

# **SIGNIFICADOS SOCIALES Y SIMBÓLICOS DEL CUERPO FEMENINO: TATUAJES Y USOS RITUALES Y TURÍSTICOS DE LA *HENNA* EN MARRUECOS**

Araceli González Vázquez

Universidad de Cantabria

## **Introducción**

En las últimas décadas, la Antropología, la Sociología y la Historia se han centrado en el estudio del cuerpo y esencialmente lo han explorado en tanto construcción social y cultural. En la bibliografía feminista más reciente, el cuerpo femenino es el escenario en el que se traducen las relaciones de género y las relaciones de poder. Mary Douglas explicaba que el control del cuerpo es una expresión del control social, y Michel Foucault lo consideraba un texto en el que se pueden leer las expresiones de poder, un lugar en el que se inscriben las relaciones de poder. En mi análisis del tatuaje permanente (*ouchma*) y de la coloración temporal con *henna* en Marruecos, me gustaría incidir en dos aspectos: 1) qué hay de control y de disciplinamiento del cuerpo femenino en los usos rituales tradicionales de la *henna* en Marruecos; y 2) qué significados sociales y simbólicos se transmiten a través de la *henna* y del cuerpo femenino.

La *henna* es un tinte vegetal temporal que se obtiene de las hojas de varios arbustos pertenecientes a la familia de las *Lythraceae*: con mayor frecuencia de *Lawsonia inermis* L., pero también de *Lawsonia alba* L. y de *Lawsonia spinosa* L., que según Aubaile-Sallenave (1982), pueden ser consideradas variantes de crecimiento de la misma planta. Igualmente, existen variedades locales que los productores conocen y que aún no han sido clasificadas por los biólogos. La planta se cultiva en diferentes lugares de África, de Oriente Medio, y de Asia. Los principales países productores en la actualidad son la India, Pakistán, Irán, Egipto, Libia, Níger, y Sudán, y significativamente, los principales importadores, por detrás de los países árabes (Arabia Saudí, 3000 toneladas al año aprox.), son Francia, Reino Unido, y Estados Unidos (entre 250 y 100 toneladas al año aprox.) (Jansen et al. 2005: 107). Marruecos produce *henna* en distintos lugares de su territorio, principalmente en Zaer, Doukkala, Azemmour, El Jadida, Tafilalt, y Taouat, pero en el país se comercializa *henna* de diversa procedencia. Además de la *henna* local, es posible encontrar *henna* de Oriente

Medio, mercado que también importa *henna* de la India, un país en el que se utiliza profusamente y en el que se conoce como *mehndi*.

La producción de *henna* en polvo implica el procesado de la planta: las hojas se deben secar al sol, y luego es necesario triturarlas o molerlas. En la actualidad, la mayor parte de la *henna* que se comercializa en Marruecos es *henna* en polvo, empaquetada en los centros productores o por los vendedores finales. En el pasado, la *henna* se vendía preferentemente en los mercados rurales y urbanos al peso, y los comerciantes llevaban hasta ellos las hojas o el polvo en fardos o en sacos. En el norte de Marruecos ya no es fácil adquirir la *henna* de esta manera. La más vendida ha pasado a ser la *henna* manufacturada, y en la mayoría de los bazares y mercados se venden diversas marcas comerciales. Las mujeres del norte de Marruecos preparan la *henna* mezclando el polvo con agua o/y jugo de limón, preferentemente caliente, en un recipiente de cerámica o de plástico; después que la *henna* ha secado en la piel, se puede aplicar una mezcla de zumo de limón y azúcar para fijar el tinte. En ocasiones, a la mezcla se le añade café o té, también con la idea de que el color final sea más oscuro. La coloración oscura depende de la frescura de la *henna*, del tiempo de exposición del tinte sobre la piel, y en menor medida, de la introducción de estos ingredientes “potenciadores” y “fijadores” del color. La coloración varía del tono amarillento o anaranjado al rojo/marrón, y la calidad del tanino y el color de la tintura también dependen del origen geográfico de la *henna*.

La *henna* es una sustancia polisémica en relación con el cuerpo humano en Marruecos; pese a que es un producto utilizado preferentemente por las mujeres, el uso de la *henna* no es exclusivamente femenino. La utilización tradicional de la *henna* por parte de los hombres ha sido y es minoritaria, pero en parte ha sido invisibilizada por la bibliografía, probablemente dentro de un proceso de invisibilización global de los usos y sentidos múltiples de las prácticas de inscripción corporal generado por las valoraciones predominantemente estéticas del fenómeno. En el norte de Marruecos, ciertos hombres de religión se tiñen los cabellos y las barbas con *henna*; en los ritos nupciales y funerarios, el dedo meñique de los novios y de los difuntos se tiñe con *henna*; en el rito del primer corte de pelo, celebrado en el séptimo o en el cuadragésimo día de vida del bebé, se tiñe su cabeza con una mancha de *henna*. La *henna* también se aplica en el cuerpo de los varones recién circuncidados. A principios del siglo XX, Westermarck (1924: 417, 433) señala que la víspera de la circuncisión se les aplica en las manos y en los pies, pero también sobre la herida una vez circuncidados, para cortar

la hemorragia de la incisión y como cicatrizante. Akhmisse (2000) también refiere la aplicación de *henna* junto con aceite de oliva y mantequilla como cicatrizante de la circuncisión, práctica que continúa vigente hoy en día. Así mismo, los cabellos del niño que va a ser circuncidado se tiñen con *henna* o con azafrán: los Drawa del sur de Marruecos llevan a sus hijos a la sepultura de un hombre santo del Islam antes de circuncidarlo, y allí depositan en sus manos una mezcla de hojas de *henna* y otras hierbas (llamadas *kuad*) y le conducen al lugar en el que será circuncidado (Ensel, 2002:211).

En los últimos lustros, ha ido creciendo la importancia de la *henna* como recurso económico para muchas mujeres, de modo que principalmente en las ciudades turísticas es posible encontrar *hennaias* o *naqashas* que trabajan “tatuando” a los turistas, tanto a los marroquíes como a los extranjeros. Las mujeres también han obtenido tradicionalmente y a través de la *henna* ciertos beneficios económicos en especie o en moneda como especialistas contratadas para la celebración de bodas. De hecho, el día de la *henna* (*nhar el-henna*) o la noche de la *henna* (*lila el-henna*) es una celebración central en los ritos nupciales tradicionales de todo el país. En el transcurso de la celebración y entre mujeres, las manos y los pies de la novia son decorados con *henna*, a la vez que se interpretan cánticos de boda. En Marruecos, la *henna* continúa siendo un producto de uso preferentemente ritual, y como veremos en este artículo, en el mundo rural se halla esencialmente relacionado con los ritos de paso y con los ritos sacrificiales, y no únicamente con los ritos nupciales, sobre los que normalmente se pone un mayor énfasis.

La *henna* es en la actualidad en Marruecos un producto en el que interseccionan múltiples funciones y significados: es un producto cosmético de uso estético, es un producto profiláctico y purificador de uso ritual, es un producto turístico de uso comercial y que posee un valor económico, es un marcador de género, etc. La *henna* también es un producto terapéutico en virtud de sus propiedades: es antiséptica, antioxidante, antibacteriana, antimicótica y antihemorrágica. Existe cierto caudal de literatura científica y etnográfica sobre estas propiedades que no detallaré aquí.

### **Los tatuajes permanentes y la coloración corporal temporal en Marruecos**

En Marruecos, coexisten dos prácticas relacionadas con la coloración de la piel del cuerpo femenino: el tatuaje permanente –llamado *ouchma* en árabe–, y la coloración temporal con *henna*. En Marruecos, al tatuaje de *henna* nunca se le denomina *ouchma*:

esta palabra se refiere únicamente a la inscripción permanente del cuerpo. Los marroquíes sí suelen denominar *tattoo*, *tatuage* o *tatuaje* a la coloración con *henna* cuando hablan en inglés, francés o castellano o en árabe marroquí con extranjeros, pero aquí se traduce una influencia exterior, ya que existe una diferencia fundamental entre el tatuaje de *henna* y el tatuaje llamado *ouchma* que conviene conocer. La *henna* es una sustancia que aparece mencionada en los textos del Islam, y en ellos se recomienda su utilización. Por el contrario, el tatuaje permanente (*ouchma*), es considerado ilegítimo (*haram*), y su prohibición se relaciona con un rechazo más general a la modificación del cuerpo humano. Los diseños que se aplican con *henna* se llaman *naqash*, de ahí que a la especialista se la denomine *hennaia* o *naqasha*. Existe una utilización metafórica muy interesante de la palabra *naqsh* en el Sufismo, concretamente en la vía u orden (*tariqa*) *Naqshbandi*: Allah es el *naqsh* del corazón (Netton, 2000: 61).

Las principales referencias sobre la *henna* se encuentran en los Hadices, que informan sobre usos diferentes de la *henna*, entre ellos usos masculinos que hoy en día persisten Marruecos. Spurles (2004: 71) ha encontrado hasta 21 referencias a la *henna* en los Hadices, de las cuáles 11 se refieren a las prácticas masculinas ya mencionadas. En el Marruecos actual, algunos *fuqaha*, hombres de religión, y algunos *surfa*, considerados descendientes putativos del Profeta Mahoma, algunos de ellos miembros de *tariqas* o cofradías sufíes, continúan tiñendo sus cabellos y sus barbas con *henna*. En los textos religiosos también se transmite la idea de que la *henna* es una especie de marcador de género. Existe un hadiz en el que Mahoma prohíbe a un *mukhannath* (tercer género masculino) que use la *henna*, y por tanto indirectamente subraya la idea de que es una sustancia asociada fundamentalmente al cuerpo femenino. Existe otro hadiz, narrado por Aisha, en el que una mujer le hace un signo desde detrás de una cortina para indicar que tenía una carta para el Profeta; entonces, el Profeta dice no saber si es la mano de un hombre o de una mujer y añade a la emisaria: “Si fueras una mujer, tus uñas serían diferentes”. Es posible que se refiera a la *henna*, de modo que según esta tradición el propio Profeta le habría indicado a la mujer que la utilizara. Los Hadices no mencionan el uso de la *henna* en los ritos de paso, ni en los del nacimiento, los nupciales o los funerarios. En la opinión de Spurles, la *henna* comenzó a utilizarse en el norte de África en estos ritos para darle un barniz musulmán a ciertas prácticas religiosas preexistentes. Es una posibilidad, pero aún no se ha determinado con exactitud si la *henna* llega con los árabes y se extiende en el proceso de arabización e islamización, ni se ha investigado sobre otras prácticas de coloración corporal, como por

ejemplo el uso de la púrpura, una materia que se extraía profusamente en la Antigüedad en las costas marroquíes. Es también posible que en caso de que la *henna* hubiera llegado con la expansión árabe y del Islam, ya estuviera convenientemente insertada en las prácticas de los creyentes musulmanes árabes, sobre todo porque su empleo en los ritos de paso y los ritos sacrificiales no es exclusivo del norte de África. La mejor prueba de que el Islam acoge en su seno la *henna* nos la proporcionan los Hadices, y la creencia popular de que la *henna* es una sustancia presente en el Paraíso (Hammoudi, 1993: 115 refiere la popularidad de esta idea entre los Ait Mizane del Atlas, pero también se ha documentado en Turquía y en Egipto). Así mismo, la idea de que la *henna* es una planta presente en el Paraíso también aparece en la Biblia.

En otro orden de cosas, existe una conexión de la *henna* con el Sufismo y el culto a los santos, así como con la creencia en los espíritus (*jnun*). En algunos lugares de Marruecos pervive la práctica de dejar platos con *henna* en las sepulturas de los santos; en realidad, puede ser el plato con los restos de la *henna* con la que se ha teñido el pelo o la piel (manos y piés), lo que está relacionado con la *baraka*, pero también con la fertilidad, con el amor...(Claisse-Dauchy, 2005: 64).

### ***Ouchma***

La bibliografía disponible sobre el tatuaje permanente en Marruecos es muy escasa, e incluye algunos libros y artículos publicados en la época colonial, de los protectorados español y francés. La obra del francés Herber es la más singular, tanto por la prolijidad del autor, como por los aspectos del tatuaje por él considerados (Herber, 1919, 1922, 1928). La influencia de Herber ha sido enorme, de modo que muchas reflexiones actuales son deudoras de sus trabajos pioneros, publicados entre los años 20 y 40 del siglo XX (Bourqia, 1985). En la actualidad, los mejores trabajos para comprender la práctica del tatuaje en Marruecos son los de Susan Searight (1984, 1993), pero continúa resultando paradójico lo poco que interesa desde el punto de vista académico una práctica que cautiva tanto la curiosidad del público lector occidental, de los artistas gráficos y los fotógrafos, etc.

La práctica del tatuaje permanente tiene lugar dentro de los ritos de paso en Marruecos, esencialmente en las comunidades beréberes del país, y normalmente en los ritos de paso pre-nupciales y nupciales. Los tatuajes permanentes también poseen una función terapéutica: determinados tipos de tatuajes se realizan para paliar las dolencias musculares, e incluso se valoran sus propiedades curativas en relación con la formación

de tumores. Los motivos más frecuentes en estos casos son los puntos, las líneas de puntos, o las líneas, pero también las cruces o estrellas, siempre inscritas en aquellos lugares del cuerpo en los que se localiza el dolor o la enfermedad, con bastante frecuencia en las articulaciones. La mayor parte de las interpretaciones del tatuaje permanente centradas en el significado de los diseños subrayan la idea de que son “marcas étnicas”, es decir, que hipotéticamente los diseños realizados sobre el cuerpo de las mujeres de cada unidad de identificación etnoterritorial (*arba* o *ferqa*, *qabila*) son distintos. En mi opinión, aún no sabemos lo suficiente sobre la distribución espacial de los motivos, ni sobre el significado que se les atribuye a cada uno de ellos para llegar a una conclusión de este tipo.

En Marruecos, muchas generaciones de mujeres beréberes (*Amazigh*) se han tatuado permanentemente en la cara, las manos, los pies, las muñecas, los tobillos, el pecho, ... En las últimas décadas, ha crecido notablemente la estigmatización de esta práctica, de modo que en la contemporaneidad, buena parte de la población marroquí la considera obsoleta y anti-islámica. Los tatuajes permanentes también están en el punto de mira de los discursos musulmanes ortodoxos –salafistas e islamistas-, dado que muchas prácticas que conducen a una modificación permanente del cuerpo son rechazadas. Igualmente, muchas personas piensan que los tatuajes permanentes neutralizan para siempre el efecto purificador de las abluciones rituales prescritas en el Islam: la ablución mayor (*ghusl*) y la ablución menor (*wudu*). La persona tatuada se encontraría, por tanto, en un estado de impureza constante.

Las autoras y las receptoras de los tatuajes permanentes son siempre mujeres. Las autoras suelen ser mujeres de la propia familia o del vecindario, nunca especialistas cuyo aprendizaje siga un esquema de discipulaje o cuya labor se haya enmarcado en un esquema de tipo social o religioso. Así por ejemplo, entre los Ait Khabbash del oasis de Tafilalet, en el sur de Marruecos, es una actividad muy social, dado que las chicas y las mujeres se tatúan en grupo, unas a otras (Becker, 2006: 56). La misma imagen nos ofrecen nuestras informantes del sur de la Jebala, en el norte del país. Entre los Ait Khabbash, Becker vincula el abandono de la práctica del tatuaje permanente de las adolescentes en los años setenta del siglo XX, con la extensión de la escolarización religiosa (Becker, 2006: 57). Buena parte de las mujeres tatuadas utilizan actualmente diversas estrategias para contrarrestar la estigmatización creciente, pareja al doble proceso de Islamización y Secularización que atraviesa Marruecos en la contemporaneidad. Cynthia Becker escuchaba en el sur de Marruecos el mismo tipo de

relatos que yo he escuchado en el norte: chicas que dicen haber sido tatuadas contra su voluntad o embaucadas por otras amigas, empujadas al tatuaje por otras chicas o por otras mujeres a través de la burla o el ostracismo, ...

Es difícil decir en qué porcentaje las mujeres bereberes acuden a especialistas para borrar sus tatuajes, o cuántas de ellas intentan con mayor o menor fortuna borrar el tatuaje sin el recurso a un cirujano, por sí mismas. No obstante, sí es frecuente ver tatuajes borrados en el rostro de muchas mujeres marroquíes, en el norte singularmente las *siyalas*, que son líneas que se trazan desde el centro del labio inferior y que atraviesan la barbilla, y en cuyo lugar muchas mujeres lucen una cicatriz. En efecto, las extracciones del pigmento dejan unas cicatrices muy visibles en algunos casos, y se suelen realizar por la presión socio-religiosa de la que hablábamos anteriormente. La casuística es muy variada: 1) mujeres que trasladan su residencia a ciertas áreas del país en las que los tatuajes son mal vistos (del centro y sur al Norte; del campo a la ciudad); 2) hijos que reciben una educación religiosa y que se avergüenzan de los tatuajes de sus madres, fundamentalmente de los faciales; 3) maridos que rechazan los tatuajes de sus esposas; 4) mujeres que comienzan a desarrollar una actividad en espacios públicos urbanos y cuyos tatuajes obstaculizan su aceptación social, ... La presión socio-religiosa no es nueva: existen tradiciones entre los bereberes que justifican esta práctica precisamente a través de referencias con pretensión de “ortodoxia”: según algunas de estas tradiciones, Fátima Zohra, la hija del Profeta Mahoma, habría llevado un tatuaje en su mentón. Lo cierto es que en las últimas décadas, la práctica del tatuaje permanente ha ido abandonándose en muchas comunidades marroquíes, de modo que subsiste de modo minoritario en muchos lugares.

### **La henna**

La información etnográfica de la que disponemos en torno al uso de la *henna* en Marruecos tampoco es muy abundante. De hecho, pese a la visibilidad de la práctica, únicamente la investigadora canadiense Patricia L. Kelly Spurles ha realizado una tesis doctoral sobre la *henna* (2004), y solamente ella misma (2006), B. Fiore y G.R. Cardona (1981), Françoise Aubaile-Sallenave (1982), María Messina (1988), Deborah Kapchan (1993), Maira (2000) y Mizrachi (2005), han publicado artículos exclusivamente centrados en este tema (los trabajos de Cartwright-Jones merecen una mención especial, ya que esta norteamericana ha ejercido de tatuadora de henna y de investigadora durante décadas). La mayor parte de las referencias al uso de la *henna* en el mundo, no ya sólo

en Marruecos, son escasas y se hallan dispersas en las obras de diferentes autores, principalmente de los antropólogos (Sharaby, 2006).

La henna es un producto de uso casi exclusivamente femenino en Marruecos, y tradicionalmente ha sido un eficiente transmisor de representaciones sociales y simbólicas, parte de ellas relacionadas con los ritos de paso y con los ritos sacrificiales, y con la idea de pureza en el Islam (*al-tahara*). La mayor parte de los investigadores vinculan *henna* y sacrificio, subrayando que la *henna* siempre está presente en ritos en los que se lleva a cabo un sacrificio. En mi opinión y en la de otros investigadores, la conexión simbólica es más amplia, y se establece entre la sangre y la *henna*, tanto sangre sacrificial como sangre de las mujeres. Nancy y Richard Tapper le han llamado a la *henna* “sangre simbólica” (1987: 70). La idea viene de E. Dermenghen, que a finales del siglo XIX interpreta la *henna* como un sustituto de la sangre a partir de un hadiz. En este hadiz se dice que Ibrahim (Abraham) pintó una cruz sobre la frente de su hijo con la sangre del cordero que sacrificó en su lugar. La práctica se ha conservado en algunas comunidades musulmanas del norte de África y de Próximo Oriente, pero como refieren los Hadices, Mahoma prohibió que se utilizara sangre del cordero, y por eso se ha usado la *henna* en su lugar. Crapanzano (1977: 173) también nota esa conexión simbólica entre la *henna* y la sangre. Susan Ossman (1994: 74) también considera que la *henna* con que se decora a la novia simboliza la sangre que deberá ser “derramada” en la consumación del matrimonio. La adscripción de significados simbólicos sobre el cuerpo femenino se produce dentro de un sistema en el que la *henna* y el flujo de sangre están asociados. Las sustancias que contienen *baraka*, como la *henna* o el azafrán, se aplican en los ritos de paso que coinciden con el flujo de sangre. En la jerarquía de la pureza, la sangre es la representación de la impureza, y la *henna*, el azafrán o el agua, la representación de la pureza, de ahí que los tatuajes temporales y las abluciones sean los ritos de purificación necesarios para depurar el cuerpo: la *henna* y el azafrán actúan como depuradores profilácticos, ya que se aplican antes del flujo de sangre, mientras que el agua se aplica con posterioridad. La sangre (*demm*) es considerada una “impureza mayor” en el Islam, de modo que no es lícito (*halal*) su consumo, y es necesario realizar algún ritual profiláctico para neutralizar sus efectos negativos. Las creencias asociadas al Islam que señalan esta sustancia son muy numerosas en Marruecos; por citar algunas, diré que existe la idea de que es la bebida predilecta de los espíritus malignos (*jnun*), y que la sangre humana es la principal sustancia mágica, para realizar hechizos o conjuros, en concreto la sangre de la parturienta (*demm n-nefisa*). Los *jnun* pueden

afectar principalmente a las personas o los animales que pierden sangre o que la manipulan, de ahí que los mataderos sean considerados lugares potencialmente peligrosos, lo mismo que las mujeres menstruantes, así como las mujeres durante el parto y el puerperio.

Existen determinadas creencias sobre la actitud de los *jnun* ante la *henna*, singularmente de las *jinnijas*, que son los *jnun* de sexo femenino: a Lalla Mira le gusta la *henna* “tradicional”, aplicada sobre las manos y los pies hasta la muñeca y el tobillo sin dibujos; a Aisha Qandisha, la *jinnija* más temida en Marruecos, le gusta que la *henna* quede oscura; a Lalla Malika le gustan los diseños complicados. Las tres son *jinnijas* cuya importancia es central en las creencias de las cofradías Hamadsha y Gnawa de Marruecos. La clasificación anterior nos da idea de que existe una *henna* tradicional (sin dibujos) y una *henna* moderna (con dibujos). Este es un elemento central en la clasificación de la *henna* en relación con el cambio social y cultural. La idea resume perfectamente las palabras de una mujer marroquí entrevistada por Spurles: “el-hinna el-haqiiqia ma kaynsh f z-zanka” (no hay *henna* de verdad o auténtica en la calle) (Spurles, 2004: 115); estos discursos que inciden en las prácticas verdaderas y en las prácticas sucedáneas o de mercado pretenden subrayar que existe una fisura o una discontinuidad entre la tradición y la modernidad. Los que se adhieren a este discurso de verdad sobre la *henna* suelen representar las prácticas rituales como prácticas tradicionales, carentes de movimiento e instaladas en la rigidez de las costumbres estables. Sin embargo, esto no es tan así. Desde los significados tradicionales de la *henna*, existe un tránsito hacia nuevas formas de entender qué significa el día de la *henna* para las mujeres que participan del rito. En Europa, Ruba Salih encuentra que puede ser una ocasión festiva, donde lo principal sea embellecerse, y hacerlo a través de un ritual considerado *auténticamente tradicional* (Salih, 2003: 87). Lo auténtico y lo tradicional son construcciones muy dadas en los contextos migratorios, como también había mostrado Deborah Kapchan cuando analizaba las palabras de una de sus informantes de Beni Mellal, que en su discurso distinguía entre las bodas modernas y las bodas de verdad, las bodas tradicionales. La *henna* puede encontrarse en muchos bazares en Europa; la misma que se comercializa en Marruecos. La actitud moderna hacia ella en los ritos nupciales es contradictoria: en contextos migratorios puede interpretarse como señalaba Salih, y en Marruecos actualmente no es raro que muchas mujeres eliminen el día de la *henna* de su boda porque estiman que la práctica es obsoleta y que no tiene lugar en la Modernidad.

La *henna* es una sustancia que contiene y que transmite *baraka*, de ahí que la escasa bibliografía etnográfica que existe en torno a ella, se haya centrado casi exclusivamente en su uso en un sentido propiciatorio de la fertilidad y la abundancia. Sin embargo, como hemos visto los usos de la *henna* son plurales, incluyen los rituales, los medicinales, los cosméticos, y los estéticos, y han ido reconfigurándose dentro del proceso de cambio social y cultural que ha experimentado Marruecos en el pasado siglo y en el presente. En lo que se refiere a los diseños realizados con la *henna*, la mayor parte de los motivos son geométricos y florales, sobre cuyo significado tampoco existen trabajos ni reflexiones profundas. La *henna* es un activo contra el mal de ojo, pero no lo es tanto en sí misma –como portadora de *baraka*–, como en virtud de la parte del cuerpo que colora o de la forma de la figura que se colora con *henna*. La profiláctica de la *henna* contra el mal de ojo incluye: 1) manos en positivo (manos rojas): tanto las manos rojas de las mujeres, como las manos en positivo que se inscriben en las puertas de las viviendas o en los cuartos traseros de los caballos. Es la llamada en Marruecos “*khemissa*”, conocida en Occidente mayoritariamente como “mano de Fátima”, y a la que de forma unívoca se le atribuyen facultades profilácticas relacionadas con la protección contra el mal de ojo (*el-'ain*); y 2) introducción de una pulsera de plata en el recipiente en el que se prepara la *henna* en los rituales. La plata es una materia que se utiliza profusamente como profiláctico contra el mal de ojo. La mayor parte de las veces, la *khemissa* es una joya de plata que se porta colgada del cuello: en este objeto se funden doblemente las propiedades profilácticas de la figura con las que se le atribuyen al material. En el caso de las manos en positivo hechas con *henna*, ocurre de la misma manera: la figura protege contra el mal de ojo, y la *henna* también.

### **La *henna* en el cuerpo femenino**

En primer lugar, la *henna* tiene una presencia intensa en las acciones rituales del parto y el puerperio, y singularmente se aplica sobre el cuerpo de las mujeres embarazadas antes de dar a luz, y sobre el cuerpo de las recién nacidas. Los períodos de reclusión post-parto y post-natal comprenden para madre e hija siete y cuarenta días de duración, durante los cuáles el estado de impureza de ambas recomienda su segregación espacial. La idea en el parto es que la mujer perderá sangre y se llenará de impureza, la *henna* y su *baraka* actúan como un elemento purificador que sirve para neutralizar la impureza, eliminada a través de la ablución mayor (*ghusl*). En la *qabila* Ghzaoua, cuando las recién nacidas cumplen los cuarenta días de vida, sus madres les decoran las

palmas de las manos y las plantas de los pies con *henna*. La *henna* actúa aquí como un marcador de género, ya que tanto a los niños como a las niñas se les aplica *kohl* (polvo de antimonio) en los ojos, pero únicamente a las niñas se tatúa con *henna*.

Las sustancias que contienen o que transmiten la *baraka*, como la *henna* y el azafrán, se aplican sobre el cuerpo en los ritos de paso que coinciden con el flujo de sangre, principalmente con la sangre del sacrificio animal, con la sangre de las mujeres en el parto, en el puerperio, y en la sangre de la ruptura del himen. La idea de pureza está presente en las religiones que preceden al Islam en el norte de África, pero en la religión musulmana la pureza (*al-tahara*) adquiere una centralidad notable comparada con ellas. Los tabúes relacionados con la idea de pureza son muy numerosos, como también lo son las instrucciones relativas a la purificación del cuerpo. En el caso de la novia, la *henna* se aplica en la etapa del rito nupcial previa a la defloración; en el caso de la parturienta, días antes de dar a luz. En la *qabila* Ghzaoua, el día de la *henna* es el primer día del rito nupcial. En las ciudades del norte de Marruecos –Tánger, Tetuán, Chefchaouen-, los ritos nupciales continúan incluyendo generalmente la visita al *hammam*, la aplicación de la *henna* y la exhibición pública del ajuar (esto último, cada vez menos). En muchos lugares de Marruecos, y también en el norte, las novias y sus familias empiezan a considerar la *henna* un signo de arcaísmo, y por ello prescinden del día de la *henna* en el rito nupcial. En otros casos, se valora muy positivamente su aplicación ya que se considera que forma parte del rito tradicional y verdaderamente marroquí. En una boda a la que acudí en el verano de 2007 en Chefchaouen, la *neggafa* –procedente de Fez-, realizó un ritual que fue muy apreciado por las asistentes y que me fue presentado como “tradicional y muy antiguo”. La *henna* fue utilizada como se observa en la fotografía: la intención del rito es dejar una mancha roja simbólica sobre la cabeza de la novia similar a la que se deja sobre la cabeza del recién nacido en los ritos del puerperio. Fig. 1.

Los elementos aquí presentes son los mismos: la *henna*, la pulsera de plata contra el mal de ojo, los huevos como símbolo de fertilidad y prosperidad. En las aldeas de la *qabila* Ghzaoua, las mujeres interpretan algunos cánticos de boda relacionados con la *henna* mientras tiñen las manos y los pies de la novia. Estas mismas canciones se interpretan también mientras se colora con *henna* el cuerpo de las recién nacidas. La *henna* está presente en los ritos de paso de manera similar: en el caso del cuerpo femenino, se tiñen manos y pies de la recién nacida, de la novia y de la difunta. En el caso de la recién nacida y de la novia se interpretan las mismas canciones sobre la

henna. En lo que se refiere al cuerpo de los hombres, tanto al novio como al difunto se le tiñe el dedo meñique con henna, de modo que existen también paralelos en el rito a través de la henna.

Los usos de la henna en los ritos funerarios también están muy extendidos. En Egipto, se ha mezclado polvo de *henna* con la tierra de la base de la sepultura poco antes de introducir el cuerpo envuelto en el sudario (Nedoroscik, 1997: 5), pero carecemos de referencias sobre esta práctica en Marruecos, quizá porque los estudios sobre los ritos funerarios son muy escasos. Stefania Pandolfo señala que las mujeres Beni Zoli del sur de Marruecos se lavan las manos en agua con hojas de henna para enfriar “el calor de la muerte” (*l-harara dyal l-mut*) (Pandolfo, 1997: 302). La *henna* mezclada con agua o con agua de rosas se utiliza también en Beni Zoli para lavar el cadáver de los difuntos y el de las novias (Pandolfo, 1997: 100, 261). La intención es la de purificar y perfumar el cuerpo. Las mujeres de la *qabila* Ghzaoua del norte de Marruecos que lavan a las difuntas (ablución mayor, *ghusl*), tiñen con henna las palmas de las manos y las plantas de los pies. La *henna* es también un símbolo vital, y por eso la mayoría de las mujeres que habitualmente se aplican *henna* dejarán de hacerlo si alguien cercano a ellas fallece (familiar directo o indirecto, un vecino, alguien a quien se aprecia); esta expresión del duelo vale también para la *henna* ritual. En la *qabila* Ghzaoua, la *henna* se le aplica a los cadáveres nada más finalizar el ritual de la ablución mayor (*ghusl*), que es un rito purificador. Como hemos explicado, la *henna* se aplica sobre las mujeres siguiendo el esquema nupcial: se decoran manos y pies, extendiendo la mezcla por toda la planta de la mano y por toda la planta del pie, a la manera histórica o a lo que algunos denominan la manera “rural”. En el caso de los varones, la henna también se les aplica siguiendo el esquema nupcial, de modo que sólo se introduce el dedo meñique de la mano derecha en la mezcla. La vinculación de los ritos funerarios y los nupciales es total en el caso de los chicos y chicas solteros (adolescentes).

Westermarck (1912: 132) señala que la henna se utiliza en la fiesta del Cordero, y se aplica a los animales, a las personas y a las viviendas, principalmente porque tiene baraka, pero también como protección contra el mal de ojo. Los campesinos Ait Mizane del Atlas, introducen en la boca del cordero que van a sacrificar un puñado de hojas de henna y trigo poco antes de degollarle (Hammoudi, 1993: 54). Según Abdellah Hammoudi, algunos campesinos del Atlas creen que el cordero sacrificado por Ibrahim en el lugar de su hijo Ismael (Abraham e Isaac en la Biblia) tenía una mancha de henna en la frente y en una de sus pezuñas (Hammoudi, 1993: 186, n. 14). La víspera del día

del sacrificio, las mujeres de los hombres que van a participar en el rito se aplican la *henna* (Hammoudi, 1993: 114). En la fiesta de Aid el Adha (Aid el Kebir) se utiliza la *henna* para purificar el cordero que se va a sacrificar, al matarife, y a los participantes; se va a producir un derramamiento de sangre. La introducción de henna en la boca del cordero es una práctica frecuente en las comunidades beréberes de las montañas del Atlas.

### ***Henna para las turistas***

En la actualidad, muchas chicas jóvenes trabajan en el norte de Marruecos en la “industria” de la *henna* turística; otras muchas mujeres trabajan en la producción de la *henna*, pero en este trabajo nos vamos a centrar en aquellas para las que la fase de la aplicación sobre el cuerpo femenino constituye una fuente de recursos económicos. Las *hennaias* que trabajan en Chefchaouen para las ceremonias nupciales pueden cobrar 15 o 20 dhs por tatuaje, a veces menos. Las que trabajan en Tánger o en la propia Chefchaouen para los turistas, 50 dh o 100 dh, por tatuajes más pequeños y normalmente realizados con menor destreza.

La “industria” de la *henna* turística existe en muchos lugares de Marruecos, principalmente para consumo de los extranjeros, pero también para el creciente turismo interno del país. Mujeres o grupos de mujeres que trabajan tatuando en las calles o en locales diversos las encontramos de norte a sur del país, en las grandes ciudades como Tánger, Fez, Marrakech o Casablanca, y en ciudades de tamaño medio pero de indudable interés turístico como Chefchaouen. Los turistas que viajan al norte de Marruecos pueden encontrar mujeres que se dedican a tatuar en la calle en Tánger, en Asilah, en Chefchaouen, en Oued Laou, en Martil, o en Tetuán. En todos estos lugares existen *hennaias* que trabajan en espacios públicos, y también *hennaias* que trabajan en espacios privados; bien sea en locales comerciales –bazares, en dependencias de sus viviendas, e incluso a través de la visita a los hoteles: en salones, recibidores, y terrazas básicamente. La cifra de mujeres que se dedican a este trabajo es muy difícil de concretar, pero se ha elevado notablemente en los últimos años como consecuencia del desarrollo turístico. La movilidad es una de las características de este sector, dado que es frecuente encontrar *hennaias* del sur o *hennaias* bereberes procedentes del mundo rural y del urbano en las ciudades. La *hennaia* suele ser una mujer de clase baja o muy baja, con evidentes problemas económicos y en ocasiones con experiencias familiares traumáticas.

La *henna* turística no sólo se aplica en espacios públicos. Las *hennaias* también suelen conducir a los turistas al propio hogar –sobre todo cuando son mujeres jóvenes-, y se les suele ofrecer un té con pastas, para dar idea de una mayor inmersión en la cultura. Pero justamente ocurre lo contrario de lo que es tradicional, ya que en las prácticas locales, las chicas no se desplazan a casa de la *hennaia*, sino que ocurre todo lo contrario, la *hennaia* se desplaza a casa de sus clientes. Significativamente, existen en los zocos y plazas de Marrakech o de Tánger muchas *hennaias* que ocultan su rostro bajo el *nikab*, y que a veces llaman la atención de los turistas porque visten enteramente de negro y los occidentales asocian este color con el rigor religioso. En el desplazamiento de la *hennaia* del espacio privado al público también existen otras situaciones que considero relevantes: por un lado, que la demanda occidental no incluye únicamente la figura de las mujeres como clientes, sino también la de los hombres. Por otro, que en ocasiones la demanda occidental amplía los espacios corporales en los que se desea el tatuaje de *henna* (por ejemplo, nalgas, la barriga de las mujeres embarazadas, ...). En estos casos, las normas sociales y culturales relativas al espacio público en Marruecos, desplaza este tipo de tatuajes al ámbito privado. La nueva presencia de la *henna* en el ámbito turístico ha trasladado su práctica desde los espacios domésticos de los clientes a los espacios públicos; indudablemente, esto contribuye a la visibilidad del trabajo femenino, que se desarrolla en un espacio público por excelencia, la calle, la plaza, el mercado. En el análisis de la utilización de la *henna* como recurso económico, podemos ver los nuevos roles de las mujeres trabajadoras y nos encontramos frente a los ajustes que se producen en ciertas profesiones tradicionalmente femeninas: la remuneración es ahora monetaria, en ocasiones en moneda extranjera, que se valora especialmente porque muchas mujeres jóvenes empiezan a guardar euros y no oro; y como hemos dicho, el trabajo implica la presencia de mujeres en los espacios públicos realizando actividades laborales e interaccionando con desconocidos, tanto extranjeros como nacionales. Los turistas domésticos poseen recursos culturales que les permiten acceder más fácilmente a las *hennaias* locales, y sin embargo, son muchas las turistas marroquíes que recurren a las *hennaias* que trabajan para turistas. Las *hennaias* ofrecen sus servicios en los parques o en las plazas, en las calles concurridas. Casi todas ellas cuentan con pequeños álbumes con fotografías para que la cliente elija el diseño que desea se le aplique. Los tatuajes incluyen motivos geométricos y florales, y son por tanto diseños modernos que incluyen motivos de la *henna* hindú (*mehndi*) o de la *henna* pakistaní: los dibujos de *henna* son muy apreciados en los ritos nupciales urbanos por

las mujeres más jóvenes (también en el mundo rural, en el que se considera un signo de Modernidad), de modo que incluso hay modas y motivos considerados más modernos que otros. En Chefchaouen, durante mi estancia en 2007, pude comprobar que las mujeres jóvenes demandan los motivos florales y los identifican como “*henna del Golfo*”, mientras que rechazan los motivos geométricos que identifican como “*bereberes*” o “*tradicionales marroquíes*”.



Figura 1: La *neggafa* aplica la *henna* sobre la cabeza de la novia. Chefchaouen. Fotografía: Araceli González Vázquez.

## BIBLIOGRAFÍA

- AKHMISSE, M. (2000), « Circumcision », en *Médecine, magie et sorcellerie au Maroc ou l'art traditionnel de guérir*. Casablanca, Dar Kortoba: 67-72.
- AUBAILE-SALLENAVE, F. (1982), “Les voyages du henné”. *Journal d'Agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. 29, n° 2: 123-178.
- BECKER, C. (2006), *Amazigh arts in Morocco. Women shaping Berber identity*. University of Texas Press.
- BOURQIA, R. (1985), “Une cible du pouvoir ou le corps tatoué: réflexion sur le tatouage chez les Zemmour”. *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 153-154: 101-110.
- COLA ALBERICH, J. (1949): *Amuletos y tatuajes marroquíes*. Madrid, Instituto de Estudios Africanos.
- CLAISSE-DAUCHY, R. Y B. DE FOUCAULT (2005), *Aspects des cultes féminins au Maroc*. L'Harmattan, Paris.
- CRAPANZANO, V. (1977), *The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley, University of California press.
- ENSEL, R. (2002), *Saints and servants in Southern Morocco*. Brill Publishers, Leiden.
- Fiore, B. y G.R. Cardona (1981), “Arabe arabescate: Note sul simbolismo dei tatuaggi maghrebini in Antropologia simbolica. Categorie culturali e segni linguistici”. *La Ricerca folklorica*, n° 4: 33-41.
- HAMMOUDI, A. (1993), *The victim and its masks*. University of Chicago Press.
- HERBER, J. (1919), *Les tatouages des prostituées marocaines*. Paris, Éditions Ernest Leroux.
- HERBER, J. (1922), “Tatouages du pubis au Maroc”. *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, vol. 3, n° 9 : 37-47.
- HERBER, J. (1928), “Tatouages curatifs au Maroc”. *Revue d'Ethnographie*, n° 9: 179-187.
- JANSEN, P.C.M. Y D. CARDON (2005) (eds.), *Plant resources of tropical Africa. Dyes and tannins*. PROTA Foundation, Leiden.
- KAPCHAN, D. (1993), “Moroccan women's body signs”, en Young, K. (ed.) *Bodylore*. Knoxville: University of Tennessee Press: 3-34.
- MAIRA, S. (2000), “Henna and Hip hop: The politics of cultural production and the work of cultural studies”. *Journal of Asian American studies*, vol. 3, n° 3: 329-369.

- MESSINA, M. (1988), "Henna party: An orange-red cosmetic raises moroccan women's spirits". *Natural history*, vol. 97, n° 9: 40-47.
- MESSINA, M. (1991), *Celebrations of the body: Female spirituality and corporeality in muslim Morocco*. Doctoral thesis, State University of New York, Stony Brook.
- MIZRACHI, A. (2005), "The Henna maker: A moroccan immigrant entrepreneur in an Ethnic revival". *Research in the sociology of work*, vol. 15: 257-277.
- NETTON, I.R. (2000), *Sufi Ritual: The parallel universe*. Richmond, Curzon.
- OSSMAN, S. (1994), *Picturing Casablanca: Portraits of power in a Modern city*. Berkeley, University of California press.
- PANDOLFO, S. (1997), *Impasse of the angels. Scenes from a moroccan space of memory*. University of Chicago Press.
- SALIH, R. (2003), *Gender in Transnationalism. Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women*. London: Routledge.
- SEARIGHT, S. (1984), *The use and function of tattooing in Moroccan women*. HRAF, New Haven. 3 vols.
- SEARIGHT, S. (1993), "Le tatouage chez la femme berbère marocaine: Moyen Atlas et pays Zemmour". *Etudes et documents berbères*, n° 10: 31-45.
- SHARABY, R. (2006), "The bride's henna ritual: symbols, meanings and changes". *Nashim: A Journal of Jewish women's studies and gender issues*, n° 11: 11-42.
- SPURLES, P.K. (2004), *Henna for brides and gazelles. Ritual, women's work and tourism in Morocco*. Thèse, Université de Montréal.
- SPURLES, P.K. (2006), "This is different, This is the Plaza": Space, gender and tactics in the work of Moroccan tourist sector henna artisans". *Research in economic anthropology*, vol. 25: 99-123.
- TAPPER, N. Y R. TAPPER (1987), "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam". *Man* 22: 69-92.
- WESTERMARCK, E. (1912), *Ritual and belief in Morocco*. London.
- WESTERMARCK, E. (1924), *Marriage ceremonies in Morocco*. London.