiento personal. No obstante, incluso para aquéllas que no han sido separadas de los suyos, es un factor importante en la adquisición de una identidad positiva. Jackie Huggins (1998: 120) afirma: «mi amor por la historia proviene de mi traslado como aborígen. Como la mayoría de estudiantes, me alimenté de mentiras e invisibilidad desde pequeña». La ausencia de esta historia en la educación obligatoria contribuye a la marginalización continua del pueblo aborígen en Australia.

Me gustaría ahora centrarme en las biografías de dos mujeres aborígenes, *Kick the Tin*, de Doris Kartinyeri (2000), y *It is no Secret: the Story of a Stolen Child*, de Donna Meehan (2000). Los dos textos cuentan las experiencias de mujeres pertenecientes a la Generación robada: una creció en un hospicio rural regentado por una orden religiosa a las afueras de Adelaide, la otra fue adoptada por una cariñosa familia blanca en una ciudad industrial, Newcastle.

*Kick the Tin*⁷

Kick the Tin nos cuenta la historia de Doris Kartinyeri, apartada de su familia contra su voluntad tras la muerte de su madre durante el parto. Creció en el United Aboriginal Mission en South Australia hasta que cumplió catorce años, edad en la que empezó a trabajar en el servicio. Al no tener ningún contacto con su familia, aprendió a ver a los otros niños y niñas del hospicio como sus «hermanos» y «hermanas» y no tenía conciencia de los lazos de su familia biológica ni tan siquiera cuando su padre y hermanos podían ir a visitarla al hospicio de Colebrook:

Cuando mi padre venía a verme a Colebrook, no se hablaba de mi madre, ni tampoco yo preguntaba. Había perdido mi cultura y mi lengua. La pa-

⁷ N. de la T.: Tira la birra.

labra «madre» no significaba nada para mí. No conocía esa palabra. Me acuerdo como si fuera ayer de que me abrazaba al almohadón por la noche para sentirme arropada y segura. Aunque mis hermanos y hermanas venían a verme con mi padre, yo no me sentía unida a ellos. Doreen me decía «soy tu hermana» y yo le contestaba «No, tú no eres mi hermana. Mis hermanos y hermanas están aquí» (Kartinyeri 2000: 47).

Su educación hace que su relación de adulta con su familia sea difícil. Debe aprender una lengua y cultura que le son ajenas y conocer a una familia numerosa. Describe la vida en el hospicio como estricta y a veces brutal, incluyendo el uso generalizado del castigo corporal y del abuso sexual. Kartinyeri cuenta que:

Se favorecía a algunos niños y niñas y a otros, por razones desconocidas, se les trataba mal. Pero nos apoyábamos unos a otros. Siempre sabíamos qué niño había mojado la cama porque estaba fuera, en el frío, pelando patatas a primera hora de la mañana y preparando las verduras para la cena. Otros niños, si mojaban la cama, podían ser castigados a quedarse de pie en todas las comidas y a comer cereales secos. También se les castigaba con duchas frías (43).

Kartinyeri describe el hospicio de Colebrook como «un paraíso para los perversos sexuales» y recuerda cómo una «religiosa» le obligaba a acariciarle la entrepierna durante las sesiones de cine cuando era sólo una niña. Cuenta cómo supo más tarde que se había abusado sexualmente de muchos niños de Colebrook. No obstante, este abuso no fue el único, ya que tuvo que soportar el exhibicionismo de varios hombres y las amenazas de acoso sexual mientras trabajaba en el servicio. Apunta que el resultado de estas experiencias es que la mayoría de los niños sufren posteriormente alcoholismo o enfermedades mentales. Tras describir los castigos que se infligían a los niños en el hospicio, Kartinyeri comenta: «Para mí era un abuso físico y mental... Creo que por eso la mayoría de nuestras hermanas y hermanos fueron a la cárcel o a instituciones mentales. Otros se convirtieron en alcohólicos. Todo en nombre de la religión» (43). Así, según nos cuenta Doris Kartinyeri, algunos niños de Colebrook volvieron con sus familias con permisos, otros salieron adelante en una sociedad blanca racista y se convirtieron en profesionales y gentes de negocios, muchos se refugiaron en el alcohol o desarrollaron enfermedades mentales, como le ocurrió a ella misma. Al leer *Kick the Tin* llama la atención el número de menores, sobre todo chicos, que salen en las fotos del libro y que han muerto prematuramente. Al hablar de su vida, Kartinyeri escribe:

Al volver la vista atrás, me pone enferma pensar que el sistema de la llamada Junta de Protección de los aborígenes y los llamados cristianos tuvieran el poder de apartar a los niños aborígenes de sus familias para internarles en instituciones cristianas. Estas instituciones inculcaban creencias cristianas a los niños, sometiéndoles a lavados de cerebro para introducirles en un sistema que los despojaba de su gente, su cultura, creencias, normas, tradiciones. Teníamos nuestras propias normas, nuestra forma de vida. Teníamos nuestras propias historias sobre la creación, nuestra espiritualidad. ¿Con qué derecho destruyeron nuestra espiritualidad, nuestra lengua, nuestra familia? ¿Con qué derecho destruyeron nuestro espíritu y lo reemplazaron con sus mitos e historias y normas que no cumplían y que utilizaron para invadir nuestras vidas? (110)

*It is no Secret: the Story of a Stolen Child*⁸

Si la sociedad blanca legítimamente desconoce las consecuencias de las políticas gubernamentales, alguien tiene que informarles (Meehan, 2000: 257).

La biografía de Donna Meehan se publicó en Random House. Narra la historia de la autora y cómo fue apartada del campamento aborígen en el *outback*,⁹ donde nació. A los cinco años la metieron en un tren y recorrió cientos de kilómetros para ser acogida y adoptada por una pareja blanca, europea, emigrante y sin hijos de Newcastle, en New South Wales. A Donna nunca le dijeron por qué había sido apartada de su familia, pero creció siendo negra en un entorno blanco. A pesar de tener unos padres adoptivos muy cariñosos, éstos no pueden protegerla del racismo blanco o de los sentimientos de abandono que le producía la separación forzosa de su familia. Sólo en su etapa adulta, cuando encuentra a su madre, descubre que todos fueron víctimas de las políticas de asimilación del estado australiano blanco. Su madre biológica le cuenta: «El gobierno se os llevó a todos. Perdí a mis siete niños el mismo día. Fue horrible. Pusieron a los cinco más mayores en el tren y a los gemelos de tres meses en el hospital» (Meehan, 2000: 129).

Cuando Donna le pregunta «¿Por qué me diste?», su madre agacha la cabeza y responde en voz baja: «No te di, se os llevaron a todos. No sé por qué» (137). Conforme investiga su pasado, Donna descubre que la pérdida de sus hijos hizo que su madre intentara quitarse la vida en varias ocasiones y que sólo consiguió sobrevivir gracias al apoyo de su familia, que le repetía: «Volverán a casa cuando sean mayores. Ya lo verás. Tienes que seguir aquí esperándo-

8 N. de la T.: *Sin secretos: la historia de una niña robada.*

9 N. de la T.: Región australiana apartada y poco poblada.

les. Ya sabes que Murri, el espíritu aborígen, volverá buscando a los suyos» (147). Beatriz, al igual que muchas mujeres aborígenes en su misma situación, se refugió en el alcohol.

En Newcastle, Donna crece con unos padres entregados y no tiene que sufrir los abusos y la pobreza de los niños que crecían en misiones o en hospicios. Pero a pesar de esto, como sucede a menudo en las biografías de la Generación robada, las cuestiones de identidad le causan serios problemas:

A los nueve años vi por primera vez a una persona aborígen en la ciudad, en la televisión... Mis padres se emocionaron mucho y me dijeron: «Mira, ahí hay uno de los tuyos. Mira qué guapo es y cómo le quieren los blancos. Éste es tu país, siéntete orgullosa de él. Somos los nuevos australianos. No te avergüences y siéntete orgullosa de ser aborígen» (58-9).

Tras ese incidente, Donna no vuelve a ver a otra persona aborígen hasta que, a los catorce años, una niña aborígen entra en su instituto. Pero no se hacen amigas: «Aunque la gente sabía por mis rasgos que yo era aborígen, por dentro, me lo negaba a mí misma. Tenía sentimientos confrontados. Había aprendido que ser aborígen era algo de lo que avergonzarse, así que, en vez de estar contenta de verla, sentía vergüenza» (59). El deseo de Donna de integrarse se convierte en un deseo de ser blanca: «Yo sólo quería ser como los demás niños, es decir, ser blanca, pero no superaba la prueba de color» (53). Y el colegio tampoco le ofrece ningún otro camino dado que no incluye «la perspectiva aborígen, ni conferenciantes aborígenes, ni se potenciaba a las personas aborígenes para que fueran profesores» (61). Cuando se pone a trabajar en la gasolinera de sus padres se da cuenta de la actitud que tienen los australianos blancos hacia el pueblo aborígen y aprende a decir que es maorí o fidjiana. Cuando se casa y se aleja del apoyo de sus padres, se da cuenta que se pasa el tiempo intentando demostrar que no es el estereotipo que la sociedad blanca tiene del pueblo aborígen:

... Me ocupaba de la casa para agradar a los demás, intentando probar a la sociedad blanca que no era sucia. Pasé casi un año duchándome tres veces al día, sólo para probar que era limpia. Y seguía sintiéndome inferior por ser diferente, y sentía rabia por muchas cosas de mi vida, tanto del pasado como del presente. Cada vez me sentía más sola y deprimida hasta el punto de querer suicidarme (84).

Después interpreta sus constantes sentimientos de inadecuación como una crisis progresiva de identidad, alimentada por la rabia de haber sido apartada por su propia madre y por «años de sufrimiento que nunca fueron reconocidos, identificados o resueltos» (86).

Ya de mayor, tras encontrar a su familia, Donna vuelve al lugar donde pasó los primeros cinco años de su vida. Se sorprende al ver que no se parece en nada a las imágenes negativas de las comunidades aborígenes que aparecen en los medios de comunicación y a las que se ha acostumbrado. Pero aún así se siente como una extraña y mera espectadora. Sólo resuelve el problema que le plantea ser aborígen y acepta su identidad durante el funeral de su madre, momento en el que por fin acepta al pueblo aborígen como es:

Cuanto más les miraba, más ganas me entraban de llorar. Era maravilloso. Sentí algo que nunca había sentido. Encontré la verdadera belleza en cada una de las caras que vi.... (210)

Mientras, sentada, miraba su piel oscura y aterciopelada, me di cuenta de que eso también había sido una barrera, como si en algún momento de mi infancia hubiera adoptado el punto de vista de la sociedad blanca, para quien cuanto más blanca es la piel, más aceptable es la persona; pero ahora cuanto más oscura era la piel, mayor amor sentía por esa gente.

Tuve una abrumadora sensación de pertenencia. (212)

Hacia el final del libro ha adquirido un nuevo sentido de identidad que incluye lo que ella denomina «la perspectiva negra».

Conclusión

Las biografías de mujeres aborígenes nos ofrecen el testimonio de quienes han vivido en un estado australiano racista y blanco, en una sociedad que continúa marginando las voces, la historia y la situación actual del pueblo indígena de Australia. La proliferación de biografías y testimonios orales desde finales de los ochenta ha estimulado la aparición de fuentes con las que empezar a enderezar esta situación, aunque la lucha por hacerse oír continúa e incluye cuestiones tangibles como el acceso a publicaciones y distribución y la introducción en los programas educativos; cuestiones que están, en gran parte, en manos de la sociedad blanca.

La marginalización de voces e historia aborígenes y la consecuente cuestión de la representación afecta profundamente las relaciones de las mujeres indígenas con el movimiento feminista. Jackie Huggins comenta que:

La historiografía australiana ha silenciado las relaciones entre mujeres blancas y mujeres negras y, sobre todo, entre las señoras blancas y sus sirvientas aborígenes. En los escritos de feministas blancas se ha erigido un muro de silencio constante sobre esta cuestión. Se ha considerado a las «mujeres» como una entidad: las oprimidas. No obstante, la literatura nunca ha plan-

teado la cuestión de si las mujeres son también opresoras. En cambio, ha habido una tendencia a equiparar la situación de las mujeres blancas con la de todas las mujeres. Sin embargo, cuando se toman en consideración factores complejos como la raza o el género, las actividades de las mujeres blancas deben verse como parte de la colonización y opresión hacia las mujeres negras. Definitivamente, los lazos entre las mujeres no eran lo bastante fuertes para derrocar las fronteras raciales (Huggins, 1998: 28).

Las consecuencias son de largo alcance:

Sería justo decir que muchas mujeres negras no quieren saber nada del feminismo blanco. No puedo culparlas. Las razones son múltiples: (a) un movimiento de mujeres cerrado que nunca ha tenido en cuenta las necesidades de las mujeres aborígenes, (b) racismo inherente en los círculos feministas, (c) desconocimiento por parte de las mujeres blancas del proceso de colonización y cómo ha afectado a todo el pueblo aborigen (es decir, la falta de apoyo a hombres y familias negros), (d) elitismo y subordinación de sujetos y objetos, (e) exclusión de mujeres negras por parte de mujeres blancas, (f) nuestra lucha por conseguir que ser negras sea lo primero. (118)

Las razones que apunta Huggins para explicar la indiferencia de las mujeres aborígenes por el feminismo son sintomáticas de los problemas que acosan al feminismo, no sólo en Australia, sino en todo el mundo occidental. Se pone en tela de juicio que las mujeres blancas occidentales no reconozcan sus propios privilegios y no cuestionen su implicación e indiferencia ante el racismo y la herencia del colonialismo. Esto incluye que en general no se cuestione el color de piel blanco, ni en el pasado ni en el presente, y no se reconozcan sus efectos estructurales o del día a día en mujeres de color. El privilegio estructural que el color de piel da a las mujeres blancas perjudica su posicionamiento institucional y personal en relación con las mujeres de color. A pesar de que otros temas, como la clase social y la orientación sexual, son también importantes, el color de piel es el factor dominante. Al no abordar los privilegios estructurales de la raza se puede llegar a un comportamiento que deja sin transformar la posición de las mujeres negras en relación con las mujeres blancas, salvo en el plano retórico.

Un punto de partida hacia el cambio es que las mujeres blancas busquen y escuchen las voces de las mujeres de color, prácticas y teóricas, y hagan un esfuerzo por entender el mundo a través de sus ojos. En este caso, las biografías, al igual que los textos realistas y de ficción de mujeres indígenas, juegan un papel importante. No obstante, las mujeres blancas deben ser cautas ante la tendencia de apropiación de voces indígenas para mantener el poder blanco. Como apunta Jackie Huggins:

Hay que apoyar las líneas de responsabilidad. Hay que plantearse cuestiones como: ¿Quién es responsable de qué y de quién? ¿Quién hace qué? ¿Quién se responsabiliza de decir ciertas cosas y por quién? ¿Quién lo dice y quién lo escribe? ¿Quién se beneficia? Las mujeres blancas deben darse cuenta de «cuándo retirarse» de la lucha aborigen (Huggins, 1998: 116).

Aileen Moreton-Robinson identifica un problema más en la relación de las mujeres blancas con las mujeres indígenas; un problema que también trasciende las fronteras de la situación australiana. Existe la tendencia en las mujeres blancas de no relacionarse con mujeres de color directamente, sino a través de sus textos y en contextos en los que las mujeres de color no suelen estar en posición de responder y rebatir las formas en las que han sido leídas y apropiadas. Sostiene que: «el feminismo académico blanco se relaciona con mujeres que son la 'Otra' sobre todo a través de representaciones textuales e imaginarias. Esta 'Otra' no ofrece resistencia y se la puede hacer desaparecer a voluntad» (Moreton-Robinson, 2000: 183). Esta forma de compromiso permite tanto la perpetuación de modelos coloniales de representación como la incuestionable posición normativa del color de la piel blanco. Moreton-Robinson sugiere que al no cuestionar el color de piel se evita «un compromiso con el punto de vista crítico de las indígenas sobre el sujeto racial blanco que construye y representa a la 'Otra'» (181). Esto produce lecturas parciales de los textos de mujeres indígenas que no cuestionan la subjetividad blanca. Por tanto, no sólo se pide una política de inclusión, sino un cuestionamiento profundo de los términos de esa inclusión. Es más, cambiar los términos de la inclusión requeriría la renuncia de poder por parte de las mujeres blancas. Como en cualquier relación marcada por la herencia del colonialismo, las mujeres blancas necesitan saber y reconocer el pasado y responsabilizarse del presente. Este presente, por sí mismo un producto de la historia, debe incluir sus posiciones privilegiadas y el poder estructural de la raza blanca para marginar y oprimir.

BIBLIOGRAFÍA

- HUGGINS, Jackie (1998) *Sister Girl: The Writings of Aboriginal Activist and Historian Jackie Huggins*. St Lucia: University of Queensland Press.
- HUGGINS, Rita y Jackie HUGGINS (1994) *Auntie Rita*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- KARTINYERI, Doris (2000) *Kick the Tin*. Melbourne: Spinifex.
- MEEHAN, Donna (2000) *It is no Secret: the Story of a Stolen Child*. Milsons Point, NSW: Random House.
- MORETON-ROBINSON, Aileen (2000) *Talkin'up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*. St Lucia: University of Queensland Press.