



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
MÁSTER EN ARQUEOLOGÍA PREHISTÓRICA

Trabajo Fin de Máster

**LA CASA MENSTRUAL COMO
ESPACIO LIMINAL:
UNA LECTURA DE LA SOCIEDAD KALASHA
(PAKISTÁN) A TRAVÉS DE SU
MATERIALIDAD.**

**THE MENSTRUAL HOUSE AS A LIMINAL SPACE:
READING KALASHA SOCIETY (PAKISTAN) THROUGH ITS
MATERIALITY.**

Matilde Carbajo Usano
Director: Almudena Hernando Gonzalo
Curso 2019/2020

Abstract:

Los kalasha son una etnia no islámica del noroeste de Pakistán cuya ordenación dual del mundo en las categorías *onjesta-pragata* ha llamado la atención de numerosos antropólogos. Ésta se ha venido interpretando en clave de pureza e impureza, siendo lo puro (*onjesta*) identificado con el ideal social y lo impuro (*pragata*) interpretado como aquello que debe recluirse para evitar la polución. Este hecho ha propiciado que a la institución considerada más *pragata*: la casa menstrual o *bashali*, se le haya atribuido *a priori* una naturaleza impura y la función única de contenedor de impureza. En este trabajo se defenderá, sin embargo, que el *bashali* responde a una naturaleza liminal y funciona como un aglutinante social. Para ello, se introduce, a modo de enmarque, la sociedad kalasha, la historia de la región y las principales interpretaciones sobre el *bahsali*. Después, se aborda el concepto de liminalidad prestando especial atención al desarrollo del término en los trabajos de Arnold van Gennep y Victor Turner. Luego, se procede al análisis de la posición, la espacialidad y la cultura material del *bashali* de forma comparativa, contrastando sus características espaciales y materiales con las del espacio habitacional. Por último, se exponen las conclusiones y se recalca la importancia del estudio de la materialidad para conocer significados culturales inconscientes para la gente que los produce, pero analizables a través de su expresión física.

Palabras clave: espacialidad, liminal, casa menstrual, kalasha, rito de paso, arqueología simétrica

Abstract:

Kalasha people are a non-Islamic ethnic group from North-West Pakistan whose strict *onjesta-pragata* dual division of the world is the center of a variety of anthropological studies. *Onjesta* is equated with purity and *pragata* is identified with impurity. While pure (*onjesta*) places are those where the social ideal develops, impure (*pragata*) places act as mere containers of impurity. This fact has skewed investigations toward *onjesta* places while the most *pragata* institution: the *bashali*, or menstrual house, has been comparably overlooked. In this work I will argue that the *bashali* is not of an impure nature but liminal, and that its function goes beyond preserving community from impurity. For that purpose, I will first introduce kalasha society, the history of the region and what has been said about the *bashali*. Next, I will tackle the concept of liminality and its development by anthropologists Arnold van Gennep and Victor Turner. Then I will explore the placement, spatiality and material culture of the *bashali* so as to contrast them with domestic features. Lastly, conclusions will be exposed with a view to emphasize the importance of materiality which is crucial for understanding cultural meanings that are unconscious for those who produce them but knowable through their physical expressions.

Key words: spatiality, liminal, menstrual hut, kalasha, rite of passage, symmetrical archaeology.

Índice

1. Introducción	1
2. Antecedentes	5
2.1. Localización Geográfica	6
2.2. Breve historia de la región	9
2.2.1. Peristán preislámica.....	10
2.2.2. Islamización: primera oleada de colonización	13
2.2.3. Nuristán y Chitral: segunda oleada de colonización	17
3. La cultura kalasha.....	20
3.1. El dastur	20
3.2. Pureza e Impureza: el <i>bashali</i> en la literatura	29
4. Liminalidad	32
5. El <i>Bashali</i> , un espacio liminal.....	40
5.1. La casa kalasha y el <i>bashali</i> en el macro paisaje.....	42
5.2. La casa kalasha y el <i>bashali</i> , análisis de la planta y materialidad.....	49
5.3. Las características del <i>bashali</i>	61
6. Conclusión: El <i>bashali</i> como un lugar liminal.....	62
7. Bibliografía	65

1. Introducción

Conocí de la existencia del pueblo kalasha, de sus costumbres y cultura en el *Musée des Confluences* (museo de antropología) de Lyon (Francia). El museo albergaba una exposición temporal sobre el trabajo etnográfico que los antropólogos franceses de la Universidad de Lyon Jean-Yves Loude y Viviane Lièvre habían desarrollado entre 1978 et 1990. *Fêtes himalayennes, les derniers Kalash* estuvo expuesta entre octubre de 2018 y diciembre de 2019 y, durante este tiempo, acudí a verla en varias ocasiones. La exposición presentaba un pueblo del Himalaya pakistaní (Fig, 1); apenas 4000 individuos cuyo estilo de vida tradicional, basado en la comunión sagrada con la naturaleza, el pastoreo de cabras y el cultivo de cereal se veía amenazado por la cultura y religión dominante en la zona: el islam. Los kalasha son, hoy en día, los últimos “paganos” del Hindu Kush. Sus creencias politeístas y sus prácticas chamanísticas son, según Jean-Yves Loude y Viviane Lièvre, un vestigio del pasado en que los seres humanos aún convivíamos con seres sobrenaturales en el mismo espacio (Loude *et al.* 2018).

Quizá por lo rico del atuendo femenino, tremendamente vistoso, y el contraste con la apariencia masculina, que apenas se diferencia de la del pakistaní contemporáneo, mi primer interés fue trabajar sobre el cuerpo construido. Este hecho hacía de los kalasha el grupo idóneo para explorar la construcción de la identidad de género y las relaciones entre hombres y mujeres a través de la cultura material. Más concretamente, la forma en que el cuerpo de hombres y mujeres kalasha era utilizado para garantizar la supervivencia del grupo y, a la vez, negociar su presencia en el mundo globalizado sin perder identidad cultural.

Mi hipótesis de partida estaba clara: con el aumento de la presión pakistaní y occidental sobre la cultura kalasha, la intervención sobre el cuerpo de las mujeres habría ido creciendo de forma inversamente proporcional a lo que lo había hecho sobre el cuerpo de los hombres. Así, mientras que la apariencia femenina se habría “etnizado” cada vez más, los hombres, cada vez más individualizados (Hernando 2002), habrían abandonado el traje tradicional para abrazar el pakistaní distanciándose de su comunidad e integrando, a su vez, un nuevo grupo de pares: el de los hombres modernos.

Sin embargo, la lectura del trabajo de la antropóloga Wynne Maggi (2001) me hizo cambiar de opinión. En la monografía *Our Women Are Free*, Maggi aborda la misma cuestión que me interesó en un principio: qué papel juega el género en la supervivencia de un grupo minoritario y a través de qué estrategias materiales se lleva a cabo. A pesar de que ella no emplea una perspectiva temporal, sí consigue llevar el análisis al siguiente nivel y argumenta no sólo que, en efecto, son las mujeres las responsables de la pervivencia del grupo, sino que esta circunstancia, paradójicamente, puede contribuir más a la alteración de la tradición que a la conservación de la misma.

En este sentido, los kalasha se (auto)diferencian de los musulmanes por la libertad de sus mujeres o, más precisamente, por el enorme grado de libertad que permite la costumbre kalasha, donde la mujer puede (y debe) moverse, llevar el pelo suelto, vestir vestidos vistosos e innumerables adornos..., frente a la “restrictiva” religión musulmana, que coarta enormemente el movimiento femenino. Así, si bien abrazar los estrictos dictados de la tradición kalasha es lo que hace a una mujer “virtuosa”, su libertad es el principal elemento identitario que les diferencia de la otredad musulmana.

A raíz de las correcciones que mi directora hizo en un primer borrador, me di cuenta de que mientras que la corporalidad kalasha había sido bien tratada en la literatura, su espacialidad no lo había sido tanto o, al menos, no de forma precisa. Así, viendo que poco tenía que decir sobre la construcción del cuerpo, decidí explorar la estructura espacial de los valles y su repercusión en la dinámica social y vi que, en este tema también, me topaba inevitablemente con el género.

Según la idiosincrasia kalasha, todo en el mundo está regido por dos principios ordenadores denominados *onjesta* y *pragata*. Éstos, además de ser de naturaleza complementaria, están intrínsecamente ligados con el género. En este sentido, todo aquello que queda dentro de la esfera femenina es considerado *pragata*, mientras que lo masculino se define como *onjesta* y, aunque existen algunos espacios compartidos como las casas, el mundo de los hombres y el de las mujeres rara vez se mezclan (Cacopardo 2016b: 18; Maggi 2001: 144). La esfera religiosa, la subsistencial, la social e incluso la funeraria y todas sus actividades están divididas según el género, así como también lo están los espacios en los que éstas se desarrollan, lo que nos permite hablar de actividades y espacios masculinos y femeninos (o *onjesta* y *pragata*) de forma literal.

Sin embargo, la segregación de *onjesta-pragata* no está siempre institucionalizada. Aunque existen espacios exclusivamente *onjesta* o *pragata* (y, por tanto, exclusivamente masculinos o femeninos) como la casa menstrual o *bashali* (*pragata*) y los altares de culto masculino (*onjesta*) la división es en muchas ocasiones informal, por ejemplo, una mujer evitará estar cerca del hogar de la casa, aunque *pueda* hacerlo, mientras que un hombre rara vez aparecerá cerca de los telares, aunque *pueda* hacerlo. De igual manera, no todos los espacios son *pragata* u *onjesta* en el mismo grado, sino que su carácter depende del momento del año, la persona o personas que los ocupen, las actividades que se hayan desarrollado en ellos etc. Lo cierto es que el *pragata* absoluto se encuentra en el *bashali* y el *onjesta* absoluto es el altar al dios Sajigor, todo lo demás cae entre medias (Maggi 2001).

La existencia de la polaridad y su efectividad como ordenador social es tan evidente, que tanto los propios kalasha como todos los antropólogos que han trabajado con ellos coinciden en que es la piedra angular de su idiosincrasia y, por ello, se le ha dedicado un papel preeminente en la literatura: *onjesta* y *pragata* aparecen en los trabajos de todos los autores (Cacopardo 2001;

2016b; Darling 1979; di Carlo 2007; Ditcher 1967; Graziosi 1961; Jettmar 1961; 1980; Klimburg 1976; Lièvre y Loude 1980; 1990; Loude y Lièvre 1984; Morgenstierne 1932; Parkes 1975; 1983; 1984; 1987; 1991; 1992; 1993; Robertson 1986) a excepción de Maggi (2001), bajo la denominación de puro e impuro (respectivamente), lo que ha conllevado una serie de problemas interpretativos y un sesgo en la imagen de la cultura kalasha que los académicos transmiten.

Como se detallará a continuación, “pureza” e “impureza” no son conceptos asépticos y descriptivos, sino que tienen toda una serie de valores asociados. En este sentido, argumentaré que el más importante de ellos es que el binomio pureza-impureza implica la identificación de lo puro con el ideal social y de lo impuro con el elemento contaminante que impide alcanzar ese ideal. Llevado a la práctica, este postulado dirige la atención sobre todas aquellas actividades, comunidades o elementos puros que contienen las claves de la lógica cultural y que, por tanto, se analizan en profundidad. En cambio, no es necesario dedicar tiempo a descifrar la funcionalidad y significado de los espacios impuros porque éstos ya se conocen: son contenedores de la impureza y son impuros en sí mismos.

Bajo esta óptica el desequilibrio entre la cantidad de información que tenemos sobre la mitad *onjesta* y la mitad *pragata* del mundo kalasha adquiere una nueva razón de ser. Esto, sumando a que la mayoría de los académicos que han efectuado trabajo de campo han sido hombres (y teniendo en cuenta la estricta segregación de las esferas masculina y femenina) acaba por explicar la ausencia de un análisis profundo de lo *pragata* y la inexistencia de una descripción densa (Geertz 1973) de la realidad kalasha. En otras palabras, la identificación sistemática de *pragata* e impuro y la consideración general de la esfera social femenina como irrelevante para el conocimiento de la sociedad son las causas del desinterés general por los espacios *pragata* y del desconocimiento de su verdadero significado.

Entre las instituciones más afectadas y peor conocidas se encuentra el *bashali* o casa menstrual. Ésta es la institución que va a ser protagonista de este trabajo, en el que intentaremos superar la idea del *bashali* como mero contenedor de impureza y exploraremos su verdadera función, la importancia que tiene para el total de la comunidad y su naturaleza que, como vamos a ver a continuación, se corresponde con la de un espacio típicamente liminal.

Para ello, el trabajo se ha dividido en diferentes apartados que empiezan por una introducción a la cultura kalasha y sus principales características histórico-geográficas. Después, profundizaremos en la cuestión de la pureza y la impureza mediante un repaso historiográfico donde nos detendremos en los trabajos más relevantes sobre la polaridad kalasha, a saber, la “hipótesis en altura” de Peter Parkes (1983; 1987) y el trabajo de Wenny Maggi (2001) donde por primera (y única) vez se revisa la idea de *onjesta* y *pragata* como puro e impuro. Después, introduciremos el *bashali* y sus características, atendiendo a su morfología, espacialidad,

localización, tiempo de uso y sintaxis espacial, apoyándonos en la información etnográfica disponible. También se mencionarán algunos paralelos etnográficos (Claassen 2011; Delaney 1988; Eichinger Ferro-Luzzi 1974; Galloway 1998; Hoskins 2002; Lindenbaum 1972; Marsman 2003; Strassmann 1992; 1996; van den Bogaert 2018; van der Toorn 1994; Wright 2003) y se hará referencia a algunos contextos arqueológicos donde se ha interpretado la existencia de casas menstruales (Claassen 2011; Faust y Katz 2017). Llegados a este punto, siendo conscientes de que la estructura y significación social de un espacio puede leerse en su expresión material, plantaremos la hipótesis de que, por sus características, el *bashali* funciona como un espacio liminal en sentido estricto (van Genneep 1960 [1909]).

A continuación, se efectuará un repaso por el concepto de liminalidad, su acuñación, la evolución de su significado y su uso en la literatura académica, haciendo especial hincapié en la obra de tres autores: Arnold van Genneep (1960 [1909]), Victor Turner (1957; 1967; 1968; 1969; 1975; 1977a; 1977b; Turner y Turner 1978), Edith Turner (1985) y Bjorn Thomassen (2009; 2012a; 2012b; 2014; 2017; Szakolczai y Thomassen 2019). Como último punto, antes de presentar las conclusiones y partiendo de postulado de que un espacio particular y su significado social tienen expresiones espaciales y materiales cuyas características (su posición, su arquitectura, su cultura material, la frecuencia y (dis)continuidad de uso, su duración temporal...) las hacen diferir de las estructuras domésticas (Ahlich et al. 2018), se analizarán, de forma profunda y comparativa, la planta tipo de los espacios de habitación *kalasha* y la del *bashali* ayudándonos de esquemas de las mismas fruto del trabajo de campo de algunos etnógrafos (Graziosi 1961; Loude y Lièvre 1984; Maggi 2001). También se hará uso de la información etnográfica a modo de control, de cara a evitar la sobreinterpretación. Finalmente, se expondrán las conclusiones del trabajo.

Antes de comenzar, cabe hacer dos pequeños apuntes de tipo práctico. El primero es que el texto está acompañado de imágenes explicativas e ilustrativas cuya fuente se recoge siempre al pie, incluso cuando estén modificadas, en cuyo caso se indicará también. En segundo lugar, en lo que se refiere a las citas literales, se ha elegido traducir de forma general aquellas que estuviesen en idiomas diferentes al español. Todas las traducciones, la mayoría del inglés y del francés, son personales por lo que cualquier fallo de interpretación recae en mí.

2. Antecedentes



Figura 1: Mapa de los Valles kalasha en el distrito de Chitral, su posición respecto a Afganistán y Pakistán y su contexto geográfico internacional. Modificado de Loude et al. 2018.

2.1. Localización Geográfica

Los kalasha están asentados formando pueblos construidos a una altura media de 3000 metros, adosados a las laderas de las montañas que conforman los tres estrechos y empinados valles de Birir, el más septentrional, Bumboret, que queda en medio y Rumbur, que queda más al sur. Éstos fueron excavados por ríos locales en la escarpada orografía de las montañas del Hindu Kush (cordillera del Himalaya). Todos estos pequeños cursos de agua son afluentes del Kunar, río principal de la cuenca hidrográfica (Fig. 2), en cuya margen se localizan los principales asentamientos musulmanes que se establecieron en el pasado reciente aprovechando las altitudes más bajas, a una media de unos 1400 metros (Fig. 3). La altitud máxima de la zona la alcanza Tirich Mir que, con 7.700 metros aproximadamente (Fig. 3), es el pico mayor de la formación geológica y el principal referente paisajístico de la región (Maggi 2001: 12) (Fig. 2.).

A pesar de que Tirich Mir domine el horizonte de musulmanes y kalasha, ambas poblaciones rara vez se mezclan. Como ya se ha mencionado, los últimos ocupan pueblos en el fondo del valle del río Kunar, mientras que los primeros están asentados en las laderas de las montañas asociadas a los valles de sus afluentes. La comunicación entre ambos territorios es complicada, pues el único acceso a los valles es mediante unos pasos poco practicables situados a una altitud entre 3000 y 4000 metros, que permanecen cerrados gran parte del año debido a la nieve (para más detalle ver Dichter 1967) (Fig. 3).

Político-administrativamente (Fig. 1), la zona se localiza al noroeste de Pakistán, dentro del distrito de Chitral, provincia Khyber Pakhtunkhwa. El distrito está poblado por dos grupos étnicos principales: los kalasha, de religión politeísta y los kho, que practican el islam y a los que se denomina chitralíes (Cacopardo 2016b: 15) y cuyos asentamientos más relevantes son la localidad de Ayun y la ciudad de Chitral, que concentran gran parte de la actividad comercial de la zona (Fig. 1).

Al conjunto de los tres valles se le denomina *Kalashadesh*, el territorio kalasha, cuyo límite occidental coincide con la frontera afgano-pakistaní. La localización de Kalashadesh permite además el contacto de la región con el resto de Asia a través de corredor del Wakhan, que comunica con China. La extensión total actual del territorio kalasha es de unos 10.000 km², aunque fue mayor durante su historia reciente. Por ejemplo, George Morgenstierne (1932) llevó a cabo trabajo de campo lingüístico alrededor de 1925 además de en los tres valles mencionados, en los de Jinjeret Kuh y Urtsun, por lo que sabemos que al menos hasta el siglo XX existían cinco valles. Se desconocen, sin embargo, los límites exactos del antiguo territorio kalasha y la variación de sus fronteras porque la historia de la zona es poco conocida más allá de los últimos 300 años (Ali *et al.* 2013).

Con todo y con eso, no es conveniente aproximarnos a la cultura kalasha sin tener algunas nociones sobre la relación histórica que ha tenido con aquellos pueblos localizados en los actuales territorios vecinos: el distrito de Chitral (Pakistán) y la provincia de Nuristán (Afganistán), entre los que Kalashadesh se localiza. Por ello y aunque no sea objeto principal de este trabajo ahondar en los eventos que han llevado a la configuración actual de la zona, sí es pertinente hacer un breve repaso contextual a este respecto.



Figura 2: Localización del río Kunar, principal curso de agua de la cuenca hidrográfica a la que pertenecen los valles kalasha, en su contexto geográfico. La línea amarilla marca la frontera afgano-pakistaní.

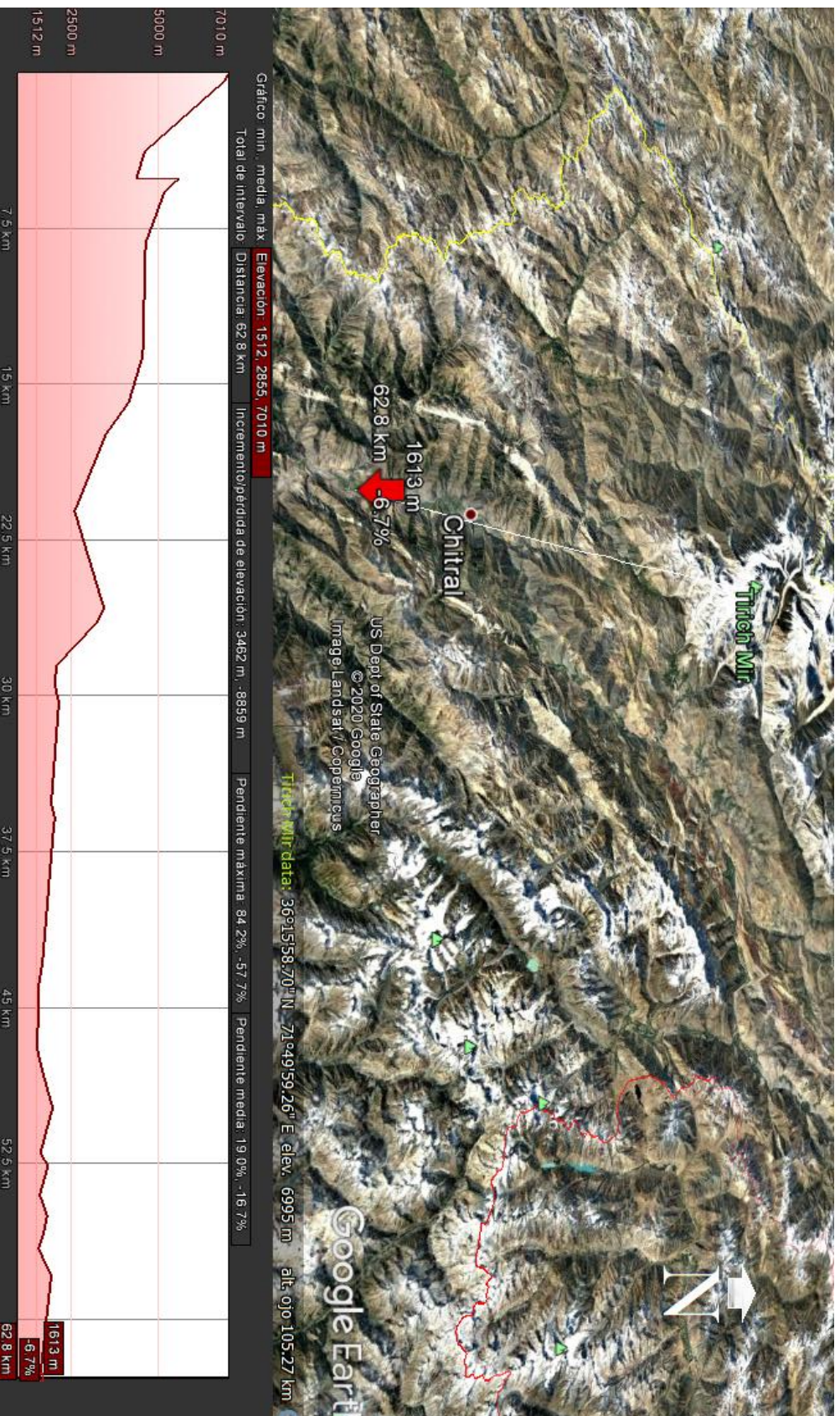


Figura 3: Perfil de elevación del entorno kalasha, desde el punto de mayor altitud: Tirich Mir, resaltado en verde, hasta el fondo del valle donde se localizan los asentamientos musulmanes. En este caso se ha tomado como punto de referencia Ayun

2.2. Breve historia de la región

Antes de entrar de lleno en materia, cabe mencionar que lo que se va a recoger a continuación es un resumen escueto pertinente para la contextualización histórico-geográfica del pueblo kalasha pero insuficiente para su conocimiento en profundidad. Para recopilación más exhaustiva de la historia de la región, se puede acudir al trabajo de Alberto Cacopardo and Augusto Cacopardo (2001): *Gates of Peristan. History, Religion and Society in the Hindu Kush*; y a Alberto Cacopardo (2016a): *Fence of Peristan – The Islamization of the “Kafirs” and Their Domestication*.

Además de apuntes bibliográficos anteriores, conviene hacer unas aclaraciones terminológicas sin las que la lectura resultaría enormemente confusa: La región que nos ocupa está poblada desde antiguo por una serie de pueblos de lenguas, culturas y religiones diversas de las que los únicos supervivientes son los Kalasha. Estos pueblos quedaron unificados bajo la palabra “kafir”, cuando los invasores musulmanes llegaron a la zona (Lièvre y Loude 1980; Cacopardo y Cacopardo 2001; Cacopardo 2016a). Aunque la palabra “kafir” se usa en general en árabe para definir a toda persona que practica una religión distinta o tiene unas creencias diferentes al islam (Sevinç *et al.* 2018: 4), a partir del siglo VIII d.C. se empieza a aplicar específicamente para denominar a las tribus del Hindu-Kush hasta el punto de generarse el etnónimo “Kafiristán” (tierra de los paganos) para referir a la zona. Por las connotaciones negativas que tiene la palabra para el hablante de árabe, recientemente se ha propuesto cambiar la denominación de la zona a “Peristán” (tierra de los seres feéricos) (Cacopardo y Cacopardo 2001; Cacopardo 2016a). Además de la introducción de Peristán como intento de descolonizar el lenguaje, este hecho constituye también una solución a lo ambiguo que resulta el término Kafiristán, que desde la colonización británica en la zona se refiere no a la totalidad del territorio de las tribus del Hindu Kush como hasta entonces, sino exclusivamente a la parte afgana.

En efecto, la llegada del Imperio Británico a la zona introdujo grandes cambios. El mayor de ellos, a nivel geopolítico, fue el establecimiento de una frontera (a grandes rasgos la actual frontera afgano-pakistaní) que partía el territorio kafir por la mitad (Lièvre y Loude 1980; Loude y Lièvre 1984; Cacopardo y Cacopardo 2001; Cacopardo 2016a; 2016b). Así, con la asimilación a la, por entonces, India Británica de las tribus kafires al este de dicha línea (entre las que se encontraban los kalasha), Kafiristán paso a hacer referencia exclusivamente al territorio de las tribus kafires del oeste, un territorio que será finalmente asimilado a Afganistán bajo el nombre de provincia de Nuristán (tierra de la luz).

En definitiva, Peristán hace referencia a una configuración geo-cultural preislámica cuyos límites no están claros, que se mantiene íntegra a grandes rasgos durante la primera oleada colonial (la musulmana). Por su parte, Kafiristán designa exclusivamente el territorio occidental de Peristán

que se configura como una unidad al inicio de la segunda oleada colonial (la del Imperio Británico) y que será asimilada a Afganistán en 1896. Kafiristán pasará a denominarse Nuristán cuando se culmine la conversión de las tribus kafires occidentales al islam mientras que las tribus kafires orientales acabarán también siendo absorbidas por una entidad nacional: Pakistán, produciéndose la conversión generalizada al islam con una excepción: los kalasha.

A continuación, se hace un repaso a la historia de la región que ha sido dividida en tres etapas principales de cara a sistematizar la información. La primera abarca desde el origen de las etnias de Peristán hasta el inicio de la colonización musulmana. La segunda da cuenta de la acuñación del término Kafiristán y repasa proceso de islamización a través de información cartográfica. Por último, en la tercera etapa se incluye la segunda oleada de colonización, a partir del establecimiento del Imperio Británico en la zona y hasta el inicio de las investigaciones antropológicas en la zona.

2.2.1. Peristán preislámica



Figura 4: Peristán en su contexto geográfico (Cacopardo y Cacopardo 2001)

Antes de la llegada de los musulmanes y como hemos adelantado antes, el territorio de Peristán estaba ocupado por una serie de pueblos con rasgos más o menos comunes (Jettmar 1961: 83) entre los que destacan el pastoreo como estrategia básica subsistencial, la “ideología pastoril”, la creencia compartida en los seres feéricos que habitan los picos de las montañas y el consumo de vino (Cacopardo y Cacopardo 2001: 16-17). A pesar de que estas coincidencias fueran suficientes para que los musulmanes los aglutinasen bajo la denominación kafir, estos pueblos no estuvieron

nunca políticamente unificados, no se identificaron como parte del mismo grupo (más bien todo lo contrario) y sus lenguas y culturas no fueron nunca homogéneas.

Las diferentes etnias preislámicas se extendían por un área que abarca, sentido oeste-este, desde la provincia de Panjshir (Afganistán) hasta la frontera de Baltistán (Pakistán) con China y con la región de Cachemira (en disputa entre la India y Pakistán desde 1947). En el eje norte-sur, se localizaban entre la cordillera del Hindu Kush y la cuenca del río Indo (Fig. 4). Según los autores, esta amplia región se divide en dos (Lièvre et Loude 1990) o cuatro/cinco (Klimburg 1976; Klimburg 1999; Cacopardo y Cacopardo 2001) sub-regiones en base a la lingüística en el primer caso y de acuerdo a afinidades culturales además de lingüísticas en el segundo. En este sentido, en la región existen dos tipos principales de lenguas: las dárdicas y las nuristaníes (también conocidas como kafiri). Éstas últimas son lenguas indo-iránicas, mientras que las primeras son indo-arias; en la figura 5 aparece el árbol filo-lingüístico de las lenguas dárdicas, entre las que se encuentra el *Kalashamon*, el idioma kalasha (Torwali 2015).

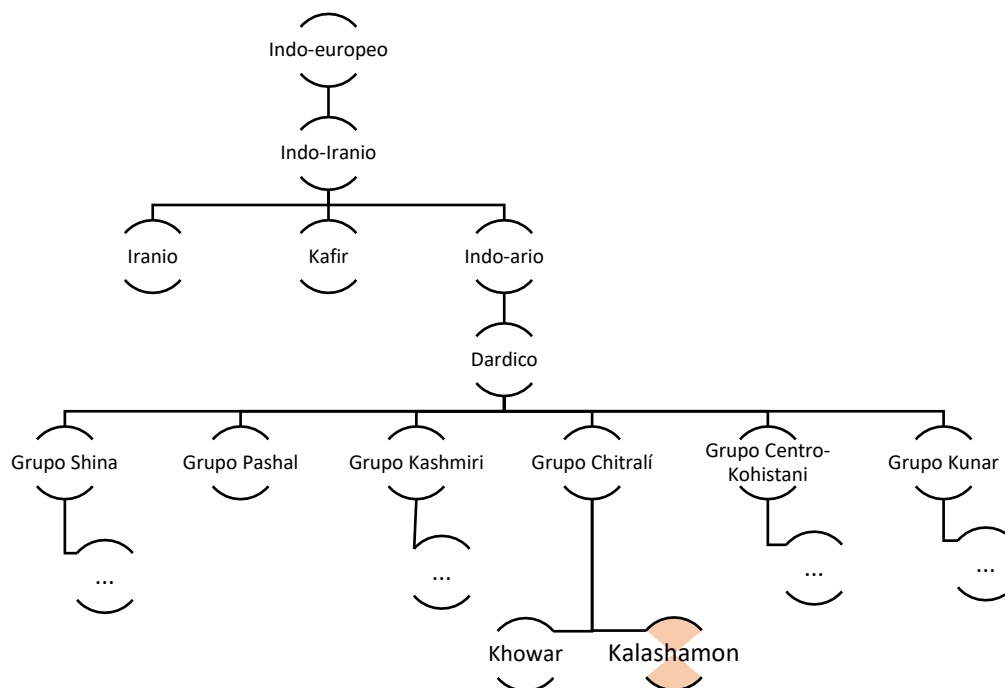


Figura 5: Grupo filológico de las lenguas dárdicas. Adaptado de Torwali 2015.

De forma muy breve se van a recoger a continuación las subregiones en las que puede dividirse Peristán y los principales pueblos que las habitan con el objeto de transmitir la diversidad de la zona (Fig. 6): empezando por el oeste, en lo que se corresponde *grosso modo* con la actual Nuristán, encontramos las poblaciones hablantes de lenguas Indo-iránicas. Entre ellas se encuentran las tribus de los valles de Bashgal y Prasun, las únicas junto con los kalasha que fueron descritas por académicos occidentales como Roberston (1896) antes de su desaparición. Todas ellas componen la primera subregión.

El resto de etnias, independientemente de la subregión en que estén englobadas, hablan lenguas dárnicas, de origen indo-ario. Así, todavía en el actual territorio afgano se encuentran los hablantes de Pashai, al sur de la actual Nuristán. Al este de ésta, ya en lo que hoy sería Pakistán, encontramos una subregión particularmente interesante para nosotros, que se correspondería con la actual provincia de Chitral, donde habitan los Kalasha, además la etnia Kho. Al este de Chitral, se localiza el área Shina-Burusho, y, por último, al sur de la anterior está el Kohistán cuyas etnias son prácticamente desconocidas (Cacopardo y Cacopardo 2001: 18).



Figura 6: Localización en su contexto geográfico de las lenguas dárnicas y kafires del Hindu-kush. Se ha añadido la localización de Kohistán en rojo (Adaptado de Lièvre et Loude 1990)

A pesar de la escasez del trabajo histórico-arqueológico (debido a la inestabilidad de los últimos tiempos, especialmente en la zona afgana) y del debate acerca de la influencia que los estados budistas o el Imperio Chino pudieron haber ejercido sobre Peristán, todo apunta a que las tribus del Hindu Kush se mantuvieron independientes, política y religiosamente hasta la llegada de los musulmanes (Cacopardo y Cacopardo 2001: 28 - 30; Cacopardo 2016a: 72).

Conocemos mejor la historia de las etnias preislámicas del Hindu Kush a medida que nos acercamos al momento de su desaparición, lo que implica que la falta de datos se acrecienta si nos remontamos en el tiempo hasta llegar a la máxima incertidumbre: el origen, una cuestión de primer orden desde que, en el XIX, antropólogos y prehistoriadores europeos como Mongestierne (1932) y Robertson (1896) llegasen a la zona. Desde ese momento, se empezaron a producir narrativas fundadas en bases poco sólidas que tienen continuidad aún en nuestros días (Cacopardo 2009: 319-326; Cacopardo 2016: 71, 77).

El caso kalasha es un ejemplo paradigmático de lo que veníamos comentando: el color claro de la piel y ojos de esta población, así como su lengua, de origen indoeuropeo, llevaron a los primeros académicos europeos que visitaron la zona a aventurar una conexión genética con Europa. La teoría sobrepasó el ámbito académico y quedó rápidamente grabada en el imaginario popular debido a artículos en prensa como el que escribió Paolo Graziosi, profesor de Antropología y Prehistoria de la Universidad de Florencia, para el *Illustrated London News* (número del 30 de marzo de 1963)¹ donde recalca la similitud fenotípica kalasha y europea.

Aún en la cola de lo que fue la época del historicismo cultural, inclinado a tomar la difusión, invasión o migración como las explicaciones principales de la dinámica histórica, se construyó la que he denominado “hipótesis griega” para, no sólo justificar un origen europeo del pueblo kalasha, sino para explicar su presencia en Asia (Cacopardo 2011). Según dicha hipótesis, algunos soldados de Alejandro Magno se habrían sedentarizado y mezclado con mujeres autóctonas cuando atravesaban el Hindu Kush en el 326 a.C. (Herment 2016: 3).

A pesar de que “los etnógrafos hayan dado poco crédito a la narrativa” (Cacopardo 2011:59) y de que los kalasha hayan hecho declaraciones públicas de incorrección de estos hechos (ya que no hay evidencia arqueológica de la presencia de Alejandro Magno en los valles)², lo cierto es que en la literatura antropológica se recoge que los kalasha se dicen descendientes de Shalakshah, uno de los generales de Alejandro (Lièvre y Loude 1980; 1990; Loude y Lièvre 1984; Lines 1988) y que este hecho ha motivado diversos estudios genéticos de resultados contradictorios (Hellenthal et al. 2014; Ayub et al. 2015: 781).

Así, lo único que sabemos con seguridad es que la población kalasha lleva en la zona miles de años y que comparte rasgos con otros pueblos cercanos hoy en día desaparecidos y con algunos otros, más lejanos, pero que viven en las mismas condiciones geográfico-ambientales practicando estrategias subsistenciales del mismo tipo (Staley 1964; Jettmar 1980; Parkes 1992; Nüsser et al. 2012; Sidky 2015; Van den Bogaert 2018). En definitiva, tal y como afirma Cacopardo (2016 a: 77): “... en este punto, es inútil especular sobre las raíces remotas de sus culturas: más tarde o más temprano, la arqueología [...] resolverá la cuestión de los orígenes”.

2.2.2. Islamización: primera oleada de colonización

La fecha para la llegada de los musulmanes a Peristán está en discusión; los autores dan fechas desde el siglo VIII las más antiguas (Lièvre y Loude 1990), hasta siglo XVI las más modernas

¹ Accesible en la web del *British Newspaper Archive*: <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/titles/illustrated-london-news> [15-04-2020]

² Sayed Gul Kalash, en la conferencia “Indigenous Archaeologies and Worlds Archaeological Congress, the Past, the Present and the Future”, congreso WAC Indigenous Plenary-8, 2016 en Japón. Documento audiovisual <https://www.youtube.com/watch?v=mKrK9GDKjyo&t=5s> [22-04-2020]

(Cacopardo y Cacopardo 2001; Cacopardo 2016a). Lo que sí parece claro es que llegaron de forma progresiva presionando a las tribus kafires que acabaron por convertirse al islam y asimilarse a las diferentes entidades políticas en el XVIII, con la excepción, por supuesto, de los kalasha (Lièvre y Loude 1990; Cacopardo 2016a; Maggi 2001).

Como ya hemos adelantado antes, la llegada de los colonizadores musulmanes conllevó la imposición de una identidad étnica amalgamadora de todas las etnias preislámicas (Maggi 2001: 21). A pesar de que Cacopardo defiende que dicha agrupación tiene un sentido lógico y una base real (Cacopardo y Cacopardo 2001; Cacopardo 2016), yo apoyo la posición de Ugo Fabietti (1998: 77) cuando defiende la arbitrariedad de la identidad étnica kafir, construida en torno a elementos poco relevantes para la definición autoétnica pero enormemente llamativos al ojo musulmán, como por ejemplo, la factura y consumo de vino. De hecho, la asunción sin reservas de la operatividad de la categoría kafir explica el hecho de que a todos los pueblos de Peristán se les ha venido suponiendo un carácter guerrero y belicoso, y una idiosincrasia propia de una sociedad de guerro (Darling 1979; Loude 1982; Parkes 1992; 1993), que sí parece existir en algunas culturas del valle del Bashgal como los Kati (Robertson 1896), pero que, a mi modo de ver, no se corresponde con la realidad kalasha (Fig. 7).

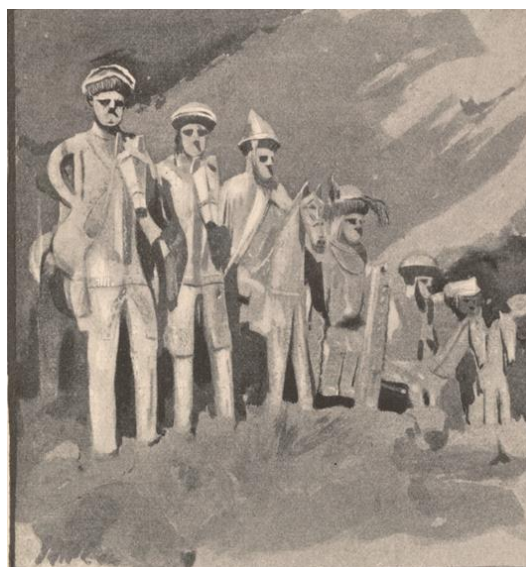
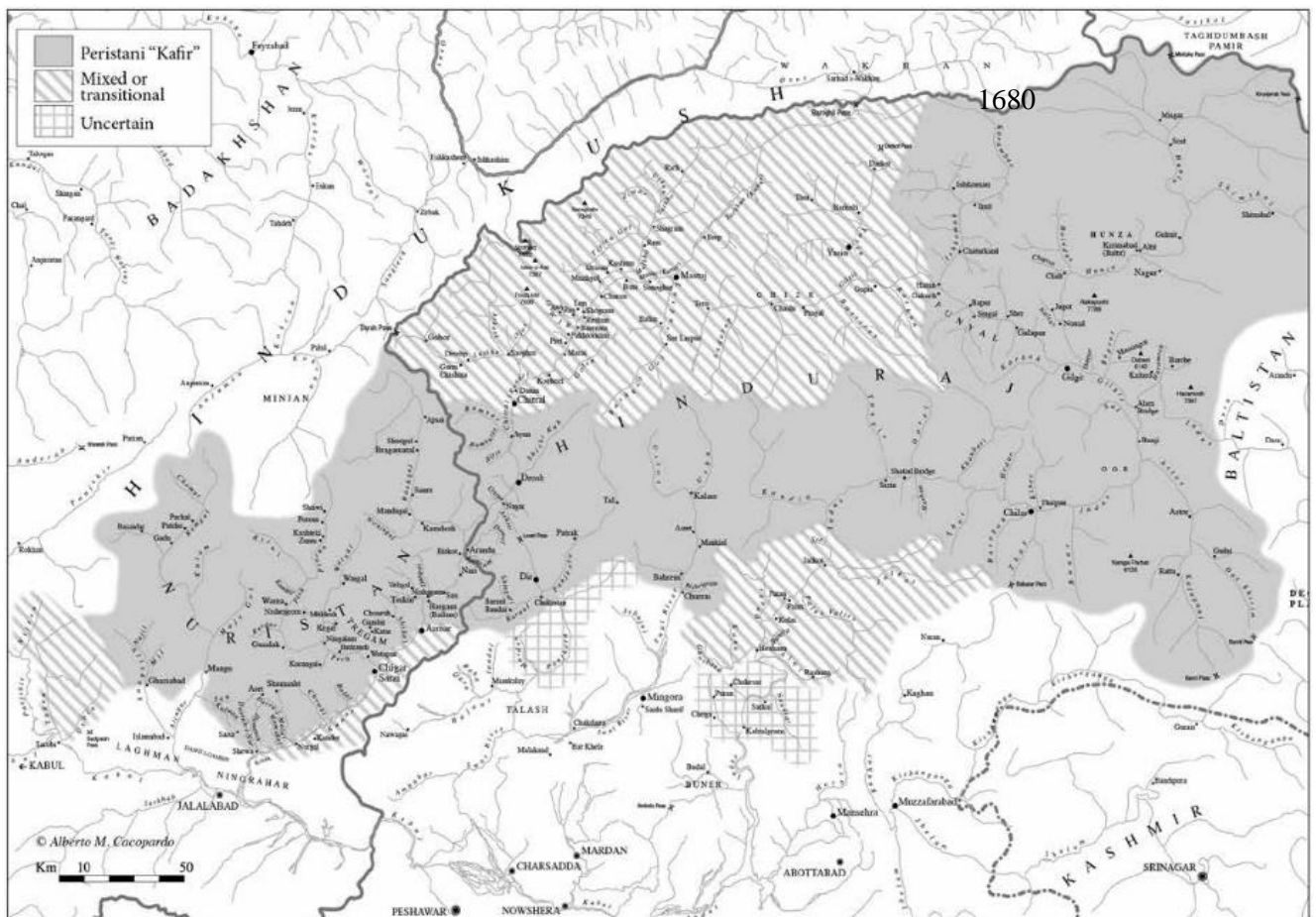
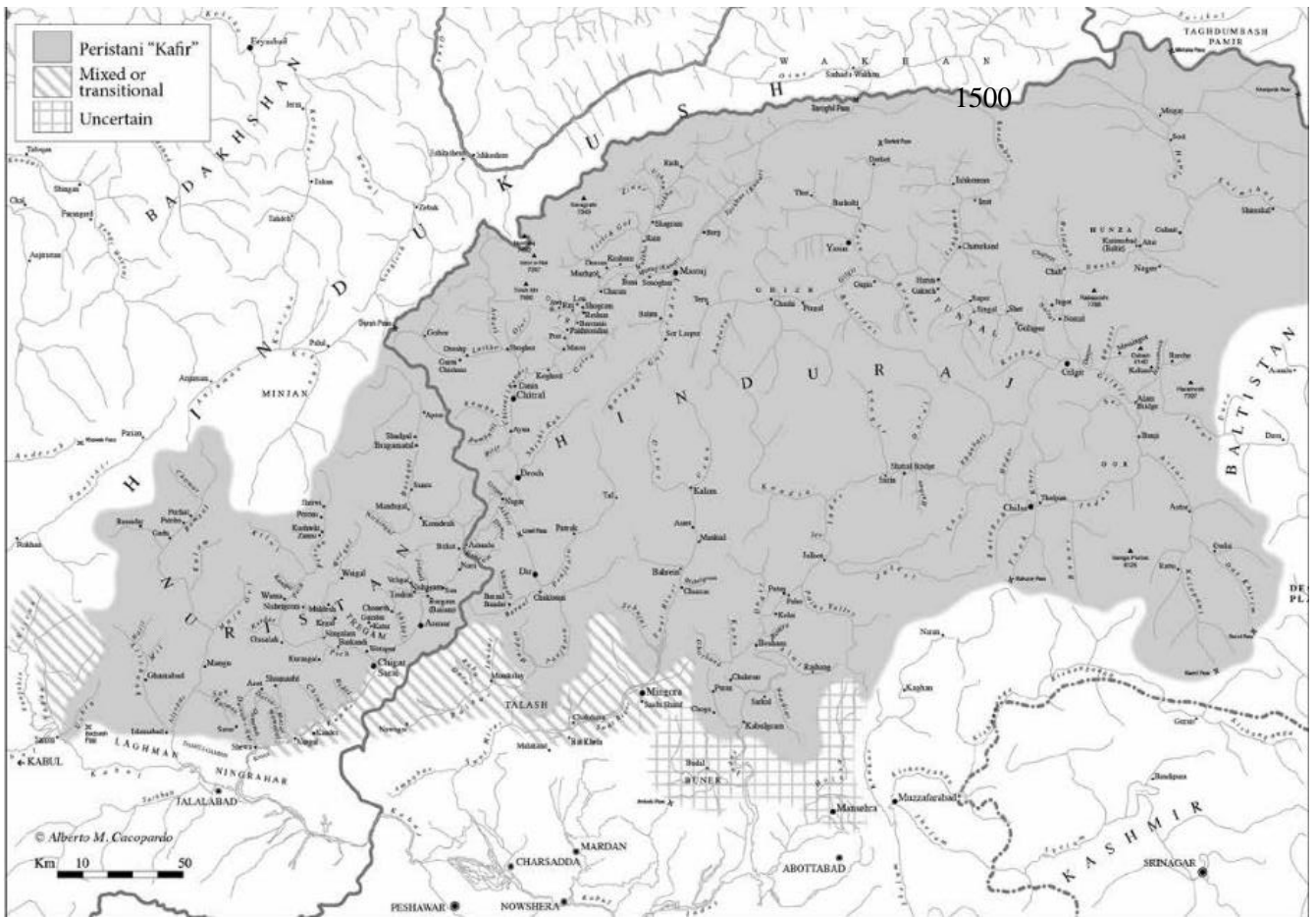
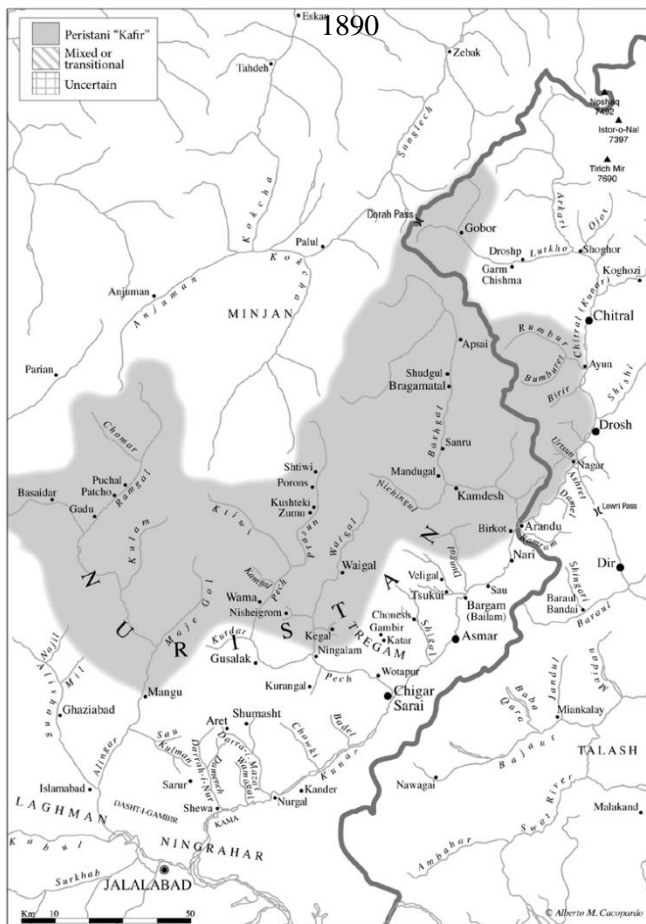
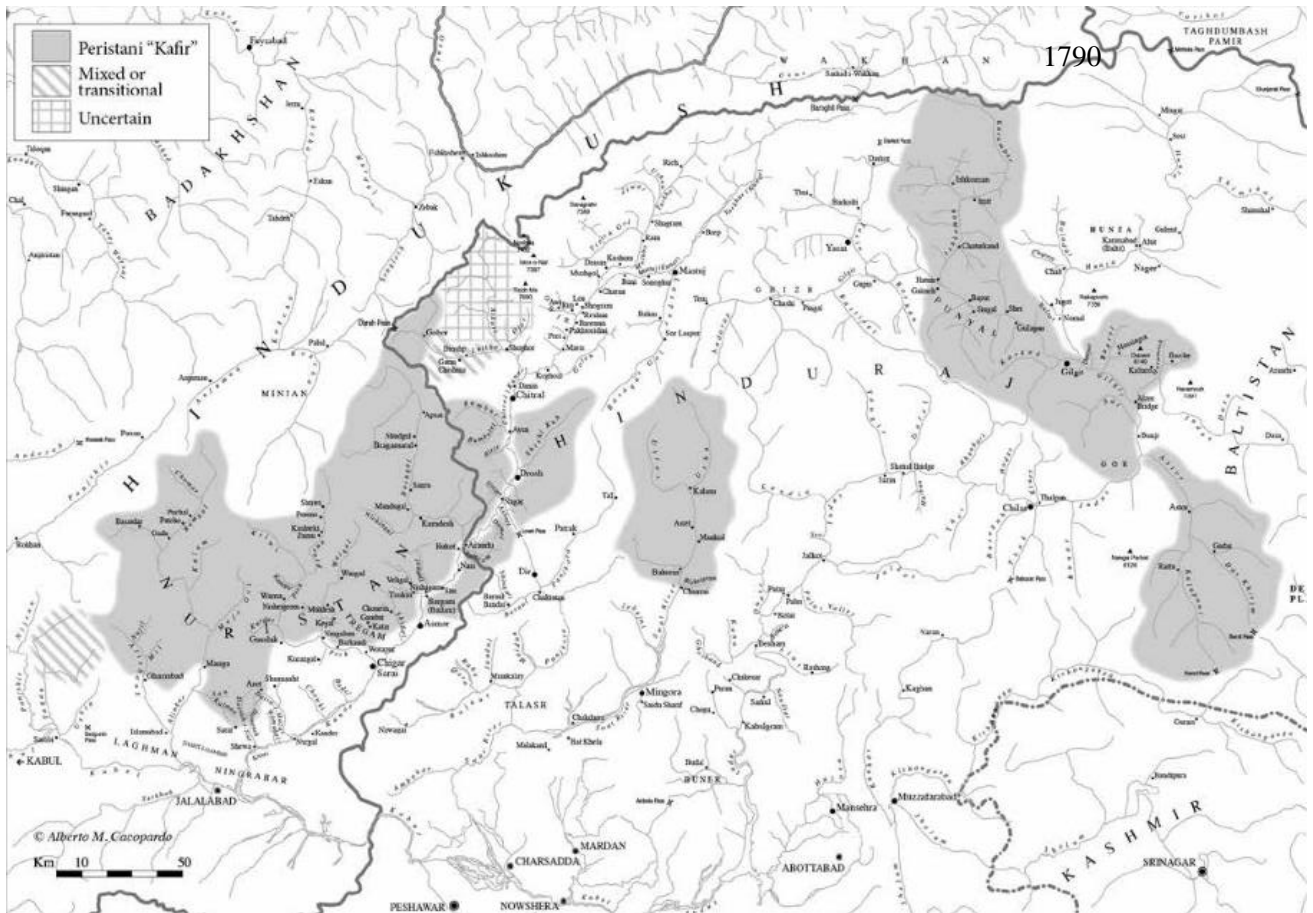


Figura 7: Tallas funerarias de la etnia Kati del valle del Bashgal. La iconografía de las esculturas resalta el carácter guerrero y la importancia del caballo en esta cultura (Robertson 1896)

Volviendo al proceso de islamización, a pesar de la creciente presencia de los estados musulmanes en la zona, costó siglos avanzar en esta empresa que hoy en día, continúa inconclusa. En la cartografía recogida a continuación se detalla el ritmo y avance de la islamización de Peristán (figuras 8, 9, 10 y 11). Los mapas están adaptados de Cacopardo (2016a), quien insiste en que la islamización y la asimilación política de los territorios preislámicos a las diferentes potencias musulmanas fueron dos procesos distintos con ritmos propios, y que ambas se mezclaron en un proceso que él denomina de conversión y domesticación.





Figuras 8, 9, 10 y 11: Cartografía que muestra la islamización de Peristán y la desaparición paulatina de las tribus kafires (Extraído de Cacopardo 2016)

2.2.3. Nuristán y Chitral: segunda oleada de colonización

Hacia 1880, las etnias no islamizadas de Peristán se habían visto reducidas enormemente (fig. 11) debido a la presión expansionista de los estados musulmanes que se habían formado a su alrededor. Gran parte de su estrategia de supervivencia consistía en negociar su independencia con los monarcas locales aprovechando las coyunturas políticas o pagando tributo. Así, por ejemplo, los kalasha conservaron su entidad convirtiéndose en esclavos del rey de Chitral, un reino que se mantuvo hasta 1969, cuando se anexionó definitivamente a Pakistán (Marsden 2009: 58). Si bien la principal fuente de amenaza para los kalasha se encontraba en los pueblos musulmanes del oeste, los kafires del este debían hacer frente al empuje creacionista de la nación afgana, cuyo principal impulsor era el Emir de Kabul.

El poder de este último preocupaba especialmente al monarca de Chitral que desde que se hizo con dicho territorio había estado peleando la independencia con otros reinos igual o más potentes. Hacia 1885, el rey decidió aprovechar la situación política internacional y apoyar a La India Británica en su pugna por el Hindu Kush, zona en que las fronteras de Rusia, Afganistán, China y el Imperio Británico estaban aún por definir. Así, a cambio de suzeranía, los británicos se comprometían a asegurar la independencia del reino de Chitral (Younghusband y Younghusband 1895; Robertson 1898).

El destino de las fronteras en el Hindu Kush lo decidieron precisamente los británicos al firmar un tratado con el emir de Kabul en 1893 para establecer la llamada línea Durand, un cordón que se extendía, a grandes rasgos, en lo que hoy es la frontera afgano-pakistaní, separando Peristán en dos (Lièvre y Loude 1980; Loude y Lièvre 1984; Cacopardo y Cacopardo 2001; Cacopardo 2016a; 2016b). De esta forma, Afganistán conseguía derechos sobre todo el territorio al oeste de dicha línea y el Imperio Británico, aunque veía frustrada la posibilidad de expandir sus fronteras aseguraba, a cambio, su posición frente a Rusia (Cacopardo 2016: 15).

El delicado equilibrio que se mantenía en la región se rompió cuando los británicos, a raíz de una pugna fratricida por el poder sobre el reino de Chitral, tomaron control efectivo del territorio. Esta decisión llevó al emir de Kabul a hacer lo propio con los territorios peristaníes que quedaban independientes, obligándolos a la conversión. Las únicas tribus kafires que se resistieron al avance de las tropas afganas fueron las del valle de Bashgal, ocupado en 1895, que, por su belicosidad, eran realmente complicados de someter (Cacopardo y Cacopardo 2001: 66). Van a ser precisamente éstas y los kalasha las únicas supervivientes en el momento de la llegada de los primeros investigadores europeos.

En estas fechas, la inestabilidad de la zona había disuadido de la realización de trabajos de campo a los europeos, con la excepción de Sir George S. Robertson (1896), quien documentó a modo de diario de viajes con apuntes geográficos y antropológicos lo que encontró en su expedición en

Peristán. Sus escritos son, quizás, los que dirigieron la atención de los subsiguientes investigadores sobre los kafires de la zona nuristaní, los “verdaderos kafires”, y no tanto sobre los kalasha, que eran, según él, “la más servil y degradada de las razas [...] [que] no forma parte de los verdaderos kafires independientes del Hindu Kush, sino [que son] una tribu de esclavos idólatras dominados por el Mehtar de Chitral” (Robertson 1896: 4).

En este sentido, a partir de los años 20 y, en especial, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial los estudios antropológicos se centraron en las tribus supervivientes en el valle del Bashgal, una sociedad de guerreros, muy belicosa, donde era especialmente relevante el caballo, tanto en lo subsistencial (ya que su especialidad eran las razias) como en lo simbólico (el ecuestre era el estatus mayor y las estatuas funerarias a caballo sólo eran erigidas en favor de aquellos que habían matado en batalla) (Robertson 1986) (Fig. 7).

Desde el inicio, por haber abrazado el termino kafir, los antropólogos asumieron que las características de las tribus del valle del Bashgal eran las cualidades kafires por excelencia y éstas se extrapolaron a todo el resto de grupos sin excepción. La idea tuvo tanto éxito que, al igual que había pasado con la hipótesis griega, sobrepasó el ámbito académico para entrar a formar parte de la cultura popular y se materializó en la famosa película de John Huston, basada en el cuento de Ruyard Kipling, *The Man Who Would Be King*.

La segunda oleada de investigaciones se produjo a partir de los 70. Antropólogos como Peter Parkes, Karl Wutt, Alberto Cacopardo, Jean-Yves Loude, Viane Lièvre, Gillian Darling y otros tantos lingüistas (Cacopardo y Cacopardo 2001: 64) se centraron ahora en la zona pakistaní, que había pasado desapercibida hasta entonces. Todos ellos trabajaron con los kalasha, siempre con el ideal kafir en la cabeza, buscando de forma más o menos consciente adaptar la cultura de aquellos al estereotipo en el mejor de los casos (ver Darling 1979) o asumiendo que los kalasha eran, simplemente, “kafires descafeinados” (ver Maggi 2001, donde se recogen las impresiones de Peter Parkes sobre los kalasha y el ideal kafir).

En los últimos tiempos, se ha efectuado una nueva tanda de trabajos con los kalasha, buscando corregir los sesgos de la investigación y llenar vacíos. Así, se han llevado a cabo en consonancia con el ambiente y las inquietudes del ambiente académico actual. Entre ellos destacan las investigaciones más recientes de Cacopardo (2001; 2007; 2016a; 2016b), centradas en la reconstrucción histórica y la composición de un relato histórico preciso y sistemático. En antropología es sobresaliente el trabajo de Maggi (2001), centrado en la cotidianeidad, la vida diaria y el género, esferas de la cultura kalasha hasta el momento ignoradas en favor de los temas clásicos de la antropología (festividades, religión y simbología). Por último, cabe destacar el despunte de la arqueología y los estudios de patrimonio en la región, tarea emprendida mayoritariamente desde la academia pakistaní (Ali *et al.* 2002; Ali *et al.* 2012; Ali *et al.* 2013;

Young *et al.* 2000; Sheikh *et al* 2014a; Sheikh *et al* 2014b). Es, a este respecto, especialmente relevante el proyecto emprendido en 2009 por la universidad de Hazara (Pakistán), la universidad Abdul Wali Khan (Pakistán) y la universidad de Leicester (Reino Unido) y financiado por el programa INSPIRE del British Council³ con el objetivo de investigar de forma sistemática la arqueología de Chitral con el objetivo de esclarecer la forma del poblamiento humano en estos remotos valles y cuyos resultados están próximos a su publicación.

³ Información accesible en la web del British Council, sección “International Strategic Partnerships in Research & Education – Paistán: <https://www.britishcouncil.pk/international-strategic-partnerships-research-education> [24/06/2020]

3. La cultura kalasha

Llegados a este punto y habiendo hecho un repaso histórico general, vamos a centrarnos exclusivamente en la cultura kalasha. Como es obvio, los kalasha forman parte del mundo moderno y están plenamente imbuidos tanto en la dinámica nacional pakistaní como en el mundo global en que vivimos. En este sentido, se han producido y se siguen produciendo enormes cambios en la sociedad (Kreutzmann 1995; Parkes 2000; Ali y Rehman 2001). Nosotros nos centraremos aquí, sin embargo, en el corpus *dastur* (Maggi 2001: 45), es decir, en el modo de vida tradicional kalasha cuyas normas y costumbres principales, aún hoy vigentes, han sido transmitidas de generación en generación. Es necesario recalcar, antes de nada, que, aunque vamos a desglosar la cultura kalasha en diferentes esferas para hacer la exposición más clara, todas están estrechamente ligadas e imbricadas formando un complejo sistema que el *dastur* busca conservar inmutable.

3.1. El dastur

El sistema productivo kalasha guarda muchos rasgos comunes con los pueblos del sur de Chitral (Jettmar 1980; Parkes 1992; Sidky 2015), y con otros del Hindu Kush e incluso del Himalaya indio y nepalí (Nüsser et al. 2012; Kreutzmann 2012; Van den Bogaert 2018). El factor común a todas estas sociedades es el ecosistema altamente montañoso, ideal para la implantación de economías pastoriles. Kalashadesh cumple, de hecho, las tres condiciones necesarias para el desarrollo de una forma de vida ganadera: presencia de especies adecuadas para el nomadismo, presencia de una orografía propicia y la tecnología y el tejido social apropiados para la domesticación y la crianza (Cribb 1991: 9-10). Bajo estas condiciones pueden darse multiplicidad de configuraciones socio-económicas ganaderas que van desde el nomadismo “puro” - con ausencia completa de agricultura - hasta el pastoreo semi-sedentario o con economías agropecuarias (Sutton y Anderson 2004).

La economía kalasha pertenece a este último grupo, pues complementa el pastoreo trashumante de cabras (Fig. 13) con una horticultura de cereal (Parkes 1983: 39). Estas actividades no sólo determinan la dieta kalasha, sino también sus biorritmos y temporalidad anual. En este sentido, las principales fiestas están ordenadas de acuerdo al ciclo agrícola (Ali *et al.* 2019; di Carlo 2007). La figura 12 muestra un esquema de la “rueda calendárica” kalasha con sus principales festividades y momentos señalados del año (Loude y Lièvre 1984).

Además de en función del ciclo agrícola, el mundo kalasha se ordena de acuerdo a dos principios estructuradores: *onjesta* y *pragata*, que están, a su vez, ligados al género masculino y femenino respectivamente. A este respecto y en lo que concierne a la esfera subsistencial, la agricultura es *pragata* y exclusivamente femenina, mientras que la ganadería es *onjesta* y responsabilidad de los hombres.

Antes de continuar cabe refrescar algunos detalles sobre esta configuración dual. A pesar de la vigencia de *onjesta* y *pragata*, la ordenación de la realidad no es binaria y estática sino relativa y cambiante (Maggi 2001: 45). En este sentido, existen espacios completamente *onjesta*: los altares de culto masculino, y espacios completamente *pragata*: la casa menstrual; el resto de espacios están entre medias. Así, por ejemplo, la zona de telares y el cementerio son generalmente considerados *pragata*, pero no están vetados a los hombres, y lo mismo pasa con el área alrededor del fuego del hogar que, aunque se considera más bien *onjesta*, puede ser ocupada por mujeres (Cacopardo y Cacopardo 2001: 69).

De forma análoga, la mujer está en su estado más *pragata* justo después de dar a luz, mientras que el estado *onjesta* absoluto lo ostentan los chicos vírgenes. Sin embargo, durante el resto del tiempo, todos son más o menos *onjesta* dependiendo de con quién se comparen. Por ejemplo, una mujer que no tiene la menstruación será más *onjesta* que una mujer que está en el *bashali* por tenerla y ésta, a su vez, será más *onjesta* que una mujer que acaba de dar a luz y que, por tanto, también está en el *bashali*. Sin embargo, en condiciones normales, todas ellas serán más *pragata* que cualquier hombre (Ibidem 44-72).

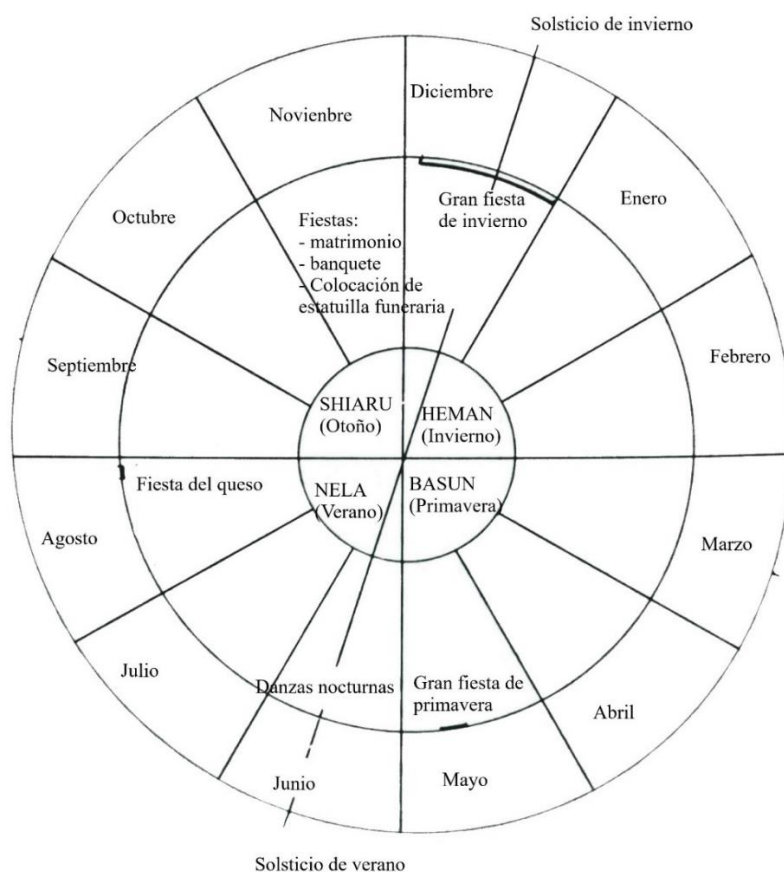


Figura 12: Esquema del año kalasha según las actividades del valle de Rumbur. En la rueda interior se localizan las estaciones. En la medial, las tres fiestas fijas y las ocasionales del mes de noviembre. La tercera rueda contiene la correspondencia con nuestro calendario. (Adaptado de Loude y Lièvre 1984)

El reparto de tareas entre hombres y mujeres conlleva también su separación durante la mitad del año, cuando los primeros suben con las cabras a los pastos de altura y las segundas se dispersan por el valle para acudir a residencias secundarias levantadas cerca de los campos de cultivo, lo que les permite ahorrar tiempo en el desplazamiento diario y maximizar la jornada laboral.

Para impulsar la agricultura de regadío a pequeña escala, además de con un régimen de poblamiento disperso, los kalasha cuentan también con un sofisticado sistema de canales que riega los campos de trigo, mijo y maíz. La dedicación completa de las mujeres a las tareas agrícolas durante primavera y verano, el trabajo de azada y el sistema de riego hacen que, a pesar de poseer un territorio cultivable más pequeño que el de sus vecinos musulmanes, produzcan hasta cuatro veces más (Parkes 1983: 39).

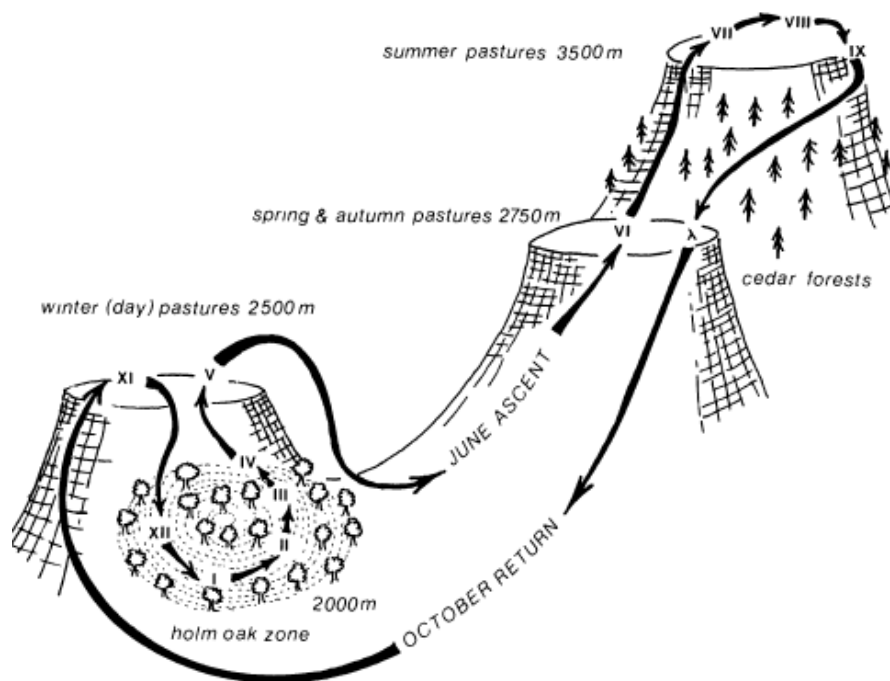
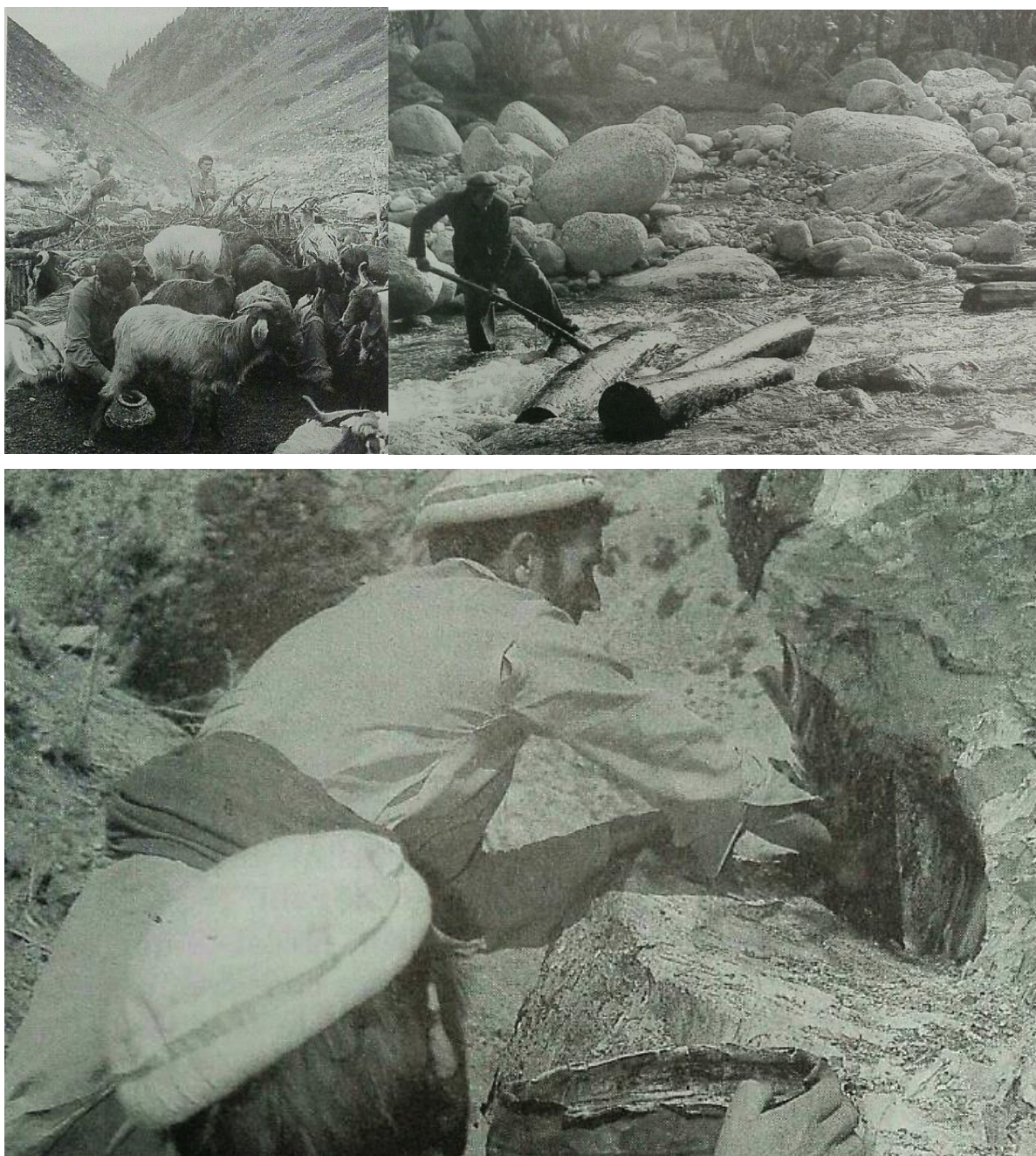


Figura 13: Diagrama esquemático del ciclo transterminante (Parkes 1987)

Además del cereal y los productos derivados de la cabra, los kalasha cuentan con una enorme cantidad de madera y otros productos (caza, nueces, miel etc.) localizados en los espesos bosques de los valles y cuya distribución, al igual que la de la vegetación, varía con la altitud. Así, en las zonas más bajas crecen robles, mientras más arriba aparecen cedros del Himalaya. Este aprovechamiento diversificado de los recursos permite la autosuficiencia de la comunidad (Parkes 1992; Cacopardo 2016b) y la supervivencia de los hombres durante su estancia en los pastos de altura, donde el principal sustento lo constituyen la caza y la recolección (Lièvre y Loude 1980; Loude y Lièvre 1984) (Fig. 14, 15 y 16).



Figuras 14, 15 y 16: Actividades subsistenciales diversas durante la estancia en los pastos de altura. La primera imagen muestra el ordeño de las cabras en un redil en los pastos de altura del valle de Rumbur. La segunda es un detalle de la obtención de madera, concretamente de la parte del transporte, para lo que se aprovecha la fuerza del río. La última es una escena de recolección de miel. (Lièvre y Loude 1990)

Administrativamente, cada valle se compone de diferentes pueblos; éstos son la unidad territorial más pequeña. Sus habitantes se agrupan en patrilinajes exógamos llamados *kam*, que tienen un ancestro común y un patriarca a la cabeza (Parkes 1984) y que se forman según una estricta regla matrimonial (Darling 1979: 47-52). El *kam* no es sólo relevante genealógicamente, sino también en la gestión del ganado, y en los derechos de explotación de la tierra, que están sujetos a un régimen diferente dependiendo de si se trata de terreno cultivable, en cuyo caso pertenecen al linaje, o si se trata de pastos de altura, que son de libre disposición a todos los *kam* de un mismo valle (Cacopardo y Cacopardo 2001: 67-68).

En cualquier caso, la propiedad de la tierra y del ganado es del patriarca y son los hombres y las mujeres de su casa los que los gestionan. Es por esto que, a pesar de lo horizontal de la sociedad kalasha, donde todos son “humildes e iguales” (Maggi 2001: 31), existe un desequilibrio entre aquellos *households* más viejos y numerosos y aquellos que acaban de formarse. Los primeros, compuestos normalmente por el patriarca, sus hijos, las esposas de estos (el sistema kalasha es patrilocal) y la descendencia, suelen ser más ricos, y también de estatus superior (Darling 1979: 46).

La riqueza y el prestigio se mide en función de los animales poseídos y amortizados en las llamadas fiestas sacrificiales, fiestas de prestigio o sacrificios de linaje que son exclusivamente celebradas por los hombres (Loude *et al.* 2018) (Fig. 17). Sin embargo, el número de cabezas de ganado que éstos pueden sacrificar depende directamente de la cantidad de campos cultivados, por eso, según Maggi (2001: 86), es el número de mujeres el que realmente determina la riqueza o pobreza de la casa.



Figura 17: Hombres conduciendo a machos cabríos al altar de sacrificios (Lièvre y Loude 1990)

Durante la estación fría, el ganado se estabula y se alimenta, además de con lo poco que proveen los pastos de invierno, con heno, que es cultivado por las mujeres en verano. Sin embargo, los

mejores campos para el heno lo son también para el cereal que alimentará a las familias durante el invierno. Esto, unido a que los campos kalasha no son exclusivos para la agricultura, sino que contienen frutales de varios tipos, nogales y otras plantas útiles, hacen que exista un delicado equilibrio entre el espacio que las mujeres pueden dedicar a plantar heno y el que reservan para el cereal (Cacopardo 2016: 17-19).

En este contexto, un número mayor de mujeres implica la capacidad de cultivar más metros y, a su vez, de mantener un número mayor de animales sin poner en peligro la alimentación familiar. Este hecho explica la relativa frecuencia de la poligamia y el hecho de que "...hombres y mujeres [deseen] hijos varones. Hijos significa nueras; nueras significa más mujeres en la casa y esto, significa prosperidad" (Maggi 2001: 86).

Tal y como se puede deducir de los párrafos anteriores, una de las piedras angulares de la cultura kalasha es la redistribución de la riqueza a través del banquete y la obtención, a cambio, de prestigio social; un fenómeno muy extendido en sociedades preindustriales del que han dado cuenta autores como Ruth Benedict (2005 [1934]) o Marcel Mauss (2009 [1925]). En este sentido, el excedente kalasha se dedica a mantener una economía de prestigio o *nam'us* que conlleva el consumo total de la producción de forma interna, sin que el excedente se destine nunca a la obtención de beneficio económico (Parkes 1992: 37-38).

Aunque las fiestas pueden celebrarse en ocasiones especiales a lo largo del año, la mayoría de los banquetes ocurren sobre el mes de noviembre, el llamado *biram 'ur mastr'uk* (mes de los sacrificios), que empieza tras el descenso de los pastores de los pastos de altura (Lièvre y Loude 1990; Parkes 1992). Este hecho, ha llevado a Cacopardo (2016: 17-19) a plantear que, si bien la celebración del banquete se debe, en efecto, al funcionamiento de una economía de prestigio, el hecho de que ocurra preferentemente antes del invierno es una estrategia para eliminar las cabezas de ganado cuya manutención es inasumible.



Figura 18: Estatuilla de ancestro
(Parkes 1992)

En cualquier caso, lo que queda claro es que un gran banquete conlleva el ascenso social. De hecho, ganar el suficiente prestigio implica recibir una estatuilla funeraria tras la muerte, lo que se considera el máximo honor entre los kalasha. Estas tallas funerarias reciben el nombre de *gand'ao* o “estatuilla de ancestro” (Parkes 1992: 40) (Fig. 18) y existe una relación directa entre su tipología y el número de banquetes que un hombre ha celebrado en vida: uno corresponde a una estatua de ancestro antropomorfa, dos a una ecuestre y tres (algo que es extremadamente raro) da derecho a una de jinete con caballo de cabeza doble (Loude et al. 2018: 52; Loude 1982).

Estas estatuillas no sólo dan cuenta del prestigio en vida, sino que son el único elemento diferenciador que existe entre los enterramientos kalasha, que siguen todo el mismo patrón independientemente de la condición social y el género del fallecido. Así, todos los cuerpos son depositados en la necrópolis dentro de una caja abierta de madera, sin más elementos que el atuendo personal (Lièvre y Loude 1990; Parkes 1992; Loude et al. 2018: 52; Roberson 1932; Darling 1979). Además, existe únicamente una necrópolis por cada valle, lo que, en mi opinión, convierte a la muerte no solo en un homogeneizador social, sino en un unificador territorial.

Las estatuillas funerarias constituyen, además uno de los últimos vestigios del traje tradicional masculino, denominado “traje de ancestro” (Parkes 1992; Darling 1979; Lièvre y Loude 1980), que ha sido hoy en día completamente remplazado por el pakistani (Sheik *et al.* 2014b). Como se puede ver en la figura 19, se compone de un turbante y calzones tejidos en lana de cabra e incorpora bandas bordadas decorativas y zapatos especiales si la ocasión lo requiere. En la imagen también pueden apreciarse los atributos masculinos por excelencia, que están relacionados con la caza. En fechas recientes, éstos se concretan en la escopeta y la bolsa de pólvora (Parkes 1992; Darling 1979) pero tradicionalmente han sido el arco y las flechas, los mismos elementos que se le regalan, de forma simbólica, a los niños varones al nacer (Maggi 2001; Lièvre y Loude 1980).

Además de en las estatuillas funerarias, el traje de ancestro aparece también en ocasiones especiales como durante el rito de paso a la adultez (Lièvre y Loude 1990) (Fig. 19) o con ocasión de las fiestas anuales (Darling 1979) (Fig. 20).

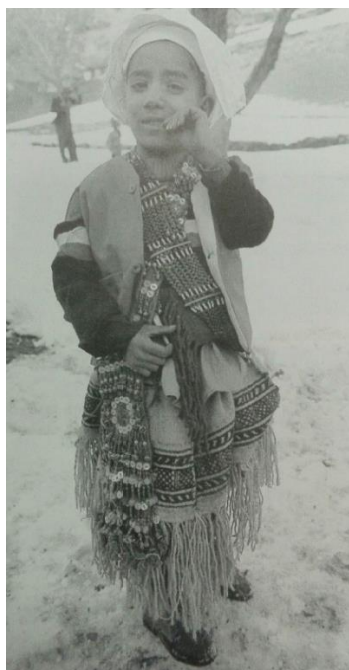


Figura 19: Niño vestido con un traje de ancestro en la celebración del rito de paso a la adultez (Lièvre y Loude 1990)



Figura 20: Hombre vestido con el traje tradicional durante una fiesta anual (Darling 1979)



Figura 21: Detalle del vestido, cinturón y tocado diario de una mujer kalasha (Maggi 2001)

Por su parte, el atuendo femenino continúa estando plenamente vigente. Su función como aglutinador social, marcador étnico y elemento identitario femenino han sido ampliamente analizados por Maggi (2001). La vestimenta de la mujer kalasha (Fig. 21) está formada por dos piezas básicas: el vestido o *paran* y el tocado o *susit*. El *paran*, fabricado desde los 90 en algodón (Mela 2012: 89), era tradicionalmente tejido en lana negra bordada de colores. Éste se sujeta a la cintura con un cinturón o *pati*, también ricamente decorado.

El *susit*, por su parte, es una pieza clave en la trayectoria vital femenina: es entregado a las niñas tras la celebración del rito de paso a mujer y, a partir de entonces, sólo se quita para dormir (Maggi 2001: 98). Consiste en una larga tira de tela negra profusamente decorada con bordados coloridos y añadidos en forma de cuentas, botones y campanas que se

sujeta en la cabeza y cae por la espalda (Sheik *et al.* 2014b; Sperber 1996), tal y como se puede ver en la figura 21.

Además de los anteriores, forman parte del atuendo diario femenino el peinado en forma de trenzas, una enorme ristra de collares de cuentas de colores de los que cuelgan las llaves de los armarios y las alacenas; y la cesta de trabajo o *khaw´a*, que las mujeres suelen llevar a la espalda (Maggi 2001: 2014). En momentos señalados, las mujeres visten también un tocado especial: la *kupas* (Fig. 22) y se decoran la cara con motivos caprinos (Loude y Lièvre 1984) (Fig 23).



Figura 22 y 23: Mujeres kalasha en una celebración especial vistiendo la *kupas* y decoraciones faciales (Loude y Lièvre 1990)

Otro rasgo importante de la tradición kalasha, sobre el que se ha escrito bastante, es el componente chamánico de su religión y su mitología en general (Cacopardo 2016b; Darling 1979; Lièvre y Loude 1980; 1990; Loude *et al* 2018; Loude y Lièvre 1984; Parkes 1987; 1975; Shah 1974; Sheik *et al.* 2014a). Lo kalasha son politeístas; su paisaje está salpicado de santuarios y altares dedicados a las diferentes deidades y a antepasados míticos y mitificados que tienen gran preminencia en la memoria colectiva y la práctica ritual.

Además, creen en la existencia de unos seres feéricos que habitan los pastos de altura, los *Parian* (Shah 1974). Éstos conforman una comunidad invisible de pastores cuyo ganado está compuesto por las cabras salvajes que habitan la montaña. Que los *Parian* son los legítimos dueños de los recursos y, como tal, se les debe ofrendar y agradecer no es una creencia exclusiva de los kalasha, sino extendida compartida por otros pueblos de la zona (Cacopardo y cacopardo 2001: 70). Se dice que los chamanes tienen algo de sangre *Parian*, por eso son capaces de comunicarse con ellos y traducir su voluntad al resto del grupo. De hecho, existe memoria de los chamanes que revelaron las prácticas rituales más relevante y de algunos otros que introdujeron novedades o hicieron revelaciones espacialmente importantes (Darling 1979; Maggi 2001).

Respecto al panteón teológico, este ha sido bien estudiado tanto en sí mismo (Darling 1979; Lièvre y Loude 1980; 1990; Parkes 1991; Loude y Lièvre 1984) como en comparación con los panteones de otros pueblos peristaníes (Palwal 1972). Como recoger toda la información aquí sería imposible y con vistas recoger a lo más relevante para este trabajo, sólo se va a hacer mención a las tres divinidades principales. Así, de entre la mitología kalasha, destacan Dizau, el dios creador y Dezalik, su hermana (Morgenstierne 1951:165). Al primero le corresponde un altar

sacrificial de culto exclusivamente masculino y un fuerte carácter *onjesta*, mientras la segunda habita en el *bashali* (la casa menstrual) y su culto es estrictamente femenino. Un tercer pilar mitológico lo compone Jeshtak, diosa garante de la unidad y la prosperidad del linaje o grupo de linajes, cuyo santuario es de acceso general y está situado en medio del poblado. Aquí es donde se celebran las principales fiestas, ritos de paso y reuniones; este santuario no se clasifica como *onjesta* o *pragata* (Cacopardo y Cacopardo 2001: 71). Además, a Jeshtak se le rinde culto doméstico, en un espacio dedicado a ella que existe dentro de todos los hogares kalasha.

3.2. Pureza e Impureza: el *bashali* en la literatura

La marcada división de género de la que venimos hablando no es un fenómeno exclusivo de la sociedad kalasha, sino que se ha documentado también en otros pueblos del Hindu Kush como las tribus del valle del Bashgal (Robertson 1896; Darling 1979; Edelberg y Jones 1979; Jettmar 1980) o las del Hunza (Sidky 2015). Su función estructural es tan evidente (Klimburg 1976) que algunos autores han hablado de la polaridad masculino-femenino como el principal elemento regulador socio-cultural de todo Peristán. Sin embargo, no se ha profundizado en las particularidades de dicha polaridad en cada contexto cultural. En otras palabras, si bien la dualidad masculino-femenino es evidente y ubicua en Peristán, no se ha tenido en cuenta el género como categoría de análisis.

Es realmente importante definir en profundidad la forma que toma la polaridad masculino-femenino en cada contexto particular. Si trasladamos esta inquietud al estudio de la sociedad kalasha, nos damos cuenta de que, si bien el funcionamiento de *onjesta* y *pragata* como principio ordenador está bien tratado sobre todo a partir del trabajo de Maggi (2001), apenas tenemos datos sobre las instituciones *pragata* y, más concretamente, sobre el *bashali*. En mi opinión esto se debe a la traducción sistemática de *onjesta-pragata* como puro e impuro (Douglas 1973) y a la habitual asociación en la literatura antropológica de los espacios femeninos como residuales y “desempoderantes” y la identificación de los masculinos con los espacios de poder relevantes para la totalidad del grupo (Bateson 1958; Barth 1987; Mayberry-Lewis 1967; Hogbin 1996; Herdt 1987).

Mirar a través de los estándares de pureza e impureza implica, además de la traslación de las connotaciones de “puro” e “impuro” a realidades que, quizás, no las compartan (Maagi 2001: 47), la asunción de que el ideal social se sitúa en lo puro, mientras que aquello que es impuro debe quedar contenido y apartado para no enturbiar el desarrollo ideal de la vida social. Este hecho unido a la asociación de lo *pragata* con las mujeres, específicamente con la sangre menstrual y el parto, y a la existencia de la casa menstrual, cuyos paralelos etnográficos más significativos (Strassmann 1992; 1996; 2012) están relacionados con la segregación de la impureza, llevaron a los pocos antropólogos que han trabajado sobre los kalasha y han tenido en cuenta la existencia

del *bashali* a verlo como una institución donde las mujeres quedan reprimidas, separadas del grupo e incapaces de contribuir a la vida social (Schomberg 1938; Siiger 1956; Graziosi 1961; Palwal 1972; Robertson 1896).

El antropólogo Peter Parkes (1983), fue el primero en formular una teoría que diese sentido al paisaje *onjesta-pragata*: la llamada “hipótesis en altura”. Según él, la máxima social y cultural kalasha descansa en el ideal cooperativo de una sociedad pastoril que se alcanza sólo y exclusivamente cuando los hombres suben a los pastos de altura con las cabras. Sólo en ese momento se alcanza el estado *onjesta* o puro. Frente a este lugar puro, está el lugar más impuro: el *bashali*, siempre situado a cotas más bajas. En este sentido, Parkes asocia los valores de arriba-masculino-puro y los enfrenta a los de abajo-femenino-impuro. Tiempo después, su alumna Wynne Maggi (2001) durante su trabajo de campo con los kalasha, se dio cuenta de las incongruencias de la hipótesis en altura (Ibidem: 46) y de la incorrección de denominar a la polaridad *onjesta* y *pragata* puro-impuro (Ibidem: 47-48). Así, dedicó gran parte de su tiempo a descifrar el significado real de *onjesta* y *pragata* y a deconstruir la idea naturalmente asumida y transmitida de que “las mujeres eran consideradas impuras y, por tanto, como portadoras de la impureza, debían estar en espacio impuros, especialmente durante la menstruación, un tiempo impuro” (Ibidem: 67).

De acuerdo con Maggi, la tradición kalasha no busca la instauración de lo puro y la limpieza de lo que no lo es, sino el equilibrio de *onjesta* y *pragata*, los dos principios reguladores de la sociedad. En palabras de la propia Maggi (2001: 46-49):

“The point of most Kalasha rituals and customs is to avoid the “mixing” (*mi's'ari hik*) of *onjesta* and *pragata* [...] since it is the careful separation of the two that fosters prosperity and fertility. An *onjesta* Kalashadesh is not one in which there is no *pragata* but rather a place where the *pragata* is managed and contained [...] *Onjesta* and *pragata* are explicitly gendered. But rather than simply providing cultural metacommentary on the natures of men and women these concepts seem to me to define a common project in which both Kalasha men and women are engaged: the ordering of the world.”

Cabe mencionar, llegados a este punto, que, si bien el ideal social kalasha se basa en el equilibrio de dos principios que se identifican con lo masculino y lo femenino, esto no significa automáticamente que la sociedad kalasha sea igualitaria. Podemos traer a colación el siguiente ejemplo sobre la sociedad China enunciado por Sherry Ortner (1974: 68):

“In the ideology of Taoism, yin, the female principle, and yang, the male principle, are given equal weight; “the opposition, alternation, and interaction of these two forces give rise to all phenomena in the universe” (Siu, 1968: 2). Hence we might guess that maleness and femaleness are equally valued in the general ideology of Chinese culture. Looking at the social structure,

however, we see the strongly emphasized patrilineal descent principle, the importance of sons, and the absolute authority of the father in the family. Thus we might conclude that China is the archetypal patriarchal society.”

Las formas en que la tradición kalasha provee a los hombres con un mayor espacio de libertad y privilegio son varias y están bien recogidas en el trabajo de Maggi (2001), baste con mencionar aquí que la principal estrategia es la naturaleza física que toma lo *pragata* en el cuerpo de la mujer. En este sentido, mientras que algunos hombres⁴ pueden hacer *onjesta* un espacio por medio del ritual, ese mismo espacio puede cambiar su naturaleza a *pragata* si cualquier mujer lo ocupa. Además, las consecuencias de alterar el orden son impredecibles y pueden acarrear la liberación de malos espíritus, los deslizamientos de tierra, las inundaciones, enfermedades, posesiones... Por tanto, la división *onjesta-pragata* no afecta en ningún momento a la movilidad diaria masculina, pero condiciona la femenina, pues las mujeres no sólo son responsables de los lugares *pragata*, sino del mantenimiento del equilibrio y la armonía en Kalashadesh (Maggi 2001: 47,50,63).

Si bien el trabajo de Maggi ha servido para comprender el funcionamiento de *pragata* y *onjesta* y dejar de entender el *bashali* como una institución residual que sólo contribuye a la construcción del mundo kalasha conteniendo aquello que hace imposible su funcionamiento, abre una nueva cuestión: si el *bashali* no es un espacio de naturaleza impura, ¿a qué naturaleza responde? A continuación, voy a hacer un análisis de sus características espacio-funcionales con el objetivo de demostrar que el *bashali* es un espacio de orden liminal. Pero para ello, debemos hacer un repaso a la definición del término y preguntarnos, ¿qué es lo liminal?

⁴ No cualquier hombre. Los rituales masculinos son bastante jerárquicos por la existencia de la figura del especialista religioso o chamán, aquel que tiene poderes especiales y una relación especial con los seres feéricos.

4. Liminalidad

Recientemente en la investigación arqueológica se ha recurrido con mucha frecuencia al término “liminal”, valga como ejemplo la ubicuidad del concepto en *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (Insoll 2011). El concepto fue introducido por el antropólogo francés Arnold van Gennep (1960) en su obra *Les Rites de Passage* y reformulado por el antropólogo escocés Victor Turner y su esposa, la antropóloga americana Edith Turner. Aunque todos ellos coinciden en considerar lo liminal como un *entre deux*, un espacio amorfo y ambiguo que se localiza entre dos realidades bien definidas, los trabajos de van Gennep y de los Turner han dado lugar a dos formas diferentes de entender y aplicar el término. Por un lado, para van Gennep “liminal” hace referencia específicamente a la parte transicional de un rito de paso, cobrando sentido exclusivamente dentro de un esquema del ceremonial. Por otro lado, y a partir del trabajo de los Turner, el término condensa las características de lo liminal: la naturaleza imprecisa de las transiciones y la inestabilidad de los espacios donde las fronteras se desdibujan (Hovarth 2013: 10).

Así, cuando en 1909 Van Gennep publica por primera vez su monografía *Les Rites de Passage*, da cuenta de su interés por los mecanismos que permiten a una persona avanzar en las diferentes fases de su existencia en las sociedades tradicionales, en concreto, la forma que toman las “transiciones entre grupos o instituciones sociales sucesivas que se entienden como inherentes al hecho de existir y que componen las etapas vitales: nacimiento, adolescencia, matrimonio, paternidad, ascenso social, especialización laboral y muerte” (Van Gennep 1960: 3). Así, concluye que “para todos estos eventos hay unas ceremonias que permiten al individuo pasar de una posición bien definida a otra” (Ibidem). Fue, por tanto, van Gennep quien concibió la idea de que la vida de un individuo está compuesta por diferentes etapas estructuradas socialmente que se alcanzan por medio de eventos significativos que implican un cambio de estatus y que están estandarizados en fórmulas rituales de estructura tripartita. Una forma tan común de entender la experiencia vital de una persona que hoy nos parece fruto del sentido común (Kertzer 2019: vii).

El antropólogo francés denominó “ritos de paso” a estos mecanismos y los dividió en dos tipos principales: aquellos que implican un cambio de status (por ejemplo, de niño a adulto) y en los que marcan una transición temporal natural (por ejemplo, las fiestas de cambio de estación) (Van Gennep 1960: 4-5). Con independencia de lo anterior, todos los ritos de paso tienen una estructura tripartita: la separación, el margen o limen, y la agregación. Son estas fases las que permiten el paso de un estado social primario, a través de un intervalo de ambigüedad, hasta una nueva condición socioestructural (Mondragón 2009: 122). Cabe mencionar también, de forma aclaratoria que, si bien cualquier rito de paso tiene una parte medial liminal, no todos son considerados puramente liminales. Así, van Gennep distingue entre los ritos de paso de iniciación

o preliminares (por ejemplo, el nacimiento), de separación o postliminales (como los rituales funerarios) y de transición o liminal, cuyo objetivo es el cambio de categoría y cuya parte más larga e importante es la medial.

Desde la acuñación del término, la liminalidad está profundamente arraigada en el mundo material, de hecho, el segundo capítulo de la monografía, titulado *The Territorial Passage* (*Le Passage Matériel* en el original en francés) está enteramente dedicado a aquellos ritos que implican el desplazamiento de un lugar a otro entre los que existe un espacio sagrado o marginal (van Gennep 1960: 15-25). Así, puesto que la transición se produce siempre en un espacio literal, ésta se puede definir como un “rito espacial convertido en uno espiritual” (van Gennep 1960: 22). En este sentido hay espacios por naturaleza liminales: entradas y portales, límites entre grupos, términos municipales y tierras de nadie, fronteras entre países, etc. En general, cualquier espacio localizado en los márgenes, dentro del que las estructuras sociales no existen o lo hacen sólo parcialmente puede funcionar como espacio liminal. Al igual que la espacialidad, las nociones de marginalidad y libertad también se encuentran implícitas en *Les Rites de Passage*, eso sí, de forma residual, pues el interés de van Gennep no fue en ningún momento explorar la liminalidad sino descifrar “...su posición relativa dentro de ceremonias completas, es decir, su orden” (van Gennep 1960: 193).

Van Gennep tenía unas inquietudes académicas en sintonía con las de sus colegas contemporáneos. De hecho, compartía con Durkheim el interés por el totemismo, los tabúes, el mito y el ritual, ambos trabajaban sobre sociedades australianas y concedían, quizás por pertenecer a la escuela francesa, una atención especial a la estructura y la clasificación (Kertzer 2019: vi). Sin embargo, a pesar de estar imbuido en el ambiente propicio para el éxito, su carrera académica nunca llegó a consolidarse y su trabajo sobre los ritos de paso no tuvo un impacto verdaderamente significativo hasta la traducción de su obra al inglés en 1960 y la lectura de ésta por Turner, cuyo trabajo hace de altavoz para los postulados de van Gennep cuando éste ya había fallecido (Thomassen 2012a: 23; 2014: 3).

Entre las razones por las que la carrera de van Gennep no llegó a despegar destaca la enemistad que tenía con Durkheim y el poder de este último en la academia francesa del momento. A pesar de que no corresponda exponer los detalles de la relación en este trabajo, sí se van a recoger un par de puntos de conflicto académico entre Durkheim y van Gennep que son relevantes para entender el posterior desarrollo que Turner hace del concepto de liminalidad⁵. En este sentido, parece que van Gennep y Durkheim concebían el estudio del ritual de forma diferente y esto llevó

⁵ Para más detalle ver Thomassen 2009, 2014, 2017; Kimball 1960; Belmont 1981; Kertzer 2019.

al segundo a invisibilizar (o por lo menos, a no dar visibilidad) a la labor del primero (Thomassen 2012b).

Así, desde la posición funcionalista y neo-marxista de Durkheim (Szakolczai y Thomassen 2019: 181) el ritual no tenía poder transformador de la realidad, sino que era una simple codificación de la estructura cuyo análisis no podía aportar mucho al conocimiento del funcionamiento social. La obra de van Gennep, por el contrario, abre la puerta a entender el comportamiento ceremonial como clave de la lógica y la dinámica social (Huntington y Metcalf 1979: 11). Además de eso, van Gennep entendía el ritual como un principio estructurante de la sociedad que, si bien ponía sus reglas en suspensión durante la transición liminal, tenía un efecto normativo y ordenador.

Para Durkheim, el rito era todo lo contrario: un momento caótico y agitado, protagonizado por una “efervescencia religiosa” que conllevaba la renovación cultural y ruptura del orden social. Así, el sociólogo veía en el ritual un momento de desenfreno creativo, fruto de la emoción descontrolada que se da al reunirse un gran grupo de gente agitada que, “está hasta tal punto fuera de las condiciones cotidianas de la vida y tiene hasta tal punto conciencia de ello que experimenta la necesidad de ponerse por fuera y por encima de la moral cotidiana” (Durkheim 2017 [1982]: 161).

En definitiva, aunque el trabajo de van Gennep presente algunas flaquezas metodológicas criticables (Mauss 1910), en él se dibujan dos vías que seguirá la antropología posteriormente. Por un lado, la idea de que independientemente de la forma que tomen, las manifestaciones simbólicas en sociedades con los mismos parámetros responden a una lógica común: “bajo una multiplicidad de formas, sean éstas expresadas de forma consciente o simplemente implícitas, un mismo patrón es recurrente: el patrón de los ritos de paso” (van Gennep 1960: 193). Por otro, da nombre a un fenómeno “cuya ubicuidad no parecía haber sido percibida por nadie antes [...] [esto es] la existencia de un periodo de *marge*, un tiempo que puede llegar a adquirir autonomía” (van Gennep 1960: 193). Asistimos, por tanto, a la forma de pensamiento que más adelante explotará Lévi-Strauss: el estructuralismo y a la formulación de la liminidad, concepto que desarrollarán Mary Douglas y Victor y Edith Turner (Kertzer 2019 xxii), del que vamos a hablar a continuación.

Los primeros pasos de la carrera de Victor Turner lo sitúan dentro de la tradición durkheimiana ya que su formación había sido principalmente enmarcada en la teoría del conflicto marxista y el funcionalismo. Sin embargo, su trabajo antropológico y el de su mujer, Edith Turner, con la tribu Ndembu en Zambia, desembocará en un viraje en su posición teórica.

En sus primeros estudios se centró en la política Ndembu, concretamente sobre la resolución de conflictos. Pronto empieza a escribir sobre lo que él denomina el “drama social”; esto son las celebraciones y festividades religiosas o tradicionales que, según él, permiten al grupo aliviar las tensiones antes de que se produzca el conflicto entre dos facciones enfrentadas. Su función es,

por tanto, de aglutinador social. Sin estas celebraciones, la unidad del grupo se vería amenazada pues la debilidad de las instituciones políticas de los Ndembu impide la resolución de los enfrentamientos (Deflem 1991: 2-3).

Entre los dramas sociales se encuentran también los ritos “que compensan hasta cierto punto el limitado control político y la inestabilidad de los lazos familiares” (Turner 1957: 291). En este sentido, la forma en que Turner entiende los rituales es totalmente funcionalista: su rol es el de asegurar el equilibrio social y, más a allá de esto es un mero epifenómeno, un reflejo del orden social cuyo estudio es secundario (Deflem 1991: 4).

Sin embargo, es precisamente el trabajo de campo con los Ndembu el que hace cambiar la forma en que los Turner conciben los ritos. Edith Turner (1985) afirma que el ritual ocupaba una parte tan amplia de la vida del grupo y éste ponía tanto esfuerzo en su celebración, que su función debía ser más que un mero aglutinante social reflejo de los patrones estructurales: “Durante la segunda campaña, cuando comenzamos a centrarnos en [...] los ritos de paso y en lo conscientes que los Ndembu eran de sus rituales y su espiritualidad, la teoría del funcionalismo [...] empezó a flojear. Si todo lo que se necesitaba era una simple expresión [de la estructura social], [...] no tenía sentido que existieran fenómenos tan complejos y extraordinarios. Puede que el aglutinante social fuese necesario, pero no esa maravilla cultural” (Turner 1985: 3). De hecho, el propio Turner escribe en *Revelation and Divination of the Ndembu Ritual*: “...aprendí de los Ndembu que el ritual y su simbolismo no son meros epifenómenos o la codificación de procesos sociales o psicológicos, sino que tienen valor ontológico (Turner 1975: 31).

El creciente interés por el ritual, el hecho de que el matrimonio se encontrase en un momento vital de carácter liminal y el que, en ese momento, cayese en sus manos el libro de van Gennep (1960) *Rites of passage*, donde se reconocía por primera vez la importancia de lo liminal, lo marginal y la fase interna de la transición, fue decisivo para reorientar su interés académico a partir de 1963 hacia la liminalidad (Turner 1985: 7)⁶. Este nuevo interés cristaliza en el primer ensayo que Victor Turner (1967) publica sobre lo liminal: *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*, una publicación rompedora ya que, en las propias palabras de Edith Turner, “la liminalidad es ahora ampliamente aceptada, pero en aquel momento, nadie consideraba su naturaleza, exceptuando al propio van Gennep y a Henri Junod” (Turner 1985: 8).

A pesar de que introduce una diferencia radical con el funcionalismo y, por ende, con el principal denostador del trabajo de van Gennep, Durkheim, Turner va a tener puntos en común con este

⁶ Victor Turner explora una variedad de temas como son los símbolos, la performance, el drama social, la religión... pero de toda su producción nos es especialmente relevante aquella que tiene que ver con lo liminal. Para una sistematización del pensamiento de Turner ver Deflem 1991.

último. En este sentido, Turner recoge el concepto de espacio liminal gennepiano: un espacio con una localización espacial y socialmente periférica, donde el orden cotidiano funciona sólo parcialmente o está completamente anulado y cuya función es estructural; a la vez que se inspira de la efervescencia religiosa durkhemiana: la posibilidad de la renovación y creatividad social en los momentos de desorden (Engelke 2002: 6). Así, para Turner, el ritual religioso, aunque se produzca en un espacio-tiempo liminal, “crea o re-crea las categorías a través de las que el ser humano percibe la realidad” (Turner 1968: 6).

De forma similar, tampoco su concepto de lo liminal es un calco exacto del original, sino que está reelaborado. Tanto van Gennep como Turner coinciden en que el esquema tripartito en que el rito se desarrolla no es un constructo teórico, sino una característica inherente a todo ritual que van Gennep había esquematizado y puesto sobre papel (Szakolczai y Thomassen 2019:182). Pero Turner va más allá y acuña un concepto teórico, una herramienta aplicable fuera de la descripción etnográfica que da nombre a fenómenos de naturaleza liminal que pueden aparecer de forma ubicua. En definitiva, Turner trabaja sobre la liminalidad en sí misma; no tanto sobre el rito como proceso y el orden en que la fase liminal ocurre, sino buscando definir las características del *entre-deux* (Ibidem: 177).

La liminalidad, según Turner, está en aquellos espacios cultural o geográficamente poco accesibles donde la estructura social se deshace o se detiene. Los que se encuentran en estos lugares tienen experiencias emocionales y físicas especiales que los unen. Éstas están posibilitadas por la libertad individual producida por la suspensión del orden social cotidiano (Turner 1967: 97; Thomassen 2009: 5). El espacio liminal es una realidad informe y aparte de la verdadera realidad (Thomassen 2009, 23). El que ocupa un espacio liminal está imbuido en un estado anti-estructural en el que recibe un tratamiento especial que denota su estado de ambigüedad: no se le clasifica como vivo/muerto, hombre/mujer, de estatus alto/bajo, rico/humilde... está desposeído de sus propiedades y libre de sus deberes cotidianos. [...] Tampoco está ni aquí ni allí sino en medio de las categorías sociales que funcionan en el mundo ordenado (1967:93-103; 1969:94-96, 102-106)

De la anterior definición, Turner extrae tres conceptos principalmente: anti-estructura (Turner 1969; 1977a), libertad individual (Turner 1969) y *communitas* (Turner y Turner 1978). Para él, “estructura” designa la forma particular que toma el *status quo* vigente. Cuando esta estructura se suprime en el espacio liminal, aquellos que están en él pueden reagruparse en una anti-estructura que ejerce presión sobre la estructura y busca imponerse. Llegado el caso, el orden anti-estructural puede convertirse en estructural o, simplemente, introducir modificaciones en la estructura (Turner 1969). Pero la liminalidad no solo provee de un espacio de reunión fuera de la estructura, sino que incentiva la agencia individual (Szakolczai y Thomassen 2019: 32). Las personas, fuera

de su rol cotidiano, redefinen su personalidad y aumentan la toma de decisiones. La libertad individual de lo liminal hace el espacio distendido y eficaz o, como Turner (1982: 54) lo llama, “eufuncional”. Por último, la suspensión de las reglas y la libertad para desempeñar el rol social que se prefiera lleva a los que se encuentran en el espacio liminal a formar una serie de vínculos muy fuertes que, en situaciones normales no hubiesen podido crearse. A este comunitarismo Turner lo denomina *communitas*.

En estos tres conceptos se resume el bagaje teórico de Turner ya que la idea de la suspensión de la estructura está tomada de van Gennep, la de creación de un nuevo orden recuerda a Durkheim y *communitas* es el resultado de su etapa de investigación más madura, cuando él y Edith Turner se dedican al estudio de la peregrinación cristiana donde encuentra lo que para él es la liminalidad por antonomasia: un espacio de igualdad alejado de las instituciones mundanas donde existe un fuerte sentimiento de comunidad (Turner 1977a; Turner y Turner 1978).

Como se puede apreciar, los últimos trabajos de Turner tenían más que ver con la esencia de lo liminal que con lo liminal como parte de un proceso de transición o un cambio de estatus. Un último barniz complejizador del concepto ha llegado en fechas recientes con el antropólogo social Bjorn Thomassen (2009), que introduce la subjetividad en la percepción del espacio-tiempo liminal. Es decir, al ser la liminalidad parte de una experiencia humana, es tremendamente subjetiva, por tanto, una experiencia o un lugar puede ser liminal y no serlo a la vez, dependiendo del punto de vista y las circunstancias del observador. Además, la liminalidad puede existir a diversos niveles, según el protagonista sea un individuo, un segmento social, una cultura al completo... En las tablas 1 y 2 se muestra una relación de los momentos liminales según el espacio-temporalidad y la experiencia de cada uno.

Las aportaciones hasta ahora mencionadas forman el entramado teórico y definen los atributos que el concepto de liminalidad ha adquirido en la actualidad: un espacio dentro y a la vez fuera de la sociedad, donde el orden social se altera, donde la falta de estructuración conlleva una alta creatividad y capacidad de agencia, donde se crea una comunidad en torno a una experiencia común y que, por tener una naturaleza experiencial, puede ser subjetiva.

Así, lo liminal se presenta como una herramienta perfecta para definir multitud de fenómenos y actitudes sociales desde una multitud de disciplinas y posiciones teóricas. La noción de liminal aparece en publicaciones que van desde, por ejemplo, *Con el Fenicio en los Talones* de la arqueóloga Marisa Ruíz Gálvez (2013), donde se acude a la liminalidad para explicar que el modelo comercial fenicio en la Península Ibérica respondiese a un patrón de asentamiento en lugares que formaban parte y a la vez quedaban fuera del territorio indígena: islotes, desembocaduras de ríos etc.; hasta trabajos en torno a la construcción de identidades en los márgenes de la normalidad y en los fenómenos de marginación social de aquellas personas que

existen físicamente, pero que no tienen cabida cultural. Este es el caso, por ejemplo, de los trabajos de las antropólogas Anne Bolin (1988, 1997) o Mandy Wilson (2002) sobre la construcción de las identidades trans.

Esta ubicuidad del concepto de liminalidad ha llevado al propio Thomassen (2009; 2012a; 2014; Szakolczai y Thomassen 2019) a denunciar la necesidad de restringir la liminalidad a la fórmula original de van Gennep que se limita a contextos rituales, concretamente a ritos de paso de sociedades preindustriales o de cualquier sociedad pero que respondan a la lógica de las anteriores, ya que, la aplicabilidad del concepto de Turner a sociedades postindustriales, occidentales y no occidentales ha convertido lo liminal en una especie de “cajón de sastre” donde tienen cabida fenómenos que encajan con la definición, pero no coinciden entre ellos y a que se solape con el concepto de *marginalidad* (para más detalle ver Thomassen 2009). Cabe comentar que el propio Turner era consciente de esta “sobreaplicabilidad” de su definición y, para paliarla, introdujo el término “liminoide”, que viene a definir un espacio análogo al que acuñó van Gennep pero que ocurre exclusivamente en sociedades modernas y, por tanto, presenta algunas diferencias para con el liminal (Turner 1977b).

Una última crítica al trabajo de Turner (Thomassen 2012a) gira en torno a la omisión del concepto de *peligro* que van Gennep había escogido como una de las cualidades del espacio liminal. La noción de peligro está relacionada con la de caos o supresión de la norma social, otro de los elementos esenciales de la liminalidad (van Gennep 1960). Las personas que ocupan posiciones liminales están privadas de la red de seguridad que provee la estructura social, es decir, están desamparadas y, por eso, están en peligro. Pero, además, son peligrosas en sí mismas, pues pueden trasladar el caos al espacio seguro. Eso puede ocurrir especialmente si la reintegración se produce de forma irregular. Por eso, en el rito de paso, ese momento es crucial. Turner, al prestar menos atención al esquema tripartito del rito deja de lado el momento de la reintegración y, por tanto, el concepto de peligro. Para Turner, la entrada y salida de la liminalidad no conlleva riesgo (Thomassen 2012a).

Al contrario que Turner, Mary Douglas (1973) va a recoger y desarrollar enormemente las nociones de desorden y peligro y las va a asociar con la impureza en la archiconocida obra *Purity and Danger*. La influencia del pensamiento de esta antropóloga en los estudios efectuados sobre los kalasha es de particular importancia, sobre todo en lo que concierne a la división del mundo en puro-*onjesta* e impuro-*pragata* (Maggi 2001: 30).

Tabla 1: Tipos de experiencias liminales según su dimensión temporal Thomasssen (2012a)

Tiempo	Individual	Grupal	Social
Momento	Evento repentino que afecta a la vida personal (muerte, divorcio...) o rito de paso individualizado (bautismo...)	Ritos de paso a la adultez, ceremonias de graduación...	Una sociedad que, frente a un evento catastrófico, elimina las diferencias jerárquicas. También ocurre en momentos de carnaval, revoluciones esporádicas...
Periodo	Periodos vitales relevantes, adolescencia...	Viajes de grupo, rituales de paso a la adultez si se expanden en el tiempo...	Guerras y revoluciones duraderas
Época	Individuos que abandonan la sociedad voluntaria o involuntariamente (monjes o presos), en sociedades tradicionales aquellos que no son capaces de reintegrarse tras un rito de paso fallido...	Grupos que viven fuera de las estructuras sociales, percibidos como peligrosos o religiosos: inmigrantes, minorías étnicas, congregaciones religiosas...	Guerras excesivamente largas, integración de lo liminal en las estructuras sociales, modernidad como liminalidad permanente...

Tabla 2: Tipos de espacios liminales. Adaptado de (Thomassen 2010) que sigue la teoría de la Era Axial de Jaspers (1953: 51). La Era Axial es un espacio intermedio entre dos visiones estructuradas del mundo.

Lugares específicos	Umbrales: una puerta, una línea de separación entre lo sacro y lo cotidiano, un objeto específico, un orificio de entrada al cuerpo humano
Áreas o zonas	Fronteras entre naciones, monasterios, prisiones, resorts, aeropuertos, estaciones...
Regiones amplias	Países o continentes que han funcionado o funcionan como espacio liminal: La Península Ibérica entre Europa y África, la Antigua Palestina entre Mesopotamia y Egipto...

5. El *Bashali*, un espacio liminal

Aunque no son un fenómeno ubicuo, el aislamiento menstrual ocurre de forma casi universal (Frandsen 2007: 81), de hecho la antropóloga Beverly Strassmann (1992; 1996; 2012), cuyo trabajo principal recae sobre las casas menstruales en la cultura Dogon (Mali) afirma que “los tabúes menstruales están tan extendidos que es posible considerarlos universales culturales” (Strassmann 1992: 90) y que, en multitud de culturas, estos tabúes se materializan en forma de espacios exclusivamente femeninos documentados desde Asia y Oceanía (Eichinger Ferro-Luzzi 1974; Hoskins 2002; Lindenbaum 1972; van den Bogaert 2018), hasta Africa (Strassmann 1992; 1996) y el mundo musulmán (Delaney 1988), así como América (Claassen 2011; Galloway 1998; Wright 2003) y también en otras culturas del mundo antiguo (Marsman 2003; van der Toorn 1994).

A pesar de que en Antropología existen numerosos trabajos sobre el tema, en Arqueología ha pasado mayormente inadvertido, con algunas excepciones en trabajos como los de Claassen (2011) o Faust y Katz (2017). Las razones de este desequilibrio han sido exploradas por diferentes autores. Así, Patricia Galloway (1998) y, más recientemente Anne Sherfield (2019) afirman que, si bien el estudio de los espacios de exclusión tiene cabida perfecta en una disciplina como la nuestra por tener una expresión espacial evidente, la ausencia de edificios interpretados como casas menstruales se debe a nuestro propio tabú sobre la menstruación: “así como las mujeres raramente menstrúan en la literatura occidental, la menstruación es generalmente ignorada cuando se trata de la reconstrucción arqueológica de la vida de las mujeres” (Galloway 1998: 201).

Parece ser una norma general que todas las casas menstruales de sociedades con ideal de pureza funcionan como contenedor de la impureza asociada a la sangre menstrual. Este modelo está bien definido por Strassmann (1992; 1996) que analizó las condiciones y circunstancias que llevan a las mujeres dogón a residir durante la menstruación en un espacio especial: el *ponulu* o casa menstrual (Fig. 10). Aunque durante este periodo tienen prohibido participar en la vida social del grupo, continúan llevando a cabo sus tareas diarias, con algunas excepciones como mantener relaciones sexuales o cocinar directamente para el marido. Arquitectónicamente las *ponulu* distan mucho del resto de edificios (Fig. 24 y 25). Son espacios muy pequeños y sin ventanas, habitualmente levantadas a poca distancia de los *loguna*, espacios de sombra donde se reúnen los hombres. Este hecho hace que las mujeres estén bajo vigilancia continua y que la *ponulu* funcione como dispositivo de control. Los hombres, capaces de ver quién entra y quién sale de la casa menstrual, son capaces de llevar cuenta de la vida reproductiva de las mujeres (Strassmann 1992; 1996; Strassmann et al. 2012) y “evitar gastar energía en vástagos con los que no estén genéticamente relacionados, lo que es esencial en una cultura en la que el sistema de herencia es patrilineal” (Strassmann 1996: 305).



Figura 24: Casa dogón, pueblo de Sangui (Mali)
(Fuente: www.dogon-lobi.ch. Autor : Huib Blom)



Figura 25: Casa menstrual de Sangui (Mali):
(Strassmann 1996)

En este sentido, la forma y posición de las casas menstruales dogon facilita a algunos (los hombres) el control sobre otros (las mujeres), que se ven a su vez limitados en sus movimientos. Entonces, podemos decir que la configuración espacial de la casa menstrual dogon y su posición contribuyen a la existencia de un orden social determinado, es decir, que la espacialidad tiene un papel activo en la configuración de la dinámica social. Así, otras configuraciones espaciales propiciarán, por ejemplo, el encuentro fortuito o lo harán menos probable, aumentarán o reducirán la privacidad o crearán espacios muy horizontales o más jerárquicos. Precisamente porque el espacio configura la dinámica social, éste es un recurso clave para la instauración de un orden determinado. Esto, a su vez, convierte a la espacialidad en reflejo del orden social.

Podemos concluir, por tanto, que una espacialidad determinada es reflejo y a la vez creadora de la estructura social o, en otras palabras, la estructura social es inherentemente espacial (Bafna 2003: 17-18). Así, la relación entre una sociedad y la configuración espacial de sus edificios y poblados no son sólo imagen del otro, sino dos realidades que se modifican mutuamente (Bafna 2003; Peponis y Wineman 2002).

Volviendo a los kalasha, con un vistazo superficial se hace evidente que el *bashali* (la casa menstrual kalasha) presenta una espacialidad y funcionalidad diferente a la casa menstrual dogón. Como veremos en el siguiente punto, el *bashali* es tipológicamente parecido al resto de edificios, no está visualmente subordinado a ninguna institución exclusivamente masculina, tiene un espacio sacro donde se lleva a cabo el culto a la divinidad, no sólo acoge a mujeres menstruantes sino también a parturientas, está asociado a una necrópolis especial... estas circunstancias tan especiales hacen preciso un análisis detallado de la espacialidad, las características y el significado que la casa menstrual tiene en la cultura kalasha.

Para ello, vamos a analizar la localización y forma del *bashali* y a compararla con los espacios habitacionales kalasha (las casas), partiendo del postulado básico de que la naturaleza de un la expresión espacial y material de un edificio especial es radicalmente diferente de las de un lugar

de habitación (Ahlrichs et al. 2018). Para evitar el riesgo de sobreinterpretación, se contrastarán las principales apreciaciones con la información etnográfica existente a fin de dar robustez a la interpretación.

El análisis se va a efectuar sobre dos planos de la casa kalasha modificados de Lièvre y Loude (1984) y Harrison (1995), que sirven como modelo general de espacio de habitación; y sobre la planta del *bashali* del valle de Bumboret, dibujada por Paolo Graziosi (1961) a raíz de su visita en los años 60. Este edificio no existe tal cual en la actualidad pues en 1994, Renata Hansmeyer, una rica mujer sueca pagó una obra para hacer el *bashali* más acogedor, reconstruyéndolo al estilo occidental con chimenea en vez de hogar central, cocina y baño, paredes de cemento y techo de metal y un muro alrededor, para aumentar la privacidad que, según ella, las mujeres necesitaban (Maggi 2001: 123).

Además, para interpretar el emplazamiento del *bashali* en un contexto más amplio y analizar su posición relativa respecto al resto de edificios y lugares significativos del valle, usaremos un esquema del valle de Rumbur, que nos servirá como modelo general de disposición del asentamiento. Rumbur se considera el primer valle kalasha, que sirvió como modelo a los demás. Según la mitología kalasha, fue fundado en fechas tempranas por el chamán más importante de la tradición: Nanga Dehar. Éste, colocándose en el centro del valle, lanzó dos flechas y allí donde cayeron se establecieron los dos puntos más importantes de la cultura kalasha: el *bashali* (el lugar más *pragata*) y el altar de Sajigor (el lugar más *onjesta*) (Maggi 2001: 118).

5.1. La casa kalasha y el *bashali* en el macro paisaje

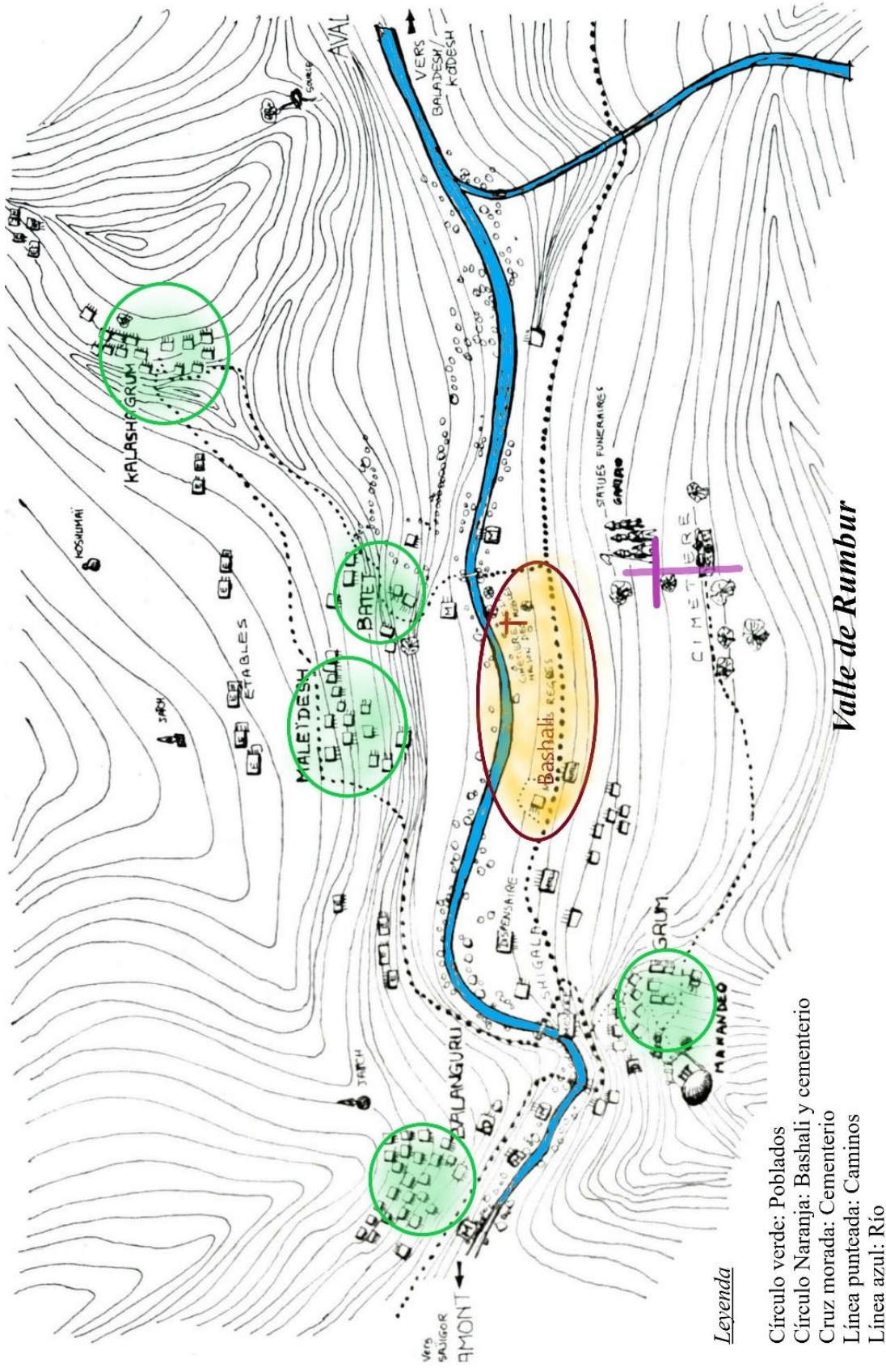
El valle de Rumbur tiene, como el resto de los valles kalasha, una angosta forma en V que acoge los principales asentamientos y algunas instituciones de uso común como el cementerio, los santuarios de culto masculinos o la casa menstrual. Su distribución es la que se recoge en la figura 27. Los poblados, que están levantados en las escarpadas laderas de las montañas aprovechando las latitudes medias, están señalados en el mapa en verde (Fig. 27). A una cota similar, se encuentra el cementerio (Fig. 26), de uso común a todo Rumbur. En el fondo del valle, paralelo al río, discurre el camino, única vía de entrada y salida y de comunicación entre los diferentes elementos del paisaje. Asociado al río y al camino, también en el fondo del valle, se encuentran el *bashali*, marcado en naranja, con su pequeña necrópolis, señalada con una cruz en el mismo color. Por encima de los poblados, a una cota superior, se localizan otros edificios como establos, pastos de día y altares de culto masculino, que suelen ser, por regla general, de carácter *onjesta* (Parkes 1983; 1987).



Figura 26: Fotografía de una necrópolis en desuso en Bumboret (Mohyuddin et al. 2016).

Además de los anteriores, en el mapa de Rumbur que se muestra aparecen señalados algunos otros elementos como mezquitas y hoteles que dan cuenta del aspecto contemporáneo de la zona, donde se practica la religión musulmana y se acogen turistas. Si bien la inclusión de estos elementos en el análisis sería interesante para entender la dinámica

territorial actual, su estudio queda fuera de los objetivos de este trabajo que se centra en el corpus *dastur* (ver arriba). Esta es la razón de que no se les haga mención durante el análisis.



Valle de Rumbur

Legenda

- Círculo verde: Poblados
- Círculo Naranja: Bashali y cementerio
- Cruz morada: Cementerio
- Línea punteada: Caminos
- Línea azul: Río

Figura 27: Mapa del valle de Rumbur con algunas áreas de especial relevancia resaltadas. Modificado de Loude Lievre (1990)

Llegados a este punto, recordemos que la economía kalasha descansa sobre dos pilares principales: el cultivo de cereal y la ganadería caprina y que ambas actividades son exclusivas de mujeres y hombres respectivamente. Ambas dos implican un régimen de movilidad relativamente elevado y estacional, pues al igual que las cabras necesitan el alimento de los pastos de altura en primavera y verano, el trigo, mijo y maíz son cultivados en campos localizados a distancias variables de los poblados (Parkes 1992). Esta circunstancia hace que la comunidad kalasha que convive durante el invierno en los poblados, se disperse durante los periodos de buen tiempo: los hombres para conducir a las cabras a los pastos de altura, las mujeres para dirigirse a residencias secundarias cerca de los campos de cultivo. Ahora bien, tanto en verano como en invierno, los periodos menstruales y el parto deben transcurrir en el *bashali* por lo que, estén en el poblado o cerca de los campos de cultivo, las mujeres deben desplazarse al fondo del valle una vez al mes.

Esta circunstancia provee al *bashali* de un régimen de ocupación bien diferente del de los lugares de habitación. Así, mientras que estos últimos se usan de forma intensa durante la mitad del año, la casa menstrual se habita a cuentagotas, pero de forma ininterrumpida. Esta realidad tiene una correlación y sentido espacial evidente si tomamos en cuenta la altitud a la que está construido el *bashali*. Su localización en el fondo de valle lo convierte en el único punto accesible durante la totalidad anual. Frente a éste, los pastos y santuarios en altura son literalmente inaccesibles en invierno, y las residencias de verano y el poblado central son dos formas de asentamiento complementarias en una estrategia de asentamiento bianual. Podemos decir, entonces, que el hecho de que la casa menstrual funcione de forma continua dentro de un paisaje dinámico la convierte en un punto de referencia, de estabilidad y de enraizamiento. En este sentido, además de continuidad temporal, el *bashali* propicia la continuidad geográfica y hace de centro aglutinante de la comunidad dispersa en la época estival.

Otra característica importante viene dada no tanto por su régimen de uso, sino por el hecho de que exista un solo *bashali* por valle. Según esto, la casa menstrual funciona como punto de encuentro y permite el intercambio de información y de noticias a lo largo de todo el valle tanto en invierno, cuando las visitas a pueblos vecinos son complicadas debido al clima, como en primavera y verano, cuando la comunicación es difícil incluso entre personas del mismo pueblo debido a lo disperso del poblamiento. Así, el hecho de que funcione a nivel de valle, dota al *bashali* de cierto carácter institucional regional.

Que el *bashali* sea una institución común a todos los poblados del valle es especialmente relevante sobre todo si contamos con que el valle ha sido tradicionalmente la máxima unidad geográfico-administrativa kalasha. Aunque ahora los pobladores de los tres valles tiendan a actuar como parte de un mismo grupo y hablar con una sola voz, especialmente en acontecimientos nacionales e internacionales (para más detalles ver Ali y Rehman 2001; Cacopardo y Cacopardo 2001; Parkes

2000), cada uno de ellos se consideraba independiente del resto hasta momentos recientes. Es más, ni siquiera en tiempos preislámicos los kalasha eran percibidos como una unidad, hecho evidenciado en los etnónimos con que algunos pueblos peristaníes conocían a los kalasha, así por ejemplo los kati usaban *Kasua* para los habitantes de Bumboret y *Weru* para los de Birir (Cacopardo 2016a: 73).

Todo parece indicar, entonces, que la percepción del territorio como casa para una persona kalasha se limitaba al propio valle y no al total de Kalashadesh y que, incluso en el valle vecino, podían sentirse extranjeros. Este aspecto es particularmente importante porque nos da pistas de la relevancia del espacio vivido. Maggi (2001: 44-71) documenta que cualquier mujer kalasha que se casa fuera de su valle, o que acude a otro que no es el suyo de visita, es extremadamente cuidadosa y se siente generalmente temerosa, porque al no conocer la disposición de los espacios *pragata* y *onjesta*, puede alterar el equilibrio de la comunidad. Sin embargo, el *bashali* podría ayudar a aliviar esta angustia pues al ser un edificio tipológico que se encuentra en todos los valles en el mismo sitio y que en todos tiene la misma función y naturaleza es fácilmente reconocible. Podemos decir que el *bashali* es en cierto modo universal dentro del universo kalasha.

Además de ser un edificio estable que puede servir de ancla y brújula, la casa menstrual es lo primero que se encuentra cualquiera en su acceso al valle, y lo último que divisa al salir. Además, al desplazarse de un pueblo a otro o bajar al río se entra necesariamente en contacto, al menos visual, con él. En este sentido, la casa menstrual kalasha es inevitable. Lejos de estar aislada, semi-escondida o poco accesible, se encuentra en el centro de la actividad sin llegar nunca a participar de ella. Además, el *bashali* no tiene muros de separación con el exterior, ni barreras de ningún tipo. Como veremos en el apartado posterior, la construcción en terreno plano (al contrario de lo que pasa en prácticamente todo el resto de edificaciones kalasha que están levantadas en pendiente y son accesibles mediante escaleras o aprovechando salientes en los muros) posibilita una entrada directa y poco costosa.

El *bashali* es, por tanto, completamente visible desde el camino y viceversa. Maggi (2001: cita) relata como la actividad favorita de las mujeres en el *bashali* es hablar con los paseantes, a los que entretienen con historias y bromas y a los que intentan engañar para que entren en el espacio *pragata* y se tengan que lavar con el agua helada del río para poder salir. Desde el *bashali* se tiene conocimiento de todas las idas y venidas no sólo de la gente del pueblo, sino de todo el valle e incluso de forasteros, que deben pasar junto a la casa menstrual a la fuerza.

Además de con el camino principal, el *bashali* está asociado con dos elementos extremadamente interesantes: el agua del río y una necrópolis secundaria, de características muy especiales. No es necesario dedicar mucho tiempo a recalcar la importancia simbólica que el agua tiene, baste con decir que la naturaleza fluida del agua, un elemento que se transforma y limpia la hace ideal para

el rito, lo espiritual y lo sacro (Oestigaard 2005; 2011). En el párrafo anterior he mencionado que para salir del *bashali* e integrarse de nuevo en la vida normal, los visitantes abandonan el estado *pragata* mediante un baño. Las mujeres deben hacer lo propio al finalizar su menstruación, y también madre e hijo tras los días de descanso, antes de volver al espacio comunal (Maggi 2001). El agua, no cabe duda, actúa como elemento reintegrador.

Si bien el desarrollo normal de los acontecimientos implica la reasimilación a la vida cotidiana tras la estancia en el *bashali*, en ocasiones se produce la muerte de alguna mujer en el parto, o de ésta y/o el bebé durante el posparto. Cuando se da esta circunstancia, el procedimiento es claro: se entierra a madre y niño en un lugar especial, un sitio que no se frecuenta nunca y del que no se habla: la necrópolis secundaria dedicada exclusivamente a los difuntos del *bashali*. Está localizada en el interior del bosque, a poca distancia de la casa menstrual. Las mujeres y niños que se entierran (a diferencia del resto de los kalasha, cuyos cuerpos se exponen) lo hacen sin ceremonia alguna (Maggi 2001: 158). Es evidente, por tanto, que la relación del *basahli* con la muerte es significativa y especial. De momento baste con decir que el hecho de que las personas que mueren en el *bashali* no tengan derecho a un tratamiento estándar y que, por tanto, no puedan cumplir el ciclo vital de manera satisfactoria, hacen del *bashali* un lugar *peligroso*. Volveremos sobre esto en las conclusiones.

Además de con la muerte, el *bashali* está inherentemente relacionado con la vida puesto que todas las mujeres dan a luz en él y todos los habitantes del valle han nacido allí. Es especialmente ilustrativa de la relación que todos guardan con el *bashali* la anécdota que recoge Paolo Graziosi (1960) en su artículo *The Wooden Statue of Dezalik, a Kalash Divinity*: cuando está realizando una encuesta que tiene como objetivo censar a los kalasha de Bumboret y concluir un estudio



Figura 28: Presentación del niño en el *bashali*. Se hace seis o siete días después del nacimiento, en una ceremonia llamada “*atchambi*”. A los 20 días, se producirá la reintegración de madre y niño. (Lièvre y Loude 1990)

demográfico de cada pueblo, se ve enormemente frustrado porque a la pregunta de “localidad natal” todos contestan “en el *bashali*”. Así, podemos decir que todo kalasha nace dos veces: una primera para la comunidad del *bashali* y una segunda para la comunidad kalasha cuando, al cabo de un

tiempo y tras haberse lavado, integrará por primera vez la vida normal. La asimilación del bebé no es, en este caso, una forma simbólica de integración mediante el agua, sino que implica un cambio espacial literal (Fig. 28).

En el apartado siguiente, vamos a ver como la forma interna del *bashali* permite la construcción de una comunidad de mujeres al estilo de la *communitas* de Turner. Al hilo de esto y siguiendo con el tema del nacimiento, cabe mencionar que el *bashali*, además de unir a personas diversas mediante vínculos afectivos nacidos de la experiencia compartida, posibilita la creación de vínculos *quasi*-familiares fuera de la línea sanguínea y entre personas de diferente estatus y riqueza, contribuyendo aún más a la horizontalidad. De esta forma, cuando una mujer se pone de parto, es probable que sea atendida por aquellas que estén en el *bashali*. La que hace de partera, normalmente la de más edad, se convierte en la “madrina” de la criatura y le da al bebé un



Figura 29: Mujer lavándose en el río (Lièvre y Loude 1990)

pedazo de sí misma en forma de cuentas que sustrae de su collar. Si el bebé es niña, éstas pasarán a formar parte del suyo propio, si es niño, del de su mujer cuando se case (Maggi 2001: 144-145).

En resumen, la casa menstrual en la cultura kalasha se presenta como inevitable por su posición junto al camino principal y perpetua por su accesibilidad durante todo el año. Además, es un elemento de cohesión comunal y aporta seguridad cuando se está “fuera de casa” pues es universalmente reconocible y legible. Por añadidura, es un espacio de control sobre el camino, un lugar altamente accesible y una zona de gran visibilidad e intervisibilidad. Por otro lado, el *bashali* es el umbral de entrada o la antesala de la comunidad tanto literal (porque es el lugar en que nacen los niños) como simbólicamente (pues recibe a todo el que quiere entrar en el valle). Pero el *bashali* también es un lugar peligroso, sobre todo para la gente que se encuentra dentro. A pesar de pertenecer al mundo kalasha, en el *bashali* entran en juego otras reglas que implican que las personas fallecidas en él no culminen satisfactoriamente el ciclo vital. Además de ambiguo y peligroso, el *bashali* ofrece una alternativa al orden social cotidiano posibilitando la creación de vínculos imposibles dentro del orden socio-familiar normal. Estos vínculos no se deshacen al abandonar el *bashali*, sino que se mantienen durante toda la vida por lo que podemos afirmar que, a pesar de que el *bashali* sea un espacio aparte, lo que ocurre impacta y modifica la realidad. Por último, no nos podemos olvidar que, si bien el *bashali* se presenta como fácilmente accesible, lo

realmente complicado es salir. Abandonar el *bashali* sin el rito adecuado implica poner en peligro a toda la comunidad. No se puede abandonar la casa menstrual sino mediante el agua, elemento que permite la reintegración (Fig. 29).

5.2. La casa kalasha y el *bashali*, análisis de la planta y materialidad

En el apartado anterior hemos analizado el *bashali* respecto a la posición que ocupa en el valle y la relación que guarda con el resto de elementos, lo que nos ha permitido adelantar algunas de las cuestiones que se van a evidenciar en este segundo punto donde la estructura interna (Fig. 31) y la cultura material del *bashali* van a ser protagonistas. Partiendo del postulado de que un ámbito particular y su significado social tienen expresiones espaciales y materiales cuyas características (su posición, su arquitectura, su cultura material, la frecuencia y (dis)continuidad de uso, su duración temporal...) las hacen diferir de las estructuras domésticas (Ahlrichs et al. 2018), vamos a contrastar la planta del *bashali* (Fig. 31) con la del espacio de habitación (Fig. 30) cuyo funcionamiento es bien conocido.

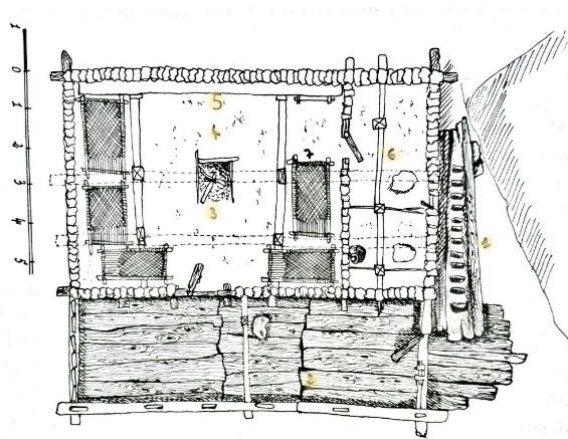


Figura 30: Planta de una casa kalasha con los principales espacios detallados: (1)Tronco-escalera; (2)porche; (3)hogar; (4)onjesta-wao; (5)estantería-altar de Jeshtak ; (6)despensa; (7)cama. (Lièvre y Loude...)

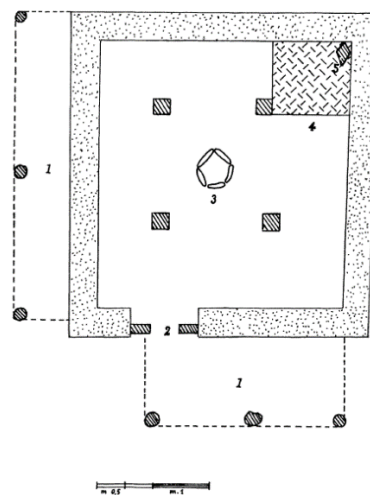


Figura 31: Planta del Bashali de Bumboret, (Graziosi 1961)

Todos los espacios habitacionales kalasha se levantan con una misma técnica constructiva que descansa, principalmente, en la carpintería. La piedra se incorpora también al alzado de los edificios cuyas paredes cuentan lienzos hechos de piedras encajadas en el esqueleto de madera. Así, los elementos más frecuentes en los alzados son las vigas verticales y horizontales con rellenos de piedra, mientras que los techos son habitualmente hechos exclusivamente en madera, con un agujero redondeado en el centro, por donde se escapa el humo del hogar. Esta, además de la puerta, es la única abertura al exterior. Junto con la planta cuadrangular, otro elemento tipo de los edificios kalasha es el porche que, a pesar de ser un espacio exterior, sirve a actividades domésticas, sobre todo durante la época de mejor tiempo (Magi 2001: 59).

Amén de la madera y la piedra, los kalasha integran la orografía natural en sus construcciones pues utilizan en su favor las formas naturales de las paredes de las montañas como base de sus construcciones. Así, los pueblos se levantan con las casas apiñadas, aprovechando el enorme desnivel, lo que resulta en un paisaje habitacional escalonado donde el porche de algunas casas hace también de techo de las que están por debajo, tal y como se puede ver en la figura 32. En este sentido, los accesos y desplazamientos domésticos principales se hacen en sentido vertical, mediante escaleras o aprovechando las propias irregularidades que quedan entre las piedras y vigas en los muros (Loude et al. 2018).

En cambio, en aquellos lugares en que la orografía lo permite las construcciones se hacen en plano. Esta circunstancia se da, sobre todo, en el fondo del valle donde se levantan el *bashali* o los molinos (Fig. 33). De forma análoga, se van a aprovechar los espacios óptimos localizados en cotas superiores a las de los poblados para la construcción de altares y establos (Fig. 34).

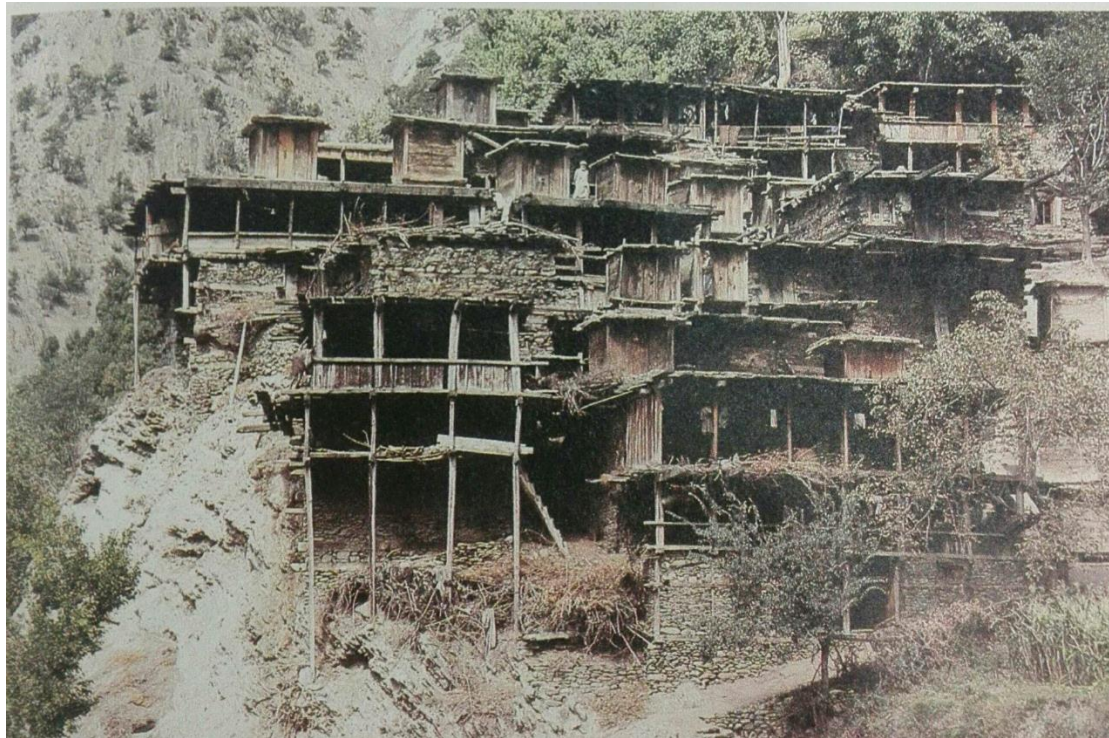


Figura 32: Imagen del pueblo de Guru (Birir), ejemplo paradigmático de la arquitectura doméstica kalasha. (Lièvre y Loude 1990)

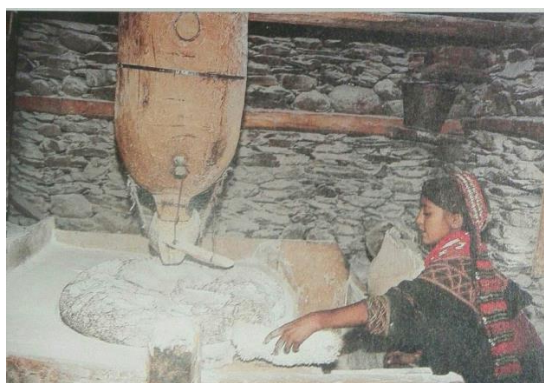


Figura 33: Mujer kalasha en el interior del molino, en el fondo del valle (Lièvre y Loude 1990)

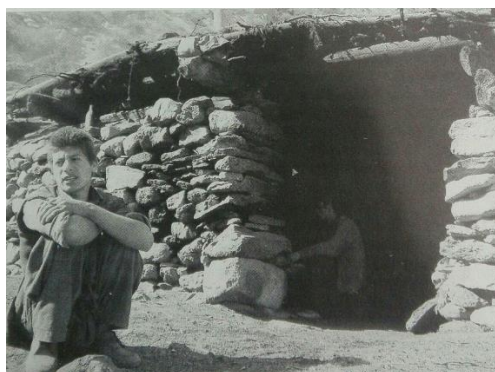


Figura 34: Hombre kalasha frente a un establo, a unos 3500 metros de altitud en Rumbur (Lièvre y Loude 1990)

Las viviendas son, quizás, la más llamativa de las edificaciones kalasha debido a lo sofisticado de su técnica de construcción, de la que no existe un estudio completo, y a lo vistoso de sus acabados. Además, constituyen sin duda el espacio que más información contiene sobre el estilo de vida kalasha puesto que son las estructuras en las que se pasa más tiempo, sobre todo en invierno cuando no hay trabajo que hacer en los campos o en los pastos de altura. Todas ellas tienen una planta cuadrangular de aproximadamente diez metros cuadrados, lo que las convierte en las estructuras de mayor superficie, exceptuando quizás, los espacios de reunión comunal (Loude *et al.* 2018).

El espacio doméstico está repartido en cuatro tal y como se puede observar en la figura 35. El primero de ellos, el propiamente habitacional donde transcurre la mayor parte de la vida diaria, está concebido en dos estancias, una exterior y una interior. La primera – indicada en verde en la figura 35 - se concreta en un porche de madera, donde se concentra la mayor parte de la actividad diurna: funciona como punto de cocinado principal, espacio de reunión, de recepción de visitas... además es donde se seca la ropa y se prepara la comida de forma adecuada para su almacenaje. En el porche hay también un hogar destinado al procesado de alimentos, un molino de mano y mucho espacio a utilizar según la necesidad.

Desde el porche se tiene gran visibilidad del valle, especialmente si pertenece a una de las casas superiores, pero en cambio, es un lugar muy poco accesible debido la pendiente. Ésta dota al porche de un cierto carácter de plataforma: no es posible ver las actividades que ocurren en ella desde abajo y el acceso a la misma se debe hacer forzosamente a través de unas escaleras empinadas, marcadas en naranja en la figura 35. Éstas constituyen el segundo de los espacios de la estructura habitacional: la entrada, que se sitúa siempre en los laterales del porche y puede presentarse de dos formas simples (Fig. 35) o doble (Fig. 37).

Si las escaleras permiten el acceso al porche, éste, a su vez, posibilita la entrada al tercero de los espacios: la zona doméstica interior. Esto se hace a través de una abertura de entre medio y un metro sancionada con una puerta que se abre hacia dentro. A diferencia de la estructura del porche, que es hasta cierto punto orgánica y flexible, la habitación principal responde a un rígido esquema organizativo que podemos apreciar en las figuras 35 y 37, marcado en azul. Así, se puede ver cómo el centro de la estancia está dominado por el hogar alrededor del que se abre un espacio transitable y circular donde hay dispuestas, en ocasiones, butacas para sentarse a la lumbre. Alrededor de éste, hay un segundo anillo, donde se colocan las camas, pegadas a la pared.

La aparente estructura circular (Fig. 35 y 37) del espacio interior queda alterada con la introducción del altar doméstico, marcado con el número cinco en la figura 35. Este es un espacio de culto a la diosa Jeshtak situado en una pequeña estantería colocada en línea con el hogar. Dicha línea, rompe la disposición circular de los elementos domésticos. Si nos fijamos con detalle, el espacio tiene forma de “U”. Esta estructuración especial no sólo condiciona la distribución de los objetos domésticos, sino que define el patrón de movimiento por la estancia, que está documentado etnográficamente. Autores como Maggi (2001: 57-58) o Loude y Lievre (1984: 66-68) dan cuenta de la existencia de una delgada franja, apenas una línea, considerada *onjesta* dentro del hogar: el *onjesta-wao*. Por pertenecer a dicha naturaleza, las mujeres no pueden entrar en él, ni siquiera para cruzarlo: para alcanzar desde un lado de la línea cualquier cosa que se encuentre en el otro, las mujeres deben dar una vuelta completa.

Así, si bien el esquema espacial de la planta de la casa kalasha lleva a pensar que el patrón general de desplazamiento por el espacio es en forma de U y no circular, en realidad las únicas que se mueven de acuerdo a la lógica espacial son las mujeres, lo que lleva a concluir que una estructura espacial determinada, por evidente y performativa que sea, no tiene un efecto normativo sobre todos los miembros de un grupo, sino sólo sobre aquellos directamente concernidos por la norma social.

Por último, queda hacer mención del cuarto espacio de los cuatro en que se divide la casa y que está dedicado al almacenaje. Amén de la existencia de graneros donde guardar provisiones en forma de queso, nueces y cereal (Loude y Lievre 1984: 75-83), los kalasha atesoran sus pertenencias más preciadas o los alimentos que van a usar más a menudo dentro de la casa. En las que son de mayor tamaño, la zona dedicada a este propósito se sitúa en una habitación aparte a la que se accede por una puerta algo más pequeña que la de la entrada desde la habitación principal (Fig. 35). En las casas de menor tamaño, el almacenaje se efectúa contra la pared del fondo en la misma habitación principal donde está el hogar (Figura 37).

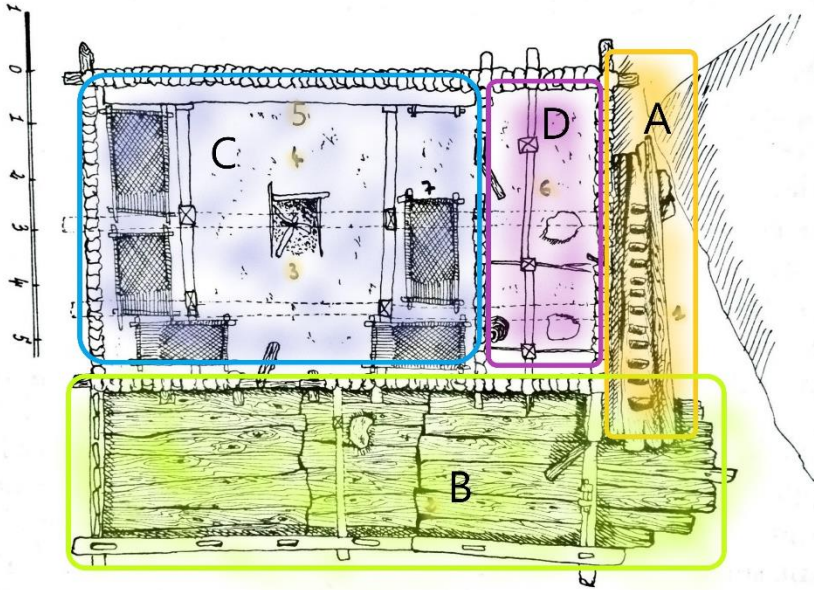


Figura 35: esquema de una casa típica kalasha y sus espacios principales:
 (A) exterior y escaleras de acceso; (B) porche: habitación principal;
 (C) interior: dormitorio; (D) despensa



Figura 36: esquema de la accesibilidad y sucesión del espacio habitacional kalasha

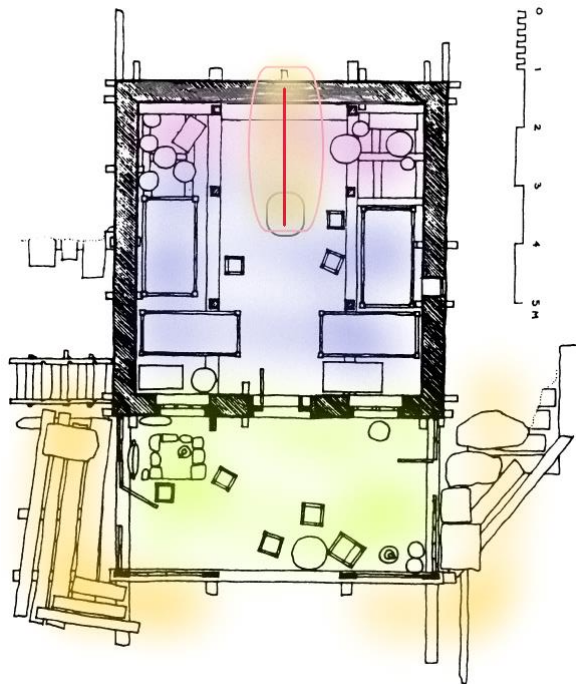


Figura 37: Detalle de las habitaciones principales kalasha, con la línea uniendo el fuego del hogar con el altar doméstico en rojo. El vacío espacial del onjesta-wao está exagerado del esquema original con el fin de hacer la imagen más explicativa. John Harrison, 1995

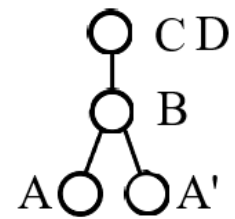


Figura 38: esquema de la accesibilidad y sucesión del espacio habitacional kalasha

En resumen, vemos que la casa kalasha contiene todos los espacios por excelencia domésticos que posibilitan cualquier actividad diaria y cotidiana y provee de un espacio para el descanso, la acumulación de alimento, los cuidados etc. Por otra parte, se trata de un espacio férreamente estructurado y ordenado cuyos elementos condicionan el lugar en que se desarrolla cada actividad. La sucesión de estos espacios está esquematizada en los diagramas de las figuras 36 y 38, denominado “mapas convexos” (Bafna 2003).

Según los diagramas (Fig. 36 y 38) los espacio A y A' se refieren al exterior y el acceso principal, que en la casa kalasha es difícil y laborioso por las condiciones arquitectónicas y de emplazamiento; el espacio B, por su parte, se identifica con el porche o habitación exterior donde ocurre la mayor parte de la vida diurna. Desde éste se accede al espacio C (Fig. 36) o C/D (Fig. 38). Ambos se refieren a la habitación principal, el espacio más estructurado y a la zona de almacenaje, el de menor accesibilidad. En este sentido, los espacios de B a D están ordenados según la dificultad de acceso y la privacidad, siendo B el más público y D, el más recóndito. Sin embargo, como partimos de la base de que A es poco practicable y B poco visible, podemos decir que la casa tiene un grado relativamente alto de privacidad.

Veamos ahora lo que ocurre con el *bashali* cuya planta, como se puede apreciar en la imagen 31, dista mucho de la del espacio de habitación. A pesar de que basta con un simple vistazo para darse cuenta de que el *bashali* es, en efecto, de naturaleza especial, guarda, sin embargo, ciertos rasgos comunes con el espacio habitacional, como por ejemplo el diseño cuadrangular, la existencia de porche y hogar en el centro de la sala principal y una concepción espacial cuatripartita. En este sentido, en el *bashali* también se pueden aislar cuatro espacios diferentes que están indicados en la figura 39.

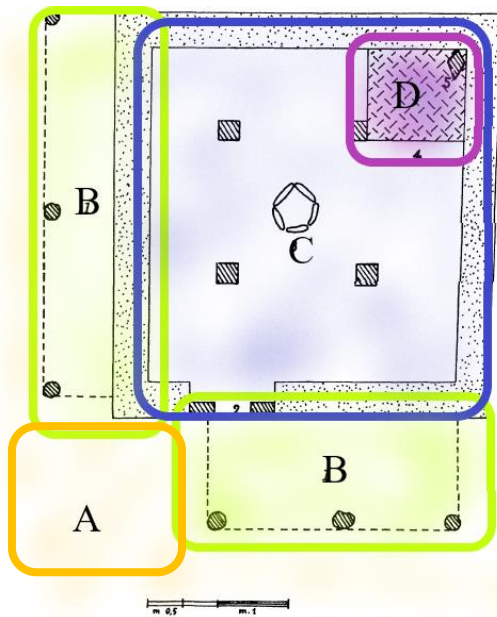


Figura 39: Planta del bashali (Grazioi 1961)

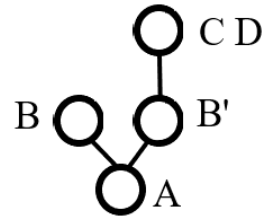


Figura 40: Esquema de accesibilidad y sucesión de los espacios del bashali.

El primer espacio del que vamos a hablar se corresponde con el exterior y el acceso, señalado en naranja en la figura 39. Esta área ofrece un régimen de acceso y visibilidad bien diferente del del espacio de habitación sobre todo debido a las diferencias en las condiciones entre los terrenos donde casa y *bashali* están levantados. En el caso de este último, no existen barreras físicas ni de ningún otro tipo entre el interior y el exterior.

El espacio B de la casa menstrual, el porche, resaltado en verde en la figura 39, coincide en funcionalidad con su análogo en la casa kalasha. Constituye espacio habitable principal y es escenario de la mayor parte de las actividades diurnas y, en este caso, también de las nocturnas, pues en las noches de verano, cuando hace mucho calor, se pernocta directamente en él (Maggi 2001: 125). Sin embargo, y a pesar de la enorme similitud entre las dos áreas B (la de la casa habitual y la de la menstrual), se aprecian algunas diferencias radicales. La primera, que enlaza con el punto previo, es la visibilidad. Así, de la misma forma que el acceso al *bashali* es enormemente sencillo, la visibilidad es muy grande. Como mencionamos anteriormente la cercanía del *bashali* al camino principal y la ausencia de cualquier barrera física hacen enormemente visible las actividades de las mujeres que estén en el porche desde el camino y viceversa. De hecho, nótese que el *bashali* no tiene sólo un porche sino dos, uno de ellos incomunicado con la habitación principal cuya única función es la de aumentar la plataforma habitable del *bashali* y la superficie de visibilidad.

Por otro lado, el área B de la estructura doméstica era una zona poco estructurada o, mejor dicho, estructurada de forma orgánica. Aunque existen en ella elementos inmóviles que indican dedicación espacial especial, como la posición del hogar, suelen ser los requerimientos de la actividad doméstica los que dictan la disposición de objetos y personas. Así, el espacio se puede

dedicar a secar fruta o vegetales tras la cosecha, o a disponer taburetes para las visitas (Loude y Lievre 1984: 75-83). El área B del *bashali* está incluso menos organizada que ésta. No existen hogares, ni hay elementos de asiento, ni en él se llevan a cabo actividades importantes para la subsistencia como procesado de alimentos o preparación de los mismo para el invierno. Si hubiésemos de buscar hogares de cocinado exteriores lo haríamos dentro del área A, y de forma salpicada, no constante.

Si esta falta de orden es perceptible entre las dos áreas B, la diferencia entre el espacio C habitacional y el del *bashali* es abismal en este sentido. En el apartado anterior expusimos la rigidez espacial del área de habitación: una disposición pseudocircular en torno al hogar central, con un anillo externo en que se encuentran las camas, apoyadas contra la pared y un segundo, interior, seccionado por el *onjesta-wao*, donde se producen los principales desplazamientos y el hogar central que constituye el foco de atención y el corazón de la estancia. Pues bien, nada de esto aparece al adentrarse en el *bashali*.

Si bien ambos espacios C comparten el mismo esqueleto: una estancia cuadrangular con un hogar en el centro y cuatro columnas centrales, la rigidez del espacio de habitación contrasta con la flexibilidad del *bashali*, donde no hay camas contra la pared, ni butacas alrededor del fuego ni ningún elemento ordenador de las actividades cotidianas o fisiológicas. De ocurrir todas las anteriores, lo hacen en desorden espacial. Así, es evidente que las mujeres que residen en el *bashali* se alimentan y duermen, de hecho, si examinásemos el suelo de la sala encontraríamos restos de comida y algunos útiles de cocina desechados en el hogar, pero ningún área de almacenaje de alimentos o vajilla abundante.

Esta circunstancia nos habla de una condición no doméstica del espacio C del *bashali* donde, si bien se producen actividades cotidianas como dormir, comer, charlar etc. no se documentan estructuras para su práctica repetida. Una vez más, la documentación etnográfica (Maggi 2001; Loude y Lievre 1984; 1990; Graziosi 1961) refuerza esta apreciación: las mujeres que residen en el *bashali* están libres de todas sus tareas, no van al campo, no cocinan ni cuidan de la casa o la familia, tampoco tejen o cuidan a los animales. Además, en el *bashali* no se produce ni acumulación ni almacenaje: la comida es aportada del exterior por las mujeres que van llegando o es entregada por las visitas (Fig. 41). Es también poco frecuente que en el *bashali* haya vajilla pues cualquier cosa que entra en el *bashali*, no puede volver a salir. Maggi documenta que, para salvar esta circunstancia, dejan algunos objetos importantes como peines o jabón escondidos entre las piedras del río o en los árboles, para poder usarlos durante su estancia en la casa menstrual (Maggi 2001: 127). Las mujeres tampoco cuentan con camas o elementos de asiento, ya que sólo pasan aquí unos pocos días, dormitan donde mejor les viene. Los restos de comida y demás basura

se queman en el hogar (Graziosi 161), pero no en el central, sino en un segundo que existe en la esquina interior derecha del edificio y que vamos a analizar a continuación.



Figura 41: Madre lanzando el pan a su hija que está en el *bashali*. Fotograma de *The last Kalash of the Hindu Kush* | DW Documentary

Como se puede ver en la figura 39, en la casa menstrual no hay línea *onjesta-wao*. Como la estantería central donde se encuentra el altar doméstico no existe, el principal elemento estructurador doméstico queda automáticamente anulado. Esto sorprende especialmente porque sabemos que el *bashali* es un lugar exclusivamente frecuentado por la única facción del grupo que se ve realmente afectada por su efecto normativo. Así, si el espacio fuese exclusivamente masculino, la ausencia de la línea *onjesta-wao* podría interpretarse en clave de practicidad: si los que habitan el edificio no se ven afectados por una restricción, su establecimiento es una pérdida de tiempo. Por el contrario, la supresión de un elemento restrictivo allí donde podría ser efectivo es síntoma de una supresión premeditada del orden normal de las cosas.

La inexistencia del *onjesta-wao* no implica, sin embargo, la ausencia de lo sacro en el *bashali*. De hecho, todo lo contrario; el espacio D, marcado en morado en la figura 39 es claramente una zona de culto. En ella se localiza un altar cuyo carácter, por su presencia y tamaño, dista mucho del doméstico. Además, sobre él descansa una imagen de madera: la talla de la diosa Deزالik (Fig. 24 y 43). Según recogen las fuentes (Graziosi 1961; Loude y Lievre 1984; Maggi 2001) Deزالik es la divinidad protectora de la fertilidad, es a ella a la que se le hacen ofrendas especialmente cuando el parto es complicado (para más detalle ver Maggi 2001: 144-145). Esta divinidad es de culto exclusivamente femenino. Las mujeres colocan ramas de roble, frutas, nueces y restos de comida sobre el altar de Deزالik o los queman en un fuego que prenden en éste (Graziosi 1961). Por tanto, el *bashali* no solo contiene un espacio sacro, sino que es en sí mismo un santuario, hogar de una de las dos divinidades fundacionales de la comunidad kalasha (ver este trabajo, página 23).



Figura 42: Fotografías del altar de Dezalik y de la estatuilla de la diosa tomadas por Graziosi (1961). Sus medidas son 98x21x6/7 centímetros.

Sobre la estatua de la diosa Dezalik no se sabe mucho. Graziosi (1961) ha asegurado que es la única representación antropomorfa de una divinidad. Sin embargo, su representación no siempre ha tenido la misma forma. Hasta donde sabemos, con cada reconstrucción del *bashali* se ha encargado una estatua nueva, ligeramente diferente de las anteriores (Maggi 139-141). La transformación del aspecto del edificio se puede apreciar en la secuencia de figuras 43-46. El *bashali* original se corresponde con la planta que estamos utilizando como objeto de estudio aquí: la que dibujó Graziosi en los años 60 (Fig. 43). En los 80, una fotógrafa danesa que visitó los valles decidió hacer una colecta para comprar muebles (principalmente camas) que pudieran quedarse indefinidamente en el *bashali*. UNICEF donó fondos, que acabaron finalmente destinados a una reconstrucción del *bashali* encargada a un constructor chitralí que respetó poco la apariencia original del *bashali* (Fig 44). La tercera reconstrucción, la del 94, ya ha sido referida anteriormente en este texto y es la que dio al *bashali* de Rumbur el aspecto que presenta en la actualidad (Fig. 45). Maggi (2001: 241-242) menciona que Birgitte Sperber le dijo que Maureen Lines, una británica que había fundado una ONG de amigos del pueblo kalasha⁷ había levantado un segundo *bashali* en Rumbur, pero no he podido encontrar más información al respecto y desconozco cual ha sido el destino de este edificio.

⁷ Página web accesible en <http://www.hindukushconservation.com/about-maureen-lines/>



Figura 43, 44 y 45: Evolución del aspecto del bashali desde el original al actual, al que se entra a través de unas escaleras, una puerta y un muro. (Graziosi 1961; Lièvre y Loude 1990; Fotograma de *The last Kalash of the Hindu Kush* / DW Documentary)

En definitiva, si volvemos sobre la configuración espacial del *bashali* esquematizada en el mapa convexo de la figura 40 y la comparamos con la del espacio habitacional se hace evidente la diferencia entre ambos. A pesar de que la distribución de sus módulos espaciales se asemeje en cuanto a la forma lineal y encadenada en que las estancias se ordenan, el grado de privacidad del *bashali* es mucho menor. La forma de acceso, el emplazamiento y la disposición de las estancias hacen del *bashali* un espacio muy accesible y visible, poco intrincado, circunstancia que se hace

incluso más evidente al contrastar las dos áreas más privadas, la C y la D con sus análogas en el espacio habitacional, de carácter mucho más abierto.

Por otro lado, la funcionalidad de los espacios es también radicalmente diferente. Así, la casa se presenta como un lugar estructurado y estructurador tanto del movimiento de sus ocupantes como de las actividades que estos desarrollan, para las que existe un lugar predeterminado. Frente a esto, el *bashali* presenta la condición de desestructuración propia del espacio liminal, sin elementos estructurantes, además de una clara orientación al culto comunal de una divinidad principal. En este sentido, el *bashali* no tiene a ninguna clase de vocación doméstica ni espacio para actividades cotidianas, relacionadas con la supervivencia del grupo o con satisfacción de las necesidades fisiológicas de sus ocupantes: no hay lugar para la acumulación de excedente, ni estructuras relacionadas con el descanso, el cocinado o el procesado de alimentos en general.

En última instancia, la ausencia estructura o (des)estructura espacial del *bashali* tiene efecto en la estructura social. Esta afirmación se ve confirmada y respaldada por la documentación etnográfica que nos informa del ambiente distendido, casi lúdico que posee la casa menstrual (Maggi 2001). Ésta es, ante todo, un espacio de descanso y hermanamiento que permite romper con la vida diaria y lo que implica. Aquí las mujeres escapan a la estricta norma de vestimenta femenina, llevan el pelo sin cuidar, comparten anécdotas, historias y, además, información: sobre salud, alimentación, belleza y cuidados, matrimonio y maternidad... En este sentido, el *bashali* funciona como punto de encuentro entre mujeres de edades diferentes, de pueblos diferentes, de linajes y estatus diferentes, en definitiva, entre personas muy diversas (Fig. 44).



Figura 44: Mujeres de diferentes edades y condición reunidas en el bashali. Fotograma de *The last Kalash of the Hindu Kush* / DW Documentary

5.3. Las características del *bashali*

Antes de pasar a las conclusiones, vamos a hacer una recopilación breve de todas las características que se han desgajado del análisis de la localización y la planta de la casa menstrual, que, puestas todas juntas, hacen evidente su naturaleza liminal.

El *bashali* es inevitable y eterno puesto que toda la comunidad está en contacto con él ya sea de forma directa (este es el caso de las mujeres que tienen la menstruación o van a dar a luz) o indirecta (todos en sus desplazamientos lo divisan, nadie lo puede evitar). Además, es un punto de enraizamiento tanto temporal (está en funcionamiento durante todo el año) como geográfico (aparece en todos los valles).

Aunque inalcanzable (porque sólo aquellas mujeres que menstrúan o que van a dar a luz pueden entrar) es de carácter accesible y altamente público ya que es fácilmente visible. Desde su interior se tiene también gran visibilidad, por lo que ocupa una posición estratégica de control sobre el camino, concretamente, sobre los que entran. En este sentido es la antesala a la comunidad *kalasha*, de nuevo de forma literal (es escenario de todos los nacimientos) como figurado (recibe a todo aquel que entra en el valle).

El *bashali* es un lugar desestructurado, un poco caótico, que no funciona de acuerdo a las reglas de la normalidad y, por esto mismo permite el establecimiento de vínculos y relaciones que, fuera de este espacio serían impensables. Sin embargo, a pesar de la apariencia lúdica y el ambiente distendido de la casa menstrual, ésta es un lugar peligroso del que no se puede salir tan fácilmente y en el que se puede quedar atrapado, no sólo en vida, sino también en la muerte. Además de todo lo anterior, el *bashali* tiene un carácter eminentemente sacro: es la casa de la divinidad y el templo en el que se le rinde culto. Como muchos otros espacios sacros, está asociado con el agua, que hace, además de elemento reintegrador.

En definitiva, el *bashali* aúna todas y cada una de las características del espacio liminal. Es un espacio que forma parte de la comunidad y, a la vez, queda aparte.

6. Conclusión: El *bashali* como un lugar liminal

En este trabajo se ha pretendido una aproximación a la estructura social kalasha a través de su espacialidad y tomando como punto de análisis el *bashali* o casa menstrual, institución hasta ahora trabajada poco profundamente en la literatura. Para ello se ha procedido a hacer una introducción a la cultura kalasha y a los trabajos existentes sobre ella prestando especial atención a lo que se ha escrito sobre el *bashali*. También se ha recogido el desarrollo teórico de los conceptos que se iban a manejar, particularmente el de liminalidad. También se han repasado algunos paralelos etnográficos a modo de contextualización y se ha comparado la casa menstrual kalasha con otras estructuras bien conocidos, como son las habitacionales. El desarrollo de todos estos puntos ha tenido como objetivo la argumentación de la hipótesis principal del trabajo: que el *bashali* es de naturaleza liminal y, como tal, constituye un ejemplo paradigmático de la materialización espacial de las características de esta condición.

El *bashali* tiene, en efecto, todas las características de lo liminal. Tan es así, que podríamos decir que es el resultado de la institucionalización de la liminalidad (Turner 1969: 107). En este sentido, podemos reconocer en él la anti-estructura (Turner 1969; 1977a) posibilitada por la suspensión del orden normal de las cosas que permite, a la vez, y el establecimiento de vínculos fuera de lo común. Dicho de otra forma, el *bashali* hace de las mujeres que lo frecuentan una *communitas* (Turner 1978) capaz de embarcarse en empresas conjuntas y de establecer relaciones modificadoras de la estructura, pero cuya creación es imposible dentro de ella⁸.

Pero la concordancia del *bashali* con el espacio liminal va incluso más allá de los conceptos de Turner y encaja con los de van Gennep (1960 [1909]). En este sentido, su función es literalmente la del rito de paso: “rito espacial convertido en uno espiritual” y viceversa (van Gennep 1960: 22). Si nos fijamos bien, la estancia en el *bashali* consta de tres partes: (1) la separación de los “iniciados” (“las iniciadas” en este caso) del grupo en general. Esta se produce de forma natural e imprevisible, empieza cuando a una mujer comienza su periodo o cuando rompe aguas, continua durante el camino al *bashali* y finaliza con la entrada en él. (2) la transición. Esta es la fase más importante y larga del rito, se refiere a todo el tiempo que las mujeres pasan en el *bashali*, tiempo en que se encuentran en un periodo liminal. (3) la integración: ocupa sólo un momento y se hace a través del agua. Es el acto de lavarse. Esta estructura tripartita es incluso más evidente si, en vez de la trayectoria femenina, elegimos la de los bebés, que se desarrolla de la siguiente manera: (1) La separación: el movimiento que hacen los niños no es, en este caso, de dentro de la comunidad kalasha, al espacio ambiguo y de nuevo a dentro de la primera como hacen las mujeres, sino de fuera de la comunidad kalasha y más allá del *bashali*. Así, el nacimiento es la entrada a la antesala

⁸ En este caso estructura se usa tal y como lo hace Turner, como sinónimo de status quo o orden imperante en el momento

social. (2) La transición: la criatura recién nacida va a pasar algunos días en el espacio liminal, hasta poder integrar su la comunidad a la que pertenecerá el resto de su vida. (3) La integración: una fase que, de nuevo, se produce por medio del agua. Creo que esto es evidencia suficiente para asegurar la incorrección de la clasificación del *bashali* como un espacio impuro de naturaleza aislante y para demostrar su naturaleza liminal y su función como rito de paso liminal (van Gennep 1960 [1909]). Además, el carácter de ritual se evidencia también en el protagonismo de la divinidad y en el uso de la casa menstrual como santuario.

Por último, nos queda examinar la última de las características principales que tiene el espacio liminal según van Gennep: el peligro. En efecto, la suspensión del orden normal y la consiguiente atmósfera de desestructuración que se crea y que da lugar a todos los fenómenos positivos que apunta Turner: hermanamiento, horizontalidad, comunidad, creatividad... no es gratuito. Estar en el espacio ambiguo tiene un precio y las personas que lo están no son sólo peligrosas para sí mismas, sino para el resto del grupo (Thomassen 2012a). La existencia de una necrópolis asociada al *bashali* donde los cuerpos de los fallecidos no son tratados con el mismo ritual es suficiente indicador de la condición arriesgada de este espacio. La muerte implica la imposibilidad de la reintegración y, sin reintegración, liminalidad es puro peligro (Thomassen 2012a: 30).

Con todo lo anterior, creo haber aportado argumentos suficientes de la naturaleza del *bashali* que, además de *pragata*, es liminal. Quizás, la razón de que el *bashali* sea una institución *pragata* es, precisamente, su carácter ambiguo y la capacidad de conectar el mundo ordenado con el que no lo está. Según esto lo *pragata* tendría más que ver con la capacidad de conectar lo conocido con lo desconocido, por ejemplo, el hecho de dar a luz, que con la impureza de la sangre menstrual.

Sea como fuere, lo que sí ha quedado demostrado es que, aunque el estudio de la casa menstrual, debido a su naturaleza exclusivamente femenina, sea difícil de emprender por aquellas personas que no sean mujeres e incluso por aquellas que no sean mujeres kalasha, su naturaleza y funcionalidad es perfectamente cognoscible a través del análisis de su expresión espacial si se cuenta con el aparato teórico y la perspectiva adecuada. En este sentido, la lectura de la sociedad kalasha a través de su materialidad, ha permitido la reconsideración del *bashali* y la superación de interpretaciones poco fieles a la realidad como que tiene carácter de cárcel (Graziosi 1961: 182), que “implica alguna clase de extraño ritual lésbico” (Parkes 1983: 196), o que es una mera institución femenina, irrelevante religiosamente para la totalidad del grupo (Cacopardo y Cacopardo 2001: 67-78).

Además, trabajar desde la materialidad es de vital importancia para conocer significados culturales inconscientes para la gente que los produce, pero analizables a través de su expresión material. Al mirar al *bashali* no estamos solamente “leyendo” la realidad social a través de su reflejo material, sino describiendo verdaderamente a un actor social (Akrich *et all.* 2006), una

entidad no humana que, a pesar de no serlo, aporta tanto la construcción de la realidad como lo hacen las personas. Explorando la espacialidad de la casa menstrual kalasha no (sólo) obtenemos datos de la rutina de las mujeres que lo ocupan, sino que aproximamos una interacción específica y genuina entre ellas y el espacio; una conversación que supone las bases de la dinámica social, en la que los objetos de cultura material y los humanos mantienen una relación simétrica (Olsen 2007; Webmoor 2007; Witmore 2007).

Bibliografía

Ahlich, J. J.; Riehle, K.; Sultanalieva, N. (2018): The Production of Liminal Places: An Interdisciplinary Account. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 56(1,2): 205-242.

Akrich, M. ; Latour, B. ; Callon, M. (2006): *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*. Presses des Mines, Paris.

Ali, S. S.; Rehman, J. (2001): Indigenous Peoples and Ethnic Minorities of Pakistan. Institutional and Legal Perspectives. Curzon Press, Londres.

Ali, I.; Batt, C.; Coningham, R.; Young, R. (2002): New exploration in the Chitral Valley, Pakistan: An extension of the Gandharan Grave culture. *Antiquity*, 76(293): 647-653. DOI:10.1017/S0003598X00091055.

Ali, I.; Shah, I.; Samad, A.; Zahir, M.; Young, R. (2012): Heritage and archaeology in Chitral, Pakistan: exploring some local views and issues. *International Journal of Heritage Studies*. DOI:10.1080/13527258.2011.643909.

Ali, I.; Shah, I.; Samad, A.; Zahir, M.; Young, R. (2013): Heritage and archaeology in Chitral, Pakistan: exploring some local views and issues. *International Journal of Heritage Studies*, 19(1): 78-97. DOI: 10.1080/13527258.2011.643909.

Ali, M. K.; Chawla, M. (2019): Kalasha People of Chitral: A Study of their Festivals. *Pakistan Vision*, 20 (2): 42-57.

Ayub, Q.; Mezzavilla, M.; Pagani, L.; Haber, M.; Mohyuddin, A.; Khaliq, S.; Tyler-Smith, C. (2015): The Kalash Genetic Isolate: Ancient Divergence, Drift, and Selection. *The American Journal of Human Genetics*, 96(5): 775–783. DOI: 10.1016/j.ajhg.2015.03.012.

Bafna, S. (2003). Space syntax: a brief introduction to its logic and analytical techniques. *Environment and Behavior*, 35(1): 17–29. DOI: <https://doi.org/10.1177/0013916502238863>.

Barth, F. (2012): *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, Cambridge. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607707>.

Bateson, G. (1958): Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford University Press, Stanford.

Belmont, N. (1981): Arnold Van Gennep (1873-1957): *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep* (J. Hainard; R. Haehr eds.), Musée d'ethnographie, Neuchâtel: 17-31.

- Benedict, R. (2005) [1934]: *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin Harcourt, Nueva York.
- Bolin, A. (1988): *In Search of Eve: Transsexual Rites of Passage*. Bergin & Garvey Publishers Inc., Massachusetts.
- Bolin, A. (1997): Traversing Gender: Cultural Context and Gender Practices. *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives* (Ramet, ed.), Routledge, Londres: 22–51. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203428931>.
- Cacopardo, A.; Cacopardo, A. (2001): *Gates of Peristan: History, Religion and Society in the Hindu Kush*. Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma.
- Cacopardo, A. M. (2007): Some Findings of Archaeological, Historical and Ethnographic Interest in Chitral. *East and West* 57 (1-4): 377-389. DOI: 10.2307/29757735.
- Cacopardo, A. S. (2011): Are the Kalasha Really of Greek Origin? The Legend of Alexander the Great and the Pre-Islamic World of the Hindu Kush. *Acta Orientalia* 72:47-92. DOI: <https://doi.org/10.5617/ao.4847>.
- Cacopardo, A. (2016b): Pagan Christmas. Winter Feasts of the Kalasha of the Hindu Kush. Gingko Library, Londres.
- Cacopardo, A. M. (2016a): Fence of Peristan. The Islamization of the "Kafirs" and Their Domestication. *Archivio per l'Antropologia e La Etnologia* 145: 69–101.
- Claassen, C., (2011): Rock shelters as women's retreats: understanding Newt Kash. *American Antiquity*, 76(4): 628–641. DOI: 10.2307/41331915.
- Cribb, R. (1991): *Nomads in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Darling, E. G. (1979): *Merit Feasting among the Kalash Kafirs of Northwestern Pakistan* (Tesis de maestría). University of British Columbia, Vancouver.
- Deflem, M. (1991): Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30.1: 1-25. DOI: 10.2307/1387146.
- Delaney, C. (1988): Mortal flow: menstruation in Turkish village society, *Blood Magic: The anthropology of menstruation* (T. Buckley y A. Gottlieb, eds.). University of California Press, Berkeley: 75–93.
- di Carlo, P. (2007): The Prun Festival of Birir Valley, Pakistan, in 2006. *East and West*, 57(1-4): 45-100. DOI: 10.2307/29757723.

- Dichter, D. (1967): *The North-West frontier of West Pakistan. A study in regional geography*. Clarendon Press: Oxford.
- Douglas, M. (1973): *Pureza y Peligro*. Siglo Veintiuno Ediciones, Madrid.
- Durkheim, E. (2017) [1982]: La efervescencia religiosa. *La creatividad social, narrativas de un concepto actual* (C. Sánchez Capdequí, ed.), Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid: 151-168.
- Edelberg, L.; Jones, S. (1979): *Nuristan*. Akademische Druck Verlagsanstalt, Graz.
- Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1974): Women's pollution periods in Tamilnadu (India). *Anthropos*, 69: 113–161. DOI: 10.2307/40458513.
- Engelke, M. (2002): The problem of belief. Evans-Pritchard and Victor Turner on “the inner life”. *Anthropology Today*, 18(6): 3-8. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8322.00146>.
- Fabietti, U. (1998): *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Carocci editore, Roma.
- Faust, A.; Katz, H. (2017): The Archaeology of Purity and Impurity: A Case-Study from Tel 'Eton, Israel. *Cambridge Archaeological Journal*, 27(1): 1-27. DOI:10.1017/S0959774316000494.
- Frandsen, P.J. (2007): The menstrual 'taboo' in Ancient Egypt. *Journal of Near Eastern Studies*, 66(2): 81–106. DOI: <https://doi.org/10.1086/519030>.
- Galloway, P. (1998): Where have all the menstrual huts gone? The invisibility of menstrual seclusion in the late prehistoric southeast. *Reader in Gender Archaeology* (K. Hays-Gilpin y D. Whitley, eds.) Routledge, London/New York: 197–211.
- Geertz, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- Graziosi, P. (1961): The Wooden Statue of Dezalik, a Kalash Divinity, Chitral, Pakistan. *Man*, 61: 148-151.
- Harrison, J. (1995): *Himalayan buildings: recording vernacular architecture, Mustang and the Kalash*. British council, Londres.
- Hellenthal, G.; Busby, G. B. J.; Band, G.; Wilson, J. F.; Capelli, C.; Falush, D.; Myers, S. (2014): A Genetic Atlas of Human Admixture History. *Science*, 343(6172): 747–751. DOI: 10.1126/science.1243518.
- Herd, G. (1987): *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*. Wadsworth Publishing Co Inc, Belmont.

- Herment, J. (2016) : Fonds Loude-Lièvre-Nègre. Répertoire numérique détaillé. Musée des Confluences, Lyon.
- Hernando, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- Hogbin, I. (1996): *The Island of Menstruating Men*. Waveland Press, Illinois.
- Horvath A. (2013): *Modernism and Charisma*. Palgrave Macmillan, Houndmills.
- Hoskins, J. (2002): The menstrual hut and the witch's lair in two Eastern Indonesian societies. *Ethnology*, 41(4): 317–333. DOI: 10.2307/4153011.
- Huntington, R.; Peter Metcalf, P. (1979): *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Insoll, T. (ed.) (2012): *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Oxford University Press, New York. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199232444.013.0004.
- Jettmar, K. (1961): Ethnological research in Dardaristan 1958. *Preliminary report. Proceedings of the American Philosophical Society*, 105(1): 79-97. DOI: 10.2307/985355.
- Jettmar, K. (1980): *Bolor & Dardistan*. National Institute of Folk Heritage, Islamabad.
- Kertzer, D. I. (2019): Introduction. *The Rites of Passage* (A. van Gennep, aut.). The University of Chicago Press, Chicago: vii-xix.
- Kimball, S. T. (1960): Introduction to The Rites of Passage. En van Gennep 1960 [1909]: v-xix.
- Klimburg, M. (1976): Male-Female Polarity Symbolism in Kafir Art and Religion New Aspects in the Study of the Kafirs of the Hindu-Kush. *East and West*, 26(3,4): 479-488. DOI: 10.2307/29756325.
- Klimburg, M. (1999): The kafirs of the Hindukush. Art and Society of the Waigal and Ashkun Kafirs. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Kreutzmann, H. (1995): Globalization, Spatial Integration, and Sustainable Development in Northern Pakistan. *Mountain Research and Development* 15(3): 213-227. DOI: 10.2307/3673929
- Lièvre, V.; Loude, J. Y. (1980): *Kalash : Les derniers infidèles de l'Hindu-Kush*. Berger-Levrault, Paris.
- Lièvre, V. ; Loude, J. Y. (1990) : *Le Chamanisme Des Kalash Du Pakistan : Des Montagnards Polythéistes Face À L'Islam*. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris.
- Lindenbaum, S. (1972): Sorcerers, ghosts, and polluting women: an analysis of religious beliefs and population control. *Ethnology*, 11(3): 241–53. DOI: 10.2307/3773218.

- Lines, M. (1988): *Beyond the North-West Frontier: Travels in the Hindu Kush and Karakoram*. Oxford Illustrated, Sparkford.
- Loude, J. Y. (1982) : Les statues funéraires des Kalash-Kafirs du Chitral. *Objets et Mondes*, 22(1): 7-18.
- Loude, J. Y. ; Lièvre, V. ; Nègre, H. ; Maury, H. (2018) : *Fêtes Himalayennes. Les derniers kalash*. La boîte à bulles y Musée des confluences, Saint-Avertin y Lyon.
- Loude, J. Y.; Lièvre, V. (1984) : *Solstice Païen*. Presses de la Renaissance, Paris.
- Maggi, W. (2001): *Our Women are Free. Gender and Ethnicity in the Hindu Kush*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Marsden, M (2009): A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 557-575. DOI: 10.1111/j.1467-9655.2009.01542.x.
- Marsman, H. J. (2003). *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the Ancient Near East*: Brill, Leiden.
- Maus, M. (2009) [1925]: *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Mauss, M (1910): Review of Rites de Passage, by Arnold van Gennep. *L'Année sociologique* 11: 200–202.
- Mayberry-Lewis, D. (1967): *Akwe-Shavante Society*. Clarendon, Oxford.
- Mela, E. (2012): The Kalasha Woman Today. *International Journal of Humanities and Social Science* (Centre for Promoting Ideas), 2 (17): 88-94.
- Mohyuddin, A.; Sheikh, I.; Chaudhry, H. R. (2016): Festivity of Funerals as a Space for Kalash Identity. *The Government - Annual Research Journal of Political Science*, 2016 5(5): 118-132.
- Mondragón, C. (2009): Encarnando a los espíritus en la Melanesia: La innovación como continuidad en el norte de Vanuatu. *Ritos de Paso: Antropología y Arqueología de las Religiones*, 3 (P. Fournier, C. Mondragón y W. Wiesheu, eds.), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D. F.: 121-149.
- Morgenstierne, G. (1932): *Report On A Linguistic Mission To North-Western India*. Instituttet For Sammenlignende Kulturforskning, Oslo.
- Nüsser M.; Holdschlag A.; Fazlur-Rahman (2012): Herding on High Grounds: Diversity and Typology of Pastoral Systems in the Eastern Hindukush (Chitral, Northwest Pakistan). En *Kreutzmann* 2012: 31-52. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-007-3846-1_2.

Olsen, B. (2007): Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. *Complutum*, 18: 287-291.

Ortner, S. B. (1974): Is female to male as nature is to culture?. *Woman, culture, and society* (M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, eds.), Stanford University Press, Stanford: 68-87.

Palwal, A. R. (1972): The Mother Goddess in Kafiristan: The Place of the Mother Goddess in Religious Dualism of the Kafir Aryans, Afganistan. (Tesis doctoral). Louisiana State University, Baton Rouge.

Parkes, P. (1975): The Social Role of Historical Tradition Among the Kalash Kafirs of Chitral (Tesis de maestría), University of Oxford, Oxford.

Parkes, P. (1983): Alliance and Elopement: Economy, Social Order and Sexual Antagonism among the Kalasha (Kalash Kafirs) of Chitral (Tesis doctoral). University of Oxford, Oxford.

Parkes, P. (1984): Clan Temples and Descent Group Structure among the Kalasha ("Kalash Kafirs") of Chitral. *Proceedings of the 6'h International Symposium on Asian Studies* (K. Au, H. Nelson, H. Leung, eds.). International Centre for Asian Studies, Hong Kong: 1164-1176.

Parkes, P. (1987): Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush. *Man*, 22(4): 637-660. DOI: 10.2307/2803356.

Parkes, P. (1991): Temple of Imra, Temple of Mahandeu: A Kafir Sanctuary in Kalasha Cosmology. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 54(1): 75-103. DOI: 10.2307/617315.

Parkes, P. (1992): Reciprocity and Redistribution in Kalasha Prestige Feasts. *Anthropozoologica*, 16: 37-46.

Parkes, P. (1993): Kalasha Society: Practice and Ceremony in the Hindu Kush. Oxford University Press, Oxford.

Parkes, P. (2000): Enclaved knowledge: indigent and indignant representations of environmental management and development among the kalasha of Pakistan. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations* (R. Ellen, P. Parkes, A. Bicker, eds.). Critical Anthropological Perspectives, Amsterdam.

Peponis, J.; Wineman, J. (2002): Spatial structure of environment and behavior. *Handbook of environmental psychology* (R. Bechtel y A. Churchman eds), John Wiley and sons Inc., New York: 271-291.

Robertson, G. (1896): *The Kafirst of the Hindu Kush*. Lawrence and Bullen, Londres.

Robertson, G. (1898): *Chitral. The Story of a Minor Siege*. R. J. Leach Military Publishers, Londres.

Schomberg, R. (1938): *Kafirs and Glaciers*. Hopkinson, Londres.

Sevinç, K.; Coleman III, T.J.; Hood Jr. R.W. (2018). Non-Belief: An Islamic Perspective. *Secularism and Nonreligion*, 7(1): 1-12. DOI: <http://doi.org/10.5334/snr.111>.

Shah, W. A. (1974): Notes on kalash Folklore. *Selected papers from the first Hindu-Kush Cultural Conference. Conference Held at Moesgaard 1970* (K. Jettmar, L. Edelberg, eds.), Steiner Verlag, Wiesbaden: 69-80.

Sheikh, I.; Chaudhry, H. R.; Mohyuddin, A. (2014a): Religion as a Space for Kalash Identity A Case Study of Village Bumburet in Kalash Valley, District Chitral. *World Applied Sciences Journal* 2 (3): 426-432. DOI: 10.5829/idosi.wasj.2014.29.03.1589.

Sheik, I.; Naz, A.; Hazirullah; Khan, W.; Khan, N. (2014b): An Anthropological Study of Dress and Adornment Pattern Among Females of Kalash, District Chitral Middle-East. *Journal of Scientific Research* 21 (2): 385-395. DOI: 10.5829/idosi.mejsr.2014.21.02.21297.

Sherfield, A. (2019): Archaeology of Menstruation. *Anthropology News* website, 17 julio. DOI: 10.1111/AN.1224.

Sidky, H. (2015): Agropastoralism and Transhumance in Hunza. *The Ecology of Pastoralism* (P. N. Kardulias, ed.). University Press of Colorado, Colorado, Boulder: 71-97.

Siiger, H. (1956): Ethnological Field Research in Chitral, Sikkim, and Assam: A Preliminary Report. *Historiskfilologiske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab*, 36(2): 12-33.

Sperber, B., (1996): Kalash: Dresses and Textile Techniques. *Proceedings of the Second International Hindu Kush Cultural Conference* (E. Bashir y Israr-ud-Din, eds.). Oxford University Press, Karachi: 377-408.

Staley, J. (1964): Economy and Society in the High Mountains of Northern Pakistan. *Modern Asian Studies*, 3(3): 225-243. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0026749X00002341>.

Strassmann, B. (1992). The function of menstrual taboos among the dogon: Defense against Cuckoldry?. *Human Nature*, 3(2): 89-131. DOI :10.1007/BF02692249.

Strassmann, B. (1996): Menstrual hut visits by Dogon women: a hormonal test distinguishes deceit from honest signaling, *Behavioral Ecology*, 7(3): 304-315. DOI: <https://doi.org/10.1093/beheco/7.3.304>.

- Strassmann, B.; Kurapati, N.; Hug, B.; Burke, E.; Gillespie, B.; Karafet, T.; Hammer, M. (2012): Religion as a means to assure paternity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109(25): 9781-9785. DOI: 10.2307/41602752.
- Sutton, M. Q.; Anderson, E. N. (2004): *Introduction to cultural ecology*. Rowman Altamira, Lanham.
- Szokolczai, A.; Thomassen, B. (2019): Victor Turner: Liminal Experiences as the Grounding of Social Theory. *From Anthropology to Social Theory: Rethinking the Social Sciences* (B. Thomassen y A Szokolczai, eds.), Cambridge University Press, Cambridge: 176-196. DOI: doi:10.1017/9781108529426.008.
- Thomassen, B. (2009): The Uses and Meanings of Liminality. *International Political Anthropology*, 2.1: 5–27. DOI: <http://www.politicalanthropology.org/>.
- Thomassen B (2012a): Revisiting liminality: the danger of empty spaces. *Liminal Landscapes. Remapping the Field* (H. Andrews y L. Roberts L, eds.). Routledge, Londres: 21–35. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203123164>.
- Thomassen, B. (2012b): Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: founding moments of sociology and anthropology. *Social Anthropology*, 20: 231-249. DOI:10.1111/j.1469-8676.2012.00204.x.
- Thomassen, B. (2014). *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Surrey. Burlington, Ashgate.
- Thomassen, B. (2017): Durkheim's herbarium: Situating Arnold van Gennep's review of Émile Durkheim's *The elementary forms of the religious life*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7.1: 567-575. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau7.1.001>.
- Torwali, Z. (2015): The ignored Dardic culture of Swat. *Journal of Language and culture*, 6.5: 30-38. DOI: 10.5897/JLC2015.0308.
- Turner, E. (1985): Prologue: From the Ndembu to Broadway. *On the edge of the bush: Anthropology as experience* (E. Turner, ed.), University of Arizona Press, Tucson: 1-5.
- Turner, V. (1957): *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. Manchester University Press, Manchester.
- Turner, V. (1967): *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. The Forest of Symbols: aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press. Londres e Ithaca: 93-11.
- Turner, V. (1968): *The drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Cornell University Press, Ithaca.

- Turner, V. (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* Aldine, Chicago.
- Turner, V. (1975): *Revelation and Divination of the Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca.
- Turner, V. (1977a): *The ritual process: structure and anti-structure*. Cornell University Press, Ithaca.
- Turner, V. (1977b): Variations on a Theme of Liminality. *Secular Ritual* (S. Moore y B. Myerhoff, eds.). Van Gorcum, Amsterdam: 36-52.
- Turner, V.; Turner, E. (1978): *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press, New York.
- Van den Bogaert, A. (2018): *Les Rapport entre castes dans l'Himalaya Indien*. l'Harmattan, Paris.
- Van der Toorn, K., (1994): *From Her Cradle to Her Grave: The role of religion in the life of the Israelite and the Babylonian woman*. Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Van Gennep, A. (1960) [1909]: *The rites of Passage*. University of Chicago Press, Chicago.
- Webmoor, T. (2007): Un giro más tras el “giro social”. El principio de la simetría en arqueología. *Complutum*, 18: 296- 304.
- Wilson, M. (2002): “I am the Prince of Pain, for I am a Princess in the Brain”: Liminal Transgender Identities, Narratives and the Elimination of Ambiguities. *Sexualities*, 5(4): 425–448. DOI: <https://doi.org/10.1177/1363460702005004003>.
- Witmore, C. (2007): Arqueología simétrica: un manifiesto breve. *Complutum*, 18: 305-313.
- Wright, M. C. (2003): The woman’s lodge: constructing gender on the nineteenth-century Pacific Northwestern Plateau. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 24.1: 1–18. DOI: 10.2307/3347286.
- Young, R.; Coningham, R.; Batt, C.; Ali, I. (2000): A comparison of Kalasha and Kho subsistence patterns in Chitral, NWFP, Pakistan. *South Asian Studies* (16): 133-142. DOI: <https://doi.org/10.1080/02666030.2000.9628585>.
- Younghusband F. E.; Younghusband, G. J. (1895): *The Relief of Chitral*. Richard Clay & Sons, Ipswich.