

EL CUERPO FEMENINO COMO AGENTE DE CONTAMINACIÓN RITUAL: PERSPECTIVAS RELIGIOSAS EN LA ATENAS CLÁSICA Y EN LA INDIA POSVÉDICA

EDGAR RENÉ PACHECO MARTÍNEZ

*CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA,
EL COLEGIO DE MÉXICO*

En este trabajo, mi interés se centra en la representación socio-religiosa del cuerpo femenino como fuente de contaminación ritual en la celebración de los sacrificios en dos culturas geográficamente distantes, pero culturalmente cercanas debido a su linaje indoeuropeo, Grecia e India. Asimismo, el límite temporal de este tema se circunscribe a la Atenas clásica, por el lado griego, y a la India del periodo védico tardío (800-400 a. C.), por el lado indio, de modo que nos situaremos en un periodo más o menos simultáneo del desarrollo cultural de ambas civilizaciones.

Comenzaré por el lado de la Atenas clásica. En lo que respecta al rito del sacrificio, se sabe que en éste participaba, por lo general, toda la comunidad ateniense. Tanto varones como mujeres formaban, por lo general, una procesión que acompañaba a la víctima hasta el altar. Una vez que llegaban al lugar del sacrificio, el oficiante trazaba una circunferencia que marcaba el límite entre el espacio sagrado y el espacio profano. Los participantes se ubicaban en dicha línea, alrededor del altar. A continuación, el oficiante se lavaba las manos y, tras él, el resto de los presentes. Posteriormente, éstos tomaban de una cesta granos de cebada y, en tanto, el oficiante cortaba un mechón de la frente de la víctima animal

y lo arrojaba al fuego. Acto seguido, se degollaba a la víctima mientras las mujeres lanzaban un grito ritual. Se recogía en un cuenco la sangre del animal moribundo y se la esparcía por el altar. Era en ese preciso momento que se entablaba comunicación entre el mundo divino y el mundo de los seres humanos. Finalmente, la víctima era despellejada y descuartizada a fin de que el oficiante obtuviera huesos y trozos de carne adecuados para ofrecerlos al fuego, donde se consumirían como la parte correspondiente a los dioses.¹

La celebración del rito sacrificial implicaba que el oficiante creara, mediante el trazo de una circunferencia, un espacio adecuado para la unión temporal del mundo divino y el mundo humano. Dicho lugar, separado del espacio profano, debía mantenerse en un estado de pureza. En caso de que éste se contaminara, debían celebrarse algunas ceremonias purificadoras.

Por ejemplo Hesíodo, en *Los Trabajos y los días*, da algunas indicaciones que los hombres debían seguir para no contaminar los espacios sagrados como el hogar, un río, una fuente, entre otros: “No expongas tus genitales estando manchado de esperma dentro de la casa cerca del fuego del hogar”,² “no orines en las aguas de los ríos que corren con rumbo al mar, ni tampoco en fuentes. Evita esto ciudadanosamente. Y no defeques ahí, pues no es lo mejor”,³ o “Nunca pongas un pie en las hermosas corrientes de los ríos que fluyen hasta que mires su belleza y ores tras haberte lavado las manos con sus placenteras y claras aguas. Los dioses generan resentimiento hacia aquel que cruza un río con las manos sucias y maculadas, y le envían sucesos dolorosos posteriormente”.⁴ Como se puede ver en los versos citados, para evitar la transgresión, el individuo debía lavarse con agua las partes del cuerpo contaminadas, de forma que el espacio sagrado conservara su estado puro. Si ocurría lo contrario, es decir, si se contaminaban las aguas, el transgresor era castigado por los administradores civiles y por los oficiales asignados a los santuarios, quienes imponían penas por la contaminación de esta agua. Susan G. Cole (2004: 35) explica con mayor

1 Véase Martínez-Pinna, p. 272.

2 Hes., *Erga*, vv. 733-734.

3 Ibid., vv. 757-759.

4 Ibid., vv. 737-741.

detalle: “Las aguas corrientes debían protegerse ya que el agua pura se usaba en los rituales tanto domésticos, como en los santuarios. Era necesario poner especial atención en el agua pura ya que ésta era un medio de interacción con lo divino y, como antídoto contra la contaminación, era un marcador de los importantes límites y espacios de transición de lo ritual para los seres humanos”.

También el contacto de los seres humanos con los dioses implicaba, entonces, no sólo que el intermediario mantuviera un estado de pureza, como lo demuestra lavarse las manos antes de degollar a la víctima del sacrificio, sino también que el espacio sagrado fuera mantenido puro. Así pues, en la religión griega el contacto con lo divino implicaba una tensión entre dos términos, lo puro y lo impuro, *hagneia* y *miasma*. La primera, la pureza, era indispensable para establecer un nexo con las potencias divinas, mientras que la impureza obstaculizaba e impedía dicha conexión. De lo anterior, puede suponerse que la creación del espacio ritual, así como la conservación de la pureza corporal del oficiante y de los participantes, funcionaban como factores auxiliares para la sujeción de los poderes divinos a la voluntad y peticiones de los sacrificantes; es decir, que el sacrificio era una forma de ordenar las fuerzas caóticas de la naturaleza y, al mismo tiempo, de sujetar a la voluntad humana dichos poderes divinizados.

Tras la descripción de las etapas del rito del sacrificio, es importante notar que la mujer desempeñaba un papel activo en la religión del pueblo griego y, en particular, en el rito de sacrificio. Y aunque las mujeres cumplían en el contexto religioso varios cargos, tales como sacerdotisas, oráculos, adivinas o simples miembros de una procesión, en lo que respecta a la ceremonia sacrificial, atestiguamos que la mujer, en ciertas ocasiones, tenía prohibido presentarse –o acercarse siquiera— pues en ciertos momentos de su vida se convertía en fuente de contaminación ritual, la cual debía ser evitada para no obstaculizar la comunicación entre dioses y humanos en el sacrificio.

¿A qué se debía esta segregación de la mujer? Comencemos por lo siguiente: en algunos santuarios, como el de Cronos y el de Lindos, se prohibía la entrada a perros, moscas, burros y mujeres; e incluso se la prohibía a aquellos

que hubieran estado en contacto directo o indirecto con los anteriores. Las moscas, por ejemplo, al estar en contacto con cadáveres, heces y desechos de muchos tipos podrían posarse en las ofrendas consagradas, lo que debía evitarse a fin de mantener su pureza ritual. Asimismo, perros, burros y cerdos eran rechazados por su incapacidad de controlar sus funciones fisiológicas.⁵

¿Y las mujeres? En primer lugar, debemos señalar que los cambios bruscos de existencia, como el nacimiento y la muerte, eran considerados altamente contaminantes, y los involucrados debían permanecer encerrados, evitar el contacto con otros y realizar acciones purificadoras. De igual modo, en el caso de las mujeres, la menstruación y parir eran procesos fisiológicos que también entraban en el catálogo de los contaminantes y las mujeres que pasaban por dichos eventos eran inhabilitadas para la celebración de ritos.

Desde el punto de vista de los atenienses de la época clásica, las mujeres, igual que las moscas, los perros, los burros y los cerdos, tampoco eran capaces de controlar los procesos naturales de sus cuerpos: la menstruación, dar a luz, enfermarse y morir. El cuerpo femenino y sus procesos fisiológicos ubicaban a la mujer en un plano totalmente diferente a aquél donde se ubicaban los hombres: dar a luz y embalsamar el cuerpo de los difuntos (función especial de las mujeres mayores de sesenta años), hacía de las mujeres protagonistas de algunos de los eventos ritualmente más contaminantes de la existencia humana, pues su cuerpo ya estaba, de por sí, más comprometido en situaciones de impureza, que el de los varones.

Mención especial merece la menstruación. Y quizá sea ésta, por su recurrencia, la que en mayor grado marginaba a la mujer de la celebración del rito sacrificial, debido a que, ésta tenía efectos físicos en el cuerpo femenino y en todo aquello que lo rodeaba. Se tienen algunas referencias, entre ellas en *Sobre los sueños* de Aristóteles,⁶ que durante el proceso de menstruación, la mirada de una mujer se deformaba, lo que tenía efectos directos en lo que ésta veía: una mujer que menstruaba podía agitar el agua de un espejo de bronce con la simple mirada,

5 Para una información más detallada, véase Cole, pp. 104-112.

6 Cf. Arist., *De Somn.*, 459b-460a.

alejar las tormentas, amargar las verduras, matar orugas e incluso tener efectos sobre las cosechas.

A partir de esto, es lógico que la presencia de una mujer que estuviera menstruando fuera evitada en la celebración de los ritos sacrificiales, pues la influencia de su mirada era capaz de obstaculizar la interacción divina y humana entablada durante dichas ceremonias religiosas, así como también contaminar el espacio sagrado del sacrificio, al oficiante, a los participantes y a la víctima.

En el caso de India, a pesar de los paralelismos que más adelante mencionaré, nos encontramos con circunstancias un tanto diferentes a las existentes en la Atenas clásica. Por un lado, en India existía –y aún existe— un sistema de castas muy complejo en cuya cúspide se ubicaban los brahmanes, que constituían la clase social que se encargaba de la celebración de los rituales públicos y domésticos. Fuera de ellos, ningún individuo estaba habilitado ni tenía permitido celebrar rito alguno so pena de fuertes castigos corporales, que iban de simples azotes a amputaciones de miembros, ceguera y plomo fundido en los oídos.

Pero el largo desarrollo cultural y la diversidad de la cultura brahmánica en India impiden extraer generalidades, por ejemplo, a partir de lo mencionado en el párrafo anterior. ¿Por qué? La religión brahmánica no siempre se mantuvo como se describe líneas arriba, lo que se deduce de las evidencias textuales que hasta nosotros han llegado. Por esa razón, me parece imprescindible acotar temporalmente el periodo histórico de India que será comparado con el de Atenas clásica. El que es más o menos simultáneo con el periodo histórico de la Grecia clásica es, como señalé al principio, el periodo védico tardío, que va de los años 800 a 400 a. C.

Este periodo está caracterizado, a diferencia del periodo védico temprano y medio, por un cambio de actitud con respecto al ritual védico y a conceptos filosóficos como el alma individual (*ātman*) y el alma universal (*brahman*). En el periodo védico temprano (1800-800 a. C.), las tribus arias que migran al norte del subcontinente indio basan su economía en el pastoreo y en menor medida en la agricultura. El ritual de sacrificio es central para la vida religiosa de estos grupos

humanos y no existe otro modo de comunicación entre el plano humano y el divino, el sistema de castas no está aún bien conformado y no existe tampoco un sistema filosófico coherente.

En cuanto al sistema social, a pesar de ser una sociedad patriarcal, parece ser que la mujer es considerada complemento del hombre de modo que, al formar una familia, tanto esposa como esposo gozan de privilegios si no iguales, no tan desbalanceados. Esto es evidente en la vida religiosa, en la cual la pareja es, en ocasiones, indispensable para la celebración del rito de védico tanto públicos como domésticos —no podía ni puede haber, para citar el ejemplo más claro, un sacerdote soltero—. De hecho, en los himnos védicos existen evidencias de que tanto hombres como mujeres podían ser oficiantes de los ritos.⁷

Mientras tanto, en el periodo védico tardío (800-400 a. C.) el ritual védico ha perdido énfasis y ha comenzado a hablarse del sacrificio interno, es decir, de una disciplina de introspección en la que se involucra el yoga con ejercicios físicos, y de análisis interior. Ya se vislumbra que las castas tienen funciones sociales, políticas y religiosas mejor definidas y se dan los primeros pasos para la conformación de un sistema filosófico más maduro.

En el ámbito económico y político, las tribus arias han abandonado su estilo de vida seminómada y se han asentado en centros urbanos cada vez más organizados y más complejos. La agricultura, como consecuencia de lo anterior, se vuelve la base de la economía de estas sociedades. En el ámbito religioso, el rito védico se ha vuelto más complejo en el ámbito público y en el doméstico.⁸

A diferencia del periodo védico tardío y medio, existen evidencias textuales de que en esta fase del desarrollo cultural indio algunas mujeres desempeñan el cargo de oficiantes de los ritos domésticos, pero tienen prohibida la ejecución de los ritos públicos, dominio exclusivo de sacerdotes varones. Asimismo, en textos como *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*,⁹ aparecen mujeres que desafían a sus pares masculinos en debates filosóficos, lo que es indicador de que, en algunos casos,

7 Cf. *Ṛg Veda*, VIII, 81 y X, 85. Ver también los himnos X, 39 y X, 40 del *Ṛg Veda* cuya autoría se atribuye a una ṛṣi de nombre Ghoṣā, quien suplica a los Áśvines a fin de conseguir un marido.

8 Reflejo de esto es la literatura complementaria de los *Vedas*, como los *Grhyasūtras* y los *Śrautasūtras*, entre otros textos, que trataban sobre la realización y explicación de los ritos.

9 Cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 2, 4, 1 y 4, 5, 15.

hombres y mujeres de la clase brahmán o sacerdotal —e incluso de la clase *kṣatriya* o guerrera— aún tienen acceso a una educación litúrgica y filosófica.¹⁰

Al parecer, las mujeres tienen desde este periodo un papel activo como practicantes religiosas, sin embargo carecen de poca autoridad desde el punto de vista ortodoxo brahmánico.¹¹ Además, como esposas de los oficiantes, las mujeres desempeñaban funciones secundarias, —pero indispensables— en algunos ritos de sacrificio doméstico y público. La primera de ellas era, una vez que el oficiante había trazado cuidadosamente los límites y dimensiones del espacio ritual, la de limpiar dicha área y la de preparar los elementos comestibles que se utilizarían para la ocasión. Después, comenzado el ritual, ella se sentaba al lado del altar védico donde ardía el fuego sagrado, aunque en otras ceremonias rituales podía ser ubicada en otros lugares de dicho espacio.

En segundo lugar, en ciertos momentos de algunos rituales védicos, la esposa, como complemento del sacerdote oficiante, tenía que realizar algunos ademanes y, en ocasiones, debía pronunciar palabras de orden mágico para darle efectividad al sacrificio. Ella inyectaba el poder de su sexualidad y de su fertilidad al ritual a fin de proveer energía para la obtención de buena y abundante prole, de ganado, de cosechas y de lluvias. Sin la presencia de la esposa del oficiante, el ritual no tenía vida ni proveería de beneficios.

En este punto, vale la pena mencionar el carácter ambiguo de la sexualidad femenina en la religiosidad védica y posvédica, que presenta tanto un aspecto benéfico como uno maléfico. Beneficia cuando la sexualidad de la mujer está bajo el control del marido y, en ese caso, brinda su potencia a la energía masculina; por otro lado, perjudica cuando su sexualidad está bajo control de la propia mujer, en cuyo caso su potencia es caótica y destructora. La esposa es, pues, un sujeto cuya potencia somete al hombre con la finalidad de aprovechar su poder sexual, que funciona como catalizador en la celebración del rito védico.¹²

Sin embargo, aunque el marido somete la energía sexual de su esposa, hay procesos biológicos femeninos que éste no es capaz de controlar, como la

10 Young, p. 7.

11 Wadley, p. 120.

12 Ibid., p. 116-117.

menstruación o el parto. Y al no poder manipular éstos ni otros procesos, los varones sancionan a las mujeres marginándolas de la vida social y familiar. Así, en la celebración de los ritos védicos, ni la esposa del oficiante ni ninguna otra mujer debían asistir ni acercarse siquiera al área sagrada, al igual que en la Atenas clásica, si estaban menstruando. En ese lapso de tiempo, las mujeres tenían que ausentarse y el ritual de sacrificio se posponía. En caso de que la celebración del ritual fuera apremiante, a la esposa del sacerdote le era permitido estar presente, no sin antes haber realizado ciertos ritos de purificación o de compensación.

En ese periodo, igual que en la Atenas clásica, la mujer era segregada de la celebración de los ritos sacrificiales en tanto que estuviera menstruando. No obstante, la justificación es diferente: en Atenas, las mujeres que menstruaban modificaban todo a su alrededor por medio de la vista, y por esa causa tenían la capacidad de contaminar el área sagrada y lo que dentro de ella se encontraba; en India, por otro lado, la mujer era agente de contaminación ritual en tanto que emanaba de ella un fluido corporal, la sangre. Ésta, junto con la saliva, la cerilla, la orina, las heces fecales, el pelo, las uñas, y todo aquello secretado por el cuerpo humano, era abominado por tener una impureza intrínseca, cuyo contacto debía ser evitado a toda costa.

La mujer que menstruaba, entonces, era apartada también del espacio consagrado. Pero en India la marginación iba aún más allá: la mujer tenía prohibido entrar a la cocina, pues no debía estar en contacto con la vajilla de la casa ni con los alimentos que habrían de ser ingeridos, de lo contrario toda la familia se vería afectada; se le prohibía, asimismo, presentarse al esposo ni de noche ni de día. Debía, por ejemplo, dormir fuera de la casa, ya que su sola presencia era de por sí contaminante. No debía asistir tampoco a lugares públicos, debía evitar el contacto con el resto de los habitantes de su casa y no debía aproximarse al altar donde ardía el fuego doméstico, entre otras limitaciones.

Para concluir esta breve aproximación a algunas formas de representar a la mujer como agente contaminante del espacio ritual en la Atenas clásica y en la India posvédica, considero importante señalar que, si bien la cultura helénica y la cultura brahmánica derivaron, como piensan los indo-europeístas, de una cultura

madre que se habría desarrollado en el Asia central para expandirse después por todo el continente europeo y la zona indoiraniana en Asia, los paralelismos que en este trabajo he señalado no pertenecen sólo al estrato cultural indoeuropeo, sino más bien a una forma de representar a la mujer que es común no sólo a culturas de esta rama, sino también a otras de diferente origen.

Para citar algunos ejemplos, recurriré a algunos casos mencionados por Frazer en *La Rama dorada* que, aunque muy antigua, sigue siendo una obra de referencia obligada: en Australia, las mujeres indígenas tienen prohibido, en sus periodos, tocar cualquier objeto que sea de uso normal de los varones y pisar los caminos frecuentados por éstos. Las parturientas, además, son aisladas en una choza, y todos los utensilios por ellas tocados son, después del parto, arrojados al fuego. Si una mujer rompe estos tabúes, es condenada a muerte.

En el continente americano, los indios bribri de Costa Rica respetan tabúes muy similares: cuando la mujer está a punto de dar a luz, lo anuncia a su marido, quien en el acto construye una choza en un lugar solitario, donde ella será recluida y será asistida solamente por mujeres que, por lo general, son la madre o una hermana. Una vez que ha parido, el curandero realiza ritos purificatorios para ella, los cuales no la descontaminan del todo, sino que la dejan en un estado semejante al de una mujer menstruante. Debido a esto, a lo largo de todo un mes lunar, vive apartada de su familia y cumple las normas de alimentación prescritas para las mujeres que están en el periodo.¹³

Así pues, en todos los casos aquí citados, salta a la vista el elemento esencial, que es la sangre. De acuerdo con Frazer, la creencia común es que en la sangre reside el alma o el espíritu de los seres animados, de modo que cuando en un lugar se derrama la sangre de un ser vivo en un sacrificio, en una lucha o durante la menstruación, es el alma la que abandona el cuerpo parcial o totalmente y, sin límites ni contornos que la contengan, ésta se transforma en una entidad peligrosa para todos aquellos que habitan ahí.

La sangre, como elemento común al caso griego y al indio, así como a los mencionados a partir de Frazer, destaca aquí en su aspecto negativo por ser

13 Frazer, pp. 250-251.

origen de contaminación, al entrar en contacto con ella o con su simple cercanía. En la actualidad, gracias al conocimiento médico, sabemos que la sangre es la responsable de oxigenar y de transportar los nutrientes a través de todo nuestro cuerpo. Sin embargo, para entender la actitud de los seres humanos con respecto a la sangre en ámbitos culturales donde la visión médico-científica occidental no ha penetrado o es simplemente ignorada, hay que concebir la idea de que la sangre es receptáculo de la potencia que soporta y genera vida. Tal potencia, dada su capacidad, no puede ser controlada por medios artificiales, así que se la transforma en tabú.

De igual modo, el cuerpo femenino, cuyos procesos fisiológicos no pueden ser puestos bajo el control de los varones, es vuelto tabú durante los periodos en que la sangre está involucrada, como en el parto y en la menstruación. Y debido a esto, el cuerpo femenino está muy próximo a lo caótico, que es todo lo contrario de lo que implica la celebración de un rito —tanto en el caso griego como en el indio—, el cual tiene lugar dentro de un espacio sagrado, sujeto a especificaciones rituales muy estrictas y a una liturgia también bastante codificada. El cuerpo femenino, sangrante, representa la destrucción del ordenamiento inherente al ritual, indispensable para la comunicación entre el plano divino y el plano de los seres humanos.

Lo que he pretendido resaltar en este trabajo es cómo entre los helenos y entre los indios posvédicos se construyeron representaciones de la mujer en el ámbito religioso, muy cercanas entre sí en tanto que ella significaba un enigma y, al mismo tiempo, una amenaza —racionalizada en la sangre menstrual como causante de sequías, de enfermedades, de muertes y de otras tantas calamidades— a la hegemonía masculina de estas culturas, ambas patriarcales. Dichas representaciones tenían como finalidad dar una solución al enigma femenino y, simultáneamente, limitar y controlar el poder divino de la mujer que sangra, que aun al hacerlo no muere y que, por si fuera poco, da vida a nuevos seres. La marginación de la mujer en los rituales de sacrificio en la Atenas clásica y en el ritual védico en la India posvédica tenía un mismo objetivo: acotar tan grande potencia, residente exclusivo del cuerpo femenino.

Sin embargo, todavía nos quedan por escuchar, a partir de las fuentes antiguas escritas, los silencios a que han sido relegadas las voces de las mujeres de la antigüedad, acalladas bajo el avasallador discurso masculino. Esto es posible si leemos entre líneas, como sugieren algunos estudiosos como Arvind Sharma, en el ámbito de los estudios de India, y Susan G. Cole, en el ámbito de los estudios helénicos. No obstante, la pertinencia de extraer información sobre la vida cotidiana de las mujeres en la antigüedad a partir de las fuentes escritas, cuya autoría es por lo común masculina, es una discusión que parece no tener fin en tanto que no lleguen hasta nosotros nuevas fuentes textuales o arqueológicas que nos ayuden a reconstruir los puntos de vistas femeninos que, sin duda, siempre estuvieron y han estado ahí.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTLE, "On dreams", *On the Soul, Parva Naturalia, on Breath*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 288), 1935, pp. 344-367.
- COLE, Susan Guettel, *Landscapes, Gender, and Ritual Space, the Ancient Greek Experience*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- DAS, Veena, "Language of Sacrifice", *Man*, vol. 18, no. 3, 1983, pp. 115-162.
- The Early Upaniṣads*, trad. Patrick Olivelle, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 29-165.
- FRAZER, James G., *La Rama dorada, magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 250-252.
- HESIOD, "Works and Days", *The homeric hymns and homeric*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 57), 1982, pp. 3-65.
- The hymns of the Rig-veda*, ed. F. Max Müller, Benarés, Chowkhamba Sanskrit Series Office (The Kashi Sanskrit Series, 167), 1965.
- KEITH, Arthur B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard Oriental Series, 31),

1925, pp. 289-299

KEITH, Arthur B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard Oriental Series, 32), 1925, pp. 340-347.

MANU, *Laws*, trad. Wendy Doniger, Londres, Penguin Books, 1991.

MARTÍNEZ-PINNA, Jorge, "La organización del culto", *Historia de las religiones antiguas*, Oriente, Grecia y Roma, ed. José Ma. Blázquez, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 266-296.

Mujeres en los Vedas (Himnos del R̥gVeda y el AtharvaVeda), ed. Sofía Moncó, Madrid, Akal, 1999, pp. 23-29.

YOUNG, Katherine K., "Women and Hinduism", *Women in Indian Religions*, ed. Arvind Sharma, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 3-35.

WADLEY, Susan S., "Women and the Hindu Tradition", *Signs*, vol. 3, no. 1, 1977, pp. 113-125.