

CUERPO Y TRADICIÓN EN EL RITUAL DEL *SALAT*. EL CASO DE LAS MUJERES MUSULMANAS EN BUENOS AIRES

Magdalena Agustina Rabini
Idaes-UNSAM
rabini.magdalena@gmail.com

Resumen

El artículo pretenderá poner en diálogo dos elementos muy presentes en la vida cotidiana de las mujeres musulmanas: la tradición profética, llamada *sunna*; y la ritualidad que constituye su práctica diaria. En el enlace entre ellos se debe problematizar la idea de cuerpo como *medio* a partir del cual se construye el discurso que, a su vez, se materializa en ritos. El más destacado es el *salat*, uno de los cinco “pilares del Islam” y una de las actividades más mencionadas por las mujeres cuando refieren a qué es ser musulmán. El abordaje contempló el trabajo etnográfico realizado entre noviembre de 2014 y diciembre de 2015 en las Mezquitas Al-Ahmad y Rey Fahd, ubicadas en la Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina. Las instancias de observación y participación fueron las clases de Islam para mujeres, el seminario para nuevos musulmanes, los sermones de los días viernes, las visitas guiadas y algunas festividades. También se realizaron entrevistas a mujeres musulmanas que participan de estos espacios y a la profesora que dicta dichas clases. Se demostrará que el ritual, entendido como performance, permite pensar y analizar los componentes de “el modo de vida islámico”, el cual presenta rupturas a su interior, que se pueden poner en juego a partir de la reflexión en parte habilitada por ese momento ritual. Este escenario es en donde las costumbres se hacen presentes y el sujeto a partir de su agencia las escenifica haciéndolas visibles.

Palabras clave: Cuerpo; Tradición; Mujeres; Islam; Rito

Abstract

The article intends to put into dialogue two elements very present in the daily life of Muslim women: the prophetic tradition, called *sunna*; and the rituality that constitutes their daily practice. In the link between them the idea of the body as a medium from which the discourse is constructed and, at the same time, it's embodied in rites. The *salat* is one of the five “pillars of Islam” and one of the activities most mentioned by women when they refer to what it means to be a Muslim. The approach contemplated the ethnographic work carried out

between November 2014 and December 2015 in the Al-Ahmad and King Fahd Mosques, located in the Autonomous City of Buenos Aires, Argentina. The instances of observation and participation were the Islam classes for women, the seminar for new Muslims, Friday sermons, guided sightseeing and some festivities. Interviews were also conducted with Muslim women participating in these spaces and with the teacher who teaches these classes. It will be demonstrated that ritual, understood as performance, allows to think and analyze the components of “the Islamic way of life”, which presents ruptures to its interior, that can be put into play from the reflection partly enabled by that moment ritual. This scenario is where the customs are made present and the subject from his agency staging them making them visible.

Keywords: Body; Tradition; Women; Islam; Rite

Introducción

Este artículo se desprende de la investigación que realicé para la tesis de licenciatura, que se encuentra en redacción. En este trabajo busco poner en diálogo dos elementos que encontré presentes en la vida cotidiana de estas mujeres musulmanas: la tradición profética, llamada *sunna*; y la ritualidad que constituye su práctica diaria. En el enlace de ellos es necesario problematizar la idea de cuerpo como *medio* del cual estos discursos religiosos se sirven, para entenderlo mejor, como una parte esencial sin la cual los mismos no podrían materializarse en ritos.

El análisis lo elaboré en base al trabajo etnográfico realizado entre noviembre de 2014 y diciembre de 2015 en las Mezquitas Al-Ahmad y Rey Fahd¹ ubicadas en la Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina².

Las instancias de observación y participación fueron las clases de Islam para mujeres, el seminario para nuevos musulmanes³, los sermones de los días viernes, las vistas guiadas⁴ y algunas festividades. Acompañando a este trabajo, realicé entrevistas a mujeres musulmanas que participan de estos espacios, y también a la profesora que dicta dichas clases. Las voces nativas corresponden principalmente a mujeres, ya que fue una limitación que el propio campo me impuso, al haber una clara separación entre la socialización de ellas y de los

¹ Esta mezquita se encuentra dentro del Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd³.

² En adelante las llamaremos con el nombre con el cual las designan sus nativos: Alberti y Palermo respectivamente.

³ En adelante nos referiremos a él como seminario, ya que es así como lo denominan sus nativos.

⁴ Las visitas guiadas son una propuesta a la comunidad local para que se acerquen a conocer la las instalaciones del centro y el Islam.

hombres. Sin embargo, me fue posible recabar algunas de sus palabras en las ocasiones en que este alejamiento se desvanecía.

A partir de estos espacios, fui observando que la tradición, o llamada por mis interlocutoras *sunna*, tiene particular relevancia para entender la manera en que las personas estructuran su vida. Ésta, tiene como objetivo principal la transmisión de ritos y enseñanzas. Dentro de la práctica ritual, el manejo del cuerpo es muy importante porque implica un aprendizaje de la relación con el espacio y una manera precisa de movimientos que indican que se está adorando a Dios "correctamente".

El *salat*

El rito del *salat*, es uno de los cinco “pilares del Islam”⁵ y una de las actividades que mis interlocutoras más destacan cuando hablamos sobre qué es ser musulmán. Éste es considerado por los creyentes, después del testimonio de fe, la regla más importante ya que representa el verdadero sentido de la palabra Islam, la cual significa *sumisión*. Ésta es la actitud que deben tomar los creyentes es en referencia a Dios; y una de las mejores maneras de mostrarla es a través del ritual de la oración.

Como mencionaba previamente, debido a la propia estructura del campo, el trabajo se llevó a cabo con mujeres, en su mayoría convertidas al Islam. Este grupo me interesó particularmente ya que en ellas es donde más se manifestaban cuestiones que luego identifiqué como claves: el aprendizaje y la práctica. De este modo comencé a preguntarme ¿qué pasa con aquellos ritos como el *salat* (oración) o el *wudu* (abluciones) que son obligatorios?

Desde los inicios de la antropología como disciplina fueron varias las aproximaciones que se realizaron de los rituales. En este trabajo dialogaré tanto con perspectivas estructuralistas como perspectivas basadas en la performance. Para la primera me centraré en el análisis de Mary Douglas, quien entendió al ritual como “formas transmisoras de cultura que se engendran en las relaciones sociales pero que a su vez ejercen un efecto restrictivo sobre la conducta social” (1988:41). Mientras que desde la segunda perspectiva, Victor Turner (1985) lo definió como una performance que tiene una secuencia de actos simbólicos y, retomando a Ronald Grimes, agregó que ésta es transformadora y “revela las principales clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales” (1976:107). Ambas

⁵ El Islam tiene cinco pilares: la *shahada* (testimonio de fe), el *salat* (oración), dar el *zakat* (caridad), *saum* en Ramadán (ayuno obligatorio en el noveno mes del calendario islámico) y el *hajj* (peregrinación a la Meca, en Arabia Saudita).

aproximaciones, favorecen puntos analíticos diferentes, mientras que Douglas (1988) me ayuda a pensar la acción de la estructura frente a esos nuevos cuerpos que se intentan moldear; Turner me permite vislumbrar el ritual como un proceso que tiene una forma diacrónica y donde la estructura “no es igual a la de un sistema abstracto, sino que se genera con base en las oposiciones dialécticas de los procesos y los niveles procesales” (1985:114).

Como veremos a continuación, en este rito se entrelazan diferentes dimensiones, ya que al hablar de él, debemos tener en cuenta la performance y la corporalidad, el habla, y la tradición.

¿Cómo se estableció la oración?

Este ritual fue establecido en el libro sagrado, el Corán, como obligatorio para todos los musulmanes. Sin embargo, la cantidad de rezo diarios y la manera de realizarlo fueron establecidos a partir de la *sunna*, o tradición, del profeta Muhammad.

Los llamados a la oración están regulado por la salida y puesta del sol. Estos rezos constan de ciclos de oración llamado *rakaas*, que marcan tanto movimientos como diferentes recitaciones. Éstas se estructuran con tres posiciones: la *qi-iam*, donde las creyentes se encuentran erguidas, después de haber manifestado la intencionalidad del rezo. Luego se pasa a la posición *ruku*, en la que se inclinan la parte superior del cuerpo en un ángulo de 90° hacia el piso y ponen las manos sobre la parte superior de las piernas. Posteriormente se vuelven a parar, volviendo a la primera postura. La tercera posición es el *suyud*, donde se postran apoyando las manos frente a ellas y posando la cabeza contra el suelo. Seguidamente vuelven a sentarse sobre los talones y luego otra vez con la frente sobre el suelo. Para finalizar el ciclo se debe retornar a la primera posición, la *qi-iam*. Esta breve descripción es una *rakaa*, sin embargo, los rezos están compuestos según el horario del día de dos, tres o cuatro de ellas. Nunca es posible que sea solo una. Es importante aclarar que junto con los ciclos obligatorios que se establecen para cada rezo, también se encuentran los voluntarios que van variando según la oración que estén realizando, haciéndose algunas veces antes y otras luego de los prescritos. Como pude observar durante la investigación, dichas oraciones voluntarias son realizada por la mayoría de las participantes, pese a su carácter de opcional, ya que forman parte de la *sunna*, o tradición del profeta Muhammad. Lo que, siguiendo la perspectiva de Mircea Eliada (1999) constituye una suerte de “mito vivo”. Así, el autor da cuenta de cómo hay sociedades donde el mito fundamenta y justifica todo el comportamiento y las actividades

de los hombres. En este sentido, la *sunna* sería un claro ejemplo de éste, ya que como menciona el autor “el mito cuenta una historia sagrada, por lo tanto *verdadera*” (1999:13); en este caso, la de la llegada del último profeta y el establecimiento del Corán como modo de vida. La veracidad se comprueba al referirse a “realidades”. Además, la función principal del mito es dar cuenta de los modelos ejemplares de los ritos y las actividades humanas. Retomando esto último, la mitología del Islam y del “sello de los profetas” es retomada por los profesores en las clases: “Muhammad fue el mejor hombre de la creación” y “un Corán caminando”. Es por ello que, según las practicantes, el papel del conocimiento se revela como significativo e imprescindible para poder desarrollar una “correcta adoración”. De esta manera entiendo que aprender la tradición y aplicarla es de suma importancia, como un profesor del seminario me destacó, significa “transformar actos cotidianos en formas de adoración”. (Luis, 06/06/2015)⁶

Asimismo, el conocimiento de la religión se hace relevante para poder cumplir con los ritos y sobre todo, con el idioma. Todos los movimientos antes descritos son acompañados con recitaciones que, dependiendo del rezo que se esté efectuando, van a variar en si se realizan en voz baja o en voz más alta⁷, pero siempre en el idioma árabe. Durante mi asistencia, el tema del idioma fue muy destacado por las creyentes. Si bien las mujeres que se habían convertido hacía tiempo ya tenían cierta facilidad para poder pronunciar y recordar las *suras* (versículos del Corán), las que recién se incorporaban al Islam se encontraban con la dificultad de hablar en un idioma que no conocían. Sin embargo, todas coincidían en que lo importante es la correcta memorización y pronunciación, mientras que la comprensión de lo que se estaba diciendo pasaba a un segundo lugar. Esto será tratado en lo sucesivo, donde me enfocaré en las características orales del rito.

Al igual que la importancia que tiene el conocimiento, los espacios de aprendizaje son muy destacados. En la mezquita de Alberti las mujeres se reúnen después del *yumm'a* o rezo colectivo, y la profesora desarrolla diferentes temas relacionados con el Islam, su historia y sus ritos. En una de las clases se contó la historia de cómo se establecieron las cinco oraciones obligatorias, en el marco de la enseñanza de la vida del profeta Muhammad. Este relato se encuentra en el “Libro de la Fe Sahih Muslim”, el cual contiene *hadices* que son los relatos sobre lo que dijo e hizo el profeta, es decir su *sunna*. En esta historia del “viaje nocturno y la ascensión”, se describe cómo Muhammad junto con el Ángel Gabriel hicieron el ascenso por los siete cielos para ir con su “Señor”. En cada uno de ellos va encontrando a

⁶ En adelante se citará con nombre y fecha lo dicho por los entrevistados y lo recogido del trabajo de campo.

⁷ En el caso de las mujeres, siempre rezan en voz baja.

otros profetas y mensajeros, como Adán y Moisés. Al llegar al último cielo se le reveló la orden de cincuenta oraciones diarias. Cuando habló con Moisés éste le dijo que pida una reducción de las oraciones porque su pueblo no iba a poder soportarlo. De esta manera, el *hadiz* describe cómo el profeta pidió a Dios una reducción hasta que quedaron sólo cinco oraciones diarias.

Esta fue la primera vez que oí esta narración ya que las asistentes no la habían utilizado para explicarme la obligatoriedad del rezo. Cuando preguntaba por ello, las respuestas eran del estilo de “lo dice el Sagrado Corán, hay que hacerlo”. Sin embargo, ello no terminaba de explicar las oraciones voluntarias que se pueden realizar y que de hecho todas las hacen. Como mencionaba previamente, éstas son parte de la tradición, de la *sunna*. A este fenómeno de legitimación Catherine Bell (2009) lo llama “tradicionalización”; ello implica hacer que un conjunto de prácticas parezcan idénticas a otro conjunto de prácticas de algún tiempo previo⁸. De esta manera, actuar siguiendo la “tradición del profeta” cierra un espacio que se encontraba entre el pasado y el presente, teniendo la cualidad de “invariabilidad”, que requiere una precisa repetición y el hecho de ignorar el paso del tiempo. La *sunna* es entonces una narración sobre prácticas, que deben ser aprendidas y actualizadas por cada una de las mujeres, a partir de su puesta en escena. En este sentido el aprendizaje, de la tradición sería fundamentalmente una forma de socialización que implicaría internalizar los valores culturales (Bell,2009).

Retomando el *hadiz*, durante esta clase al igual que en todas las demás, se recordó que las historias sobre la vida del profeta no se cuentan de modo anecdótico, sino que el fin es aprender para poder aplicarlo a la propia vida. Nuevamente, Eliade me permite pensar la importancia del aprendizaje de las “historias verdaderas” cuando explica que el mito “enseña historias primordiales que le han constituido esencialmente” (1999:19). En este caso, el relato de cómo se establecieron las oraciones obligatorias y cuáles son sus beneficios, da cuenta del papel que juegan los rezos dentro de la vida de aquellos creyentes que “buscan acercarse cada vez más a Dios” (Leila, 20/02/2015). Así también lo expuso uno de los profesores del seminario, que fue dictado en la mezquita de Palermo, volviendo a dar cuenta del dúo que conforman conocimiento y práctica:

“el conocimiento debe acompañar al musulmán desde que nace hasta que se muere, el conocimiento de Dios. Cuando uno abraza el Islam debe cumplir con todo lo que ordenó Dios. Siempre usamos los mejores argumentos, el Corán y la Sunna del profeta, entonces no solo debemos conocer sino también aplicar.” (Luis, 06/06/2015).

⁸ Traducción propia. Debe notarse que en adelante las menciones sobre la autora tendrán el mismo carácter.

¿Cuáles son sus condiciones de realización?

Previo a comenzar con cada rezo es necesario cumplir con ciertas condiciones de purificación. Estas incluyen tanto el propio cuerpo del creyente como del espacio donde se va a realizar el rito. Mary Douglas (1973) trabajó con los rituales de pureza e impureza dando cuenta de cómo éstos crean su unidad en la experiencia, mediante los cuales algunas configuraciones simbólicas se elaboran y exponen públicamente. Ella propone que la idea de contaminación en una sociedad funciona en dos niveles: uno “instrumental” y otro “expresivo”. El primero refiere a los intentos por influenciar el comportamiento de los otros; de esta manera, “las creencias refuerzan las presiones sociales: se convoca a todos los poderes del universo para garantizar la última voluntad” (1973:15). Mientras que en el segundo las ideas de contaminación se relacionan con la vida social revelando pautas, la autora entiende que los contactos que se consideran peligrosos acarrear una carga simbólica.

El tema de la ablución, llamada por mis interlocutores *wudu*, siempre es problematizado, sobre todo en los momentos de conversión. Aquí hay un punto clave, pues el ritual del *salat* no se puede llevar a cabo sin esta purificación. Al igual que con el rito de la oración, las abluciones también tienen una parte que se realiza por *sunna* y otra que es obligatoria. En una de nuestras charlas Leila comenzó a explicarme las diferencias entre ambos. Como yo misma pude observar en las mezquitas, las abluciones que las practicantes se realizan son las que siguen la tradición. Siguiendo a Douglas (1973) y los dos niveles que propone en su análisis, podría decir que en un nivel “instrumental” este rito de purificación representaría una presión social, en tanto que se utiliza para condicionar a las personas a una manera “mejor” de realizar el ritual en base a la tradición.

Comenzando con la frase “Bismillahir Rahmanir Rahim (en nombre de Dios clemente y misericordioso)” estas mujeres dan inicio a la purificación. Siempre con la mano derecha se lavan ambas manos tres veces, y luego se llevan agua a la boca para enjuagarse tres veces también. Seguidamente se llevan agua a la nariz para enjuagarse y lo repiten tres veces; luego se lavan la cara, mojando desde el nacimiento del pelo hasta donde comienza el cuello, repitiéndolo tres veces. Posteriormente se lavan los brazos hasta los codos, inclusive, tres veces. Después, poniendo las manos húmedas y abiertas sobre las orejas, comienzan a repasar el pelo de adelante hacia atrás y luego el borde de las orejas una sola vez. Finalmente, lavan sus pies hasta los tobillos tres veces, comenzando con el pie derecho. Cuando finalizan con el lavado también dicen una oración en árabe, que nunca llegué a entender. Durante una de las

entrevistas le pregunté a Mariam, asistente de ambas mezquitas, qué era lo que decían al finalizar. Ella me dijo que se decía *Al-la hummallalmininat-tawabinawallalni minal mutatahirin* que significa Oh Allah, haz que me cuente entre los que imploran el perdón y los purificados (Mariam, 25/08/2015).

Esta es la manera en que se realizan las abluciones reguladas por la *sunna*, pero como Leila me destacó que en el Corán figura, en la *sura* de la Mesa Servida N°7, que lo obligatorio es lavar la cara y las manos hasta los codos; mojar el pelo y lavar los pies hasta los tobillos, comenzando siempre con el lado derecho. Entonces, refiriéndose a la distinción entre lo obligatorio y la *sunna* me dijo:

Nosotros podemos hacer el *wudu* con un vaso de agua. Incluso si no tenés agua lo podes hacer seco, es decir, declarando la intención de realizarlo y haciendo los movimientos. Se llama *tayammum*. Pero lo hacemos como nos enseñó el profeta Muhamammad *salallahu alayhi wa salam* (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), para tener más beneficios (Leila, 07/10/2015).

La manera en que este ritual de purificación debe ser llevado a cabo es por lo tanto un tema que se reitera en los espacios de las mezquitas. Así también tuvo un lugar importante en el seminario dictado por la mezquita de Palermo.

Por otro lado, en las clases de Islam para mujeres dictadas en Alberti también se mencionaron algunas de las causas por las cuáles el *wudu* sería nulo o incompleto. La primera de ellas es el período menstrual. En este momento, las mujeres no pueden rezar, ni ingresar a las mezquitas, ya que se consideran momentos de impureza. Por otro lado, una de las causas por las cuales el ritual sería incompleto es por el uso de esmaltes (pintura) en las uñas. Según me explicaron el esmalte no permite que el agua purifique las uñas. Como pude observar, muchas de las asistentes igualmente se pintan, mientras que otras lo hacen pero con henna⁹. Esta última sí está permitida porque al ser una tintura natural, permite que el agua pase y purifique la zona. Este caso, retomado a Duglas (1973) y el nivel “expresivo” que permite vislumbrar la estructura social, y viendo la contradicción que en algún punto implica que pueda hacerse una ablución seca y al mismo tiempo que se considere que con el esmalte esta no podría ser completa porque no penetraría el agua, me pregunto ¿Cuál sería entonces el significado del esmalte de uñas? ¿De qué nos estaría hablando esta práctica no aceptada? ¿Estaría dando cuenta de cómo debe ser y comportarse una mujer musulmana? Como menciona la autora, esta práctica ritual presentaría una gran carga simbólica.

⁹ Es un tinte natural que se utiliza, en el caso mencionado, para pintarse las uñas.

Como explicaba al principio del apartado, el espacio también tiene que estar purificado para poder realizar las oraciones. Al igual que con las abluciones, la eficacia del rito del *salat* depende de ello. Principalmente lo que destacan los profesores es que se puede realizar en cualquier lugar excepto en el baño. Dejando de lado esta excepción, nos explicaron que el lugar debe estar limpio, como ellos mencionaron “lo que significa que no tienen que ver ustedes suciedad, pero no se pongan a buscar con la lupa” (Luis, 06/06/2015). Tampoco debe haber imágenes colgadas, pues el rezo debe ser siempre a Dios. Durante el trabajo de campo pude presenciar a algunas practicantes que, fuera de la mezquita, rezaban cuando comenzaba el horario y lo hacían en el lugar donde se encontrarán. Este tema no será trabajado aquí, pero es importante destacar que pese a no hallarse en sus oratorios o en sus casas, en muchos casos estas mujeres convertidas elegían continuar con esta práctica. Así, en estas diferentes situaciones vi que usaban una pequeña alfombra para realizar el rito. Cuando le pregunté a la profesora de Alberti si era necesaria me dijo que no, que en realidad era “una señal de respeto” (Leila, 07/10/2015). Cuando le pedí que me explicara a qué se refería me dijo que era simplemente por respeto a Allah, ya que en la alfombra solo se rezaba, y por ejemplo no comía sobre ella.

En relación al creyente, en el seminario también se mencionó que para poder realizar el *salat* era necesario cumplir con ciertas condiciones generales, siendo la primera de ellas que el creyente haya realizado la *shahada* (testimonio de fe). Ésta como comentó Luis, el profesor de Palermo, es la “llave para abrir el Islam, sino Allah no acepta el rezo” (Luis, 06/06/2015). Luego encontramos algunas condiciones que se refieren a quienes pueden realizar el rito: deben ser personas que se encuentren en su sano juicio y que puedan distinguir entre el bien y el mal. Después hay una condición que se refiere a la ropa que debe usarse para rezar. Me detendré un momento aquí para señalar una diferencia que pude observar entre la mezquita de Palermo y la de Alberti. Según indica la *sunna* para poder rezar tanto hombres como mujeres deben tener el *aura* cubierta. Esto implica en los primeros tener desde el ombligo hasta debajo de la rodilla. Mientras que en las segundas se relaciona a tener cubierto el pelo, el cuerpo con ropa que quede holgada, hasta los pies. Aquí es donde encontré una diferencia, que luego fue señalada por Miriam, quien asiste a ambas mezquitas. Algunas de las mujeres que concurren a Alberti, no utilizan el vestido tradicional indicado por la *sunna*, como lo son las túnicas o tapados largos, sino que visten jeans y remeras que cubren hasta por debajo de la cola. Cuando llega el momento de rezar, forman fila junto a sus

*hermanas*¹⁰ y realizan el *salat*. En tanto en la mezquita de Palermo, son menos las mujeres que viste jeans, usando en su mayoría túnicas o polleras largas. Pero las que sí llevan pantalones, al momento de hacer el *salat* toman unas telas que tiene un elástico en un extremo, haciendo una especie de pollera, y se la colocan por encima del jean; realizan la oración y después se la quitan nuevamente. Mariam, respecto de esta costumbre, me comentó que en Palermo son “más tradicionalistas” y es por ello que estas mujeres tienen esta costumbre mientras que las de Alberti no. Nuevamente podríamos retomar a Douglas (1973) y el nivel “expresivo” del ritual, preguntándonos de que da cuenta ese “vestido típico” que no es obligatorio pero que, en el caso de no usarse en algunos ámbitos, sí podría ser moralmente censurable. Entiendo que todos estos símbolos que se presentan en el ritual caracterizan esa estructura social, moldeando la imagen de “mujer musulmana”, ya que siguiendo a Bell (2009) ser una “mujer” real es mucho más que tener la anatomía correcta, es un entrenamiento social que debe ser aprendido y dominado, que tiende a naturalizarse, pero sin dejar de ser por ello una construcción. Siendo mis interlocutoras argentinas, en su mayoría de religión católica previa a su conversión al Islam, para incorporarse a este nuevo modo de vida, deben aprender y re-modelar sus técnicas corporales. Respecto de estas últimas, Douglas (1988) dirá que cada sociedad, en nuestro caso grupo, modela su propias técnicas corporales, y estas serían en última instancia una expresión del control social. Aquí, resulta necesario aclarar que pese a que se presenta el Islam como un “modo de vida” en apariencia homogéneo, este no lo es y esto lleva a que se presenten varias rupturas hacia su interior en diferentes aspectos, y como veíamos previamente la ropa es uno de ellos.

Finalmente, pero no por ello menos importante, se encuentran las condiciones que se refieren a la práctica del ritual en sí: rezar dentro de los horarios establecidos, hacerlo siempre en dirección a la Meca ya que “es hacia un solo lugar porque la región es una y Dios es uno” (Mariam, 31/07/2015); y tener la intención de realizar el rezo. Como veremos más adelante, el declarar esta intención influye directamente en la eficacia del rito.

En relación a ambos ritos, los profesores de las dos mezquitas, marcan que estos son actos de adoración. El hecho de que se hayan explicado de una manera tan minuciosa, y que los docentes a su vez recalquen que debe ser realizado de este modo, me permite pensar que algunos ritos como el *salat* no pueden ser alterados, mientras que otros como el *wudu*, si pueden serlo, aunque realizarlo podría resultar moralmente sancionable. Si bien en todo

¹⁰ Es la manera en que las nativas se denominan entre ellas. En el Islam todos somos hermanos y hermanas.

momento se recuerda que Dios nos dio libre albedrío, la libertad en seguir o no es en relación a las buenas o las malas acciones, no en el modo en elegir como practicar.

Rezando el *yumm'a* en Alberti

El 27 de Noviembre de 2014 fui por primera vez a la Mezquita de Palermo a una de las visitas guiadas que el Centro Cultural Islámico ofrece abiertas al público. Esta fue la entrada a un nuevo mundo en muchos sentidos, pero sin embargo encontrando similitudes con mi vida cotidiana. La presentación de la ritualidad por parte del guía fue muy explícita, sobre todo cuando se nombraban otras religiones como el judaísmo y el catolicismo, ya que todas pertenecen a la misma tradición de revelaciones y de creencia en un único y mismo Dios. El guía, quien a lo largo de la investigación fui descubriendo que también era uno de los profesores de los seminarios, fue detallando los ritos a partir de la introducción de los cinco pilares del Islam. Para el momento en que explicó el ritual del *salat*, nos encontrábamos dentro de la mezquita. Comenzó a mostrar cómo se realizaban los movimientos y nos dijo “los musulmanes no rezamos como queremos, lo hacemos como nos enseñó el profeta Muhammad *salallahu alayhi wa salam* (la paz y las bendiciones de Allah sean con él)” (Luis, 27/11/2014). Mientras hacía los movimientos nos explicaba que los rezos se componían de *rakaas*, y nos señaló que “el momento en que el musulmán está más cercano a Dios es cuando tiene su cabeza apoyada en el piso”(Ibid). Como en ese momento se estaba realizando el llamado al rezo del *dhuhr*¹¹, nos quedamos viendo a los hombres rezar. Esta fue la primera vez que pude ver a un musulmán rezar y me dejó perpleja la sincronía de los movimientos.

Retomando a Bell (2009) y su perspectiva de la performance podemos ver cómo la gente usa los rituales para formular por sí mismos lo que su cultura y su comunidad significan. En este caso, el ritual le permitió al guía hacer tangible la idea de “sumisión”, a fin de mostrar su entrega al rito.

Luego de esta primera experiencia, fueron muchas las veces que vi rezos grupales e individuales. A continuación voy a relatar uno de ellos que presencié en la mezquita de Alberti, explicando parte sus distintas fases por parte y nombrando algunas diferencias que se presentan con el de Palermo.

El viernes es un día especial dentro de la semana del musulmán. En estos días todos los musulmanes que pueden concurren a las mezquitas para escuchar la *jutba*, sermón, y

¹¹ Hay cinco rezos diarios: antes del amanecer es el *fayr*, el del mediodía es el *dhuhr*, a media tarde el *asr*, el de la puesta del sol *magrib* y, finalmente, el de la noche es el *ishaa*.

realizar el rezo colectivo o *yumm'a*. Mientras, que para los hombres la asistencia es obligatoria, excepto en ocasiones que se encuentren enfermos o de viaje; para las mujeres ésta es optativa, pero como me comentaron varias de las entrevistadas, siempre se recomienda ir. En una entrevista con la profesora de Islam de Alberti y su esposo, quien es sheij¹², le pregunté acerca de esto. Ella me dijo que no era obligatorio para las mujeres porque así lo decía la tradición; su marido me dijo que tiene relación con el lugar en el que estés. En Siria, país en el que vivían antes de mudarse a Argentina hace dos años atrás, los viernes son días no hábiles. Las mujeres suelen quedarse en sus casas haciendo diferentes tareas, mientras los hombres se reúnen en las mezquitas. Leila agregó que en Argentina acude a la mezquita los viernes porque es un de los pocos espacios para aprender, a diferencia de su país de origen (Leila, 09/11/2015).

Como todos los viernes, me dirigí a la mezquita alrededor de las 14hs. Cuando ingresé me coloqué el velo y me fui hacia la sala de rezo de las mujeres que se encuentra en el primer piso. En la puerta dejé mis zapatos e ingresé. Ya se encontraban allí algunas asistentes sentadas sobre la alfombra que cubre todo el piso de la sala. Saludé y me ubiqué al final, pudiendo ver enfrente mío tanto a las practicantes, como hacia el piso de abajo en que se encuentra el púlpito desde donde habla el sheij. La planta baja está ocupada por la sala de rezo de los hombres. A las 14 comienza el sermón, pero previamente se recita el llamado a la oración, o *adhan*. Luego, el sheij da su sermón en árabe y cuando termina hay un hombre que lo traduce al español. Para quienes quieran tener una idea general de discurso que se esta dando también hay una hoja que se prepara sobre el tema de cada viernes. Una vez que finaliza el discurso y su traducción se realiza el *yumm'a*.

Antes de comenzar el rezo se realiza el *iqama*, que repite el *adhan*, pero más rápido. Una vez que todas las mujeres se pusieron en fila una al lado de la otra, incluyendo a las niñas entre ellas, el sheij comienza a dirigir el rezo desde la planta baja.

Como mencionaba previamente el rezo está estructurado en *rakaas*. El *yumm'a* reemplaza al rezo del mediodía, el cual consta de cuatro ciclos. Sin embargo el *yumm'a* tiene solo dos, cuando pregunté por ello me dijeron que si vas a la mezquita y escuchas la *jutba*, eso ya vale por dos ciclos según la *sunna*. Una vez que están en posición- hombro con hombro y en dirección a la Meca- y han manifestado a través de la palabra su intención de rezar, las mujeres colocan sus manos abiertas al lado de sus orejas y dicen: *Allahu Akbar* (Allah supremo), bajando las manos y colocándolas estiradas una sobre la otra debajo del

¹² Hombre que ha estudiado religión. En algunos casos son quienes dirigen las mezquitas.

pecho, recitan la sura Al-Fatiha una vez y seguidamente otra sura de su elección. Leila me comentó que si son nuevas musulmanas y no saben otra sura pueden replicar Al-Fatiha dos veces. Después pasan a la posición *ruku*, donde se inclinan hacia adelante 90° en relación al suelo y expresan: *Subhana Rabbi yal Azini* (Glorificado sea mi señor el Grande), tres veces. Vuelven a la primera posición, la *Qi-iam*, y dicen: *Sami' Allahu liman hamidah Rab-bana wa lakal hamd* (Allah escucha a quien lo alaba; Señor nuestro, alabanza a ti solamente). Posteriormente pasan a la posición *Suyud*, donde se postran en el suelo apoyando la frente en el y pronuncian tres veces: *Subhana Rabbi yal a'la* (Glorificado sea mi Señor, el Altísimo). Después sentándose sobre los talones dicen: *Allahu Akbar* (Allah es Supremo) y vuelven a inclinarse hacia delante con la frente en el suelo y hablan: *Subhana Rabbu yal a'la* (Glorificado sea mi Señor, el Altísimo) y lo repiten tres veces. A continuación vuelven a la primera posición, la *Qi-iam*. Allí termina la primer *rakaa* y luego la reiteran siguiendo los mismos pasos. Pero al final de la segunda, antes de levantarse de la posición *suyud* giran la cabeza hacia un lado y dicen: *Assalamu Alaikum wa rahmatul-lah* (La paz y la misericordia de Allah sea con vosotros) y después giran la cabeza hacia el otro lado y lo repiten. Cuando pregunté si se estaban saludando entre ellas una de las chicas me contestó que no, que saludaban a los ángeles. Una vez que finalizan se quedan sentadas con las manos juntas de manera cóncava y en silencio. Cuando pregunté por qué lo hacían me dijeron que en ese momento estaba realizando *dua*, que significa hacer plegarias a *Allah*.

Una vez que presenciamos el ritual, una de las primeras cosas que podemos notar es el uso del idioma árabe. Como mencionaba previamente, esta lengua tiene un rol central en la vida de las practicantes, pues ellas deben memorizar aquello que dicen en la oración junto con partes del Corán. Stanlly Tambiah (1968) destaca que la comunicación ritual es parte esencial de lo que el ritual es. El lenguaje contiene para el autor una performatividad, ya que las palabras tienen acciones. Como mencioné en el apartado previo, el caso de mis interlocutoras y la importancia que le dan al aprender a pronunciar aunque no entiendan el significado, el autor dice que lo que importa no es que sea entendido por seres humanos, sino que sea recibido y entendido por los seres sobrenaturales a los que está dirigido. En este sentido, las palabras rituales constituyen una fuerza única capaz de reunir los mundos de los seres trascendentales y los humanos. Como Leila me destacó en una charla, “yo siempre le digo a mis alumnas que hacer el *salat* es como tener un celular para hablar con Allah. Él te responde siempre a través del Corán” (Leila, 25/08/2015). Mientras que los silencios rituales, como se observa al final del rito del *salat*, son momentos de reflexividad que permite a los practicantes

reflexionar sobre su propio “ser” y “estar” en el mundo (Díaz Cruz citado por Sidorova 2000).

Volviendo a la descripción previa, y retomando la definición de Douglas (1988), entiendo que el ritual del *salat* puede ser aprehendido por las practicantes a través de las relaciones sociales que generan, tanto con las mezquitas como espacios formales de conocimiento; como con otras “hermanas”. Aquí encontraríamos un rol activo del practicante, ya que es a partir de la socialización en estos espacios que va adquiriendo los conocimientos sobre este “modo de vida”. Sin embargo, como aclara la autora, los rituales a su vez “ejercen un efecto restrictivo sobre la conducta social” (Ibid:41). Considero que en el Islam esta afirmación es muy acertada. Como venimos viendo, el ritual se encuentra altamente regulado, y el cambio de alguna pauta llevaría a que no fuera aceptado por Dios, por lo tanto sería ineficaz. En este sentido, siguiendo a Douglas (Ibid) quien da cuenta de cómo los rituales, al tener “efectos sociales restrictivos” generan un tipo de conducta particular en los cuerpos, me permite pensar en cómo a través del ritual se va re-educando a las nuevas creyentes en una nueva corporalidad. La autora explica que cuanto mayor sea esta presión social, más formal se tornará el control físico, lo cual se verifica tanto en el ritual del *salat* como en el *wudu*. Esto, como menciona Silvia Citro, destaca “la importancia del modo en que los sistemas de control imponen sobre los cuerpos y contribuyen a formar determinados marcos cosmovisionales” (2010:44).

Por otra parte, desde una perspectiva procesual, Turner ([1985]2002) señala que el elemento básico de la vida social es la performance, es decir, la presentación del sí mismo en la vida diaria. Las performance como ritual, habilita espacios de reflexión del sí mismos y también sobre qué significa la cultura y comunidad en la que se inserta. En el caso que estoy analizando, muchas de estas mujeres me comentaron como el *salat* les concede, en cada uno de sus momentos, una ruptura con su rutina diaria. Como menciona el autor, entender la vida social como un proceso, nos habilita a pensar en el tiempo como una dimensión esencial y multifocal. En este sentido, el ritual crea en la vida cotidiana de las practicantes una separación del tiempo general y del tiempo ritual, dándoles lugar a espacios de reflexión y tranquilidad. Como una de ellas señaló “me permite tomarme cinco minutos para poder desligarme de la vorágine de la vida diaria; es el momento en que me entrego a Dios” (Munira, 25/08/2015). De esta manera, retomo a Turner quien caracteriza a la performance como “una estructura diacrónica, que nunca es amorfa o abierta, que tiene un principio, es una secuencia de fases sobrepuestas pero asibles, y tiene un final” ([1985]2002:114). El

tiempo ritual que mencionan las participantes tiene entonces, un principio y un final, dentro del cual esa ponderación se hace posible.

En tanto a la reflexión sobre la propia cultura y comunidad que el ritual autoriza, el *yumm'a* que continúa con la forma ritual del *salat* pero colectivamente permite, tanto a sus practicantes como a actores por fuera del rito, vislumbrar los sentidos, las categorías y las contradicciones que el mismo presenta. De esta manera, da lugar, en primer lugar entender como la sociabilidad se divide entre hombres y mujeres. Ambos grupos hacen por separado el ritual colectivo. Sin embargo, aquí se manifiesta una diferencia entre ambas mezquitas. Mientras que en Palermo todos los rezos se hacen en los espacios asignados a cada grupo; en Alberti sólo el *yumm'a* es separado, y las demás oraciones las realizan en la sala de rezo de los hombres, respetando igualmente las distancias: los hombres rezan en fila delante de las mujeres.

En este análisis es también importante recuperar lo antes dicho acerca de la vestimenta. La manera en que los cuerpos se muestran en el rito y las diferencias entre las mezquitas son relevantes a la hora de comprender las concepciones nativas de no solo qué es ser una mujer musulmana, sino de qué es ser una “buena mujer musulmana”. El cuerpo aparece en escena y como Citro señala con su aproximación doble, es posible de ser analizado desde una perspectiva del *habitar* un espacio, entendido como “la práctica del cuerpo en la vida social”; así como también analizarlo a partir de entender que ese cuerpo se encuentra atravesado por “significantes culturales” (2010:55). En palabras de Douglas (1988), por sistemas de control social que modelan cosmovisiones.

Finalmente, Turner ([1985]2002) retoma de Wilhelm Dilthey la categoría de “visión del mundo”, que a diferencia de modelos más estáticos incorpora la experiencia, la cual tiene una estructura triple. Ella se entretiene con el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. En primer lugar entonces consiste en una “imagen del mundo”, esto es un cuerpo de conocimientos y creencias que se entienden por el “mundo real”; en el caso de las nuevas musulmanas podríamos pensarlo como ese nuevo mundo social en el que comienzan a socializar, que entra en relación con el mundo previo, con el cual continúan en relación y por lo tanto generando sentidos. En segundo lugar, sobre la base del primero, se construye un “conjunto de juicios de valor que expresan la relación de los partidarios con su mundo y el significado que encuentran en él”; en este sentido, estas mujeres construyen, en muchos casos paralelamente con los anteriores, juicios y valores sobre esta nueva concepción del mundo. Finalmente, estas bases soportan el sistema, más o menos coherente de fines, ideales y

principios de conducta que son el punto de contacto entre la visión del mundo y la práctica; es decir, la interacción sociocultural que se convierte en una fuerza en el desarrollo del individuo y a través de él de la sociedad. (Ibid:121-122).

De esta manera, podemos ver cómo el ritual al permitir tanto la reflexión colectiva como individual, habilita a los actores a producir sentidos sobre su propia práctica, y de manera más general sobre su estar en el mundo. Da cuenta del sujeto y su capacidad de acción para generar y constituirse en la estructura. Es la practicante quien, a través de su performance tanto en un nivel individual como grupal, permite que esta tradición se perpetúe. La *sunna* es un compilado de prácticas y de formas, las cuales las fieles retoman; estas modelan sus conductas y por lo tanto generan una nueva corporalidad, sin embargo, como menciona Jean Comaroff el cuerpo “media” toda acción. Éste es el medio para la internalización y reproducción de valores sociales y para la simultánea constitución del yo y del mundo de relaciones sociales (en Bell 2009).

Conclusiones

En este trabajo mi objetivo era mostrar cómo se entrelazan los ritos obligatorios con la tradición en la vida de estas mujeres convertidas al Islam. La *sunna* aparece como un conjunto de conocimientos que “modelan” la vida de estas personas. Sin embargo, como veíamos a partir del aporte de Citro (2006) y Comaroff (en Bell 2009) esos cuerpos también son la condición de posibilidad a partir de la cual la tradición puede persistir en el tiempo.

En tanto que el ritual entendido como performance, me permite tanto a mí como investigadora, y a sus practicantes, pensar y analizar los componentes de “el modo de vida islámico”, el cual presenta rupturas a su interior, que se pueden poner en juego a partir de la reflexión en parte habilitada por ese momento ritual. Este escenario es en donde las costumbres, o en términos de Turner ([1982]2002) la “estructura”, se hacen presentes y el sujeto a partir de su agencia las escenifica haciéndolas visibles. El autor menciona que estos momentos de estructura/antiestructura generan un espacio liminal, lo que permite la reflexividad sobre sí y sobre la propia comunidad. Mediante este proceso, él dice, que “se ilumina lo que en otros momentos se encuentra encerrado en las profundidades de la vida sociocultural” (Ibid:80).

Referencias bibliográficas

- BELL, C (2009) "*Ritual. Perspectives and dimensions*" Oxford University Press, United States.
- CITRO, S (2006) "*El análisis de las performances: las transformaciones en los cantos-danzas de los Toba Orientales*" en WILDE y SCHAMBER (Comp.) *Simbolismo, Ritual y Performance*, Buenos Aires, Paradigma Indicial.
- _____ (2010) "*La antropología del cuerpo y los cuerpos en el mundo. indicios para una genealogía (in)disciplinar*" en CITRO (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- DOUGLAS, M (1973) "*Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*". Buenos Aires. Ed: Siglo XXI Editores.
- _____ (1988) "*Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*". Ed: Alianza.
- ELIADE, M (1999) "Mito y realidad" . Barcelona, Ed: Kairós.
- SIDOROVA, K (2000) "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales". En *Revista Alteridades*, 10(20): Págs. 93-103.
- TAMBIAH, S (1968) "*The magical power of words*" . Conferencia en The Malinowski Memorial. University of Cambridge.
- TURNER, V ([1982] 2002) "*Del ritual al teatro*" en *Antropología del Ritual* Comp. Geist Ingrid. México D.F.
- _____ ([1985] 2002) "*La antropología de la performance*" en GEIST (Comp.) *Antropología del Ritual*. México D.F.