

# El nombre de miel de las andamanesas. El calendario andamanés y los nombres para la expectativa de la procreación femenina.

## The honey name of the andamanese women. The andamanese calendar and the names for the expectation of feminine procreation

**Ignasi Terradas i Saborit**

Universitat de Barcelona  
934160324@infonegocio.com

Recibido: 24 de diciembre de 2003

Aceptado: 16 de abril de 2004

### Resumen

En una época de su historia\*, la civilización andamanesa desarrolló un calendario de mieles junto con una concepción matrilineal de la procreación. Esto produjo una especie de síntesis nominal, en la que las mujeres, desde la menarquia y hasta el primer parto, recibían el nombre de una miel unifloral. Este artículo explora la rica caracterización económica, ecológica, jurídica, mitológica y ritual de esta creación histórica. Las correspondencias sistemáticas entre estos ámbitos han producido también una cultura original de lo femenino y masculino.

**Palabras clave:** Tiempo, Parentesco, Derecho, Ritual, Edad, Género

### Abstract

Andamanese civilization - at some point in its history\*- has produced a "Honey calendar", together with a matrilineal conceptualization of procreation. A nominal synthesis has resulted in which women, from menarche to their first childbirth, are given unifloral honey names. This article explores the wealth of characteristics (ecological, economic, legal, mythological, ritual...) attributed to this unique historical creation. The systematic correspondences between these fields have also produced an original culture of the feminine and the masculine.

**Key words:** Time, Kinship, Law, Ritual, Age, Gender

**SUMARIO** Los nombres de las personas físicas y los estados naturales y civiles. 2. El calendario andamanés de mieles como calendario eco-lógico, eco-nómico y eco-ritual. Una confrontación entre datos botánicos y etnográficos. 3. El valor alimenticio y social de la miel para los andamaneses. 4. La miel en la historia cultural y económica andamanesa. 5. Los nombres de miel de las andamanesas: el ritmo natural de la menstruación y la obligación social de la procreación. 6. Lo femenino, lo masculino y la cultura matrilineal andamanesa. 7. Referencias bibliográficas

\* Este trabajo está hecho con el propósito de valorar el calendario andamanés como una creación social y cultural original. Algo que nos enseña acerca de la variedad de tratos y expresiones humanas, objeto de la Etnología o Antropología Social. La desaparición del calendario, y de toda la civilización andamanesa como tal, hacen que este estudio, basado en etnografías y otros documentos de nuestro pasado contemporáneo, sea no sólo de Antropología Social sino también de Historia.

### **1. Los nombres de las personas físicas y los estados naturales y civiles.**

Los nombres que reciben las personas pueden explicarse por diversas razones. Hay nombres que designan un estatuto o estado de la persona con derechos y obligaciones precisas. Así tenemos el nombre de la nacionalidad, pensado para otorgar derechos y obligaciones constitucionales o de función análoga en primer lugar. Tenemos el nombre y apellidos de la persona física para identificarla y registrarla como sujeto a todos los efectos legales y administrativos de un Estado. Tenemos también el nombre del estado civil que define la persona frente a los derechos y obligaciones civiles. Es así como el estado de soltero, casado, separado, divorciado y viudo confieren distintos derechos y obligaciones para, y entre, hombres y mujeres según las leyes civiles. En la historia de nuestra sociedad el nombre de las personas físicas sólo se ha visto alterado por el matrimonio. Éste es el que ha determinado un antes y un después, con cinco estados admitidos, la soltería, el matrimonio, la separación, el divorcio y la viudedad. Otras relaciones, o vínculos análogos entre personas, no han adquirido naturaleza jurídica, ni han alterado los nombres de las personas físicas o de sus estados, por más reconocimiento social que hayan adquirido por otros motivos. Así, la menarquia o la menopausia femenina, el concubinato o el “matrimonio de conveniencia” no han sido reconocidos como estados que debían definirse jurídicamente con derechos y obligaciones. Recientemente, el concepto de “parejas de hecho” ha alcanzado el derecho, y ya existen algunas legislaciones que han transformado el vacío jurídico del “concubinato” o de la vinculación homosexual en algo más positivo. Pero el nombre de las personas físicas no se ha visto alterado en relación con estos cambios de estado, perdurando notablemente a través de todos ellos.

En nuestra tradición, el matrimonio y sus conclusiones, han sido las únicas que han cambiado hasta cierto punto el nombre de un contrayente, el de la mujer. Desde el derecho romano —y más en países anglosajones— se explica el cambio como sometimiento al dominio del marido, y aún a la casa del marido. Luego, con la viudedad, a diferencia del divorcio, se ha seguido reconociendo el vínculo, pero recuperando la identificación de la persona física. Como es sabido, estas prácticas han sido abandonadas a partir de una crítica al estado de subordinación e incapacitación de la mujer que el derecho ha ido asumiendo poco a poco.

Por supuesto que en las órdenes religiosas y en el estamento militar ha habido cambios de nombre relacionados con la re-socialización de las personas en unas sociedades con leyes y reglamentos propios.

*El objetivo de este artículo es el de reflexionar sobre la atribución de un nombre a un estado natural de la persona física que ha realizado la civilización andamanesa. Nos referimos a un nombre equivalente al de un estado civil para nuestra sociedad.*

Así como el cambio más notable de nombre que conocemos para el conjunto de nuestra sociedad civil se ha hecho con el matrimonio, los andamaneses lo hicieron

para señalar *jurídicamente* una edad natural de la mujer, la comprendida entre la menarquia y el primer parto. Decimos jurídicamente a propósito: esa edad de la mujer—por supuesto variable por causas naturales y sociales para cada persona—significaba haber contraído la obligación social de la procreación. Si para nuestras tradiciones jurídicas el cambio de nombre de la mujer se asociaba con la obligación de someterse al dominio o autoridad del marido, para los andamaneses, el cambio de nombre era para someterse a la procreación como una obligación social.

Por lo tanto queremos reflexionar sobre este contraste. Por un lado tenemos un cambio en la identificación social motivado por la subordinación de la mujer al dominio del marido en el matrimonio. Y por otro lado tenemos el cambio de nombre de las andamanesas, motivado por su subordinación a la procreación entendida como una obligación social. Irónicamente, son las andamanesas las que realmente se someten al matrimonio en el sentido etimológico de la palabra, el dominio de la maternidad, mientras que las mujeres de las otras sociedades, aún siendo madres, se han sometido al dominio del marido. Es más: las andamanesas, al ser madres, recuperan su nombre anterior, y representan el linaje de su descendencia, el matrilineaje.

Pero los nombres propios andamaneses no tienen propiedades de clasificación o identificación social y jurídica como los nuestros. Se asemejan a nuestros apodos, diminutivos de apelación y a metonimias circunstanciales de la persona física. Radcliffe-Brown<sup>1</sup> da cuenta de ello.

*Con lo cual, podemos decir, que para los andamaneses, el nombre más importante para la clasificación social, y para denotar un estado natural y civil de la persona física es el nombre que reciben las mujeres entre la menarquia y el primer parto.*

La importancia de este nombre viene dada también por su vinculación al orden temporal que los andamaneses han elaborado —su calendario— como orden económico y ritual a la vez. Es decir, que como trataremos de demostrar, las andamanesas toman el nombre de una miel durante este período de expectativa y obligación social de la maternidad, y lo toman por la importancia económica y simbólica que tiene la miel en su sociedad. No lo hacen por pura evocación estética o del carácter femenino. Aunque, también como veremos, eso no queda excluido, sino que pasa a un segundo plano y es interpretado según convenciones simbólicas propias de la cultura andamanesa.

La cultura andamanesa del linaje y del ciclo menstrual y reproductor de la mujer aparece como muy importante. Los andamaneses han reconocido un *estado civil* propio de las mujeres, situado entre la llegada de la pubertad y el primer parto. Dicho estado ha recibido un nombre, y con él se ha significado el valor religioso, la dimensión simbólica y la transición *legal* de una parte del ciclo vital.

Al llegar a la menarquia, las muchachas andamanesas recibían el nombre de una

---

<sup>1</sup> La etnografía más comprehensiva de la sociedad andamanesa es sin duda la de Radcliffe-Brown (1964) (1922).

floración melífera, o tal como veremos, propiamente el de la miel de una temporada floral. Este nombre les perduraba hasta el nacimiento de su primer hijo. Entonces se reincorporaban a su nombre anterior, toda vez que, preferentemente a través de las mieles, los espíritus de los antepasados matrilineales se reencarnaban en ellas.

*Lo que queremos destacar es el modo andamanés de señalar un estado natural y civil, un estado de comunicación religiosa con los antepasados, y, al mismo tiempo, recrear culturalmente el ciclo de vida femenino, relacionándolo con el alimento emblemático y simbólico de la primavera social de los andamaneses, la miel. Para comprender la estructuración de todo este mundo ritual, jurídico, religioso, físico y económico debemos estudiar primero la composición del calendario andamanés<sup>2</sup>. Porque con ello vemos más directamente el nexo entre el orden temporal de la economía y el reconocimiento de la capacidad femenina de procreación. Se trata de una conexión fundamental entre el producto emblemático de la sucesión temporal de la alimentación, la miel, y la expectativa de sucesión temporal en la reproducción humana, tomada a partir de la aparición del ritmo mensual femenino.*

## **2. El calendario andamanés de mieles como calendario *eco-lógico*, *económico* y *eco-ritual*. Una confrontación entre datos botánicos y etnográficos**

A nuestro parecer existe una cultura andamanesa del tiempo<sup>3</sup> que se manifiesta en los *eco-rituales* andamaneses. Estos tratan de sincronizar de un modo simbólico las temporadas de captura y recolección de alimentos con determinadas fases del ciclo vital humano y del ritmo social estacional. En este trabajo anterior hemos propuesto la relación simbólica y ritual entre el ritmo circadiano natural y estacional, y el valor y reinterpretación social de este propio ritmo. Nos parece también que más que de una sincronización hemos de hablar de un arrastre. Es decir, que el ritmo circadiano y el infra-circadiano de las temporadas y estaciones sirve de estímulo para el arrastre del movimiento de los ritmos sociales. Entonces, los ritos y otras operaciones simbólicas se construyen<sup>4</sup> con tal de iniciar un movimiento social, que es “un dejarse llevar” por el ritmo natural, siempre *circa*<sup>5</sup>, aproximado, en sus períodos. Este valor *circa*, de cualquier ritmo natural, es lo que aceptan determinados rituales, como los andamaneses. Y al hacerlo, hacen que el tiempo de su sociedad venga dado por el tiempo de la experiencia empírica de su entorno natural.

A nuestro entender, el calendario andamanés está construido siguiendo las tempo-

2 Las islas Andamán se hallan a unas 700 millas marinas de la costa de la India (Madras) en el golfo de Bengala. Del extremo norte al extremo sur de las islas hay 210 millas marinas. Latitud norte: 10°, 30', y 13° 30'. Longitud este: 92° 20'- 93°.

3 Que comenzamos a explorar en un artículo precedente y que consideramos complementario a éste (Terradas 1999).

4 Es lo que Pandya describe como "la estructuración de la estructura del ritual" (Pandya 1993).

5 Hemos tratado de explicar las implicaciones del concepto *circa* en otro artículo (Terradas 1997).

6 En su monografía principal (Radcliffe-Brown, 1964; 1922).

radas de miel del medio natural de las islas Andamán. Radcliffe-Brown<sup>6</sup> pensó que se trataba de un calendario "de olores", marcado por la floración melífera de varios árboles. Pero si confrontamos los datos de Radcliffe-Brown con los de Temple (1901), E.H. Man (1932;1885), C.E. Parkinson (1923), S. Kurz (1868), C.B. Kloss (1903), N. Bhargava (1991) y S.K. Jain (1991) descubrimos un calendario de mieles uniflorales. Es decir, un calendario en el que los tiempos están señalados por la recolección de determinadas mieles, más que por la floración asociada que las produce. Es un calendario que usa, además, dos floraciones asociadas en el tiempo o temporada. No es por lo tanto un calendario estricto unifloral, sino de pares de floraciones, que nos remite de modo sorprendente al reloj floral de Linneo<sup>7</sup>. Estos pares de floraciones arbóreas y arbustivas de las islas Andamán son los que marcan los "meses" y temporadas de recolección de una variada gama de mieles.

Ha sido una lástima que cuando se obtuvieron los datos sobre el calendario andamanés, la identificación botánica no fuera del todo correcta, y que cuando ésta mejoró, entonces la cultura andamanesa ya estaba demasiado deteriorada para proporcionar la información necesaria. A pesar de este defecto, intentaremos reconstruir la originalidad del calendario andamanés.

El calendario que Man obtuvo de las poblaciones *Aka-Bea* y *Aka-Jeru* de la Gran Andamán, y corroborado luego por Temple y Radcliffe-Brown (vease pag 258).

Debemos tener en consideración que los *Aka-Bea* estaban situados en los litorales occidentales y orientales de la Andaman Sur y que los *Aka-Jeru* lo estaban en la zona sur de la Andaman Norte. Con lo cual, por lo menos, el calendario estaba adaptado a poblaciones que ocupaban los dos tercios de la distancia de la Gran Andamán. De hecho, los etnógrafos han opinado que el calendario había servido para toda la Gran Andamán. Las floraciones proceden en su mayoría de los bosques caducifolios de las islas<sup>8</sup>.

Luego, estos meses o temporadas designados por un par de floraciones arbóreas o arbustivas (que después veremos que corresponden más bien a mieles), quedan

---

7 En 1751 Linneo inventó un reloj hecho con los ritmos de apertura y cierre de determinadas flores. El reloj servía (circa el día equinoccial) entre las seis de la mañana y las seis de la tarde. Para precisar mejor el tiempo, también aproximado, de apertura y cierre de cada flor, utilizó emparejamientos de tiempo asociado. Así, el doblete floral corregía hasta cierto punto los solapamientos entre las "horas" uniflorales. Pero, claro, al revés de los andamaneses, que se guiaban de modo absoluto por las temporadas melíferas, Linneo buscaba adaptar los ritmos de cierre y apertura de las corolas a las horas del día astronómico.

8 Los bosques tropicales caducifolios han sido y aún son importantes en las Andamán. Se ha clasificado un "Bosque caducifolio húmedo" caracterizado por "un estrato alto irregular de árboles caducifolios de unos 40 o más metros de altura...Bajo estos árboles hay un segundo estrato bien definido de numerosas especies, incluyendo algunas de hoja perenne...Este tipo de bosque se halla extensamente distribuido en las islas Andamán. Las especies más destacadas incluyen al *Pterocarpus dalbergioides*, *Terminalia bialata* y *Terminalia procera*" (Directory 1991). También hay árboles de floración melífera en el "bosque semi-caducifolio" y en el "caducifolio húmedo secundario" de las Andamán (Directory 1991:7-8).

incorporados en cuatro estaciones que componen el año andamanés. Estas son:

**PAPAR** (= fresca): De la segunda mitad del noviembre a la primera mitad del febrero (*circa*). Está representada por la floración del *Diospyros densiflora* (el ébano andamanés).

**RAP** (= abundancia): De la segunda mitad del febrero a mediados o fines de mayo (*circa*). Está caracterizada por cinco floraciones: *Semecarpus esp.*, *Chikrasia tabularis*, desconocida, *Sterculia esp.* Y simultáneamente: *Meliosma simplicifolia* y *Terminalia procera*.

Nombres nativos (Par "linneano")	Identificación botánica	Calendario europeo ( <i>circa</i> )
CILIPA-CELIBI	<i>DIOSPYROS densiflora</i>	Mediados de noviembre - Mitad febrero
MODA-MUKUI	<i>SEMECARPUS</i> ( <i>Anacardiaceae</i> )	2ª mitad de febrero
ORA-OKOR	<i>CHIKRASSIA tabularis</i>	Marzo
JIDGA	(¿?)	1ª mitad del abril
YERE-JERU	<i>STERCULIA</i> (¿?)	2ª mitad del abril
PATAKA-BOTEK	<i>MELIOSMA simplicifolia</i>	A lo largo de mayo junto con:
BALYA-PULIU	<i>TERMINALIA procera</i>	Mes de mayo
RECE-RE	<i>EUGENIA</i> (¿?)	Mayo-junio-julio
CAGARA-COKORO	<i>PTEROCARPUS dalber-</i> <i>gioides</i>	Mes de agosto
CARAPA-CARAP	(¿?)	Mes de septiembre
CEURA-TOROK	<i>LEEA sambucina</i>	Mes de octubre
YULU-JILI	(¿?)	1ª mitad del noviembre

**DEREKA** (= frondosidad fresca): Comprende desde fines de mayo hasta fines de agosto (siempre aproximadamente). La representan dos floraciones: *Eugenia esp.* Y *Pterocarpus dalbergioides*.

**KIMIL**<sup>9</sup>. Es la que Edmund Leach (1971) estudió como un tiempo de transformación cargado de gran expresión cultural. Comprende desde septiembre hasta la primera mitad del noviembre. Está caracterizado por tres floraciones: dos desconocidas y *Leea sambucina*.

Así pues, la clasificación numérica de los meses y estaciones es, como la nuestra, de 12 meses y cuatro estaciones. Con todo, debemos destacar que las demarcaciones temporales no están construidas según cálculos astronómicos, sino según adaptaciones al clima y producción del medio, que se celebran mediante rituales específicos.

Vayamos ahora a intentar reconstruir el calendario andamanés con la ayuda de todas las fuentes de que disponemos. Repasemos primero las identificaciones botánicas:

1. *Diospyros densiflora* (*Ebenaceae*) aparece como el único árbol que florece para toda una estación mayor, la estación fresca. Fue identificado así por E.H. Man, pero podría muy bien ser el *Diospyros Kurzii*, *Hiern*, de acuerdo con el inventario botánico más riguroso de Parkinson para las Andaman<sup>10</sup>. El *Diospyros Kurzii*, *Hiern* es, según el botánico, el árbol prototípico de la estación (ébano andamanés), con sus pequeñas y abundantes flores blancas, lo cual coincide con el criterio de “prototipicidad y notoriedad” que Brent Berlin (1992) ha establecido como universal en la percepción de los paisajes vegetales. Parkinson atribuye la floración a mayo-agosto. Este y otros desfases nos servirán para probar que el calendario andamanés es propiamente un calendario de recolección de mieles y no de aromas.

2. La escasa identificación de un *Semecarpus esp.* puede corresponder fácilmente al *Semecarpus Kurzii*, *Engler*, que florece en amplios panículos terminales de color amarillo pálido. Según el botánico se trata asimismo de una especie notoria en su temporada. La floración ocurre más o menos en agosto y los frutos aparecen de noviembre a febrero. Debemos hacer notar que la estacionalidad de este *Semecarpus* va asociada con la *Odina Wodier*, *Roxb.* (*Anacardiaceae*), la cual es considerada “frecuente y dispersa en las sombreadas frondas de las islas Andamán”, con “pequeñas flores verde-amarillas, dispuestas en racimos en los extremos de duras ramitas sin hojas”. La floración ocurre en Enero-Marzo y da frutos entre noviembre y enero.

9 Nombre atribuido a la persona y al cronotopo de los ritos de iniciación, defunción y purificación de homicidios, así como a esta época del año, percibida como de transición entre temporadas y estaciones mucho más distinguidas por sus extremos climáticos y productivos.

10 Si no decimos lo contrario, todas las descripciones botánicas que van a seguir en entrecorillados, proceden de la obra de Parkinson que acabamos de citar.

3. La *Chikrassia tabularis* la podemos identificar fácilmente con la *Chukrasia tabularis*, Andr. Jussieu (*Meliaceae*), conocida como *Chittagong* (aunque la madera de *Chittagong* puede proceder también de la *Toona ciliata*)<sup>11</sup>. Se trata de un árbol “alto y bello con floraciones de color blanco-amarillo o blanco-rosa, dispuestas en panículos terminales. Se encuentra en bosques caducifolios o semi-caducifolios. Florece entre mayo y agosto y da frutos entre noviembre y enero”. Parkinson afirma que “no es muy común”.

4. Aunque la identidad botánica de *Jidga* es desconocida, su estacionalidad va asociada con el *Croton Argyratus*, Blume (*Euphorbiaceae*) descrito por Parkinson con “flores blancas, más bien pequeñas, dispuestas en racimos axilares o terminales”. Su floración acontece en enero. Dada la pobre identificación de Man, podría tratarse también del *Croton sublyratus*, Kurz : “Un arbusto caducifolio. Con flores pequeñas, dispuestas en racimos añublados estrellado-tomentosos. Frecuente en muchos lugares en bosques caducifolios. Sus hojas despiden aroma al ser estrujadas. Flores y frutos: de febrero a junio”.

5. Si la identificación de género (*Sterculia*) es correcta, puede ser la *Sterculia colorata*, Roxb. de “flores bellas y conspicuas, de color brillante rojo-coral, dispuestas en panículos costro-tomentosos. Bastante frecuente, especialmente en los bosques caducifolios. Flores: febrero-abril”. También puede ser la *Sterculia rubiginosa*, Ventenat, var. *Glabrescens*, “con flores de color marrón-rojizo, dispuestas en panículos sueltos rufo-tomentosos. Flores: de diciembre a enero. Frutos: de marzo a mayo”. Y también puede ser la *Sterculia alata*, Roxb. : “Con flores acampanadas... de color verde amarillado, con un exterior añublado tomentoso y un interior carmesí veteado. Es abundante y común a lo largo de los cauces de agua donde alcanza gran altura. Es uno de los árboles más altos de las islas. Flores: de febrero a marzo. Su tronco alto y delgado es fácilmente quebradizo frente a los vendavales”.

6. *Meliosma simplicifolia*, Walp. (también *Man & King*) y:

7. *Terminalia procera*, Roxb. Características: “Flores blancas, estrelladas, lanosas por dentro, dispuestas en racimos esbeltos. Es muy común en todas partes. Es uno de los árboles más comunes en los bosques caducifolios o semi-caducifolios de las islas. Floración: de marzo a abril, junto con las nuevas hojas”. Es “poco diferente de *Terminalia Catappa*, Linn., el cual “florece profusamente en marzo-abril, y a diferencia del anterior, lo hace un poco durante otras épocas del año”. También hemos de considerar la *Terminalia bialata*, Steudel: “Flores blanco-amarillentas. La floración, junto con las nuevas hojas, ocurre en mayo-junio. Es frecuente. Es uno de los grandiosos y magníficos árboles de las islas”. Y también: *Terminalia Manii*, King. : “Con flores de color blanco-verdoso o amarillento. Es frecuente y normalmente va

---

<sup>11</sup> Ambas son bien conocidas en la India y "usadas por sus cualidades parecidas al mahogany en la artesanía del mueble" (Lewis1991)

asociado con el precedente. Es uno de los árboles más altos de las islas. Flores: de mayo a junio. Frutos: de noviembre a diciembre”.

8. Si la identificación del género es correcta (*Eugenia*), las especies posibles pueden ser (teniendo en cuenta también algunas mirtáceas muy parecidas): *Eugenia Jambolana*, Lam. : “Las flores, delgadas, son de un amarillo cremoso. Están dispuestas por tríadas en pequeños panículos que brotan de las cicatrices que han dejado las hojas caídas en años anteriores.... Nuevas hojas y flores: De abril a mayo”. *Eugenia andamanica*, King: “De flores blancas formando corimbos, conjuntos fasciculados, y en posición terminal o axilar”. *Eugenia grata*, Wight : “Flores más bien pequeñas, blancas, sésiles, dispuestas en panículos axilares o terminales glabros”. De flores semejantes es la *Eugenia cymosa*. Y con la misma estacionalidad se halla asociada una notoria rubiácea: la *Morinda citrifolia*, Linn.: “Flores blancas. Floración y fructificación de abril a julio”. Otra asociada: “*Anthocephalus Cadamba*, Miq.: “Un árbol grande, caducifolio, de tronco recto y numerosas ramas delgadas horizontales. Las flores son pequeñas, blancas y amarillas, agrupadas en bellas cabezas globulares... Es muy común en todas partes. Flores: de diciembre a julio. Frutos: de agosto a septiembre”.

9. *Pterocarpus dalbergioides*, Roxb. Es el famoso “secoya” andamanés o *padauk*: “Un árbol gigantesco, caducifolio, de ramas robustas que se abren en dirección ascendente, reforzado a menudo con grandes arbotantes. Las flores son de un amarillo dorado, dispuestas en anchos panículos axilares y terminales. La floración se extiende a lo largo de la estación lluviosa. Fructifica entre diciembre y enero.”

10. No identificado

11. *Leea sambucina*, Willd.: “ Las flores son de un blanco verdoso con lóbulos entallados. Es muy común en las islas, encontrándose en lugares húmedos y a lo largo de los cauces de agua. Florece durante toda la estación lluviosa. Frutos: noviembre a diciembre.”

12. No identificada. Pero hay la otra asociada que podría identificarse como una *Eugenia* (Nº8).

Consideremos ahora las diferencias temporales entre las floraciones según esta información botánica y según el calendario de los etnógrafos:

**Floración según los botánicos Diferencia con el calendario etnográfico**

Mayo-Agosto	_____	3 meses más
Enero-Marzo	_____	igual y más larga aún
Mayo-Agosto	_____	2 meses menos o 7 más
Febrero-Junio	_____	igual y más larga aún
Febrero-Abril	_____	igual y más larga aún
Diciembre-Febrero	_____	2 meses más
Febrero-Marzo	_____	1 mes y medio más
6 y 7. Marzo-Abril	_____	1 mes más
Marzo-Abril	_____	1 mes más

- Marzo-Abril \_\_\_\_\_ igual  
 Mayo-Junio \_\_\_\_\_ igual  
 Mayo-Junio \_\_\_\_\_ igual  
 8. Abril-Mayo \_\_\_\_\_ igual  
 Abril-Julio \_\_\_\_\_ igual y más larga aún  
 Diciembre-Julio \_\_\_\_\_ igual y más larga aún  
 9. Toda la estación lluviosa \_\_\_\_\_ igual y un mes más  
 10. Sin conocerse  
 11. Toda la estación lluviosa \_\_\_\_\_ igual y dos meses más  
 12. Sin conocerse

Así es que comparando la información botánica con la etnográfica, en lo concerniente a los periodos de floración, podemos observar algunas coincidencias y varias diferencias, además de un par de casos desconocidos. Veamos el problema: cuando hay coincidencia, la floración comienza *antes* del período asignado por los etnógrafos: Un mes y medio para el número 2; dos meses para el número 4; dos meses y medio para el número 5. Los números 6 y 7 presentan alguna excepción. Con el número 8 puede ser un mes u ocho meses antes. Con el número 9 la coincidencia parece más sincrónica, pero aún hay un mes de diferencia. Para el número 11 la anterioridad es de dos meses. Además, cuando no hay ninguna coincidencia temporal, el tiempo botánico de la floración acontece entre un mes y tres meses *antes* del tiempo del calendario etnográfico.

Con la *Chukrasia tabularis* nos encontramos ante una clara excepción: la floración según los etnógrafos aparece siete meses después de la asignada por los botánicos (marzo respecto a agosto), o bien dos meses antes (marzo respecto a mayo). Ahora bien, hemos de considerar que la *Ch. Tabularis* estaba considerada “no muy común”, lo cual va en contra del criterio de “notoriedad y prototipicidad” con el que cumplen las demás especies.

Así, con la *Chukrassia tabularis* aparte, por su mayor discrepancia, tenemos:

1º) Una falta de coincidencia sincrónica entre las floraciones arbóreas y arbustivas identificadas por los etnógrafos<sup>12</sup> y las asignadas por los botánicos. Esto se entiende con la inclusión de todas las especies que pudieran concurrir en la identificación.

2º) En algunos casos, hay una coincidencia *parcial*, en la cual, la floración según los botánicos, comienza entre un mes y tres meses antes del período otorgado por los etnógrafos.

3º) En los demás casos no hay ni coincidencia parcial, pero el último mes de floración asignado por los botánicos ocurre entre uno y tres meses antes del período de floración asignado por los etnógrafos.

Dado que todas las especies, menos una, cumplen con estas características,

12 De manera bastante deficiente. Hemos de admitir ese fallo, aunque los casos bien identificados nos han estimulado para la reconstrucción de un calendario que ya poseía una lógica inicial.

creemos poder hacer la deducción siguiente: Los etnógrafos habrían recogido un calendario de mieles, aunque expresado en floraciones, mientras que los botánicos habrían recogido propiamente la sucesión de las floraciones. Veamos: dado que los períodos de floración corresponden al tiempo de libación de las abejas, y que los largos períodos de floración se superponen a la producción y recolección de la miel; y dado que la recolección comienza entre uno y tres meses después de la floración<sup>13</sup>, entonces el calendario registrado por los etnógrafos correspondería a un *calendario de recolección de mieles*, principalmente de mieles uni- o biflorales.

La recolección de mieles se superpone al período de floración cuanto más largo éste resulta, y especialmente en la estación fresca y seca. Desde el punto de vista de la percepción sensible, todo parece indicar que el sabor y el olor de la miel, la miel comida, era el marcador temporal, coincidiendo o no con el olor de las floraciones.

El calendario andamanés es *eco-lógico* porque no rectifica<sup>14</sup>, sino que se adapta absolutamente al orden natural de las temporadas y estaciones. Estas son percibidas por los andamaneses conforme van apareciendo cambios notorios y prototípicos en la flora ambiental.

El calendario andamanés es *eco-nómico*<sup>15</sup> porque reconoce el tiempo, nombrando el alimento más emblemático de la reunión de cada hogar y de todos los hogares. Los andamaneses reconocen la consolidación de la vida hogareña al comer juntos la miel marido y mujer, y al asociar este hecho con el cumplimiento de los deberes religiosos más importantes y el encuentro social de la “primavera” andamanesa<sup>16</sup>.

El calendario andamanés es *eco-ritual* porque está concebido para que una acción simbólica interprete la aproximación humana al orden temporal de la naturaleza. Esta acción es el ritual, que a partir de la menarquia aproxima los meses de la mujer a los meses de las mieles, creando una simpatía, con sensación sincrónica, entre el ritmo de la capacidad femenina para la vida, y el ritmo de la capacidad del medio natural para producir mieles. Esta es la “magia” del ritual andamanés (Terradas1999).

### 3. El valor alimenticio y social de la miel para los andamaneses

Un calendario de recolección de mieles parece útil para la economía y la dieta de los andamaneses. La miel era motivo de intercambios, fiestas y era un nutriente

13 Diversos factores ambientales condicionan esta temporalidad. En opinión del maestro apicultor Josep Homs habría que estudiar la operculación en relación con la temperatura y humedad para conocer la maduración de la miel en cada caso. En términos generales puede decirse, y ello concuerda con las temporadas melíferas andamanesas, que la época más seca y fresca hace madurar la miel mucho antes que la época calurosa y húmeda.

14 Con criterios astronómicos, económicos, religiosos o fiscales como hacen la mayoría de los calendarios conocidos.

15 Eco-nómico: más cerca del sentido griego de este concepto, como consolidación material y espiritual del hogar, no como pura contabilidad o administración de una unidad social.

16 Cf. Apartado siguiente y nota 62.

importante en la dieta cotidiana. Pero otros alimentos -como ocurre en la mayoría de otros calendarios- podrían haber marcado de modo más ameno la constitución del calendario. ¿Por qué la preferencia melífera exclusiva? Si la utilidad alimentosa de la miel no es la que hizo descartar a otros alimentos, que constan como muy apreciados por los andamaneses, entonces la preferencia por la miel, parece obedecer más bien a motivos culturales más amplios y profundos. Porque, como veremos, el calendario andamanés de las mieles alude, no sólo a la sucesión temporal de un alimento apreciado, sino a su valor jurídico, económico y religioso. *El nombre de miel indica un estado civil, simboliza la pubertad femenina, apela al matrilinaje en la procreación, y evoca la vida sexual.* Con todo, no pretendemos excluir la valoración alimentosa y de cultura del alimento que los andamaneses hicieron con la miel. Lidio Cipriani (1966) observó que los *onges* de la Pequeña Andamán consumían una gran cantidad de miel. Que la gran fiesta alimentosa ocurría en la estación seca, con las mieles producidas por la *Apis dorsata*. Pero que en la estación lluviosa, los andamaneses también se afanaban por recoger la miel de la *Apis nigrocincta*, aunque más fuerte y amarga. Cipriani habla de “las orgías de miel de los *onges*” (Cipriani 1966: 101), características de la “primavera andamanesa”<sup>17</sup>: “Durante esas orgías he visto un grupo de unos sesenta *onges* que en pocos días se zampan diez cerdos y una docena de grandes vasijas repletas de miel, junto con un trasiego de cestos colmados de mariscos, recogidos cada noche por las mujeres, que no muestran ningún cansancio después de las largas caminatas diurnas por el bosque en busca de miel” (Cipriani 1966:104). En esta búsqueda, los *onges* seguían a los pájaros indicadores de mieles hasta los árboles dónde se escondían las colmenas salvajes. Cipriani constató también que cuando un *onge* descubría una de esas colmenas, marcaba el árbol o la roca con un signo de propiedad. Pero que el trabajo de alcanzar la colmena y retirar la miel se hacía en grupo, y que el “propietario” no era precisamente el más beneficiado por su hallazgo. Como en los demás alimentos emblemáticos de cada temporada, los andamaneses practicaban la “reciprocidad redistributiva” (Radcliffe-Brown 1964: 42 ,43 y ss).

Hemos de destacar, pues que, como en otras culturas melíferas del mundo, los andamaneses han valorado las variedades claras y delicadas del buen tiempo y las han preferido a las fuertes y amargas de la estación del monzón lluvioso.

La estación de la “abundancia” es la de las mieles más dulces, y la estación de “la frondosidad fresca” es la de las mieles de gusto más amargo. En la estación de “la abundancia” (*circa* tres meses y medio) se recogen seis mieles con distinción unifloral. En la estación de la “frondosidad fresca” se recogen dos mieles de unifloralidad notoria. En la estación Kimil se recogen tres, y en la siguiente, una.

Como ocurre en ciertas culturas de la alimentación, dadas a cultivar los sentidos

---

17 Recordemos que, aunque corresponde a la llegada de la estación seca, la denominamos "primavera" por su contenido social y cultural.

del gusto y el olfato, el recreo sensual y el culto alimentario alcanzan ciertas pretensiones. Así, probablemente, el calendario uni- o bifloral de mieles andamanesas era también algo pretencioso, a pesar del paladar de los antiguos andamaneses. De hecho la uni- o bifloralidad no era del todo perfecta, como en la temporada de finas mieles y durante las floraciones comunes y prolongadas de varias especies (Man, 1932: 133).

Pero esto es también una indicación del valor de la unifloralidad para otros objetivos culturales, y muy importantes, que no son de cultura alimentosa estricta.

#### 4. La miel en la historia cultural y económica andamanesa.

Aunque sostenemos la tesis de que el calendario andamanés, *como tal*, era un calendario de mieles, ello no quiere decir que la cultura andamanesa no valorara también el olor de las floraciones, dándole expresiones culturales propias. El hecho de que los etnógrafos pensaran que estaban ante un calendario de olores debe explicarse por la importancia que los mismos andamaneses atribuían a los olores de las floraciones. Ni Man ni Radcliffe-Brown dudaron acerca de tal relevancia. Tal como los andamaneses lo comunicaron, el énfasis puesto en el olor de las floraciones debía confundirse con el de las mieles obtenidas.

Más recientemente, Vishvajit Pandya (1993), trabajando con los *onges* de la Pequeña Andamán, ha desvelado la enorme importancia de la cultura de los olores para la descripción del estado físico, moral y espiritual del cuerpo, para la expresión de intenciones y para la atracción y permanencia de las presencias de muchos seres.

Pero la interpretación de Constance Classen<sup>18</sup> empobrece el contexto de Pandya, especialmente en relación con el parentesco y la religión, y generaliza con algunas apreciaciones más propias del etnocentrismo de la cultura del perfume que del universalismo de la cultura de los olores.

Resumiendo, en la historia cultural andamanesa hallamos todo un contexto cultural en torno a la miel que consta de los siguientes apartados:

- El calendario según la sucesión de floraciones arbóreas y arbustivas *melíferas*.
- Las mieles preponderantemente uniflorales
- El gusto de cada miel prefigurado en los olores de cada floración.
- El nombre de miel para un “estado civil” de las andamanesas: puesto que se conceptúa como la obligación social de procrear.
- La hospitalidad y la fiesta en los festivales de recolección de miel (Cipriani 1966:101).

---

18 Classen ha publicado una obra (1994) representativa de cierta antropología de los sentidos, la cual proyecta sobre otras culturas un cultivo etnocéntrico de la sensualidad, desgajado de las experiencias afectivas, nutricias, económicas y espirituales de otras culturas, que, como la andamanesa, relacionan estas experiencias sensibles con personas concretas y espíritus de antepasados. Esto es así a pesar de que en Aroma (1994) se encuentran numerosas referencias a estos agentes, pero no concurren en la interpretación del fenómeno, que es de pura lógica sensualista etnocéntrica, más que en Lévi-Strauss.

- La miel como sustancia preferida por los espíritus de los antepasados matrilineales para reencarnarse en sus descendientes femeninas.
- La aparición de cada temporada melífera como signo de otros cambios ambientales.

-El desarrollo de una apicultura a partir de un descubrimiento andamanés que seguidamente abordaremos.

Edward Horace Man (1932:133) nos informa de que los andamaneses llamaban al periodo de recolección de las mieles más finas y sabrosas "*lad.a-chau*", cuyo significado es "cuerpo sucio". Ello se debía "a la práctica de untarse con la savia de una planta (*ji.ni-*) cuando se disponían a extraer el panal de una colmena repleta de abejas". Según el mismo Man: "Cuando estaban a punto de abordar las colmenas salvajes, los andamaneses se procuraban una cierta planta, creemos que se trata de una *Alpinia*, llamada *ji.ni-*. La deshojaban, masticaban los tallos y se untaban con el jugo así extraído. Se llenaban la boca también con este jugo, y así, armados de pies a cabeza, procedían a dispersar las abejas, las cuales, si intentaban atacarlos, resultaban inmediatamente repelidas por el olor ofensivo del *ji.ni-*, pulverizado con la boca y untado por el cuerpo. De esta manera, si querían, podían hacer huir hasta la última abeja de la colmena salvaje".

El descubrimiento de esta planta (Cipriani 1966:103) ha permitido a los andamaneses el aprovechamiento de las colmenas salvajes sin interferir en las decisiones tomadas por las abejas sobre las zonas para libar y los recodos arbóreos donde enjambrar y construir sus colmenas, cosas variables para cada temporada. Nos parece que podemos considerar esta práctica como una apicultura original: evita la instalación de colmenas fijas y respeta las decisiones de optimización de la miel y otros productos necesarios para la sociedad de las abejas. Otros pueblos, como los *Vedda* de Sri-Lanka o los *Gurung* del Nepal han desarrollado el mismo tipo de apicultura de recolección, pero sin un repelente tan eficaz como el descubierto por los andamaneses.

Podríamos pensar incluso que este descubrimiento es tan viejo como el calendario andamanés de mieles. La disposición de una técnica segura para ahuyentar a las abejas es una apicultura, una industria, cuyos periodos productivos pueden fácilmente concebirse como calendario. Una sucesión de dones naturales que una técnica humana permite aprovechar con la misma regularidad con que los otorga la naturaleza. El descubrimiento de un repelente tan eficaz para colmenas salvajes ha permitido fijar localmente la producción y normalizar el calendario melífero para el conjunto de la población.

N. Bhargava (1991) y S.K. Jain (1991, 135) han reconocido la identificación hecha por K. Thothathri (1966) del *Tonyoge* usado en la Pequeña Andamán como la *Orophea katschallica*, Kurz (*Annonaceae*). Y han observado la misma utilización que la descrita en las etnografías anteriores para la planta repelente de abejas: la masticación de los tallos, la pulverización del jugo con la boca y su unción por el

cuerpo, especialmente en brazos y manos.

Pero más recientemente, T.R. Dutta, R. Ahmed y S.R. Abbas (s.f.) han identificado el *tonyoge* o *tonguii* como *Ammomum aculeatum* (*Zingiberaceae*). Estos autores han observado del mismo modo su acción repelente y más específicamente con la abeja *Apis dorsata*. También dan cuenta de que los *onges* de la Pequeña Andamán colocan una rama entera de la planta al lado de la colmena, y que, con los dedos untados con su jugo, pueden retirar con seguridad la miel de los panales. Los *onges* afirman explícitamente que de este modo se puede recoger la miel dejando los panales intactos dentro de la colmena. Así, como decíamos antes, las abejas podrán repetir sucesivas producciones de miel en el mismo lugar o cambiándolo ligeramente.

### **5. Los nombres de miel de las andamanesas: el ritmo natural de la menstruación y la obligación social de la procreación**

El calendario de mieles sirve también para dar nombres a las mujeres a partir de su primera menstruación, denotando un *estado civil* que les dura hasta el primer parto. Con la llegada de la menarquia, la muchacha pasa por un ritual de reincorporación social. En él, recibe el nombre de la temporada melífera que coincide con su menstruación. Este nombre y su nueva condición social y cultural perduran hasta el nacimiento de su primer hijo.

Dada la sucesión de temporadas melíferas en el año andamanés, las mujeres que tienen la menarquia en la estación de las mieles finas obtienen mayor variedad de nombres que las que la tienen en la estación precedente, aunque las duraciones de ambas estaciones sean similares. La abundancia de nombres corresponde a la estación abundante de mieles, la “primavera” andamanesa. Es decir, que nos hallamos ante otro universal de la cultura estacional: la consideración natural y social de una “primavera”, la estación con mayor celebración e identificación simbólica de los principios vitales.

También, la ceremonia menstrual que culmina con el nombre de miel está caracterizada por la semiología universal de las ceremonias de liminalidad y reincorporación: Silencio, reclusión, vigilia, rigidez, baño ritual, ornamentación mimética con la frondosidad vegetal, énfasis con los vínculos de familia y parentesco....

Radcliffe-Brown (1964:92-93) nos cuenta así la ceremonia de la menarquia en las poblaciones norteñas. Cuando la muchacha percibe su primera menstruación va a decirlo a sus padres. Estos reaccionan llorándole: se trata del llanto andamanés de emoción social, practicado también en la iniciación masculina, en los encuentros entre amigos, en los momentos culminantes de las bodas, entierros y desentierros, y en la ceremonia de reconciliación. Después, la joven se dirige al mar donde toma un baño por espacio de una o dos horas. Luego, no debe abandonar el poblado, pero debe aposentarse en una cabaña hecha a propósito para su estado. Allí cambia de atuendos y es profusamente adornada con largas cintas y fajos de hojas de varios

vegetales. Unas están relacionadas con la sangre vertida (*Tetranthera lancoefolia*), y otras lo están con el fruto preferido de los andamaneses, el pandano. Con esta cubierta vegetal, la muchacha debe permanecer sentada con las piernas ladeadas y dobladas hacia atrás y los brazos cruzados. A su espalda se le coloca una plancha de madera o bambú con la que pueda apoyarse, pero no le está permitido acostarse. Puede estirar un brazo o una pierna si tiene calambres, pero no dos extremidades al mismo tiempo. Para comer, puede hacerlo con una mano, pero no puede valerse de los dedos, sino de un tenedor hecho con la madera de la planta con cuyas hojas solían cubrirse los genitales. En esta postura, sin hablar ni dormir, debe permanecer tres días. Sus padres y amigos están con ella, atendiendo sus necesidades y procurando que no quede dormida. Pero al amanecer de cada día debe ir a bañarse al mar, estando allí aproximadamente una hora. Después del tercer día emprende la vida normal en su pueblo, pero debe repetir el baño matutino durante todo un mes.

Radcliffe-Brown nos dice que durante los días de la ceremonia menstrual la muchacha recibe como apelativo el nombre de un pandano y otro nombre no identificado, probablemente de otro fruto. Es decir, la asociación con el fruto preferido, emblemático, continúa durante todo el ritual. Y al final, recibe su “nombre de flor” o nombre de miel: “y desde entonces hasta el nacimiento de su primer hijo nunca se hablará de ella o será llamada con su nombre anterior, sino exclusivamente con el nombre otorgado en esta ceremonia. El nombre así concedido es el de una planta o árbol que se encuentra en flor en el tiempo de la ceremonia” (Radcliffe-Brown 1964:93)<sup>19</sup>.

A partir de la menarquia la mujer se encuentra muy próxima a los espíritus. Su organismo se considera pletórico de vida y cualidades femeninas. Por este motivo no necesita todo aquello que los hombres hallan necesario para mantener un buen equilibrio vital en sus organismos. No necesita utilizar los pigmentos que ayudan a enfriar o calentar el cuerpo, ni debe estar pendiente de su salud y de su posible mal encuentro con los espíritus como lo está un hombre. Por lo demás, como los hombres, la mujer es enseñada en la disciplina de la reciprocidad. Se le predica la abstinencia de determinados manjares y su obligación de redistribuirlos.

Los datos de la etnografía de Radcliffe-Brown (1964)<sup>20</sup> son los que más claramente nos informan de que el periodo del nombre de miel de las andamanesas es el de un *estado civil*. Y muy rígido, teniendo poco que ver con la pura alegoría poética que nos puede suscitar en nuestra cultura la relación entre la adolescencia femenina y el nombre de mieles o floraciones. Así, el nombre de miel es el de un *estado civil* que se reconoce con una capacidad y una potencial carencia. La de procrear y la de no haber procreado aún. Y dicha capacidad y carencia tienen un estatuto jurídico-

---

19 Recordemos que para nuestra argumentación el nombre de la miel y el nombre del árbol que la da, coinciden. De hecho ningún etnógrafo da nombres de mieles, sólo de "floraciones" o árboles en flor.  
20 Capítulo II.

co: la legitimidad de la procreación matrilineal y su necesidad social. Así, si por una parte se saluda la pubertad femenina como promesa para el linaje, por otra parte, mientras esta promesa no se cumple, la mujer, aunque casada, recibe un trato de escaso reconocimiento social. “Un padre que ha estado ausente de casa, de vuelta saluda primero a su mujer y luego a los demás parientes, pero si se trata de un marido cuya mujer aún no ha parido, primero se dirige a sus parientes consanguíneos, y sólo después a su esposa”.

Radcliffe-Brown prosigue: “Desde el momento en que una mujer recibe su nombre de flor, dejan absolutamente de aplicársele su nombre de nacimiento y su apodo. Nadie se dirigiría a una mujer soltera con otro nombre que el de su flor. Esto continúa así hasta cierto tiempo después del matrimonio. Hablando en propiedad, una mujer debe ser conocida por su nombre de flor, desde el advenimiento de la pubertad hasta después del nacimiento de su primer hijo. En estos días de escasa natalidad<sup>21</sup>, el nombre de flor se pierde al cabo de unos años de vida conyugal. Después del nacimiento del primer hijo, la mujer vuelve a ser reconocida por su nombre de nacimiento o por su apodo” (Radcliffe-Brown 1964:120).

Radcliffe-Brown nos brinda un dato muy elocuente sobre el valor jurídico del nombre de miel y su decaimiento durante el desastre demográfico de la colonización: “Una mujer llamada *Ele* (relámpago) al nacer, fue conocida con este nombre hasta la pubertad. Entonces recibió el nombre de *Botek*<sup>22</sup>. Cuando la conocí, llevaba ya casada unos tres años y no había tenido ningún hijo. Unos cuantos hombres y mujeres entre los jóvenes, la llamaban *Ele*, pero la gente mayor aún la llamaba *Botek*. Si hubiera tenido un hijo, el nombre *Botek* hubiera sido abandonado totalmente y hubiera sido reconocida como *Ele* tanto para jóvenes como para mayores” (Radcliffe-Brown 1964:120).

Otro hecho colonial nos revela también el valor jurídico, y no puramente simbólico o estético, del nombre de miel de las andamanesas. Con la colonización, algunas de ellas se juntaron con hombres del penal. Para la sociedad andamanesa estas mujeres, aún a pesar de tener hijos, conservaron su nombre de miel unifloral para siempre (Portman 1899: 530, 279 y ss., 285). Los andamaneses no reconocieron ni su matrimonio ni la legitimidad de su descendencia con los colonizadores. Portman decía que a los andamaneses les disgustaban tanto los nativos de la India, que no querían saber nada de una andamanesa que hubiera ido con ellos en calidad de esposa. Portman afirmaba que ni en el caso que él conoció de convivencia más dilatada entre una andamanesa y un extranjero (un año), los andamaneses, aunque toleraron su convivencia, no celebraron bodas ni reconocieron el matrimonio.

El nacimiento del hijo altera también la identificación *civil* de sus padres

21 Radcliffe-Brown alude a la depresión colonial de la natalidad que ha afectado a muchas sociedades indígenas.

22 *Meliosma simplicifolia*, Walp. (también Man & King) o asociada.

(Radcliffe-Brown 1964: 89). Antes de nacer, ya se conoce su nombre, por ejemplo *Rea*. Con el nacimiento, sus padres van a cambiar de apelativo, llamándose padre y madre (“vientre”) de *Rea*. Luego, al cabo de unas semanas, ya van a identificarse nuevamente con sus nombres. Es decir, que la celebración legítima del nacimiento pone el nombre de los padres en función del nombre del hijo, no al revés como nosotros estamos acostumbrados.

### 6. Lo femenino, lo masculino<sup>23</sup> y la cultura matrilineal andamanesa

Decíamos que la asociación de la menarquia (y el cuerpo sexual de la mujer) con la floración y la melificación se halla en muchos pueblos. Sin ir más lejos de aquí, en Galicia, en Guitiriz (García 1985: 369) se dice florear por menstruar. Y sin ir demasiado lejos de allí, entre los Baiga de la India se dice de la menstruación el “rojo florecer” de la mujer (Elwin 1939: 208). Lévi-Strauss (1966) ya ha dado cuenta de varias de estas asociaciones, así como de las evocaciones de la seducción femenina y del encuentro sexual con la miel<sup>24</sup>, algunas tan populares y extendidas como la “luna de miel”. De hecho, varios derivados de miel, como melosa, meliflúo o melindroso significan en principio cualidades personales antes que propiedades de sustancias. Pero la cultura andamanesa ha desarrollado el complejo de la miel con significados más cercanos a su estructura social y a su mundo espiritual. Ello, sin menoscabo de algunos de estos significados o evocaciones de alcance universal, por motivos sensibles e inteligibles muy directos, como diría Lévi-Strauss.

Para la tradición cultural andamanesa la miel es un nombre que celebra y significa la adolescencia femenina y constata la capacidad procreadora de la pubertad. La asociación no es estrictamente entre la sangre menstrual y la miel o sus floraciones, sino más bien entre sus consecuencias: el cambio en el cuerpo de la mujer, la aparición de la vida sexual y su capacidad procreadora, y la degustación de la miel. La miel aparece como un don vitalísimo. De hecho, los andamaneses estiman la menstruación como una sobreabundancia de vida que sólo poseen las mujeres y que los hombres imitan pobremente con sus escarificaciones. Pero lo que cuenta es el resultado: el cambio físico que otorga el cuerpo sexual y procreador de la mujer. Para los andamaneses el semen masculino no es engendrador, ni física ni espiritualmente. La penetración masculina sólo sirve para confortar y aliviar a la mujer de la opresión que le causa la vitalidad encerrada en su claustro uterino. Esta parece la lógica de la cultura sexual andamanesa<sup>25</sup>.

<sup>23</sup>Por lo que respecta a la Antropología del género, estamos hablando de una construcción social y simbólica, no tanto de categorías (cf. La síntesis al respecto de Susana Narotzky (1995) ), sino de indicadores que sólo la vivencia cultural andamanesa podría habernos aclarado en su tiempo. Por lo tanto no los podemos valorar estrictamente como metáforas o metonimias, ni como discursos hegemónicos, ni saber hasta qué punto fueron elaborados por hombres o por mujeres.

<sup>24</sup>Muy presente también en varias tradiciones poéticas árabes.

<sup>25</sup>Según las obras ya citadas de Pandya y Radcliffe-Brown, excluyendo algunas influencias claramente procedentes del hinduismo y del cristianismo.

Siguiendo con ella, los artifices de la reproducción humana son los espíritus de los antepasados matrilineales de cada mujer. Los espíritus de los muertos no pueden comer como los humanos, porque no poseen mandíbulas. De ahí que sólo puedan ingerir sustancias blandas. Las larvas de cigarras y las mieles son sus preferidas. Así, especialmente, pueden quedar atrapados durante todo el año en alguna de las mieles que come una mujer. Es así como entran en su vientre y provocan el embarazo de una criatura humana. Por lo tanto, la miel es también el “cuerpo”, en el que los espíritus de los antepasados matrilineales recrean a los andamaneses. En esta operación no hay una clara distinción entre hombres y mujeres, así como la hay en la atribución de capacidad vital entre los vivos.

De este modo, la asociación entre mieles o floraciones y la seducción de la juventud femenina o la actividad sexual queda en segundo plano. La asociación de carácter más “sensible e inteligible” (al decir de Lévi-Strauss) es sustituida por la doctrina espiritual de la procreación de la sociedad andamanesa. Luego, la reproducción sigue un esquema matrilineal estricto. Pero el matrimonio y la sucesión no tanto (Terradas 2002). Las mujeres siempre pertenecen a los mismos matrilineajes, mientras que los hombres se suceden en matrilineajes alternos: una lógica acorde con la doctrina espiritual de la reproducción.

La matrilateralidad y matrifocalidad andamanesas han sido puestas de relieve por Pandya<sup>26</sup>. Veamos.

Todas las mujeres casadas y residentes en una misma localidad son consideradas descendientes de un mismo tronco matrilineal, observándose entre ellas un trato de fraternidad consanguínea. Quizá en relación con este modo de convivencia, observan la costumbre de compartir la lactancia de sus hijos.

Cuando un niño alcanza la edad de poder masticar los alimentos, entonces, pasa a residir con su avúnculo (hermano de la madre). Éste es responsable de la educación moral y práctica del hijo de su hermana. El avunculado, institución matrilateral por excelencia, parece haber gozado de un notable desarrollo entre los andamaneses.

Al alcanzar la edad núbil, el muchacho sale de su grupo matrilateral y pasa a vivir con la familia de la hermana de su padre. Desde allí se formalizará su matrimonio<sup>27</sup>.

Mientras que la mujer tiene siempre la misma identidad de matriclan, el hombre gravita entre su matriclan y el de su esposa (allí dónde hará de educador público de

---

26 Pandya (1993:19-27). Queremos destacar la originalidad de la matrilinealidad andamanesa, no sólo como principio de filiación, sino también como determinada cultura de la maternidad y procreación (matrifocalidad). Esta originalidad puede verse en el contexto del Parentesco de la India, en el que el andamanés no tiene cabida (Uberoi 1994). Y en el contexto general de los sistemas matrilineales, destaca su originalidad frente a la sistemática teorizada por Ladislav Holy (1996: Cap.V); frente al énfasis político avuncular de Meyer Fortes (1959); frente a la hegemonía política masculina en general de Gough y Schneider (1961); frente a la hegemonía política y económica femenina en el momento funerario de Annette Weiner (1988); etc.

27 Sobre las preferencias normales y extraordinarias de la alianza matrimonial andamanesa: Terradas (2002).

los hijos de su hermana, una vez casado). El nacimiento y la procreación de la mujer afirman pues siempre el mismo matriclan. Sus identidades consanguíneas y procreadoras coinciden perfectamente, sin intervención de la consanguinidad masculina.

El paisaje, el entorno de recolección vegetal y captura de animales, es matrilocal, por razón de nacimiento o de procreación. Es decir, por razón de la acción de la mujer.

Cada matrilineaje se divide localmente en dos grupos residenciales que intercambian de modo más directo y constante sus productos. La obligación de reciprocidad se halla pues legitimada por la integridad consanguínea matrilineal.

Por otra parte, los andamaneses han ideado la representación del ser femenino como el más activo y rebosante de vitalidad, y el masculino como el que menos. Esto lo han hecho valiéndose de varios símbolos naturales, además de las mieles procedentes de las grandes floraciones arbóreas. Así, el sol, con su luz y energía, es femenino, como lo es el espíritu del monzón más lluvioso y ventoso (NE-NNE. *Biliku* o *Puluga* para la Gran Andamán), mientras que la luna es masculina y necesita (como los hombres) los masajes revitalizantes de su esposa.

Dos animales ejemplifican también esta representación del ser masculino y femenino. El lagarto de las Andamán o varano andamanés<sup>28</sup> aparece en varios relatos con carácter opuesto a la civeta o gato índico de las Andamán<sup>29</sup>. El lagarto es descrito en varias fábulas y mitos como un macho torpe e incapaz de esfuerzo. La respiración jadeante del varano se interpreta como característica de este estado masculino, y su exageración augura la llegada de tempestades y ciclones. Los zoólogos han corroborado esta conducta: con el aumento de la temperatura ambiente y la correspondiente del cuerpo del varano, su respiración se torna jadeante. El coeficiente respiratorio del varano aumenta notablemente a los 29°-30° y aparece la respiración jadeante (Singh 1976). El jadeo es concomitante a unos sonidos guturales que el varano emite en la estación más calurosa, cuando las lluvias tormentosas y los ciclones pueden aparecer abruptamente. El mito y el ritual toman en consideración este fenómeno (Pandya 1993:214; Radcliffe-Brown 1964: 145, 151).

También existe una leyenda sobre el descubrimiento de la miel en la que una madre y gran espíritu (*Puluga* o *Biliku*) le descubre la miel a su hijo *Perjido* ante el aturdimiento de éste, que no se da cuenta del hallazgo. El hijo ve una colmena reflejada en el agua y trata de alcanzarla inútilmente, hasta que su madre le hace ver que es un reflejo, y que la colmena está en lo alto de un árbol. De hecho, el gran espíritu femenino fue quien descubrió también los ñames y otros tubérculos comestibles (Radcliffe-Brown 1964: 220-221).

---

28 *Varanus salvator andamanensis* (Andaman water monitor). Es una subespecie endémica de las islas Andamán y Nicobar (Directory 1991).

29 *Paradoxorus* > *Paguma larvata tyleri* (Andaman masked palm), subespecie de la civeta del Himalaya (Himalayan palm civet). Es endémica (Directory 1991).

Como anticipábamos, los andamaneses han identificado la luz y la calidez del sol como una *acción femenina* que la luna masculina recibe de modo inerte. Los andamaneses han asociado la energía cálida que constantemente emite el sol con la actividad incesante de la mujer, así como con el exceso de sangre vital que la mujer desborda mensualmente. La luna absorbe pasivamente la energía femenina del mismo modo que los andamaneses reciben los masajes revitalizantes de sus esposas.

Otro signo y símbolo natural asociado con el principio vital femenino es una planta, el *Calamus viminalis*, Willd. Se hace una borla grande con las fibras de esta planta, y se usa como cubrimiento y adorno genital de las mujeres. Se usa también como mojón de enterramientos y como signo de defunción en la entrada de una población. Y tiene un tercer uso muy espectacular en la ceremonia andamanesa de reconciliación. Estas fibras vegetales dispuestas frente a los genitales femeninos, en los lugares de muerte y como asilo ritual en las ceremonias de paz, se relacionan directamente con el tránsito que hacen los espíritus entre la muerte y la vida. Con el nacer y morir, y con una reconciliación en la que se representa una nueva vida entre antiguos enemigos<sup>30</sup>.

En oposición a los espíritus benevolentes de los antepasados matrilineales existen los espíritus malévolos, siempre dispuestos a dar malos encuentros a los andamaneses (*malabuka* para los *onges* de la Pequeña Andamán). Estos espíritus son de antiguos enemigos del clan, o de extraños. Si los primeros llegan con las finas mieles y las larvas suculentas, los malos llegan *airados*, con mal tiempo y calamidades.

Con la aniquilación progresiva de los andamaneses, debido a la actividad etnocida del colonialismo, los espíritus de los muertos fueron percibidos como cada día más numerosos, y por lo tanto, difíciles de satisfacer por parte de los vivos, según las costumbres de reciprocidad<sup>31</sup>. Efectivamente, ¿cómo dejarles más espacio si los colonizadores todavía lo invadían más?, ¿Cómo dejarles poseer bienes de la naturaleza, si escaseaban para todos debido a la ocupación colonial? Esta reciprocidad entre vivos y muertos aseguraba la identidad matrilocal y matrilineal, fundamento del “derecho civil” (como diría Malinowski) andamanés, y fortalecía lo que ahora llamaríamos sostenibilidad ecológica. Los andamaneses fueron creyendo que al no corresponder con sus muertos, según los ritos que estructuraban la llegada de las estaciones con sus frutos, incluidas las mieles, cada vez habría más pobreza. Todo el mundo iba basculando del lado de la muerte. Quizá por este motivo los rituales estudiados por Pandya, los de los últimos andamaneses (*onges* de la Pequeña Andamán) están tan pendientes de los malos encuentros con los espíritus, los causantes de la muerte.

Los *onges* también han contado a Pandya que los primeros seres humanos

---

30 Radcliffe-Brown(1964) en los capítulos titulados "The interpretation of Andamanese Customs and Beliefs".

31 Cf. La noción onge de reciprocidad: *galematabe* (Pandya 1993: 276)

emergieron de las entrañas de una tortuga marina y fueron dos hermanas. Estas se casaron con dos espíritus y tuvieron dos hijas que se quedaron a vivir en las Andamán. Para ellas los vientos y las lluvias eran sus hermanos y hermanas. Todo un parentesco matrilineal y matrilateral: dos hermanas que procrean sin hombres, con espíritus de los aires o vientos estacionales, y que generan sólo hijas, dos “primas” que tratan fraternalmente a los espíritus que descienden colateralmente con ellas.

También, las andamanesas pintan en la cara de sus hijos y de sus maridos las señas de la identidad matrilineal de ellas. También les pintan en el pecho y en otras partes del cuerpo las señas que los identifican con la estación en la que nacieron. Ello les obliga a abstenerse de determinados manjares y ser más generosos en regalarlos a los demás: tema crucial que es solemnizado en el ritual de pubertad de los hombres y mujeres y que es instruido por su avúnculo.

Hemos dicho que los padres lloran ante la hija que ha alcanzado la menarquia. Esto tiene que ver con la educación y cultura social del llanto según el pueblo andamanés. Para la comunicación social, los andamaneses desdeñaron el llanto surgido de desdichas y privaciones, y solemnizaron el llanto procurado por la emoción de los encuentros y la expresión de arraigos y afinidades. El llanto de salutación al encontrarse dos amigos; el llanto de emoción social al acompañar a la pareja en las bodas, la cual, tras sucesivas aproximaciones, se une en un abrazo que significa el matrimonio; el llanto del recuerdo, con los huesos de los antepasados en la mano; el llanto de reconciliación que rubrica las ceremonias de paz...

En su etnografía del ritual de los *ongé* de la Pequeña Andamán, Vishvajit Pandya nos habla del *Menyakuttu wanabe*: El llanto del gran afecto de la esposa. Se trata de un acto ritual que nos pone de manifiesto el papel de las mujeres como ministros de la iniciación de los hombres, aún sin tener hijos. Sin ellas, la integración masculina al mundo adulto no puede realizarse. En la cultura andamanesa de la construcción del adulto masculino, ha sido necesario el matrimonio previo para que dicha construcción tuviera efecto. Sin la esposa no podía celebrarse el tránsito masculino a la vida adulta. Al revés de lo ocurrido en otras sociedades, en la andamanesa el vínculo matrimonial ha sido condición previa para el *estado civil* de hombre adulto.

La ceremonia del llanto de la esposa inauguraba el rito de iniciación masculina a la vida adulta. Tenía lugar en un abrigo aislado, en el que se daba cobijo a mujer y marido. El suegro de la mujer debía construirlo algo internado en la jungla, recubriéndolo más por todos los lados que en los abrigos ordinarios.

Dentro de este abrigo la esposa debía llorar con todo su amor por el esposo. Su llanto debía convertirse en el recuerdo más poderoso para él.

Así lo hacía por dos noches consecutivas. En ellas la esposa debía manifestar su particular afecto, el cual debía dejar una huella imperecedera en el ánimo del marido.

El recuerdo de sus lágrimas daba una fuerza suprema al esposo. Solamente con

ella podía regresar a su pueblo después de visitar a los espíritus.

El ardor del llanto de la mujer era un secreto que sólo compartía con su marido. Algo que les revelaba a ambos la fuerza de su cariño.

Sólo así el marido se consideraba dispuesto para el trayecto iniciático que suponía un riesgo para su vida.

Pasadas las dos noches de intensa compañía matrimonial, las mujeres del pueblo iban a buscar a la pareja para acompañarla al lugar del ritual. Allí eran recibidos con silencio y quietud por todos.

El silencio era roto por los padres de él y ella punteando las cuerdas de unos arcos recién hechos. Luego se le anunciaba a la esposa, que, a partir de entonces, su marido no dormiría con ella. Y todo el pueblo, junto con ellos, pernoctaría de forma distinta: un día todas las mujeres casadas pasarían la noche con el marido que va a transitar entre dos mundos, y otro día lo harían todos los hombres casados. Así se hacía, alternativamente, durante toda la duración del ritual. De tal manera, que el novicio estaría acompañado por una noche por todas las mujeres cuyos maridos ya pasaron por igual trance, y otro día por éstos mismos. Todos harían compañía al novicio de este modo, igualmente separados.

La esposa de nombre de miel, tenía una capacidad vital que la parangonaba con los espíritus, a quienes su marido debía visitar. Éste tenía que congraciarse con ellos para acceder a los frutos de la nueva estación y asegurar la regeneración de la vida.

En su viaje iniciático, el novicio corría el peligro de no poder regresar. Los espíritus podrían capturarlo, porque su cuerpo había adquirido ligereza y aire, casi como un espíritu, precisamente para poder estar con ellos. Pero su esposa estaba allí, para contrarrestar este poder con la atracción del calor de su llanto, y así lo hacía regresar en medio de su pueblo, en la plenitud de la estación de las mieles.

Un *onge* decía a Pandya: “Es bueno estar casado y así realizar la misión con los espíritus (*tanageru*), ya que comer la miel con tu esposa es verdaderamente comer los frutos” (Pandya 1993:189).

Para concluir: la obligación social de ser madres no impide a las andamanesas representar toda una cultura de lo femenino también como una necesidad social. La maternidad desempeñada como una obligación no las aísla y recluye, no las somete, ni las disminuye como ha ocurrido en otras sociedades. Su obligación de maternidad es compatible con una representación y acción que es valorada socialmente y recibe un nombre, el nombre de miel de cada una. Y este nombre significa un complejo eco-lógico, eco-nómico y eco-ritual. Es decir, que su papel en la vitalidad humana va asociada con un alimento importantísimo, un calendario que lo señala para cada temporada, una práctica política y económica de la reciprocidad (con matices andamaneses), una ideología matrilineal particular, unas expresiones culturales de los géneros humanos, y la indispensable acción femenina en los rituales andamaneses de iniciación.

Las mujeres van asociadas con los espíritus, de tal manera, que sin ellas, los hombres no alcanzan la madurez social y religiosa<sup>32</sup>.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, B.

1992 *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, Princeton U.P.

BHARGAVA, N.

1991 "Plants in Folk Life and Folklore in Andaman and Nicobar Islands". En Jain, S.K. *Contribution to Indian Ethnobotany*. Jodhpur, Pawan Kumar.

CIPRIANI, L.

1966 "Harvest of Honey" en *The Andaman Islanders*. Nueva York, F.A. Praeger

CLASSEN, C. Et al.

1994 *Aroma. The Cultural History of Smell*. Londres, Routledge

1991 *Directory of National Parks and Sanctuaries in Andaman and Nicobar Islands*. New Delhi, Indian Institute of Public Administration

DUTTA, T.R., AHMED, R. y ABBAS S.R. (s.f.)

*Entomology Abstracts*, vol. 15, nº 5, p.93. 4026-215. También: Vol.16, nº 10, p. 85. 9160-216.

ELWIN, V.

1939 *The Baiga*. Londres, John Murray.

FORTES, Meyer

1959 "Descent, Filiation, and Affinity" *Man*, 59

GARCÍA C.

1985 *Glosario de Voces galegas de hoxe. Verba*, anexo 27. Universidad de Santiago de Compostela.

GOUGH, K. y SCHNEIDER, D.

1961 *Matrilineal Kinship*. Berkeley, University of California Press

---

<sup>32</sup> También me propongo analizar en un próximo artículo su papel indispensable en la acción política entre los pueblos andamaneses y en el control de la violencia social.

- HOLY, L.  
1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. Londres, Pluto
- JAIN, S.K.  
1991 *Dictionary of Indian Folk Medicine and Ethnobotany*. New Delhi, Deep Publications
- KLOSS, C.B.  
1903 *In the Andamans and Nicobars*. Londres, J. Murray.
- KURZ, S.  
1868 *Report on the Vegetation of the Andaman Islands*. Calcutta, Royal Botanical Gardens.
- LEACH, E.  
1971 "Kimil: A Category of Andamanese Thought". En Maranda, P. y Köngäs, E. *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- LÉVI-STRAUSS, Cl.  
1966 *Du miel aux cendres*. París, Plon
- LEWIS, I.  
1991 *Sahibs, Nabobs and Boxwallahs*. Bombay, Oxford U.P.
- MAN, E.H.  
1932 [1885] *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*. Londres, Royal Anthropological Institute.
- NAROTZKY, S.  
1995 *Mujer, mujeres, género*. Madrid, CSIC.
- 1979 *Nomenclature générale des Bois Tropicaux* (1979) Nogent-sur-Marne, Association Technique Internationale des Bois Tropicaux.
- PANDYA, V.  
1993 *Above the Forest. A Study of Andamanese Ethnoanemology, Cosmology and the Power of Ritual*. Delhi, Oxford U.P.
- PARKINSON, C.E.  
1923 *A Forest Flora of the Andaman Islands*. Simla, Superintendent, Gov. Cent. Press
- PORTMAN, M.V.  
1899 *A History of our relations with the Andamanese*. India, Office of the Superintendent of Gov. Print. 2 vols.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1964 [1922] *The Andaman Islanders*. Nueva York, The Free Press

SINGH C. P

1976 "Vagal control respiration in Varanus" *The Annals of Zoology*. Agra. Vol.XII. Part I. January

TEMPLE, R.

1901 *Census of India. Vol. III: The Andaman and Nicobar Islands. Report on the Census*. Calcutta.

TERRADAS, I.

1999 "Les cigales et le rythme des jours" *École Pratique des Hautes Études: Biologie et évolution des insectes*. París.

TERRADAS, I.

2002 "Un malentendido etnográfico acerca de la obligación de reciprocidad". Madrid. *Endoxa*.

TERRADAS, I.

1997 "Circa. Antropología del tiempo y la inexactitud". *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. Huesca. Nº 14.

UBEROI, P. (Ed.)

1994 *Family, Kinship and Marriage in India*. Delhi:Oxford India Paperbacks

WEINER, A.

1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Chicago, Holt, Rinehart and Winston.