

La ira de los espíritus: ritual, danza e integración social entre los onges de las islas Andamán*

David Lagunas

Recibido: 30 de octubre de 2023 | Aceptado: 18 de abril de 2024 | Modificado: 6 de mayo de 2024
<https://doi.org/10.7440/res90.2024.03>

Resumen | A partir del estudio paradigmático *The Andaman Islanders* de A. R. Radcliffe-Brown, se presenta un análisis de la ira como foco cultural en una cultura no occidental. A lo largo del artículo se exponen temas vinculados a la ira a partir del diálogo entre las etnografías. La ira se asocia al enfado de los espíritus en la cosmovisión andamanesa y se concibe como un hecho antisocial. En las Andamán, la correlación entre diferentes códigos —mitológico, tecnoeconómico, simbólico, matrimonial y acústico— coincide parcialmente con lo apuntado por Lévi-Strauss en su serie de las *Mitológicas*. La tesis de Pandya plantea que el objeto de los rituales andamaneses es la obtención de poder para lograr la superación de contrarios, entre humanos y espíritus. La originalidad del texto se basa en el papel de la danza como agente de comunicación entre los humanos y los espíritus con la intención de calmar la ira de estos. También se subraya el descubrimiento de Radcliffe-Brown en las Andamán de dos elementos clave para la antropología: por un lado, la sociedad durkheimiana de solidaridad orgánica; por otro, una forma de vivir la solidaridad a través de la danza. La danza puede entenderse como un lenguaje de integración social. Por ello, constituye una de las actividades paradigmáticas de la cultura frente a la ira y la destrucción de los espíritus.

Palabras clave | Andamán; danza; espíritus; integración; ira; ritual

The Wrath of the Spirits: Ritual, Dance, and Social Integration among the Onge of the Andaman Islands

Abstract | Drawing on A. R. Radcliffe-Brown's seminal work *The Andaman Islanders*, this article analyzes anger as a cultural focal point in a non-Western society. The discussion navigates various themes related to anger through an ethnographic dialogue. In the Andamanese worldview, anger is linked to the wrath of spirits and is regarded as an anti-social force. The study reveals that the interplay between different codes—mythological, techno-economic, symbolic, matrimonial, and acoustic—partially corresponds with the patterns noted by Lévi-Strauss in his *Mythologiques* series. Pandya's thesis suggests that Andamanese rituals are designed to harness power to reconcile oppositions, particularly between humans and spirits. The text's originality lies in highlighting the role of dance as a medium for communication between humans and spirits, aimed at soothing the

* El origen de este artículo es una extensión de la investigación realizada para el manual *El quehacer del antropólogo. Métodos antropológicos para el estudio de la sociedad y la cultura* (2018) y no tuvo financiación externa.

spirits' anger. The article also underscores Radcliffe-Brown's identification of two foundational concepts in anthropology during his study of the Andaman Islands: first, the Durkheimian notion of organic solidarity, and second, a unique experience of solidarity expressed through dance. Dance is interpreted as a language of social integration, serving as a key cultural practice in countering the spirits' wrath and the resulting destruction.

Keywords | Andaman; dance; spirits; integration; anger; ritual

A ira dos espíritos: ritual, dança e integração social entre os Onges das ilhas Andaman

Resumo | Com base no estudo paradigmático *The Andaman Islanders*, de A. R. Radcliffe-Brown, é apresentada uma análise da ira como foco cultural em uma cultura não ocidental. Ao longo deste artigo, os temas da ira são apresentados em um diálogo entre as etnografias. A ira está associada ao enfado espiritual na visão de mundo andamanês e é concebida como evento antissocial. Nos andamaneses, a correlação entre diferentes códigos — mitológico, tecnoeconômico, simbólico, matrimonial e acústico — está parcialmente de acordo com o que Lévi-Strauss apontou em sua série das *Mitológicas*. A tese de Pandya é que o objetivo dos rituais andamaneses é obter poder para alcançar a superação de opostos, entre humanos e espíritos. A originalidade deste texto se baseia no papel da dança como agente de comunicação entre humanos e espíritos com a intenção de acalmar a ira dos espíritos. Ele também destaca a descoberta de Radcliffe-Brown em Andaman de dois elementos-chave para a antropologia: por um lado, a sociedade durkheimiana de solidariedade orgânica; por outro, uma forma de viver a solidariedade por meio da dança. A dança pode ser entendida como linguagem de integração social. Como tal, ela constitui uma das atividades paradigmáticas da cultura em face da ira e da destruição dos espíritos.

Palavras-chave | Andaman; dança; espíritos; integração; raiva; ritual

Introducción

Este artículo se centra en la ira desde una perspectiva no occidental. El argumento gira en torno al análisis de la ira en la cosmovisión de los onges de las islas Andamán. El relato de los mitos explica la génesis y el porqué de la ira de los espíritus de la naturaleza, y transmite mensajes importantes del orden social, natural y sobrenatural. El tratamiento específico de la ira se realiza a través de los rituales y, especialmente, de las danzas andamanesas como expresión de la lógica cultural de restauración del equilibrio natural y social del sistema de creencias.

La ira es una emoción expresada a través de prácticas y procesos sociales de la experiencia humana, y como resultado de formas simbólicas que articulan la comunicación de sujetos individuales y colectivos en cada contexto social y cultural. Lo que nos interesa como antropólogos es plantear la ira como un problema social con sujetos que tienen determinados modos de pensar y de concebir al mundo, y analizar cómo se utilizan ciertas formas simbólicas para generar emociones que reflejan, a menudo, un alto poder de cohesión y de acción social.

A pesar del desinterés que la antropología ha manifestado respecto al campo de las emociones (Surrallés 1998), hay varias aportaciones relevantes. Evans-Pritchard (1976), aunque no estudia las emociones en sí, en su etnografía de los azande aporta testimonios sobre el control de la envidia a través de la brujería. Rosaldo (1980) y su alegoría de la ira (*liget*) del duelo entre los ilongot ha generado grandes debates en etnopsicología, como las teorías “hidráulicas” que consideran a la brujería en las sociedades africanas un mecanismo para disminuir la ansiedad y canalizar la ira a través de las acusaciones. Lévy (1983) plantea que no puede reducirse la emotividad al puro carácter social y cultural, ni

tampoco a la universalidad. Lutz (1988) ha cuestionado la universalidad de los afectos básicos y señala que, entre los ifaluk de Melanesia, la emoción es independiente de la psique individual y se vincula al grupo social. Entre los inuit, la ira y la conducta agresiva son refrenadas por los adultos, quienes modulan estas emociones en los niños o las transforman en guerras simbólicas (Briggs 1970). Wikan (1990) describe cómo los bali-neses limitan la ofensa hacia los otros a través del miedo a la venganza y la magia negra del ofendido. En la Amazonia, la convivialidad parece ser un recurso cultural clave para lograr el balance entre la ira y el amor (Overing y Passes 2001).

Le Breton (2012 y 2023) señala que las emociones son relaciones y, por tanto, una construcción social y cultural que obedece a patrones afectivos colectivos. Surallés (1998, 302) invoca, frente a la aplicación indiscriminada de la noción de emoción, el conocimiento de las teorías indígenas sobre los estados y facultades interiores para pasar del sentir al pensar, y comprender mejor la variabilidad cultural de los estados internos. En esta línea, Leavitt (1996) señala que la noción debe reconocerse explícitamente como una categoría occidental y considerar qué categorías de otras culturas asumimos como emociones con base en lo que usualmente entendemos como tales, advirtiendo de la no validez de su universalidad. Para Leavitt (1996, 516-517), un modelo de las emociones se apoya tanto en la idea de que son socialmente construidas y culturalmente específicas como en sus aspectos biológicos y fisiológicos, el cuerpo y la mente, lo innato y lo construido, las sensaciones corporales y el significado. Las emociones se relacionan con la práctica y el lenguaje usado en las situaciones vividas y, por tanto, hay que prestar atención al tono emocional de los eventos y los símbolos a partir de las asociaciones que evoca en los individuos y los grupos humanos (Leavitt 1996, 518).

Asimismo, varios estudios etnográficos han destacado cómo el ritual¹ se emplea para exorcizar entidades negativas. Csordas (2012), en su estudio sobre el exorcismo entre los grupos católicos carismáticos, muestra cómo los espíritus son capaces de poseer a los individuos y expresar el mal, la ira y los celos. Los médiums temiar transforman las emociones, la frustración social, los pensamientos y el cuerpo a través de la potencia emanada de los sonidos, los gestos, las músicas y las danzas en las ceremonias de trance con propósitos curativos (Roseman 1993). Entre los yolmo de Nepal, el ritual opera para reprimir la ira (Desjarlais 1992) cuando un sujeto puede sentirse mal debido a su situación o estatus social; si siente ira, puede atribuirla a un demonio o fantasma como agente externo y no a sus propios sentimientos de injusticia.

En este texto se propone una discusión sobre la ira a partir del estudio paradigmático *The Andaman Islanders* (1964) de A. R. Radcliffe-Brown² y su excelente descripción de los rituales andamaneses —y los mitos que se representan— como traducción de experiencias colectivas emocionales y acciones sociales que evocan sentimientos e identifican motivaciones, asociaciones implícitas y resonancias (Leavitt 1996, 526-527). La limitación en el análisis de la etnografía de Radcliffe-Brown radica en que no nos permite descubrir de manera reflexiva sus sensibilidades respecto a un modelo de las emociones; pero su

1 Durkheim (2007) y posteriormente Radcliffe-Brown (1964) sientan las bases del ritual como mecanismo que establece el orden y la cohesión social. Para Geertz (2003), el ritual es un modelo ideático (*de*) y acción (*para*) de la vida social. Los elementos que definen el ritual como secuencia de gestos, palabras y acciones son la regularidad, las normas de conducta, el carácter estereotipado y convencional de los gestos y palabras utilizados en su marco, y la regularidad de su ejecución en momentos, días y periodos del año (Rappaport 1971).

2 *The Andaman Islanders* tuvo mayor impacto que la obra de Malinowski *Los argonautas del Pacífico occidental*. Ambas obras se publicaron originalmente en 1922, aunque posteriormente la obra de Malinowski tuvo mayor difusión saliendo del espectro meramente académico al interrelacionarse con otras disciplinas.

detallada descripción etnográfica y fenomenológica de los rituales andamaneses hace posible comprender, por analogía, cómo los afectos y los sentimientos son simbólicamente expresados de manera colectiva.

El argumento pretende ampliar la etnografía de Radcliffe-Brown conectándola con otros estudios posteriores e interpretaciones contemporáneas sobre el tema. El material etnográfico disponible y la literatura sobre este campo de estudio aportan perspectivas y temas de la antropología histórica, el parentesco, el simbolismo y el ritual. Para ello, se tienen en cuenta dos importantes etnografías andamanesas: la serie de artículos publicados por Edward Horace Man (1975) en la década de 1880 y el estudio de cincuenta volúmenes desarrollado por el oficial colonial Maurice Vidal Portman (1899) y W. S. Molesworth en la década de 1890 (ver Tomas 1991, 87-91). En menor medida, también se considera el estudio neoevolucionista de Lidio Cipriani (1966). El diálogo con la magnífica etnografía sobre los onges de Pandya (1993) ha sido fundamental, así como la revisión de los lúcidos trabajos de Terradas (1999, 2004 y 2006). Potencialmente, el segundo volumen de las *Mitológicas* de Lévi Strauss (2005) ha sido muy útil para la comparación.

Las islas Andamán también han sido referidas indirectamente por Edmund Leach (1971a), quien realizó una tentativa de análisis estructuralista del ritual andamanés (*kimil*). Leach defendió una relación sociomoral entre las tormentas y los ciclones, el cambio de estaciones, y el atributo humano de la ira y la transformación social. También hay que mencionar a Richard C. Temple, militar y antropólogo aficionado, quien prejuiciosamente consideraba a los andamaneses inferiores en civilización debido a su aislamiento argumentando que su carácter mutaba fácilmente hacia la ira y la cólera, la crueldad, los celos y la traición (Temple 1908, 468).

Las islas Andamán constituyen uno de esos raros ejemplos que han sido objeto de una investigación continua, tanto por parte las ciencias sociales como por las ciencias naturales. Solo la gran cantidad de estudios que desde diferentes perspectivas se han llevado a cabo podría ser objeto de un amplio tratamiento y permitiría realizar una historia de la antropología a partir de la antropología andamanesa, la cual ha sido especialmente apta para la formación y el entrenamiento de jóvenes antropólogos (ver Stocking 1991 y 1995). Por su abundante información cuantitativa y cualitativa, los estudios intensivos de estas comunidades reducidas, nunca mayores de 1.000 habitantes, no tienen parangón alguno. Las islas Andamán son un perfecto paradigma, puesto que existen desde la Alta Edad Media y hay diversas menciones a ellas en textos chinos o referidos por Marco Polo a partir de fuentes secundarias, así como en textos árabes que aluden a las islas de los hombres desnudos (ver Westermarck 1984). Los tempranos contactos que realizaron los británicos (ver Colebrooke 1807) han posibilitado que, desde finales del siglo XVIII, hayan sido uno de los grupos humanos más etnografiados.

Los propios antropólogos indios han destacado el “síndrome andamanés”. Este consiste en que, aparte del exterminio provocado directamente por medidas represivas o contagio de enfermedades, también se habría presentado una desmoralización de los pueblos no occidentales provocada por la mera presencia occidental que, sin intervención directa, habría herido su sensibilidad (*cf.* Malinowski 1985). Los andamaneses han mantenido una actitud hostil y de desconfianza³ hacia los visitantes. Hay evidencia de que, ya en tiempos remotos, chinos y malayos visitaron el archipiélago, en donde capturaban individuos para su posterior venta. Luego, a semejanza de otros pueblos, fueron víctimas de una

3 Aunque existe evidencia de que no siempre se han mostrado tan desconfiados y hostiles (ver el relato de John Ritchie [1901]), sino que esta agresividad habría sido inducida. También resulta cierto que, en general, esta ha sido la primera impresión de los occidentales respecto a las nuevas sociedades. Ver, por ejemplo, la carta que escribió el florentino Amerigo Vespucci (1986) en 1502 sobre las “cosas bestiales” que vio en el Nuevo Mundo.

política británica de invitación a la civilización (ver Bougainville 1966). Algunos nativos eran llevados a Calcuta o Burma (Birmania), donde disfrutaban de las comodidades y placeres de la vida occidental, para después ser devueltos a su lugar de origen para hablar y convencer a sus semejantes de las bondades de la civilización del hombre blanco. A pesar de la intencionalidad relativamente pacífica de los británicos, los andamaneses vivieron estas situaciones de manera dramática interpretándolas como un secuestro y subrayando su miedo a ser llevados en cautividad. En su mitología han relacionado estas experiencias chino-malayas y británicas con la muerte, la cual consideran un secuestro de los sujetos por los espíritus y un componente fundamental de la ira.

Paradójicamente, respecto a las islas Andamán nos hallamos ante dos extremos. Por un lado, han sido objeto de grandes monografías; por otro, han tenido una relación masiva de etnocidio y decaimiento demográfico, así como de mutua hostilidad. Se ha visto a los andamaneses acercarse a las diversas expediciones que han desembarcado en las islas y que les han ofrecido productos para su subsistencia; en la orilla, han revisado los objetos y, significativamente, han desechado aquellos alimentos excesivamente sólidos, así como relojes o espejos que de nada les servirían a los espíritus quienes, carentes de mandíbula, solo pueden consumir productos blandos (Terradas 2004, 271). La hostilidad también se asocia con la belicosidad atribuida históricamente a los andamaneses por ciertas prácticas culturales como despedazar a sus víctimas de guerra y la costumbre de exponer colgados los huesos de sus antepasados. Ello les granjeó en Occidente la fama de caníbales.

En la imaginación popular de la India, las islas Andamán han tenido connotaciones muy negativas. Ello se deriva del establecimiento de un penal por los colonialistas británicos donde los prisioneros políticos hindús eran deportados desde mediados del siglo XIX. La implantación británica fue motivada por la construcción del penal considerado como el Alcatraz de la India, el cual estuvo en funcionamiento hasta 1946. La mortalidad de los prisioneros era elevada, pero entre los andamaneses aún fue mayor. Fueron víctimas de los presos y criminales, quienes vagaban libremente por las islas cometiendo desmanes y transmitiendo enfermedades contagiosas a los nativos durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los japoneses ocuparon el archipiélago y liberaron a los presos.

Habitualmente se considera a los andamaneses como los habitantes nativos de las islas Andamán y Nicobar en el golfo de Bengala. Pertenecen al grupo de los negritos también representado por los semang de Malaysia y los pigmeos de las Filipinas. Actualmente los principales grupos nativos son los onges, jarawas y sentinel, cazadores-recolectores que suelen residir en la zona costera. Las características del clima están representadas en su mitología y sus rituales. Por ejemplo, en la época de lluvias cazan una especie oriunda de cerdo salvaje —una actividad exclusivamente masculina— y en primavera recolectan miel en la copa de los árboles, una tarea también realizada por mujeres y niños. La asociación del mundo cosmológico a las estaciones del año se realiza, no con principios masculinos, sino femeninos, ya que los andamaneses asocian el mundo de las mieles y las flores a lo femenino. En este sentido, Pandya (1993) considera a los andamaneses como una cultura en la que resulta importante la discriminación odorífera⁴. Como fue documentado por Radcliffe-Brown (1964), los andamaneses poseen un calendario de aromas y olores, y dividen el año en periodos según los olores existentes en el aire. Estos aromas son concretos y referidos a las floraciones características que, según sea una u otra, dan un sabor distinto a la miel. Las flores que destacan en el ambiente juegan un importante papel en el ritual de iniciación y tránsito femenino (Terradas 2004). Por ejemplo, una vez la mujer tiene su primera menstruación, cambia su nombre por el de la flor predominante en aquel

4 Pandya menciona las contribuciones de Gell (1977) y Corbin (1986) en relación con esta dimensión.

momento. Cabe recalcar que, a diferencia de los occidentales —para quienes prima lo visual—, sus principales sentidos son el olfato y el oído, los cuales son muy representativos en la identificación de lugares.

Ofensa y agresión

El complejo de reacciones de los onges ante el ataque de ira⁵ de un sujeto consiste en, por un lado, dejar sola a la persona airada; y, por otro, el ofendido se retira al interior de la selva acompañado de quienes son solidarios con su ofensa, y regresa cuando este enfado se haya desvanecido. La explicación de Radcliffe-Brown (1964) es psicológica en relación con una hipotética disposición que tienen los andamaneses opuesta a la ira y la capacidad para ofender. Temple (1908) señala que la religión andamanesa es animista y consiste en el miedo a los espíritus del bosque, al mar, las enfermedades y los antepasados, así como en la evitación de acciones tradicionalmente ofensivas a estos. Puluga, el espíritu de las tempestades, es considerado la causa de los males, de forma que los actos ofensivos a Puluga son evitados por miedo a la ira y el daño que provoca en los recursos de subsistencia.

Pandya (1993) menciona un mito onge que narra una expedición conjunta de hombres, mujeres y niños que fueron a recoger alimentos. Mujeres y niños abusaron en la recolección de alimentos propios de los espíritus y afectaron su reserva alimenticia. La abundancia alimentaria depende, no de la cantidad disponible, sino de la posibilidad de combinar simultáneamente los principales productos: la miel suave (estación seca), el cerdo más succulento (estación lluviosa) y larvas que aparecen intermitentemente durante los ciclones. Todo ello representa una buena coincidencia: la utopía alimentaria andamanesa es la concreción de todos los alimentos en una sola estación. Según los andamaneses, los excesos de ira hacen que la gente quede petrificada y pierda la vida⁶. Los atolones coralinos y pequeños montículos de basalto serían espíritus de antiguos humanos petrificados por la ira⁷. En consecuencia, el castigo de los espíritus a los integrantes de aquella expedición que abusaron de sus productos fue doble: por un lado, los convirtieron en piedras; por otro, dividieron la aparición de los alimentos en diferentes estaciones, obligando a los andamaneses a buscarlos.

La economía política local, las tensiones sociales, la colonización y los modos de inserción en la modernidad a través de los procesos de cristianización, el avance del capitalismo y el desarrollo del Estado moderno también se asocian culturalmente a la ira. En concreto, la llegada de los colonizadores al archipiélago se hizo por mar y sus barcos naufragaron. Para los andamaneses, el hombre blanco vino atraído por la muerte y los espíritus de los andamaneses muertos. La presencia inglesa y los paulatinos acercamientos de los nativos implicaron la destrucción de la sociedad andamanesa.

5 Séneca (1986) contrapone el estoicismo al impulso natural de la ira y la cólera.

6 El temor que inspira la cercanía de la muerte es tan intenso que produce migraciones en las islas Andamán. Los nativos, después de haber enterrado a un difunto, huyen de la aldea y van a acampar lejos en chozas temporales. Al cabo de varios meses, llegado el momento de recoger los huesos y celebrar la ceremonia final, vuelven a su hábitat. Y se cuelgan alrededor de la aldea abandonada guirnaldas de hojas para advertir del peligro a los extranjeros (Hertz 1990, 49; ver Man 1882, 1975). Entre los pigmeos de África y los fueguinos de la Patagonia, la morada se abandona en caso de muerte, no tanto por temor al muerto, sino al ser supremo que envía como castigo una muerte temprana de la que se trata de escapar (Schmidt 1932, 79-80).

7 Azurmendi (1989, 41-42) refiere un viejo refrán vasco: “Begietan bada izpiritu, arima eta gorputz” (“solo la piedra ni siente ni piensa), “Barriak ez du begirik” (“la piedra no tiene ojos”). El *begizko* (mal de ojo) es una forma de maleficio y de transmisión de la maldad que puede ser causa de muerte, pues el odio es una acción que entraña deseo de mal (*cf.* Génesis, 19, 26: la mujer de Lot petrificada al huir de Sodoma, la ciudad destruida por la ira de Dios).

Una anécdota de Portman (1899) es que durante su estancia en el archipiélago acabó detestando la música y la danza andamanesas. En aquellos momentos se refugiaba en su barco en donde tocaba durante horas el armonio. En una de estas ocasiones incluso estuvo a punto de perder la vida cuando, al aparecer de improviso una tempestad, quedó atrapado en la embarcación y estuvo cerca de estrellarse en el arrecife coralino. La explicación andamanesa era que Portman había provocado la tormenta con aquellos ruidos que producía en el interior del barco. La tormenta se identificaba con la ira de la deidad principal, Puluga, el espíritu de las tempestades, a quien los andamaneses calmaban con cantos y danzas.

En esta nueva situación colonial, las mujeres obligaban a los hombres a que fueran al puesto de mando colonial a buscar nuevos alimentos. Las mujeres jóvenes acompañaban a los hombres al presidio, en donde ellas obtenían los productos a cambio de favores sexuales. Tras la competición entre humanos y espíritus por los productos, los humanos abandonaron el consumo de ciertos productos endémicos, lo que despertó nuevamente la ira de los espíritus.

La respuesta andamanesa a todo ello fue la instauración del matrimonio exogámico patrilateral, a diferencia del matrimonio ideal (matrilateral) que Lévi-Strauss considera el sistema de intercambio generalizado que une a los diversos grupos/clanes en las sociedades “frías”. Un mito andamanés es mencionado por Man (1882) y retomado por Lévi-Strauss: “la vida futura será la repetición de la vida terrenal, salvo que todo el mundo permanecerá joven, se desconocerá la enfermedad y la muerte, y nadie se casará ni será entregado en matrimonio” (1991, 533). Lévi-Strauss quiere demostrar que, así como en la sociedad occidental los diversos aspectos de la vida social y cultural se encuentran compartimentados (religión, economía, parentesco, política), los pueblos no occidentales se hallan bajo el dominio del parentesco. De ahí que su utopía social fuera un paraíso en donde no existieran el orden imperativo del parentesco ni el sistema de alianza de dar y recibir mujeres, es decir, el matrimonio con la prima cruzada matrilateral.

La regla matrimonial entre los andamaneses se originaría, no en un modelo mental inconsciente como pensaba Lévi-Strauss, sino en una situación de crisis derivada de guerras, muertes y la presencia del hombre blanco, así como de una insuficiente presencia de mujeres. En los poblados permanecerían hombres jóvenes y las mujeres serían maduras. Así, pues, el mito andamanés y la regla matrimonial estarían relacionados con la historia andamanesa. Las mujeres jóvenes serían diezmadas por la sífilis y las enfermedades contraídas durante sus encuentros con los convictos, con lo cual el número de abortos y la imposibilidad de gestar producirían una disminución demográfica.

Esta situación de agresión habría sido originada por una mala coincidencia: los espíritus petrificados (arrecifes) atrajeron a los hombres blancos, quienes naufragaron en sus barcos. La creencia andamanesa de que los espíritus constantemente intentan influir en los vivos, atrayéndolos hacia ellos, explicaría por qué; y por culpa de estos, se establecieron los hombres blancos en el archipiélago. Una vez allí, los blancos continuaron haciendo lo que hacían los espíritus: captando, secuestrando y matando a los nativos. Así, los hombres blancos fueron asimilados a los espíritus de los antepasados. Los andamaneses desarrollaron una conexión empírica con la muerte y un ciclo de concatenación de ira-petrificación-muerte: piedras-espíritus / hombre blanco-espíritus.

La alianza matrimonial, como creía John McLennan (2015), era una manera de evitar la mala coincidencia y la guerra. La alianza con la prima cruzada patrilateral fue un tipo de parentesco histórico y una característica forzada por el colonialismo para hacer frente a una situación excepcional vivida como una escasez sociológica y una carencia de mujeres. En el caso andamanés, el “opresivo orden del parentesco” habría sido una regla que se

vieron obligados a adoptar para evitar la guerra con localidades divididas por parentelas matrilineales. Al percibir la ausencia de mujeres en edad núbil en la propia comunidad, se generó la necesidad de ir a otras comunidades locales a buscarlas.

A partir de la interpretación de Pandya (1993) puede observarse que el problema del descenso demográfico entre los andamaneses fue provocado por el etnocidio. Ello habría imposibilitado la endogamia matrilineal y la necesidad de una regla rígida como la alianza matrimonial de casarse fuera. La utopía social o la idea del paraíso andamanés, en realidad, sería que la gente no se tuviera que casar en otro pueblo porque en el propio ya habría gente suficiente para encontrar *partenaire*. De hecho, cuando los nativos eran llevados a las grandes urbes de la India quedaban gratamente sorprendidos por la multitud de individuos que en ellas residían y constataban que, por ello, sus habitantes no debían preocuparse de gestionar alianzas matrimoniales con otras localidades.

La ira de los espíritus

La relación entre los espíritus y los vivos es tanto dramática como lúdica. Presenta ciertas semejanzas con la cultura de danzas macabras y el juego de la muerte del Medioevo occidental⁸. Según Pandya (1993), los espíritus persiguen a los vivos, sobre todo cuando están más celosos de los humanos al ir a buscar alimentos blandos y cazar el jabalí. En los mitos andamaneses, las tortugas engañan a los varanos. De manera similar, la actividad propia de los andamaneses es engañar a los espíritus a pesar de que estos son todopoderosos. Buscando su protección, los humanos realizan rituales en la transición de los ciclos estacionales para aplacar la ira de los espíritus haciéndoles creer que permanecen en la zona boscosa cuando van a la costa a cazar tortugas, y a la inversa. Esta actividad es descrita como un juego de persecución y de esconderse para engañar a los espíritus mediante diversas acciones. La fenomenología del ritual muestra que se debe evitar que los espíritus capten los olores del cuerpo humano. Por eso, hay que “jugar” con ellos. Como los espíritus no mastican ni ven, solo pueden percibir presencias a través de los olores. Los humanos tratan de que sus olores no sean captados por los espíritus. El estado ideal de la carencia de olores supone la eliminación del dolor, ya que los espíritus no se volverán a enfadar y serán de nuevo seres vivos. Pero los espíritus lo ven todo y pueden actuar con mucha ira y matar a los individuos.

En la isla Pequeña Andamán residen permanentemente los onges, mientras que los espíritus van y vienen estacionalmente. La actividad ritual consiste en engañar a los espíritus que, pese a ser unos poderosos entes creadores, pueden ser despistados. Con ello el ritual consigue crear una reacción, no tanto en la audiencia que observa la ceremonia, sino en los espíritus. Por ejemplo, existen rituales de engaño y simulación en los que los hombres hacen ver que se quedan en la playa cuando en realidad marchan al bosque.

La ira dramatizada y cíclica en las islas Andamán remite a la idea del tiempo pendular planteada por Leach (1971b, 209), el cual fluye cada año y se detiene para volver en sentido inverso. Lévi-Strauss (2005) ha indagado en la aparente existencia de una Pascua universal. La idea es que en el tránsito de una estación violenta, pero necesaria —en Occidente, el invierno; en las Andamán, la estación de las lluvias—, a otra agradable, pero paupérrima —en Occidente, la primavera—, se produciría un ceremonial de operaciones acústicas (sonidos, gritos). Ello coincidiría en la tradición católica con el oficio de tinieblas que se realiza durante los tres días previos a la Pascua, en los cuales se utilizan matracas, cuyo tono es grave y breve, acompañando los salmos y responsorios lúgubres, similares a un oficio de difuntos. Con ello se celebra la inminente aparición de la nueva luz y, unido a ello,

8 Las ilustraciones de Hans Holbein representan el *triumfo de la muerte* o *danza macabra*, un género artístico tardomedieval que se celebraba durante la Cuaresma y que satirizaba al clero y al papado.

un sacrificio, usualmente de un animal entre los judíos y en el mundo cristiano, la muerte de Jesús. La llegada de la estación agradable es representada por un sonido completamente opuesto al de las tinieblas. En el caso católico, se trata del sonido más agudo y el tono alto de las campanas de resurrección. Este es un ceremonial de renovación del fuego y de la luz —el cirio pascual es un elemento que todavía persiste en la liturgia católica—.

De acuerdo con Lévis-Strauss (2005), el código acústico es equivalente entre todos los otros códigos que aparecen en varias culturas, y marca el ritmo del ritual, las fases de tensión y distensión, y las composiciones musicales. En el caso andamanés, el sonido grave correspondería al varano/trueno y el agudo, a la cigarra/primavera. La primavera se manifestaría a través del lenguaje silbado de los pájaros y la flauta, mientras que el lenguaje injurioso correspondería a la explosión de sonido provocada por el ritual de invocar a la cigarra. En particular, los pájaros son elementos intermediarios con características a medio camino entre el mundo espiritual y el material.

Pandya (1993, 127) refiere que los pájaros y los espíritus se encuentran encima del bosque, lo que se corresponde con el mito genético del relato de explicación de los orígenes de los onges, principalmente narrado a los niños: cuando las aguas crecieron, los pájaros escaparon de ellas volando y subiendo sobre el bosque. Si los vientos son fuertes, los pájaros se caracterizan por un desplazamiento rápido, y pueden ascender y ver lo que ven los espíritus. De ahí que pájaros y espíritus sean buenos amigos y se comuniquen mutuamente. Los pájaros explican lo que ocurre en el bosque, mientras los espíritus les anuncian a aquellos los cambios meteorológicos provocados por su voluntad.

Los pájaros tienen en común con los espíritus el carecer de dentadura y consumen, al igual que estos, comidas blandas (gusanos, bayas, frutas). Los andamaneses consideran que en el momento en que un niño está capacitado para masticar alcanza la edad social y la razón. Antes de masticar, al niño se le considera un espíritu dentro del grupo procreador. Cuando todavía se la amamanta, la criatura se encuentra más próxima a los espíritus que al resto de miembros de la comunidad. Posteriormente, al poder utilizar la mandíbula, ello le capacita como humano y ser social. Este rasgo anatómico —la carencia de mandíbula— sería adecuado para la comunicación con los espíritus en el caso de los pájaros. Ello explica que el lenguaje de los pájaros, si bien perceptible, resulta irreconocible⁹.

Los pájaros, que viven cotidianamente con el hombre y observándole, entienden lo que este hace y lo comentan a los espíritus. Pese al intento de engañar a los espíritus, estos pueden enterarse de lo que los humanos hacen, lo que despierta su ira y el envío de tempestades y ciclones. Estas continuas confidencias despertaron la ira de los humanos, quienes decidieron acabar con todos los pájaros. Para evitar su total exterminio y provocar el cese de esta agresión, los pájaros optaron por hacerse amigos de los andamaneses. Debido a su relación con los espíritus, sabían que estos, los únicos poseedores del fuego, lo mantenían en un cofre¹⁰. De este modo, organizaron una expedición de pájaros y ascendieron hasta la morada de los espíritus para robárselo¹¹ y ofrecérselo a los nativos. Pero solo un pájaro logró conseguir el fuego. Lógicamente, los espíritus se enfadaron por ello. Solo cuatro pájaros vivían más próximos a los onges, y eran los que se comunicaban con mayor frecuencia con

9 Los pájaros pueden hablar, pero nadie les entiende, al igual que ocurre con los espíritus. Los pájaros entienden y escuchan, y ven lo que hacen los humanos, lo cual no resulta posible a los espíritus a quienes se les transmiten estas referencias. Los pájaros cumplirían el rol de “chivatos”.

10 Radcliffe-Brown (1964) menciona que durante este tiempo mítico los isleños poseían ocasionalmente el fuego. De vez en cuando, del cofre donde los espíritus lo tenían encerrado se escapaba alguna chispa o era lanzada por los mismos espíritus durante las tempestades. Esta chispa equivaldría a los rayos y relámpagos que caían al bosque y producían el fuego que los humanos podían atrapar temporalmente. Míticamente se interpretaba que era el varano el que tenía la habilidad de atrapar este fuego, enviado por los espíritus airados, para dárselo a los hombres.

11 Comparar con la categoría del mito del desanidador en Lévi-Strauss (2005).

los humanos para referirles el estado de la relación del dar y tomar con los espíritus e informarles cómo se hallaban estos. Ello corresponde, según Pandya (1993), con la existencia de cuatro clanes matrilineales, con tótems y animales antepasados —todos ellos pájaros—, ya que se considera que este es un animal que puede comunicarse con los espíritus y entenderse mejor con la mujer, la cual siempre está espiritualizada y más asociada al viento.

Puluga es una divinidad femenina. La ira de los relámpagos y truenos es femenina. Es destacable, por ello, el protagonismo femenino en la cosmología, así como su papel en el engendramiento del cosmos. La luna corresponde al hombre, y el sol al mundo femenino, a lo activo cuando es de día. El momento de mayor actividad es la estación seca. La tarea del sol es pintar y dar color a la luna —los andamaneses no consideran el blanco como el color adecuado de la luna—. De igual forma, las mujeres pintan ritualmente el cuerpo de los hombres.

En los rituales de vida y de iniciación masculina, la función del lloro y el lamento femenino es permitir el regreso de los hombres que visitan el mundo de los espíritus (Terradas 2004, 274). Para engañarlos, se añade el protagonismo conyugal y femenino en el cambio de estaciones. Las mujeres, con mayores habilidades y competencias de comunicación con espíritus y animales, poseen la visión de los espíritus. Por ello, gestionan el control diplomático y deciden quién debe realizar la paz y la guerra; el poder cosmogónico sobre el cambio estacional, es decir, que la primavera llegue a través de los principios femeninos; y también el poder en los rituales de iniciación. En general, las interpretaciones mitológicas y rituales reflejan el predominio de temas femeninos. En cambio, el ámbito masculino presenta mayores dificultades para la acción social. Perjido, hijo de Puluga, es el descubridor del fuego habiéndolo hallado en el reflejo del agua, pero infructuosamente intentó buscarlo ahí. Puluga le recordó lo vano de sus intentos (Radcliffe-Brown 1964; Terradas 2004, 272 y 2006, 63). En estos relatos, los hijos y los maridos son encaminados y educados hacia sus fines por mujeres que son sus madres y esposas. De ello se infiere que los hombres sin las mujeres, asociadas a los espíritus, no pueden alcanzar la madurez social (Terradas 2004, 276).

En el caso andamanés, la estación de las tinieblas y el sonido pascual son femeninos. La estación subsiguiente de renovación de la luz también es femenina, con lo cual no hay oposición entre ámbitos de estaciones, sino que se da una continuidad. Durante la estación de lluvias, solo se produce el canto de las cigarras, el cual es más semejante al sonido agudo de las campanas que en Occidente anuncia la entrada de la primavera. Así, la llegada de la nueva estación es anunciada cuando en la tradición europea ello correspondería al fin del invierno. En el archipiélago andamanés, al igual que ocurre en Australia y en Nueva Guinea, la cigarra solo canta en el periodo del alba y el crepúsculo durante el día. Según Cipriani (1966), cuando las lluvias y las tormentas son más fuertes, las cigarras se obstinan en su canto. Este canto provoca que durante la estación de lluvias los andamaneses permanezcan en absoluto silencio y cesen o reduzcan sus actividades. El silencio y el respeto coinciden con un tema mitológico: las cigarras son hijas de Puluga y son mujeres las que cantan. Desde la estación del ciclón, se desarrolla el ritual de “matar a las cigarras”. A partir de una iniciativa, se interrumpe el canto de las cigarras golpeando con bastones el tronco de los árboles. Un mito narra que, debido a la frustración que un hombre sintió al interrumpir el canto de la cigarra, se hizo oscuro durante largo tiempo. Interrumpir su canto estaría asociado a matarla y es visto como una ofensa a un animal que, usualmente, es antropomorfizado como mujer. Con el ritual de matar a las cigarras se ofende a la madre de las cigarras, Puluga, la cual abandona la isla, mientras los andamaneses aprovechan para recoger la miel.

Matar a la cigarra constituye un ritual de ofensa superior y dramático. El mito más dramático y el crimen original es haber matado a la cigarra (Terradas 2006, 62) porque a partir de este momento desaparece el sol (femenino)¹². Los animales y los hombres insatisfechos con esta situación y mediante cantos suplicaron a Puluga que retornase el día y que aplacara su ira, la noche y la oscuridad. Y con ello obtuvieron como resultado el silencio y la persistencia de la oscuridad. También se narra que los hombres inventaron el fuego para iluminarse de noche y, de este modo, poder cantar y bailar. Según la otra variante, Puluga y sus hijos, al comprobar lo inútil del castigo, lo suspendieron. Ante la ineficacia de esta represalia, el día volvió a iluminar la vida andamanesa y, con ello, las ceremonias y rituales para compensar y aplacar la ira.

Desde otro punto de vista, esta organización de las tareas de género se conecta con la división sexual del trabajo. Los hombres recolectan animales que deben ser cazados, mientras las mujeres tienen derecho a recoger los alimentos blandos consumidos por los espíritus. Sin embargo, la tarea de recoger la miel usualmente es de los hombres. Ellos sustraen un alimento que comparten con las mujeres, aunque esta labor les corresponde a ellas, al ser principales recolectoras y los hombres, cazadores. Los mitos parecen compensar esta acción social. La inteligencia de la recolección es femenina y el hombre habría tenido que aprender sus técnicas de la mujer. Por ejemplo, el varano sube a los árboles por la miel, pero no sabe y necesita el consejo y asesoramiento del mundo femenino representado por la gineta.

La ira de los elementos de las estaciones (viento, tempestad, huracán), así como las cosmogonías, los cambios de estaciones y el ciclo de vida, están representados por entes femeninos. Ello, a su vez, genera una serie de rituales de compensación para engañar y ocultar estos enfados. En los mitos andamaneses, los cangrejos les dijeron a las tortugas que hicieran círculos para despistar a los animales voraces. Lo mismo les ocurre a los humanos, quienes deben despistar a los espíritus para que estos no se apropien ni de los alimentos de los humanos ni de sus hijos. Los circuitos —dar vueltas en espiral— o el cuerpo —dibujos en el cuerpo en forma de zigzag— despistan a los espíritus porque los olores se dispersan en muchas direcciones.

En la lógica andamanesa, la estación del año buena y sensible es la armonía de los sentidos y coincide con el sabor de la miel, el olor de las floraciones y los nombres de las mujeres (Terradas 2004). En esta cuestión hay coincidencias con el código occidental en referencia a la primavera, mientras que los mitos y la percepción de estaciones incómodas serían desestabilizadores al disociar los sentidos. De hecho, Biliku, divinidad femenina, origina los vientos en la estación seca y solo las mujeres, junto con sus hijos, tienen capacidad de producir viento al columpiarse.

Los andamaneses asocian cualquier actividad con desprender olor y calor. El hombre lo desprende y la mujer lo capta. La mujer siempre tiene un exceso de ello, pero el exceso más grande proviene de la relación sexual. La mujer presenta siempre un superávit de energía que, naturalmente —mediante la menstruación—, va expulsando (Terradas 2004). Este superávit de energía la vincula con los espíritus. En cambio, el hombre se mueve entre un déficit y un superávit. El olor, en un sentido físico, resulta similar al *mana* maorí, puesto que el mismo término para el olor es utilizado para referirse a otros elementos como el color.

El sistema de parentesco andamanés se relaciona con los mitos y rituales que remiten a fenómenos conyugales (mujer-hombre, sol-luna, gineta-varano), siendo coincidente con la práctica de las mujeres de pintar a los hombres. La pintura del cuerpo también varía

12 El crimen original, en términos de la psicología de Freud, sería el asesinato del padre que daría lugar al complejo de Edipo.

según la estación del año en que nace la persona, como si fuera una especie de emblema. La primera pintura la realiza una madre a su hijo o hija en la cara cuando empieza a masticar. Son las madres y mujeres de los hombres quienes les proporcionan esta identidad. Al llegar el ritual de iniciación masculino, son las mujeres las encargadas de realizar cotidianamente las operaciones que aligeren su peso. Al no menstruar, el hombre siempre tiene un exceso de peso que las mujeres le quitan. El aligeramiento del hombre lo realiza la mujer mediante masajes, pinturas o escarificación, procedimientos considerados como principios matrilineales. La comunicación de los hombres depende de una regulación estrictamente matrilineal, tanto en las parejas, cuando la mujer menstrúa (Terradas 2004), como en el ritual de iniciación de los hombres, de mayor sofisticación, cuando han de ir ligeros a ver a los espíritus.

La correlación entre diferentes códigos, mitológicos, tecnoeconómicos (alimentario), simbólicos (emblemático), sociales (matrimonio) y acústicos, coincide parcialmente con lo planteado por Lévi-Strauss (2005). El tránsito de la estación tumultuosa (lluvia) a la natural (seca) y de la abundancia de las mieles es realizado en el ámbito del código acústico: la ira de las divinidades, así como la calma bucólica de la primavera, la estación de mieles. La divinidad femenina, Puluga, protagoniza las lluvias que acaban en una estación ciclónica. Y aparecen diversas asociaciones acústicas, como el sonido atenuado en la época de transición, mientras el ruido surge en la estación de las lluvias —culturalmente considerada negativa— y de la ingestión del cerdo.

Este intercambio ritual entre humanos y espíritus es para Pandya (1993) una expresión de las tradiciones indias. El ritual está unido a la percepción de la naturaleza¹³ y ello coincide con otros pueblos. En el caso andamanés, la percepción de la naturaleza es la vivencia de las coordenadas espacio-tiempo. Constantemente hay movimiento, y en la versión ontológica son los espíritus y los humanos los que están en movimiento, en correspondencia con los vientos o su ausencia. El movimiento humano se realiza durante la estación de las mieles, en el momento en que se produce una expansión. Los andamaneses se mueven constantemente por medio de expediciones cíclicas y circulares, y el movimiento modifica las condiciones del lugar, como ocurre con el cambio de estación. Ello es la razón del ritual para Pandya (1993, 175): un tiempo especial en el que las relaciones entre humanos y espíritus cambian. Estas relaciones implican arrancar, extraer y derivar tiempo de un espacio por medio de construcciones ofensivas y defensivas que afectan a los movimientos de los humanos y de los espíritus. Los humanos llevan a cabo acciones rituales ofensivas —el viento se va— o defensivas —el viento aparece—. Y una misma ofensa-agresión tiene dos posibles consecuencias por parte de los espíritus: en un caso, se marchan, lo que coincide con la llegada de la temporada de la miel; en el otro, se defienden atacando e imponiéndose al final de la estación. Es decir, se hace enfadar a Puluga para que retorne junto con los espíritus y la lluvia al final de la estación seca, cuando los hombres han realizado un consumo exhaustivo de los recursos y todo se ha secado.

La relación dramática y lúdica con los espíritus se expresa en el ritual del cambio de estaciones, el cual juega con dos elementos contradictorios: hacer que la divinidad se sienta ofendida y se marche. O bien, como está muy airada, son los humanos los que se marchan dejando de ir a cazar y recolectar. En el ritual de la llegada de la estación seca, “la edad de las mieles”, se produce la ocupación del espacio por los humanos y la creación de mayor abundancia (Terradas 2006, 58) al expulsar a los espíritus. Y al interrumpir el canto de las cigarras —matar a las hijas de Puluga equivale a matar a las cigarras— se provoca que los espíritus se marchen ofendidos. El ritual se invierte con la llegada de las lluvias, cuando la ira de las divinidades es tan fuerte que se van los humanos y dejan de ir a cazar al bosque o a recolectar miel.

13 Un análisis similar es realizado por Signe Howell (1984) en Malasia.

La tesis de Pandya (1993) a partir de la etnografía de los onges es que el objeto del ritual es la obtención de poder y el logro de la superación de contrarios¹⁴. Ello se refleja en un ir y venir no violento ni competitivo en el espacio. El sistema es puesto en jaque cuando hay cada vez más humanos como resultado del proceso de colonización, como mencionábamos. Pero estos nuevos humanos ya no realizan pactos con los espíritus, con lo cual la relación de mutualidad se desequilibra. La relación lúdica y dramática se quiebra y se impone un nuevo modelo de experiencia lineal más afín al occidental. Esta ruptura lineal es la consecuencia del impacto del colonialismo que implica un aumento de los humanos y una disminución de las relaciones de reciprocidad con los espíritus (Terradas 2004, 273). La colonización impide que espíritus y humanos sigan el ritmo estacional, y comporta la crisis de referentes ontológicos y cosmológicos andamaneses. Tras ello, se originaría un nuevo ritual lineal, propio de la historia occidental, motivado por la escasez de objetos de reciprocidad entre los espíritus y los humanos. Si el espacio no es ocupado por los espíritus ni por los andamaneses, sino por el hombre blanco, los espíritus tienen una crisis demográfica y no se encarnan en los bebés andamaneses, según el sistema de creencias.

El foco de la lógica cultural andamanesa es atemperar la ira de los espíritus, lo cual resulta estratégico para la superación de las contrariedades. La mitología y el ritual ponen en primer lugar a la danza como actividad comunicativa¹⁵ con la misión de calmar la ira de Puluga. Leach (1971a, 34) plantea que la danza es un recurso humano y agente de transformación de significados de la mitología andamanesa. La danza representa el equivalente de la vida, la creación y la destrucción de los espíritus, de modo que la movilidad humana de la vida es opuesta a la ira, el enfado de la piedra petrificada y la acción homicida que crea oscuridad y muerte.

Asimismo, la danza entre los onges puede observarse como un juego, relacionado con la música y la ceremonia. Huizinga (1972) introduce la idea de que el prototipo de la creatividad cultural se encuentra en el juego como cualidad lúdica de la vida, de forma que el juego integra las diferentes partes de esta. También remite a la etnografía de Malinowski (1985) y su descripción de los esfuerzos de trabajo colectivos y los intercambios ceremoniales entre los trobriandeses, para quienes no hay diferenciación entre el trabajo y los aspectos lúdicos al iniciar las actividades económicas. La lógica de la racionalidad de la actividad económica conjunta viene dada por la celebración de una fiesta, y continúa con cantos, bailes, rituales y magia que, para nosotros los occidentales, constituye una pérdida de tiempo.

El hecho es que la danza posee una mayor presencia ritual al comienzo y al final de rituales de iniciación en la pubertad, de condolencias, en el ceremonial nupcial, y al iniciarse y finalizar las acciones bélicas. Los danzantes se untan con diversas arcillas y la danza se desarrolla cuando se produce la unión de los cazadores de jabalíes del interior y de los cazadores de tortugas de la costa, después de la hostilidad de las divinidades que habían petrificado a los andamaneses. La danza también irrumpe cuando se ha muerto un principio femenino y se produce la desaparición del sol dando lugar a la noche y la oscuridad.

De la descripción de Radcliffe-Brown (1964) se infiere que la danza es rítmica y de naturaleza primaria, ya que permite reunir a varias personas como si fueran un cuerpo único. La danza marca el ritmo social y la importancia de hacer algo conjuntamente. Todo lo social se puede explicar rítmicamente y todo lo rítmico se puede explicar socialmente. Esta conclusión no es dialéctica, como si ambas dimensiones estuvieran separadas, sino integradora: el ritmo, a nivel conceptual, expresa la oposición tensión/distensión siendo

14 Para Geertz (2003), se trata de la fuerza ritual.

15 John Ritchie (1901) refirió cómo los andamaneses desarrollaban todas sus actividades cantando, de modo que la música les imponía un ritmo a sus labores.

la resolución del ritmo tanto social como de movimiento. El canto ayuda a los humanos a emitir sonidos en una sola voz. Y ello solo es posible por el ritmo en detrimento de la melodía. Lo importante, al fin y al cabo, es la vinculación social máxima de los participantes.

En suma, la danza es una expresión cultural creativa que dialoga con la sociedad andamanesa. Conecta distintas dimensiones del universo simbólico, ya que, por un lado, es parte de la experiencia física del cuerpo humano; es sensible y física, y está unida al ritmo sacrificando la melodía. Por otro, es una expresión de la participación social del individuo y se encuentra articulada con las ceremonias. Por ello, constituye un lenguaje de integración social.

Conclusiones

Las funciones sociales y restauradoras del mito, los rituales y la danza ante los efectos desestabilizadores derivados de la ira constituyen uno de los elementos centrales de la lógica de la cultura andamanesa. El enfado de los espíritus se expresa por medio de respuestas naturales violentas dentro de su hábitat y ante formas no legítimas del uso de los bienes naturales, particularmente en el caso de la invasión y colonización occidental del territorio. La cultura andamanesa tiene que hacer frente a una situación ambigua: por un lado, la actividad humana antisocial que provoca la ira; por otro, la violencia de la divinidad, extremadamente fuerte cuando los espíritus ocupan, por medio de fenómenos de la naturaleza como tormentas y ciclones, los espacios que los humanos deben abandonar. De forma que existen malas coincidencias cuando los humanos cazan y también cazan los espíritus en un territorio dominado por estos.

Lo que nos enseña la cultura andamanesa es la articulación de elementos lúdicos y trágicos, la coincidencia específica del cambio estacional y de las personas, y la relación de reciprocidad y movimiento entre humanos y espíritus. Al existir una interacción constante de disputa del espacio y estacionalidad entre espíritus y humanos, el ritual invierte mágicamente el dominio de unos y otros. Ello explica que los rayos y truenos de los espíritus se expresen en contrapartida por los humanos en las danzas, cantos y rituales. Los rituales andamaneses representan un desafío de manera cíclica, ya que comportan lucha y juego entre espíritus y humanos para ocupar los vectores del espacio y el tiempo.

El mayor descubrimiento de Radcliffe-Brown (1964) en las islas Andamán fueron dos elementos fundamentales para la antropología: por un lado, la sociedad durkheimiana de solidaridad orgánica, una forma de solidaridad social compuesta por individuos diferentes entre sí y que cooperan con base en la interdependencia de funciones (Durkheim 1987)¹⁶. A lo largo del texto se subraya cómo en el archipiélago andamanés la sociedad orgánica, la que Durkheim había previsto para las sociedades complejas, emerge a través de la reciprocidad constante y la división ocupacional desbordando el parentesco. Ello se conecta también con la teoría del poder de Durkheim (2007) puesto que, para Radcliffe-Brown (1964), el poder recae en la sociedad andamanesa, la cual, a través de la *performance* ritual, hace frente a los espíritus. El poder procede de esa sociedad; no es perceptible, pues corresponde a toda la sociedad y sus múltiples relaciones, lo cual origina difuminación y vaguedad¹⁷.

En este sentido, Radcliffe-Brown (1964) plasma una teoría fenomenológica del poder afín a la teoría de la integración durkheimiana que subraya la importancia de vivir en sociedad. Y revela, por otro lado, una forma de vivir la solidaridad y atemperar la ira a través de la danza y el canto. La danza aparece como un elemento cohesionador y de unión activa que aporta más fuerza a determinados agentes antes separados. Los andamaneses emplean la

16 Sobre la influencia de Durkheim en *The Andaman Islanders*, ver Stocking (1984, 106-130).

17 Comparar con la vaguedad en la teoría relacional del poder de Foucault (2002).

danza como dimensión restauradora. La danza representa la antítesis procesual, de actividad, al enfado y la ira de los espíritus. Es un lenguaje de integración social y política que funciona como agente de transformación, y constituye un sistema simbólico de conexión con los espíritus y seres de otro mundo. Además, expresa toda una teoría, no verbalizada, de relaciones políticas y diplomáticas. Todo ello suscita una importante diferencia cualitativa respecto al tratamiento occidental de la danza, segregada del resto de los ámbitos de la sociedad a medida que el proceso de modernización ha ido avanzando¹⁸.

En el archipiélago andamanés la vivencia de la danza es más global e integradora respecto de la totalidad del sistema cultural. Constituye, así, una de las expresiones paradigmáticas de la cultura como lenguaje activo que interpreta otras actividades, fundamentalmente la vida de los humanos que florece frente a los espíritus. La danza, por tanto, puede entenderse como un lenguaje de integración social que no solo rememora que hombres y mujeres compartían la danza en tiempos míticos, sino que identifica todo aquello que atrae y que desactiva la ira de los espíritus. La conclusión es que la ira representa para los andamaneses una acción antisocial, mientras que la función de la danza y otros rituales importantes de la cultura andamanesa subrayan la importancia de los lazos y los vínculos sociales.

Referencias

1. Azurmendi, Mikel. 1989. *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario en la cultura vasca tradicional*. Donostia: Baroja.
2. Bougainville, Louis Antoine de. 1966. *Viaje alrededor del mundo por la fragata del rey la Boudeuse y la fusta la Estrella en 1767, 1768 y 1769*. Madrid: Espasa-Calpe.
3. Briggs, Jean L. 1970. *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.
4. Cipriani, Lidio. 1966. *The Andaman Islanders*. Nueva York: Frederick A. Praeger.
5. Colebrooke, Henry Thomas. 1807. "On the Andaman Islands". *Asiatic Researches* 4: 385-394.
6. Corbin, Alain. 1986. *The Foul and the Fragrant*. Cambridge: Harvard University Press.
7. Csordas, Thomas. 2012. *Language, Charisma, and Creativity. Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
8. Desjarlais, Robert R. 1992. *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
9. Durkheim, Émile. 1987. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
10. Durkheim, Émile. 2007. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
11. Evans-Pritchard, Edward E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
12. Foucault, Michel. 2002. *Defender la sociedad*. Ciudad de México: FCE.
13. Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
14. Gell, Alfred. 1977. "Magic, Perfume and Dream". En *Symbols and Sentiments*, editado por Ioan Lewis, 25-38. Nueva York: Academic Press.
15. Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
16. Howell, Signe. 1984. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford University Press.
17. Huizinga, Johan. 1972. *Homo ludens*. Madrid: Alianza.
18. Le Breton, David. 2012. "Por una antropología de las emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4 (10): 67-77. <https://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/239>
19. Le Breton, David. 2023. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Prometeo.
20. Leach, Edmund. 1971a. "Kimil: A Category of Andamanese Thought". En *Structural Analysis of Oral Tradition*, compilado por Pierre Maranda y Elli K. Maranda, 22-48. Filadelfia: University of Pensilvania Press.
21. Leach, Edmund. 1971b. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral.

18 La danza, al hacerla autónoma y no equivalente de lo demás, implica un desmoronamiento del modelo de sociedad previo. Esto se observa en el mundo grecolatino, en el mito de las sabinas recogido por Plutarco, en el cual, si bien podemos observar una intervención femenina en una ceremonia de paz, no encontramos que la danza juegue un papel relevante. También en el mundo campesino, el cual se disuelve ante el avance de la civilización urbana, como Igor Stravinsky muestra en *Les nocces*, donde invoca la coralidad del canto, la danza y los rituales del folclore ruso.

22. Leavitt, John. 1996. "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions". *American Ethnologist* 23: 514-539. <https://www.jstor.org/stable/646350>
23. Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
24. Lévi-Strauss, Claude. 2005. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. Ciudad de México: FCE.
25. Lévy, Robert I. 1983. "Introduction: Self and Emotion". *Ethos* 11 (3): 128-134. <https://www.jstor.org/stable/639968>
26. Lutz, Catherine A. 1988. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
27. Malinowski, Bronislaw. 1985. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini.
28. Man, Edward Horace. 1882. "On the Andamanese and Nicobarese Objects Presented to Major General Pitt-Rivers". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 11: 268-294. <http://www.jstor.org/stable/2841753>
29. Man, Edward Horace. 1975. *Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*. Delhi: Sanskaran Prakashak.
30. McLennan, John Ferguson. 2015. *El matrimonio primitivo. Una investigación sobre el origen de la forma del rapto de las ceremonias de matrimonio*. Ciudad de México: Ciesas.
31. Overing, Joanna y Alan Passes, eds. 2001. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
32. Pandya, Vishavajit. 1993. *Above the Forest*. Delhi: Oxford University Press.
33. Portman, Maurice Vidal. 1899. *A History of Our Relations with the Andamanese*. 2 vols. Calcuta: Office of the Government Printing.
34. Radcliffe-Brown, Alfred R. 1964. *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Nueva York: The Free Press.
35. Rappaport, Roy A. 1971. "Ritual, Sanctity, and Cybernetics". *American Anthropologist* 73: 59-76. <https://doi.org/10.1525/aa.1971.73.1.02a00050>
36. Ritchie, John. 1901. "An Unpublished Eighteenth-Century Document about the Andamans". *The Indian Antiquary* 30: 232-238.
37. Rosaldo, Michelle Z. 1980. *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Roseman, Marina. 1993. *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest. Temiar Music and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
39. Scheper-Hughes, Nancy y Margaret M. Lock. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6-41. <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>
40. Schmidt, P. Guillermo. 1932. *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos*. Madrid: Espasa-Calpe.
41. Séneca. 1986. *De la cólera*. Madrid: Alianza.
42. Stocking, George W. 1984. *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
43. Stocking, George W., ed. 1991. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin.
44. Stocking, George W. 1995. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin.
45. Surrallés, Alexandre. 1998. "Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones". *Anthropologica* 16 (16): 291-304. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199801.013>
46. Temple, Richard C. 1908. "Andamans". En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol 1, editado por James Hastings, 467-469. Edimburgo: T. & T. Clark.
47. Terradas, Ignasi. 1999. "Les cigales et le rythme des jours". *Biologie et Évolution des Insectes* 11-12: 48-49.
48. Terradas, Ignasi. 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* 13: 253-278. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0404110253A>
49. Terradas, Ignasi. 2006. "El temps de la vida andamanesa". *Revista d'Etnologia de Catalunya* 28: 54-63. <https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/4948>
50. Tomas, David. 1991. "Tools of the Trade. The Production of the Ethnographic Observations on the Andaman Islands, 1858-1922". En *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, editado por George W. Stocking, 75-108. Madison: The University of Wisconsin Press.
51. Vespucci, Amerigo. 1986. *Cartas de viaje*. Madrid: Alianza.
52. Westermarck, Edward. 1984. *Historia del matrimonio*. Barcelona: Laertes.
53. Wikan, Unni. 1990. *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*. Chicago: University of Chicago Press.

David Lagunas

Doctor en Antropología Social por la Universitat de Barcelona (España). Profesor titular de la Universidad de Sevilla (España). Pertenece al grupo de investigación Observatorio de Prospectiva Cultural. Líneas de investigación: identidad cultural, grupos étnicos, movilidad, cognición, teorías y métodos en ciencias sociales. Últimas publicaciones: “Desnacionalización, regímenes visuales y resistencia. Gitanos americanos en Ciudad de México”, *Cultural Anthropology* 39 (2): 171-193, 2024, <https://doi.org/10.14506/ca39.2.01>; y “La magia de las palabras. Marketing y performance entre los gitanos americanos de Ciudad de México”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 19 (1): 87-109, 2024, <https://doi.org/10.11156/aibr.190105>. <https://orcid.org/0000-0002-9619-0149> | dlagunas@us.es

