

El temps de la vida andamanesa



Ignasi Terradas Saborit

Universitat de Barcelona

La cultura andamanesa del temps ha fusionat l'experiència estacional i diürna del temps amb la vida social, d'un mode força original. Ha produït una simbologia i una semàntica del ritual presidides per les transformacions del cos de la dona i una determinada representació del seu caràcter social. El conjunt cultural ens diu que la interpretació humana de les temporalitats obté una força social especial quan passa per una definició simbòlica de les dones i els homes.

The Andaman culture of time has fused the seasonal and daily experience of time with social life in an original manner. It has produced a ritual symbology and semantics dominated by the transformations in women's bodies and a particular representation of their social character. The cultural ensemble tells us that the human interpretation of temporalities gains a special force when it works through a symbolic definition of women and men.

Sembla que la representació cultural del temps de la vida andamanesa¹ està centrada en el del cos² femení i matern, i en el de la successió en el medi natural d'una sèrie de floracions i les seves mels.³ En termes generals, els andamanesos han concebut un calendari de successió de mels uniflorals que corresponen a les floracions dels arbres del seu bosc tropical. D'una banda, es tracta d'un calendari gairebé unifloral (o de parelles de floracions associades) i, d'altra banda, aquest calendari es vincula amb el canvi experimentat pel cos femení entre la menarquia i la maternitat.

Així, per exemple, la temporada "fresca", la que sembla correspondre a la idea d'inici de l'any andamanès, és la de durada més llarga de totes les del calendari. Està presidida per la floració i la recol·lecció de mel d'una ebenàcia.⁴ Aquesta florida comença segons les fonts etnogràfiques a mitjan novembre i s'allarga fins a mitjan febrer. De fet, *Diospyros kurzii* és l'arbre prototípic d'aquesta estació i és conegut com el banús andamanès. Es caracteritza per una fronda abundosa de flors blanques. Aquest arbre i d'altres, corresponents a cada estació, destaquen d'acord amb el criteri de "prototipicitat i notorietat" establert per Brent Berlin.⁵ Es tracta d'un criteri etnobotànic que sembla universal i que diu que cada paisatge de temporada és presidit per una espècie metonímica de tota ella. És així com a la nostra cultura també coneixem la floració o la fructificació de diverses plantes com a emblemàtiques d'una temporada. Fins i tot els botànics han definit els paisatges vegetals d'acord amb el predomini d'una o dues espècies: Braun-Blanquet⁶ va establir per a la botànica la classificació del paisatge centrada en espècies característiques, majoritàries o significatives. Així es reconeixen comunitats específiques o associacions. Aquesta sistemàtica s'ha desenvolupat, corregit i criticat, però manté el seu valor informatiu pel coneixement botànic del paisatge. Estaríem, doncs, davant d'una d'aquestes coincidències entre la percepció dels pobles primitius, la de la botànica occidental i la del "sentit comú".⁷

Ara bé, aquesta floració en realitat correspon als mesos de maig-agost, segons les fonts botàniques,⁸ mentre que el període que va de mitjan novembre a mitjan febrer correspon pròpiament a la recolli-



El calendari a les illes Andaman (oceà Índic) és fet a partir de períodes irregulars, que es fonamenten en la idea del canvi en el paisatge, tot lligant ecologia i economia.

da de la mel de les flors. Aquest desfasament, entre el període de floració i el període de mel·lificació, ens diu que pròpiament els andamanesos tenien un calendari de recollida de mels i no estrictament de floracions o d'olors, com s'ha interpretat⁹ a partir de la monografia de Radcliffe-Brown.¹⁰

En reconstruir el calendari andamanès ens adonem que és un calendari ecològic i econòmic. És a dir, basat en l'observació d'un fenomen natural (la producció de mel) i l'estreta relació d'aquest fenomen amb la utilitat alimentària. La construcció cultural andamanesa sintetitza en principi la utilitat general de la mel amb la distinció entre les qualitats de les diferents mels que se succeeixen al llarg de l'any.¹¹ Som davant d'un calendari fet de períodes que a nosaltres ens semblen irregulars, ja que segueixen el temps que dura la recol·lecció d'una mel. Per tant, no es tracta de la distribució classificatòria d'un concepte més general de temps ni d'una temporalitat feta a partir de fenòmens que transcendeixen el medi ecològic immediat. Com en altres pobles primitius, el referent temporal és el canvi en el paisatge i, per tant, la idea de temps

1. L'arxipèlag de les Illes Andaman comprèn unes 204 illes amb una superfície total de 6.495 quilòmetres quadrats. Convencionalment es distingeixen la Gran Andaman i la Petita Andaman que són les illes més grans de tot l'arxipèlag. El conjunt està situat entre els 10° 30" i 13° 40" de latitud nord i 92° 10" i 93° 10" de longitud est, això és entre el Golf de Bengala i la Mar d'Andaman, més a prop de Myanmar (Birmània), Tailàndia, Malàisia i Indonèsia que de la Índia a la qual de fet pertanyen políticament.

2. Sobre una antropologia del cos que el presenta com un itinerari vital i social vegeu: Esteban, M.L. (2004) *Antropología del cuerpo*. Barcelona: Bellaterra.

3. Aquest article és la continuació de dos anteriors: Terradas, I. (2004) *El nombre de miel de las andamanesas. El calendario andamanés y los nombres para la expectativa de la procreación femenina*. *Revista de Antropología social*, núm. 13. Terradas, I. (1998-1999) *Les cigales et le rythme des jours*, *Biologie et Evolution des Insectes*, núm. 11/12. En aquests articles trobareu les fonts etnogràfiques i botàniques que ens permeten elaborar aquesta anàlisi i teorització. Les monografies etnogràfiques principals són: Pandya, V. (1993) *Above the Forest. A Study of Andamanese Ethnoanemology, Cosmology and the Power of Ritual*. Delhi: Oxford U.P. Radcliffe-Brown, A.R. (1922) (1964), *The Andaman Islanders*. Nova York: The Free Press. Man, E.H. (1932), *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*. Londres: Royal Anthropological Institute. Cipriani, L. (1966) *The Andaman Islanders*. Nova York: Praeger. Portman, M.V. (1899) *A History of our relations with the Andamanese*. India: Office of the Superintendent of Govn. Print., 2 vol.

4. Podria tractar-se de *Diospyros densiflora* o més aviat de *Diospyros Kurzii*, Hiern. Vegeu: Parkinson, C.E. (1923) *A Forest Flora of the Andaman Islands*. Simla: Superintendent Gov. Cent. Press. Discussió en Terradas 2004, op. cit.

5. Berlin, B. (1992) *Ethnobiological Classification*. Princeton: Princeton U.P.

6. Braun-Blanquet, J. (1979) *Fitosociología*. Barcelona: Blume.

7. Cf. Atran, S. (1990) *Cognitive Foundations of Natural History*. Cambridge: Cambridge U.P.

8. Per a aquesta discussió vegeu Terradas (2004), op. cit., p. 259 i s.

9. Vegeu Classen, C. (1994) *Aroma. The Cultural History of smell*. Londres: Routledge

10. Radcliffe-Brown, A.R. (1922) (1964) *The Andaman Islanders*. Nova York: The Free Press

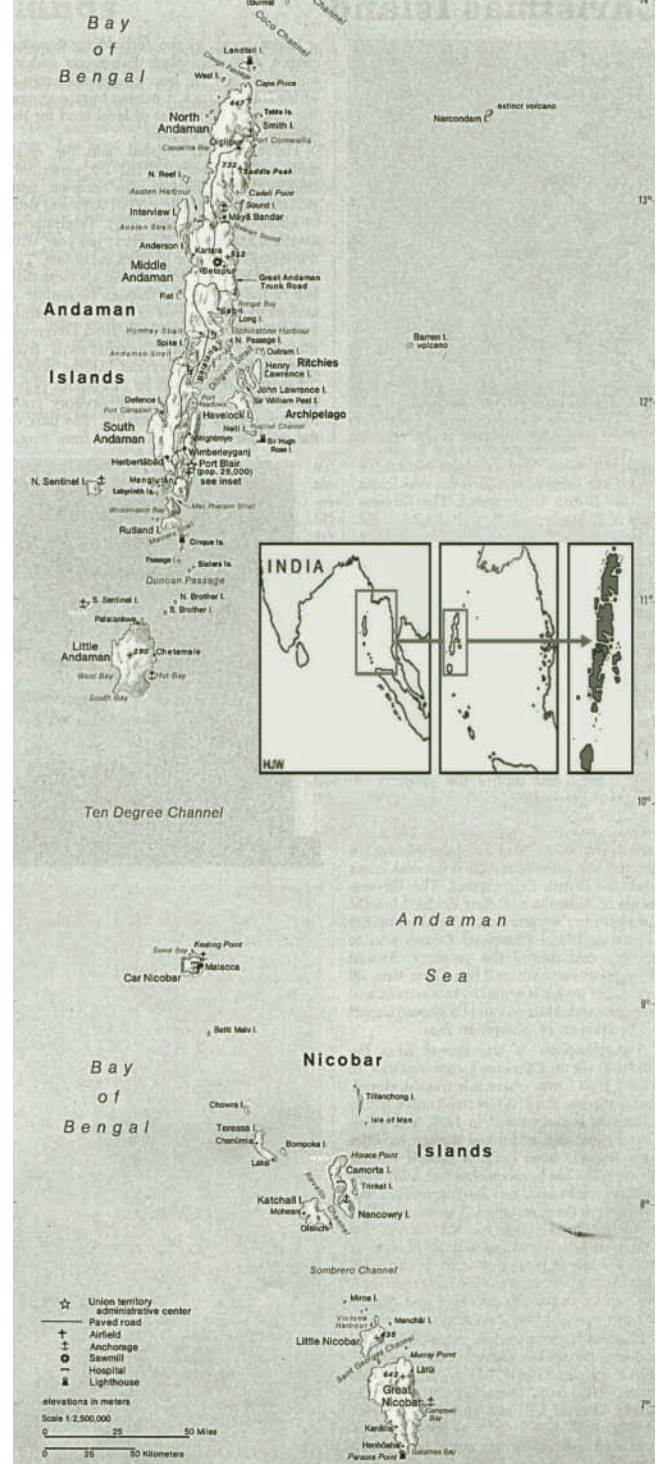
11. Cf. Terradas (2004), op. cit. Els mbya de la regió de Misiones a l'Argentina han desenvolupat també una cultura de la mel amb força discerniment no solament de mels (distinció gairebé universal) sinó també d'abelles i vespes que la produeixen. En canvi, però, no sembla que hagi afectat tant el seu calendari (Cebolla, M. (2005) *Pa'ynyeambo-àrai. La miel en la cultura mbya-guaraní. (Provincia de Misiones, Argentina)*. Tesi DEA, Universitat de Barcelona.

que això implica és més una idea de superposicions *aproximades*¹² de paisatges que no pas la idea d'uns paisatges inclosos en la "fletxa del temps".

Ens trobem, doncs, amb uns "mesos" de durades molt diferents i amb excepcions classificatòries notables. Curiosament, però, el total d'aquests mesos són dotze. En tenim de llargs com el *Cilipacelibí*, que és el que acabem de tractar com un exemple, presidit per una ebenàcia del gènere *Diospyros*, i que en termes de la nostra durada, s'estendria per quatre mesos i que també correspon al concepte d'estació (els andamanesos també, com nosaltres, però per motius ben diferents, en reconeixen quatre). És l'estació *Papar*, que literalment vol dir 'frescor'. En canvi, hi ha altres espècies per les quals es percep una durada mel·lífera molt menor. Per exemple, la *Jidga*, que dura aproximadament la primera meitat d'abril, i per la qual és molt difícil identificar l'espècie prototípica, encara que sí trobem l'associada, que és del gènere *Croton*. Després per la segona meitat d'abril trobem el gènere *Sterculia*. Tenim floracions que corresponen pràcticament a la durada d'un mes com la *Cagarakokoro* protagonitzada per *Pterocarpus dalbergioides*, *Roxb.*¹³ També tenim, per la durada aproximada d'un mes, *Leea sambucina*, *Willd.* que floreix per l'octubre.

En conjunt tenim, doncs, una tendència marcada per la "notorietat i prototipicitat" d'algunes espècies, sobretot arbòries, però sempre *productores de mel*. Això, en principi, constituiria una dada estrictament ecològica o econòmica, si no fos perquè l'elecció de la mel no sembla únicament motivada per aquestes necessitats o preferències. És cert que la major part de pobles primitius escullen per al seu calendari béns naturals d'importància cabdal per a la seva economia. Sovint es tracta d'assenyalar la configuració del paisatge adequada a la producció de determinat bé econòmic, és a dir, la temporada o l'estació. D'altres es fa referència al desenvolupament de la cria d'un animal o diversos animals, i d'altres a la de determinades espècies vegetals.

Les etnografies andamaneses posen en evidència la importància de la mel en l'alimentació general i tradicional del poble andamanès. Però també és evident que els canvis dietètics que segueixen



el curs de l'any van molt més associats amb diferents aliments: porcs salvatges, peixos, mariscos, tubercles, fruits, larves molt preuades com les de les cigales,¹⁴ i també la mel. És a dir, que en termes estrictament ecológicoeconòmics podríem esperar una prototipicitat en la qual cada temporada vindria assenyalada per la preponderància d'una font alimentària força diferent a la precedent. També podríem dir que el predomini polític o ideològic d'un sector de la societat aniria correlacionat amb la importància temporal d'un sol producte. Així, per exemple, la classificació temporal que estigués atenta al creixement i poblament dels porcs salvatges, de l'animal que els homes cacen, podria venir a dir que la classificació del temps seria una propietat de la cultura masculina. És en aquesta

El temps "irregular" a les illes Andaman ("mesos" de quatre mesos) ve marcat, com en molts altres pobles àgrafs, per béns naturals d'importància cabdal per a la seva economia: en aquest cas la mel.

línia que cal pensar el protagonisme de la mel. Perquè fins i tot es té en compte la mel quan es considera de pitjor qualitat o de menys valor nutritiu: sempre regeix el calendari.

Per què la successió de mels regeix el calendari i això és més important que l'aparició en el paisatge d'altres fruits o béns de valor econòmic? Ens ha semblat trobar la resposta en les mateixes etnografies: en la cultura andamanesa la mel és també un objecte de gran valor simbòlic i ritual. La raó més sensible i intel·ligible, per dir-ho com Lévi-Strauss, podria residir en la facilitat que dona la successió de mels per "pensar el temps". Però això ens duria a un absurd empíric: el fet que la presència de determinades mels és gairebé imperceptible davant de canvis molt més notables en el paisatge temporal, i en canvi d'altres mels desborden la idea d'una periodització a causa de la seva dilatada aparició al llarg de l'any. Pensem, doncs, que l'elecció de la mel s'ha de connectar d'un mode més directe amb un factor més pròpiament cultural, és a dir, social. En aquest punt entrem directament en la qüestió: les andamaneses reben noms de mel a partir de la seva menarquia i retenen el seu nom de mel fins al part. És a dir, que la utilitat del calendari de mels es palesa sobretot en un registre social –"civil"–: sembla que es vol sincronitzar¹⁵ el ritme del medi natural de la mel·lifitació amb el ritme de la capacitat femenina per a la vida. Perquè els andamanesos consideren que les dones duen un excés de vitalitat amb relació als homes, excés que es manifesta sobretot a partir de la menstruació. Aquesta és concebuda com una "sobreeixida" de sang: un desprendre's d'un excés de vida.

La mel com a fruit més suculent de la naturalesa va associada amb aquesta idea de la vitalitat en excés, i tot plegat dona una definició més plena de la dolçor. Per tant, substituiríem l'associació entre l'aroma de les flors i la qualitat femenina de la vida per la de la pròpia exuberància de la vida associada al producte més refinat i de concentració més energètica com és la mel. Potser per això quan els andamanesos, en l'estació de les mels més fines, variades i abundoses, fan l'amor amb les seves dones reconeixen que això és menjar verament els fruits.

El nom de mel, però, no és un nom que caracteritzi una essencialitat o una qualitat perenne de la dona. Tampoc no és un nom que signifiqui sempre un estat positiu per a la societat. Igual que en la temporada natural, el nom de mel significa un període de la vida en el cos de la dona. Va de l'adolescència al primer part. Per això un cop s'ha tingut el primer fill la dona es torna a anomenar amb el nom del llinatge. El nom de mel és un nom que està entre la infantesa i la maternitat. És més un nom de transició cap a la realització de la filiació. I en això la cultura andamanesa també hi té un discurs: les dones quedarien embarassades per l'acció dels esperits dels avantpassats que, en no tenir mandíbules, són afeccionats sobretot a menjar la mel (i també larves de cigales, és a dir, menjar tou). Però la mel és l'element emblemàtic que atrapa els esperits llaminers i s'encarna en el cos de la dona, de tal manera que la mel vehicula la reencarnació del matrillinatge. D'altra banda, l'aportació masculina en la procreació és força secundària: es limita a relaxar la vagina de la dona sense cap contribució genètica específica.¹⁶

12. Sobre la importància de les sincronitzacions o, més ben dit, dels arrossegaments aproximats (*circa*) del temps biològic i social vegeu Terradas 1998/99, op. cit, i (1997) "Circa. Antropología del tiempo y la inexactitud". *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. Huesca, núm. 14.

13. Aquest, a les Andaman, és famós per ser l'arbre més gran, el *Padauk*, el qual protagonitza alguns relats mitològics importants.

14. Anomenades *mite* en l'antiga llengua de l'Andaman nord. Fins ara només hi ha descrites tres espècies de cigales a les illes Andaman. Terradas (1998-1999) "Les cigales et le rythme des jours", *Biologie et Evolution des Insectes*, núm. 11/12, maig de 1999, p. 48-49.

15. La "sincronia" entre la menstruació femenina i l'aparició de les mels és com tota "sincronia" biològica, aproximada i irregular. De fet, evidentment no existeix cap concepte regular andamanès sobre la menstruació femenina. Sembla que només es posa atenció en la seva aparició aproximadament mensual: és a dir d'una regularitat pertinent a cada dona i que com cada mel té el seu mes. Així el nom de mel marcaria l'aparició d'una facultat femenina i de cap manera serviria per apreciar la seva regularitat. Som davant d'una associació principalment simbòlica.

16. Per aquestes idees dels andamanesos sobre la seva sexualitat segueixo sobretot a Pandya, op. cit.

Tot plegat ens va duent al quadre següent. El calendari de mels sembla primàriament un recordatori de la funció procreadora de la dona vinculada a una concepció de vitalitat sobreabundant. I aquí cal recordar també que en termes generals la cultura andamanesa representa el gènere femení amb el sol –com a astre que dóna energia en escriuix– i el masculí amb la lluna (passiu); el femení amb la *civeta*¹⁷ o gat índic de les illes Andaman, un animal intel·ligent i àgil, i el masculí amb el llangardaix de les Andaman o *varà* andamanès,¹⁸ que és representat com un animal maldestre, aturat i incapaç per a l'esforç. De fet els zoòlegs han corroborat aquest comportament, ja que a partir dels 29-30 graus comença a tenir una respiració panteixant i “es queixa” durant tota l'estació més càlida.¹⁹ Però on més es recrea la distinció entre l'escriuix de l'energia femenina i la manca masculina és en la concepció del sol, de la llum, de la sang i en la de la pintura vermella que representa la vitalitat donada per les dones.²⁰ En canvi, la lluna absorbeix passivament l'energia femenina, de la mateixa manera que, com diuen els andamanesos, els homes reben els massatges revitalitzants de les seves esposes.

Abans hem dit que hi ha una temporada o estació caracteritzada per més abundor de mels que també es tenen per més fines o suculentos. Aquesta seria la “primavera” andamanesa, la qual també tindria una importància simbòlica semblant al que en termes més aviat universals es connecta amb una primavera, és a dir, amb una estació caracteritzada per la major celebració social d'una temporada associada a la vitalitat humana. Aquesta primavera andamanesa correspon al període que dóna més noms de mel a les dones; és a dir, que, encara que totes les dones obtinguin el nom de mel al llarg de l'any, la major varietat es concentra en la primavera. Aquesta estació que els andamanesos identifiquen com la de l'abundor conté cinc floracions importants, i per tant cinc mels uniflorals (encara que no del tot, però és la collita més marcada). Aquesta estació també és la que presenta major densitat social i cerimonial i, per tant, la comunicació simbòlica va acompanyada de reciprocitat entre diferents grups socials. Així la vitalitat del medi va associada amb la femenina i

ambdues amb la de la societat en el seu conjunt.

Per conferir el nom de mel a la noia púber s'organitza la cerimònia menstrual. Aquesta, tot i que és una celebració, observa també el tabú de perillositat o de necessitat d'un cert aïllament per a la dona que menstrua. Aquí se'ns escapa el significat d'aquesta aparent contradicció pel cas andamanès. Perquè d'una banda els andamanesos mostren un esperit positiu de celebració social i cultural de la menstruació. Però, d'altra banda, el ritual andamanès sotmet la noia a qui li ha arribat la menstruació a una cerimònia en què ha d'observar silenci, reclusió, vigília i rigidesa; i, també, ha de purificar-se amb uns banys de mar força perllongats. Sembla que el fet d'haver triat la mel com a símbol “sincrònic” de la menstruació no hauria de conduir a cerimònies que semblen voler apartar, amagar la menstruació, per considerar-la, com en tantes altres cultures, contaminant o impura.

No sabem si l'apartament i les pràctiques d'“immobilització vital” tindrien a veure amb una liminalitat de caràcter universal o si ens trobem davant d'una originalitat andamanesa que no sabem interpretar. Podríem trobar-nos davant d'un sincretisme simbòlic que barreja aspectes positius de la menstruació (vitalitat sobreabundosa, associació amb les mels) amb altres de negatius (contaminació de la sang en general, apartament social del cos de la dona quan més revela les seves funcions específiques).

El que sí que és cert és que la primera reacció, cerimonialment important, que suscita la menstruació en els pares de la noia és d'ordre afectiu i extravertit. Els pares han de plorar per l'emoció de l'esdeveniment. Les etnografies són unànimes en parlar-nos de la importància del plor entre els andamanesos. Aquests conceben el plor com un senyal inequívoc de l'emoció de la trobada social i també de les trobades cerimonials. El plor es dóna a les trobades entre amics i també en les cerimònies de reconciliació, noces, enterraments i desenterraments. El plor andamanès és, per tant, un sentiment après i expressat sobretot socialment. No té, per tant, les connotacions que pot obtenir en altres cultures en tractar-se d'un fet d'expressivitat normalment individual i fortament associat a les frustracions de la infantesa. Per tant, quan una anda-

El calendari a les Andaman esdevé un element que permet la comunicació simbòlica, fins al punt que aquell resta associat a les floracions, les respectives collites de mel i el nom i, per tant, el paper de les dones. Noies andamaneses en una cerimònia.



manesa notifica als seus pares l'arribada de la menstruació i aquests ploren, estan expressant l'emoció pròpia d'un acte de transcendència social i ho fan de manera explícita, i a més és el preludi del ritual que comença a partir d'aquest fet. A continuació, però, la noia s'ha de dirigir cap al mar per banyar-s'hi durant un parell d'hores aproximadament. I després ha d'anar a viure en una cabanya fora del recinte residencial habitual. Per tant, el ritu sembla barrejar aspectes de manifestació positiva i oberta amb altres d'ocultació i purificació. També s'obliga la noia a asseure's d'una manera rígida i immòbil i a restringir i reprimir la seva comunicació social habitual. Durant tres dies no podrà parlar ni dormir. Els seus pares i altres parents estaran amb ella vigilant que no es quedi adormida i procurant-li el menjar. Al final d'aquesta cerimònia rebrà el seu nom de mel. Així, doncs, el ritual sembla posseir aquells aspectes més negatius o repressius de la vitalitat femenina, tot i que precisament aquesta vitalitat sembla ser l'objecte més important de la celebració i es concreta amb el mateix nom de mel. Què passa?

Hi podria haver una raó que no seria tan universal per interpretar la celebració ritual de la menstruació, i que seria més específicament andamanesa. Abans hem dit de passada que juntament amb la mel, l'altre aliment més llaminer pels andamanesos és la larva de cigala. I les cigales protagonitzen un altre ritual molt important entre els andamanesos, el qual també té a veure amb la temporalitat. Volem suggerir el següent: el ritual de la pubertat femenina andamanesa podria representar també²¹ una metamorfosi, i l'estat d'immobili-

tat de la noia podria anar associat amb el de les larves de les cigales, però per això hem de repassar el ritual dels andamanesos respecte a les seves cigales, les quals tenen també un paper important en la concepció andamanesa del temps.

Juntament amb la mel, les larves de les cigales són efectivament l'altre aliment més llaminer per als andamanesos. Cipriani²² observà que entre els andamanesos de la Petita Andaman (anomenats onges) quan era l'època de menjar les "larves"²³ de les cigales, i aquestes es posaven a cantar massivament durant el curt interval del crepuscle i de l'aurora, llavors els homes "romanien absolutament immòbils, aterrats per la idea que les poguessin espantar i perdre així la cobejada llaminadura". Cipriani era del parer que a la Petita Andaman es guardava silenci i quietud durant el cant de les cigales per no espantar i allunyar l'animal que estava proporcionant un aliment preuat, que no era per les "supersticions" que Man²⁴ i Radcliffe-Brown havien adduït pels andamanesos de la Gran Andaman.

Quines eren aquestes "supersticions"? D'entrada, Radcliffe-Brown deia que pels andamanesos les cigales *cantaven*. És a dir que ells designaven amb la mateixa paraula el cant humà i la percepció acústica de les cigales. En aquest sentit, els andamanesos s'inscriuïen en les cultures que integren determinats sons animals en el conjunt de la música.²⁵

17. *Paradoxorus* > *Paguma larvata tytleri*, subspècie de la civeta del Himalaya (*Himalayan palm civet*). És endèmica (*Directory of National Parks and Sanctuaries in Andaman and Nicobar Islands*. Nova Delhi: Indian Institute of Public administration. 1991).

18. *Varanus salvator andamanesis* (Andaman water monitor). És una subspècie endèmica de les illes Andaman i Nicobar (*Directory 1991, op. cit.*).

19. Cf. Terradas 2004, *op. cit.*, p. 272.

20. Les dones són les que estan facultades per pintar els homes a partir d'aquest principi actiu.

21. Hi ha altres aspectes importants que s'aprenen en el ritual de pubertat: l'abstinència de determinats aliments associada a la reciprocitat és un aprenentatge important també en aquesta cerimònia.

22. 1966, 104

23. L'estat nimfoide que precedeix la metamorfosi.

24. Obres ja citades, respectivament.

25. En un altre article he tractat el significat antropològic i ensem cultural de la identitat acústica de les cigales feta per Michel Boulard: Terradas (1998-1999) *op. cit.*

El que va constatar Radcliffe-Brown, i abans que ell també ho féu Man, va ser que durant el curt interval de temps, coincidint amb l'aurora i el crepuscle, en què les cigales cantaven, tothom havia de romandre en silenci i no moure's. S'havia de vigilar de no fer soroll especialment amb els arcs de caça, els tambors de dansa o qualsevol instrument de treball, és a dir amb qualsevol estri propi d'una activitat humana. S'havia d'estar quiet sense parlar, i molt menys cridar o cantar. En general es tractava d'un tabú de quietud i silenci davant del cant de les cigales.

Com que la manifestació del cant anava totalment aparellada amb el període o interval de l'aurora i el crepuscle, alguns etnòlegs van pensar que aquest ritu tindria a veure directament amb la llum i no amb les cigales. En canvi, Radcliffe-Brown va verificar que els andamanesos respectaven explícitament el cant de les cigales, però que aquest sempre tenia lloc a la mateixa hora i només durant una estació de l'any. Aquesta hora era l'hora de les inflexions circadiàries, és a dir, els instants d'arrossegament del ritme d'activitat i repòs per part de la llum creixent de l'aurora i minvant del crepuscle, respectivament. En un article anterior ja he desenvolupat la conclusió d'aquestes relacions: els andamanesos tractarien les cigales com a "rellotges biològics". Aquests marcaven el començament i la fi del dia precisament en l'estació en què semblava que el dia minvava, és a dir, que "perillava".²⁶ D'aquí la construcció de tot un ritual per "salvar" i celebrar el dia. Un ritual que té una base psicològica i ecològica que sembla comuna a les poblacions de boscos tropicals o boreals. L'element bàsic és el senyal acústic que transmet un significat de naturalesa òptica i que repercuteix en tot el medi ambient. Altres pobles, com els *Kaluli* de Nova Guinea, també perceben el cant de les cigales com a indicador del crepuscle i el cant de determinats ocells per indicar l'aurora.²⁷

El cant de les cigales andamaneses es dona durant l'estació de les pluges, i la mateixa pluja, fins i tot la tempesta més forta, no el para. I a més, sempre es dona durant tots els intervals de llum feble de l'aurora i el crepuscle, amb independència de si el dia acaba ennuvolat o no; és a dir, amb independència de si es veu que ja s'està o no en la



fase de l'aurora o del crepuscle. Així doncs, el cant de la cigala actua com un rellotge que assenyala un estat del dia, encara que aquest pugui ser invisible.

A més, els andamanesos tenen com a esperit principal *Puluga*, anomenada també *Biliku*, que antropomorfitza el vent del nord/nord-est i que és precisament la mare de les cigales. Aquest gran esperit femení encarna el vent que domina durant el monsó del temps fresc i progressivament sec, encara que és tempestuós en el seu començament i a la seva fi i pot dur ciclons devastadors. Precisament és aquesta divinitat femenina, *Puluga*, la que s'enfadaria i podria enviar aquestes tempestes catastròfiques si algú fes soroll o molestés d'alguna manera el cant de les cigales. És a dir que simbòlicament interferís en l'aparentment fràgil o perillosa inflexió del dia.

Quan Radcliffe-Brown va observar aquest costum de respectar el cant de les cigales a l'aurora i al crepuscle durant la temporada presidida pel gran esperit *Puluga* (1906-1908), va recollir la mitologia en la qual la cigala era considerada ben bé filla de *Puluga*.

Així: en termes simbòlics tenim dos complexos de l'ordre temporal andamanès fortament associats a la primacia femenina. D'una banda hem considerat els noms de mel de les andamaneses i el paper de la menstruació amb relació al calendari. I d'altra banda ens trobem amb una associació entre el ritme circadiari, és a dir, la temporalitat del dia i la nit, i l'aparició de les cigales cantores. I això darrer succeeix en l'estació presidida per la seva mare, que alhora és l'esperit principal dels andamanesos. La temporalitat estacional i la temporalitat circadiària estan presidides, doncs, per una simbologia femenina i, tant per a l'una com per a l'altra, la maternitat hi juga un paper fonamental. En la primera la maternitat apareix com una expect-

*La construcció de la idea del "temps"
a la cultura andamanesa té com a
particularitat el fet que resta lligada
a dades inexorablement vinculades a la
dona, com és la capacitat de procreació.
Fotografia: nens andamanesos.*

tativa social (el temps dels noms de mel) i en la segona, la maternitat apareix en l'aspecte mitològic d'un esperit que presideix la successió dels dies. Ara bé, el que volem remarcar és que en aquest segon cas *Puluga* és la mare del "rellotge andamanès", és a dir del cant de les cigales. Una maternitat està darrere de l'animal. I amb tot això hi ha sempre una altra associació material molt forta: el substrat és sempre un aliment llaminer, preuat pels andamanesos, i propi per ser ingerit pels esperits, perquè és tou i adaptat a aquests éssers sense mandíbules que són els esperits. En un cas és la mel i en l'altre les nimfes o larves de cigala. La ingestió d'aquestes larves es fa sobretot en el període que en el nostre calendari correspondria als mesos d'octubre i novembre (mentre hi ha el tabú de matar l'insecte adult).

Però els andamanesos tenen també el ritual de la transgressió, anomenat "matar la cigala". Aquest consisteix a fer molt de soroll al final de l'època de la manifestació del cant de les cigales. Això té lloc al mes de desembre i precedeix l'arribada del bon temps. Es tracta del solstici d'hivern que, com ja hem dit, encara que menys marcat a les illes Andaman, és també sensible.²⁶ Quan sembla que s'acosta la desaparició de les cigales cantaires, els andamanesos es posen a fer tota mena de soroll amb instruments de percussió de fusta i també cridant. Aquesta cerimònia s'ha de fer més d'una vegada fins que ja no quedin cigales ni per menjar ni per escoltar. Precisament llavors vindrà l'estació de les fines mels o "primavera andamanesa". Per tant, hi ha també una successió temporal dels dos aliments: el període d'ingesta de les mels més preuades ve després del període d'ingesta de les larves de cigala. I els rituals d'iniciació que tindran lloc en la temporada de les fines mels vénen després del ritual de "matar la cigala". És a dir, que ambdues temporalitats estan presidides per interpretacions antropomòrfiques femenines. En la primera se celebra el dia i en la segona les temporades o estacions ecològiques.

Un mite recollit per Radcliffe-Brown i Man explica que al començament del món només existia el dia. Però un animal avantpassat, precisament el llangardaix andamanès que simbolitza l'home des de la perspectiva de gènere, al qual ja hem fet refe-

rència abans,²⁹ va arribar a matar una cigala. La cigala va morir fent un gran crit i en aquell moment el dia va desaparèixer totalment i la nit fou persistent. També *Puluga*, el gran esperit femení del monsó del nord/nord-est, apareix al darrere d'aquest càstig per haver matat la seva filla. Un cop s'ha mort la cigala –en aquest mite de la Gènesi andamanesa– no només s'estableix la nit permanent, sinó també un gran diluvi –produït per la ira de *Puluga*– i una metamorfosi que fa que tota la població humana es torni animal. Llavors veiem que la cigala és morta i desapareix el món de la vida humana i ensems el dia.

Llavors, en principi, només el gran Esperit té el poder per fer recuperar el dia i la vida normal. *Puluga* ho fa, en part, enviant una llavor d'un dels arbres més grans de la selva, *Dipterocarpus*, i a partir d'aquesta llavor reneix tota la selva. En altres versions, es diu que precisament a la copa d'un exemplar de *Dipterocarpus* s'hi van refugiar durant el diluvi alguns avantpassats, encara que animals, i allà hi van poder guardar el foc. També es diu que s'havia conservat resina per fer torxes i alguns nyams per menjar. Amb aquest aliment i aquesta llum artificial s'hauria organitzat un cant humà davant del qual *Puluga* hauria permès novament l'aparició del dia. Fixem-nos, doncs que, com passa amb molts rituals de pobles primitius, el tema de la gènesi del món es recupera per les transicions de les temporalitats estacionals i humanes. Així, el temps queda interromput en l'origen, s'estableix una liminalitat en la vida humana i en el pas de les estacions, i aquesta té a veure en un cas concret amb el pas de la larva nimfoïde de cigala a l'insec-

26. Entorn dels solstici d'hivern, encara que menys pronunciat en les Andaman.

27. "Segons el pensament *kaluli* el dia comença amb el so dels primers ocells cantors, no pas amb l'aparició del sol. El crepuscle es caracteritza pel cant de les cigales, no pas per la llum evanescent" Schieffelin, (1976) *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*. Nova York: St. Martin's Press., p. 95. Vegeu Terradas (1998-1999), p. 24

28. Terradas (1998-1999), op. cit.

29. Varanus Salavator, And.

30. Man, op. cit, p. 169-170.

31. Radcliffe-Brown, op. cit, p. 131 i 248.

32. Radcliffe-Brown, op. cit, p. 220-221

te adult, i en un altre cas amb el pas d'animals a humans; i conjuntament, amb aquestes metamorfosis ontològiques, té lloc la recuperació de l'alternança de les estacions i del dia i la nit.

En el conjunt mitològic la recuperació del dia sembla dependre inicialment de Puluga. Però en el ritual preval la iniciativa humana. Aquesta iniciativa consisteix en la recreació humana del dia o, si es vol, la creació artificial del dia. Aquesta es fa mitjançant el cant i la dansa a la llum de les torxes, durant tota la nit. Aquí la versió mitològica coincideix amb la representació ritual: després d'haver mort la cigala, *Puluga* castiga els humans i els fa apreciar el privilegi de tenir els dies. Els humans inventen el costum del cant i la dansa i *Puluga* s'ha de rendir finalment a aquesta invenció del *dia social* dels humans. En bona part, els humans escapen al càstig de *Puluga* inventant el seu propi cant i dansa. És davant d'aquesta constatació que el gran Esperit femení decideix aixecar el càstig i fins i tot els concedeix la llum de la lluna per atenuar l'obscuritat de la nit.

Radcliffe-Brown va destacar –d'acord amb la seva teorització eminentment sociològica– que aquests mites celebraven l'alternança de la nit i del dia no només com una necessitat natural sinó també com un valor social. La societat, encara que naturalment activa durant el dia, tenia el recurs a continuar-ho sent durant la nit mitjançant la llum de les torxes. La por a les tenebres representava no només la por de perdre el dia natural sinó també la por de perdre el dia social, el qual només es podia recrear a la nit de forma precària. En aquest context Radcliffe-Brown concebia la festa social com la neutralització de la nit natural, i també com allò oposat a l'impuls antisocial que mata la cigala. Perquè no hem d'oblidar que matar la cigala apareix com el primer crim de la història o Gènesi andamanesa. Per tant, és fàcil relacionar l'aparició d'aquest primer crim amb la pèrdua de la mateixa societat, ja que aquesta es troba abocada a unes condicions que la fan precària o difícil de manifestar-se, la nit permanent. Cal la recuperació natural total, perquè l'home no pot viure només de nits il·luminades artificialment. Però, a través de la mateixa societat, es pot reconquerir la nit, es pot compensar el crim. Tot i així, cal la intervenció del

Gran esperit femení, la mare de la cigala morta...

Tot aquest complex cultural associa un cicle social, un cicle natural i un cicle de procreació. El crim que es destaca en el mite –l'home o llangardaix masculí que mata la cigala filla de *Puluga*– és precisament l'antítesi de la maternitat. L'origen de la nit perpètua radica en la mort d'una filla, d'una dona com a filla del gran Esperit. La cigala- filla és representada, també precisament, en l'edat adolescent, la mateixa edat en què les andamaneses reben els seus noms de mel en els rituals de pubertat. I ara reprenem el fil d'aquell ritual: podria ser que l'adolescent andamanesa fos representada també (no únicament) en l'estat de nimfa de la cigala, com a filla de *Puluga* i, simultàniament, estigués a l'expectativa de rebre el nom de mel, és a dir el nom que sanciona la vitalitat femenina i l'expectativa de maternitat. Així trobaríem reunits dos aspectes fonamentals de la gènesi d'una població humana. D'una banda l'aposta cultural per la maternitat i d'altra banda el tabú per l'invers, l'omicidi de la futura mare.

L'esfondrament de la societat estaria relacionat amb aquesta transgressió, i obtindria la consideració de crim original per la Gènesi andamanesa. Per tant, l'ordre natural i social *viscuts*, és a dir els que directament constitueixen l'ordre del temps, es basarien en el respecte per la qualitat procreadora de la humanitat, que té la seva seu en la dona. Matar la noia adolescent seria exactament la inversa de procurar la procreació materna. Així el matricidi de la futura mare seria el crim més execrable i de més rebuig. La cultura andamanesa ens hauria revelat, a través d'una construcció ritual i mitològica alhora, que el crim més antisocial i, de retop per apreciar-ne el seu terror –trastornador de l'ordre natural–, seria el matricidi de qui encara no és mare, però que ho serà.

En un altre ordre de coses, quan arriba el "bon temps" (per nosaltres seria entre els mesos de desembre i març) ja no hi ha cigales en el medi andamanès. Llavors és el temps de les mels. Ja ha passat, per tant, el temps en què es commemora el perill de matar la cigala. Llavors les mels vénen a representar només l'aspecte positiu de la vida humana i de l'ordre natural. Llavors també es dona compliment a la reciprocitat entre els humans, i



En els seus treballs de camp a les illes Andaman, l'antropòleg Radcliffe-Brown ja va destacar l'estreta vinculació entre natura, cultura i societat, tot veient, per exemple, que l'alternança entre dia i nit era, a més d'una necessitat natural, un valor social.

entre aquests i els esperits. La seguretat social de tot això –de la vida social i espiritual– depèn de la presència femenina i de l'exercici de la maternitat.

L'estació de les mels fines i abundoses és també l'estació de l'hospitalitat i de les festes de cant i dansa que duren tota la nit. Des de la monografia de Man sabem la importància que els andamanesos donen al ritme en els seus cants i danses per sobre de qualsevol altra consideració estètica. Els compositors de les cançons són homes, però les dones són al començament, i a vegades únicament, les que fan el cor que acompanya el solista. No hi ha cap observació etnogràfica que relacioni el cor de dones amb el cant de les cigales i, evidentment, això pot ser una coincidència. Però no serà en va assenyalar aquest fet. El cor femení protagonitza, per tant, durant tota la nit els cants del dia artificial.³⁰ Radcliffe-Brown³¹ emfasitza que com a regla les dones no són les que pròpiament porten la dansa sinó que són les que formen el cor. En qualsevol cas si hi ha alguna connexió simbòlica entre l'organització de la festa andamanesa i la mitologia tindria a veure amb el fet que un cop la societat crea el dia artificial, el cor de dones també serveix per fer dansar els homes; mentre que a l'etapa anterior al cor de les cigales li ha de correspondre la immobilitat tant d'homes com de dones.

Finalment, direm també que el mite sobre el descobriment de la mel travessa els dos blocs mitològics que hem considerat fins ara: el de les cigales i el de la mel. El gran esperit matern, *Puluga*, fa descobrir la mel al seu fill, *Perjido*, davant de l'astorament d'aquest que, seguint amb la caracterització

del gènere masculí, no s'adona de la troballa. El fill veu un rusc reflectit a l'aigua i tracta inútilment d'obtenir-lo, fins que la seva mare li fa veure que és un reflex i que el rusc es troba dalt de l'arbre. No cal dir que tota la resta d'aliments, els nyams i altres tubercles comestibles, foren també descoberts per Puluga.³²

Des d'un punt de vista més profund trobem, doncs, una associació íntima entre la preocupació per l'ordre temporal –del medi natural i humà– i el predomini cultural femení. Això ens duu a una qüestió cultural universal que en el món acadèmic actual podríem presentar com la del gènere del temps. Perquè no és el mateix pensar el temps en femení o en masculí. No ho sabem, però les etnografies ens fan pensar que els creadors de les mitologies i els rituals andamanesos han estat majoritàriament homes, com ho són també majoritàriament els que componen les cançons. Però la representació de la societat i de la vida en el medi natural, en trobar-se amb la qüestió del temps, es veu obligada a incorporar la vitalitat femenina conjugada amb la seva facultat procreadora. Podria ser que senzillament això es degués al fet que la reflexió principal que fa una societat sobre el temps la fa precisament a partir de la seva supervivència com a tal: és a dir que la mateixa reflexió ha d'afrontar els dos extrems de la supervivència social, la procreació i el genocidi. Interpretant el segon com la pitjor catàstrofe i el primer com el millor dels èxits es dona un sentit al temps i a la societat de manera conjunta, és a dir a la vida. D'aquest mode, els andamanesos haurien construït una resposta cultural a un enigma filosòfic i ensems a una necessitat social, la d'entendre l'ordre del temps i preservar la societat.

Així entenem que la mitologia i el ritual andamanès desenvolupen una meditació i alhora un sermó moral com ho fan les filosofies religioses i morals tradicionals. Hi destaca, però, una originalitat: el fet d'haver-se refiat, per interpretar tota la cultura, d'una dada inexorablement vinculada a la dona, com és la capacitat de procreació, i haver-ne fet també una idea del temps. El temps après ritualment i mitològicament com el temps de l'expectativa i realització de la procreació femenina seria el dogma simbòlic i social de la cultura andamanesa.