

Los fluidos y el concepto de impureza: género y castas en el Himalaya indio

Alice Van den Bogaert

Universitat Autònoma de Barcelona

Grupo AHCISP (Antropología e Historia de la
Construcción de las Identidades Sociales y Políticas)

alice_vdb@hotmail.com

Palabras clave: fluidos, impureza, castas, género, India.

Resumen: Analizamos aquí el concepto de “impureza” transmitida por los fluidos, impureza que es símbolo e instrumento de la discriminación de castas y de género en la India. Estos fluidos ocupan funciones asimétricas en la creación de los vínculos de parentesco, en el funcionamiento del sistema de castas o la jerarquía de género. Su circulación entre los diferentes cuerpos requiere así un control estricto, no prohibiendo el contacto entre castas sino vigilando mantener una transmisión en sentido único, vinculada a una relación de poder/subordinación que a su vez tiene que ver con la reproducción de los clanes. A partir de nuestros datos etnográficos de un valle del Himalaya indio, situaremos esta mecánica de fluidos frente a algunas teorías de la impureza, para proponer una visión renovada y actual de esta.

1. Introducción

Si bien algunos autores afirman que las castas en la India ya no existen en su forma “tradicional”, es decir, como un sistema jerárquico gobernado por reglas de pureza/impureza, ni como un sistema estable y relativamente rígido de jerarquías (entre otros, Fuller, 1996: 21), la etnografía del valle del Jalori, en el Himalaya indio, demuestra lo contrario: no solamente existen aún los sistemas de castas rígidos por estrictas jerarquías, sino que además con frecuencia usan el concepto de impureza (*jbûtha*) como principio central de la clasificación. Esta impureza es a la vez expresión e instrumento de la jerarquía de castas y de género, de la dominación física, económica, ritual, política de las castas altas sobre las castas bajas, y de los hombres sobre las mujeres.

Ankulegi 21, 2017, 11-22

Fecha de recepción: 18-04-2017 / Fecha de aceptación: 28-11-2017

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2017

En este valle del estado de Himachal Pradesh (norte de la India), de religión hindú, la población se organiza en linajes y clanes, repartidos entre siete castas, ordenadas según una jerarquía claramente lineal¹. Estas castas son hereditarias, incambiables, estrictamente endogámicas, y no comparten comida entre ellas. Se representan, para algunas de ellas, como especies humanas distintas²: consideran que los cuerpos, las sangres y los valores que estos transmiten son diferentes a pesar de su apariencia similar³. Todas las cas-

¹ Lo que es poco frecuente en la India, donde la jerarquía entre las numerosas castas es poco clara (Dumont, 1966). Hay que decir también que aquí la población tiene una organización claramente clánica. Pero a principios del siglo XX se introdujo la terminología de castas a consecuencia de la campaña de ciertas élites locales educadas en Punjab que buscaban un modelo más ortodoxo del hinduismo en la región para demostrar la capacidad de la India a autogobernarse frente a los británicos (campaña que no presentaron como la imposición de un modelo nuevo, sino como la “recuperación” de los valores que habrían “perdido” por culpa del aislamiento provocado por las montañas). Así, estas élites introdujeron la terminología de castas y parte de su funcionamiento, y prohibieron ciertas formas matrimoniales (la poliandria, la poliginandria, es decir, el matrimonio de grupo, o la práctica del *reet*, es decir, el derecho de la mujer a divorciarse y volver a casarse varias veces a cambio de un precio establecido) (Alam, 2008: 236-250; Sneh, 2006: 169-191].

² Y, de hecho, el término para casta es *jati*, lo que significa “nacimiento”, pero también “especie”, como las especies animales, o especies de maderas (Herrenschmidt, 2002: 131). Son las castas altas las que afirman más a menudo que las castas corresponden a diferentes especies humanas; las castas más bajas, en cambio, son menos contundentes en sus discursos, y los miembros de la casta más baja (motchi) afirman que existe una única especie humana, dividida entre castas por razones políticas y económicas.

³ Es imposible distinguir entre las diferentes castas por el fenotipo.

tas recitan el orden jerárquico de la misma manera, es decir, de la más pura a la más impura: brahman, rajput, kumhar, thau, lohar, koli, motchi⁴. Cada casta considera que las que le son inferiores son fuente de impureza; pero que ella misma no es en ningún caso impura para las castas que le son superiores, y que se trata únicamente de una discriminación injusta. Los lohar, por ejemplo, afirman que los koli y los motchi son fuente de impureza para ellos, y por esta razón no comen con ellos ni los dejan entrar en sus casas; pero se quejan de que las otras castas (brahman, rajput, kumhar y thau) se niegan a comer con ellos y los acusan de discriminación. Así pues, hay un doble juego, o una disonancia cognitiva: cada casta utiliza el concepto de impureza para discriminar a otras, al mismo

⁴ Estas siete castas se dividen en dos grupos: por un lado, las *andarke* (literalmente “los de dentro”, es decir, los que pueden entrar en los templos que pertenecen a los rajput) agrupan a los brahman, los rajput y los kumhar; por otro lado, las *babarke* (“de fuera”, es decir, las castas bajas que no tienen acceso a los templos rajput) agrupan a los thau, los lohar, los koli y los motchi. Los brahman, poco numerosos en la región, son tradicionalmente especialistas religiosos (*pandit*); los rajput (que se reclaman descendientes de familias reales y guerreras) son muy numerosos y constituyen la casta dominante a nivel político, económico, religioso; los kumhar son tradicionalmente alfareros, y es entre sus familias donde se escogen los *gur* (poseídos), es decir, los que encarnan las divinidades de los clanes rajput para que estos puedan negociar con ellas (negociar la lluvia, las enfermedades, etc.); los thau son tradicionalmente carpinteros y constructores de casas; los lohar son, por tradición, herreros; los koli son siempre los que tocan los tambores para las ceremonias de los rajput y es entre sus familias donde se escogen los *gur* (poseídos) para las castas bajas; los motchi son, por tradición, zapateros y curtidores. A pesar de estos oficios tradicionales, la gran mayoría de las castas (altas y bajas) trabaja en la agricultura.

tiempo que rechaza este mismo concepto cuando las otras se lo aplican.

2. Mecánica de fluidos

Pero las castas no son categorías herméticas: admiten cierto grado de contacto entre ellas, en una relación de transmisión de sustancias (comida, bebidas, fluidos corporales), pero en sentido único. Una circulación errónea de estas, es decir, en sentido inverso a la jerarquía, provoca la aparición del concepto de impureza. Pero esta no se limita a simbolizar el cruce de las fronteras entre categorías: constituye una amenaza “real” en el mantenimiento de los grupos (familia, linaje, clan), ya que toda sustancia es constituyente de la materia corporal de la persona y de los vínculos familiares. En efecto, el compartir regularmente comidas teje el parentesco, tanto como la transmisión por la “sangre” o el esperma. La circulación de fluidos (quién come con quién, quién acepta el té en casa de quién, quién puede dar agua a quién, qué hombre puede pasar su esperma a qué mujer, etc.) se controla, pues, de manera muy estricta, para que nunca se haga “de abajo para arriba” en el orden jerárquico. Porque aceptar las sustancias de otra persona⁵ es una muestra de sumisión, concebido como “respeto” (Apffel-Marglin, 1977). Las relaciones sexuales, por ejemplo, siguen esta lógica: un hombre de casta alta puede tener relaciones

con una mujer de casta baja (el esperma que le transmite circula en sentido correcto, es decir, bajando por el orden jerárquico), pero no puede aceptar nada de ella (el té o la comida que ella le serviría circularía en sentido contrario a la jerarquía).

El problema de esta impureza de castas, contrariamente a las otras facetas de la impureza (nacimiento, menstruación, muerte), es que se extiende fácilmente, y puede contaminar rápidamente las otras familias: una persona que haya aceptado el té de una casta inferior contaminaría enseguida a toda su familia durante la comida, y cada miembro de la familia transportaría esta impureza, repartiéndola entre sus familiares, amigos y otros miembros de su clan, provocando una “epidemia” de impureza y la ira de los dioses⁶. El mantenimiento del orden político y económico implica, pues, una vigilancia constante en el seno de la casta: las idas y venidas de cada uno, sus amistades y, sobre todo, su ingestión de comida o bebida están sometidos al control de los vecinos, con unas consecuencias sociales muy rígidas: la exclusión no de la casta (que no se puede perder), sino de la familia, del clan, de las amistades, del templo, de las fiestas, de toda relación social *dentro* de la casta.

⁵ Son los alimentos “manipulados” los que son fuente de una posible impureza (alimentos cocidos, té, vaso de agua, paquete de galletas abierto, etc.). Los alimentos no manipulados, en cambio, no son fuente de impureza (paquete de galletas cerrado y proveniente directamente de la tienda, verduras crudas y no peladas, etc.).

⁶ Aunque se mezclan con el hinduismo, adoptando sus representaciones y parte de su mitología, y aunque toda la población los pueda venerar y escuchar durante las sesiones de posesión, los dioses son clánicos: pertenecen a clanes diferentes, se guardan en casas particulares, y gran parte de los rituales consisten en reafirmaciones de los vínculos dentro del clan y entre clanes del mismo rango jerárquico (usando la terminología de castas).

3. Categorías y orden social

Hay, no obstante, una noción determinante en esta lógica, que permite articular estas reglas estrictas con cierto pragmatismo, y que permite adaptar el sistema de castas a las transformaciones de la sociedad y su anhelo por cierta "modernidad": el conocimiento, el hecho de saber o no de qué casta es el otro. Una inyección en el hospital (fuera del valle, donde las relaciones sociales son más distendidas), sea cual sea la casta de la enfermera, no es fuente de impureza, dado que el enfermo desconoce la casta de esta⁷. Pero si esta noción de conocimiento es tan importante es porque revela de hecho el principio fundamental de la impureza: la intencionalidad. Romper con las reglas de casta por ignorancia no es fuente de impureza, porque no implica ninguna voluntad de cuestionar la jerarquía; pero romperlas con conocimiento de causa es en cambio sinónimo de oposición al sistema de castas o a su rango dentro de él, y es cuando aparece la impureza. Como demostró Douglas (1966), la impureza se debe interpretar en relación con las categorías, las clasificaciones sociales. Es una cuestión de orden, que sirve para mantener la estructura social, aunque las nociones de impureza evolucionan con esta. Así pues, lo impuro es lo que cruza las fronteras entre categorías, lo que no está en su sitio, y de esta manera amenaza las definiciones de la clasificación. El sistema del valle del Jalori muestra, sin embargo, que la teoría de Douglas se puede considerar de manera dinámica también: en nuestro caso, lo impuro es lo que cruza

⁷ La prohibición de la discriminación basándose en la casta (artículo 16 de la Constitución india) se interpreta aquí como una prohibición de hablar del tema, de preguntar su casta a un interlocutor, etc.

las fronteras entre categorías... en el sentido erróneo.

Es esta ignorancia, esta ausencia de voluntad de cuestionar el sistema, lo que protege a los niños pequeños de la impureza: en efecto, pueden jugar con las otras castas, e incluso no reciben ningún castigo si jugando utilizan el mismo vaso, por ejemplo. No se contaminan, y no transportan la impureza a sus casas. Pero esto vale para cierto grado de contacto: una transmisión más importante (que pasa por la sangre, la leche, el semen) y definitiva causará inevitablemente consecuencias más graves, en todo caso en el discurso de las castas altas. Hace unos cuantos años, un niño de casta rajput murió durante una pelea con otro chico. A través de unas tribulaciones, la verdadera casta de su madre fue revelada: era de una casta baja⁸, y había mentido para poder casarse con su novio rajput. La interpretación de los rajput, basándose en este drama, subraya el inevitable castigo divino: aunque el niño era inocente, los dioses no tuvieron otro remedio que suprimirlo; de lo contrario, habría propagado su sangre contaminada (por la leche materna) en todo su clan y su casta, a través de sus relaciones sexuales (transmitiendo su esperma).

⁸ La madre era originaria de otro valle difícilmente accesible, y por esta razón había podido esconder su verdadera casta a la familia de su marido. Cuando murió su hijo, se encontraba justamente en casa de sus padres, y una delegación de cuatro familiares de su marido fueron a buscarla a pie, ya que no tenía teléfono. Al llegar a la casa de los padres de ella, estos desvelaron su casta diciendo que no les podían servir el té dado que les eran inferiores.

4. Volcando los fluidos: estrategias de protesta

Pero, dado que el concepto de impureza es un símbolo y un instrumento de discriminación, se lo puede manipular también, como todo símbolo, con unas estrategias de protesta, negociación y transformación social. En este sentido, ciertas personas de castas bajas rechazan el té que les ofrecen las castas altas⁹; o algunos miembros de castas altas piden un vaso de agua a sus amigos de casta baja, a la vista de todos, en señal de protesta contra el sistema (y asumiendo luego el rechazo por parte de los diferentes clanes de su casta). Estas estrategias de oposición y negociación, volcando los símbolos de impureza, existen también a nivel colectivo, como es el caso de los hombres que tocan el tambor: estos son siempre de casta koli, y tienen la obligación de tocar en todas las fiestas privadas y ceremonias religiosas de los rajput¹⁰. Su salario tradicional consiste en una bola de masa para *chapati*¹¹. Hasta fechas recientes, los rajput les tiraban esta bola desde lejos, y los koli debían precipitarse para atraparla: muchas veces, caía al suelo. Actualmente, exigen que los rajput les den la masa en mano, lo que constituye una primera modificación en la transmisión de sustancias¹². Además, piden

⁹ En principio, las castas bajas tienen la obligación de aceptar cualquier alimento (comida, galletas, agua, té, etc.) que les ofrecen las castas altas, ya que esta transferencia de fluidos (bajando el orden de la jerarquía) no implica impureza, sino, al contrario, sumisión.

¹⁰ Es decir, las celebraciones para las divinidades que pertenecen a los rajput, casta dominante, y que tienen como función reafirmar los vínculos de los clanes rajput.

¹¹ Tortas de trigo.

¹² Con el riesgo de que la masa caiga al suelo. Vikram, de casta koli, dice: “No queremos comer *chapati* sucios. No somos perros”.

un billete de diez rupias¹³, “sustancia” mucho más neutra que la bola de masa, ya que no es constituyente de la “materia” del cuerpo. Pero, en algunos pueblos, los koli que tocan el tambor van más lejos, y se niegan desde hace poco a tocar para las castas altas. Estas últimas se ven entonces obligadas a asumir esta función ellas mismas, lo que origina muchas tensiones. La contestación del orden sociopolítico se expresa aquí en términos de transmisión de sustancias impuras: no es solamente el hecho que los rajput tengan que asumir el papel tradicional de los koli; es también el hecho de que tengan que tocar los tambores que han absorbido la impureza de varias generaciones de koli, y se “empapan” de ella. Para deshacerse de esta, se lavan las manos ostensiblemente después de la ceremonia. Estamos así ante una inversión en la transmisión de fluidos como estrategia de protesta.

5. Dentro de los fluidos corporales

Acabamos de ver que los alimentos ingeridos (comida, bebidas) constituyen uno de los vehículos de la impureza entre castas, en el sentido en que pueden amenazar el sistema clasificatorio y el orden social. Esto es porque contribuyen, en parte, a la constitución de la *persona*: recibir una sustancia manipulada por otro individuo significa que se acepta que esta sustancia participe de la creación de los fluidos corporales vitales (*kbhûn*), que se transmitirán luego a la descendencia. Por eso, compartir sustancias en un intercambio recíproco (una comida familiar, por ejemplo) teje los vínculos del parentesco, mientras

¹³ A dividir entre todos los músicos: un salario puramente simbólico.

que recibir sustancias en una transmisión no recíproca es un acto de sumisión; y la inversa, una protesta calificada de impureza. Este sistema de transmisión de sustancias como fundamento del concepto de impureza fue identificado por Marriott y su teoría de “sustancias-códigos”¹⁴: según este autor, las castas que reducen los intercambios de fluidos al máximo se mantienen puras (no mezcladas), las que aceptan los fluidos de otras castas se mezclan y, por tanto, son impuras, y las que transmiten al máximo sus sustancias al mismo tiempo que rechazan las otras son puras y dominantes (como los rajput en el valle del Jalori). Así, la jerarquía de castas sería una consecuencia de estas interacciones, y no la inversa. Esta teoría fue enormemente criticada¹⁵, por la “desrealización de la persona” que supone, ya que iría demasiado lejos en la concepción “divisible”, constantemente “abierta” de las personas. Sin frontera corporal real, y dentro de un intercambio constante de fluidos y partículas que modifican sin cesar la “sustancia-código” de cada persona, ¿cómo se podría mantener la equivalencia entre miembros de una misma casta? La ideología de las “sustancias-códigos” solo puede funcionar, pues, como “repulsivo”: sería justamente para evitar esta desintegración de la persona, del clan y de la casta por lo que hay que limitar y regular los intercambios, cristalizando así las identidades de los grupos.

Todo lo que se ingiere se “cuece” en el vientre y se transforma en sangre (*khûn*), que a su vez se vuelve a cocer para devenir esperma o leche materna. Este ciclo de transforma-

ción de fluidos fabrica, pues, literalmente la carne de la persona y de su descendencia: las sustancias de unos y otros (comida, té, etc.), así como las influencias que han absorbido¹⁶, se concentran finalmente en estos dos fluidos reproductores. La concepción de la “sangre”, de su transmisión hereditaria y de su “contaminación” sustenta la ideología entera del sistema de castas. La leche y el esperma operan de manera asimétrica y desincronizada: el padre transmite su sangre (*khûn*, en forma de esperma) en el vientre de la madre, que es un mero recipiente. Durante todo el embarazo, esta no teje ningún vínculo de parentesco con su bebé: lo influencia (según su estado físico y anímico, le moldeará en parte su carácter, su fuerza, etc.), pero el bebé es enteramente “de su padre”¹⁷. Es solamente cuando lo amamantará por primera vez cuando le pasará su sangre (*khûn*, en forma de leche). El vínculo de parentesco se establece, pues, de manera bilateral, pero en momentos diferentes (el padre desde la concepción, la madre después del parto) y con una función bien distinta: el padre es creador, la madre alimentadora. Ahora bien, el *khûn* que los padres pasan a su bebé transmite, entre otras cosas, la casta, con todos los valores que se le atribuyen¹⁸.

¹⁶ Los alimentos, como las otras cosas (ropa, casas, vajilla, cuerpos, etc.) pueden “absorber” influencias externas: no solamente impureza, sino también el *nâsi-hubbb* (mal augurio), las malas intenciones, etc.

¹⁷ Existe, sin embargo, dentro de este sistema de parentesco, otras versiones contradictorias: una única teoría hegemónica puede abrigar otras más discretas, sin necesidad absoluta de coherencia.

¹⁸ Valores y atributos que dependen evidentemente del punto de vista del interlocutor sobre su propia casta y sobre las otras castas: valentía, fuerza, bondad, maldad, amor por la magia negra, tendencia al alcoholismo, habilidad para trabajar la madera, etc.

¹⁴ Imposibilidad de separar la sustancia transmitida y el “código” del donante (cualidades, intenciones, *dhârma*, etc.).

¹⁵ Ver, por ejemplo, Parry, 1994: 114.

Es porque la casta se transmite de manera bilateral¹⁹ por lo que es necesario que el hombre y su esposa tengan la misma casta. Si la casta fuera transmitida únicamente por el padre no sería de ninguna necesidad que coincidiera con la de la madre²⁰. Dentro de este sistema, los hijos y las hijas salidos de dos castas diferentes son considerados, sobre todo por las castas altas, como “mezclas”²¹ poco productivas: dos *kbûn* diferentes no permiten especializarse en nada. Estas castas altas rechazan los niños y las niñas que no son “completos”, se trate de una hipergamia o no: si el padre sea de una casta superior a la madre, o al revés, el bebé no puede ser aceptado en la casta más alta de las dos y debe pertenecer a la más baja. Lo que demuestra claramente que la leche materna es tan determinante como el esperma en el sistema de castas²². Pero si la madre es de casta inferior a la del padre y decide donar el bebé al padre antes de amamantarlo, la criatura podrá pertenecer completamente a la casta del padre: no habrá sido manchada por la leche de la mujer-recipiente²³.

¹⁹ Aunque la criatura pertenezca exclusivamente al padre y, sobre todo, a la familia paterna. Hay, pues, un doble sistema de transmisión: el linaje (*kûla*) y el clan son unilineales (patrilineales), mientras que la casta es bilineal.

²⁰ Como ya lo había señalado Nur Yalman (1963: 40).

²¹ Las castas altas llaman a estas criaturas *rathi*, lo que significaría “mezcla”.

²² De hecho, no se puede amamantar a los hijos o hijas de otra mujer, salvo en el caso de los primos paralelos patrilaterales (hijos de hermanos) que ya reciben un mismo *kbûn* por sus padres. Así pues, una mujer puede amamantar al hijo de su cuñado (hermano de su marido), pero no al hijo de su propia hermana.

²³ En cambio, si se cuida de la criatura sin amamantarla, le transmitirá igualmente su casta por el intercambio de fluidos (comidas, biberones, masajes, etc.) y la casta del padre no aceptará, pues, al bebé.

Hay, pues, una homología entre la leche materna y el esperma, y los dos transmiten la casta de modo definitivo. Estos dos fluidos son los productos más refinados al final de la cadena de transformación interna, y a los dos se les supone que infunden una gran fuerza a su receptor: la criatura que bebe la leche materna será fuerte y, en cambio, aquel que no la bebe será “extremadamente débil”; por otro lado, el esperma es una sustancia necesaria para las mujeres casadas para tener fuerza para trabajar en el campo²⁴. El equivalente del esperma no es ni el fluido sexual femenino (que no transmite la casta, y no es especialmente impuro, puesto que, como hemos visto, un hombre de casta alta puede tener relaciones sexuales con una mujer de casta baja) ni la sangre menstrual (que es impura, pero tampoco transmite la casta), pero sí la leche materna. Pero, si se establece esta homología entre el esperma y la leche materna, no es por su parecido fisiológico (sustancias blancas y pesadas), no es una homología orgánica facilitada por la “naturaleza”: es, al contrario, una homología creada culturalmente y, por tanto, hay que buscar los motivos²⁵. ¿Qué hay, pues, detrás de esta voluntad de establecer una equivalencia entre el esperma y la leche materna? Me parece que la respuesta a esta pregunta es la asignación formal de un lugar para el hombre y la mujer: los dos contribuyen de modo definitivo a la constitución del bebé, razón por la cual deben ser de la misma casta y no mancharse

²⁴ El preservativo es rechazado, porque trae un mal llamado “debilidad”, ya que impide la transmisión del esperma a la mujer. Y cuando una mujer no puede recibir el esperma de su marido (después del parto, por ejemplo), se le administran grandes cantidades de *gbee* (mantequilla de vaca clarificada) como sustituto.

²⁵ Cf. Das, 1985.

con sustancias impuras; pero contribuyen de modo desigual, asimétrico, uno por el poder de creación y otra por el poder de nutrición.

6. De la apertura de los cuerpos

Pero ¿qué ocurre con la sangre que no se transforma ni en esperma ni en leche materna, es decir, la sangre menstrual y posparto?

Cada período menstrual está acompañado de cierta impureza, en niveles diferentes según la familia y su vínculo al dios clánico. En las casas en las que reside una divinidad local²⁶, las chicas en período menstrual son recluidas en el establo, donde se las encierra durante cinco días, sin contacto alguno, y reciben una sola comida al día (lo que disminuye al máximo el intercambio de sustancias). Las familias justifican esta medida drástica recurriendo al concepto de impureza, explicando que una chica en período menstrual es impura y no puede en ningún caso encontrarse en presencia de una divinidad: no puede ni verla ni ser vista por ella. Sin embargo, las mujeres casadas de la misma casa²⁷ no deben someterse a esta reclusión y pueden llevar una vida normal, excepto cocinar. En el resto de las familias, donde no reside ninguna divinidad, ni las chicas solteras ni las mujeres casadas son recluidas en el establo, e incluso pueden continuar cocinando²⁸. Las

²⁶ Las divinidades locales, ya sean masculinas (*devta*) o femeninas (*devi*), tienen templos para las celebraciones, pero residen "verdaderamente" en casa de algunas familias, de manera hereditaria.

²⁷ Las mujeres casadas siempre pertenecen a otras familias y, si puede ser, de otros pueblos: hay endogamia a nivel de casta, pero exogamia a nivel familiar. En cuanto al clan, hay cierta flexibilidad: se puede casar dentro o fuera de su propio clan.

²⁸ Tras haberse lavado enteramente y haber lavado su

restricciones son mucho más fuertes con respecto a las celebraciones religiosas o las fiestas privadas²⁹. Ninguna chica o mujer con el período menstrual, que esté casada o no, sea madre o no, de ninguna familia y ninguna casta, tiene el derecho de encontrarse en presencia de una divinidad³⁰. Las mismas mujeres se preocupan de no manchar los espacios-tiempo divinos, y expresan sus precauciones en términos de impureza³¹. En cuanto al parto, conlleva un período de tres días de impureza para la madre y el bebé, así como para todos los miembros de la familia con quien la madre comparte las comidas regularmente³². Durante estos tres días, madre y bebé no pueden salir de casa, y ningún pariente o amigo puede presentarse para felicitar a la familia: la casa debe mantenerse cerrada. Al tercer día, se debe limpiar y purificar la

ropa, la mujer menstruada unta el suelo de la cocina con excremento de vaca (sustancia purificante) y puede entonces cocinar. Esta purificación se debe hacer solamente una vez en el período, en principio el primer día, aunque se pueda hacer al segundo o tercer día. Pero los factores fisiológicos tienen poca importancia: la impureza dura tres o cuatro días, independientemente de la duración real de la menstruación de cada mujer.

²⁹ Señalemos aquí que cualquier fiesta privada incluye siempre la presencia de divinidades locales, al menos la divinidad del clan, en forma de *rath* (palanquín) instalado en la cocina u otra pieza central de la casa.

³⁰ Las mujeres menstruadas no pueden, pues, subir al templo, ni en la cumbre de las montañas, ni asistir a una boda o a una fiesta privada, etc.

³¹ Si bien las menstruaciones son impuras para los otros, no lo son para la mujer menstruada: es un proceso necesario, que la purifica, ya que la sangre "sucia" tiene que salir.

³² Los parientes de la mujer (sus propios padres, sus hermanos y hermanas, etc.) no son afectados por la impureza, a menos que intercambiasen muy a menudo las comidas con ella.

casa³³, y ya se pueden recibir visitas. La joven parturienta no podrá cocinar durante diez días, y no podrá subir al templo mientras no acaben sus pérdidas de sangre.

Pero no se puede aceptar demasiado rápido una explicación “orgánica”. Si la sangre de la menstruación o del posparto es impura, es porque sirve de hecho para alejar a las mujeres de lo divino y, por extensión, de las esferas de decisión sociopolíticas. Ahora bien, aparece aquí una cuestión central en la concepción local del cuerpo: la apertura³⁴. Cuando la mujer sangra, se considera que su cuerpo está abierto³⁵, muy receptivo a los intercambios de fluidos (que pueden ser sutiles, como la visión, la palabra, el tocar, la presencia, etc.) y es, pues, susceptible de tener un contacto demasiado directo con una divinidad. Si la impureza que afecta la sangre debiera interpretarse por su aspecto “orgánico”, es decir, como la irrupción de la “naturaleza” en la vida social (Dumont, 1967), ¿cómo explicar entonces que las mujeres pueden continuar cocinando, más aún cuando se sabe que la cocina es el corazón del hogar, que debe ser protegido de cualquier impureza? ¿Cómo explicar que en el hogar donde reside una divinidad únicamente las chicas no casadas estén recluidas, pero no las mujeres casadas? ¿Por qué las mujeres que sangran no pueden subir a las montañas sagradas, pero los hombres sí pueden defecar allí? ¿Y qué diferencia hay entre la sangre de la menstruación y la sangre de una heri-

da, diferencia que justifica que en un caso se pueda entrar al templo mientras en el otro no? ¿No sería más bien en razón de la apertura del cuerpo que multiplica los intercambios de fluidos? Una apertura femenina que sería una amenaza para los hombres, y eso por un doble motivo: no solamente pone en riesgo la preservación del clan, en donde las mujeres son la puerta de entrada; sino que además esta apertura les permite una relación demasiado íntima con lo divino y, por lo tanto, un acceso a las esferas de decisión reservadas a los hombres. En efecto, la característica principal del sistema religioso de esta región es la posesión divina: los *gur*, siempre hombres, encarnan las divinidades para comunicarse con el pueblo, negociar, pero, sobre todo, amenazarlo, recordarle el orden moral (entre otros aspectos, una insistencia sobre las reglas de castas). Ahora bien, la encarnación de estas divinidades se basa en la dinámica de apertura del cuerpo del *gur*: cuando este se quita la gorra y desenreda sus largas *rastas*, se dice que “se abre” y que la divinidad puede entonces entrar en él. Un cuerpo que se abre es, pues, símbolo de potencia, y un instrumento de coacción. Por eso, el cuerpo de las mujeres debe constantemente estar “cerrado”, aún más si están casadas: ellas deben llevar numerosas joyas de la cabeza a los pies, sus cabellos deben estar atados, y deben llevar un pañuelo en la cabeza. Todos los símbolos de un cuerpo cerrado, contenido, delimitado (Das, 1985).

³³ Purifican la casa untando el suelo con leche y excremento de vaca, y después encienden un fuego sagrado.

³⁴ Se explica este proceso de apertura en Van den Bogaert, 2016.

³⁵ Se considera que se puede quedar embarazada fácilmente mientras sangra, durante las menstruaciones o el posparto.

7. Conclusión

Si bien Louis Dumont analizaba el concepto de impureza como una irrupción de los aspectos orgánicos (es decir, la vida, la muerte y los fluidos que emanan de los orificios

corporales: sangre, espermatozoides, excrementos, orina, saliva, etc.)³⁶ en la vida social, estableciendo de este modo una oposición entre "naturaleza" y "cultura"³⁷, la etnografía del valle del Jalori muestra, sin embargo, que la impureza no puede explicarse con esta teoría, pero debe, al contrario, interpretarse como un mecanismo de preservación del grupo (familia, clan, casta).

Si algunos fluidos son más contaminantes que otros, no es debido a su repentina irrupción, ni a sus cualidades intrínsecas (fluidez, color, viscosidad, olor, etc.), sino más bien en razón de la importancia social que se le asocia (Douglas, 1966). En este caso, los orificios más vulnerables a la impureza son la boca y la vagina, y los fluidos más contaminantes son la comida manipulada, la leche materna, el espermatozoides, la sangre menstrual y posparto; y estos fluidos son contaminantes dependiendo del sentido de transmisión dentro del orden jerárquico. ¿Por qué el ano, las fosas nasales, las orejas, no son vulnerables a la impureza? ¿Por qué las lágrimas, los excrementos, la orina, los mocos no son

contaminantes? En mi opinión, es porque no tienen relación con la reproducción del grupo (clan, casta), reproducción que pasa por la sexualidad y la alimentación.

Durante la menstruación, la mujer está "abierta", sujeta a múltiples influencias que pueden marcar su futura descendencia, y se la considera impura. Durante el embarazo, está "cerrada", y no es considerada impura. Durante el parto, el cuerpo de la mujer está de nuevo "abierto", pero también y, sobre todo, el grupo familiar del recién nacido, y es por esto que es afectado por la impureza. Finalmente, en caso de muerte, el linaje está igualmente "abierto" por la salida de uno de sus miembros, y el conjunto de los familiares con quien compartía regularmente comida es impuro. Y es lo que marca la diferencia respecto a otras situaciones en que se mueven fluidos orgánicos: vomitar, por ejemplo, no es en ningún caso impuro, pues esta acción no tiene ninguna relación con la dinámica de apertura ni tampoco con la reproducción del grupo. Es también la cuestión de la apertura y la reproducción del grupo la que explica la concepción de la impureza relativa a las castas y las reglas que rigen el intercambio de fluidos entre ellas. No solo la transmisión de sustancias participa de la constitución de la sangre, como hemos visto, sino que también es en sí misma símbolo de la unidad reproductiva de la familia y, por extensión, del clan y de la casta: el compartir comida es uno de los pilares del matrimonio³⁸.

Debe concluirse igualmente que la impureza no puede ser definida en sí misma, de manera absoluta: solamente puede definirse

³⁶ Estos aspectos orgánicos explicarían, según esta teoría, la impureza de la menstruación/nacimiento/muerte, así como la impureza de castas: sería por su contacto repetido con estas sustancias contaminantes como algunas castas se mantendrían abajo de la jerarquía (curtidores, basureros, etc.).

³⁷ "Observamos que lo impuro señala relaciones orgánicas entre el mundo humano y el mundo no humano, lo impuro siendo relacionado con el nacimiento, la muerte, las excreciones, y más sutilmente la reproducción y la comida. Parece como si, mientras el mundo social se modela estrechamente sobre el mundo natural, la distinción entre lo puro y lo impuro marcarse aún más rigurosamente la frontera entre los dos" (Dumont, 1975: 17; traducción de los autores). Apffel-Marglin (1977: 265) criticó esta oposición entre "naturaleza" y "cultura", un paradigma que en su opinión no corresponde a la India.

³⁸ La boda, en esta región, no se define por los ritos religiosos, sino por la cohabitación, la comida compartida, el trabajo común y la producción de un descendiente varón.

de manera *relacional* o extrínseca. Un mismo fluido es impuro o no según el sentido de la transmisión, pero también según el punto de vista del interlocutor.

Y lo que la impureza y las restricciones que la rodean nos muestran es que las castas, lejos de ser herméticas, son categorías

“abiertas”. La endogamia y las reglas que afectan a la comida, dando una imagen estática y cerrada de la casta, no refuerzan sino lo contrario, es decir, que se trata de una clasificación débil, las fronteras de la cual son extremadamente vulnerables.

Bibliografía

- ALAM, A. (2008) *Becoming India: Western Himalayas under British Rule*, New Delhi, Cambridge University Press India.
- APFFEL MARGLIN, F. (1977) “Power, Purity and Pollution: Aspects of the Caste System Reconsidered”, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 11 (2): 245-269.
- DAS, V. (1985) “Paradigms of Body Symbolism: An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture”, in R. BURGHART; A. CANTLIE (eds) *Indian Religion*, London and New York, Curzon and St Martin's Press, 180-207.
- DOUGLAS, M. (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Nueva York, Frederick A. Praeger.
- DUMONT, L. (1966) *Homo Hierarchicus, Essai sur le système de castes*, París, Gallimard.
- (1975) *La civilisation indienne et nous*, París, Armand Colin.
- FULLER, C. (1996) *Caste Today*, Oxford University Press.
- HERRENSCHMIDT, O. (2002) “Caste”, in P. BONTE; M. Izard (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 129-131.
- J. PARRY, J. (1994) *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SNEHI, Y. (2006) “Conjugalità, sexualità and *shastras*: Debate on the abolition of reet in colonial Himachal Pradesh”, *The Indian Economic and Social History Review*, 43 (2): 163-197.
- VAN DEN BOGAERT, A. (2016) “Cuerpos abiertos, cuerpos cerrados. Cuerpo social y contaminación simbólica en el valle del Jalori, Himachal Pradesh (India)”, in J. MARTÍ; L. PORZIO, L. (eds) *Cuerpos y agencia en la arena social*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 83-104.
- YALMAN, N. (1963) “On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93 (1): 25-58.

Hitz gakoak: isuriak, *ezpurutasuna*, kastak, generoa, India.

Laburpena: Lan honetan isurien bidez transmititutako *ezpurutasun* kontzeptua aztertuko dugu. Kastak eta generoak diskriminatzeko sinboloa eta tresna da *ezpurutasuna* Indian. Isuriek funtzio asimetrikoak dituzte senidetza-loturen sorkuntzan, kasta-sistemaren funtzionamenduan zein genero-hierarkian. Isurien gorputz arteko zirkulazioak kontrol zorrotza eskatzen du; ez da kasten arteko kontaktua debeketzen, baina zaindu egin behar izaten da transmisioa norabide bakarrean mantentzea; izan ere, botere/subordinazio erlazioarekin loturik dago, eta azken horrek zerikusia du klanen erreproduzioarekin. Indiako Himalaiako ibar batean bildu ditugun datu etnografikoetatik abiatuta, hizpide dugun isurien mekanika kontrajarriko diegu *ezpurutasunaren* zenbait teoriari; halaber, *ezpurutasunari* buruzko ikuspegi berriak eta eguneratuak proposatuko dugu.

Keywords: fluids, impurity, castes, gender, India.

Abstract: Impurity conveyed by fluids is a symbol and a tool for gender and caste discrimination in India. These fluids occupy asymmetric functions in the creation of kinship and gender relationships. Their circulation between bodies therefore requires a strict control; not prohibiting contact between castes, but ensuring a one-way transmission linked to a relation of power and subordination which is also related to the reproduction of the clans. Taking our ethnographic data from a Himalayan valley as a point of departure, we will situate this “mechanic of fluids” with regard to some classical theories of impurity, offering our own renewed and current interpretation.