

EL CUERPO HABITADO EN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS. EL CASO DE UNA MINORÍA MUSULMANA EN ITALIA.

The body inhabited in religious practices: the case of Muslim minority in Italia

Agustina Adela Zaros¹.

Universidad de Padua, Italia

agustinaadela.zaros@studenti.unipd.it

Resumen

El siguiente texto indaga sobre las dimensiones de las prácticas corporales relacionadas con la espiritualidad islámica en tres familias musulmanas que viven en la ciudad italiana de Padua. A partir de una investigación cualitativa se analizan las dimensiones de la sexualidad, la casa, la alimentación y la muerte que surgen de las entrevistas y el trabajo etnográfico. La perspectiva analítica de la sociología de la religión entiende a las prácticas como actos que incluyen prácticas corporales y que se incorporan a través de la socialización religiosa al interior de la casa y la mezquita.

Este cuerpo habitado entiende que dichas prácticas son repetidas y transmitidas por generaciones al interno del grupo que se reconoce creyente, en este caso familias y miembros de la comunidad musulmana de Padua.

Abstract

This text explores the dimensions of bodily practices associated with Islamic spirituality in three Muslim families living in the Italian city of Padua. From a qualitative research are analyzed the dimensions of sexuality, gardening, food and death arising from interviews and ethnographic work. The analytical perspective of the sociology of religion understands practices as acts that include bodily practices and incorporated through the religious socialization within the home and the mosque. This inhabited body understands that such practices are repeated and passed down through generations of the domestic group families and members of the Muslim community in Padua believer recognizes, in this case.

¹ Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Padua.

Introducción

El siguiente texto está compuesto por reflexiones sobre la comunidad musulmana a partir de una investigación empírica en el norte de Italia con entrevistas en profundidad a tres familias musulmanas con más de diez años de residencia².

Con el objetivo de identificar como es la transmisión de creencias de los padres a los hijos al interior de estas familias en un contexto de minoría religiosa y donde el catolicismo constituye un rasgo cultural de la sociedad italiana.

Sobre las creencias y prácticas del Islam, en este texto se analizará la dimensión del cuerpo que surge del análisis de las entrevistas realizadas y las observaciones en la comunidad mencionada de la ciudad de Padua entre 2012 y 2013.

La comunidad musulmana actual es heterogénea y diversa ya que está formada por personas provenientes de diferentes países, aunque en su mayoría del norte de África. En particular, en la provincia de Padua la migración procede principalmente de Marruecos, que tiene una presencia muy fuerte a través de diversas asociaciones.

Ha habido dos grandes oleadas de migración hacia Italia proveniente de los países árabes, la primera en los años setenta, con la llegada de jóvenes de origen urbano alfabetizados e islámicos militantes, y la segunda en los años noventa, más irregular y caracterizada por la llegada de familias (Bombardieri 2011). María Bombardieri explica que esta última oleada es la que constituye actualmente el "pueblo" de las mezquitas, mientras que la primera dio lugar a la creación de las primeras organizaciones musulmanas" en los años ochenta y noventa (Bombardieri 2011: 23).

Según Rhazzali (2013: 54) "la presencia islámica en Italia se fue construyendo en un periodo relativamente corto, sobre todo durante las últimas dos décadas. Por lo tanto, se trata de Islam migrante, de primera generación, marcado por la situación actual cultural y política de los países de origen".

Padua se caracteriza por ser una región industrial del noreste italiano donde muchos migrantes se asentaron en busca de trabajo, además es una ciudad universitaria y fue el lugar de uno de los centros islámicos más antiguos del país ya que es la segunda sección USMI, la Unión de estudiantes Musulmanes en Italia que se remonta a principios de los setenta.

Cómo los italianos que migraron a otros países buscando nuevas oportunidades económicas, los musulmanes italianos se han organizado en asociaciones como la Unión de Comunidades Islámicas en Italia (UCOII), las asociaciones juveniles como los Jóvenes Musulmanes de Italia y la reciente Asociación de Scouts Musulmanes, y desde 2012 la Asociación Islámica de Imanes y dirigentes religiosos, para tratar la formación de líderes en un contexto como el italiano. También es importante el papel desempeñado por muchos centros islámicos y mezquitas en el apoyo a las familias en las responsabilidades educativas para con sus hijos y en la promoción de los campings para la enseñanza del Corán y conferencias de diferentes temas vinculados al Islam.

² Las tres familias musulmanas (dos de origen marroquí y una somalí) que fueron objeto de mi investigación pertenecían a la comunidad con diferentes niveles de participación, son familias practicantes que se reconocen "religiosas" con hijos mayores de edad y que fueron socializados en sus casas o en las escuelas coránicas.

Los musulmanes están presentes visiblemente en el espacio público a través de momentos de agregación y formas de asociaciones que inicialmente dan prioridad a la preservación cultural y su identidad religiosa para reclamar el derecho a mantener su propia diversidad cultural y religiosa en Italia. La asociación de tipo religiosa tiende a predominar sobre los principios de la agregación de otro carácter, como la nacional, lingüística o ideológica. De todas maneras, las agregaciones basadas en el principio de origen común etno-nacional, tienden a mantener su connotación islámica (Rhazzali 2013: 54).

El autor también reporta que los italianos convertidos al Islam han acompañado el crecimiento de la presencia islámica en Italia y han contribuido con las organizaciones, al igual que el papel desempeñado por el Sufismo de inspiración italiana.

Actualmente, el Islam representa la segunda religión de Europa y de Italia (Frisina, 2007), los jóvenes musulmanes entre 6 y 25 años son alrededor 300.000 de los cuales 130-140.000 son nacidos o escolarizados en Italia y tiene una red de mezquitas y centros sociales que lograron construir en todo el país.

El Islam representa un conflicto para la sociedad italiana ya que la diferencia cultural y religiosa de la que es portadora la divide; el Islam interroga dramáticamente a la sociedad italiana sobre su propia identidad, sobre su propia cohesión, sobre su propia historia, el hombre islámico aparece ante los ojos de muchos italianos como antropológicamente Otro (Guolo 2003:5).

Por esto, las organizaciones juveniles, como los Jóvenes Musulmanes de Italia (GMI, la sigla en italiano) tratan de construir relaciones de pertenencia hacia el país donde nacieron y la cultura en la que crecieron, con la posibilidad de ejercer su derecho a expresar su identidad religiosa.

Sin embargo, las trabas políticas a la ciudadanía y la idea mediática del islamismo como terrorismo creada por los medios de comunicación sitúan a todo el que no es italiano y católico en ese lugar ambiguo de la alteridad en un país que actualmente es multicultural y multireligioso.

El concepto de un Islam italiano como posibilidad introduce una nueva perspectiva representada por la generación más joven, que se encuentran con la tensión de la sociedad italiana y con las concepciones de sus padres caracterizadas por el apego al territorio de origen.

A continuación este texto se organiza a partir de la descripción de la metodología, sobre cómo fue negociado el ingreso al campo y un apartado referido a las prácticas religiosas. Dicho análisis sobre el cuerpo se desprende de las observaciones y entrevistas realizadas que rescatan principalmente una de sus dimensiones, el cuerpo físico y en relación a diferentes categorías como la alimentación, la vestimenta, la sexualidad y la muerte.

1.-Metodología e ingreso al campo

Como fue mencionado, las reflexiones surgen a partir de las entrevistas (Becker 2002; Harper 1988), que son reproducidas por fragmentos y describen momentos del trabajo etnográfico (Denzin&Lincoln 1994; Ameigeiras 2006) que están relacionados con el modo en que los sujetos expresan la creencia religiosa a través de sus prácticas corporales y como éstas han sido cultivadas al interior de las familias y las comunidades de referencia.

El acceso al campo, para la investigación se basó en contactos personales y a través de las instituciones para poder llegar a contactar a familias que me permitieran entrevistarlas en sus casas. Las entrevistas se realizaron en dos encuentros con las familias, con los padres y con los hijos separadamente cuando se podía. En la mayoría de los casos toda la familia esperaba reunida la llegada de la investigadora y las entrevistas se realizaban en conjunto, cuando tenía la posibilidad de forma individual. Los hijos también oficiaban de traductores en algunos casos porque los padres no hablan del todo correctamente italiano.

A través de las familias y los testimonios privilegiados entrevistados me permitieron acceder a la Fiesta del Sacrificio y a la Fiesta de Fin de Ramadán así como encuentros de diálogo y de jóvenes.

Entre los primeros acercamientos a la comunidad, a fines de 2010 participé durante tres días de un congreso de Jóvenes Musulmanes de Italia (GMI), una organización juvenil compuesta por jóvenes hijos de migrantes nacidos o criados en Italia que buscan construir lazos de pertenencia con el país y la cultura en la que viven con la posibilidad de ejercer su derecho ciudadano. El encuentro se desarrolló en una localidad de la costa en pleno invierno italiano. Yo me alojé con las mujeres en uno de los edificios del complejo destinado a las mujeres y niños y los hombres en otra. En su mayoría los asistentes eran jóvenes (hombres y mujeres) entre los 15 y 35 años provenientes de países del norte de África como Marruecos, Egipto, Libia y Argelia.

El congreso constaba de diferentes charlas con teóricos como Tariq Ramadan reconocidos a nivel europeo según el tema anual propuesto que era ¿Cuál es el joven musulmán europeo?.

Lo que relato a continuación se relaciona con las conversaciones que pude presenciar entre los jóvenes que participaron de uno de los talleres sobre “familia islámica” cuya principal preocupación tenía que ver con las “posibilidades del noviazgo”³.

El coordinador del encuentro, de origen palestino, está radicado hace 20 años en Italia, la coordinadora era una joven de origen sirio casada recientemente con un egipcio, de 30 años, graduada universitaria; y también una de las fundadoras del grupo Jóvenes Musulmanes de Italia.

Alrededor de 40 personas entre hombres y mujeres, asisten a la charla que se focaliza en el comportamiento de las mujeres en relación a los hombres que evidencia la falta de información al respecto y el mayor interés entre los asistentes. La coordinadora responde enumerando “prácticas recomendadas” cuando se conocen hombres y en el caso de parejas que no están comprometidas:

““Mirar para abajo, no fijar la mirada cuando hablan una mujer y un hombre [...] el amor viene después del matrimonio, conocer gente en estas reuniones (haciendo referencia al encuentro en curso), pero con la intención de casarse. En la realidad italiana para casarse necesitan la ayuda de sus padres.””.

La coordinadora destaca que una pareja se puede conocer pero no pueden estar solos, no pueden tener contacto físico y poco verbal. Se pueden enviar mails, salir (con otras personas, no solos) y hablar por teléfono.

3 Notas etnográficas 30/12/2010, Congreso de Jóvenes Musulmanes de Italia.

El hombre que está interesado en la mujer debe pedir permiso a su familia para conocer a la chica. Si la familia del hombre habla con la familia de la joven se puede decir que ya están comprometidos formalmente. La condición es que los encuentros sean en público porque es el modo en que otras personas presentes (y musulmanas) pueden ejercer su poder de control social.

Asimismo, la coordinadora advierte que cuando se pregunta sobre el Islam hay que tener en cuenta que sean personas que viven en Europa porque en los países árabes las cosas son diferentes; en relación a los foros online del que participan musulmanes que viven en distintos países. Esta aclaración está relacionada con un Islam que busca establecer realidades por fuera de los países árabes como es el esfuerzo de los jóvenes nacidos o criados en Italia.

Según Saint-Blancat (2006), el desafío que enfrentan los jóvenes musulmanes es justamente construir una sociabilidad religiosa más transnacional y europea que comunitaria. Estos empiezan a reestructurar sus relaciones de acuerdo a una línea de creencia, pero necesitan construir espacios institucionales para la transmisión de estas creencias que garanticen la legitimidad de su continuidad en contextos de diversidad religiosa.

Asimismo, para los participantes este encuentro es también la oportunidad de conocer coetáneos musulmanes que viven en otras ciudades italianas con intenciones de encontrar pareja y hacerlo en un ambiente religioso.

Principalmente en este grupo de trabajo sobre “familia islámica” se percibe que hay muchas dudas de los jóvenes hacia el noviazgo que se suma a la confusión del despertar sexual propio de la adolescencia. A nivel corporal, no hay contacto físico entre los novios, la pareja no se miran a los ojos y no tienen intimidad puesto que solo después del matrimonio está permitido que estén solos.

El cuerpo en la intimidad no está contemplado en el noviazgo entendido en términos religiosos tanto musulmanes como católicos en el caso de la mayoría religiosa en Italia. Sin embargo, la sociedad italiana permite a las parejas mayor libertad o menos control sobre las parejas. Dichas diferencias se manifiestan en las preguntas sobre los límites que emergieron en el encuentro de jóvenes musulmanes que se describe.

Lo interesante de la observación descripta tiene que ver con el acercamiento metodológico de la investigadora al campo, en un contexto del norte de Italia teniendo como objeto de estudio a los musulmanes que viven en ese país.

2.-Las prácticas religiosas de la vida cotidiana

La creencia religiosa en la que las personas son educadas puede determinar la urbanidad de la persona, sus afectos, su apariencia física y su manera de vestir y de llevar su cabello, sus costumbres, su educación, su formación profesional y el tipo de familia que formarán.

En la organización de las posibles significaciones, la religiosidad es la expresión de la producción de sentido de un grupo y a su vez, un comportamiento propio de la subjetividad del hombre; es decir que actúa como articuladora de las experiencias (corpóreas) individuales y colectivas en diferentes ámbitos de la vida.

Enzo Pace (2007: 90) define la práctica religiosa como el “acto de un creyente de un conjunto de preceptos rituales que una creencia religiosa, más o menos institucionalizada, impone para que dicha adhesión sea visible y verificable”.

La dimensión del cuerpo en las prácticas religiosas relacionado principalmente con aspectos como la alimentación, la muerte, la sexualidad y la casa permiten dar cuenta de una “memoria cultural corporizada”. Las “prácticas como acciones corporizadas significantes que involucran disposiciones y hábitos, los cuales, no obstante pueden operar activa y creativamente en la redefinición de las condiciones actuales de la existencia subjetiva (Citro 2010: 55)”.

Este modo corpóreo es entendido como parte de la memoria religiosa incorporada en la socialización tanto al interior de la familia como de la comunidad religiosa. Es decir, el cuerpo que se alimenta de una determinada manera, que vive en una casa que tiene ciertas características y el cuerpo que ejerce una sexualidad regulada por lo religioso como universo de sentido.

Este es el cuerpo habitado, cuyas prácticas están regidas por lo religioso como un *habitus* en términos de Bourdieu (1980) que tiene incorporado un modo de hacer que está en relación con una pertenencia religiosa.

Los próximos párrafos hacen referencia a la práctica de orar y los siguientes apartados hacen referencia a las prácticas relacionadas con la alimentación, a las prácticas sexuales, a las prácticas de la cotidianidad y por último a las de la muerte.

2.1.-Orar

Siguiendo sobre las prácticas, el Islam se caracteriza por ser una religión ortopráctica más que ortodoxa. Ortopraxis, dice el sociólogo italiano Enzo Pace (1999) “significa que el islam pide a sus fieles de adherir a un conjunto de preceptos prácticos, a un conjunto de reglas de origen divino que tienen que ser seguidas día tras día”. Según este autor, lo importante no es una adhesión de “cabeza” (es decir intelectual) o erudita a la fe islámica sino un convencido y profundo seguimiento de todos los preceptos (los pilares de la fe) como un camino en la esperanza de la misericordia de Dios.

Para comenzar, entre las prácticas corporales que se realizan dentro de las casas musulmanas está la oración que tiene diferentes posturas. La oración en el islam se realiza cinco veces al día e implica distintos movimientos corporales que son parte del ritual: el creyente reza parado, inclinado, apoya la frente en el piso (denominado posternación) y vuelve a pararse, abre los brazos, los junta, todo en una perfecta coreografía que los presentes siguen con sincronización.

Durante la oración colectiva del viernes las personas se mueven como un “único cuerpo” (Pace 1999: 105). El autor encuentra en este ritual un sentimiento de pudor relacionado con el exhibir el cuerpo a Dios y a los hombres. De esta manera, los gestos físicos complementan la palabra con el fin de dirigirse a Dios desde la humildad del devoto.

Como recuerda Le Breton (1992:41) sobre las técnicas corporales: “consideradas como gestos codificados para obtener eficacia práctica o simbólica, se trata de modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares que se suceden para obtener una finalidad precisa”.

Los miembros entrevistados aprendieron estas prácticas corporales de la oración, en sus casas viendo a sus padres o a través de un pariente. Las posturas no sólo repiten a

aquella de los familiares sino que “unen” simbólicamente con todos los musulmanes del mundo que rezan siguiendo el mismo esquema de movimientos corporales y ritmos según la oración que corresponde al momento del día. Es decir, que todos los musulmanes del mundo dirigen sus miradas en la misma dirección a la misma hora del día como hicieron sus antepasados.

En palabras de Bourdieu (1980: 88):

““Pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios, ley interior a través de la cual se ejerce continuamente la ley de necesidades externas irreductibles a las coerciones inmediatas de la coyuntura””.

Sobre el cuerpo femenino y la oración, en una de las entrevistas realizadas, Rashida me explica porque las mujeres se sientan detrás de los hombres mientras rezan en situaciones de rituales colectivos y lo hace de la siguiente manera:

““Hay un grupo de mujeres y hombres, el hombre se encuentra adelante y detrás están las mujeres. ¿Porque esto? no es una cuestión de sumisión, es una cuestión de que el hombre no se distraiga, porque el hombre... que es un poco, disculpame la palabra, “cerdo” porque cualquier cosa lo hace pensar en el acto sexual, ¿no? En el momento en que ve a una mujer agacharse así le mira la cola a la mujer. Encontes los distrae””.⁴

Me pareció interesante la explicación y como el concepto de hombre de Rashida se asocia directamente con el deseo sexual y que la mujer lo “distrae” porque lo induce a pensar en el sexo.

El cuerpo también se prepara para rezar con las abluciones que es el lavado que se realiza antes de los cinco momentos de oración diarios. “Con agua, limpiando nariz y boca, manos y pies, brazos y cabeza, eliminando simbólicamente lo que porosamente está en contacto con las impurezas del ambiente profano” (Pace 1999: 105).

Dice el libro sagrado al respecto:

““Ustedes que creen, no practiquen la oración en estado de confusión sino esperen a saber bien lo que dicen, ni en estado de impureza - a menos que estén viajando- antes de completar la ablución; si están enfermos o de viaje, o uno de ustedes fue al baño o tuvieron relaciones sexuales con una mujer y no encuentran agua, entonces pásense arena pura por la cara y las manos...”” (Corán 4:43).

En este apartado sobre la oración, el cuerpo que hace posturas particulares en unidad con el grupo, el cuerpo que tiene un lugar determinado según el género, los hombres adelante y las mujeres atrás. Por última el cuerpo que se prepara, por un lado se limpia con agua, se quita lo profano para recibir la oración y por el otro se libera de los pensamientos que confunden.

2.2.-La casa familiar

Otra dimensión que se abordará aquí está relacionada con la casa, donde vive el cuerpo, que aparece como un espacio de reconocimiento identitario, el espacio de los

4 Entrevista a Rashida, Mayo 2012.

rituales cotidianos y de la práctica del habitar. Principalmente es el lugar de la intimidad parental, con sus lugares, órdenes y prácticas que todos conocen y efectúan automáticamente, según las propias costumbres. Dice Solinas (2010) que la casa se representa como núcleo de la familia, es el espacio por excelencia que hace a las veces de refugio, de encuentro, de provisión de alimentos, de sueño, etc. La casa es el centro de la vida religiosa más que la mezquita en el contexto italiano, lejos de los países árabes y donde no existe una red de escuelas coránicas.

En las investigación la referencia al 'nosotros musulmanes' es el modo de representarse a si mismos de los entrevistados y en relación a la pertenencia con la comunidad. Está relacionado con el concepto de *dar al Islam* (Pace 1999), que viene de la doctrina legal y religiosa de la Edad Media "habitar la casa del Islam", a diferencia de otras casas, por ejemplo la de los "cristianos". "Dar" entendido como sentido cultural y político, es un reflejo mental de clasificarse según la dicotomía "nosotros/ellos" en relación a ser una minoría sumada al desarrollo del sentido de la diversidad (xenófoba) a partir de lo vivido desde 2001 en Italia. La casa es también el lugar donde el estilo de vida y los valores religiosos conviven con naturalidad, sobre todo entre los musulmanes, porque el 'afuera de la casa' puede representar una influencia en sus prácticas religiosas, por el hecho de estar en diáspora en un país católico, y por qué en el catolicismo no hay reglas alimentarias, con la excepción de la Pascua.

En relación con el cuerpo, la separación entre el interior y el exterior de los hogares también establece la alimentación del cuerpo, lo que se puede comer. El hogar como lugar de las normas alimentarias en las casas de las familias entrevistadas donde se mantienen diferentes niveles de observancia de las normas pero sobretodo mantienen la tradición culinaria de su país (Marruecos y Somalia) con algunas reinterpretaciones. Por ejemplo, el cous cous del viernes en familia en una de las familias entrevistadas se repite el domingo, día que por tradición en Italia se comparte el almuerzo con los familiares.

En relación con la alimentación, el Ramadán constituye la fiesta principal del Islam y una de las prácticas más sentidas por los musulmanes en todo el mundo que implica el ayuno durante un mes. Sobre esto Pace escribe:

“no es una cuestión individual; es en realidad un tiempo sagrado vivido colectivamente: la familia se convierte durante un mes en un lugar donde se pasa más tiempo juntos, rezando y comiendo durante la noche desde el momento en el que se rompe el ayuno, en los lugares de culto que están poblados más que en otros meses del año, finalizando con la gran fiesta que marca el final del mes sagrado” (Pace 1999: 94).

El mes del Ramadán es el período que los entrevistados recuerdan de la infancia en referencia a los rituales que congregan a la comunidad local como la fiesta más grande de los musulmanes en la cual durante un mes por año tienen en común la práctica del ayuno.

Jamil (29 años): “Me acuerdo del período de Ramadán, el clima festivo y juntarse a la noche para comer, y también me acuerdo de la televisión que media hora antes de empezar a comer leen el Corán, siempre recuerdo que se hacia muy largo el tiempo antes de empezar a comer”.

Jamil recuerda la atmósfera durante la puesta del sol y la comida compartida al finalizar el día. Para Jamil y su familia el periodo de la festividad coincide con el verano italiano y

donde sólo los musulmanes ayunan y deben continuar con sus rutinas laborales al igual que el resto del año.

“Comed y bebed hasta que distinguan el hilo blanco del hilo negro y luego observar el ayuno hasta la noche y no van a estar junto a vuestras mujeres sino en oración en los lugares de oración, son las palabras de Dios, no transgredirlas. Así, Dios explica Sus signos a los hombres para que tengan miedo de Él” (Corán 2:187).

El Ramadán implica también que el cuerpo esté predispuesto para el ritual que dura un mes. El ayuno de Ramadán es obligatorio desde que sale el sol hasta después del atardecer para todos los musulmanes adultos y para las mujeres que no estén menstruando. El Ramadán implica la abstención de alimento, bebidas, tabaco y relaciones sexuales y puede ser interrumpido por razones de enfermedad o viajes y éstos días se recuperan (Pace 1999: 99).

Asimismo, también puede interpretarse como un mes de purificación tanto física como espiritual y la pureza es un concepto de gran importancia que en las prácticas corporales “prepara el cuerpo” para lo religioso.

El Ramadán como práctica ha sido incorporado por los entrevistados a través de las primeras identificaciones al interior de la casa familiar. El ayuno es parte de las “disposiciones” en términos de Bourdieu (1980) a partir de la pertenencia a un grupo determinado.

Sin embargo, por el hecho de residir en un contexto diferente al de origen, en un país donde constituyen una minoría religiosa las condiciones de producciones se modifican o mejor reinterpretan (Hervieu Leger 1993) en la medida que queden enmarcados en la tradición religiosa que reclama una autoridad.

Para concluir, la incorporación de la festividad y la vivencia se hace carne en el cuerpo del creyente que a nivel físico siente la falta de alimento y líquido pero que dicho sacrificio por un lado repite experiencias pasadas y da continuidad y por el otro la situación de migrante incrementa la práctica.

2.3.-Sobre el cuerpo femenino

El cuerpo femenino se asocia a la casa, a la pureza en relación a la castidad de las relaciones sexuales antes del matrimonio, a la maternidad y a un cuerpo púdico en su manera de vestirse; con algunos ejemplos referidos a estos temas se desarrolla este apartado.

El hombre no puede tener relaciones sexuales cuando la mujer está menstruando porque se lo relaciona con la falta de pureza como explica Yamil de 34 años, el hijo mayor de una de las familias entrevistadas de origen marroquí.

Yamil (34 años): “cuando las mujeres tiene el ciclo, no podemos [...] cuando hay ciclo de la mujer no puede ir a la mezquita ni al cementerio. Porque está sucia”.

“Abstenganse de las mujeres durante la menstruación y no se acerquen a ellas hasta que estén purificadas, y cuando estén purificadas se acercarán de la manera que Dios le ordenó, Dios ama a los que se arrepienten, ama a quien es puro”. (Coran 2:222)

La menstruación implica también que el cuerpo de la mujer está preparado físicamente para ser madre y en el Islam también marca el comienzo de la obligación del uso del velo y de “cubrirse” el cuerpo.

Anisa es de origen somalí y usa el velo hasta la cintura y cuenta lo siguiente en relación a cuando empezó a usar el velo.

Anisa (26 años): ““después de ese período es obligatorio, pero depende de la persona. La regla dice que te lo tenés que poner con la primera menstruación, pero si no, el pecado que se comete .. haces las cuentas con Dios .. con Alá, ¿no? ..tiene que ser algo, tenés que sentirlo, porque incluso si lo pones, porque lo dice el vecino .. o quién sabe quien es cómo si no te lo hubieses puesto ...””⁵

Anisa da importancia al convencimiento más que a la obligación en relación al cubrirse con un velo. Por otro lado, en las familias marroquíes sólo Samira (48 años) la madre de Amina (27 años), usa el velo, quien se lo puso por primera vez en Italia a la edad de treinta y ocho años, mientras que sus hijas lo usan sólo cuando van a la mezquita. Entre las tres familias musulmanas entrevistadas sólo Nadia (26 años) y su madre Leila (65 años), la familia de origen somalí, usan el velo, un velo largo hasta la cintura.

Sobre esto dice el Corán:

““Diga a los creyentes de bajar la mirada y que custodien su castidad, que no muestren su belleza, excepto lo que es visible, que se cubran el pecho con un velo y muestren sus bellezas sólo a los maridos o sus padres o suegros o hijos, o los hijos de sus maridos o a los hermanos, o a los hijos de los hermanos, o a los hijos de las hermanas o a sus mujeres, o a sus esclavas o a sus siervos hombres impotentes o a los niños que no notan la desnudez de las mujeres. Y diga a ellos que no golpeen los pies para mostrar sus bellezas”” (Corán 24:31).

Amina concuerda con que el uso del velo es un precepto coránico pero nunca lo usó porque dice que se siente expuesta, que otorga mayor visibilidad al hecho de ser musulmana e migrante en Italia. Asimismo, se reconoce púdica en su modo de vestir, como las chicas de su edad en Italia, con jeans y una remera de manga corta.

Amina (27 años): ““Una vez que te pusiste el velo para mi las personas piensan que cambiaste cuando en realidad debajo del velo siempre sos vos. Lo que me lleva a pensar: ¿porque sumar otra lucha? uno ya lucho cuando llega aca para integrarse porque es una lucha, desde pequeños te das cuenta que sos distinto””.

Existe a su vez en Italia una literatura de escritoras musulmanas europeas que cuentan sus experiencias personales y reivindican sus derechos. Por ejemplo, sobre el uso del velo, una de las escritoras de esta nueva generación se pregunta:

““¿Por qué la mini-falda si y el velo no? ¿Por qué luchar hasta que las mujeres tengan el derecho a no llevar el burka, de no ponerse un velo, y por qué no combatir para que las mujeres tengan el derecho, si quieren de usar el velo?”” (Ghazy 2007: 138).

Según Sant Blancat (2004), hay una reestructuración de la transmisión religiosa con la subjetividad de la fe, en la que la familia no es suficiente para controlar el

5 Entrevista a Fatima, Marzo 2012.

comportamiento de los individuos. Según la socióloga, el pluralismo es la opción estratégica de liderazgo en el espacio público y la apropiación del espacio como tácticas de supervivencia, tales como el desarrollo de las prácticas sociales y políticas flexibles que sirven a negociación en diferentes situaciones.

Julia de 20 años, nació en Italia, a diferencia de Amina que tenía cinco años cuando llegó a Italia, y por lo tanto tiene diferentes recuerdos de Marrueco. Julia usa el velo solo cuando va a la mezquita, se siente que pertenece al Islam italiano y no puede pensar el Islam como perteneciente exclusivamente al mundo árabe. Su cuñada se puso el velo por primera vez después de casada y su madre a los 35 años, cuando se dio cuenta de que quería cubrirse delante de los hombres que no eran el padre de Julia.

Los niños nacidos y criados encuentran el país origen de sus padres (Marruecos y Somalia entre los entrevistados) lo encuentran en la comida, el idioma y la religión. De esta manera, el Islam no es el Islam de Siria sino que también es italiano como afirman los grupos de jóvenes musulmanes de Italia.

Dicha reinterpretación incluye varias referencias éticas, comunitarias y nacionales que conviven más allá de la religiosa. Estas perspectivas diferentes coexisten y entran en tensión en las diferentes maneras de representarse a sí mismos y definirse como musulmanes italianos, idea que retomaré en las conclusiones.

2.4.-El fin del cuerpo

Por último, el cuerpo muere. El cuerpo habitado, portador de las prácticas incorporadas que esconden en su acción la lógica misma de las estructuras que la habitan (Bourdieu, 1980). En relación a las prácticas de la despedida del cuerpo, el Corán prevé el modo en que hay que hacerlo, la orientación del cuerpo en el cementerio y las medidas de la tierra en la que se sepulta el difunto.

Yamil (35 años): ““es la medida del cementerio donde va colocado el cuerpo, eso es suficiente. Y se coloca de perfil a la derecha [...] la cara donde está el sol. Todos los musulmanes del mundo (miran hacia el mismo lugar) [...] “nosotros también lloramos, pero no está escrito en el Corán, no hay que llorar. Por qué si lloras, le haces mal a la persona que murió. Las mujeres no van al cementerio hasta después de 3 días después del fallecimiento [...] nosotros no hacemos como en Italia (el velatorio), se viste el cuerpo con una (tela) blanca, sin nada””.⁶

Todo cuerpo cabe en las medidas determinadas de antemano, como un control sobre el cuerpo aun cuando ya no tiene vida. El cuerpo sin vida significa y se une a los cuerpos que miran hacia el mismo lugar y el lugar del fin es habitado por el cuerpo cuyas pertenencia religiosa determina también su final.

El día que fui a entrevistar a Fátima me recibió con el corazón roto porque se cumplía un mes del fallecimiento de su hijo mayor de 37 años. Al igual que Yamil, me dice que no puede llorar porque es musulmana y que en su lugar tiene que agradecer. Acepta la entrevista pero se quiebra y no puede ver ni las fotos de hijo, ni su ropa.

6 Entrevista a Yamil, Abril 2012.

“Que Dios me perdone porque soy musulmana y no me tengo que enojar, porque murió [...]no, le hago mal a él, no debo (llorar). Nuestra religión es un poco rígida.
Investigadora: y que tenés que pensar?
Fatima (57 años): tengo que dar gracias a Dios, gracias y basta”.

En esta instancia de pérdida de un ser querido como el ejemplo que se presenta, el cuerpo de la persona que transita el luto no puede llorar y no manifiesta el símbolo del dolor, el signo visible del sufrimiento pero el dolor le atraviesa el cuerpo, que se quiebra, llora y dice más sobre el dolor que sobre el agradecimiento.

En el último apartado retomare los temas tratados sobre diferentes dimensiones relacionadas al cuerpo de modo de exponer reflexiones finales.

Conclusiones

Hasta aquí he propuesto un breve recorrido sobre aspectos que relacionan lo religioso con las prácticas corporales en un contexto de diversidad religiosa como el italiano que es un país con mayoría católica a partir de un trabajo empírico de un caso de estudio en particular.

Los musulmanes resaltan la identidad religiosa fragmentada de los italianos y de una tradición católica que solo existe en el imaginario pero no se vislumbra de las prácticas de la población, es decir, se traduce en una pertenencia de apariencia y no en prácticas religiosas.

El Islam vivido en Italia lleva a cabo diferentes manifestaciones: por un lado, el Islam es la manera de crear una experiencia común entre los musulmanes que viven en Italia y la presencia de italianos convertidos.

Por otro lado, existe una tensión de los musulmanes en Italia para representarse a si mismos y de los italianos hacia la migración musulmana como alteridad que se relaciona con la visión del Islam como fundamentalismo en gran parte construido también con la ayuda de los medios de comunicación.

Para continuar con la discusión de los musulmanes en Italia, en las asociaciones buscan construir un Islam decididamente italiano donde le sean reconocidos los derechos relativos a la libertad religiosa a través del instrumento jurídico de un acuerdo formal (Rhazzali, 2013: 54). Como ya señalaba Pace (1999: 214) en relación con las comunidades islámicas y el Estado, pedidos como la hora de religión islámica en las escuelas públicas, alimentos diferenciados que incluyan los permitidos para los musulmanes en los comedores de hospitales, prisiones, oficinas y escuelas; son prácticas que simbolizan el reconocimiento por parte del Estado italiano de la presencia de musulmanes italianos, cuya falta separa cada vez más la dicotomía "nosotros musulmanes" del "ellos italianos/católicos".

El recorte para este texto se relaciona con la muerte, la sexualidad, la alimentación y la casa de las familias musulmanas y los miembros de la comunidad que emergió de las entrevistas realizadas en Padua. Se focalizó en el análisis relacionado con el cuerpo en particular sobre una de sus dimensiones, el cuerpo físico, a partir de la investigación realizada.

En primer lugar, el cuerpo no aparece emancipado de las prácticas religiosas ya que es un cuerpo habitado que tiene incorporadas desde la infancia, es un cuerpo que significa dentro de un universo de sentido que lo constituye la pertenencia al grupo estudiado.

En el caso de la oración colectiva como las observadas para la fiesta de fin de Ramadán, puede decirse que es un cuerpo con otros cuerpos. Un cuerpo que repite los movimientos producto de la historia, que en la práctica hace memoria de sus antepasados que repetían los mismos movimientos y al mismo tiempo hace que sobreviva en la actualidad aún en un país donde las condiciones son diferentes al de origen.

En la sexualidad, el cuerpo no se toca con otro cuerpo que es el de la pareja hasta ser una pareja consagrada en matrimonio, es un cuerpo que tiene incorporado los límites que la tradición permite. En la alimentación el cuerpo elige e incorpora ciertos alimentos y se abstiene de los que no están permitidos. Es una “elección controlada” ya que remite a la autoridad que implica reconocerse creyente y que está regulado por lo religioso. Transita el ayuno durante un mes al año, con naturalidad y lo vive como una fiesta porque constituye una nueva posibilidad y uno de los pilares del Islam.

Adoctrinar el cuerpo a través de la alimentación es un precepto a cumplir, para que el cuerpo esté predispuesto y sano para poder seguir la vida que dicta la ortopraxis. Las pasiones relacionadas con el deseo y la carne exigen ser controlados tanto a nivel sexual como alimentario. Los animales prohibidos no pueden ser carne del cuerpo (que es carne) del creyente.

En relación a la pureza se destacan dos situaciones: la primera relacionada a una política de la higiene, por ejemplo en el lavarse el cuerpo antes de las oraciones en el islam, la segunda en la abstención de las relaciones sexuales por la menstruación de la mujer.

Para algunas mujeres, el velo es una obligación y un refugio, pero en un contexto diferente al de los países árabes a veces es visto como una exposición para la migrante, como exponen los testimonios. Se vislumbra la tensión producto de la transición de una generación que busca establecer sus fronteras de sentido como minoría.

Por último, puede decirse que las prácticas corporales complementan la creencia y son prácticas incorporadas con la socialización religiosa; como tener incorporada la secuencia de la oración en el islam que comprende posturas corporales como una coreografía.

De esta manera, el cuerpo es *habitado*, es pasado que es habitado en el presente, en el cuerpo; mediante prácticas corporizadas que remiten a prácticas preexistentes transmitidas por generaciones, las rememoran, “hacen memoria” en la práctica misma.

La religión vivida hecha carne y en el caso de los musulmanes en Italia es el cuerpo de la otredad religiosa.

Bibliografía

- Abbruzzese, S. 2010. *Un moderno desiderio di Dio*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Abdel Qader, S. 2008. *Porto il velo, adoro i Queen*. Milano: Songogno Editore.
- Allam, K. 2002. *L'islam globale*. Milano: Rizzoli.
- Allievi, S. 2009. *I musulmani e la società italiana*. Milano : Franco Angeli.
- _____. 2003. *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Torino : Einaudi.
- Ameigeiras, A. 2006 “El abordaje etnográfico en la investigación social” en Vasilachis de Gialdino, I. (comp). *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona: Gedisa
- Anderson, B. 1991. *Comunità immaginate* (2005 ed.). Roma: Manifesto Libri.
- Becker, H., 2002 ”Visual evidence: A Seventh Man, the specified generalization, and the work of the reader. *Visual Studies* (17) 1: 3-11
- Bourdieu, P. 1980. *El sentido práctico*. Edición 1991. Madrid, Taurus.

- Campiche, R. 2010. *La religion visible*. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Citro, S. 2010. *Cuerpos significantes*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Cossu, A. 2000. Problemi e tendenze di ricerca nella sociologia della memoria. *Etnografia e ricerca qualitativa* 2, pp. 317-329.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. 1994. *Handbook of Qualitative Research*, Londres, Sage Publications.
- Días Duarte, L., y otros. 2006. *Familia e Religiao*, Editorial Contra Capa, Petrópolis.
- Durkheim, E. 1895. Las reglas del metodo sociologico. Edición 2001. Mexico D.F: Fondo de cultura economica.
- Frisina, A. 2007. *Giovani musulmani d'Italia*. Roma, Carocci.
- Garelli, F., Guizzardi G., Pace., E. 2003. *Un singolare pluralismo*. Bologna, Il mulino.
- Garelli, F. 2011. *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*. Bologna, Il mulino.
- Ghazy, R. 2007. *Oggi forse non ammazzo nessuno*. Milano, Fabbri editore.
- Guolo, R. 2003. *Xenofobi e xenofili*. Roma-Bari, Editori Laterza.
- Halbwachs, M. 1927. Los marcos sociales de la memoria. Edición 2004. Anthropos, Barcelona.
- Harper, D. 1988 "Visual sociology: expanding sociological vision" en *The american sociologist* 19 (1), pp. 54-70.
- Hervieu Leger, D. 1992. *La religione degli europei*. Torino, Fondazione Agnelli.
- _____. 1996 "Catolicismo: el desafío de la memoria" en *Sociedad y Religión* nº14/15, pp. 9-28.
- _____. 1993. *La religión, hilo de memoria*. Edición 2005. Barcelona, Editorial Herder.
- Hirsch, M. 2008 "The generation of postmemory". *Poetics Today* 29:1 , pp. 103-128.
- Jedlowsky, P., (2002) *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*. Milano, Franco Angeli.
- Le Breton, D., (1992). *Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires, Ediciones nueva visión.
- Montenegro, S. 2008 "Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam", en Mallimaci, F. (Comp) *Modernidad, religión y memoria*. Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- Pace, E., 2005- *L'insigne faiblesse de la laïcité italienne*, en Willaime, J. y Mathieu, S. (Comp) *Des Maitres et des Dieux. Ecoles et Religions en Europe*. Paris, Belin.
- _____. 1999. *Sociologia dell'islam*. Carocci, Roma.
- _____. 2007. *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Roma, Carocci.
- Rhazzali, K. 2006. *La percezione generazionale dell'islam*. En Alessio, S. (comp) *Lavorare con la diversità culturale*. Trento, Erickson.
- Roy, O. 2002. *Global Muslim*. Edición 2003. Milano, Feltrinelli.
- Saint Blancat, C. 2004 "La transmission de l'islam auprès des nouvelles generations de la diaspora". *Social Compass*, 51 (2), pp. 235-247.
- Saint Blancat, C. 2006. Musulmans italiens et europeens: devenir acteurs et interlocuteurs dans l'espace public en Trevisan Semi, E. (comp) *Mediterraneo e migrazione oggi*. Venezia, Il ponte.
- Simmel, G. 1953. *El problema religioso*. Edición 2005. Buenos Aires, Prometeo.
- Trevisan Semi, E. 2006. *Mediterraneo e migrazione oggi*. Venezia, Il ponte.
- Ventura, A. 2010. *Il Corano*. Milano, Mondadori.