

# LAS FESTIVIDADES DE LA DIOSA MARIYAMMAN EN EL SUR DE LA INDIA

MANUEL MORENO

MARIYAMMAN ES UNA DIOSA HINDÚ muy popular en el sur de la India, particularmente en el estado de Tamil Nadu. Esta diosa ha estado desde antiguo asociada con la viruela y otras enfermedades menos graves que producen erupciones postulosas. A pesar de que el último caso de viruela fue erradicado en el sur de la India en mayo de 1975,<sup>1</sup> las festividades en honor de la diosa continúan celebrándose cada año con mucha pompa y participación popular. A nivel individual, los significados actuales, que sustituyen al de la viruela, han sido estudiados por Egnor,<sup>2</sup> especialmente en el contexto de la psicología del curanderismo popular. Un aspecto muy interesante, desde el punto de vista médico, es el hecho de que la diosa se haya convertido ahora en la divinidad que preside la tuberculosis. A nivel colectivo, las asociaciones de la diosa Mariyamman con la viruela, y particularmente con la fiebre que resulta de esta condición, no han desaparecido todavía y es posible que no desaparezcan en el futuro inmediato como ha ocurrido a nivel individual.<sup>3</sup> La razón de ello reside en que la personalidad de esta diosa está fundamentalmente definida y se ve intrínsecamente afectada por procesos de naturaleza

<sup>1</sup> De acuerdo con los datos facilitados por D. A. Henderson, "The Eradication of Smallpox", en *Scientific American* 245, octubre de 1976, pp. 25-33.

<sup>2</sup> Véase Margaret Trawick Egnor, "The Changed Mother or What the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox", en *Contributions to Asian Studies* 18, 1984, pp. 24-45, Leiden.

<sup>3</sup> La diosa de la viruela recibe el nombre de Śitalā en Bengala, donde su culto colectivo en las zonas rurales es tan importante como el culto de la diosa Durga en las ciudades. Véase a este respecto Ralph W. Nicholas, "The Goddess Śitalā and Epidemic Smallpox in Bengal", en *Journal of Asian Studies* XLI, 1, pp. 21-44, 1981.

térmica. El presente estudio, basado en observaciones personales del autor en la ciudad de Palani (60 000 habitantes) durante las festividades de la diosa en los años 1980 y 1981, está orientado a descubrir y enfocar bajo una perspectiva cultural los aspectos termodinámicos del ritual de la diosa.<sup>4</sup>

### Descripción de las festividades

Cada año las festividades comienzan veintiún días antes de la luna llena del mes de Máci (segunda quincena de febrero y primera de marzo), fecha que corresponde al advenimiento de la temporada de calor seco. La inauguración consiste en una serie de ritos orientados a demarcar las fronteras temporales y espaciales. Estos ritos expresan y efectúan una transformación del tiempo normal en tiempo "propicio" (*mukūrtakkāl*), así como la "pacificación del territorio local" (*kirāmacañi*). Varios días después se inserta un tronco con tres ramas en direcciones opuestas en el pabellón exterior del templo de la diosa, frente a su camerino. El nombre local conferido a este tronco es *kampam* y su instalación se lleva a cabo bajo la supervisión del líder de la casta de terratenientes (*Vellālār*). Antes de su instalación, el tronco es sometido a un tratamiento que se asemeja al de los ritos nupciales, particularmente los del novio. A pesar de las múltiples abluciones con agua de un estanque sagrado, los fieles perciben este tronco como "pesado" y "caliente". En efecto, el transporte del tronco desde el estanque al templo de la diosa se efectúa en condiciones difíciles, a costas de varios jóvenes de la misma casta de terratenientes. La impresión es de que el tronco controla a esos jóvenes y les conduce donde él quiere, al parecer en direcciones abruptamente opuestas.

El tronco es, juntamente con la diosa, un personaje central en estas festividades. Su personalidad es, sin embargo, enig-

<sup>4</sup> El trabajo de campo en que este estudio está basado se llevó a cabo en el distrito de Madurai desde agosto de 1979 hasta mayo de 1981, con la ayuda de una beca doctoral facilitada por el Social Science Research Council de los Estados Unidos, al que el autor está sumamente agradecido.

mática y hasta cierto punto contradictoria. La mayoría de los miembros de las castas agrícolas (terratenientes, arrendatarios y jornaleros), conocidas en el pasado histórico como pertenecientes a la “derecha” (*valaṅkai*),<sup>5</sup> afirman que el tronco es la encarnación de un demonio legendario (Arjuna Kārtavīriya), a cuya instigación la diosa tuvo un momentáneo lapso en su modestia. Esta interpretación está basada en un relato muy popular, conocido como *Renukatevikkatai*,<sup>6</sup> popularizado en la literatura occidental por Thomas Mann (“Leyenda de las cabezas trocadas”). La siguiente sinopsis del relato da una idea de los acontecimientos, que pertenecen a un pasado mítico, cuando la diosa estaba casada con el vidente Jamadagni.

Mariyamman está llenando su cántaro en un arroyo cercano para usar el agua en las devociones de su esposo Jamadagni. De pronto ve reflejada en el agua la imagen de Arjuna Kārtavīrija, príncipe de los demonios. Mariyamman se maravilla de la hermosa imagen y, momentáneamente, queda suspendida en trance. Con sus poderes omniscientes, su esposo Jamadagni ve lo ocurrido desde su recóndita ermita en el bosque. Airado por el lapso de modestia de su esposa, Jamadagni envía a su vástago Parasuraman con la orden de decapitar a Mariyamman. Éste lleva a cabo los deseos de su padre y de un solo tajo decapita a su madre. Pero no antes de que una mujer de casta paria se haya interpuesto, de modo que dos cabezas sangrantes caen al suelo. Más tarde, Parasuraman siente remordimiento e implora a su padre que resucite a Mariyamman. Jamadagni asiente e instruye a su hijo que coloque la cabeza de Mariyamman en el cuerpo inerte. Parasuraman lleva a cabo la restauración, pero comete un error y transpone la cabeza de Mariyamman en el cuerpo de la mujer paria, y la cabeza de ésta en el cuerpo de Mariyamman.

<sup>5</sup> Más adelante se discutirá el significado de esta división histórica en castas de la derecha y de la izquierda. La bibliografía más importante incluiría Brenda E. F. Beck, “The Right-Left Division of South Indian Society”, en *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, recopilado por R. Needham, Chicago, University of Chicago Press, 1973. Asimismo, Arjun Appadurai, “Right and Left Hand Castes in South India”, en *Indian Economic and Social History Review* 11, núm. 2 y 3, 1974, pp. 216-260. Para una perspectiva histórica más global, véase también Burton Stein, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, Oxford University Press, 1980.

<sup>6</sup> Análisis muy interesantes de esta leyenda sánscrita pueden encontrarse en los trabajos de Madelaine Biarreau, tales como “La décapitation de Renuka dans le mythe de Paraśurāma”, en *Pratidanam*, pp. 563-572, editado por J. C. Heesterman y cols., La Haya, Mouton, 1968. Asimismo “The Story of Arjuna Kārtavīriya Without Reconstruction”, en *Purāna* 12, pp. 286-303, 1970.

Aun cuando el tema de la transposición de cabezas es muy importante en la literatura hindú, este aspecto no parece desempeñar función alguna en las presentes festividades. Lo que es central es la identificación del tronco con ese demonio legendario, de extraordinaria hermosura, por parte de los miembros de las castas de la derecha. “En estas festividades”, ellos afirman, “Mariyamman se casa con este demonio para vengarse de él, quemando su cabeza con brasas ardientes”.

Esta opinión es radicalmente opuesta a la de las castas de la “izquierda” (*iṭaṅkai*), integradas principalmente por artesanos y mercaderes, y otras castas cuya subsistencia es independiente de las actividades agrícolas. “El tronco es el dios Shiva, el esposo de Mariyamman”, ellos afirman. “En estas festividades, Shiva es el novio y Mariyamman es la novia, y todas estas funciones son preparaciones para sus nupcias.”

Cuando las preparaciones han concluido, comienzan entonces los ritos llamados de “enfriamiento” (*kulircci*). Éstos se centran en el tronco (encarnación del dios o del demonio) a la entrada del templo y el ídolo de la diosa, considerado como su cuerpo viviente, en el camerino interior que constituye el “útero” o “entraña” (*garbhagriha*) del templo. Durante toda una semana, las mujeres de las castas agrícolas de la derecha llevan cántaros de agua, ramas de *neem* (*Azadirachta indica*), pasta de sándalo y polvo de bermellón (*kuṅkum*), todas ellas consideradas sustancias que tienen propiedades de enfriar el cuerpo,<sup>7</sup> de acuerdo con la teoría humoral expresada en los tratados de ciencias médicas hindúes (*Suśruta sāmhitā*, *Caraka sāmhitā*). Las mujeres vacían sus cántaros en el tronco y lo impregnan con la pasta amarilla de sándalo y el polvo de bermellón. Las ramas de *neem* las arrojan a la base del tronco y deben ser retiradas con frecuencia por los sirvientes del templo, de lo contrario cubrirían completamente el tronco. Estos ritos de enfriamiento son una réplica de ritos semejantes llevados a cabo por los sacerdotes de la diosa en el camerino interior,

<sup>7</sup> Las cualidades térmicas de ciertos alimentos y sustancias rituales en el sur de la India se discuten en Brenda E. F. Beck, “Colour and Heat in South Indian Ritual”, en *Man* (n.s.) 4, 1969, pp. 553-572. Para la India Central, véase por ejemplo el ensayo de Lawrence A. Babb, “Heat and Control in Chhatisgarhi Ritual”, en *The Eastern Anthropologist* 26, 1973, pp. 11-28.

sobre el ídolo viviente de Mariyamman. Los residuos del lavado de la diosa son recogidos por sus sacerdotes y distribuidos entre los participantes, particularmente entre las mujeres de la derecha, que los usan como remedios médicos con propiedades milagrosas. Es conveniente dejar claro que estas operaciones de enfriamiento son un privilegio tradicional otorgado a esas castas de la derecha, y que las de la izquierda están excluidas de ellas. Los participantes suelen decir que los novios están en una fase “caliente” (*cūtu*) y se refieren a estas operaciones como “baños de agua consagrada” (*tirita abhishekam*).

Al atardecer y durante toda la noche, estas mismas mujeres se concentran en el patio interior del templo o en la explanada externa para llevar a cabo bailes y danzas tradicionales, particularmente la denominada *kummiyattam*, una danza circular que consiste en dos pasos a la derecha y uno a la izquierda, con palmadas y canciones que expresan amor maternal. En la ciudad de Palani la canción más popular es la “Canción de cuna a Mariyamman” (*Māriyamman Talāṭṭu*). En estas danzas la separación de castas superiores (Vellalar) e inferiores (Paḷḷar, Paraiyan, Matāri) es reglamentaria. Los casos de posesión por parte de la diosa, cuyo espíritu penetra a estas mujeres y habla a través de ellas, son muy frecuentes durante las noches de esta semana de enfriamiento. Pronósticos del futuro y la curación de varias enfermedades (sarampión, erisipela, salpullido y ceguera, entre otras) se solicitan de la diosa constantemente.

Al finalizar esta semana de ritos de enfriamiento, el carácter de las festividades da un giro radical, con la inauguración de los ritos del fuego. Un sacerdote de la diosa coloca una olla de arcilla negra de gran tamaño en la bifurcación de las tres ramas del tronco. La olla está repleta de carboncillos y leña empapados de aceite de alumbrado. El sacerdote se dirige al camerino de la diosa y vuelve al tronco trayendo consigo el fuego sagrado de la diosa, con el que enciende los carboncillos y la leña de la gran olla. A medida que las llamas fulgurantes iluminan los rostros de los fieles, éstos elevan sus brazos por encima de la cabeza con las palmas de las manos juntas, en sentido de profunda adoración. Es un momento de inten-

so paroxismo, muy similar a los sacrificios de animales que se ofrecen a otras diosas de rango inferior y que antaño solían ofrecerse también a Mariyamman.<sup>8</sup> De acuerdo con la interpretación de los fieles de las castas de la derecha, esta acción es de carácter sacrificial ya que dramatiza la venganza de Mariyamman sobre el demonio Arjuna Kārttavīriya, cuya cabeza, representada por la olla de arcilla negra, queda envuelta en llamas.

Durante toda esta semana, muchos fieles de castas de la derecha y de la izquierda (así como algunos musulmanes y cristianos) cargan ollas de arcilla similares a la del tronco en sus manos desnudas, les prenden fuego y las llevan al templo en procesiones penitenciales. A pesar de la alta temperatura de estas ollas, los fieles insisten en que no queman si uno tiene fe y confianza en la diosa. Para remarcar esta creencia, estas ollas se denominan "potes de flores" (*pūvotu*). Éstas son acciones de carácter votivo, en cumplimiento de promesas a la diosa por beneficios pasados. Tienen también un aspecto simbólico muy importante, es decir, la demostración pública de que los ritos de enfriamiento de la semana anterior fueron eficaces. La diosa Mariyamman, representada ahora por estos pots de arcilla, está "fresca" como un pote de flores.

En contraste con el clima penitencial que ofrecen los portadores del fuego, muchas otras actividades de carácter más festivo se llevan a cabo durante esta semana. Se organiza una feria callejera con múltiples tenderetes en los que las mujeres pueden comprar baratijas y quincalla para ellas y los niños. Los hombres, por otra parte, organizan danzas masculinas y beben aguardiente en secreto. Muchos jóvenes se visten con disfraces de personajes legendarios y algunos más atrevidos prac-

<sup>8</sup> Descripciones históricas muy detalladas del culto de la diosa pueden consultarse en Wilber T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, Madras, The Christian Literature Society, 1925. De extraordinario interés es también el libro del obispo protestante Henry Whitehead, *The Village Gods of South India*, Calcuta, Oxford University Press, 1921. Ambos autores indican que el sacrificio de un búfalo era de rigor en las festividades de la diosa. En algunas localidades del sur de la India, el sacrificio animal en honor de la diosa Mariyamman continúa celebrándose hasta el presente. Véase a este respecto el ensayo de Brenda E. F. Beck, "The Goddess and the Demon. A Local South Indian Festival and its Wider Context", en *Puruṣārtha*, 5, 1981, pp. 83-136.

tican el travestismo, vistiéndose con las ropas de sus hermanas e incluso imitando las modas occidentales. La impresión es de un bullicio extraordinario, una mezcla única de seriedad, entretenimiento y burla. Y en medio de este jolgorio, la diosa es paseada cada noche por las calles de la ciudad en procesiones solemnes, subida en palanquines o carrozas muy vistosas. En estas procesiones nocturnas, la diosa es festejada con succulentas comidas, preparadas por grupos de castas que ávidamente compiten cada año para conseguir este privilegio. Esta competición para festejar a la diosa recibe el nombre de *man-takappati*, y representan un escenario peculiar para demostrar públicamente el rango de las castas locales. La competición está definitivamente controlada por la casta de terratenientes (*Vellalar*) de la derecha. Castas de la izquierda participan también, pero sus actividades no pueden todavía compararse con las de la derecha.

Una actividad de carácter singular se lleva a cabo tradicionalmente por miembros de una casta intocable. Ésta consiste en una parodia de empalamiento, una forma tradicional de pena de muerte en el periodo medieval. Dos miembros de la casta intocable más numerosa, la de los Pallar, pasan la noche suspendidos en una plataforma de bambú erigida en la misma entrada del templo, frente al tronco de tres ramas. Este empalamiento simbólico (*Karu maram*) se entiende como un castigo por derelinquir los deberes que esta casta tenía en el pasado, notablemente la vigilancia nocturna del templo de la diosa. Un drama popular del tipo denominado *pallu* detalla cómo los vigilantes de la diosa abandonaron una noche sus deberes para ir a emborracharse, lo que dio oportunidad a un ladrón musulmán de robar las alhajas de la diosa. Al descubrirse el hecho, el zamín de Palani ordenó el empalamiento de los vigilantes, pero en un sueño la diosa Mariyamman le ordenó que los perdonara, diciéndole “yo soy también madre de los Pallar”.

También durante esta semana, fieles de las castas agrícolas preparan arroz hervido con azúcar (*carakkurai ponkal*) en el recinto del templo. Éste es ofrecido a la diosa, como típica comida de fiesta. Los residuos se devuelven a los fieles que los comen con gran devoción, ya que se considera comida consagrada (*prasada*) por el contacto íntimo con la diosa. Otros de-

votos preparan lámparas moldeadas con harina de arroz (*māvilakku*) y dulces, y las llevan al templo encendidas sobre sus cabezas. Éstas son también ofrecidas a la diosa y se regresan a los fieles como residuos consagrados. Una costumbre muy popular, particularmente entre las castas agrícolas, es la de plantar las “nueve semillas” (*navadanias*) en pequeños tastos redondeados con múltiples agujeros en la superficie. Las semillas germinan rápidamente y la longitud de los tallos a los siete o nueve días sirve para pronosticar la cosecha próxima y el bienestar general de la familia.

El martes de la tercera semana está reservado para celebrar las nupcias de Mariyamman con el tronco de tres ramas. Temprano en la mañana, la casta de jardineros provee las obligatorias guirnaldas de flores; los mercaderes de tejidos donan un sari de seda roja para la boda; los artesanos de orfebrería contribuyen con alhajas de plata y oro, y otros decoran el templo con festones y figurines (*kollu*) de gran valor artístico que representan la familia sagrada de la diosa. Es importante destacar que todos estos donantes pertenecen a las castas de la izquierda. Ellos son los únicos que se interesan en este aspecto de las festividades y reciben regalos recíprocos de la diosa, tales como guirnaldas, polvo de bermellón y pasta de sándalo, con los que los devotos embadurnan sus frentes. Las nupcias de la diosa tienen lugar al atardecer y comienzan en el momento astrológicamente más conveniente. Los celebrantes no son los sacerdotes regulares (*paṅṅaram*) de la diosa, sino sacerdotes brahmanes (*kurukkal*) de rango muy superior, que siguen la complicada liturgia agámica en sánscrito, típica del culto de Shiva.

Los pormenores del ritual tomarían demasiado espacio para poder detallarlos, pero ciertas características deben remarcar-se. Éstas son la ausencia de dos segmentos del ritual: el “molido de arroz”, y el “enlazado con la insignia matrimonial” (*tāli*). Estos dos segmentos siempre ocurren en las nupcias de otras divinidades hindúes, particularmente en el sur de la India. El molido de arroz significa que la esposa está bien dispuesta para llevar a cabo sus obligaciones culinarias, ya que el mortero es el símbolo doméstico por excelencia; mientras que el lazo con la insignia, que el esposo ata alrededor del cuello de la esposa, simboliza la dependencia de la mujer al hombre. Las razones que alegan los

sacerdotes y los fieles de las castas de la izquierda pueden resumirse con la expresión de que Mariyamman es *nitya kalyani*, es decir, “por siempre esposa”. Debe señalarse que el epíteto *kalyani* es comúnmente atribuido en esta región del sur de la India a la diosa Parvati, que en el panteón hindú es la esposa del dios Shiva. Ésta es otra prueba de que las castas brahmanes y de la izquierda ven en el tronco de tres ramas (*kampam*) al dios Shiva (cuyo símbolo común es un tridente) y en Mariyamman a la diosa Parvati, ambos divinidades de carácter universal en el hinduismo contemporáneo. Fieles de la derecha y los sacerdotes de la diosa atribuyen la ausencia de estos segmentos en el ritual a razones de carácter psicológico. Mariyamman odia enormemente los típicos ruidos domésticos del mortero y la piedra de amasar. Tal es su odio que sus templos deben construirse a cierta distancia de las áreas residenciales, donde ni siquiera pueda oírse el eco del bullicio casero. Esta opinión parece reflejar el tema de la “novia a desgana”, frecuente en la mitología de la diosa,<sup>9</sup> es decir, la repugnancia que la diosa siente a abandonar su estado virginal.

El día de luna llena, que en este mes de Máci siempre coincide con el ascenso de la constelación Maka (la estrella natal de la diosa), la diosa es paseada por última vez por las calles de la ciudad, esta vez en una enorme carroza de madera esculpida (*tiruttér*), vestida de reina. No cabe duda de que esta procesión es el momento culminante de las festividades. Como esposa y reina, la diosa es aclamada con gran júbilo y adoración. Los fieles compiten ávidamente por el privilegio de tirar de las largas cadenas y maromas que arrastran la carroza. El tumulto y el griterío son enormes, pero todos los rostros están fijos en la diosa, que desde la altura imparte sus bendiciones a todos los rincones de la ciudad. Al atardecer, cuando la diosa vuelve a su templo, la euforia se evapora y por primera vez en las tres últimas semanas la ciudad retorna a la calma normal. Pero esto no significa que las festividades hayan concluido. Hay todavía un corto segmento, importante aun cuando un tanto enigmático. Aquella misma noche, cuando toda la

<sup>9</sup> Véase particularmente el capítulo “The Reluctant Bride”, de David L. Shulman, *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

ciudad está dormida, un sacerdote de la diosa descuaja el tronco de tres ramas y lo arrastra al estanque sagrado, donde lo sumerge. Va acompañado de un paria que toca en su tambor los compases típicos de un entierro. Al volver al templo, el sacerdote toma un baño purificador, cierra las puertas y cambia el vestido de la diosa. El sari de seda rojo, que indicaba su condición de esposa, es sustituido por un sari de algodón blanco, el símbolo de viudez. La diosa permanece vestida con el hábito de viuda hasta el atardecer del día siguiente, cuando se reanudan los servicios religiosos del templo. Este breve segmento es interpretado de manera muy diferente por los fieles. Los de la derecha lo entienden consistentemente como el entierro del malogrado esposo de la diosa, el demonio Arjuna Kārtaviriya. Los de la izquierda consideran, también consistentemente, que este segmento representa la inmersión reglamentaria de los objetos sagrados una vez que su uso ha concluido; en este caso se trata del tronco que representó al dios Shiva.

## Análisis de las festividades

### *El carácter de la diosa*

Las descripciones de la diosa son muy abundantes en la literatura antropológica y religiosa. Generalmente, Mariyamman ha sido considerada desde antiguo como la divinidad hindú asociada con la viruela. Dado que el nombre de la viruela en la lengua tamil es *ammai*, ello explicaría el nombre de Mariyamman como la diosa de esta aflicción (*ammañ*, "señora" y *ammai*, "viruela").<sup>10</sup> El hecho de que la viruela fuera endémica en la India hasta muy recientemente, y de que las epidemias se presentaran en ciclos de siete años en el periodo de calor seco, antes de las lluvias monzónicas, justificaría esta aso-

<sup>10</sup> Además de Elmore y Whitehead, ya citados, otros autores que derivan el nombre de la diosa de la misma etimología son Fred Fawcett, "On Some Festivals of Village Goddesses", en *Journal of the Anthropological Society of Bombay* II, 1889, pp. 261-282, así como W. Francis, *Gazetteer of Madurai*, Madras, Government Press, 1906.

ciación. Ciertos historiadores prefieren derivar el nombre de la diosa del término *marai*, "lluvia".<sup>11</sup> De acuerdo con esta interpretación, Mariyamman no estaría asociada con las fiebres estivales de la viruela, sino más bien con el frescor de las lluvias que les siguen y que facilitan la desaparición de la viruela (ya que esta infección requiere un medio muy seco), y que también hacen posible la agricultura confiriendo alimento y prosperidad a la población. Tal vez más pertinentemente, otros prefieren derivar el nombre de la diosa del término *mari*, que significa "cambio", "fluctuación". Mariyamman sería entonces "la diosa de los cambios".<sup>12</sup>

Todos estos nombres y asociaciones de la diosa pueden parecer a primera vista contradictorios, pero son percibidos simultáneamente por sus fieles como aspectos genuinos de su carácter. Es decir, un significado no parece excluir a los otros, más bien todos ellos se unen en la personalidad de la diosa. Es posible que de todos los poderes femeninos del panteón hindú, a los que se suele denominar con el término general *sákti* ("energía femenina"), Mariyamman represente el poder más ambivalente, más propenso a fluctuaciones, de modo que algunos autores se refieren a ella también como la "dama ambivalente".<sup>13</sup> Esta ambivalencia debe enfocarse como la posibilidad de cambios súbitos entre un estado de malevolencia (fiebres, pústulas) y uno de benevolencia (lluvias, cosecha, bienestar colectivo). Esta característica, que existe en común en todas las diosas hindúes sin esposo,<sup>14</sup> parece definir la personalidad de Mariyamman.

En realidad, las festividades anuales de la diosa están orien-

<sup>11</sup> Véase especialmente M. Arokiaswami, "The Cult of Mariyamman or the Goddess of Rain", en *Tamil Culture* 2, (2), pp. 153-157, 1953.

<sup>12</sup> Esta apreciación aparece sobre todo en los artículos de Egnor, "The Changed Mother", ya citado, así como en el de Beck, "The Goddess and the Demon", también citado anteriormente.

<sup>13</sup> Esta caracterización es particularmente ostensible en Richard Brubaker, "The Goddess and the Polarity of the Sacred", en *The Divine Consort, Rādhā and the Goddesses of India*, recopilado por J. Stratton Hawley y Donna Marie Wulff, Beacon Press, Boston, 1986. Este libro contiene muchos otros ensayos sobre las divinidades femeninas hindúes de las regiones principales de la India.

<sup>14</sup> Véase por ejemplo el estudio clásico de Lawrence A. Babb, "Marriage and Malevolence: The Uses of Sexual Opposition in a Hindu Pantheon", en *Ethnology* 9, 1970, pp. 137-148.

tadas a controlar estas fluctuaciones, que en las representaciones colectivas hindúes están asociadas con cambios térmicos en su persona. Estos cambios térmicos reciben el nombre de “exceso de calor” (*cītu tōsam*) y “exceso de frío” (*Kulir tōsam*), y en el sistema médico hindú se consideran estados patológicos de desequilibrio humoral.<sup>15</sup> El calor está genuinamente asociado con procesos de “abertura” en la física cultural hindú, y su exceso con la ira. El frío, por otra parte, está asociado con procesos opuestos de “clausura”, y su exceso con la inacción e incluso la muerte. El objetivo de las festividades en torno a la diosa es claramente asegurar que estas fluctuaciones no lleguen a extremos peligrosos para su divina persona, así como para las personas de sus fieles. Los ritos de enfriamiento (*kulircci*) de la diosa, las sustancias “frescas” (*paccai*) que se usan en ellos y los ritos del fuego, anuncian todos ellos el tema térmico con claridad suficiente. El propósito es garantizar que la diosa emerja de las festividades con un estado, tanto corporal como mental, que los tratados médicos hindúes caracterizan como “intermedio” (*sādhāraṇa*), “equilibrado” (*samatā*) y “congruente” (*sātmya*).<sup>16</sup> Lo que es muy importante destacar es que en la ciudad de Palani este propósito se logra también forzando ritualmente a la diosa a cambiar de estado social —de virgen a esposa, y de esposa a viuda— en un periodo de veintiún días. Es aquí que la medicina y la sociología hindúes discurren paralelamente, ya que estos cambios de estado describen asimismo fluctuaciones térmicas bajo control. Como virgen sin esposo, la diosa se considera “excesivamente caliente”. Los ritos de enfriamiento controlan esta condición, pero tal vez con cierto riesgo de que la diosa se enfríe en exceso,

<sup>15</sup> Un resumen general de la medicina humoral hindú se halla en H. C. Shukla, “The Fundamental Doctrine of Indian Medicine on Human Variations”, en *Ethnomedizin*, volumen XI, 314, pp. 297-310, 1973. Más detallado es el estudio de Julius Jolly, *Indian Medicine*, Poona, Kashikar, 1951. Una perspectiva más contemporánea y comparativa se ofrece en la obra recopilada por Charles Leslie, *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, Berkeley, University of California Press, 1977.

<sup>16</sup> Un análisis muy detallado de estos conceptos se encontrará en los estudios de Francis Zimmermann, sobre todo “Rtu-sātmya: The Seasonal Cycle and the Principle of Appropriateness”, en *Social Science and Medicine* 14B, 1980, pp. 99-106, así como en su “Remarks on the Conception of the Body in Ayurvedic Medicine”, en *South Asian Digest of Regional Writing*, volumen 18, 1979, pp. 10-26, South Asia Institute, University of Heidelberg.

como los potes de fuego que no queman. Para garantizar un “recalentamiento”, la diosa se convierte en esposa y finalmente en viuda. La viudez se considera un estado térmico intermedio, sobre todo entre las clases agrícolas que metafóricamente comparan la viudez con los campos en barbecho (tibios, en espera de una nueva siembra).

### El carácter de los fieles

La descripción de las festividades ha hecho evidente que hay dos tipos de castas entre los fieles de la diosa, las castas de la derecha (*valañkai*) y las castas de la izquierda (*itañkai*). Estas divisiones tuvieron una posición muy prominente en la vida político-social del sur de la India hasta finales del siglo pasado, cuando por lo visto cayeron en desuso por razones todavía no estudiadas. Sin embargo, tal como las festividades de la diosa lo indican, cierta división de funciones rituales entre la derecha y la izquierda existe todavía en el presente. En el pasado, la pertenencia a una u otra división estaba determinada por varias características de estilo de vida y creencias. Las castas de la derecha, por ejemplo, se distinguían por su dependencia de la agricultura, un asentamiento rural, una organización política territorial con una compleja jerarquía de jefes y cultos en torno a divinidades locales tales como Mariyamman. Las castas de la izquierda, por otra parte, pertenecían a ocupaciones liberales, independientes de la agricultura, con asentamiento urbano, sin ninguna organización política, y cultos en torno a las divinidades mayores del hinduismo brahmánico, tales como Shiva y su esposa Parvati, y Visnu y su esposa Laxmi.

Otra característica muy importante, que continúa observándose hoy en día, es que las castas de la derecha se definen a sí mismas como “calientes” (*cūtu*), de una personalidad que los textos médicos hindúes describen como *rajasika* (con cierta correspondencia al temperamento “colérico” de la antigua taxonomía humoral). En contraste, las de la izquierda prefieren la apelación de “frías” o “frescas” (*paccai*), de una personalidad del tipo *sattvika* (“flemático” en la antigua teoría humoral de Occidente). Está claro que desde el punto de vista

de la división de funciones en el ritual, las castas de la derecha, siendo ellas mismas del tipo caliente, están óptimamente equipadas para controlar el "exceso de calor" (*cūtu tōsam*) de la diosa. Por otra parte, las castas de la izquierda, de naturaleza fría, están mejor dispuestas a controlar el posible "exceso de frío" (*kulir tōsam*) de la diosa. Esto es lo que en realidad ocurre en las festividades de la diosa, como el siguiente sumario de la estructura de los ritos indica.

#### Estructura de los ritos

Tal como se celebran hoy en día, las festividades de la diosa Mariyamman pueden considerarse como constituidas por una estructura de cuatro segmentos: 1) los ritos de agua o "enfriamiento", 2) los ritos de fuego, 3) las nupcias, y 4) el entierro del esposo. Estos segmentos están secuencialmente ordenados en pares de naturaleza complementaria. El primer par (1 y 2) tiene como objetivo controlar el exceso de calor de la diosa por medio de ritos de enfriamiento. Estos se llevan a cabo por fieles de la derecha, ellos mismos de naturaleza caliente como la diosa. Las ollas de fuego "que no quema", que los fieles de derecha e izquierda llevan en sus manos, son prueba contundente de la eficacia de los ritos anteriores. En efecto, la diosa está ahora "fresca" como un "pote de flores" (*pūvoṭu*), el nombre otorgado a estas ollas de fuego. Bajo el riesgo de que un exceso de frío clausure a la diosa del contacto salutífero con sus fieles, ella debe ser "recalentada". El segundo par de segmentos (3 y 4) efectúa este cambio térmico con las nupcias de la diosa, llevadas a cabo con la participación exclusiva de fieles de la izquierda, asimismo frescos como la diosa. La diosa Mariyamman es, sin embargo, una "novia a desgana", por lo menos de acuerdo con la opinión de los fieles de la derecha que la conocen mejor. Así pues, abandonando su estado marital, enviuda. Este estado de viudez coloca a la diosa en un punto intermedio de calor moderado y viable. Así, por medio de esta rápida secuencia térmico-social de virgen, esposa y viuda, incluso después de la desaparición de la viruela, la diosa de los cambios reparte sus bendiciones año tras año a sus devotos.