

FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales)
Sede Argentina

Tesis de Maestría en Antropología Social

Título:

*“Prácticas sufíes en Buenos Aires: entre espiritualidades alternativas e islam
ortodoxo”*

Autora: Stefanie Langner

Director: Dr. Nicolás Viotti

Buenos Aires, 2019

Resumen:

La presente tesis trata la cuestión de algunas prácticas vinculadas con el sufismo en Buenos Aires, enfocándose en los modos de relación con el islam. El trabajo abarca cuestiones acerca de la espiritualización y del islam ortodoxo en Argentina, caracterizada por un paisaje religioso plural donde predomina el catolicismo. La tesis recurre a los conceptos de “religious exoticism” y “easternization” para mostrar que Argentina, como Occidente periférico, muestra sus propios procesos de adaptación de religiones orientales en el caso del Sufismo, divergente respecto de otras regiones occidentales. Basándose en un trabajo de campo con grupos sufíes en Buenos Aires, el trabajo sigue al sufismo tanto en su versión práctica alternativa-espiritual como en su versión de prácticas islámicas ortodoxas. Enfatiza la pregunta acerca del rol y el alcance que tiene el islam en el desarrollo de esas prácticas religiosas-espirituales. Al discutir las mutuas interrelaciones entre el islam como religión institucional y la espiritualidad alternativa, se pone en cuestión la distinción teórica entre religión y espiritualidad. El trabajo se focaliza en el ritual sufí del “dhikr”, tanto en su carácter de práctica espiritual como de rezo islámico, poniendo énfasis en un enfoque corporal y experiencial. A su vez se estudia el proceso de conversión en los grupos sufíes islámicos y se pone de relieve las subjetividades musulmanas de los conversos argentinos y su despliegue en la vida cotidiana y pública. En diálogo con conceptos teóricos de la antropología del islam, se muestra que nociones clásicas, como la “tradición discursiva” de Asad, deben ser repensadas para el caso particular del sufí-islam en Argentina.

Palabras claves: *Sufismo en Occidente, Dhikr, Religious exoticism, Easternization, Nueva Era, Espiritualidades, Orientalismo, Sur global, Islam en Argentina, Subjetividades musulmanas, Antropología del islam*

Abstract:

This thesis deals with the question of Sufis practices in Buenos Aires, focusing on the different engagement processes with orthodox Islam. The work encompasses and crosses questions of Spirituality and orthodox Islam in the context of pluralist but catholic-secular dominated religious landscape of Argentina. Discussing the concepts of “religious exoticism” and “easternization” as forms of a specific orientalism, I argue that Argentina, as a “peripheric west”, shows peculiar processes of appropriation of oriental religion in the case of Sufism and Islam, divergent from other western regions. Based on ethnographic fieldwork with different Sufis-groups in Buenos Aires, I aim to trace Sufism as both, spiritual alternative practices and Islamic practices. I emphasize the role which Islam plays within these spiritual practices. By considering institutional religion and non-institutional spiritual practices as intertwined phenomena and asking for their mutual interrelations, I question the binary and often categorical theoretical distinction of religion and spirituality. The work analyzes the typical Sufis prayer “dhikr” as spiritual and Islamic practice, while highlighting an experiential and phenomenological approach. It also asks for conversion processes in Islamic Sufi-groups and discusses how Muslim subjectivities of Argentinian converts are constituted and inscribed in their everyday life’s as well as in the public sphere. Using concepts and frameworks of the Anthropology of Islam, I claim that common concepts, as for example Asad’s “discursive tradition”, must be rethought for the specific case of Islamic-Sufism in Argentina.

Key words: *Sufism in the West, Dhikr, Religious exoticism, Easternization, New Age, Spiritualities, Orientalism, Global South, Islam in Argentina, Muslim Subjectivities, Anthropology of Islam*

Índice

Introducción	2
<i>Perspectiva teórico-metodológica</i>	9
1. Espiritualidad alternativa e islam en Argentina	20
1.1 La espiritualidad alternativa en Argentina	20
1.2 Relaciones sur-sur: El islam en Argentina	27
1.3 El sufismo en Argentina y Occidente	34
2. El <i>dhikr</i> como práctica <i>New Age</i> y rezo islámico	40
2.1 ¿Qué es el ritual <i>dhikr</i> ?	41
2.2 El <i>dhikr</i> en los estudios rituales	48
2.3 <i>Dhikr</i> en comparación	54
2.3.1 Técnicas corporales	54
2.3.2 Experiencias y emociones cultivadas	58
2.4 La (des-) vinculación con el islam discursivo	64
3. Caminos al islam desde prácticas sufís	72
3.1 Estéticas	72
3.2 Lazos afectivos	80
3.3 Asumir el islam	83
3.4 Autenticidad musulmana: étnica, cultural y política	89
4. Islamismo sufí: de la vida cotidiana al espacio público	103
4.1 Prácticas islámicas en la vida religiosa y cotidiana	105
4.2 Ser musulmán/a en el espacio público	117
Conclusiones	128
Bibliografía	134

Introducción

Es una de esas noches lluviosas y oscurece temprano en Buenos Aires cuando llego a mi primera práctica de giro. Lucía me espera y ocupa casi toda la pequeña puerta azul de madera de la entrada del PH en Almagro. “*Llegas tarde*”, me encara en tono bajo de reproche, “*ahora ya no podés girar*”. Intimidada ante tanta rigidez inesperada y ya angustiada por haberme perdido en un barrio desconocido y oscuro, mi cara de extranjera perdida le hace ceder sin perder ninguna palabra. Al entrar el ambiente no se aclara. Las pocas luces artificiales de la sala están atenuadas con tules que cuelgan de modo improvisado y desordenado en los rincones. Unos diez alumnos, de brazos cruzados, descalzos y ensimismados, están esperando parados a que vuelva Lucía. Sin prestarme más atención, vuelve hacia ellos y empieza a esparcir talco ante cada alumno en el piso de madera, cada uno lo continúa distribuyendo con su pie sobre el piso de manera familiar, formando un pequeño círculo al rededor suyo. Al terminar esa preparación, Lucía enseguida empieza a recitar una especie de rezo, difícil de identificar, que parece iniciar la práctica. Aliviada me doy cuenta que los demás tampoco parecen saber las palabras del rezo de memoria. Los alumnos se inclinan lentamente, en un modo antiguo de decir gracias y al extender los brazos cada uno empieza a girar hacia la derecha a un ritmo propio.

Una de las participantes se presenta para asistir a Lucía y me recibe con un abrazo que me saca del estado incómodo. De la mano me lleva a la luz a un vestuario improvisado. Me mira de arriba a abajo, inspeccionando mi ropa y cartera, que apenas tiene lugar para un celular. Se queda pensando y me dice: “*si no tenés nada para ponerte, podés usar unas de las polleras que tenemos acá*”. Sin esperar mi respuesta empieza a sacar entusiasmada una variedad de modelos: polleras de tul, de lino blanco, turquesa, violeta, celeste con impresión tipo batik, hasta que parece haber encontrado el modelo perfecto: pollera larga fucsia con brillo. Mi emoción sobre el estilo que me toca en suerte en esa primera práctica de giro es efímera. Al volver a la sala, mi alegría se diluye rápidamente en las profundas náuseas que causa el permanente giro. Con cada vuelta observo, ansiosa, el reloj. Cuando falta media hora, desacelero la velocidad y ante la falta de alternativas me dejo caer en el piso. Lucía se acerca para ayudarme. Con cuidado pone su mano caliente sobre mi estomago diciendo “*As-Salam*” una y otra vez. Me pide que repita junto con ella el nombre “*As-Salam*”, uno de los 99 nombres de Allah, y que siga con el giro. Recitando a Allah en voz baja, sigo girando.

La práctica que de afuera puede parecer rara, una mezcla de baile, rezo, encuentro social o ejercicio físico es en realidad una práctica derivada del sufismo y un rezo particular en el islam

llamado *dhikr*. Con su estética particular de baile de giro en trajes de polleras largas, ese ritual sufi ha atraído y llamado la atención de todo tipo de personas, más allá de los países musulmanes y del estricto contexto religioso del islam. Originariamente una forma para conmemorar a Allah, hoy en día el *dhikr* es practicado y readaptado como práctica espiritual en formas diversas en las sociedades occidentales, tal como en nuestra práctica de “giro-sufi” con el grupo de Lucía.

La escena descrita, en donde se mezcla ejercicio físico y ritual del islam, nos sitúa en el centro de Buenos Aires, pero perfectamente podría tener lugar en cualquier otra capital del mundo. El PH en Almagro no es un espacio aislado ni un fenómeno singular, sino que es la expresión local de un fenómeno transnacional, y en parte global. Almagro, un barrio que en las últimas décadas congrega estilos de vida “alternativos”, estudiantes universitarios, artistas y jóvenes visitantes europeos no es hogar casual de la práctica de giro. Mi encuentro con Lucía y su práctica de giro me rememora otras experiencias que yo misma tuve en Kreuzberg y en Prenzlauer Berg, dos barrios de Berlín, en donde la gentrificación y la densa oferta de prácticas espirituales alternativas se asemejan parcialmente en algunos detalles al escenario de Almagro. Si bien las prácticas sufis están caracterizadas por una llamativa invisibilidad en los países occidentales, constituye un fenómeno continuo y difundido que establece y entrelaza imaginarios globales y redes transnacionales.

El redescubrimiento de prácticas orientales, como el sufismo, en el Occidente y su creciente atracción en la actualidad no es un caso excepcional, sino que surge en un contexto de “re-sacralización” del mundo contemporáneo (Geaves et al., 2013: 2; Knoblauch, 2005; Heelas, 2008). Este fenómeno es entendido como la erosión de las lógicas jerárquicas de las religiones tradicionales y la emergencia de los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). Un cambio en el plano religioso, que también fue entendido como espiritualización o *spiritual turn* ya que estos movimientos se definen por su enfoque en el sujeto, la experiencia directa de lo sagrado (religioso) y al reclamar la autoridad del sujeto, se oponen a los paradigmas de las religiones tradicionales (Heelas, 2006; Schüler, 2015: 14). Ese proceso incluye prácticas como el pentecostalismo, el catolicismo carismático, religiones orientales como el sufismo y prácticas que se subsumen bajo la etiqueta *New Age*. Bajo esa última clasificación se entiende una serie de prácticas vinculadas a un estilo de vida alternativa que va desde prácticas religiosas específicas hasta un interés en general en el bienestar (Knoblauch, 2005). Incluso las religiones orientales mismas, como el budismo, (neo)- hinduismo, sufismo, kabbalah y un interés más

amplio en prácticas orientales han sido entendido como parte del movimiento *New Age*. A su vez el interés general en el Oriente ha sido clasificado bajo la idea de una “orientalización de Occidente”, y entendido como una debilitación de valores occidentales, que forma parte de una contracultura (Campbell, 2010: 740; Carozzi, 1999: 22). La difusión ampliada del sufismo, justamente se da en este contexto, lo cual también incluye el rechazo de las relaciones institucionales tradicionales y abona la idea de un “Oriente” como origen de la espiritualidad (Geaves et al., 2013: 2).

En cuanto al proceso particular de readaptación y reinterpretación de creencias orientales en Occidente, la bibliografía enfatiza el proceso de individualización y diversificación progresiva de un campo religioso en transición. En este contexto, se da un proceso en el cual cada actor elige en un acto creativo y autónomo, una especie de “*bricolage* religioso” dentro de una vasta oferta religiosa y espiritual, poniendo énfasis en un concepto del individuo como autónomo (Heelas, 2008). La supuesta crisis de las religiones tradicionales, y la importancia de los movimientos espirituales, fue entendido como un proceso unilineal en donde la espiritualidad reemplaza la religión. Esa caracterización contrastante entre religión y nuevas espiritualidades es cuestionada por algunos autores que critican la centralidad que se pone en el individuo y la descontextualización respecto de los procesos sociales (Frigerio, 2018: 85, Viotti, 2018). La idea de ese cambio espiritual (“*spiritual turn*”) en el campo religioso, fue en un principio un concepto definido en el contexto del Reino Unido (Heelas, 2008), pero como muestran autores locales, también se hace visible en el campo religioso argentino (Carozzi, 1995, 1999).

En Argentina, donde se ha insistido en el rol preponderante del catolicismo, que además goza del favoritismo estatal, las últimas décadas han mostrado un proceso de mayor visibilidad pública de grupos y prácticas religiosas y/o espirituales no católicas. Luego de la última dictadura militar (1976-1982) y la consolidación de la democracia, tuvo lugar un proceso de liberalización que amplió las opciones religiosas y espirituales. En los sectores populares, el pentecostalismo y la expansión de santos como el Gauchito Gil o San La Muerte, mostraron una diversificación de las prácticas religiosas. Por el contrario, en las clases medias urbanas aparecen religiones orientales tradicionales como el hinduismo o el budismo, que en Argentina constituyen grupos religiosos orientales minoritarios, que también aparecen vinculados a una sensibilidad “espiritual” y a búsquedas de bienestar personal desplegándose en el contexto de la llamada Nueva Era (*New Age*) (Carozzi, 1995; Viotti, 2010). Lo cual es justamente el contexto en el cual también surge el sufismo en Argentina (Kerman, 2007: 29).

Estos cambios han llevado a algunos autores a considerar un escenario marcado por un creciente pluralismo religioso y por una crisis del monopolio católico (Mallimaci et al., 2015). Por otro lado, esa afirmación ha sido matizada por otra interpretación que, por un lado, sostiene que siempre hubo diversidad religiosa en el país, y, por otro lado, que el catolicismo sigue teniendo una presencia hegemónica en la esfera pública (Frigerio, 2007, 2018). Más allá de esto, este último autor coincide en que existe una fuerte diversidad de prácticas religiosas y espirituales en la vida cotidiana. En ese escenario las prácticas religiosas y espirituales vinculadas con Oriente han ocupado un espacio significativo.

El sufismo, aunque sea una corriente del islam, entonces no es producto de la inmigración musulmana, sino que surge de una diversificación del campo religioso en el contexto de prácticas espirituales/alternativas *New Age* (Geaves et al., 2013: 2). La práctica del giro-sufi (*dhikr*), en tanto práctica espiritual, refleja el escenario en el cual surge el sufismo en Occidente. El sufismo no se inscribe en el marco de una diáspora de musulmanes en el Occidente, sino más bien en un momento de debilitamiento de las religiones institucionales y la emergencia de un nuevo espacio identificado con el “*spiritual turn*”. Por eso, no sorprende que el sufismo en Occidente haya sido caracterizado y percibido como diferente del islam (Geaves et al., 2013: 2). Esa desvinculación occidental entre islam y sufismo, y en general la de prácticas orientales y sus fuentes religiosas, actualmente está sujeto a críticas en la medida en que es considerado como una especie de orientalismo. En esa línea Altglas (2014) sostiene que las religiones orientales fueron apropiadas en el marco de persistentes relaciones de poder, y que aparecen como prácticas homogeneizadas en un mercado espiritual, propagando una psicología popular como el “bienestar” y desarrollo del “*inner-self*”. La autora caracteriza este fenómeno como *religious exoticism*, en el cual prácticas orientales son desvinculadas de su fuente religiosa original, como por ejemplo el sufismo del islam (Altglas, 2014: 116).

Volviendo al escenario de Buenos Aires, sin embargo, se pueden hacer observaciones que contrastan con esas críticas y la suposición de una desvinculación del islam. Los practicantes de giro, si bien no son musulmanes, hacen algunas referencias a “Allah” y al islam. Y a solo diez minutos de caminata de la práctica de “giro”, unas calles más abajo en Almagro, se encuentra una *dergha*¹ de un grupo sufí, que consiste en argentinos convertidos al islam y que se autodefinen como musulmanes. En su búsqueda de “autenticidad” este grupo, al que

¹ *Dergha* es el espacio, en donde toman lugar los encuentros sufíes.

llamaremos converso-sufí, integra una variedad de prácticas culturales y religiosas musulmanas, como la división del hombre y la mujer durante el *dhikr*, el *salat*, el velo, etc. Esto parece indicar que en Buenos Aires también existen grupos que practican el sufismo identificándose como musulmanes. Esta forma de ser sufí, de referirse a tradiciones y de vincularse a la cultura y a la religión islámica, es relativamente nueva y muy incipiente en el Occidente (Klinkhammer, 2013).

El fenómeno del sufismo, entonces, se puede ubicar y analizar también desde otra perspectiva, que es en el contexto del creciente interés por el islam en el Occidente y en particular en Argentina (Montenegro, 2015).² Siendo extranjera, mi curiosidad sobre prácticas sufís en Buenos Aires tiene que ver precisamente con que me llamó profundamente la atención esa alta identificación religiosa-islámica en el sufismo local. Ello me llevo a hacerme algunas preguntas que esta tesis intenta explorar: ¿Cuáles son las diferentes experiencias de las prácticas sufí y del sufismo en Buenos Aires? ¿Cuál es su relación con las prácticas espirituales alternativas? ¿Cómo se conectan esas prácticas con la tradición o las tradiciones islámicas más ortodoxas en el contexto argentino?

Como alemana, percibí que en Argentina el islam no está para nada presente en la vida pública y cotidiana. En Europa, en cambio, el tema del islam es omnipresente, algo que se refleja en las permanentes discusiones públicas acerca del uso del velo o del burkini, o los debates respecto de la reciente llegada de grupos de refugiados de Siria y del norte de África, así como las discusiones sobre el lugar de la mujer en el islam. El paisaje urbano se caracteriza por la profusión de mezquitas y grupos musulmanes que se congregan. También los anuncios traducidos en árabe en el transporte público y los símbolos religiosos convierten el islam en un fenómeno cotidiano y familiar en Europa-occidental.

En cambio, en Buenos Aires sorprende la invisibilidad del islam. Quizá ello se deba a que en Argentina no encontramos una inmigración musulmana reciente, tal como en Europa, y la temprana migración del siglo XX es caracterizada por un alto grado de asimilación. Solo la gran mezquita situada en pleno Palermo de Buenos Aires contrasta en tamaño y ubicación con el lugar marginal del islam en este país, lo cual fue también el puntapié inicial para preguntarme por el lugar del islam en Argentina. Sin duda, la mezquita nos habla de un creciente interés por

² En Argentina, este fenómeno muchas veces es interpretado como parte de una tendencia mayor relativa a la expansión de los nuevos movimientos religiosos (Montenegro, 2007).

el islam, lo que tal vez explique el progresivo número de conversos musulmanes. No obstante, la mezquita parece más bien una atracción turística, considerada por los porteños como un lugar cultural exótico que se conoce en visitas guiadas en donde se admira la arquitectura oriental. En cualquier caso, lo que está claro es que en Argentina el islam no carga con el peso de una imagen negativa, como en Europa.

En Buenos Aires, viviendo solo a cinco minutos de la mezquita de Palermo, me sorprendió y llamó la atención la poca gente musulmana que se veía entrando y saliendo. Cuando fui por primera vez para el “Id al-Fitr”, el final del ramadán, un día en que todos musulmanes concurren a la mezquita, pude observar la diversidad grande de grupos diferentes que existen en la comunidad musulmana Argentina. En el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) - entidad madre que reúne a todas las organizaciones musulmanas- me encuentro con unos miembros del grupo sufi-musulmán. Cuando menciono que no los había visto en la mezquita, me explican que no fueron “porque son sufís”. Más adelante me contarán que al tener otro modo de rezo no siempre se sienten cómodos al compartir los espacios en la mezquita. Recién unos meses más tarde me sensibilizo por esta cuestión. La relación entre sufismo e islam sin duda es compleja. Mientras los sufis-argentinos se mueven y participan en espacios musulmanes, a su vez parecen auto-percibirse como separados del resto de la comunidad musulmana. Al observar y participar de la práctica de giro-sufi, se puede notar otro punto poco claro en este entrelazamiento sufis-islam. Los participantes no se perciben a ellos mismos y a sus prácticas definidas por la religión islámica. Sin embargo, muchos aspectos del islam parecen definir dicha práctica.

La relación sufismo-islam, que aquí se despliega como una cuestión práctica en la vida religiosa de la gente, es en realidad una relación ampliamente controvertida y que implica varias dimensiones. Por un lado, existe una apropiación del sufismo por parte de Occidente, apropiaciones que se vinculan con el surgimiento de la sensibilidad *New Age*. Por otro, la relación sufismo-islam está atravesada por discusiones y conflictos políticos, en los países musulmanes, acerca de la pertenencia del sufismo al islam (Selim, 2015). La controversia también se refleja en el nivel académico/científico en cuanto que los estudios del sufismo en la actualidad se caracterizan por el permanente debate acerca de cómo definir el objeto de investigación en los estudios “sufismo en Occidente” (Geaves et al., 2013: 5). Los trabajos pugnan por clasificar los diferentes grupos que existen alrededor del largo espectro de la relación sufismo-islam. Y es por eso que las clasificaciones que han sido impuestas en un escenario local

o nacional muchas veces no pueden ser aplicadas a otros contextos. También es la razón por la cual los estudios han tendido a investigar los grupos de manera dicotómica: los grupos sufíes migrantes, dentro de los estudios del islam, ponen énfasis en el diálogo y en la negociación de esquemas y valores entre el país de origen y el contexto cultural occidental. Mientras que por otro lado los grupos no-migratorios, han sido más asociados al espectro neo-sufíes-espiritual, e investigado dentro del marco *New Age*, bajo un enfoque basado en los cuerpos y la religión.

En este trabajo pretendo seguir la pregunta que me surgió en el campo sufí durante las prácticas hablando con la gente y a la que también me vi enfrentada a la hora de querer definir mi tema de investigación: ¿Cuál es la relación del sufismo con el islam? Siguiendo ese problema-interrogante propongo observar cómo la gente que se adhiere a prácticas sufíes se relaciona con el islam. Analizo la relación con el islam como una cuestión que es interpretada y vivida por los practicantes mismos en los grupos y prácticas sufíes. Es decir, propongo analizar el sufismo y su relación con el islam en su dimensión más práctica, como religión vivida (McGuire, 2008; Orsi, 1997).

Las observaciones me llevaron a formular la hipótesis de que en Argentina el islam parece jugar un rol importante dentro del campo sufí. Si bien me interesa describir la trayectoria de la relación que los actores mismos construyen con el islam, es el paisaje católico-secular de Argentina, las regulaciones de la diversidad religiosa y la mínima visibilidad islámica, lo cual constituye el marco local en el cual se despliega el sufismo (Frigerio, 2007; Mallimaci et al., 2015). Y tal como muestran diferentes ejemplos de países de Europa, el despliegue y la apropiación del sufismo pueden diferir según ese marco nacional y local (Klinkhammer, 2013). Sin embargo, los recientes estudios sobre el fenómeno del sufismo en Occidente se han enfocado en el contexto euroamericano y lo han definido como “Occidente”, dejando de lado apropiaciones del sufismo en países no-musulmanes del sur. América Latina, en donde los puntos de contacto con el islam son y han sido diferentes y en donde por lo tanto otros imaginarios circulan, ofrece un espacio singular para pensar el islam. Argentina tampoco se define por las típicas relaciones de poder con el Oriente, propio de una historia colonial, sino que forma parte del sur global. Es decir, no se trata de un país más dentro del panorama Occidente-Oriente, sino que, en cuanto es parte del Occidente periférico, escapa a las usuales discusiones dicotómicas *islam-west* (Bergel, 2015; Gasquet, 2015). Más allá de la perspectiva *emic* de los actores, este trabajo entonces contextualiza las perspectivas desde el plano local, teniendo en cuenta el orientalismo y la migración musulmana en América Latina.

El objetivo general de esta tesis, entonces, consiste en describir y analizar de qué forma los participantes de los diferentes espacios y practicas sufís construyen sus adhesiones al islam y como viven sus pertenencias islámicas en el contexto local de Argentina-Buenos Aires. Esto implica analizar de qué manera el sufismo se inscribe en el paisaje religioso de Argentina, tanto en el marco del islam ortodoxo como en las prácticas *New Age*, buscando observar de qué modo atraviesa ambos fenómenos.

En este sentido, una parte central del análisis lo constituye el *dhikr*, en cuanto que se define como práctica característica y distintiva en los grupos sufís, y forma parte fundamental del interés y de la expansión del sufismo en Occidente. Cabe aclarar que, a diferencia de otros trabajos, propongo entender tanto a los grupos de giro como a los grupos de conversos como esferas sufís que dialogan, interpretan y (re)producen imaginarios del islam. Para poder analizar los procesos de vinculación con el islam en los grupos sufís propongo profundizar los siguientes aspectos (objetivos específicos): 1) Comparar la práctica del *dhikr* en diferentes contextos y grupos abordando la cuestión de qué lugar ocupa el islam. 2) Entender las trayectorias y motivos por las cuales las personas llegan y se interesan por las practicas sufís. 3) Describir la transición de los practicantes sufís en el proceso que los lleva a asumir una pertenencia musulmana. 4) Analizar cómo los sufís construyen subjetividades musulmanas y cómo son performados en los espacios islámicos y la esfera pública argentina.

Perspectiva teórico-metodológica

El trabajo se inserta teóricamente entre los estudios acerca de la *New Age*-espiritualidad, considerando en particular aportes locales, (Carozzi, 1995, 1999; Ceriani, 2013; De la Torre Renée, 2016; Frigerio, 2016; Heelas, 2006, 2008; Knoblauch, 1989, 2005; Viotti, 2010, 2011, 2018; Wood, 2010), y las discusiones más recientes de la antropología del islam (Asad, 2009; Mahmood, 2012; Nadia Fadil and Mayanthi Fernando, 2015; Schielke, 2010; Shahab, 2016), teniendo en cuenta las producciones antropológicas locales del islam (Chinnici, 2009; Kerman, 2007; Montenegro, 2014, 2015, 2018; Pastor de Maria y Campos, Camila, 2015; Pilgrim; Pineiro-Carreras, 2007; Pinto, 2014; Salinas, 2015; Utvær Gasser, 2016; Valcarcel, 2013).

Mas específicamente, el trabajo trata la cuestión de las adaptaciones orientales en Occidente y particularmente con la literatura sobre el “sufismo en Occidente” (Acim, 2018; Dickson, 2015;

El-Zein, 2000; Ernst, 2003; Geaves et al., 2013; Klinkhammer, 2013, 2015, 2017; Langer, 2015; Sedgwick, 2013; Selim, 2015; Schüler, 2015).

Esta tesis busca hacer un aporte a los estudios del “sufismo en Occidente” en cuanto mira e interpreta cómo el sufismo es adaptado y visto en Argentina, específicamente entre los conversos y no en los grupos de diásporas. Este análisis implica poner de relieve una particularidad, pues no se trata del Occidente constituido por Europa y Estados Unidos, sino un Occidente periférico, que forma parte del llamado “sur global”. En este caso, la adaptación del sufismo, y su grado de vinculación con el islam, presenta particularidades que permitirán arrojar luz sobre la forma que asume el sufismo en Occidente. Como veremos, esta adaptación implica una especie de orientalismo (Said, 1978) y un proceso de *easternization* (Campbell, 2010), por lo que resulta interesante ver en qué medida estos conceptos explican (o no) el caso de Argentina en tanto Occidente periférico (Gasquet, 2015: 413).

Particularmente, la tesis discute con el estudio de Veronique Altglas (2014), quien analiza las adaptaciones de religiones orientales en Occidente y lo clasifica como un proceso de *religious exoticism*. Este concepto supone una desvinculación y fragmentación cultural y religiosa de las prácticas orientales, algo que será revisado y puesto en discusión en base a nuestra observación de los grupos sufis en Argentina (Altglas, 2014: 116).

Asimismo, en cuanto el trabajo dialoga con trabajos sobre el proceso de espiritualización, busca hacer un aporte a la discusión acerca de la dicotomía espiritualidad-religión y las respectivas críticas a esa definición contrastante de “espiritualidad” (Frigerio, 2016; Wood, 2010). Considero que la diversidad particular de los grupos sufis, sus posicionamientos diversos acerca del islam, y también la interpretación occidental de un sufismo desvinculado del islam, son un punto interesante para repensar las características atribuidas al concepto “espiritualidad”. Así, no solamente se piensa la forma en que se construye la relación entre sufismo e islam en Argentina, sino también los entrelazamientos espiritualidad-religión.

Los estudios del sufismo en Occidente a su vez son un campo relativamente nuevo de estudio. Si bien existe una vasta literatura acerca del sufismo, como filosofía o religión, los trabajos que se basan en el trabajo de campo y dan cuenta de qué maneras el sufismo es practicado, son relativamente nuevos y por lo tanto escasos (Geaves et al., 2013: 3). Esto cuenta aún más para el caso de Argentina, donde si bien existen algunos trabajos acerca de las comunidades

musulmanas no son muchas las investigaciones sistemáticas que han tratado el tema del islam y el sufismo (Kerman, 2007; Pilgrim, 2018; Salinas, 2015). Mi trabajo, en tanto da prioridad a una perspectiva etnográfica, se inserta en este campo y busca hacer un aporte a los estudios sufís. Pero también se entiende como contribución a los estudios antropológicos del islam en Argentina. Así, se ponen en discusión conceptos de la antropología del islam en base a nuestro caso de estudio local. Específicamente pongo en diálogo el concepto de Asad (2009) sobre el islam como “tradicón discursiva” y la construcción de una “subjetividad moral” (Mahmood, 2012) con la idea del *everyday islam* (Fadil y Mayanthi, 2015) y el concepto de *hermeneutical engagement* (Shahab, 2016). Pretendo deternerme en mi etnografía en cómo estos diferentes enfoques aplican y tienen relevancia o deberían ser repensados para el caso de los sufís conversos en Argentina y la musulmanidad que éstos construyen y viven.

La etnografía justamente se distingue de otros métodos en las ciencias sociales en cuanto a su método de participar en el campo y la interacción con los sujetos que estudia a través de la “observación participante”. Ese método de producción de conocimiento implica el involucramiento del etnógrafo/a con las personas, y la pregunta por cómo se produce conocimiento en este encuentro intersubjetivo. Como observa Guber (2004: 177-179) la observación implica distintos niveles de participación, es decir cualquier observación implica un mínimo de participación.

En el caso de los grupos sufís, esto implica que hice las entrevistas y que participé regularmente de los encuentros. Mi involucramiento no solamente fue un estar y observar, sino también empecé a formar parte del grupo mismo, asumiendo las prácticas del grupo. Es decir, rezaba y comía con los sufís, cuidaba a los niños y practicaba el *dhikr*. La tesis entonces está construida en base a un trabajo de convivencia y de frecuentación donde realicé observación participante, hice entrevistas formales y charlé informalmente. Todo ello tuvo como resultado una descripción etnográfica de prácticas, puntos de vista y modos de vida de los espacios sufís de Buenos Aires. Eso fue clave en mi vínculo con el grupo converso sufís. Este grupo pertenece al linaje de la orden sufí yerrahi³ y tiene su sede en Almagro. Los encuentros del grupo eran todos los jueves y duraban alrededor de cinco horas. A su vez tomo en cuenta un grupo de giro

³ Existen dos linajes del sufismo en Argentina, los grupos que pertenecen a la orden Yerrahi Al Halveti y los grupos que pertenecen a la orden Naqshbandi. La constitución de diferentes órdenes se basa en la referencia a diferentes linajes de *sheikhs* (maestros sufís). Ambas ordenes se instalaron oficialmente en los noventa en Argentina (para más detalles ver capítulo 1.3).

sufí, en donde participé en varias clases que duran alrededor de dos horas, y el cual también se encuentra en Almagro. Los datos se complementan con trabajo de campo en el grupo naqshbandi (otro grupo converso sufí en Buenos Aires), con las mismas estructuras del grupo yerrahi.⁴ .

El trabajo de campo se extendió además hacia espacios islámicos en Buenos Aires como el CIRA y la Mezquita Rey Fahd. A su vez, y de modo independiente a esta tesis, algunos datos y experiencias recogidas por mí se contrastan con mi propia circulación en grupos de diáspora sufíes y grupos de giro (*whirling*) con los que he convivido en Berlín. Dar cuenta de la experiencia alemana no es un objetivo de esta tesis, sin embargo, ese trasfondo personal en un contexto alemán es movilizad o en las observaciones y descripciones de los datos de Buenos Aires. Entiendo ello como un recurso metodológico de la antropología en tanto análisis contrastivo implícito con la experiencia biográfica del analista, y no como un análisis comparativo sistemático que requeriría otro enfoque teórico metodológico y otro tipo de análisis. En suma, entiendo que me permite dar cuenta de mi propia mirada extranjera en la observación participante con los grupos sufíes en Buenos Aires.

Si bien en la observación participante se borran a veces las fronteras entre ser “una más” y ser “investigadora”, la participación no significa formar parte como “uno más” desde los principios de la investigación. Mas bien, tal como indica Guber (2004), la participación lleva gradualmente a una integración y a una participación plena. El investigador o la investigadora aprende las pautas de los sujetos estudiados, observándolas, y las reemplaza por sus propias, cambiando su comportamiento a la largo de su presencia en el campo en base a lo observado (Guber, 2004: 180). Así, con el tiempo me fui familiarizando con el vocabulario islámico en español, que al principio resultaba un desafío, ya que no formaba parte de mi habitual vocabulario español. A su vez me fui adecuando a las exigencias de vestimenta, de comportamiento y de los códigos del grupo.

Mi participación en los grupos y las prácticas también implicaba el involucramiento corporal: llevar el velo, rezar y practicar el *dhikr*. Este conocimiento desde el cuerpo -o como proponen algunos autores una “Antropología desde el cuerpo”- como otra herramienta en el trabajo de campo no solamente me hizo sentir “musulmana”, sino que además me facilitó la conexión con las personas y un “conocer las experiencias de los otros” (Puglisi, 2014: 109–110).

⁴ En el capítulo 1.3 el campo sufí en Argentina y los grupos mismos son descritos más detalladamente.

En este contexto de participación e involucramiento con los grupos también surgió lo que Hammersley y Atkinson (1994) distinguen de la entrevista formal, que son las charlas informales. Utilicé tanto las entrevistas formales como las charlas informales, las cuales constituyen poderosas herramientas para recolectar información (Hammersley y Atkinson, 1994: 124-125). En la mayoría de los casos, ambas se complementan mutuamente. Saber la trayectoria o el rol en el grupo de mis interlocutores me ayudó a especificar entrevistas y tener cierta base de confianza. Es decir, las entrevistas también se producían en ese contexto específico del contacto, en donde se genera conocimiento intersubjetivo, ya que constituyen no una mera fuente de información, sino “acontecimientos sociales”, que corresponden a una situación particular (Hammersley y Atkinson, 1994: 141). Cardoso de Oliveira (2004) justamente critica que la entrevista formal esté caracterizada únicamente por una relación de poder entre el investigador y el informante. El autor sostiene que en cambio la observación participante genera más bien una relación dialógica, transformando al informante en un interlocutor. Solo de esa manera, en charlas informales que surgen desde la observación participante, se crearía un espacio semántico compartido entre el investigador y el informante, sin imponer al informante su propio discurso (Cardoso de Oliveira, 2004: 5-6).⁵

Es importante aclarar que en mi participación y en las charlas informales estuve mucho más en contacto con las mujeres del grupo. Las relaciones de género en el grupo converso sufi, y los espacios separados entre hombres y mujeres, muchas veces implicaban la imposibilidad de estar en contacto con los hombres, lo cual favorecía mi vinculación y cercanía con otras mujeres. Como autora femenina entonces, el trabajo tiene, inintencionadamente, una impronta más femenina.

La aclaración de la posición del antropólogo y su presencia misma en el texto, como parte significativa que interviene en la investigación y en la producción del conocimiento, antes era un componente oculto en la etnografía, pero se volvió importante en el contexto del surgimiento

⁵ Lo que se revela es una idea que también propone Fabián (2006) acerca de cómo manejar el concepto del "otro" y de "alteridad". Fabián indica que es importante no pensar al "otro" como tal sino en el sentido de un interlocutor (Fabián, 2006: 142). En este mismo sentido, Wright (1998) plantea el trabajo de campo como una situación dialógica en donde se pone énfasis en la intersubjetividad a través de la cual se genera el conocimiento. Sostiene que no es el investigador que construye conocimiento, sino que en las relaciones intersubjetivas se crea el conocimiento (Wright, 1998: 183).

de una antropología llamada “posmoderna” o “poscolonial” (Stoller, 1999: 700). James Clifford legó a la discusión poscolonial su idea de que todas las etnografías serían verdades parciales (*partial truths*) y que por lo tanto las etnografías serían “ficciones” (Clifford, 1986: 5-7). Cuando Clifford sostiene que la etnografía es una ficción, no quiere decir que sea un mero invento, sino más bien que se trata de una verdad parcial ya que cualquier antropólogo escribe desde un contexto social, cultural e histórico particular. Aunque el autor no menciona específicamente la condición de género como categoría propia, vemos que se articula como una condición social importante de la producción de conocimiento en mi trabajo con grupos islámicos. Clifford (1986) argumenta a favor de que el texto debería incluir entonces auto reflexiones acerca del posicionamiento del antropólogo mismo para dar cuenta de la parcialidad de lo presentado en la etnografía y que lo presentado no es una realidad total y objetiva. Ello pone en cuestión el estilo impersonal caracterizado como “objetivo” que era el estándar en la etnografía (Clifford, 1986: 13-14).⁶ Aunque seguimos en parte a las críticas de los métodos de la antropología posmoderna, sobre todo la que señala que existe un exceso de reflexividad narcista en la localización, las posiciones y los puntos de vista del analista que se expresan en narraciones auto reflexivas que se imponen en el texto al lector, considero que el marco general de los señalamientos posmodernos son fundamentales para pensar mi lugar en el trabajo de campo. En mi caso particular, es fundamental aclarar mi posicionamiento como autora alemana, es decir, mujer y migrante en Argentina.

En este sentido, vale aclarar que el trabajo se entiende como un viaje etnográfico desde Europa-Alemania a América Latina-Argentina, dando cuenta de mi posición y mirada particular como investigadora y migrante alemana. Como ya mencioné mis experiencias del islam en Alemania, y específicamente mi experiencia con grupos sufís, y grupos de giro (*whirling*) en Alemania, son el pre-conocimiento a partir del cual se aborda esta tesis. La perspectiva de este trabajo entonces es definida por la experiencia y la teoría del contexto europeo, tomando esa perspectiva como punto de partida desde el cual nos acercamos al tema y al campo islámico-sufí de Argentina. Por lo tanto, mis experiencias y observaciones etnográficas del campo sufi en Alemania forman parte de este trabajo. Con ello, el trabajo explicita y pone en foco el lugar específico del islam en Argentina, que se constituye y se despliega de forma divergente al contexto europeo.

⁶ En coincidencia con esa línea, a nivel local, la antropóloga argentina Spadafora (2003: 149), constata que el investigador siempre entra en el campo con valoraciones previas que determinan el conocimiento que produce.

Desde esta perspectiva también se deriva mi hipótesis y varias de las preguntas que me hice durante el trabajo de campo. Sostengo que los grupos sufíes se instalan y se mueven en ciertos contextos sociales que predefinen sus posiciones, imágenes e interpretaciones acerca del islam, y eso a su vez influye la relación con el islam en las prácticas sufíes. Más específicamente me pregunto acerca de los imaginarios del islam y del “ser “musulmán” que circulan y expresan los actores en los grupos sufíes y sus continuidades y discontinuidades con las ideas globales/transnacionales y locales del islam. ¿Cuáles son los imaginarios sobre el islam que constituyen la base para dialogar, autoidentificarse como fiel del islam en los grupos sufíes en el contexto nacional y local de argentina? ¿Cómo lo piensan, en un país que no es definido por diásporas musulmanas y un islam étnico? ¿Existen diferencias con Europa-Alemania? A partir de ahí, a su vez, se indaga por el rol que las prácticas y creencias islámicas adquieren en los diferentes grupos sufíes y en particular en la práctica del *dhikr*.

Muchas de esas preguntas son el resultado de interrogantes que me surgieron a causa de ser extranjera. Este desplazamiento constituye la base del trabajo antropológico. Muchos son los antropólogos que destacan que el trabajo de campo en un lugar ajeno funciona como una especie de legitimación y definición del "verdadero antropólogo" (Gupta y Ferguson, 1997: 1; Spadafora, 2003: 135-136).⁷ La norma de un desplazamiento espacial, de investigar “allá” y “un estar alejado del hogar y un estar con otros”, como componente clave y parte estructural de la investigación etnográfica, fue construida históricamente en el contexto del colonialismo en el que surgió la antropología (Wright 2008: 48). Es decir, esta disciplina actuó sobre un mapa geopolítico colonial, que implica una definición espacial que hasta hoy en día persiste. Este mapa con división del norte-sur no es solamente un mapa económico, sino como indica Wright (1997: 195-196) se presenta al mismo tiempo como un mapa “moral” del mundo, en donde Estados Unidos y algunos países europeos aparecen como "metrópolis" y los otros lugares como “periferia”. Algo parecido destacan Gupta y Ferguson (1997: 13) cuando dicen que en la antropología existe una especie de jerarquía de los sitios de campo en donde algunos campos son considerados más antropológicos que otros. El antropólogo entonces adquiere el estatus de

⁷ El antropólogo Esteban Krotz (1988: 47) matiza esa afirmación sosteniendo que el campo en los diferentes países ha sido definido de forma muy diversa. Mientras los países no periféricos realizan su investigación en los países periféricos, los antropólogos de países periféricos en cambio van a sitios dentro de las fronteras nacionales. En estos casos sigue vigente la idea del campo etnográfico como viaje a otro lado, pero dentro de las fronteras nacionales. Wright (1997: 196) sostiene que con ello "se reproduce en escala pequeña la dominación impuesta sobre ellos por los países coloniales imperiales"

tal, en sitios separados espacialmente de la “casa”, es decir, regiones no europeas ni estadounidenses (Gupta y Ferguson, 1997: 14-15).

A primera vista, mi elección del campo pareciera amoldarse perfectamente de una manera poco crítica a las tradiciones inscritas de la antropología. Investigando un tema tradicional como grupos religiosos marginales y sobre todo el desplazamiento desde Alemania para venir a un país “periférico” como Argentina (si es que se supone una clasificación tradicional entre periferia y centro) para realizar la investigación, sería un clásico desplazamiento antropológico. Pero a su vez mi campo de investigación es un campo periférico dentro de Argentina. Mi investigación es un viaje y encuentro con una cultura distinta -la cultura musulmana- dentro de una cultura ajena a la mía, la sociedad argentina, lo cual genera un contexto difuso de diferentes grados de "otredad". De hecho, no realizo mi investigación a partir del ámbito académico de Alemania, sino desde mi formación y mi vida en Argentina. Al respecto vale aclarar que participé en seminarios en Alemania sobre el islam-sufismo, lo cual me ayudó aclarar y formular preguntas, y que me reveló literatura más específica y diversa del sufismo.

Lo importante de lo que indica la discusión en la antropología es la idea de una diferencia entre antropólogos del centro y antropólogos periféricos. Pensando entonces mi lugar y relación con el campo como antropóloga formada en Argentina, yo sería una especie de antropóloga periférica, pero con un trasfondo de "metrópolis". Pensar ese lugar como antropólogo resulta importante si tomamos en serio la crítica acerca de los espacios y temas que se investiga y sus respectivas legitimidades. Así Krotz (1993: 7) critica que exista una "minusvaloración" del conocimiento del sur y una especie de silenciamiento de la antropología del sur, en la cual las teorías de los países céntricos se imponen sobre el conocimiento generado localmente. Tomando esa crítica, procuro usar literatura local del tema y retomar trabajos locales. Si bien hoy en día, y como contestación a las críticas y la crisis dentro de la antropología, en los países del centro se realizan investigaciones locales nacionales, todavía no ha cambiado el orden de legitimidad y los discursos que desde los centros ya fueron inscritos en los diferentes lugares, asociando lugares con teorías. Esto es a lo que se refieren Gupta y Ferguson (1997: 16) cuando no solamente hablan de la jerarquía de los sitios, sino además de una jerarquía de los temas que existen en conjunto con los campos producidos. En su texto Wright (1997) lo describe como una "relación caprichosa" entre sitios de campo y teorías. Esto quiere decir que los diferentes espacios definidos como América Latina, África e India ya tienen inscritos temas de preferencia de investigación desde los países céntricos.

El islam es claramente un tema asociado con Europa, pero propongo revisar ese tema en Argentina, ya que muchas veces el tema del islam latinoamericano ha sido olvidado en ese mapa del centro de asociaciones entre temas y lugares. Sin embargo, el interés en estudiar el islam, de volverlo objeto de estudio, es claramente el resultado de mi formación y del contexto de mi país de origen y de los varios seminarios que atendí ahí con temas relacionados al islam. En esta misma línea, Abu-Lughod (1991: 472-473) postula que el antropólogo debería reflexionar acerca de la vinculación compleja que existiría entre el interés en tal objeto de estudio, la posibilidad de estudiarlo y las relaciones de poder mundiales.

La crisis de la antropología, en particular en su modo de presentar a “otros”, va junto con una redefinición de la categoría "cultura". Si antes la cultura era percibida como un objeto homogéneo localizado, aislado, cuyas estructuras se podían estudiar como un sistema en totalidad; en la antropología posmoderna se enfatiza su carácter difundido (Marcus y Fischer, 2000: 70). Este nuevo concepto de la "cultura" sobre todo se revela en el texto de Abu-Lughod "*Writing against culture*" (1991), en el cual señala qué estrategias un autor debería tomar para evitar establecer culturas como un "otro" separado y homogéneo. Ella propone varias estrategias para escribir "en contra de la cultura". Entre otras, propone usar los términos "discurso y prácticas" en vez de referirse a una cultura, para superar el concepto esencialista y homogeneizante de la cultura y mostrar la heterogeneidad de diferentes discursos y posiciones (Abu-Lughod, 1991: 472).

El islam, entonces, aunque usemos el término, no lo definimos en el presente trabajo como cultura, como objeto de estudio “islam en argentina”, sino intentaremos mostrar como en el caso del grupo sufíes se constituyen adhesiones islámicas, teniendo en cuenta los discursos y prácticas. Con eso también seguimos a los varios debates de la antropología del islam, que suelen entender al islam y discutirlo en base a dos grandes ejes temáticos: como “tradición discursiva” y como cultivo de una “subjetividad moral” (Schielke, 2010: 2). Con ambos ejes temáticos dialogaremos en este trabajo.

Siguiendo a ese nuevo concepto de cultura, George Marcus (2001: 111) en su ensayo “El surgimiento de la etnografía multilocal” parte de la pregunta acerca de cómo el etnógrafo puede definir su objeto de estudio que ya no puede ser investigado en una localidad, por ejemplo, el sufismo, que se presenta como un fenómeno cultural difundido. Marcus introduce una manera

que es “seguir” el objeto de estudio a través de metáforas, objetos o biografías y en esta trayectoria definir el propio objeto de la investigación (Marcus, 2001: 118-121).

Aunque en alguna medida tomo en cuenta el trabajo de campo en Alemania, eso es debido a la circunstancia de ser alemana. Y aunque en mi trabajo de campo incluyo diversos “sitios” - diversos grupos sufís y diferentes espacios no exclusivamente sufís- y extendiendo el campo para entender la variedad en los usos de prácticas sufís, el trabajo no pretende ubicarse dentro de lo que se denomina *multi-sited-ethnography* (Marcus, 2001). En este sentido, sigo a la crítica que Candea (2007) hace a este último concepto, cuando sostiene que se ha convertido en un nuevo paradigma de métodos antropológicos. Critica que Marcus en su trabajo no explica cómo o a qué “sitios” limitar el “*multi-sited*” (Candea, 2007). Sostiene que con la propuesta de Marcus (2001) se ha dado un nuevo paradigma de “holismo”, de querer abarcar un fenómeno en su totalidad, lo cual ha llevado a una deslegitimación del conocimiento parcial, de un campo limitado (Candea, 2007: 179). Cuenta las problemáticas epistemológicas y prácticas que implica no poder “limitar” el campo e indica que el trabajo del antropólogo justamente también implica definir el límite de la investigación (Candea, 2007: 172).

Siguiendo a esa crítica que hace Candea (2007) a la propuesta del *multisited fieldwork*, sostengo que más bien el desafío de mi trabajo era encontrar las “fronteras” (*boundaries*) del campo en cuestión. El campo se estiró al infinito en la medida que tuve la posibilidad de seguir el tema y personas en dos países, y por abordar al mismo tiempo la cuestión de la relación del sufismo con el movimiento *New Age* y con el islam como religión institucionalizada. Por esta razón, decidí enfocar el trabajo en el grupo converso sufi, y en segundo lugar en el grupo de giro en el contexto de Buenos Aires, dejando de lado, o más bien en un segundo plano, como experiencia de trasfondo, el trabajo de campo en Berlín.

En cuanto a la estructura del presente trabajo, este se divide en cuatro partes, en base a los objetivos específicos. El primer capítulo pretende dar cuenta del contexto local e histórico del sufismo en Argentina. El foco está puesto en analizar el sufismo y su adaptación en Occidente dentro del proceso de espiritualización en el contexto particular del paisaje religioso de Argentina. A su vez, se revisa la historia y las dimensiones contemporáneas del islam en Argentina, preguntando por el lugar del sufismo en la comunidad musulmana en este país.

El segundo capítulo describe el *dhikr* en sus diferentes formas a partir de las experiencias de los participantes en los grupos. Se indaga el rol y el lugar del islam en esa práctica en particular. Presentamos la práctica del *dhikr* a través de una descripción etnográfica en dos diferentes grupos, a fin de dar cuenta del espectro de la práctica sufi. Nos enfocaremos en los aspectos corporales del *dhikr*, y abordamos la pregunta de cómo se viven las diferentes cosmovisiones; es decir cómo los participantes experimentan el *dhikr* a partir de esos diferentes marcos-interpretativos, espirituales o religiosos. En este sentido, se pone en diálogo los conceptos de religión y espiritualidad. Observaremos qué diferencias o paralelismos se pueden encontrar en el *dhikr* entre los grupos más ubicados en el espectro *New Age* y el grupo de conversos sufis de Buenos Aires.

Luego analizamos por qué y de qué manera los actores sufis se acercan a los grupos y prácticas, indagando en el proceso de adhesión al islam en el grupo sufis y observando cómo entienden su nueva identidad sufi-islámica. Ello nos lleva a profundizar de qué manera esa identidad se posiciona frente a un islam étnico, una identidad más local y global musulmanes, y se indaga por los imaginarios del islam que constituyen la identidad local. Esas discusiones componen el capítulo tres del trabajo.

Finalmente, en el capítulo cuatro, se profundiza la cuestión de esa nueva pertenencia islámica, abordando los aspectos que se incluyen en una cosmovisión sufi-islámica. Dialogando con aportes de la antropología del islam y trabajos locales, nos preguntamos por cómo constituyen su subjetividad musulmana, teniendo en cuenta la particularidad de ser sufi y converso. Nos preguntamos acerca de las prácticas religiosas que llevan a cabo en su vida cotidiana. Asimismo, tratamos la cuestión de cómo las prácticas islámicas definen su nueva subjetividad moral islámica y cómo lo manejan en su vida cotidiana, enfrentando contradicciones y tomando decisiones pragmáticas en el contexto de una sociedad católica y secular como Argentina.

CAPITULO I

Espiritualidad alternativa e islam en Argentina

1.1 La espiritualidad alternativa en Argentina

Para analizar de qué manera las prácticas sufis se inscriben en el campo religioso de Argentina, tenemos que ver primero más en detalle los cambios y procesos religiosos en los cuales surge el sufismo en Occidente. Como ya adelantamos en la introducción, el surgimiento de nuevas prácticas religiosas indica un cambio fundamental en el paisaje religioso en el mundo occidental. A partir de los '70s, diversos sociólogos constatan una dilución de las religiones tradicionales y en su lugar el surgimiento de “Nuevos Movimientos Religiosos”. Muchos de ellos se definen por sus prácticas y creencias orientadas al cuerpo y conllevan discursos psicológicos y funciones terapéuticas (Schüler, 2015). Experiencias, sensaciones, emociones y el cuerpo en sí mismo son el centro de atención en estos nuevos movimientos.

Los debates acerca de este cambio se centran, por un lado, en el entendimiento de que ese proceso forma parte de un proceso más general de secularización, puesto que sostiene que la espiritualización implica la desvinculación de religiones institucionales y la privatización de lo religioso. Por otro lado, también se lo interpreta como un *reshaping* del concepto religión y una re-sacralización del campo religioso a favor de religiones más enfocados en el sujeto (Wood, 2010: 268). En este pensamiento, el nuevo lugar de lo sagrado no es más una institución superior, como por ejemplo la Iglesia, sino “uno mismo”, lo cual hace difícil localizar, definir y limitar la “espiritualización” a ciertos ámbitos o grupos. La espiritualidad en este sentido es definida como una especie de “estilo de vida” que gira en torno al bienestar, la realización del *self*, incluyendo el éxito y la autonomía, y el descubrimiento de un *inner-self* (Giordan, 2009: 229-230; Roof, 2003).

Pero, ¿qué prácticas y corrientes surgen en ese nuevo paradigma religioso? Sin duda, implica una diversidad grande de prácticas. Según Carozzi (1999: 20), dichas prácticas apuntan a una transformación del yo, tal como meditación, yoga y astrología, e incluyen el interés por religiones y prácticas orientales. A su vez, abarcan prácticas de tipo terapéuticas, como la “sanación alternativa”. Incluso se puede notar que incluye hasta movimientos internacionales como el ecologismo, feminismo natural, comida orgánica/vegana (Carozzi, 1995: 23). En el plano del pensamiento y las cosmovisiones, la autora habla de que los adherentes creen en una energía universal y que comparten el objetivo general de estar en armonía con la tierra, la

naturaleza y esa energía. Y que circula la idea de apuntar a un estado de consciencia mayor o más profundo (Carozzi, 1995).

Esas prácticas se han ido subsumiendo bajo el término *New Age*. El mismo, se basa en los movimientos de Estados Unidos que ya se iniciaron a partir de los '60s, los cuales incluyeron el *Human Potential Movement*, la *Transpersonal Psychology* y el “Centro Esalen”, que suponen ser el inicio del movimiento espiritual (Knoblauch, 1989: 505).

Empero el término *New Age* trae algunas problemáticas metodológicas. Como constatan muchos autores, no es un término auto-referencial usado por los actores, por lo tanto, resulta difícil ponerle límites y lograr una definición clara. A su vez, ha ido sufriendo alteraciones y cada vez más prácticas se han ido subsumiendo bajo este término. Una diversidad de fenómenos son denominadas *New Age*, mientras que, por otra parte, ya nadie se identifica como adherente o practicante *New Age* (Carozzi, 1995: 19). Sin embargo, muchos autores locales argumentan a favor de su uso en la academia. También se ha instalado el uso de palabras como prácticas alternativas, espirituales o complementarias (Carozzi, 1999; De la Torre, 2016; Knoblauch, 2005).

Desde la primera ola del movimiento espiritual, se ha discutido la necesidad de distinguir una segunda etapa, que incluye la mercantilización, su instalación como objeto de consumo y su uso en el ámbito emprendedor, como autorealización que implica una “nueva ética del trabajo” y su popularización en un mercado de bienestar (De la Torre, 2016: 16). Si bien se define al *New Age* como un conjunto de prácticas propias de una clase media-urbana, el mismo proceso de mercantilización ha llevado a su popularización, que implica que otras clases sociales también la practican (Knoblauch, 2005).

Aunque la era *New Age* se inicia en Estados Unidos, y es intelectualmente discutido en Reino Unido, también, como muestra Carozzi (1995), se hace visible en el campo religioso de Argentina a partir de los ochenta. Pero como aclaran distintos autores locales, el término *New Age* no es sinónimo de espiritualización (Frigerio, 2016). Por un lado, el concepto de lo *New Age* ha cambiado, y ello se debe tanto a la popularización de las prácticas espirituales como a la difusión de una industria cultural espiritual (Frigerio, 2016: 210). Por otro lado, algunos autores proponen la idea de clasificar la espiritualidad como una corriente propia en la religión, que siempre existió; es decir, que no sería un fenómeno nuevo, sino más antiguo y que

constituye una corriente propia, paralela a la religión (siguiendo la idea de Troeltsch de la mística como propia categoría). Desde este punto de vista, la corriente actual de la espiritualidad se la podría distinguir bajo el término de “nuevas espiritualidades” (Frigerio, 2016: 213; Knoblauch, 2005: 2).

Sin embargo, el término *New Age* resulta insuficiente para describir el proceso de la espiritualización en el contexto de América Latina, pues también abarca fenómenos más complejos, como la religiosidad popular (De la Torre, 2016; Frigerio, 2016). En efecto, el *New Age* alude a prácticas alternativas espirituales, pero no incluye fenómenos que resultan clave en América Latina, como los movimientos pentecostales y el catolicismo carismático. Éstos, no pueden ser incluidos dentro de lo *New Age*, pero en cambio sí aparecen subsumidos bajo el fenómeno de la espiritualización, puesto que involucran la experiencia subjetiva e interna de lo sagrado. Así, por ejemplo, Knoblauch (2005: 111), describiendo el contexto general, no limitado a América Latina, indica que se pueden distinguir dos corrientes dentro de la espiritualización: los movimientos cristianos experimentales, y los movimientos de alternativas espirituales *New Age*. En este contexto, se identifica al *New Age* con un movimiento religioso propio de la clase media, mientras que los movimientos cristianos se corresponden con las prácticas espirituales de la clase popular.

El sufismo se distingue de esas prácticas cristianas espirituales no solamente en la medida que constituye una práctica islámica, sino también en el sentido de que pertenece a un mundo de clase media y urbana, y no a las clases populares. El sufismo, tal como otras prácticas espirituales alternativas, no se caracteriza por su difusión en las clases bajas. En los grupos sufíes en Argentina se puede observar una gran variedad de participantes, con trasfondos económicos y culturales distintos, pero los cuales se ubican más bien en la clase media. Los estudios de la clase media argentina, vinculados a cuestiones como la problemática de la modernización, no se han enfocado en cuestiones religiosas. Esta característica cambia con el surgimiento de prácticas del espectro *New Age*, en donde la religiosidad aparece en línea con una preocupación por el estilo de vida en torno al bienestar y confort propia de la clase media (Viotti, 2010, 2011: 5).

Sin embargo, al observar la inserción del sufismo en las espiritualidades *New Age*, para nosotros es importante también tomar en cuenta a esos grupos espirituales cristianos, ya que, como argumento, los grupos sufíes muestran estructuras parecidas a las del pentecostalismo y el

catolicismo carismático. Es decir, el sufismo en tanto práctica islámica no se ubica en ese mercado espiritual alternativo *New Age*, caracterizado como-anti-institucional, sino que está inscrito dentro del islam, es decir, se ubica dentro de las religiones institucionalizadas. Y en ese sentido tiene más en común con los cambios del cristianismo, que implica características espirituales, pero dentro de un marco de religiones institucionalizadas.

Justamente la definición de la *nueva espiritualidad* en Occidente parece haberse establecido a partir de una distinción de la religión institucionalizada. Esto se puede ver en los primeros intentos de describir el fenómeno de la espiritualización, en donde las consideraciones se dan alrededor del eje individualismo-espiritualidad e institución-religión (Giordan, 2009). El surgimiento de las religiones orientales es entonces investigado y visto como parte de ese *New Age* que releva a las religiones institucionalizadas. Las religiones orientales aparecen en este mapeo de la era espiritual como opuestas a la religión institucionalizada, y se tiende a ignorar que las espiritualidades orientales mismas también implican religiones más institucionalizadas, como el islam, con los que se tropiezan en mayor o menor medida los actores en su búsqueda espiritual.

En este contexto, vale aclarar que la autonomía, el individualismo y el anti-institucionalismo, que aparece en la temprana definición de Carozzi (1995), como característica constitutiva del movimiento *New Age*, fue criticado en la última década por varios autores. Por un lado, se ha criticado esta clasificación contrastante entre religión y espiritualidad, ya que serían conceptos analíticos que no corresponden a la complejidad del fenómeno (Popp-Baier, 2010: 47). Esa complejidad es justo lo que se puede observar en el campo sufí, en donde los grupos tienen relaciones diversas con lo espiritual o la religión institucional. Se pone entonces en duda en qué medida la espiritualidad es practicada dentro de estructuras institucionales. A su vez, la idea del sujeto, como individuo autónomo que se mueve libremente y que elige dentro de una variedad de prácticas, ha sido puesta en duda y se ha señalado que también existen autoridades en las prácticas espirituales (Wood, 2010: 269).

Esas discusiones se reflejan también a nivel local. Distintos autores explican que se ha dado demasiado énfasis en los sujetos. Viotti (2018) sostiene que los trabajos sobre espiritualidad se han enfocado mucho:

“en la tensión entre un orden cohesivo, propio de una religiosidad eclesial, y una concepción del individualismo, propio de la espiritualidad. (...) se han centrado en la imagen del ‘buscador’, dando

por sentado un tipo de individuo demasiado asociado con individualismo moderno” (Viotti, 2018: 244).

También Frigerio (2016) retoma esas críticas, y alerta que trabajos sobre espiritualización tienden a ver el sujeto solamente como un individuo descontextualizado de las estructuras sociales:

“Debemos tener cuidado de no hacer de esta epistemología de la individualidad una sociología, o sea, el de creer plenamente que el énfasis proclamado en la subjetividad, la experiencia y la autoridad individual lleva que este sea un emprendimiento excesiva o solamente individual” (Frigerio, 2016: 218).

Teniendo en cuenta esas críticas a un concepto del *New Age*/espiritualización demasiado anti-institucional e individualista, nos preguntamos qué rol ha adquirido la cuestión del sufismo en el espectro del *New Age* y el proceso del *spiritual turn*. Cuando se habla de la caracterización del *New Age* y de las prácticas que incluye, se nombra a religiones y a disciplinas orientales pero muchas veces no se las especifica. Por lo tanto, lo que se describe y se menciona como interés en prácticas/religiones orientales y su relación con el mundo *New Age*, resulta vago. Así, en la discusiones y producciones académicas alrededor del fenómeno *New Age*, se mencionan las religiones orientales, y a veces más específicamente se alude al budismo, el neo- hinduismo, yoga. Pero pocas veces es mencionado el sufismo. Aunque de hecho pensamientos y prácticas formaban parte de la temprana versión *New Age* en Estados Unidos, el lugar de las prácticas sufis a veces no queda tan claro en este panorama. Como indica la autora El-Zein (2000), si el sufismo es mencionado dentro de las prácticas de *New Age*, se lo hace de manera poco específica, y sin mencionar el sufismo como práctica islámica. En esta tesis, precisamente también pretendo analizar y especificar en qué medida las prácticas sufis se inscriben en ese espectro *New Age* en Argentina.

Por otra parte, encontramos la idea de un interés en religiones en el contexto de la discusión del orientalismo y prácticas orientales y lo que Colin Campbell (2010) denomina como *easternization* del Occidente. Pero Campbell (2010), con su término de *easternization*, no necesariamente se refiere a prácticas *New Age*, sino que habla más en general sobre un interés del Occidente en el Oriente (Cimino y Mayer, 2018). A su vez, menciona que este interés, no es solamente un proceso de los ‘70s como espiritualización, sino que el interés del Occidente y el Oriente ya existía desde antes en varias facetas (Campbell, 2010: 741). Campbell (2010:741),

tal como lo hace Heelas (2008) para explicar el *spiritual turn*, se refiere al movimiento romántico del siglo XIX, para también indicar que el interés en prácticas orientales y prácticas espirituales no solamente aparece en los '70s en el siglo XX, sino que en parte también es expresión de un reavivamiento del romanticismo y de la idealización del Oriente. Campbell (2010) nombra varios procesos que llevan a una orientalización en el Occidente a partir de los '70s. Es preciso mencionar que, entre otros factores, lo ve como resultado de una contracultura, concepto que también es usado para explicar el surgimiento del movimiento *New Age* - espiritualización (Campbell, 2010; Steil et al., 2018).

Para aclarar un poco el panorama bajo el cual el sufismo se ha instalado y ha llamado el interés en el Occidente, podemos recurrir a los estudios y a la literatura que se subsumen bajo del término de los estudios “sufismo en Occidente”. Esta literatura se puede dividir en dos corrientes. Una, entiende al sufismo como un proceso migratorio, y se dedica a investigar las adaptaciones de los grupos migratorios en un contexto de diáspora en el Occidente.

La otra, aunque menor, ve al sufismo como parte del interés occidental en religiones orientales, e inscribe la recuperación del sufismo en los procesos ya mencionados del *New Age* y la *easternization*. Las prácticas sufís son entendidas como resultado y muestra del espectro *New Age*, es decir como prácticas alrededor del *inner self* o prácticas terapéuticas (Klinkhammer, 2015). Algunas veces, se refiere a esta adaptación del sufismo como neo-sufismo, para expresar su inserción en el movimiento *New Age* y su desvinculación como movimiento islámico (El-Zein, 2000: 81). Así, algunos autores han clasificado los sufís y las prácticas sufís en dos grupos (Sedgwick, 2012, 2013). Un grupo “tradicional” que está compuesto por los grupos migratorios de sociedades musulmanas con identidades musulmanas fuertes. Y otro grupo, caracterizado como “sufismo universal”, que surge del *New Age* en Occidente y que está separado de cualquier contenido islámico. Selim (2015: 243) critica esa clasificación y sostiene que los grupos serían más fluidos. De hecho, la pregunta que nos hacemos es, en qué medida podemos ubicar el grupo de giro sufi de Buenos Aires y al grupo sufís de conversos en ese panorama del sufismo en Occidente. Como veremos, esas clasificaciones dicotómicas no alcanzan para abordar el caso argentino.

Así, en los estudios sobre el sufismo se sostiene que, tal como éste se ha dado en Occidente, no es solamente un efecto de la inmigración, sino una parte de la re-sacralización y espiritualización de Occidente a partir de la década de 1970 (Klinkhammer, 2015). Por ello, a

menudo el sufismo se ubica dentro de las críticas a la modernidad occidental. Dentro de la perspectiva de Campbell (2010), el sufismo podría ser visto como una expresión del pensamiento contracultural del Occidente. Es cierto que la inscripción de religiones orientales también lleva consigo una adaptación particular en el Occidente. Es decir, la popularización de religiones del Oriente aparece dentro del “discurso espiritual” que propone alternativas para el “desencanto de Occidente”. En este discurso, empero, las religiones orientales aparecen desvinculadas de su contexto religioso original, tal como podremos ver por ejemplo en el caso de los grupos sufi de *whirling* en Alemania. Ahí también podemos ver como cobran importancia las teorías acerca de que la espiritualización es un proceso que implica la desvinculación de religiones institucionales (Wood, 2010: 270).

En cuanto a estos procesos de adaptación de religiones orientales, resulta clave el análisis de Veronique Altglas (2014). Con sus estudios etnográficos de grupos neo-hinduístas y la Kabbalah en varios países, entre otros Brasil, muestra que las religiones orientales son adaptadas, pero a su vez reestructuradas y reinterpretadas en una suerte de “*bricolage*”. Si bien la autora no discute la cuestión de que la desvinculación de la religión significaría un proceso de secularización, sí problematiza la vinculación y desvinculación con fuentes religiosas en términos de adaptaciones orientalistas. Como ya adelantamos en la introducción, la autora introduce el término *religious exoticism* para sostener que se pierden las particularidades de esas religiones orientales”. Altglas critica que dichas religiones son romantizadas en su “otredad”, pero que a su vez los actores rechazan la identidad religiosa y que la desvinculan de su doctrina y fuente religiosa, como por ejemplo el sufismo del islam (Altglas 2014: 108/116-118). Siguiendo la línea del orientalismo, Altglas interpreta esas adaptaciones y desvinculaciones de la religión original como muestras de persistentes relaciones de poder.

Esa adaptación e inserción del sufismo en los nuevos procesos religiosos entonces también apuntan a la cuestión de la relación entre sufismo e islam. Si bien, siguiendo el argumento de Altglas, la adaptación del sufismo, y su adaptación de la relación con el islam, nos puede hablar de cierto orientalismo, la vinculación y desvinculación entre islam y sufís es mucho más compleja e históricamente situada que una simple desvinculación occidental. Naima Selim (2015) aclara que la relación islam y sufismo se encuentra en debates teóricos y políticos que los entienden como separados, como oposiciones o bien como una unidad. Pero que es una cuestión que se revela sobre todo a nivel de tradiciones y prácticas (Selim, 2015: 243).

Lo que resulta relevante a los fines de esta tesis es que, para el caso del sufismo en Argentina, y como ya adelantamos en la introducción y especificaremos a largo de esta tesis, los actores sufíes buscan autenticidad, y por lo tanto procuran una vinculación con el islam. A lo largo de la investigación, se pudo observar que las prácticas sufíes aparecen al mismo tiempo dentro del mundo *New Age* y en la religión islámica. A lo largo de esta tesis entonces pretendo especificar y analizar esas prácticas sufíes en Argentina, su vinculación con el campo espiritual/*New Age* y a su vez islámico. Miremos entonces en los próximos apartados de este capítulo, el campo islámico de Argentina y su vinculación con el sufismo.

1.2 Relaciones sur-sur: El islam en Argentina

Para mirar como los practicantes de los grupos sufíes en Buenos Aires construyen su relación con el islam, primero describiré el campo islámico argentino. Asimismo, se busca caracterizar las adaptaciones del islam en Argentina y las relaciones entre sus distintos grupos, a la vez que mostrar cómo se han constituido las comunidades musulmanas en la nación Argentina. Para tal fin, se describirá en este apartado una breve historia de los grupos e instituciones musulmanas en Argentina, particularmente en Buenos Aires, hasta la actualidad.

El islam en Argentina por mucho tiempo fue un tema marginal. Recién en los últimos veinte años ha obtenido más atención en la visión pública y, con ello, también en la sociología y la antropología. Por una serie de acontecimientos, el islam en los noventa empezó a hacerse más visible. Pero el interés en el islam no tiene que ver, tal como en otras partes del mundo, con los atentados de 2001, sino más bien con cuestiones propias de Argentina, entre las que destacan el atentado a la embajada de Israel en 1992 y a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en 1994. También la propia presidencia de Carlos Saúl Menem (1989-1999), de ascendencia árabe, que generó una creciente visibilidad institucional a partir de la creación del centro islámico de Palermo y la mezquita Rey Fahd, inaugurado en 2000, provocaron el interés por los estudios islámicos (Montenegro, 2007: 127; Rajina, 2016).

Como indica Silvia Montenegro (2007: 115), hasta los '90 los únicos estudios sobre el islam eran en el contexto de estudios de migraciones históricas (Bianchi, 2004; Brieger, 2000; Brieger y Herszkowich, 2002; Jozami, 1996; Velcamp, 1997). Los trabajos antropológicos que dan cuenta de los distintos grupos musulmanes en Argentina en la actualidad, y que muestran enfoques que van más allá de los estudios migratorios, surgen a partir de los 2000. Como señala Montenegro (2007: 127), el islam es enfocado en los estudios de religión en el contexto del

surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, entre los cuales se cuenta en Argentina el islam. Estos trabajos, tanto sociológicos como antropológicos, constituyen una fuente importante con los cuales también esta tesis dialoga. Entre ellos encontramos trabajos clasificatorios, que ofrecen una visión conjunta sobre las comunidades musulmanas (Chinnici, 2009; Montenegro, 2007; Pineiro-Carreras, 2007), trabajos con perspectiva de género (Utvær Gasser, 2016; Valcarcel, 2013), trabajos sobre cuestiones de conversión e identidad (Montenegro, 2015), y algunas sobre otros países de América Latina, que abordan temas como identidad y conversión (Camila Pastor de Maria y Campos, 2015; Logroño Narbona et al., 2015; Martínez-Vazquez, 2015; May, 2004; Pinto, 2014). A su vez encontramos trabajos que abordan específicamente grupos sufís (Kerman, 2007; Pilgrim, 2018; Salinas, 2015).

Para entender el interés marginal sobre el islam que durante mucho tiempo prevaleció como tema de investigación en Argentina, hay que considerar el alto grado de asimilación que tuvieron los inmigrantes musulmanes en el país en combinación con una escasa visibilidad pública. Varios trabajos, que se enfocaron en la construcción histórica de los grupos migratorios árabes, insisten en esa asimilación temprana y completa, que incluye la pérdida del idioma árabe y de una identidad religiosa no católica (Brieger y Herszkowich, 2002; Jozami, 1996; Montenegro, 2007). A su vez, dicha asimilación se pone de relieve en el ascenso social que muestran estos grupos migratorios (Montenegro, 2007: 126).

Se sostiene que es difícil de reconstruir la inmigración árabe musulmana en Argentina en detalle, ya que durante las tempranas migraciones del siglo XIX se declaraba en el censo nacional como “otras nacionalidades” (Montenegro, 2007: 126). En los estudios de inmigración se suele hablar de “árabes” en general, y los diferentes grupos étnicos son poco diferenciados, aunque esta categoría incluye sirios, libaneses y palestinos. Esto es debido a que la inmigración, que profundizó a partir de los 1860, tuvo su origen en una región del Impero Otomano que luego constituirían los territorios de Siria, Líbano y Palestina. Por lo tanto, la mayoría de los inmigrantes tenían documentos turcos. Así, al principio se usó el término “turco” para cualquier integrante de este grupo migratorio, y sólo más tarde surgió el término “árabe”, o más específicamente “sirio-libanés” (Brieger y Herszkowich, 2002: 158). Lo que interesa destacar es que la mayoría de los inmigrantes en realidad eran cristianos que se habían refugiado por una persecución a las minorías cristianas (Rajina, 2016). De esta forma, resulta más difícil todavía especificar una inmigración propiamente musulmana. La inmigración árabe se divide en diferentes etapas: primero, una que se dio de forma temprana a partir de 1850; la segunda, de 1870 a 1920, que en su mayoría estuvo constituida por sirios y libaneses (Brieger y

Herszkowich, 2002: 157) y, por último, entre 1930 y 1980, que se podría subdividir entre 1930-1950, marcada por palestinos, en los '80 con la inmigración de libaneses debido a la guerra civil (Rajina, 2016: 401). La migración musulmana más reciente, que quiero agregar, y que hasta ahora se ha dado poca atención en la academia es la inmigración africana-musulmana.

Respecto del sufismo, Kerman (2007: 54) sostiene que algunos practicantes sufís llegaron con los inmigrantes de Siria y Líbano a comienzo del siglo XX, pero es preciso aclarar que no se trata de los grupos sufís en Argentina, tal como lo conocemos ahora. Como precisaremos en el próximo apartado sobre los grupos sufís en Argentina, el sufismo no se relaciona con un contexto migratorio sino más bien con el movimiento de espiritualización en Argentina, es decir, por el interés de argentinos en este tipo de prácticas orientales (Kerman, 2007: 24). Otro caso, es la migración senegalesa reciente de los últimos 20 años, que trae las así llamadas “cofradías mourides” a Argentina, que constituyen una vertiente sufís particular fundado en Senegal recién en 1887 (Zubrzycki, 2011).⁸

La comunidad actual islámica de Argentina se diferencia de esta inmigración histórica de alta asimilación. Desde la inmigración árabe de principios del siglo XX, el islam local ha sufrido cambios: de un islam de diáspora asimilada, ha pasado a ser una religión que muestra diversidad de adherentes, entre los cuales se destaca un gran número de conversos (Montenegro, 2014). En general, el islam contemporáneo en América Latina se caracteriza por una formación de "nuevos musulmanes", es decir conversos al islam. Pero el paisaje islámico actual en Argentina no se caracteriza solamente por los conversos, sino también por la tercera generación de personas con ascendencia árabe, que redescubren sus raíces de origen y la religión islámica como marcador y afirmación de su identidad étnica árabe (Rajina, 2016; Brieger y Herszkowich, 2002: 160). Esta reconstrucción de origen, se puede entender como un modo de etnización, pero en el cual también son adaptados discursos transnacionales acerca del islam (Montenegro, 2007: 127–128).

En este contexto se dan tensiones entre conversos y personas de familia o tradición musulmana. Ello se puede observar, por ejemplo, en los espacios institucionales que estos grupos comparten, en donde salen a la luz las tendencias islámicas específicas o las divisiones internas que se dan

⁸ No se encuentra mucha información sobre este grupo islámico. Zubrzycki (2011) y Kleidermacher (2013) lo tratan en el contexto de la migración senegalesa, pero no en el caso de un sufismo o islam en Argentina.

por distintos motivos, aunque dichas tensiones no llegan nunca a generar divisiones étnicas o institucionales tan amplias como en Europa occidental (Montenegro, 2007: 128).

Ahora bien, ¿qué grupos e instituciones se forman en la Argentina contemporánea? En cuanto al número de practicantes musulmanes es difícil pensar en cifras y porcentajes exactos. Aunque se habla de una población de entre 400.000-500.000 en toda Argentina, algunos sostienen que solo un 10% de ellos serían practicantes activos. Estos números diferentes también se deben a que la etnicidad y religión aparecen mezclados en el imaginario, así árabes pasan por ser musulmanes y viceversa. También como muestra Jozami (1996) al ser cifras de las instituciones mismas, y éstas tienen un interés en mostrar que tienen muchos miembros, es probable que el número real sea mucho más bajo (Jozami, 1996: 72-73). En términos geográficos, se observa que la mayoría de los musulmanes se encuentra en Buenos Aires. Fuera de esto, Tucumán también tiene una comunidad relativamente grande de musulmanes (Rajina, 2016: 403).

A nivel institucional se puede hablar de una temprana institucionalización del islam en Argentina. Los grupos que vinieron fundaron clubes culturales, aunque fueron perdiendo importancia a lo largo de las generaciones. En la actualidad en el plano institucional, se pueden distinguir diferentes organizaciones, entre las que se destacan la Federación de Entidades Árabes de Argentina (FEARAB), creada en 1972 y a la cual pertenecen la mayoría de las organizaciones, se limita a promover las relaciones con el mundo árabe en términos generales (Caro, 2010: 281–282). El Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), que además de ser la institución islámica más antigua, creada en 1931, es la más amplia y legitimada dentro de la comunidad musulmana. Se financia con donaciones privadas, y no, como otras instituciones y mezquitas, de embajadas o del estado argentino, aunque suele cultivar relaciones institucionales con Arabia Saudita, Libia y Egipto (Brieger y Herszkowich, 2002: 161). El CIRA busca constituirse como una entidad que engloba al conjunto de la comunidad islámica de Argentina, y, aunque muestra una raíz sunnita, se postula como abierta a todos los musulmanes, incluyendo conversos, sufíes y shiitas (Montenegro, 2014: 614).

Las mezquitas que se encuentran en Buenos Aires fueron todas construidas a partir de los '80s (Valcarcel, 2013: 80). Una de las primeras mezquitas en Buenos Aires y Argentina es la mezquita Al-Ahmad que se encuentra en el barrio San Cristóbal. La institución depende del CIRA, y cuenta con imanes de Egipto que van rotando en su función cada dos años. En esa mezquita se practica un islam sunnita ortodoxo. Si bien es tradicionalmente una mezquita de

inmigración sirio-libanes en la actualidad es recorrido por inmigrantes africanos islámicos (Chinnici, 2009).

La Mezquita Rey Fahd de Palermo es la más grande y lujosa en América Latina, hecho que también le otorga cierta atracción turística. La construcción fue directamente financiada por representantes de Arabia Saudita (Rajina, 2016: 403). La mezquita cuenta con imanes de Arabia Saudita y Egipto, los cuales son los países que también a través del CIRA definen e influyen el islam en Argentina (Montenegro, 2014). Ya que depende de Arabia Saudita la mezquita es vista como un espacio más ortodoxo, pero también como una autoridad dentro de Argentina. A su vez, se encuentran diversos grupos participando en esta mezquita. Por ejemplo, en las fiestas oficiales que tienen lugar ahí se encuentran participantes sufís, pero también diplomáticos de países árabes (Chinnici, 2009). Y, si bien suelen concurrir menos miembros a esa mezquita que a las otras dos en Buenos Aires, la mezquita de Palermo es vista como una contribución cultural y estética a la ciudad de Buenos Aires (Brieger y Herszkowich, 2002: 165).

La mezquita At-Tauhid se creó en 1983, con el apoyo de Irán. Ubicado en el barrio de Flores, se distingue de los demás por su vertiente shiita. Los practicantes en general son de familias sirio-libanesas, aunque también concurren algunos conversos, quizá debido a que se posicionan más abiertamente a los conversos y ofrecen las misas en español (Chinnici, 2009). Lo que hay que destacar es su relación institucional con Irán y su posicionamiento político, a la vez que su capacidad para integrar musulmanes conversos (Montenegro, 2014: 601). La Organización islámica Argentina es vinculada a esa mezquita y también promueve un perfil más político (Caro, 2010: 281–282).

En Argentina encontramos dos órdenes sufís, los naqshbandi (Asociación Naqshbandi Haqqani de Argentina), y los yerrahi (Orden Sufí Yerrahi al Halveti), los cuales tienen presencia en Buenos Aires. Además, encontramos grupos sufís en Salta, Córdoba, Tucumán y Neuquén que pertenecen a los mismos ordenes (Montenegro, 2014: 601). En el plano institucional, se puede decir que los sufís están presentes en las distintas ordenes, a través de sus mismos grupos, pero ello no significa que estén relacionados con otras instituciones islámicas en Argentina. Ello no impide que, por ejemplo, concurren a la mezquita de Palermo y al CIRA.

Si miramos el lugar del islam en la consciencia pública y en el espacio público en Argentina, podemos destacar algunas diferencias con el contexto europeo. Por un lado, en la segunda mitad del siglo XIX, Argentina fomentaba la migración europea, pues se suponía que ello serviría para lograr un país “civilizado”. Ello también puso de manifiesto los estereotipos que se jugaban

respecto de los países orientales. Pero la idea de una Nación Argentina, “blanca” y por consiguiente más moderna, tampoco se puede leer como rechazo total a la inmigración árabe. Si miramos la categoría de ser “blanco” en Argentina, ser “árabe” no equivale a ser “no-blanco”, sino como algo *in between* (Rajina, 2016: 404).

En ese contexto es preciso hacer algunas aclaraciones en relación al concepto de “orientalismo” de Said (1978) y su posible aplicación a la Argentina, entendiendo a esta como una parte de Occidente. Este concepto no es aplicable al contexto argentino, pues no tiene nada que ver con el modelo francés-británico y que tampoco está vinculado a cuestiones relativas al colonialismo. Los análisis en clave de política colonial o poscolonial no son de gran ayuda para entender el caso argentino, o en general de América Latina (Gasquet, 2015: 414). Si bien es cierto que los discursos europeos orientalistas en Argentina se conocen y, en parte, se reproducen, también es cierto que prevalece una adaptación crítica de los discursos orientalistas europeos, lo cual lleva a algunos autores a clasificarlo como un “orientalismo argentino” propio (Bergel, 2015; Gasquet, 2015: 16). En general, para el caso de Argentina se suele hablar de un “occidente periférico”, que también se expresa en otra apropiación del “oriente”, ya que se trata de una apropiación que se entretije afuera de relaciones de poder o políticas coloniales o poscoloniales sino se da entre regiones periféricas (Gasquet, 2015: 413). Lo que podemos observar aquí es entonces una relación que en la sociología y la antropología se expresa en los estudios del sur global o en términos de “relaciones sur-sur”.

Que Argentina no es el Occidente europeo, sino que instituye discursos propios orientales también se refleja en la forma en que los medios de comunicación tratan el tema del islam en la contemporaneidad. Como muestran Ahlin y Carler (2011) los medios no hacen un *framing* de los musulmanes como “los otros”. No podemos observar el *othering* que Said (1978) indica en su concepto del orientalismo. Aunque Argentina no queda afuera de la influencia de temas globales en los medios, parece que escapa usuales dicotomías sobre islam/musulmanes y su relación con el terrorismo (Ahlin y Carler, 2011: 33). Tener en cuenta esas específicas de Argentina como Occidente, es importante a la hora de preguntarnos por como el sufismo es adaptado en Occidente.

Esa diferente percepción pública del islam sorprende sobre todo cuando se mira a los procesos que le dieron más visibilidad al islam en Argentina, entre los cuales se cuenta la visibilidad que tomó la “cuestión musulmana” a raíz de los atentados terroristas de 1992 y 1994. Sin embargo, en comparación con Europa es preciso enfatizar la poca visibilidad pública que todavía tiene el

islam en Argentina. Más aún, dicha visibilidad se da en otros términos que como lo hace en Europa. Mientras el islam en Europa occidental es visto como una característica permanente de la sociedad, como la comunidad religiosa minoritaria más grande, y, por ello, se vuelven clave las preguntas sobre la relación entre las esferas seculares y religiosas, en Argentina el islam no es una cuestión dentro de la discusión pública y la vida cotidiana de los ciudadanos (Fadil, 2013: 744; Roy, 2002: 102). Así por ejemplo si en Europa las construcciones de minaretes conforman parte de discusiones públicas, en la que destaca la preocupación por una islamización del espacio secular, la mezquita Rey Fahd en pleno Palermo se convirtió en un símbolo de riqueza y diversidad cultural que atrae la visita de turistas (Rajina, 2016: 409).

Otro punto de contraste es que en la historia argentina la cuestión de la inmigración árabe pasa por su asimilación, pero en Europa la investigación se dedica a analizar los problemas del islam como religión de inmigrantes, y el tema de la asimilación está ausente. El diferente trato y la diferente opinión pública y política también se muestra, por ejemplo, en que 2011 Argentina legalizó el uso del hiyab en la foto del documento de identidad, mientras que en Europa la discusión pública se centra en si se permite o no usar el hiyab en lugares públicos-estatales (Rajina, 2016: 408; Fadil, 2011: 85).

Llamativo es también que, al contrario de Europa occidental, los musulmanes no se sienten discriminados en Argentina. Una investigación comparativa muestra que en este país, a diferencia de otros países occidentales, los musulmanes no consideran haber sido vistos de forma diferente después de los atentados de septiembre de 2001 (Barkdull et al., 2011: 143). Lo que si se notaba era un interés creciente de las personas en el islam, al tiempo que verificaba que más personas no musulmanas concurren a la mezquita. Al mismo tiempo, esta investigación revelaba la opinión de que los musulmanes iban a ser discriminados en un futuro, pero refiriéndose a Estados Unidos o Europa (Barkdull et al., 2011: 143). En parte hay que señalar que ese discurso se sitúa en el contexto de un país donde existe un fuerte sentimiento anti-estadounidense. Como Rajna (2016) indica, Argentina es uno de los países con un antiamericanismo más fuerte.

Debido al lugar diferente que ocupa el islam en la sociedad en comparación con Europa, los estudios sobre el islam tienen enfoques distintos que los que prevalecen a nivel internacional. En este sentido, los estudios deben tomar en cuenta que el islam constituye una religión minoritaria en Argentina, por lo que los trabajos son más de carácter general, al contrario que

los estudios internacionales, que se enfocan en ejes temáticos más específicos (Montenegro, 2007: 127).

1.3 El sufismo en Argentina y Occidente

Encontramos tres trabajos que abordan específicamente a grupos sufís: Kerman (2007), Pilgrim (2018) y Salinas (2015). El trabajo de Kerman (2007) es una tesis de licenciatura que hace una descripción de grupos sufís en Buenos Aires. En este sentido, es una referencia ineludible puesto que aborda de forma pionera el sufismo en Argentina. La autora entiende al sufismo como una “vertiente mística del islam”, y su investigación es un trabajo descriptivo acerca de sus cosmovisiones y prácticas. El artículo de Salinas (2015), habla sobre la construcción de un grupo sufís en Mendoza, mientras el artículo de Pilgrim (2018) aborda como tema un grupo sufís en el Bolsón. Los tres trabajos constituyen un punto de partida ineludible y aportan fuentes importantes. En esta tesis se busca hacer un aporte respecto a un problema no tratado: la relación del sufismo con el islam y con el movimiento *New Age*, al tiempo que investigar las prácticas y las experiencias vividas por los participantes en los diferentes ámbitos.

La literatura sobre sufismo, que encontramos afuera de Argentina, son como ya adelantamos en la introducción, trabajos recientes. Mientras existen varios trabajos que abordan la historia del sufismo, son relativamente recientes e incipientes los estudios sociológicos y antropológicos sobre el sufismo en Occidente. El libro “*Sufism in western society*” (Geaves et al., 2013), es una compilación de trabajos sobre este fenómeno. Aunque abordan diferentes grupos en distintos países, no encontramos trabajos que aborden específicamente grupos de sufís conversos, como es el caso de Argentina. Si bien, en el libro se ubica al sufismo dentro de lo *New Age*, más que nada tratan con grupos de diásporas. Una excepción, es el trabajo de Klinkhammer (2013) sobre el caso de Alemania, en el cual argumenta que por el escaso pasado colonial -en comparación con otros países europeos-, la adaptación temprana del sufismo se operó solo en el ámbito espiritual *New Age*. Argumentamos que este es un rasgo que Alemania comparte con Argentina.

Por otro lado, encontramos en el campo de estudios de religión con enfoque en los cuerpos, trabajos específicos que abordan el tema en las prácticas *New Age*, desvinculados del islam. Selim (2015), sobre prácticas Sufís diversas, y el trabajo de Langer (2015) que es el único trabajo que aborda la cuestión del giro sufí (*whirling*) en Alemania.

Otros abordajes históricos muestran que la relación islam-sufismo no es solamente una cuestión que surge con las prácticas *New Age*. Desde estas miradas, se puede ver que el problema acerca de hasta qué punto el sufismo forma parte o no del islam tiene una trayectoria histórica y una dimensión política que ha merecido diferentes opiniones en las sociedades musulmanas. Recién en los siglos XVIII-XIX cambia esa legitimidad y pertenencia. Los grupos wahabís y salafís dentro del islam declararon al sufismo como un fenómeno no islámico. Lo interesante es que se sostiene que en realidad fueron discursos orientalistas y trabajos lingüísticos los que primero marcaron al sufismo por tener un origen distinto al islam, y fue esa literatura traducida al árabe la que influyó sobre esta tendencia en los países musulmanes. Es decir, se supone que textos orientalistas facilitaron los argumentos para que los propios musulmanes declararan al sufismo como algo ajeno al islam. Dichos textos, de forma “científica”, separaban al sufismo de su contexto religioso y cultural (Dickson, 2015: 44).

Esa apropiación e interpretación por orientalistas cambia curiosamente a partir de la década de 1970, cuando autores orientalistas empiezan a entender el sufismo como la parte “mística del islam”. Esta idea, que contradice la temprana interpretación orientalista, se extiende hasta la actualidad en la academia (Dickson, 2015: 39 y 52). La apropiación del sufismo en el contexto *New Age*, entonces, dialoga tanto con un orientalismo temprano, que ubica el sufismo afuera del islam, como con la idea que predomina hoy en la academia que pone al sufismo dentro del islam, pero que lo caracteriza con un contenido místico.

Es cierto que existe una diferencia entre el grupo sufi, y por ejemplo grupos salafís, en cuanto a cómo entender el quran y la sharía como única autoridad. Los sufís proponen un conocimiento basado en la experiencia personal y también a través del *sheikh*, lo cual históricamente ha causado conflictos entre el islam y el sufismo (Dickson, 2015: 51). Pero la categoría de “místico” para caracterizar al sufismo, resulta problemática, tal como señala Green (2012) en su libro “*Global Sufism*”. Este autor, sostiene que lo “místico” es un concepto del temprano siglo XX, y es una categoría protestante, occidental e intelectual. Según Green, el misticismo es entendido como la autoridad del individuo y la experiencia directa de la religión. Entonces, el sufismo fue conceptualizado como una práctica religiosa de individuos buscando su relación con dios, y en ese proceso fueron negados y excluidos muchos aspectos del sufismo que no entran en ese espectro individualista, como por ejemplo la jerarquía y la relación autoritaria con el *sheikh* (Green, 2012: 2). A su vez critica que bajo este concepto fue negada la inserción social

del sufismo, es decir su rol social y político en las sociedades musulmanas, ya que el sufismo no se trata de una experiencia trascendental individual, sino de un islam vivido, que en sociedades musulmanas no es solamente privado y antipolítico sino también público.

Esta idea guarda cierto paralelismo a la crítica del concepto *New Age* y los nuevos movimientos espirituales como demasiado anti-institucionales y antisociales. Green (2012) sostiene que es por eso que el sufismo y su exploración en general en la academia aparecen a través de un enfoque más fenomenológico. El autor propone leer el sufismo como tradición islámica, más precisamente, como una tradición discursiva (Asad, 2009), que se constituye a través de prácticas y discursos y personas (Green, 2012: 5-6).

En el desarrollo histórico del sufismo y su relación con el islam, a su vez se sostiene que el sufismo migratorio islámico en Occidente fue entendido como corrupto, y tenía una imagen negativa (Dickson, 2015: 46). Esa imagen negativa del islam-sufí cambia en el siglo XXI después de los atentados del 2001 en Estados Unidos, en donde los sufíes logran presentarse como un islam abierto, en contraste con el islam salafí que es conectado con el terrorismo (Dickson, 2015: 47). En ese sentido, también se sostiene que la imagen pública de los sufíes ha enfatizado su carácter apolítico. Así, se ha ido creando una imagen del sufismo que no tiene interés político y que son menos peligrosos, en el sentido de que se entienden como grupos más privados y no una religión pública (Muedini, 2015: 2).

Si miramos específicamente a Argentina, vemos que el sufismo llega relativamente tarde, entre los 80 y 90, es decir en el momento de surgimiento del *New Age*, pero también en el tiempo de una creciente visibilidad musulmana. Si bien podemos recuperar algunos rasgos de la instalación del sufismo, en base al trabajo de Kerman (2007) y Salinas (2015), faltarían fuentes, más allá de las propias afirmaciones de los grupos sufíes, para comprobar por qué vías se instalaron y se formaron los grupos sufíes.

Como ya mencionamos, encontramos dos vertientes del sufismo en Argentina, los grupos que pertenecen a la orden Yerrahi Al Halveti y los grupos que pertenecen a la Orden Naqshbandi. Lo que se puede destacar con certeza, es que el sufismo llegó a Argentina a través de personas aisladas, es decir viajeros argentinos que trajeron el sufismo desde Turquía, y no por grupos migratorias. En este trabajo no consideramos al grupo sufí de senegaleses, que recientemente

vinieron a Argentina y que constituyen un grupo de diáspora islámica y sufí muy particular, aislado de los grupos conversos sufís.

El sufismo justamente se caracteriza por sus linajes, es decir por las líneas que se supone son heredadas a partir de Mohamed a través de los maestros/sheikhs. La constitución de diferentes ordenes justamente se basa en que hacen referencia a diferentes linajes de *sheikhs*. Tanto la orden yerrahi como la naqshbandi se instalaron oficialmente en los noventa en Argentina y fundaron *derghas* y *tariquas*⁹- es decir lugares en dónde se juntan los miembros sufís para practicar el rezo y el ritual del *dhikr* y cultivar la relación con el *sheikh*. Al lado de la relación con un *sheikh*, y la constitución en grupos, el *dhikr* es precisamente la práctica que distingue el sufismo de otros grupos islámicos. Aunque cada orden tiene su propia manera de llevarlo a cabo, se funda en la idea de una vía al conocimiento, lo cual será profundizado en el próximo capítulo.

La orden yerrahi, a la que pertenece el grupo y en la cual nos centramos en nuestra etnografía, llega a Argentina a través del *sheikh* Muzaffer Ozak, que después de haber vivido en Turquía, ya había fundado grupos sufís en Estados Unidos (Kerman, 2007: 56). Es por eso que el *sheikh* actual de los grupos yerrahi se encuentra en Estados Unidos, y que a su vez están conectados con una *dergha* de Estambul. De la misma orden, encontramos un grupo pequeño en Salta y uno más en Buenos Aires, eso último se formó a partir de diferencias internas del grupo yerrahi (Kerman, 2007: 29).

Los grupos naqshbandi tienen otra trayectoria, pero que también se da a través de una persona que viaja a Turquía. Según Salinas (2015), el orden llega a través de un psiquiatra, vinculado ya a la enseñanza del “Cuarto Camino”¹⁰, quien viaja a Turquía para hacerse discípulo de un *sheikh*, y a su vuelta difunde las enseñanzas sufís en grupos más vinculados al *New Age*, específicamente del thai-chi y el “Cuarto Camino”. Aunque el primer grupo parece haberse formado en Mar del Plata, hoy en día encontramos grupos naqshbandi en El Bolsón, Rosario y Mendoza (Salinas, 2015: 102).

⁹ *Dergha* es el espacio, en donde toman lugar los encuentros sufís. *Tariqua* significa literalmente “camino” y se refiere al grupo sufí, pero también se usa para referirse al espacio sufí en donde se llevan a cabo las prácticas. Los sufís mismos suelen usar ambas palabras como sinónimos.

¹⁰ El Cuarto Camino (o cuarta vía) es una cosmovisión que incluye una serie de prácticas introducidas en Occidente por George Gurdjieff y Piotr Demíanovich Ouspenski. Se basa en la creencia de que el ser humano necesita pasar por un proceso de “despertar”, lo cual se genera a través de la vinculación con un maestro (Pecotic. 2008: 88-90).

Tanto en el caso de los grupos *naqhsbandi* como en el de los grupos *yerrahi* -aunque faltan detalles e información sobre el proceso de la conformación de los grupos-, se supone que son argentinos y que se interesan por la espiritualidad de esas ofertas (Kerman, 2007; Salinas, 2015). Aunque también encontramos prácticas no netamente islámicas, como el giro *sufí*, es una característica para destacar que en Argentina los grupos *sufís* se constituyen de conversos, tal como comprueban Salinas (2015) y Pilgrim (2018) para los casos de Mendoza y el Bolsón y como podemos probar para los grupos en Buenos Aires.

El grupo *yerrahi* en Buenos Aires tiene la *tariqua* madre en Estambul y el *sheikh* en Estados Unidos, comunicados a través de Skype. Pero también tiene un *sheikh* local a cargo, que es elegido en base a su nivel espiritual por el *sheikh*. La *tariqua* misma se financia con una cuota mensual de sus miembros y, aunque no pertenece a ningún gobierno o embajada de otro país, tiene vinculación con la *tariqua* de Turquía. Y, si bien cuentan con su propio espacio, también concurren en ocasiones especiales a la Mezquita Rey Fahd y al CIRA. Con este último tienen relaciones institucionales. La *dergha*, punto de encuentro del grupo, es un PH grande con dos pisos, cocina, baño y la posibilidad de dormir. El espacio está decorado con adornos orientales-turcos, alfombras, cuadros, y cuenta con una mini-librería. Por falta de espacio, sin embargo, los hombres y mujeres concurren a las mismas salas. Sin embargo, igual se separan “imaginariamente” en el espacio que comparten.

La cantidad de miembros varió mucho durante el tiempo de mi trabajo de campo. En ese lapso de aproximadamente dos años los miembros se duplicaron. Eso no solamente porque nacieron hijos, sino también porque se sumaron nuevos miembros. Sin embargo, hay que notar que hay miembros que concurren regularmente cada jueves a los encuentros y otros que no vienen siempre. Los encuentros no consisten solamente en compartir el *dhikr*, sino también el *salat*, la cena, y, más en general, un espacio en donde hablan sobre sus problemas, vida cotidiana, planes etc. A su vez, la *dergha* ofrece y se interesa en “educar” a sus miembros. Es por eso que también ofrece clases de árabe, de canto, música *sufí* y una especie de diploma islámica. A las clases de música solo pueden ir hombres.

Al lado de los encuentros regulares cada jueves, suelen tener otras actividades, ceremonias como conversiones y casamientos, y afuera de la *dergha* viajes y fiestas islámicas. En la estructura de los miembros sorprende la cantidad de niños y de hombres. La edad es entre los treinta y sesenta años. La gente suele tener trasfondos sociales heterogéneos, aunque podemos

hablar de una clase media, encontramos muchos académicos, pero también algunos que trabajan más en servicio y que no hicieron ninguna carrera. En cuanto a actividades de prensa y relaciones públicas podemos notar que no tienen un concepto muy agresivo de expansión. Cuentan con una página-web, pero no suelen hacer publicidad buscando recluir nuevos miembros activamente.

Otro caso es el grupo de giro sufi, que detallaremos en el siguiente capítulo. Ahí analizaremos la práctica del *dhikr* tanto en el grupo de giro como en el grupo de los conversos, y veremos como la práctica se desarrolla en un contexto más espiritual *New Age* y en un contexto más estrictamente religioso-islámico.

CAPÍTULO 2

El *dhikr* como práctica *New Age* y rezo islámico

Como suele ser el caso de la mayoría de las personas que se acercan al sufismo, fue también en mi caso la práctica de “girar” (o el *dhikr*) lo que llamó inicialmente la atención. Las imágenes del giro en sus demostraciones públicas, sin duda genera una sensación de extraña curiosidad, tanto por la belleza como por la simpleza del baile, y la vestimenta que se compone de trajes blancos puros y un espectacular montaje. Con su estética “oriental” y cierto grado de exotismo, identificado con una tradición mística islámica, “el giro” fue lo que hizo que me interesase por el sufismo.

A partir de mi curiosidad por el *dhikr*, me fui sorprendiendo con la alta diversidad que se encuentra alrededor de esta práctica. Antes de participar en el grupo de giro en Buenos Aires, ya había participado en dos grupos y diferentes encuentros de giro en Berlín (ahí llamado *whirling*) que mostraron poca, o casi ninguna, conexión con el islam. Así me acuerdo del momento en que me acerqué por primera vez al seminario de *whirling* y pregunté por el vínculo con el islam y si quienes guiaban la práctica eran musulmanes. La instructora se sonrió, me abrazó y exclamó, “*no, no tenemos que ver con el islam, no somos tan estrictos aquí. No te preocupes, aquí es todo más libre.*”

Fui pasando por diferentes encuentros, que me ofrecieron diversas experiencias y versiones de la práctica y los sentidos atribuidos a ella, con multiplicidad de sensaciones y emociones, vinculadas a los distintos contextos y la variedad de relaciones personales que allí generé. Pero, aunque descubrí el mundo sufí y el *dhikr* en contextos tan diversos, a su vez también pude constatar la existencia de fuertes similitudes en cuanto a las prácticas corporales y cosmovisiones. Ello me llevó a indagar por la forma en que el *dhikr* es practicado en el grupo de giro sufí y el grupo de los conversos-sufís y el distinto grado de relación que tienen con el islam.

La hipótesis que se sugiere es que analizar el *dhikr* a través de esos distintos contextos en que tiene lugar, permite entender la noción y el uso fluido en el cual se inscriben algunas de las prácticas sufís. Esto nos permite, por un lado, contextualizar los distintos grupos y sus prácticas, mostrando como el *dhikr* es una práctica que circula tanto entre quienes exploran experiencias de espiritualidad-*New Age*, como entre quienes buscan convertirse al islam y participan en espacios vinculados al sufismo en Argentina.

En este capítulo, luego de una breve consideración y explicación sobre el *dhikr*, se describe el mismo a través de una investigación etnográfica que tomó en consideración a dos grupos distintos en donde se lo practica: uno estrictamente vinculado con el sufismo islámico y otros más distantes de la religión pero cercanos a la espiritualidad-*New Age* (Carozzi, 1995; Viotti, 2018). Las impresiones, vivencias y experiencias que surgen de esa descripción ayudarán a tener una idea y una perspectiva más compleja y completa de esta práctica. Antes de pasar a un nivel comparativo, considero brevemente, cómo los estudios del ritual, y el cambio del enfoque semiótico y funcional a uno más enfocado en experiencias corporales, resulta un recurso útil para nuestro análisis del *dhikr* y para los objetivos planteados en esta tesis. El objetivo en este capítulo será el detectar similitudes y diferencias del *dhikr* en dos distintos grupos en Buenos Aires y definir cómo se vive esta práctica, ya sea que esté inscrita en las ofertas espirituales de tipo *New Age* o más bien que tenga un contenido más religioso-islámico. En este sentido, enfoco el análisis tanto en las prácticas, las experiencias, las emociones y las vivencias, como en el discurso de los distintos grupos estudiados.

2.1 ¿Qué es el ritual *dhikr*?

La alta diversidad que encontramos alrededor de la práctica del *dhikr*, hace difícil caracterizarla de manera rígida, tipificarla y categorizarla. En la actualidad el *dhikr* está vinculado con la medicina alternativa (reiki, musicoterapia) y con otras prácticas espirituales (yoga, *contactdance*, “Cuarto Camino”, etc.). Cabe aclarar que el uso terapéutico y también su uso en prácticas espirituales estilo *New Age* es un recurso habitual en muchos contextos occidentales. Por otro lado, es una práctica habitual en grupos sufís-islámicos.¹¹

Por más que nos limitemos al *dhikr* en tanto rezo islámico, se constata que cada orden sufi, e incluso a veces en cada grupo, se muestran diferencias en la forma de practicar y seguir la rutina del *dhikr*. Lo que sí se puede afirmar es que todas las prácticas incluyen movimientos del cuerpo al ritmo de la música, acciones y actos que tienen un sentido: expresar la relación con Allah, con la vida y/o con la existencia y el universo.

¹¹ Existen debates acerca de que el *dhikr* proviene únicamente del islam, pues algunos autores sostienen que el *dhikr* también se erigió en base a otras tradiciones religiosas (Saniotis, 2018: 852).

En rigor, en su contexto sufi-islámico, el *dhikr* es un tipo de rezo colectivo propio del sufismo y que significa literalmente "rememorar" a Allah. Es decir, el objetivo del *dhikr* es, en términos nativos, el recuerdo y la consciencia de la existencia divina y estar en *faná*, expresión sufi que refiere a la superación del propio ego y una especie de dilución del *self* (Shannon, 2004: 388). En suma, desde la perspectiva de los grupos sufis, la conexión con dios (Allah) es clave y es algo que se procura alcanzar a través de la práctica del *dhikr* (Waugh, 1991: 96).

Durante la práctica del *dhikr*, el participante se propone alcanzar un estado de *márfifa*, es decir, un estado de conocimiento (divino) mayor (Shannon, 2004: 384). A su vez, el *dhikr* es entendido como una metáfora simbólica del término *wahdat al-wujud*, que supone que toda la existencia está basada en Allah. En el *dhikr* se expresa la unidad y proximidad con Allah. Los movimientos o bailes circulares simbolizan la vida y sirven para recrear, reforzar a la vez que generar la unidad entre Allah y el mundo. En el mismo sentido, también el *dhikr* público apunta a una conexión entre Allah y el público. La repetición de los nombres divinos de Allah durante el *dhikr* forma parte de ese "recordar".

Vale aclarar que el recuerdo de Allah es prescrito en el *quran* y que no es solamente ejecutado a través del *dhikr*, sino también del *salat* (Saniotis, 2018: 852). Pero aunque el *dhikr* se practica regularmente, por lo general una vez a la semana, no entra en la misma categoría que el *salat* (Saniotis, 2018: 853). Este último, se practica cinco veces al día, constituye una rutina muy fija y consiste en diferentes posturas prescritas que son acompañadas del rezo, con una serie de movimientos que son repetidos (Saniotis, 2018: 851–852). En el sufismo en cambio encontramos muchas formas de practicar el *dhikr* y no un modo estandarizado, tal como en el *salat*.

En sí, los movimientos del *dhikr* consisten en movimientos de péndulo, de derecha a izquierda, de atrás hacia adelante. En general, en el inicio se expresan las palabras "Allah" o "hu", para concentrarse en Allah y la divinidad. La música es producida por los participantes mismos, pero es común que haya otras personas tocando tambores e indicando el ritmo del *dhikr* junto con el *sheikh*. Las personas forman un círculo y a medida que avanza la práctica el movimiento circular se acelera (Waugh, 1991: 103). También incluye rezos o cantos en voz alta y es un evento bastante bullicioso, aunque también existen *dhikrs* de "corazón", que se hacen en silencio (Selim, 2015; Klinkhammer, 2015). Sin embargo, es preciso remarcar que esta descripción general es en cierto sentido limitada, ya que el *dhikr*, como veremos, puede aparecer

con diferentes variaciones, dependiendo de su uso, del orden sufí que la esté practicando y de las motivaciones de los participantes.

Si bien, la mayoría de las formas del *dhikr* se limitan a mover el torso de la izquierda a la derecha, acompañando el movimiento con técnicas de respiración, resulta necesario aclarar que su versión más conocida consiste en un baile en donde las personas giran en torno a sí mismas, formando un círculo, extendiendo una mano hacia el cielo y la otra hacia la tierra. Este tipo de giro de hecho tiene su propia denominación, y es llamado *sema* para expresar su particularidad dentro del *dhikr*. El giro-*sema* viene de la tradición de Mevlana Celaleddin Rumi, quien vivía en el siglo XIII en Turquía, Konya y fundó la orden sufí Mevlevi. Mevlana Rumi es justamente la figura a través de la cual el sufismo se ha extendido en Occidente, aunque de una forma en general desvinculada del islam y solamente conectada con su filosofía de “amor”. Se puede sostener que el giro-*sema* es la versión pública del *dhikr*, si se quiere. Los espectáculos del *dhikr* justamente recuperan el *dhikr* en su tradición de *sema*.¹²

Para nosotros resulta interesante el *dhikr-sema* porque es la práctica que se lleva a cabo en el grupo de giro sufí de Buenos Aires. Este grupo, que se ubica en el área de prácticas alternativas y espirituales estilo *New Age*, practica entonces la versión del *dhikr* públicamente conocida. Mientras en el grupo de conversos sufíes, el *dhikr* es practicado en círculo y se limita a los movimientos de los torsos, sin incluir la versión del *sema*. Después de esta descripción general del *dhikr* en base a la bibliografía, vemos entonces como se presenta como práctica en los dos grupos en Buenos Aires.

Giro-Sufí

El giro-sufí es guiado por Lucía, una mujer en los cuarenta años, que tiene apariencia un poco estricta y severa, pero particularmente carismática. Aunque con experiencia en danzas orientales, se empezó a interesar por el islam a través del *dhikr*. Tiene un trasfondo cosmopolita

¹² Zillinger (2009) muestra la forma en que las prácticas de trance/meditación en Marruecos, y entre ellos el *dhikr*, han ido entrando al espacio público y así generando nuevas formas de difusión de las prácticas de trance/meditación. También se da la paradoja de que en lugares como en Turquía encontramos el *sema/giro* como espectáculo turístico, dentro de festivales que lo presentan como una práctica tradicional del país. Pero, por otro lado, en discursos islámicos ortodoxos dicha práctica es condenada. Sin embargo, esto también podría estar indicando que la esfera pública lo clasifica como una amenaza en la medida en que es practicada para alcanzar un estado de trance, y no un estado de meditación más silencioso (Zillinger, 2017: 2).

y global, pues vivió unos años en Brasil y España. A pesar de su apariencia firme, el estilo oriental de su vestimenta le da una “estética alternativa” que la hace más amena y accesible.

El giro se practica semanalmente y se establecen grupos fijos. Hay pocos participantes esporádicos. El espacio se ubica en Almagro, en un ph antiguo especialmente acomodado para la práctica. La rutina es fija y se divide en distintas preparaciones corporales. Pero Lucía aclara que, además de una dimensión física y corporal, también tiene una espiritual y teórica: “*El giro tiene una parte teórica, practica y espiritual. Es un ejercicio físico, pero también espiritual.*” La práctica es arancelada, hecho que es visto por los participantes como algo que no altera su carácter “espiritual”. Ello claramente habla sobre el acceso a ese tipo de prácticas y la clase social de las personas que participan.

La parte previa al *dhikr* en sí consiste en varios movimientos corporales y ejercicios que asumen siempre la forma de un círculo que simboliza la conexión con la tierra y Allah. Así, Lucía, la instructora, indica que nos imaginemos como que salen hilos de los pies a la tierra que se conectan con nuestros tobillos y que visualicemos una especie de dibujo interno que va hasta el cuello, de allí a la coronilla y que se eleva hasta el cielo. A continuación, empezamos a girar los pies, después las rodillas, la cadera y los brazos. Finalmente nos inclinamos para asumir la posición del *salat*.

La parte más importante antes del *dhikr* es la recitación del “*la ilaha illa Allah*”, que se hace en grupo. Para esto nos tomamos todos de las manos, caminamos en círculos (símbolo del sinfín) por toda la sala cantando el “*la ilaha illa Allah*” y moviendo el torso de manera pendular hacia adelante y hacia atrás. El escenario tiene mucho en común con la práctica del *dhikr* en el grupo-conversos sufís. Nos ponemos en círculo, caminamos y usamos el típico movimiento circular del torso. Y después del “*la ilaha illa Allah*”, recitamos *al-mutakabbir*; uno de los 99 nombres de Allah.

Antes de iniciar el giro, Lucía nos explica la postura correcta del *dhikr*: la mano derecha en el hombro izquierdo y la mano izquierda en el hombro derecho, con los brazos así cruzados. Los detalles importan. Luego, durante el giro, los brazos se van abriendo y extendiendo en la típica postura de las escenas públicas del *dhikr-sema*. Claramente es una postura más dramática que el simple movimiento de los torsos de los conversos-sufís.

La práctica del giro se inicia con un rezo que pronuncia Lucía mientras que el resto estamos parados con las palmas de las manos abiertas hacia el cielo, tal como la típica postura de manos en el rezo islámico. Después del rezo, Lucía empieza llamar a “Allah”. En este sentido la escena es muy parecida al escenario de los conversos-sufis, al menos en términos de la práctica. A su vez Lucía nos indica cuál de los 99 nombres de Allah deberíamos recitar hoy durante el giro. De fondo se escucha música árabe, que acompaña el escenario y enfatiza la sensación de estar en otro mundo, más oriental.

Los participantes son posicionados según su género, pero también en base a su experiencia. Los mejores y los hombres bailan más adelante. Mientras empezamos a girar lentamente alrededor de nosotros mismos, cada uno a su ritmo, susurramos el nombre de Allah. Lucía enciende astillas de palo santo y camina en círculos entre los participantes, ahora convertidos en giradores, soplando el humo entre ellos.

Si bien cada girador parece desarrollar su propio estilo, y hay personas girando más suave o más fuerte, es claramente notable quienes tienen mayor experiencia, pues giran más rápido, más seguros y con la postura bien asumida. El ruido de los pies sobre el piso de madera debe ser evitado, y es común que entre los conocidos de giro/whirling se sostenga que “un buen girador no hace ruido”. El giro tiene un tiempo estipulado. Pero no todos los participantes se quedan haciendo el whirling, muchos dejan antes la práctica a causa del mareo que les provoca. A menudo se dejan caer al piso con un fuerte ruido. Cada uno puede terminar cuando quiere, y se deja caer al piso, gimiendo y respirando fuertemente. Pero la instructora es la que indica el final del *dhikr* al bajar el volumen de la música hasta apagarla al final. Se finaliza con las mismas exclamaciones con la que Lucía empezó la práctica.

Luego, nos reunimos todos juntos en el medio de la sala formando otra vez un círculo para formular un rezo juntos, agradeciendo a Allah y así terminando la práctica. Después de este cierre, nos acomodamos todos en el piso sentados sobre almohadones, tomamos el té y charlamos sobre la experiencia recién acontecida y sobre las sensaciones y sentimientos por lo que cada uno pasó durante la práctica. Lucía nos da consejos sobre cómo ir mejorando la experiencia del giro y nos lee sobre el significado del nombre de Allah que acabamos de recitar. Los participantes hacen preguntas acerca de las cosmovisiones del islam. Es una atmósfera más seria y reflexiva. Pero también se habilita el espacio para hablar de la astrología y de otras prácticas espirituales.

Mientras los miembros no se identifican como musulmanes, por otro lado, aceptan la implementación del vocabulario islámico, y como veremos a lo largo de este capítulo cultivan un interés en el islam. Aunque hacen preguntas críticas, no se pone en duda el efecto de la práctica misma en la recitación del nombre de Allah o del “*la ilaha illa Allah*”.

El dhikr de los conversos sufís

El *dhikr* en el grupo sufi-converso es distinto al giro sufi en cuanto que no se presenta como la versión *sema*. Para alguien de afuera sería difícil, al menos a primera vista, distinguir el inicio de la ceremonia de un *salat* común. No encontramos los trajes con polleras largas y blancas, ni una sala grande en dónde giran. La escena entonces es mucho menos espectacular que el *dhikr-sema* público, que es lo que hace a la imagen pública del *dhikr*.

Los miembros del grupo converso-sufi se juntan todos los jueves para practicar el *dhikr*, pero la ceremonia no se limita esta práctica, sino que incluye varios rezos previos, la cena, charlas con el *sheikh* y clases de árabe o canto de música sufi. El encuentro empieza a las 18 y termina a las 23/24 hs. Si aprendí algo que es específico del *dhikr*, es que hay que tener paciencia para poder participar. El *dhikr* es lo último que se practica y en general no empieza antes de las 22, y dura como mínimo una hora.

Mientras los rezos previos están fijamente preestablecidos en cuanto a su duración, el *dhikr* no tiene un tiempo fijo y suele hacerse muy largo, al menos para personas y cuerpos no acostumbrados a esa práctica. Así, las mujeres me recomendaban, antes de mi primera vez, que me pusiera cómoda de la mejor manera posible, porque iba a durar. Es decir, quien tiene fuerza parar quedarse hasta las 22, luego de la ceremonia, el rezo y las charlas, tiene que hacer un esfuerzo notable para participar del *dhikr* y llegar hasta el final. El *dhikr* comienza con la típica posición del *salat* (estar sentado sobre sus rodillas en el piso), y se reparten almohadas a las personas que las necesiten. Las alfombras gigantes estilo oriental que se encuentran en toda la *dergha*, y que hablan de cierto acceso a bienes de consumo suntuario, ayudan a evitar la incomodidad de un piso duro y frío. A los mayores se les ofrecen unas sillas pequeñas de madera para aliviar la dolorosa posición de estar arrodillado durante la parte del *dhikr* que se hace sentado. Tampoco el rezo y el *dhikr* es un ambiente tan estricto o tan serio como me lo imaginé,

sino que siempre prevalece cierto desorden hasta que se inicia la práctica, y de hecho durante toda la jornada hay gente yendo y viniendo, en continuo movimiento.

Antes de empezar la práctica, María saca un pañuelo verde y me lo pone, tal como hacen todas las mujeres, mientras los hombres se ponen el típico gorro blanco. Si es importante estar cubierta en la *dergha* es aún más importante durante el *dhikr*. Antes de bajar a rezar/practicar el *dhikr*, otra mujer que se ocupa de mí me avisa que, si quiero participar, lo más importante sería que me concentre en esa sensación interna, ya sea en Allah o Dios, que cada uno siente en su cuerpo y que me pueda concentrar en eso. Para los participantes se trata de esa concentración en la parte “interna” durante el *dhikr* y de un modo de estar pleno y entregado a eso.

Para la ceremonia del *dhikr* los hombres se disponen en un círculo y las mujeres se ubican detrás, en una línea. La práctica se inicia con unas llamadas en voz alta exclamando “Allah”, lo cual termina con un largo “hu”, que es otra expresión para llamar a Allah. Esto resulta muy similar a las llamadas del imán en las mezquitas cuando llama al rezo de los viernes. Un hombre trae una astilla encendida, quizá de palo santo, para llenar la habitación con un olor particular. Primero, estamos todos sentados, las mujeres abrazadas y los hombres también. Después del rezo inicial (que es el mismo del *salat*) empezamos a repetir el “*la ilaha illa Allah*” y movemos la cabeza y el torso de la derecha a la izquierda en forma de círculo. Los participantes empiezan a respirar de una manera pautada, más ruidosa y rítmica. Después de un largo rato sentados seguimos paradas y continuamos con el mismo movimiento de la cabeza. El *sheikh* está en el medio del círculo, indicando el ritmo, mientras los tres que tocan tambores se encuentran afuera de dicho círculo.

Luego, el *sheikh* se suma al círculo de los hombres, se toman de las manos y empiezan a cantar y caminar, siempre en forma de círculo. El tiempo y el ritmo del *dhikr* es acelerado, y a ese ritmo se mueven los torsos. Las mujeres se orientan al ritmo marcado por los hombres. Entre los brazos, las manos unidas y el movimiento cada vez más rápido del torso se genera mucho calor y un estado en el cual uno es llevado automáticamente por los demás, por el ritmo del grupo, sin tener que hacer o saber mucho. Sin embargo, las otras mujeres se muestran en un estado entre concentrado y ausente.

Aunque uno se imagina que el *dhikr* transcurre de forma muy seria y meditativa, los participantes por momentos expresan mucha alegría y entusiasmo en la práctica, sobre todo

cuando se suman los niños al circuito. Éstos, por lo general, prefieren participar en el circuito de los hombres, que claramente es el más divertido. Tampoco tienen que respetar las normas de género y pueden entrar o salir del círculo cuando lo desean.

A medida que transcurre, el *dhikr* se hace más bullicioso, y es el *sheikh* quien indica el tiempo y la duración del *dhikr*. Se supone que es justo el cambio del estado temporal lo que genera en los participantes la sensación de haber llegado a un estado de mayores emociones (Shannon, 2004: 389).

Cuando considera haber llegado a un punto máximo, se reduce la velocidad y se hace más silencioso el canto, hasta que el círculo se queda parado otra vez. Con un largo “hu” se cierra la ceremonia del *dhikr*. Después no se comparte nada más, sino se limpia el espacio y las personas empiezan a sacarse su pañuelos y gorra e inician su camino a casa.

2.2 El *dhikr* en los estudios rituales

Existen relativamente pocos estudios acerca del *dhikr* como ritual, y los que existen están insertados en su contexto específico cultural. Ya que no contamos con trabajos de la práctica del *dhikr* para Argentina o América Latina, nos referimos a trabajos más conocidos, que toman específicamente al *dhikr* como ritual islámico aunque en otros contextos sociales, básicamente sociedades musulmanas (Sanjotis, 2018; Shannon, 2004). A su vez encontramos algunos trabajos que estudian prácticas sufíes en un sentido más amplio, es decir por fuera del estricto ritual religioso (Langer, 2015; Selim, 2015; Schüler, 2015). Estos estudios analizan el *dhikr* desde el punto de vista de su inserción en el mercado de alternativas religiosas y su vinculación con prácticas terapéuticas, lo cual resulta particularmente útil para nuestro caso de giro sufí en Buenos Aires.

Antes de analizar el *dhikr* en los diferentes grupos y sus respectivos contextos, consideremos brevemente los estudios de los rituales y prácticas religiosas en la antropología, que nos pueden guiar en el análisis de la práctica del *dhikr*. El *dhikr* como rezo es clasificado en general como un ritual en los estudios de religión. Es decir, cumple con varias de las características a los que se fue refiriendo la antropología para clasificar un hecho social como ritual religioso. Entre otras se encuentran, la formalidad, es decir la existencia de un código que establece límites en cuanto al comportamiento. Segundo, el tradicionalismo, que implica una cierta constancia en la

manera en que se realiza el ritual, como por ejemplo el traje sufi y la postura corporal típica. O tercero, la invocación de seres divinos o símbolos sagrados (Allah). Por último, encontramos una dimensión performativa, que se muestra en la música sufi y los movimientos que se realizan en la práctica (Carozzi, 2013).

Sin embargo, podemos encontrar diferentes enfoques a lo largo de la antropología en cuanto al estudio de los rituales. Por mucho tiempo prevaleció el análisis de los rituales como actos simbólicos, que cumplían con cierta función, ya sea para el individuo o para la sociedad. Malinowski (1948) veía el ritual como manera de mediar emociones, tales como la ansiedad, el miedo etc., y le atribuía una función para el individuo. Por su parte, Radcliffe-Brown (1922) partiendo de las ideas de Durkheim, lo veía como medio para afirmar emociones, pero no a nivel individual sino en función de la cohesión social. A estos enfoques más funcionalistas también siguieron enfoques más simbólicos, como el de Víctor Turner (Hinnells, 2005: 370). Tanto como expresión y simbología de ciertos sentimientos individuales, o como conflictos dentro de la sociedad, los rituales fueron explicados dentro de una lógica que cumple una función social/individual clara.

Estas corrientes más clásicas de estudios antropológicos del ritual han sido criticadas justamente por poner énfasis en el significado, sin considerar los elementos fenomenológicos y sensoriales en el ritual; es decir, sin tener en cuenta el cuerpo como medio de incorporar y experimentar las creencias (Shannon, 2004: 382). Una de las primeras críticas en este sentido y que influyó en los estudios del ritual fue la de Catherine Bell (1992). Esta autora, observa que los estudios sobre el ritual tienden a separar acción y pensamiento, por lo que propone no pensar al ritual solamente en términos intencionales, sino de concebirlo más en función de la propia acción, en sí misma, y lo que ella produce.

En esta misma línea de argumentación Rita Segato (1990) afirma que las investigaciones antropológicas *"resuelven el problema de la comprensión apuntando hacia algo que está afuera de la experiencia."* Las experiencias religiosas son interpretadas en términos sociales e imponen el significado antes de la experiencia (Segato 1990: 9). Siguiendo esa idea, Pablo Wright (1998: 181) sostiene que la antropología debería generar conocimiento desde la experiencia. Muchas investigaciones buscan explicaciones dentro de la lógica racional; es decir atribuyen una función social al rezo, a la magia, a las terapias alternativas, a los fenómenos invisibles y a las creencias ajenas. Segato (1990) argumenta que el antropólogo debería poner énfasis en la

experiencia nativa para recuperar la dimensión sensorial de las experiencias sagradas. Es decir, propone recuperar la dimensión del ritual por fuera de operaciones intelectuales e introducir en el análisis los componentes sensoriales y afectivos de esas experiencias (Segato 1990: 27-28). Este tipo de enfoques se enmarcan en la corriente fenomenológica en cuanto suponen que la experiencia corporal/sensorial es previa a la construcción de significado.

Estos enfoques “corporales” resultan sumamente útiles para analizar el *dhikr*, ya que, como sostiene Shannon (2004) sobre la práctica del *dhikr* in Alepppo Siria, ofrece una experiencia multisensorial: “*The mutisensorial experience of the dhikr (...) constitutes the experiential ground for the realization of these higher states of knowledge and awareness, producing a condition of "mindfulness" in the body.*” (Shannon, 2004: 389)”. En su análisis de la práctica del *dhikr* como ritual islámico, Shannon (2004) critica que la antropología, en su “tradicción semiótica del ritual”, ha ido separando significado y experiencias corporales y sensoriales. La diferencia entre pensamientos y acción se basaría en una persistente distinción entre el cuerpo y la mente. En un sentido similar a lo que argumenta Shannon (2004), Carozzi (2005) sostiene que existe una tradición en las ciencias sociales de priorizar discursos sobre acción y separar ambos aspectos (Carozzi, 2005: 28). Esa separación en donde el discurso aparece como algo externo al cuerpo ha sido una base sobre la cual actuaron las ciencias sociales por mucho tiempo (Carozzi, 2005: 25). Pero, como argumenta Shannon para el caso del *dhikr*, en el cuerpo no solamente están inscritos significados, creencias o discursos, sino que éstas últimas son generadas a través del cuerpo mismo. El autor explica: “*semiotic approaches to ritual and practice are insufficient because they neglect the "feelingful" nature of experience (...).*” (Shannon, 2004: 389).

Así, para superar los paradigmas funcionalistas y la distinción dicotómica *body-mind*, los estudios acerca de la religión, y sobre todo los estudios acerca del ritual, han ido poniendo el foco en las cuestiones corporales, es decir, en cómo juega lo sensorial y lo corporal en la generación de conocimientos y en el establecimiento de creencias y cosmovisiones (Shannon, 2004: 383). En esa línea, Selim (2015) sostiene en su análisis sobre prácticas sufis, que el cuerpo juega un rol importante en mediar y crear las creencias sufis. Afirmación que realiza en el contexto de un análisis más diverso de terapias alternativas:

“The body is indeed a focus of the Sufi practices, as source, material and product. Not only in the popular Sufi practices of remembering through repetitions (Dhikr) and the whirling

dances (Drehtanz), but also beyond, in multiple other tendencies of generating innovation and bricolage.” (Selim, 2015: 247–248).

El interés en el estudio de prácticas religiosas entonces se ha volcado desde la cuestión semiótica a la de la somatización de lo religioso y a la pregunta sobre cómo se puede explicar prácticas religiosas sin reducirlas a significados, lo que ha llevado a incluir enfoques de tipo fenomenológicos más basados en la experiencia. Las preguntas que guían las investigaciones suelen ser: ¿Cómo se somatizan ciertas creencias? ¿Cómo las cosmovisiones y el conocimiento religioso se producen y tienen efecto a través de prácticas corporales y sensoriales? ¿Cómo influyen ciertas prácticas corporales en la experiencia y las creencias religiosas? (Schüler, 2015: 13-16).

De hecho, el esfuerzo por recuperar el lado corporal y sensorial se ubica en un contexto más amplio, marcado por el creciente interés en el cuerpo en las ciencias sociales. Más allá del contexto ritual o incluso religioso, la antropología del cuerpo pone énfasis en el cuerpo como medio de generar y expresar prácticas sociales, o más específicamente creencias. El *body turn*, no solamente implica la recuperación de pensamientos fenomenológicos, sino que se enfoca también en el cuerpo como medio para incorporar y legitimar creencias. Cuerpos en los que por un lado se inscriben ciertos tipos de prácticas sociales (Foucault, 1995; Mauss, 1975). Y en las que, por otro lado, se cultivan subjetividades y modos de ser (Bourdieu, 1977; Mahmood, 2012). El enfoque corporal entonces no solamente implica la cuestión por la percepción, es decir la fenomenología, sino también por las prácticas sociales que se inscriben en el cuerpo (Csordas, 1990: 8).

Vale aclarar que la cuestión del cuerpo como medio de cultivar y mediar experiencias estuvo desde su inicio estrechamente vinculada al tema de la subjetividad y, en nuestro caso, la subjetividad religiosa. En este sentido, se sostiene que la subjetividad no es solamente producto de estructuras sociales y doctrinas, sino que es cultivada a través de prácticas. Dentro de la antropología del islam podemos observar esta línea de análisis en la idea de que la subjetividad musulmana se construye a través de las prácticas corporales, lo cual pone el foco en la manera en que se estructuran las subjetividades de las personas, y no tanto en cómo se expresan meramente a través de un ritual. Así, por ejemplo, Mahmood (2001) sostiene que se cultiva una subjetividad moral islámica a través del *salat* y el *hiyab*. De esta forma, siguiendo a Mahmood (2001), el ritual del *dhikr* puede ser entendido como una práctica social que establece y cultiva una subjetividad moral pero también musical. En este sentido, Shannon (2004: 383) explica:

“(...) *dhikr* can be understood as a practice that conditions or fashions moral discipline in participants. (...) Rather than a passive template upon which are inscribed moral sentiments, the body in *dhikr* is to be an active agent and vehicle for the establishing and maintaining of a musical and moral selfhood.”

A su vez la cuestión de lo sensorial-corporal se hace visible en los estudios de religión en la discusión acerca del *spiritual turn* y en los debates en torno a la necesidad de diferenciar los conceptos de espiritualidad y religión. Se argumenta que la espiritualidad, en contraposición a las religiones institucionales, se distingue por la experiencia directa y corporal que ofrece (Heelas, 2008; Knoblauch, 2005: 13). Justamente el *spiritual turn* es entendido como un giro hacia las cuestiones corporales-religiosas, en el que las experiencias corporales-sagradas se hacen efectivas en el sujeto mismo, aunque también como vimos en el primer capítulo encontramos críticas acerca de esa distinción y caracterización espiritualidad-religión (Frigerio, 2016; Wood, 2010).

La experiencia corporal de la religión ha sido pensada como una característica distintiva que permite distinguir religión institucional de espiritualidad. Es también la característica que conecta tanto la práctica de giro/whirling como la del *dhikr* en los grupos sufíes, ya que usan la misma práctica que debe implicar experiencias corporales similares. Mirando las clasificaciones y discusiones académicas alrededor de la distinción entre los conceptos de espiritualidad y religión encontramos una serie de características: no autoritario (o *self-authoritative*), experiencias individuales, anti-institucional, etc. Pero es sobre todo la dimensión de la experiencia religiosa en el sujeto mismo la que se considera clave. Klinkhammer (2015) incluso constata que la legitimación de las prácticas en estos ámbitos se genera y está basada en la dimensión corporal-sensorial.

Es decir, lo sagrado es una dimensión que se puede experimentar en el cuerpo, y esa experiencia sensorial sería la que legitima la práctica del *dhikr* en los grupos del mundo *New Age* y de terapias alternativas (Klinkhammer 2015: 214). Las creencias se basan y se justifican únicamente a través de una experiencia del cuerpo. Para Klinkhammer esas orientaciones llevan a una disolución de creencias en cuanto que la religión se reduce a una dimensión de experiencias corporales, lo cual ella describe como una reinterpretación post-secular de la religión enfocada en "este mundo" (Klinkhammer 2015: 215).

En esa cuestión del impacto corporal, los estudios de lo espiritual se mezclan y superponen con los estudios de las prácticas terapéuticas y médicas. Las prácticas meditativas de religiones orientales fueron estudiadas ampliamente en cuanto a su posible uso terapéutico en el mundo occidental. Pero si bien existen estudios sobre los mecanismos biológicos que se juegan al ejercer las prácticas meditativas, hay relativamente pocos estudios sobre el efecto de las prácticas religiosas islámicas sobre el *salat* y el *dhikr*. Saniotis (2018: 850) explica el poder terapéutico de los mecanismos corporal-biológicos que suceden en la práctica del *dhikr*:

“A more recent study recognises and dhikr for their therapeutic qualities (...) Moreover, prolonged and repetitive ritual body movements, as characterised by dhikr have the ability to elicit altered states of consciousness, thereby enabling the participant to intensify their state of communion with the sacred other (Myerhoff 1974; Winkelman 2000, 2002, 2004). The production of altered states of consciousness (ASC) through repetitive ritualised performance has been ascribed by Winkelman (2002) as being caused by the synchronising of the frontal cortex and the limbic system, in which the latter verges towards parasympathetic dominance. The parasympathetic system coordinates relaxation, with concomitant reduction in stress hormones (adrenaline, noradrenaline, cortisol) and activation of endogenous opioids.”(Saniotis, 2018: 854).

En este capítulo se busca analizar los aspectos corporales y sensoriales del *dhikr* en relación con las cosmovisiones religiosas y espirituales que promueven, sin entrar en el análisis de cuestiones biológicas y cognitivas. La pregunta que guía la investigación entonces es cómo se somatiza lo religioso en los diferentes grupos: en los más “seculares” que llevan a cabo prácticas espirituales *New Age* y que están inscritos en un mercado de “bienestar” (Knoblauch 2005, 6), y en otros grupos que llevan a cabo prácticas con mayor contenido religioso-islámico. En este sentido, surge la cuestión acerca de cómo los participantes experimentan el *dhikr* en estos diferentes *framings* espirituales-religiosos y cómo se traducen los diferentes *framings* en el plano de las prácticas corporales.

Más precisamente, interesa destacar qué referencias encontramos en relación al islam y cómo se constituyen subjetividades y cuerpos como islámicos-sufis o bien espirituales. En un caso, en donde los participantes se definen como religiosos y en los otros dos, en donde carecen de una autoidentificación religiosa. A su vez, analizaremos las diferencias que existen en cuanto a las prácticas corporales en los diferentes grupos y cómo se relacionan y condicionan esas experiencias corporales y sensoriales con las diferentes cosmovisiones. El énfasis está puesto en la forma en que los participantes experimentan sus prácticas y en qué tipo de subjetividades, emociones, cosmovisiones y valores cultivan (Selim, 2015: 248).

Para tal fin, en el próximo apartado nos referiremos a la descripción etnográfica del *dhikr* en los tres diferentes grupos, y observaremos primero las prácticas corporales para luego analizar las emociones y experiencias que se generan en los tres casos. Por último, se revisa el rol de los discursos en las prácticas.

2.3 *Dhikr* en comparación

2.3.1 Técnicas corporales

Mediante las descripciones sobre la práctica del *dhikr*, pudimos observar que, si bien los grupos muestran muchas similitudes, también hay algunas diferencias en cuanto a la forma de practicarlo. Vemos primero las formas de aprendizaje que se constituyen en los diferentes grupos. En el grupo de giro encontramos las maneras clásicas de enseñanza, que corresponden más a una lógica de “mercado”. En este grupo, la práctica no es entendida como un encuentro social, sino como una clase en la que se enseñan primero las técnicas y luego se explican las diferentes posiciones haciendo referencia a su significado. Por otro lado, en el grupo de los sufíes conversos el aprendizaje se da a través de la imitación del rezo y del *dhikr* en el grupo mismo. En este caso, no hay nadie específicamente explicando la técnica, sino que se supone que el aprendizaje es más natural, es decir a través de la participación en el grupo.

Es preciso aclarar que el giro sufí y el grupo converso se asemejan en la medida que ofrecen prácticas regulares en un grupo fijo, que constituye una especie de comunidad. Y que en ese sentido constituyen un entrenamiento del cuerpo regular. El giro, sin embargo, también ofrece encuentros más al estilo *workshop* de vez en cuando, cuyos participantes se renuevan sin regularidad alguna. Desde el punto de vista de las emociones, se puede sostener que los *workshops* se constituyen más como una experiencia particular, mientras que las prácticas regulares requieren otro compromiso.

En los dos grupos que observamos, noté algo que describe la práctica islámica-sufí: el cambio del tiempo, en particular la aceleración a lo largo del *dhikr*, que en un punto culmina en un estado máximo antes de que termine la práctica (Shannon, 2004: 388). Por otro lado, la preparación constituye un punto central. El precalentamiento previo a la práctica y la puntualidad del encuentro generan la expectativa de una experiencia especial. Hay cierta tensión en los preparativos, pero mientras el grupo de giro lo ve como una preparación

individual, en el caso de los conversos sufís no se prevé la preparación corporal individual. El *dhikr* en los grupos sufís forman más bien parte de un encuentro social para compartir la cena, pero a su vez se instituye dentro de las prácticas previas del *salat* (rezo islámico) como preparativo.

De todas maneras, en ambos grupos encontramos preparaciones antes de iniciar la práctica o el ritual del *dhikr*. Tanto en el grupo de giro como en el grupo sufi encontramos la idea de la purificación antes del rezo/*dhikr*/giro. En el islam esa idea de lavarse/limpiarse antes de rezar es altamente extendido y ritualizado y así es llevado a cabo en los grupos sufís previo al rezo y al *dhikr*. En el grupo de giro la idea de la purificación también aparece en las precauciones previas antes de participar: se recomienda haber venido con un estómago vacío y solo consumir té y frutas durante la ceremonia. La purificación del yo en ambos casos entonces no solo está vinculada a una purificación de un yo trascendente, sino que también se refiere al cuerpo físico.

Observemos entonces las posiciones corporales que son practicadas y enseñadas en los grupos. En el grupo de giro, ¿son específicamente islámicos? ¿O en base a qué prácticas y creencias se inspiran? La posición corporal típica del *salat* es el estar arrodillado, posición ciertamente incómoda para un cuerpo no acostumbrado, que se asume al principio de la práctica en los grupos sufís-islámicos y que consiste en sentarse arrodillado, con el cuerpo orientado hacia La Meca, y doblar el torso hasta tocar el suelo con la frente. Pero observamos que esa posición no es asumida en los grupos de giro. En estos grupos, sin embargo, encontramos otras prácticas y posiciones corporales que se inspiran y hacen referencia directa a posiciones del *salat* islámico y del *dhikr*-sufí. Así, por ejemplo, la posición de las manos con las palmas abiertas hacia el cielo y el inclinarse con brazos cruzados, son inspirados en las posiciones del *salat* (rezo islámico).

A su vez en el grupo de giro usan la posición de los brazos, inspirada en la forma públicamente conocida del ritual sufi (*sema-dhikr*), que se conocen en bailes, festivales y performances públicas (como ya mencionamos en el punto 2.1). La mano derecha se estira hacia el cielo mientras la mano izquierda se estira hacia la tierra. De hecho, esa posición de los brazos, que refleja la imagen pública del ritual sufi (es decir la versión *sema*), no son aplicados en los grupos islámicos sufís *yerrahi* o *naqshbandi*, sino que son solamente constitutivas del grupo de giro.

Una práctica islámica-sufí que encontramos en ambos grupos es la recitación del “*la ilaha illa Allah*” (“no existe otro dios que Allah”) y la recitación de los 99 nombres de Allah. Antes del *dhikr* en el grupo de los conversos-sufís el *sheikh* de la *tariqua* da charlas acerca de lo que “significa” ser musulmán sufi. En una de esas charlas habló sobre la remembranza de las palabras y sobre las palabras del *dhikr*. Explicó que cuando uno dice el “*la ilaha illa Allah*” que no son simplemente palabras, sino que tienen que sonar y rememorar en el corazón, que hay que poder sentir esa remembranza y es por eso que hay que decir la palabra “Allah” con fuerza. Las palabras no tienen solamente un significado, sino que hay que sentirlas en el cuerpo. Este énfasis en el cuerpo como medio de sentir a Allah resulta muy importante para los practicantes. Este impacto sensorial/corporal en el pronunciamiento es justamente lo que usan también el grupo de giro. Aunque aquí los participantes no expresan ese “sentir” en Allah sino más bien en términos de “energía”.

Muchas de las prácticas hacen referencia al circuito tal como lo encontramos en los movimientos del grupo de giro: girar las manos, los tobillos etc. Lucía explica: “*Nuestra práctica siempre es un círculo. Fijate que las ceremonias son círculos. Siempre estamos girando, girando a él (Allah) constantemente.*” Esta conceptualización se encuentra en el sufismo y en el islam, pero a la vez es un símbolo o motivo universal que circula en muchas prácticas espirituales (Puglisi 2009: 51). Por otro lado, encontramos prácticas que parecen sacadas de otras disciplinas que incluyen por ejemplo la meditación. Es curioso notar que ambos grupos incluyen la costumbre de estar sentado en el piso para tomar té, que sin duda se inspira en una imagen acerca de la cultura oriental. Claro que ello no es algo específicamente islámico, sino que también lo encontramos en el yoga y el budismo, por ejemplo.

Las prácticas corporales del grupo de giro tienen una variedad de fuentes, por lo que se inspiran no sólo en el islam, y en la imagen del ritual sufi público, sino también en otras técnicas corporales. En qué medida el grupo incorpora otras técnicas y prácticas del mundo *New Age*, que van más allá de la fuente original de base sufi-islámica, resulta una pregunta difícil de responder de manera categórica. Más bien lo que encontramos es un *continuum* fluido que va desde los grupos de conversos -que identifican al *dhikr* con una práctica de fuerte contenido religioso e islámico-, hasta el grupo de giro, que incorpora también otras técnicas espirituales *New Age*. En este sentido, cobra al menos en parte relevancia para el grupo de giro en Buenos Aires el análisis de Selim (2015) sobre el caso de Alemania-Berlín acerca de grupos y prácticas sufís. Ella sostiene que, al dialogar con otras disciplinas, los grupos generan prácticas

innovadoras sufís. “*They mobilize multiple discourses and techniques, connect histories and places, and engage with other kinds of practices and concepts (...) whether we call it innovation, bricolage or becoming.*” (Selim, 2015: 243/ 265).

Aparte de las posiciones corporales, hay otra parte sensorial constitutiva en los grupos sufís: la música. Ésta, acompaña el *dhikr*, y en el caso del grupo islámico sufí, los mismos participantes producen la música con cantos y tambores que indican el ritmo del *dhikr*. Incluso el grupo sufí converso ofrece enseñanzas de música sufí, y practican el canto juntos antes de empezar la ceremonia. En los grupos de giro también se escucha música sufí. Shannon (2004: 383) sostiene para grupos musulmanes-sufís que es justo la música sufí la que condiciona una subjetividad musical y cultiva una sensibilidad estético-musical. Si bien ese cultivo de una estética musical lo podemos confirmar para el grupo de conversos musulmanes en cuanto a sus clases de música sufís, en el grupo de giro sufí no se da en este sentido, aunque sí, las personas expresan su interés en la música y preguntan por las canciones. Vale aclarar que la música se expande más allá de los grupos sufís y de giro en el paisaje de ofertas espirituales. De hecho, existe la musicoterapia sufí como práctica espiritual/curativa. Es justamente su estética oriental/exótica la que hace que la música sea atractiva para varios usos en terapias y prácticas alternativas. Su supuesta antigüedad y origen “oriental” facilita la asociación con un poder curativo.

Algo parecido pasa con el vestuario, que otorga un significado específico en los grupos sufís, pero que a su vez simboliza una estética oriental, romántica y exótica. Los gorros blancos de los hombres y los pañuelos verdes de las mujeres en el grupo sufí-islámico tienen según ellos la función de cortar la conexión con Allah y vincularse al mundo de las creaciones, de manera que durante el *dhikr* se sirve tanto al islam y a Allah como a las creaciones en este mundo. Las típicas polleras largas del *dhikr* público no las encontramos en esos grupos sufís islámicos. Sin embargo, dichas polleras (tanto en hombres como en mujeres) constituye una parte clave del giro. Participantes avanzados identifican su profesionalidad trayendo sus propias polleras aptas para el *dhikr*. Solo los más avanzados traen las típicas polleras blancas, mientras otros usan polleras que muestran una estética, en cuanto a la tela y el estampado, claramente inspirada en imágenes orientales románticas. Esos *outfits* que importan más en los grupos de giro, son los que encontramos en las imágenes públicas del *dhikr*. De todas formas, en el grupo de giro no solamente las polleras dan una estética a la práctica, sino algunos incluso se ponen pañuelos (aunque no en el estilo estrictamente islámico) y se atan el pelo, mostrando una mayor coincidencia con los cánones islámicos en la presentación de su vestimenta.

Tanto las prácticas corporales, que están en concordancia con posiciones del *salat* y del ritual del *dhikr* sufí, como los *outfits* y la música tradicional del sufismo que pudimos observar en el giro, no solamente representan una simbología, sino que además constituyen una dimensión corporal-experimental de lo islámico-sufí. De esta manera, lo religioso es somatizado, en línea con lo que observa Langer (2015: 232). Este autor sostiene para grupos sufíes de musicoterapia y de giro en Alemania, que es justamente esta dimensión corporal-emocional la que genera y hace incorporar a los participantes en realidades religiosas islámicas, aunque sin necesariamente especificarlas como tales (Langer, 2015). Según él, la música, los movimientos, y *outfits* generan una relación corporal con el islam, pero de manera indirecta, de un modo desdibujado y abstraído de su contenido religioso. Si bien esta dimensión corporal de lo islámico también podemos observarla en el caso de giro en Buenos Aires, vale mencionar que las referencias al islam no son tan indirectas. Cuestión que retomaremos en el punto 2.4. Vemos entonces como esas corporalidades en los respectivos grupos son traducidos y acompañados por emociones y después como se instituyen dentro a través de ciertos discursos.

2.3.2 Experiencias y emociones cultivadas

Según los participantes del grupo sufí converso, el *dhikr* es una forma de recordar y conectarse con Allah. En la literatura incluso se habla de estados de trance a los que se aspira (Zillinger, 2017: 4). Vemos entonces que esa experiencia sagrada se expresa en el grupo sufí-converso. Pero, ¿cómo se traduce al campo de giro? ¿También hablan en términos de Allah? ¿Cuál es la experiencia sagrada que ellos perciben a través de las prácticas? ¿Cómo se diferencia esa experiencia de la de los conversos? En este apartado nos enfocamos en la experiencia nativa para recuperar algo de la dimensión emocional y sensorial del *dhikr*.

Veamos primero la experiencia de los conversos al islam. María, que pertenece al grupo converso sufí yerrahi, explica la experiencia del *dhikr* de la siguiente manera:

“En el sufismo tenés que trabajar la parte interna. Si vos estás totalmente entregado de corazón, sucede. Y lo que se siente, no se puede explicar. Yo siento que es algo que toca en la parte del alma. Nuestro sheikh siempre dice, el alma se ubica en una parte donde está el corazón, si lo tenemos que ubicar en un lugar físico. Y por esto valió la pena levantarse a las 5 de la mañana. El dhikr te recompensa. Todo lo que se me cruzó en ese día por la mente se va en el dhikr.”

En el caso del grupo de giro-sufí, en cambio, la experiencia se transmite en términos de dejar fluir y de parar los pensamientos. El “dejar fluir” y liberarse de pensamientos son emociones/conceptos que aparecen de forma recurrente en este grupo. Si bien hay un transcurso planificado y conductas concretas prescritas -por ejemplo, ser puntual y no salir del espacio durante el giro para no interrumpir la práctica-, lo que predomina es la sensación de “liberarse”, en especial de pensamientos. Lucía, la organizadora, sostiene que en cuanto a los objetivos que persigue el dikhr no había mucha diferencia entre la práctica en el grupo converso-islámico y la práctica de giro: *“Son iguales en el sentido de que las dos prácticas tienen el mismo objetivo, que es conectar nuestro corazón con Allah. Es decir, el estar conectado con la Divina Presencia.”*

En el grupo de giro a su vez se enfatiza que la práctica es sobre conectarse con la tierra. Esta idea, junto con el pensamiento de que el ser humano está conectado con el mundo y con el universo y Allah al mismo tiempo es típico de la cosmovisión sufí. Pero para el grupo de giro, la conexión con Allah/Dios funciona como una metáfora de una vinculación que se da con el “universo”. Como podemos ver, encontramos similitudes entre el grupo de giro y de conversos sufíes: la idea de estar conectado con el mundo secular/con la tierra y el mundo divino (universo) al mismo tiempo. Sin embargo, en el caso del giro la conexión no es solamente en términos religiosos (Allah) sino además en términos “espirituales” (universo). Así que se habla de que “es la Energía del universo” la que recibimos al hacer el giro y que devolvemos a la tierra al mantener los brazos en la postura sufíes. En las charlas grupales en las que cada uno cuenta su experiencia también se habla de la energía y Allah como sinónimos. Al respecto, Lucía, del grupo de giro de Buenos Aires, matiza diciendo que:

“energía existe en el mundo, porque si no, no existiríamos. La palabra energía hoy en día tiene un significado bastante desdibujado. Se usa en muchos contextos y de muchas maneras. En el islam no se habla de energía, pero sí de la luz. Muchas veces nosotros percibimos la energía por la luz. De alguna manera el islam sí habla de eso, pero en otros términos, con otros significados, con otra forma de lidiar con eso”

Al contrario, María, del grupo converso sufí, menciona que no se habla en términos de energía y que lo que se siente no puede ser explicado en palabras: *“No hay explicación en realidad, no hablamos de energía, es lo que uno siente, es lo que hay que experimentar, realmente no hay palabras.”*

A su vez los diferentes grupos coinciden en que la experiencia del *dhikr* puede ser diferente y que recibir o conectarse con Allah o el universo puede generar sensaciones y experiencias distintas según el estado de la persona. Así, tanto en los grupos de giro sufis como en los conversos encontramos la idea de aceptar su propio estado y no apuntar a una experiencia o un sentimiento concreto. En general, es visto como un proceso individual que difiere según el estado de cada uno, lo que indica también una individualización de la experiencia religiosa. María, participante del grupo converso expresa que es importante no apuntar a una experiencia o a querer sentir algo en particular, y enfatiza que lo importante es que la práctica tome lugar en un contexto formalizado:

“El dhikr es recuerdo de Allah. Igual te puede pasar en cualquier momento, en el momento que él quiera. Pero es muy importante no estar en la constante cuestión de buscar que te pase algo. Hay que ir con mucho cuidado. Es por eso que es importante el sheikh y que haya algún grupo al que perteneces.”

Mientras en el giro se dan charlas posteriores sobre las experiencias de cada uno en la práctica y se analiza el estado emocional que se experimentó durante el *dhikr*, en el grupo de conversos sufis no está bien visto hablar sobre dichas experiencias o emociones, sino que es algo más bien privado. María lo explica en estos términos:

“Justamente el islam en el sufismo es una relación de la persona con Dios. Entonces mis estados emocionales no los puedo compartir con otra persona. Esas cosas se hablan con el sheikh y a veces él mismo no te permite contarlo, porque es una cosa entre vos y Allah.”

Una sensación que es bastante común en el *dhikr* es el mareo. Mientras yo al principio estaba convencida de que es la sensación del mareo, que genera el supuesto estado de trance o conexión con Allah, y que es anhelada por los practicantes, en realidad es justamente la sensación que se quiere evitar, pues el objetivo no es marearse. Por ello, son típicas las charlas entre los participantes acerca de cómo combatir o evitar el mareo en el giro. Los nuevos participantes siempre parecen sufrir más, por lo que siempre circulan consejos sobre cómo girar.

Lo que podemos resumir a esta altura para ambos grupos, en base a lo que sostienen los practicantes, es que el *dhikr*/ giro y su supuesto estado de conexión con Allah /el universo, es un estar en equilibrio, no un estar mareado. El sentir Allah es más bien un estado de meditación, en el cual se exige estar concentrado en sí mismo (la parte interna) y no pensar en otro caso. Es una sensación de estar en unidad con el entorno. No es un estado de euforia o locura, o un

sacarse, no es un estar libre en ese sentido, sino un estado de paz, autoconsciencia, un estado más meditativo. Eso corresponde también con lo que encontramos en la descripción del estudio biológico acerca de los efectos del movimiento en el *dhikr*, que se supone genera un estado de “relajación” (Saniotis, 2018: 854).

Al respecto podemos observar que en el grupo de giro las discusiones sobre la relación *body-mind* son comunes. Lucía, la instructora del grupo de giro, argumenta que son los pensamientos que generan mareo: “*La parte del mareo y los vómitos es así: hay gente que no le pasa y hay gente que se mareo mucho, pero en general es porque está pensando cosas muy densas. O sea, las náuseas tienen que ver con los pensamientos y el miedo*”.

Por otro lado, en el grupo sufi converso, se enfatiza que el cuerpo se tiene que ir acostumbrando y se trabaja sobre la correcta técnica de respiración. Después de mi primera experiencia de *dhikr* en el grupo yerrahi-sufi, me duelen las piernas y me siento sumamente mareada. Al final de la práctica le digo a Sabrina, una de las mujeres sufís, que me dan náuseas haciendo el *dhikr* y ella me explica que la clave es la técnica de respiración, que es un aprendizaje que se aprende con el tiempo. Tal como en un baile, debo mantener el ritmo y aprender la técnica de respirar. Los sufís-conversos ven la técnica de respiración como la solución para no marearse.

La disputa sobre el *body-mind* tiene más presencia en el grupo de giro, y no en el grupo de conversos. Se trata de una discusión que pone al “corazón” y la “mente” como oposiciones. En ambos grupos encontramos el mismo concepto corporal, inspirado en el sufismo, que ubica el corazón en el medio del torso y lo conceptualiza como un núcleo donde se alojan los sentimientos. Específicamente para los grupos de giro, prevalece además la idea de que los pensamientos son el “enemigo”, una perturbación para la práctica del *dhikr*.

Esto queda claramente de relieve en la explicación que dan los grupos de giro acerca de las caídas que se producen durante la práctica y que son atribuidas a la mente y al no poder liberarse de los pensamientos. Es decir, suponen que cuando uno piensa demasiado, no fluye y no se deja llevar, se cae durante la práctica. Para Lucía, del grupo de giro sufi, que participa desde hace muchos años y pocas veces se cayó, la explicación es muy clara: “*Cuando la gente se cae, ya sabe por qué se cae. O sea, yo cuando me caí sé muy bien por qué me caí. Es cuando la gente piensa tonterías.*”

Varios testimonios del grupo de giro apuntan en el mismo sentido. Sonia, que asiste regularmente al giro, nos cuenta que, en el momento de empezar a pensar sobre su postura, siempre pierde el equilibrio y se cae. Ina, cuenta que el desafío está en dejar de pensar y me cuenta que una vez se cayó porque tuvo miedo de chocar con otra persona y justo en ese momento, al pensarlo, se cayó. Otras veces la explicación de la caída se basa en que no se deja fluir el corazón, que éste está tan abierto en el momento de girar que uno sería muy sensible a las malas ondas y energías dentro del espacio mismo.

La cuestión de la mente y de los pensamientos está muy presente en los grupos de giro, y en diversas charlas con diferentes personas quedó claro que la práctica es sobre dejar la mente en blanco en el momento de la práctica. La mente entonces aparece como el enemigo, o el culpable cuando uno no gira bien. Que la mente es algo negativo, y el corazón/cuerpo algo positivo, aparece para la mayoría de los participantes como algo obvio y lógico. Como ya mencionamos, esa idea se muestra también en el grupo de conversos en la idea de tener que concentrarse en la parte interna, y no pensar en otras cosas.

Una emoción que se busca cultivar y que comparten ambos grupos al practicar el *dhikr*/giro es el estar agradecido. Vale destacar que en ambos grupos asumen la posición corporal del *salat* de inclinarse, que se practica antes de empezar el giro y que expresa agradecimiento. Pero para el grupo de conversos sufí el dar gracias adquiere un significado más específico y que se refiere a la “creación de Allah”. Es decir, dar gracias a la vida implica también la idea de “servir” a Allah, propia del islam. María explica ese servir en términos de una entrega a una misión religiosa:

“Cuando uno se inicia en el sufismo te preguntan si estás segura, y se pregunta tres veces. Se permite que la gente venga, que hagan las prácticas con nosotros, que vean. Pero después de la oración (conversión) tenés que empezar con el servicio. En una dergha tenés que servir. Y afuera, servir a la familia y a la gente que no conoces. Vivimos para servir a Allah, esa es nuestra misión.”

Notamos entonces que para el grupo de conversos el énfasis está puesto en servir, y en servir en esta vida, no aspirar a otra. De ahí la importancia que se atribuye a la vida social secular. Es decir, la búsqueda no está limitada al mundo metafísico, sino que el fundamento de la cosmovisión sufí también está en conectarse con el mundo social y estar en *este* mundo, ya que se supone que toda existencia es Allah.

En el grupo de giro el estar agradecido se traduce en agradecer al universo y a la vida, aunque también se refiere a Allah. Se habla también de mostrar “respeto” hacia la vida y hacia todo y todos los seres que nos rodean. Ese momento de humildad, agradecimiento y apreciación de la vida y la existencia misma, si bien se puede observar en el islam/sufismo, de hecho, también constituyen aspectos y creencias más universales que encontramos en otras prácticas espirituales como la meditación, el *loving-kindness*, el yoga, etc.

El agradecimiento a su vez está estrechamente vinculado con la idea del amor que los participantes sienten durante la práctica del *dhikr*. En los grupos sufis-conversos, el amor es entendido como expresión de Allah. María lo explica así:

“El amor no es un concepto, es una realidad. Dentro de lo que es el islam, se habla del amor a Allah, a los profetas y al maestro en el sufismo. Y se habla del amor a la creación. En ese orden. Lo más importante es el amor a Allah. Lo que nos enseñan los maestros es que, si amas demasiado a lo material de este mundo, puede ser peligroso. El peligro es amar a las cosas y no al creador. Lo que nosotros practicamos es poner primero el amor a Allah. Porque todo viene de él. Todo lo otro es derivado de él. Si nosotros nos enamoramos de alguien, por ejemplo, el amor entre personas es un átomo del amor que nos tiene Allah..”

Sabrina, que también pertenece al grupo yerrahi, ratifica: *“El amor del cual te estoy hablando. obviamente es Allah. En realidad, lo que uno siente como amor es Allah.”* También en los grupos de giro se habla del amor a la vida y a la existencia. Apreciar a su entorno también viene de prácticas meditativas y alternativas espirituales *New Age*. Por ejemplo, se implementa esa técnica de agradecer a todo a la respiración el entorno, etc.

¿Pero qué significa Allah y la conexión con él en el *dhikr*/giro en ambos grupos? Para ambos podemos resumir que sentir a Allah es estar en equilibrio, un estado libre de pensamientos, pero también un estado de sentir agradecimiento, y un estado de sentir amor, ya sea con Allah/universo y la existencia/tierra.

En ambos grupos encontramos prácticas que generan intimidad corporal y permiten sentir una “colectividad corporal”. Así, se construye un “cuerpo colectivo” (Selim, 2015: 266). Pero en el grupo converso sufi ese lado sensorial de unidad corporal es constituida a través de la concordancia de los movimientos al ritmo de la música y en combinación con la respiración en el *dhikr* mismo, mientras en el grupo de giro se construye antes de empezar el giro. Justamente el grupo de giro se distingue de la práctica del *dhikr* de los conversos sufis en cuanto que este

último se practica en el ritmo y abrazo de un grupo y no individualmente. Lucía explica la práctica del grupo de giro y precisa que es algo individual, al contrario que la práctica del grupo converso: “*El giro, por más que giramos en grupo, es un trabajo individual. Viste que nosotros en la práctica empezamos en un grupo y después nos separamos. Entonces es más una práctica individual.*”

De todas maneras, podemos constatar que ambos grupos se dedican a constituir un “cuerpo colectivo” y a crear una sensación de “unidad”. Mientras en los grupos sufis conversos el “cuerpo colectivo” es producido en el *dhikr* mismo, en el grupo de giro y whirling se constituyen previo al *dhikr*. Para este fin todos los grupos incluyen el “*la ilaha illa Allah*” como práctica grupal. Lo que pude observar coincide con lo que describe Selim en su estudio sobre prácticas sufis de Berlín: “*These dances evoke a collective sensuous body, with known and unknown words, collating breaths, fostering intimacy (...).*” (Selim, 2015: 255–256).

2.4 La (des)vinculación con el islam discursivo

En base al análisis de las posiciones corporales, las emociones y las experiencias cultivadas en los grupos, vimos que ambos comparten cosmovisiones similares y hacen uso de las mismas prácticas. No obstante, podemos notar una característica que distingue estos grupos, que es el lugar que ocupa el islam en el plano discursivo.

Así, por ejemplo, si bien en el grupo de giro se practica el “*la ilaha illa Allah*”, se recita a los 99 nombres de Allah, pero a su vez es acompañada por un discurso más universal que se revela en términos de energía, universo etc. Esa universalización es a lo que alude Altglas (2014) cuando habla del *religious exoticism*. La autora analiza que, en la recepción de religiones orientales y “exóticas” por parte de Occidente, el contenido religioso resulta secundario o está ausente, pues lo que prevalece es la estética que rodea esas religiones. Los participantes se encontrarían más atraídos por el hecho de que llevan a cabo prácticas ancestrales y místicas, que por el contenido religioso en sí. Al mismo tiempo, la autora precisa que, si bien este fenómeno indica un interés por “el otro”, no significa que exista el deseo de convertirse en términos religiosos o de cambiar drásticamente su modo de vida. Más bien, la adopción exclusivamente estética de prácticas religiosas exóticas es autoreferencial. En palabras de la autora:

“First, religious exoticism involves the fetishization and the aestheticization of religious resources. It is not Hinduism or Judaism as such that is sought, but the mystical East and Kabbalistic secrets

that are foreign, mysterious and ancient. Less than an interest in what is different, this fetishization values exotic religious resources as polar opposites of, and complementary to, the materialistic, secular and problem-ridden West. This is the reason that attraction for "authentic others" does not equate to a desire of becoming this other through conversion or drastic change of lifestyle. On the contrary, in its ways of envisaging cultural and religious differences, exoticism is actually very self-referential." (Altglas, 2014: 116).

Si bien en su análisis, Altglas (2014) se refiere al Hinduismo y al Kabbalah, la observación coincide con mi experiencia sobre los grupos de giro (*whirling*) de Berlín, aunque no tanto con lo observado en el grupo de giro en Buenos Aires. La autora sostiene: *"As they have spread transnationally, some neo-Hindu movements and the Kabbalah Centre have presented themselves as universal while downplaying, if not denying, the Hindu or Jewish origins of the teaching they aim to offer to the world."* (Altglas, 2014: 120). En la misma línea, Selim (2015: 255) explica para el caso del sufismo en Alemania: *"Sufism's association with Islam is mentioned with respect but any further connection or origin stories are carefully disclaimed. Universal Sufism is understood in this network to be a particular way that does not require individuals to convert to Islam (...)."*

Lo que describen ambas autoras se identifica con mis experiencias en Berlín. Pero solo parcialmente con el grupo de giro-sufí en Buenos Aires, en donde el vocabulario universal está insertado en referencias islámicas, charlas sobre el islam y en dónde también se ofrece la participación en actividades de la *dergha* sufí.

En Berlín, por ejemplo, se niegan las relaciones con el islam. Por ejemplo, la instructora me indica que de hecho no tiene importancia si decimos *"la ilaha illa Allah"* o si usamos otras palabras, pues "lo importante" es "la energía" de la práctica y de las palabras, las cuales no necesitan tener un contenido religioso. Para evitar referencias al islam, se menciona muy frecuentemente a Rumi, figura bastante conocida en el campo espiritual en Occidente, y que es más bien asociado con el concepto de amor, y no necesariamente con el islam como religión. Esas referencias generan autenticidad y ofrecen un *framing* de mística oriental, pero sin referirse al islam (Langer, 2015).

Las referencias al islam nos dicen mucho sobre la relación entre las prácticas y el contenido religioso (en este caso del islam); algo que nos sirve no solamente para caracterizar los distintos grupos, sino también para poner en foco la imagen pública y el lugar que la religión ocupa en

este campo en Argentina. Altglas (2014: 116) sostiene que la popularización de prácticas orientales justamente se basa en una desvinculación de lo religioso:

*“Despite the appeal of Eastern wisdom and Kabbalistic mysteries, the teachings of neo-Hindu movements and the Kabbalah Centre are adopted **in spite of** their Hindu Jewish character, which in fact has the effect of limiting their popularization. (...). In other words, the popularization of Kabbalistic and Hindu-based teachings is eased by their de-linking from their specific cultural and religious roots (...).”*

Pero en los grupos de giro sufi en Buenos Aires encontramos un manejo diferente en cuanto a las referencias al islam. Se habla sobre Allah y las relaciones con el islam, y se enfatiza el hecho de que se trata de un rezo islámico, los rezos islámicos que se hacen antes del *dhikr*. Si bien los participantes no se identifican como musulmanes y encontramos discursos y metáforas que no son específicamente islámicas, como las referencias al amor, al universo, el sinfin, etc. -que también se encuentran en varias prácticas espirituales-, el contexto islámico es claramente comunicado y cultivado para los participantes. Las cuales por su lado empiezan a generar un interés por el islam, más allá del giro.

El giro sufi en Buenos Aires, entonces, se presenta por un lado con un discurso “universal” pero a su vez comunica y enfatiza claramente sus conexiones con el islam. De lo observado, se desprende que los grupos de giro sufi porteños no actúan totalmente desprendidos de contenidos religiosos, aunque sí cultivan discursos universales.

De esta manera, vemos que en el paisaje religioso argentino la identidad islámica, o la recurrencia y el lugar que ocupan las referencias al islam dentro de las prácticas de giro, está mucho más enfatizada que en los grupos en los que yo participé en Alemania. Este lugar particular que ocupa el islam dentro de las prácticas de giro en el caso de Buenos Aires nos lleva a la hipótesis de que la cuestión del *religious exoticism* que plantea Altglas no se limita a la desvinculación de la fuente religiosa, por ejemplo, por el rechazo a instituciones religiosas, sino que depende de la imagen y de las características que se asocian a la religión en cuestión, en este caso el islam. Es decir, la imagen pública que tiene el islam parece influir sobre el contenido religioso y la posible extensión de una identidad islámica en los distintos grupos.

Y como señalé, las características asociadas al islam en Argentina se distinguen claramente de la imagen pública que prevalece en Europa. Mientras que en Europa el islam está vinculado a

un trasfondo migratorio y, eventualmente, el imaginario colectivo lo asocia a la clase baja, la criminalidad y el fundamentalismo religioso; en Argentina, donde no existe dicho trasfondo, se presenta una imagen más romántica que muestra las características místicas de un Oriente exótico, lo cual parece admitir una mayor recepción y uso del contenido religioso islámico dentro de las prácticas del mundo *New Age*.

A su vez los grupos de conversos sufís presentan una clara identificación islámica. Esta cuestión será profundizada en el capítulo 3. Lo que ahora interesa señalar es que, en el contexto europeo, los grupos de conversos sin trasfondo islámico están casi ausentes o bien presentan una adaptación del sufismo. En contraposición, el grupo sufí de conversos en Buenos Aires no pertenece a un neo sufismo desvinculado del islam, no practican, en términos de Altglas, un *religious exoticism*, sino que aspiran a cultivar una identificación auténticamente islámica.

El análisis del *dhikr* en estos dos diferentes casos nos muestra también que los límites entre prácticas espirituales y religiosas son fluidos o borrosos. Es que los grupos no se pueden caracterizar o reducir únicamente en base a las categorías de religión-espiritualidad, sino que realizan prácticas que mixturán tanto contenidos religiosos como espirituales del mundo *New Age*. Pero como veremos en los próximos dos capítulos, el grupo de sufís conversos buscan una mayor identificación religiosa y procuran poner límites claros con otras prácticas más asociadas al *New Age*. No obstante, hay que destacar que en este grupo también se encuentran motivos que se asemejan al campo más alternativo.

El uso del vocabulario muestra claramente el grado de identificación islámica, y el lugar que ocupa lo religioso dentro de cada grupo, lo cual refuerza la hipótesis antes mencionada. Tal como pudimos observar cuando analizamos las emociones y experiencias, “Allah” y “universo” son palabras intercambiables. El término “energía”, que circula con tanta frecuencia en los grupos de alternativas espirituales, muestra claramente el punto que queremos enfatizar: durante el *dhikr* de conversos sufís se habla en términos de “Allah” o “Dios”, pero en el caso del grupo de giro, en el vocabulario prevalece el término de “energía” entremezclándose con Allah y un vocabulario islámico.

Al hablar sobre los discursos en este apartado nos estaríamos alejando un poco de las prácticas, la cuestión inicial del *spiritual turn* que se caracteriza por su énfasis en las experiencias

corporales de lo sagrado. Como vimos, en los estudios religiosos se sostenía que las creencias y doctrinas pierden su importancia a favor de la experiencia religiosa. Como Heelas indica:

“The key words of New Age spiritualities are “experience” and “practice.” Rather than attaching importance to the beliefs, doctrines, and ethical injunctions of theistic traditions, importance is attached to experiencing the heart of life. Practices are taken to facilitate the inner quest. Drawn from many sources, most especially the spiritual “traditions” of the East, (...)” (Heelas 2006, 46).

Si miramos al reciente análisis de ambos grupos podemos seguir ese argumento de que el cuerpo y la experiencia corporal constituyen un eje clave. Más que creencias y doctrinas, parece que la práctica misma es la razón de ser y el centro de atención. El *dhikr* se presenta como una práctica multisensorial que ofrece la base para experimentar la conexión con Allah, estados de autoconocimiento, auto-consciencia como estados de meditación. Observamos que en las prácticas se construye una sensibilidad musical y se busca la unificación de los cuerpos en uno solo a través del movimiento, las danzas y las posiciones del *salat*. Se enfatiza el efecto del “*la ilaha illa Allah*”, no sólo en cuanto a las palabras, sino la parte sensorial de pronunciarlo; no solamente en el grupo de giro sino también en el grupo de conversos sufís.

Aunque el énfasis en el cuerpo podemos encontrarlo en ambos grupos, cabe destacar que existe una diferencia en cuanto que los conversos sufís promueven la creencia como operación intelectual y no solamente como experiencia corporal. Argumento que para el grupo de conversos sufís la experiencia corporal no es más central que la doctrina, como se podría asumir desde un enfoque sensorial. En efecto, nos encontramos en un campo religioso intelectualizado, en donde las prácticas y también el *dhikr* están insertos en un discurso islámico y enseñanzas de ciertas doctrinas. En el grupo, el conocimiento es una parte importante y reconocida y es condición para la experiencia corporal de Allah. Al contrario de lo que sostiene Klinkhammer (2015), la creencia y la práctica del *dhikr* en el grupo converso sufí no se legitiman exclusivamente en base a una experiencia sensorial-corporal, sino que forman parte de conductas musulmanas sufís prescritas, tal como el *salat*. Y son justamente los conversos-sufís quienes indican que no hay que esperar a tener siempre una “experiencia” durante el *dhikr*.

A su vez, su subjetividad musulmana-sufí es también un pensar y reflexionar, un formarse intelectualmente en el cual de hecho el conocimiento mismo del islam-sufismo es vinculado con el nivel espiritual. Es decir, el conocimiento sobre el islam es directamente vinculado con el nivel “espiritual” que adquiere una persona y por lo tanto la posición que ocupa en el grupo.

Así, por ejemplo, el *sheikh* es el que tiene el mayor nivel de espiritualidad, pero también el mayor nivel de conocimiento, lo cual no solamente se refiere a experiencias sino, literalmente, a un conocimiento intelectual.

En este contexto cabe mencionar una charla interesante con una de las musulmanas sufí-conversa sobre cómo a uno le llega la creencia. Ella plantea la traducción como obstáculo para alcanzar el verdadero conocimiento del islam. Me comenta que siente que "*le falta para llegar a Allah*". Le preocupa que todos los *sheikhs* lean traducciones del Corán y que después a uno le llega el conocimiento por ellos. Me parece interesante que ella tiene esa sensibilidad para preguntarse por lo que se pierde en la traducción, por cómo a uno le llega el conocimiento. También me dice que "*Allah y el conocimiento de la religión le llega a cada una por diferentes medios*". Explica que a muchos le llega la religión por leer mucho, y que a otros más por escuchar y participar, que sería el caso de ella. "*Cada uno tiene su manera diferente de conectarse con el conocimiento y así con la religión*".

La religión, como muestra este testimonio no es pura experiencia, sino que para ellos también es conocimiento que es cuestionado, repensado en cuanto a su contenido, sus fuentes, su transmisión y su significado, tal como el conocimiento científico. A su vez, los conversos sufís toman clases de árabe, en parte también para poder leer las fuentes originales. Los grupos sufís musulmanes muestran que para acceder al islam es fundamental tanto la experiencia corporal como el conocimiento intelectual. Creer y conectarse con Allah, para ellos, no es solamente experimentar algo como un "ser corporal" sino también una operación intelectual consciente que atribuye y construye significados.

Si bien, también podemos entender el *dhikr*, como práctica que cultiva un *moral selfhood*, y subjetividad musulmana en el caso del grupo converso, podemos ver que esto está asentado y vinculado con el discurso islámico (Shannon 2004, 383). Parecido al *salat*, se impone el *dhikr* como parte de la subjetividad musulmana-sufí. Es decir, la práctica del *dhikr*, con toda la dimensión corporal que implica, puede ser entendida en el sentido que propone Mahmood (2001) cuando analiza la relación cuerpo-subjetividad de las mujeres musulmanas en Egipto; es decir, como una práctica que se despliega y se hereda dentro de ciertos discursos islámicos. Sin negar las dimensiones estéticas y sensoriales del *dhikr*, hay que reconocer que, en los grupos conversos, más que en el grupo de giro, la práctica del *dhikr* se contextualiza por medio de discursos, rezos y charlas acerca del islam y sufismo.

Así, los *dhikr* son acompañados por charlas previas del *sheikh* sobre el camino correcto en el sufismo y en el islam. Se conversa sobre conductas islámicas y se dan clases islámicas. A su vez encontramos una intelectualización general del grupo. Por ejemplo, la *tariqua* ofrece hacer un diploma del islam-sufí y clases árabes.

Las charlas en el grupo de giro se dan, en cambio, de manera más informal. A su vez, queda claro que las prácticas no están dentro de enseñanzas más formalizadas. Las charlas posteriores a la práctica donde están todos sentados en ronda, son para hablar sobre el estado emocional de cada uno y de cómo vivió la experiencia del *dhikr*. Igual vale destacar que en el grupo de giro sufís no solamente se charla sobre las experiencias, sino que además se leen textos sobre los profetas del islam y se hacen rondas de preguntas sobre las enseñanzas del islam.

Si bien vimos que el *dhikr* es un ritual básicamente sensorial, queda claro que está asentado dentro de prácticas con cierto grado de formalización y se vincula en distinta medida con el contenido propiamente religioso del islam. Esto resulta particularmente cierto para el grupo converso sufi, cuya práctica del *dhikr* combina la experiencia personal-corporal-sensorial con una intelectualización de dicha práctica. Esto representa un problema que no puede ser conceptualizado a partir de los estudios sobre la espiritualidad, puesto que la intelectualización de las prácticas del grupo de conversos sufís difícilmente entra en las categorías “experimentales” que postulan los estudiosos del mundo *New Age*.

Cerrando este capítulo podemos resumir entonces que encontramos prácticas y emociones paralelas en ambos grupos. En cuanto a la sensación interna, encontramos sensaciones que giran en torno al estar agradecido, estar en equilibrio y tener una mente libre. Lo que resumimos bajo la idea de un estado meditativo. Pero en particular para el grupo converso sufi, el giro incluye vocabularios más universales en combinación con un *framing* islámico y ambos aspectos se interrelacionan. Bajo el trasfondo de mi experiencia en Berlín, el marco islámico sorprende para el caso del grupo de giro. Vimos que el discurso y vocabulario islámico es aceptado y asumido por los participantes, aunque no se identifican como musulmanes. La referencia al islam, a su vez es más que un mero autenticador o legitimador de la práctica, en cuanto que incentiva un interés en dicha religión. Al mismo tiempo, vimos que las prácticas están basadas en la participación corporal, en la cual se constituyen “cuerpos islámicos” (Langer, 2015). Sin embargo, el grupo de giro no muestra las estructuras del grupo de conversos sufís en cuanto a

las enseñanzas de cierta cosmovisión y conocimiento. En el grupo de giro, esto es mucho menos formalizado y toma lugar en charlas orientadas a las experiencias.

Por último, el grupo de giro no entra en la categoría de *religious exoticism*, en cuanto que no se puede hablar de una desvinculación o desinterés total del contenido religioso. Para el caso del grupo de conversos sufís, este concepto cobra aún menos relevancia, ya que, aunque genera prácticas y experiencias corporales que podrían ser incluidas en el mundo *New Age*, buscan inscribirse en el marco de enseñanzas islámicas marcadas institucionalmente. En los próximos capítulos veremos cómo los participantes se acercan a esos espacios sufís, cómo asumen una identidad islámica, qué otras prácticas implican y cómo se presenta el componente islámico en diferentes ámbitos.

CAPÍTULO 3

Caminos al islam desde prácticas sufis

Mis encuentros con el islam y el sufismo en Argentina fueron numerosos y mi trabajo de campo me llevó por diferentes vías por las que conocí distintos grupos. Mi acercamiento al sufismo se dio a partir de mi interés más general (y previo) con el islam. Previo a cualquier encuentro, mi expectativa coincidía con el sentido común acerca de que el islam con el que me iba a encontrar era uno muy *light*. Sin embargo, luego de mis primeras incursiones en el campo me sorprendí al encontrar “verdaderos” musulmanes, con su vestimenta típica y comportamientos que tanto se asemejaban a lo que conocía de los inmigrantes musulmanes de Alemania.

De todas formas, había algo que no me cerraba y que me causaba una sensación de extrañeza, pues las personas no entraban en el estereotipo musulmán que yo tenía. Por un lado, hablaban español, en lugar de alemán con acento árabe/turco, y, por otro lado, eran “re” porteños. El extranjero, el distinto, con acento que lo expone, el que no entendía y no pertenecía al lugar, era yo. Es que, obviamente, los conversos no dejan de ser argentinos ni porteños. En cualquier caso, ello me generó la pregunta de cómo llegaron a tomar la decisión de volverse musulmanes y comprometerse con ese ámbito. Es esto lo que analizo en este capítulo: ¿por qué algunos porteños se incorporan a estos grupos? ¿Por qué se interesaron por el sufismo y por qué se comprometen con esas prácticas? ¿Cómo construyen su adhesión al islam?

En los dos primeros apartados (3.1 y 3.2) me dedicaré a analizar los modos de acercamiento y adhesión a los grupos sufis conversos y de giro, vinculados al orientalismo exotista o a las relaciones afectivas. En el tercer apartado (3.3), analizaré los procesos de acercamiento y consolidación de una identidad musulmana más estricta en ese ámbito. Por último, miraré cómo esa nueva identidad se posiciona y se inscribe en cuanto a un islam étnico, y dentro de una identidad musulmana más global (3.4).

3.1 Estéticas

En estos primeros apartados se contextualizan las vías por las que los practicantes del sufismo toman contacto con el islam. En el análisis se tienen a los grupos de giro, pero por sobre todo a los grupos sufis-conversos. Cabe aclarar que el preguntar “por qué” la gente se acerca a ciertos grupos religiosos implica serios desafíos metodológicos. En los estudios sobre procesos de “conversión”, la cuestión de cómo interpretar las auto narrativas de la conversión ha sido

fundamental (Wohlrab-Sahr et al., 1998). Como muestra Frigerio (1994: 9) refiriéndose a Beckford (1994), los relatos de los conversos no deberían ser tomados literalmente. Sino como “construcciones creativas” en cuanto que los motivos que llevaron a la conversión son reinterpretados bajo la luz de su propia conversión actual. Es decir, el pasado es reinterpretado bajo el presente contexto de la nueva identidad religiosa, que puede favorecer o desfavorecer, resaltar u ocultar ciertos aspectos del proceso de conversión o de su acercamiento.

Las personas convertidas al islam afirman que en definitiva fue “Allah” que los llevó y les mostró el camino, que su llegada al sufismo fue el “plan de Allah”, lo cual es claramente un modelo explicativo resultado de la conversión. Sin embargo, los testimonios sobre el acercamiento al sufismo e islam eran sorprendentemente auto reflexivos y analíticos al reconstruir la trayectoria o los motivos por los cuales se habían acercado. Las observaciones que pude hacer durante las numerosas visitas a los grupos no contrastan necesariamente con los auto relatos de las personas que adhieren al sufismo.

Manuel, un chico de apenas 30 años, que vive de hacer música y se interesa por la astrología, es practicante sufí que pertenece a la tariqua desde hace ya 12 años. En una conversación sobre por qué las personas se acercan a la práctica, hace una afirmación que resume muy bien una perspectiva ampliamente aceptada entre ellos: *“La gente que se acerca al sufismo viene más bien en una búsqueda espiritual. Ya pasaron por otras cosas. ¡Van ahí y allá! La gente que se acerca ya siempre viene con esa onda. Entonces no es tanto cambio convertirse al islam (...). Van por una cuestión estética y exótica.”*

En esta opinión se reflejan dos observaciones que pude hacer durante mi estadía con los grupos. Las personas en general se acercan luego de haber pasado por diversas ofertas de prácticas vinculadas con las prácticas alternativas o *New Age* y/o por ciertas prácticas estéticas (música, vestimenta, baile) que le llamó la atención, por ejemplo, de una imagen o música del islam/sufismo. Esa estética, o también cabe decir estética exótica, que parece ofrecer en particular las practicas del sufismo en los países occidentales, no es ninguna cuestión marginal. Refleja más bien un cierto tipo de orientalismo, un orientalismo romántico si cabe, que se puede rastrear cuanto menos hasta el siglo XIX, durante el giro romántico en Europa. El rechazo de doctrinas religiosas y el interés por nuevas experiencias espirituales también se expresaron en una creciente producción y consumo de poética, música y arte oriental, creando estereotipos

positivos del Oriente, que bien podríamos llamar orientalismo positivo (Said, 1978; Mark Sedgwick, 2012: 202).

Campbell (2010) describe este proceso como *easternization*, es decir, lo contrario del *westernization*, donde hay una adaptación de prácticas, costumbres y estéticas del Oriente en el Occidente mismo (Campbell, 2010: 739). Como muestra Campbell, ésta es una corriente que tiene múltiples factores, que se expresa en el interés en religiones orientales y se refleja en los movimientos del espectro *New Age*. Entre otras cosas también se relaciona con la idea de “new romantics”, es decir una especie de *revival* de la idea del romanticismo que idealizaba el Oriente. En este marco critica que el concepto de orientalismo de Said (1978) nunca tomó en cuenta que, en conjunto con las existentes relaciones de poder, había una larga trayectoria de admiración del Occidente hacia el Oriente (Campbell, 2010: 740). Ello también nos dice mucho acerca de una fuerte insatisfacción con los valores del Occidente y el proceso de racionalización. Lo que sostiene Campbell entonces es que el proceso de *easternization* implica una cuota de poder para Oriente mismo en la medida en que la imagen que tiene el Occidente acerca del Oriente muestra la posibilidad de influencia que tiene Oriente sobre el Occidente. En definitiva, Campbell enfatiza el *softpower* que Oriente tiene sobre Occidente, poder que se asienta sobre la crisis de valores de este último y la disposición de estas sociedades a importar prácticas y patrones culturales orientales. El concepto de Altglas (2014) acerca del *religious exoticism* retoma la idea de la *easternization*, pero al contrario que Campbell y más en línea con Said, lo clasifica como una muestra de relaciones de poder, en la medida en que Occidente adapta en sus propios términos la cultura y la religión oriental, aunque exotizándolas (Altglas, 2014; Campbell, 2010: 740). Esta cuestión será retomada a lo largo de esta tesis.

En efecto, el interés de las personas por otras culturas orientales, que se da a través de imágenes o música, como nos cuenta Manuel, entonces no debería ser solamente interpretado como un orientalismo que se constituye entre lo occidental y lo oriental, sino también podemos hablar de estereotipos positivos, que romantizan la idea de practicar o pertenecer al “islam” y que también se entienden como contracultura a los valores occidentales.

Manuel mismo llegó al sufismo en una búsqueda espiritual más larga. Empezó a interesarse ya a los 16 años por el sufismo y el islam. Su familia ya había pasado por diferentes religiones y ofertas espirituales. En el momento de acercarse al sufismo él y su familia practicaban el hinduismo. “*Siendo hindú para mí fue fácil convertirme al islam. Era vegetariano, no tomaba*

alcohol”, cuenta Manuel. Pero lo que desde el principio le llevó a interesarse por el sufismo fue la música: “*A mí me impresionó mucho la música, y empecé a escuchar radio árabe*”.

También Sabrina, que pertenece al grupo converso *sufi yerrahi* y que hace diez años que se convirtió al islam, afirma que su primer contacto con el islam se dio a través de una imagen, que le inspiró cierta admiración. Ella es una mujer de cuarenta y seis años, trabajadora y familiar. Aunque ella misma se quedó sin hijos, en la *dergha* se suele ocupar de los hijos de los demás, se preocupa por que todos los demás estén bien. No le gusta el maquillaje, ni la vestimenta “provocativa”, pero cree en el amor a primera vista. Así, también fue la primera persona en ocuparse de mí, no solamente de introducirme al grupo y de introducirme a prácticas islámicas y sufis, sino en preocuparse permanentemente de mi bienestar, mi vestimenta lo que comía, etc. También es la persona en la *dergha* que más se ocupa de las cuestiones organizativas, por lo que siempre es la primera que llega y la última que sale de la *dergha*. Su primer encuentro con el islam fue una imagen del rezo colectivo en la Meca:

“Del islam no conocía nada... El único momento que yo conocía era cuando todas estaban rezando ahí en la Meca, era una sola imagen que tenía. Ahora sé que es uno de los días más bonitos de la religión. Era lo único que existía para mí del islam. Entonces cuando yo veía esa imagen, como toda esa gente al mismo tiempo oraban a Dios, me provocaba un ‘wow’. Y fue lo único que capté antes de que yo entrara al islam.”

Es interesante observar que las razones por las que se acerca la gente al espacio de giro en Buenos Aires son muy parecidas a las trayectorias en el sufismo. Casi todos se refieren a un primer encuentro con el sufismo/giro por alguna imagen o video, y lo expresan como una cuestión estética lo que les hizo acercarse. Lucía, que hace muchos años que es participante y ahora mismo da clases de giro, explica el interés y el acercamiento de los participantes en términos similares:

“La mayor parte de la gente no sabe lo que está buscando. No tiene una respuesta muy específica de qué está buscando. No es que dice ‘estoy buscando conectarme con energías superiores’, no. A la gente le llama la atención el giro cuando ve algún concierto de giro. O cuando ve alguna imagen le llama la atención y siente algo que en general no lo sabe describir. Y una vez que siente esto... Esa sensación o eso que sintió queda dentro suyo. Y una vez que ve un lugar, una persona en donde se práctica eso, viene. Pero no es que la gente llega y dice quiero aprender Sufismo, me quiero hacer sufi, quiero aprender filosofía sufi. La gente llega casi como una cosa intuitiva. Tuvo la experiencia de ver alguien girando y eso le tocó el corazón”.

Maxi, otro de los participantes de giro, confirma las observaciones de Lucía e insiste en que su primer contacto con el giro sufi fue por un video que vio en la tele

“Yo cuando fui la primera vez, ¿pensé ‘que es esto?’; parece una secta o algo así, y yo solo quería aprender el giro. Pero después volví y fui aprendiendo. Es que, a mí me gusta bailar el giro. Yo cuando tenía 12 años vi un video de todos los giradores, y me gustó mucho. Y ya ahí decidí aprender giro”.

Lucía misma se acercó al giro y de esa manera al sufismo, y así al islam, a través de la danza y su interés por las danzas orientales, en las que el giro le llamó particularmente la atención:

“Yo llegué primero al giro antes de llegar al islam. Porque el giro es visualmente interesante (...). En un whorkshop que yo estaba tomando con un profesor de Egipto de danza folklórica, giramos. Y algunas personas que giramos sentimos en ese momento qué algo nos pasó. No sabíamos muy bien que era, pero algo nos pasaba. Y quedamos muy movilizados con esa experiencia. (...) Después tuve una experiencia con alguien de otra religión y me dijo: ‘estas apunto a iniciar un camino espiritual’ (...) y yo que venía con todo esto de giro. Pensé esto es una señal. Yo sabía en este momento que no quería el giro danza sino el giro sufi original.”

En cuanto a las trayectorias en el plano espiritual/religioso se puede destacar que la mayor parte de las personas se acercan en su proceso de explorar “cuestiones espirituales”. Cuando se acercan al espacio sufi, en general ya conocen otras “prácticas espirituales” y están en búsqueda de actividades que se insertan en ese paisaje espiritual más grande, lo cual corresponde en parte con las observaciones que ya hicieron otras investigadoras al respecto (Kerman 2007; Salinas 2015; Montenegro 2008). Rafaela, por ejemplo, que es profesora de Lingüística en la Universidad de Buenos Aires, y que se autodescribe como escéptica hacía cuestiones no-científicas, me cuenta que antes de pasarse y acercarse al grupo sufi, había estado con su marido en el grupo del “Cuarto Camino”. Ella y su marido son personas muy tranquilas, que por su trasfondo profesional le gusta charlar sobre mi investigación, si bien no encuentran tiempo para participar cada jueves me cuentan que parecen haber encontrado su lugar y recurren ahora hace dos años al espacio.

Otro ejemplo sobre el acercamiento al sufismo lo muestra Sabrina, que lo conoció a través de la meditación “Osho”¹³:

¹³ Rajneesh Osho (1931-1990) fue el líder de un movimiento espiritual de origen indio. En base a la filosofía de Gurdjieff, desarrolló una forma de meditación más “activa” que ofrece a los practicantes adentrarse y observar sus propios estados emocionales. El movimiento se estableció a partir de los 70 en la India y generó seguidores occidentales globalmente (Goldmann, 2015: 123).

“Mira, cómo fue que llegué... lo pude entender recién después de haber entrado al camino del sufismo. Fui leyendo diferentes libros que nada tenían que ver con el islam ni con el sufismo, nada, sino con una contemplación más bien interna. Fue así que, estando de vacaciones leí un libro que se llamaba La Novena Revelación, es un libro que te habla de diferentes etapas espirituales. Me penetró mucho esa cuestión de poder soltar cosas del trabajo y de la familia. Si bien había llegado a los 30 (años), pero de alguna manera llevaba una vida estructurada y tenía los patrones bien fijos (...). Unas vacaciones fuimos a Capilla del Monte, en Córdoba, un lugar medio loco, en dónde esperan ver extraterrestres... pero también donde todo el lugar está centrado en lo espiritual. Fuimos a un hotel e íbamos a hacer meditaciones de Osho. Osho es un filósofo hindú que tenía formas de hacer meditaciones digamos no tradicionales y al final se contaban cuentos sufís. Entonces nos empezó a interesar esa parte. ¿Quiénes son esos sufís? ¿Existen, son reales? No los conocía y fui buscando, y en Internet encontré una página en Argentina en donde se practicaba el Sufismo. Fue así por esa puerta que fui a conocer todo el Sufismo”.

En cuanto a las trayectorias en una búsqueda espiritual podemos destacar que típicos caminos hacia los grupos sufís y los grupos de giro parecen ser la meditación “Osho” y el “Cuarto Camino” de Gurdjieff. Kerman (2007), quién analizó grupos sufís en Buenos Aires, también menciona ambas prácticas como experiencias previas de los miembros sufís. Eso es interesante en tanto que de hecho ambas constituyen prácticas que ayudaron a introducir el sufismo en Occidente y parecen ser todavía en la actualidad típicas estaciones en las trayectorias hacia el sufismo y así hacia el islam de conversión en Argentina. Ninguno de los entrevistados expresó haberse acercado por un interés solamente en el propio islam. Eso parece ser diferente al contexto que describe Salinas (2015) de los espacios sufís en Mendoza, en dónde describe la conversión al sufismo que se produce a partir un interés en el islam. Es decir que siendo “musulmanes” se empiezan a interesar por el sufismo (Salinas 2015: 101).

Esa pertenencia previa al islam no se observó en el contexto de los grupos que participé en Buenos Aires. Si bien se acercan solamente por una búsqueda espiritual y algunas personas incluso no saben que el sufismo “tiene que ver” con el islam, en muchos casos el islam se convierte después en una parte principal de su práctica y pertenencia al sufismo. Las diferentes formas de meditación entonces se podrían definir como “caminos occidentales” al sufismo y, por medio de él, al islam. Como ya adelanté en la introducción y describí en el primer y segundo

capítulo, este es un sufismo que no queda desvinculado del islam, sino que muestra un profundo compromiso con el “ser musulmán” y con “practicar el islam”.¹⁴

Es preciso mencionar que a su vez el grupo de giro sufi, parece ser un camino de entrada para la conversión al islam. Tal como explica Lucía, quien participa en ambos grupos, algunos de las personas que se interesan por el giro terminan entrando al grupo sufi converso, es decir se convierten al islam:

“La mayor parte de la gente que viene es creyente pero no son musulmanes. Algunos están en esto que se llama más New Age que creen en todo y que todas las filosofías son válidas. Otros no. Algunos son de una religiosidad específica. La mayoría de la gente no son musulmanes. Pero algunas personas terminan entrando al islam. Por acercarse al giro y a la filosofía y práctica sufis.”

En cuanto a la experiencia o “carrera” previa con otros grupos o actividades de los grupos sufis, se puede observar paralelismos entre los grupos-sufis conversos y los espacios de giro. La gente que se acerca para practicar giro en general ya había pasado por otras actividades, que pertenecen al campo de prácticas espirituales/alternativas. Las personas que participan en las prácticas de giro se mueven con cierta confianza, y también están familiarizados con el vocabulario de la escena espiritual.

En mi diario de campo anoté: *“Todos los participantes se mueven en el campo espiritual, y participan de diferentes ofertas. No es una oferta espiritual para principiantes. Quienes llegan al giro ya han pasado por diferentes prácticas. Tienen experiencia con yoga, meditación, Osho y “contact-dance”.*

Maxi por ejemplo cuenta que ya pasó por diferentes prácticas y que las sigue haciendo porque le ayudan en la práctica sufis *“Yo hago yoga, flexión, y otras cosas que ayudan. Pero tardé dos años en aprenderlo”.* A su vez es interesante mencionar que el grupo de giro en Buenos Aires incentiva el contacto con el grupo sufis converso. Así por ejemplo en una reunión Lucía, que da clases de giro nos dice:

¹⁴ Ese interés en el islam será profundizado en los próximos apartados de este capítulo (punto 3.3 y 3.4).

“Sé que ustedes no son musulmanes, el giro es un espacio abierto hacia todos. Pero también toda la práctica que hacemos está conectada con el islam. Entonces les voy a ir informando sobre actividades que vamos a tener en la tariqua. Así si alguien le interesa puede participar.”

Cabe mencionar que los relatos de los conversos corresponden más a lo que a partir de la década de 1980 se entendía por “conversos activos”. Es decir que, al contrario de concepciones previas de una conversión más pasiva, y determinada por cuestiones estructurales, la adhesión a una religión nueva es ahora entendida como un proceso que implica diferentes etapas, y una serie de decisiones y relaciones interpersonales por parte del actor mismo (Carozzi y Frigerio 1994: 3; Frigerio 2013: 4). La cuestión que se discute en la literatura es a partir de qué momento se puede hablar de una conversión. A pesar de que existen diferentes opiniones, está claro que la conversión constituye un proceso que implica diferentes etapas (Carozzi y Frigerio, 1994: 19). En el caso de los grupos sufíes, al contrario de otras prácticas espirituales, existe un ritual formal que marca la "conversión" oficial del participante. Primero, el participante se convierte al islam y en segunda instancia "toma la mano del *sheikh*" es decir se compromete con la *tariqua* y el orden particular y con el *sheikh*.

Si bien el concepto del “converso activo” se refiere al proceso ya dentro de un grupo específico, ese término también sirve para entender el proceso previo de entrar al grupo. Los conversos sufíes pasan, como vimos, por así llamadas “carreras de conversión”. Es decir que los actores participan en varios grupos que influyen en el proceso y la trayectoria de su conversión (Carozzi y Frigerio, 1994: 8). Si bien esas carreras son procesos individuales, podemos destacar que la participación en ciertos grupos parece constituir típicas trayectorias, o al menos parece favorecer el acercamiento.

Al mismo tiempo, se ha destacado que los procesos de conversión no constituyen una ruptura de valores en la vida de las personas, sino que existe cierta continuidad con valores previos (Carozzi y Frigerio, 1994). Eso se revela también en un plano más general en el que el “ser creyente”, parece ser una parte constitutiva de la gente que se acerca al sufismo en sus versiones más islamizadas. Se puede sostener que en algunos casos existe una continuidad con prácticas de sacralidad previa.¹⁵

¹⁵ Caro (2010: 296), por ejemplo, destaca en el contexto de conversiones de argentinos/chilenos al islam, que para mucha gente el “transitar del cristianismo al islam significa una continuidad lógica, más que una conversión en términos de Dios”. Es decir, permite cierta continuidad en cuanto a la relación con dios.

Así, Sabrina me explica que siempre fue creyente y que siempre tuvo relación con la divinidad. *“Mi relación con Dios siempre existió. Yo iba a la Iglesia porque me interesaba acompañar a mi familia. Dios siempre estuvo presente, desde muy chiquita. Eso es cuestión de saber que él existe”*. Lucía, explica para el caso del giro sufí, que lo importante no es que crean en Allah, sino al menos en la existencia de Dios, sin importar el nombre que le den:

“En principio tendremos que definir algo. Cuando nosotros hablamos de Allah, no hablamos de otro dios que no sea Allah. Los judíos lo nombraron de una manera, los católicos los llamamos traducido al español. Y lo que define al islam también es que el musulmán lo llama Allah en cualquier idioma que habla. Entonces por un lado las personas que son creyentes y digo creyentes en una divinidad única, no es un impedimento que lo llamen Allah o de otra manera”.

3.2 Lazos afectivos

Más allá de que en la mayoría de los casos la puerta de entrada al sufismo sea por trayectorias espirituales previas, podemos destacar otro camino de entrada, que a veces se combina con el campo espiritual, que sería la relación de una pareja heterosexual. Una gran cantidad de gente que participa en los espacios entraron en la *tariqua* por su pareja. Las parejas pueden cambiar, y en algunos casos solo se quedaron las parejas. Ese lazo afectivo como entrada a una nueva fe, no es específico del islam (Carozzi y Frigerio, 1994). Pero en parte también se debe a la alta importancia que se otorga al concepto de la familia, en los grupos sufíes y en general en el islam. Las relaciones de género tienden a favorecer roles tradicionales de la mujer y de los modelos de familia, por lo que se hace hincapié en casarse bajo el islam (Furseth y Repstad, 2006: 181). En los grupos sufíes ofrecen el casamiento bajo el islam, e incluir la pareja es un elemento importante del grupo. También Utvaer Gasser (2016: 55) destaca en su etnografía sobre mujeres musulmanas convertidas al islam en Buenos Aires, que el matrimonio parece constituir una parte central de las preocupaciones entre las mujeres convertidas al islam.

Así las mujeres sufíes me solían contar cómo ellos llegaron por su novio o marido al espacio, o como al revés, aunque en menor medida, trajeron su pareja al espacio sufí. Sabrina misma llegó al espacio por su pareja. Nos cuenta: *“Bueno circunstancias de la vida. Conecté con alguien de este grupo que hacían Osho y me casé con él. Y él estaba un paso más que yo en toda esa búsqueda del sufismo.”* Pero después de su separación, siguió en la *dergha* y cuando conoció a su marido actual, tenía en claro que no iba a abandonar ser musulmana por su marido. Él se

convirtió al sufismo por ella: *“Cuando conocí a mi esposo actual yo le dije al principio ‘soy musulmana’ y lo voy a seguir siendo. No voy a cambiar. Y si nos vamos a casar va a ser bajo la religión musulmana. Fui clara desde el principio”*.

María que había llegado al espacio por su novio, pero después se fue y ella se quedó, cuenta que, con su novio actual, que no es musulmán, es más complicado. *“Él si lo acepta y lo respeta. Pero este sábado por ejemplo no entendía por qué tenía que ir otra vez. No entiende por qué tengo que ir siempre.”*

Como muestran los ejemplos de estas dos mujeres, una vez entrados al grupo los participantes construyen sus propios compromisos y lazos sociales que les permiten estar vinculados a esas prácticas independientemente de su pareja. En este sentido, se verifica lo que sostiene la bibliografía sobre la necesidad de tener en cuenta cómo juegan las relaciones familiares, amistades, casamiento, parejas, etc. en la propia dinámica de las prácticas religiosas (Furey, 2012: 10). La permanencia de muchos de los participantes en algunos casos tiene que ver más con las relaciones interpersonales en el grupo que con cuestiones netamente religiosas. Si bien en el tiempo que yo participé la cantidad de personas casi se duplicaron, otros también se desvincularon por diferencias relativas a cuestiones interpersonales. La cuestión de por qué las personas se acercan, se quedan, o se alejan de algún grupo religioso es algo que debería ser considerado a fin de caracterizar un determinado grupo religioso.

Un factor central que influye fuertemente en el circuito de entrada y salida de estos grupos, son las propias relaciones sociales, afectadas a su vez por el marco de los compromisos que se asumen en contextos de conversión. Cuando entré al grupo converso tomé contacto con un (sub)grupo de tres amigas, de las cuales una justo se había ido a vivir España y era, como yo, descendiente de alemanes. Mi presencia justo después de su viaje fue para las otras dos mujeres como “una señal” o “un envío de Allah”, y no pura casualidad. Pero, aunque las dos que habían quedado en Buenos Aires solían pasar todo tiempo juntos, una de ellas, Nadia, desapareció de un día a otro, y ello no tenía que ver con el sufismo o diferencias sobre el islam, sino con su pelea personal con su amiga.

Con relación al rol que ocupan las relaciones personales en la religión, Furey (2012) sostiene que en los estudios de religión muchas veces no ha sido suficientemente ponderado el rol que cumple la dinámica intragrupo, aunque son precisamente esas relaciones las que generan

significado en los procesos religiosos. La autora argumenta que, más allá de la relación con Allah, son las relaciones con otros seres humanos las que producen acción, compromiso y emociones en la trayectoria religiosa. Y sostiene que poner el foco en estas relaciones permite ver más allá del significado que puede construir prácticas o creencias. Dice: *“Relationships enact meaning (...) the study of relationships (...) offers one route around the impasse of debates about whether to investigate practices rather than beliefs.”* (Furey, 2012: 10).

En cualquier caso, es preciso ver que, más allá del hecho de que la *dergha* constituye un lugar específico para practicar el sufismo/el islam, la *dergha* sobre todo es un microcosmos de relaciones sociales. Allí las personas traban amistades, se pelean, forman pareja, se separan, se enamoran, se casan, y tienen hijos. Se acompañan a lo largo los años, se ayudan y se cuidan mutuamente. Cenar juntos, hacen viajes, duermen, comparten el baño y algunos incluso viven en la *dergha*. Esa apariencia de casi estructuras familiares no es específica de Argentina, sino que se encuentra basada en la historia misma del sufismo y su construcción particular como enclaves separados con funcionamiento de familia. Pero eso también lleva a que el grupo sufi muchas veces se presenta como un “microcosmos de control social”. Así, la expresión sobre comportamientos o dudas acerca de si alguien se comporta según un “verdadero musulmán” son constantes. Sabrina, por ejemplo, que pasa mucho tiempo en la *dergha* y es una de las participantes más disciplinadas y constantes, cuenta, que a veces piensa que algunos miembros no se comportan adecuadamente: *“A mí también me pasa. Yo vengo acá, dormimos y todo. Pero hay circunstancias que tiran para atrás en el sentido de decir: Este no es musulmán en la realidad. Esto un musulmán no haría.”* Pero explica, que lo entiende como un aprendizaje sobre sí mismos y que muchas veces nos vemos reflejados en los demás:

“Hay cosas escondidas de nosotros que solamente vemos reflejados en un hermano. Por eso existen las derghas para las reuniones dónde nos podemos juntar. Entonces viendo los comportamientos de otros uno se puede reflejar. Sí yo logro ver comportamiento en otro porque no lo tengo. Si yo veo egoísmo si yo veo falsedad es porque yo también lo tengo.”

Es decir, el mandato de cumplir con expectativas que hacen a un “buen musulmán” siempre está presente, lo cual sin duda funciona como una suerte de control social. Aún más, ese control es ejercido entre parejas conversas. En este sentido, un imán me contó cuando fui a la mezquita de Palermo, que muchas parejas se terminan separando por el islam:

“Vi muchas parejas llegar juntos, o llegar por su pareja, pero muchas después se separan. La relación con la religión es aún más complicada. La gente se decepciona porque no cumplen tanto

con lo que es ser un musulmán. En la vida cotidiana a veces no toman tan en serio las reglas musulmanas y la gente se decepciona.”

Aunque el imán no se refería específicamente a parejas sufís, en la *dergha* también surgía ese conflicto en forma de repetidos comentarios por parte de las mujeres. Aunque con cariño, e incluso en tono de humor, expresan su deseo de que su marido cocine o se comporte tal como lo hace en la *dergha*. Entre risas, señalaban que en su casa sus parejas son, literalmente, “otra persona”.

La cuestión acerca de hasta qué punto uno es “musulmán” es expresada por los actores mismos. En los estudios de “conversión” se usa el término de compromiso religioso. En la teoría, el concepto del “compromiso religioso” fue utilizado para referirse al proceso posterior a la conversión, y sería el indicador de la “durabilidad” del converso (Frigerio 2013: 2). Si bien se trata de un concepto teórico, y una herramienta analítica, parece que también es una cuestión práctica y competitiva entre los conversos acerca de qué tan auténtico y hasta qué punto uno realmente es musulmán. Lo que se puede señalar a partir de las observaciones realizadas es la idea de una competencia por el compromiso religioso dentro del grupo. Esa cuestión acerca de hasta qué punto uno es musulmán será tratada también en los apartados siguientes.

3.3 Asumir el islam

Después de haber descrito las trayectorias que llevan a los participantes al islam a través del sufismo, enfocaré la mirada en cómo los actores, una vez en los grupos, entienden la relación con el islam.

En los grupos de giro la relación de los participantes con el islam no siempre ocupa un lugar muy consciente¹⁶. En cambio, en los grupos sufís-conversos, la relación entre islam y sufismo es más una cuestión inherente que no se pone en cuestión. Como se mostró, la conversión al islam forma parte del ser sufí en el grupo-converso observado en Buenos Aires.

Los actores en el grupo sufí destacan entonces que el sufismo sin “islam” no existe y usan modelos explicativos similares en cuanto a la relación islam-sufismo, en donde el islam es definido como la base del sufismo. Ese modelo explicativo es el que circula en la mayoría de los grupos sufís-musulmanes.

¹⁶ Al respecto ver capítulo 2.

María, que se acercó al grupo por su novio y ahora es participante regular del grupo, sostiene que el sufismo sin islam no existe: *“para mí el islam no se puede desprender del sufismo o del dhikr.”*

Sabrina, sostiene que el islam es el fundamento que pone las reglas y el marco del sufismo:

“Para mí el islam me marca el camino. Mirá, andá por acá, tomá esto, hacé esto. Las oraciones, el ayuno, los testimonios de fe le ponen el umbral de esto. Ahora todo lo que Dios me permite transitar más allá para poder conocerme a mí misma es Sufismo. No existe el sufismo sin el islam. No hay ninguna base. El islam, es el Corán es la Sharía la ley sagrada es la base y nosotros de esa base tratamos de ir un poco más. Ese poco más es Sufismo.”

Aunque esas afirmaciones no contradicen a la definición usada entre académicos, que reconocen al sufismo como parte "mística" o la parte "espiritual" del islam, y que también refleja en parte definiciones públicas del sufismo, es preciso aclarar que los actores no usan esas categorías de "misticismo" para autodefinirse. De hecho se sostiene que la presentación como parte mística del islam, es resultado de los términos implementados a partir del siglo XVIII por orientalistas (Ernst, 2003).¹⁷ Sin embargo, como aclara Kerman (2007: 61), es particularmente el "trabajo interno" con "uno mismo" el que es visto como marca distintiva del sufismo del islam. Por lo tanto, si bien no hay un uso práctico explícito de categorías como mística, su especificidad sí tiene que ver con el trabajo con la subjetividad. Si bien encontramos la idea de diferentes niveles espirituales en el grupo sufi, los participantes no se definen como practicantes espirituales sino como "religiosos islámicos". Es decir, mientras la espiritualidad circula en los grupos sufís para justificar cierta jerarquía interna del grupo, los practicantes se autodefinen como religiosos. Incluso buscan mostrar los límites con otras prácticas espirituales, y evitan el vocabulario que circula en esos grupos, como vimos en el capítulo anterior. A su vez buscan referencias con otras religiones monoteístas y términos como "ser cristiano" y "dios" como puntos de referencia. Esos usos de los conceptos religión-espiritualidad muestra los límites de la correspondencia entre categorías analíticas sociológicas y usos nativos de los términos religión/espiritualidad. Como explica Wood al respecto de los usos de categorías espiritualidad y religión (Wood, 2010: 272), las auto referencias no deberían ser tomadas como categorías sociológicas.

Como mostramos en el capítulo anterior las prácticas de giro en Buenos Aires también son entendidas como prácticas que se mueven dentro del espectro del islam, es decir que hay una

¹⁷ Al respecto ver capítulo 1.

conciencia plena en el grupo de giro de que el islam es una parte importante, aunque no sea cultivada por todos los participantes.

Catalina, que como ya dijimos es parte de un grupo de giro y también de un grupo sufí, explica como el islam juega en la práctica de giro:

“Todas las prácticas que nosotros hacemos están dentro del marco del Sufismo. El sufismo es la esencia del islam. Es la parte más íntima del islam. La gran mayoría de la gente que está practicando el giro ni son sufís. Ni son musulmanes. Pero si recitan a Allah y están en conexión, el giro es más profundo. También es cierto si las personas vienen y siguen acá año tras año es porque en algún punto de su corazón hay un anhelo por lo que el islam es. Porque si no, no seguirían viniendo. Ya hay una conexión con nuestra tariqua y nuestro maestro.”

Por otro lado, los grupos sufís marcan una fuerte diferencia entre sus propias prácticas y otras prácticas espirituales o creencias, que pasan a ser vistas con cierto recelo una vez entrado al grupo. Sobre todo, se refleja en cierta jerarquía que parece existir y que imponen los actores al ejercer el sufismo. En contraste con la posibilidad de ir participando en diferentes ofertas espirituales, el sufismo se impone como prioridad que define la posibilidad de seguir ejerciendo otras prácticas y hasta qué punto. La pertenencia comprometida con el islam, y la prioridad y distinción normativa que conlleva, distingue al sufismo de otras prácticas y movimientos espirituales que no requieren una conversión. Al mismo tiempo, lo distinguen de las prácticas de whirling/giro, pues el sufismo deja de ser mera práctica espiritual en cuanto reclama esa nueva identidad musulmana. Catalina, explica que otras prácticas como la astrología se tiene que amoldar a lo que impone el islam:

“Hay algunas personas que lo sacan del contexto del Sufismo. La astrología, por ejemplo, no tiene que ver con el sufismo, es conocimiento de nacimiento. Una de nuestras hermanas es astróloga. El trabajo astrológico y la vida del Sufismo no son incompatibles siempre cuando no hagas predicciones. Porque las predicciones no están dentro de nuestra fe en el Sufismo, porque nosotros creemos que Allah. puede cambiar tu destino más rápido que un pestañear. Entonces haces una predicción una persona y eso no sucede. También hay un peligro que gente que hace predicciones que se crea poderosa y eso no es bueno para su ego. Y menos para su corazón. Pero una astrología más terapéutica o de autoconocimiento está bien.”

Sabrina, por su lado marca que, combinar el sufismo con otras prácticas espirituales o practicar el sufismo bajo otras prácticas que no sea el islam, no tiene que ver con ser sufí: *“Lo que sea que trata de imitar esa gente qué está mechando cosas espirituales, no es Sufismo. Para ser sufí hay que practicar el islam.”*

Otro de los temas que surgió en charlas con los miembros de los grupos sufíes tenía que ver con el lugar que tiene el grupo sufí dentro de la comunidad musulmana en Buenos Aires. Siempre insistían en que para los sufíes “no existe un camino mejor que el otro, sino que cada uno elige su camino y que en el sufismo lo aceptan”. Pero sí afirmaban que, en la comunidad musulmana, también existirían vistas más “fundamentalistas” o “radicales”, que no aceptan a los que hacen el *dhikr* o que tienen una forma diferente de rezar. A veces acusan al sufismo de hacer “otra cosa que lo que dice el Corán”. Perciben que por parte de la comunidad musulmana hay un cierto rechazo hacia los sufíes. Sin duda, tal como revela la percepción de los sufíes, la pertenencia del sufismo al islam es puesta en cuestión por otras comunidades musulmanas.¹⁸

La relación con los otros grupos sufíes también es evitada en las distintas *tariquas*. La identidad como colectividad sufí no está muy presente a nivel nacional o regional tal como si lo hacen otros grupos islámicos. Si bien existe cierto sentido de grupo en cuanto que comparten viajes y cocina comunitaria entre otras actividades, a su vez, evitan relaciones con *tariquas* de otras órdenes, como por ejemplo entre *yerrahi* y *naqshbandi*.¹⁹

En vez de cultivar una subjetividad sufí, hacen hincapié en una identidad musulmana más global e inclusiva. Selim (2015) define para el contexto de Alemania, que “ser musulmán” no es una identidad fija en los grupos sufíes, sino que supone grados de adhesión en las pertenencias de personas que traen el islam como religión de diáspora. Ser islámico o ser musulmán serían categorías fluidas, por lo cual no sería conveniente clasificar los grupos sufíes en base a su auto-identificación como musulmanes o no-musulmanes (Selim, 2015: 243). Sin embargo, para el contexto de Buenos Aires en los grupos conversos se observa otra cosa. El ser musulmán se convierte en una parte altamente importante y distintiva en los grupos sufíes: “en primer lugar soy musulmana, después sufíes”, expresan las personas sufíes en varias situaciones. De esa manera Sabrina sostiene: “*Soy primero musulmana. Sallah Allahu Aleih wa sallam*²⁰, *inshallah soy musulmana. Igual, decir soy musulmana es algo muy grande.*”

Si bien existe la idea de que “ser musulmán” es un mérito que implica esfuerzo y con lo que uno se tiene que esforzar para cumplir, ser reconocido como musulmán para las personas que participan de los grupos sufíes no implica niveles de adhesión relativos, como en lo señalado por

¹⁸ A pesar de las luchas de varias etapas históricas por desvincular al islam del sufismo, ya sea por parte de adaptaciones occidentales o por parte de movimientos anti-sufíes de grupos del islam, hoy en día el sufismo tiende, tanto en el ámbito académico como público, a ser entendido como parte del islam (Dickson, 2015: 52).

¹⁹ Ver al respecto el capítulo 1.

²⁰ Eulogía de Allah.

Selim (2015) para migrantes musulmanes que traen la religión como una marca de origen. Si por un lado toda identificación siempre supone niveles diferentes y un proceso cambiante, es al mismo tiempo en este caso una performance radical de “ser musulmán” lo que caracteriza a los miembros. De hecho, la ceremonia de conversión adquiere una centralidad particular marcando un antes y un después.

Altglas (2014: 116) en cambio sostiene que la apropiación de las religiones orientales y su popularización serían facilitadas por su desvinculación de sus orígenes religiosos. En asumir la identidad musulmana y el islam, el grupo sufi en Buenos Aires muestra todo lo contrario.

Para aclarar las cuestiones identitarias como musulmán o sufí, y el uso de ambos conceptos, propongo recurrir a la distinción entre identidad personal, identidad colectiva e identidad social que introduce Frigerio (2013) para los estudios de identidades religiosas y que Valcarcel (2014) retoma para el contexto del islam en Buenos Aires. Frigerio (2013, 2018) propone esas categorías porque permiten poner el foco en las múltiples pertenencias de los actores en sociedades contemporáneas.

Además, esa división de ámbitos identitarios permite orientarse dentro del gran debate y de las muchas confusiones que predominan en el uso del término “identidad” (Pekrull, 2014: 103–104). Brubaker y Cooper (2000) analizan esa problemática de la “identidad” como categoría analítica confusa y sostienen que dicho concepto tiende a perder su significado al ser usado de una manera inflacionaria para una serie de fenómenos que mejor estarían tratados con conceptos más específicos. Según ellos no se deberían conceptualizar todas las formas de pertenencias en términos de identidad. Siguiendo a esa propuesta nos parece adecuado definir la relación con el islam de las personas que practican giro sufi en términos de pertenencias o de interés con cuestiones islámicas sin que necesariamente constituyan identidades islámicas. Por ejemplo, en los grupos de giro no necesariamente existen identidades islámicas, pero si adhesiones a la de “ser espiritual”, es decir a un tipo de adhesión que sin remitir a una identidad específica condensa una serie de elementos de la llamada espiritualidad Nueva Era. Al contrario, como mencionamos, en los grupos sufíes parece apropiado pensar el caso en procesos de identificación más fuertes con el islam.

Siguiendo a las críticas de Brubaker y Cooper (2000), de que la identidad deja de ser un instrumento de análisis para fenómenos sociales, cuando es entendida como algo fluido, construido y múltiple sin más, nos referiremos a los tres procesos que introduce Frigerio (2013). El autor distingue tres niveles para analizar la identidad, según él la identidad personal,

colectiva y social constituyen todos objetos distintos de estudio. Esto se debería a que los diferentes componentes de proceso de identificación se ejercen en diferentes ámbitos. A su vez, destaca que no tiene que haber relación o correspondencia entre estos tres niveles identitarios (Frigerio, 2013: 9–10).

La identidad personal es según el autor "un producto de la actividad reflexiva" e implica la constitución de la subjetividad, sobre todo en distinción con los demás (Frigerio, 2013: 9). La subjetividad se puede entender como una consciencia de uno mismo. Según Brubaker y Cooper la subjetividad es: "*one's sense of who one is, of one's social location, and of how (given the first two) one is prepared to act.*" (Brubaker y Cooper, 2000: 18).

La identidad social, por su lado, sería justamente la que se revela, que se auto adscribe y es adscrito en las interacciones sociales. Frigerio (2013) destaca que es posible que una persona asume una nueva identidad personal religiosa, sin expresarla en situaciones sociales, en el caso que se trate de un grupo estigmatizado. Por ejemplo, indica que los pentecostales se solían definir en interacciones sociales como cristianos o creyentes (Frigerio, 2013: 9–10). Esto muestra algún paralelismo con el grupo sufís y su definición social como "musulmanes", y no como sufís en situaciones sociales. Al respecto hay que aclarar que las identidades religiosas también son interseccionales, estratégicas y modificadas según los contextos sociales. O sea, se hace uso de diferentes adscripciones identitarias según los interlocutores y los contextos y situaciones sociales. En este sentido, también Brubaker y Cooper señalan que: "*How one identifies oneself – and how one is identified by others - may vary greatly from context to context; self- and other-identification are fundamentally situational and contextual.*" (Brubaker y Cooper, 2000: 14).

La identidad colectiva, finalmente, se revela en cambio en el sentido de un "nosotros", con referencias a experiencia compartidas o también imaginadas (Frigerio, 2013: 10). A su vez se caracteriza por su capacidad de movilizar acciones o actitudes en el nombre de la comunidad. Observamos que la identidad colectiva del "ser sufí" está ausente, al tiempo que sí existe cierta sensación identitaria en cuanto al linaje de las respectivas *tariquas*, es decir el compromiso con el *sheikh* es una parte central de la identidad con cierta orden en el sufismo, en contraste y distinción a otras órdenes. Esa "identidad colectiva" parece constituirse solamente en contraste con otras órdenes, o sea en un acto de delimitación con otros grupos sufís. Esto se expresa en la ausencia de contacto con otros grupos sufís, y en el intento de evitar relaciones con el grupo *naqshbandi*. Cabe mencionar que esas demarcaciones entre diferentes órdenes y *tariquas* no

son específico del contexto argentino, sino constituyen más bien una regularidad en la constitución de grupos sufís, que se debe a procesos históricos de constitución de las órdenes (Kerman, 2007). Esa identidad grupal, que a su vez es sostenida y vinculada con el *sheikh*, es lo contrario de lo que Wood (2010: 296) describe como *nonformative* participantes en prácticas espirituales, en los cuales autoridades no tienen importancia. Sostiene que practicantes no suelen tener exclusividad con el grupo o con una autoridad. Los sufís-conversos en cambio cultivan un involucramiento con el grupo que implica exclusividad.

La división de procesos identitarios en diferentes ámbitos nos ayudó a clasificar los diferentes procesos de adhesión al islam en los grupos sufís, que acabamos de describir. Podemos concluir que sorprende el hecho, de que, en contraste con la poca identificación sufi, sí predomina una autoidentificación como "musulmán" y "musulmana". Esa identificación se expresa no solamente como una subjetividad musulmana y como identidad social en interacciones, sino también como identidad colectiva con referencia a una comunidad musulmana global, como se profundizará en el próximo punto. Cabe mencionar que Valcarcel (2014) hace una afirmación parecida desde que sostiene que la identidad musulmana en Argentina no sería solamente una identidad personal sino también una identidad colectiva y social.

Frigerio (2013) enfatiza que la identidad personal, colectiva y social pueden tener poca vinculación entre sí. Sin embargo, en el caso de los grupos sufís es preciso hacer hincapié en las relaciones dialécticas que parecen existir entre esos tres conceptos teóricos de procesos identitarios. En los grupos sufís existe una estrecha vinculación entre identidad personal y social como "ser musulmán", curiosamente no como "sufís". Si bien existen casos en los cuales las personas no asumen la identidad personal, e incluso le da vergüenza a nivel social, constituyen excepciones en los grupos sufís. A su vez la identidad personal del "ser musulmán" parece estrechamente vinculado con la posibilidad de constituirse y autoidentificarse socialmente con una comunidad conocida y reconocida y que promete a nivel social participar en ciertos discursos ya constituidos.

3.4 Autenticidad musulmana: étnica, cultural y política

Vimos que las personas que practican el sufismo se definen primeramente como "musulmanes". Aunque la identidad musulmana que prevalece en los grupos sufís no debería ser tomada como una que silencia a los demás, se puede observar que adquiere mucha importancia para los

actores, quienes viven dicha identidad en ese sentido esencialista. Esto puede ser entendido en términos de que estructura las otras pertenencias en base a esta identidad superior (Grillo, 2004; Valcarcel, 2013: 102).

En general las comunidades musulmanas se organizan y se separan en comunidades étnicas, por ejemplo, se pueden distinguir mezquitas de comunidades sirias, turcas, libanesas, etc. En Argentina, la división entre grupos étnicos y espacios musulmanes no aparece con tanta nitidez como en otras naciones occidentales dónde se encuentran comunidades más grandes con mayor poder económico y político. Así, en las mezquitas, los espacios “musulmanes” no son segregados por espacios étnicos, lo cual no significa que la separación en grupos sea irrelevante.²¹ De hecho, se puede observar que los grupos que concurren a las mismas mezquitas mantienen cierta distancia entre sí.

A su vez, como constata Valcarcel (2013: 165) la comunidad se divide en grupos que atienden las misas en árabe o en castellano. Chinnici (2009) propone un esquema de los espacios musulmanes que muestra que cada uno tiene ciertas tendencias islámicas específicas, por ejemplo, ser un espacio sunni o shiita o mantener relaciones con un país árabe como por ejemplo Arabia-Saudita. Las fiestas islámicas, son encuentros en dónde concurren los distintos grupos musulmanes a las mismas instituciones islámicas, en diferentes estilos de vestimenta, y se puede observar a primera vista la sorprendente diversidad que hay en la comunidad musulmana porteña.

Las comunidades sufís en cambio siempre han sido categorizadas como grupos no-étnicos del islam. Tanto en la academia como en la imaginación pública encontramos la idea acerca de un islam des-etnizado y más universalista en torno al sufismo. Los grupos sufís son entendidos como grupos que ejercen un islam abierto y no fundamentalista. Es curioso mencionar que el islam fundamentalista-radical a su vez ha sido clasificado también como islam universalista y no-étnico. También se ha sostenido que los “conversos” sostienen la idea de un islam no-étnico (Roy, 2002: 146).

La imagen pública del sufismo europeo se caracterizaría por ser un islam más “light”. Así titulaba el año pasado, por ejemplo, la revista “Zeit”, uno de los periódicos más importantes en Alemania: *“El sufismo es la versión tolerante y pacífica del islam. Deberíamos entenderlo*

²¹ Para más detalles revisar capítulo 1.

como oposición al islam fundamentalista” (02/2017: Afzal Rizvian). El autor del artículo sostiene que el sufismo sería la línea liberal en los pensamientos del islam, opuesto a la línea ortodoxa y prescriptiva. El sufismo, en la visión pública, es moderado, pues se basaría en valores liberales y no tendría aspiraciones “estatales”. El sufismo en Europa se construye entonces como espacio neutral y apolítico, y se presenta y es representado como la cara buena del islam (Grillo, 2004: 870). Se sostiene que es justamente el sufismo como símbolo de humanismo, tolerancia y amor, conectado con la figura Rumi, que causa el interés del Occidente (Acim, 2018). En la mayoría de las referencias occidentales sobre un sufismo como expresión light del islam, encontramos entonces la idea de que el sufismo se adapta mejor a "valores occidentales", y que no son politizados, ni fundamentalistas, ni nichos étnicos.

En Argentina, la imagen pública del sufismo, en cambio es casi inexistente. Encontramos solo una nota que es de estilo informativo sin evaluación en el periódico la Nación (02/2011: La Nación).²² De todas maneras en Argentina también encontramos ideas acerca del sufismo, que reflejan la adaptación en Occidente, es decir, la imagen de un sufismo como religión abierto y tolerante. Esa idea del sufismo como un islam abierto y “hospitalario” al Occidente no solamente la tienen incorporada los sufís mismos, sino también la encontramos en la academia argentina. Así Chinnici (2013: 4) sostiene:

“Los sufís se caracterizan por su hospitalidad y su buena predisposición, por lo cual las reuniones que se realizan los jueves, al igual que todas las actividades propuestas por esta entidad son abiertas al público en general. Los días de reunión son precedidos por una intensa agenda religiosa que incluye los rezos diarios, la ceremonia del Dhikr y disertaciones provistas por los sheikhs; también se sirve la cena (la hospitalidad es central para los sufís).”

Si bien entonces los sufís representan un islam universalista y no-étnico, en la investigación en Argentina pude observar que conlleva características étnicas. Durante mi trabajo con los grupos sufís surgió que algunos actores vinculan la idea de una identidad musulmana con cuestiones étnicas.

Consideremos brevemente que se entiende por etnicidad. El concepto de etnicidad posee históricamente una connotación negativa, ya que ha sido usado en contextos racistas. A su vez este se interpone con el concepto de raza, y en parte ambos términos pueden asumir los mismos significados. Lo que tienen en común también es que ambos son construcciones sociales. Sin

²² En línea URL: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/el-sufismo-en-la-argentina-nid1347421>

embargo, existen claros límites acerca de hasta qué punto las personas pueden cambiar o asumir la pertenencia de un cierto grupo étnico (Furseth, 2017: 170). Entonces, aunque se puede referir a la “etnicidad” como construcción social, o “invento” es importante mencionar que existe una diferencia entre esa aproximación teórica constructivista y la visión de los actores mismos. A su vez los grupos étnicos se constituyen en distinción con otros grupos, e incluso puede haber cierta competencia alrededor de qué grupos de personas pertenecen a un determinado grupo étnico (Barth, 1969). La religión en este sentido puede ser un medio a través del cual se sostiene la identidad étnica, se reproduce, legitima o también se asume (Furseth, 2017: 172).

La preocupación por pertenecer, legitimar y basarse en una identidad musulmana auténtica se expresa en los grupos sufís en cuestiones de etnicidad. La siguiente afirmación de Manuel, quien por su larga trayectoria sufís y sus frecuentes viajes a Turquía goza de cierta autoridad y respeto en el grupo, ejemplifica que para los actores en los grupos sufís importa la cuestión de “origen”: *“Viste toda la gente, acá, dice que es musulmana pero no tiene relación con el islam. Digo no son de una comunidad de donde tienen papa ni abuelo de Turquía o Afganistán”*

Asimismo, me topé muchas veces en mi trabajo de campo entre los conversos con la expresión “hacerse el musulmán”, como una descripción de que mucha gente pretende hacer lo que “en realidad” no es. A su vez se puede observar varias prácticas que son vistas como distintivas en el campo religioso del sufismo-islam en Argentina. Entre ellas cuenta el conocimiento del idioma árabe y los viajes a un país árabe o a Turquía. A su vez algunos hacen uso del *Codeswitching*, que en general es un identificador para gente con trasfondo migratorio. Sorprende observar que el hecho de cumplir con los rezos o vestirse como es prescripto en el islam-sufís, que, si bien son prácticas importantes en los grupos sufís, quedan a criterio individual, mientras el idioma y los viajes son características distintivas que implican e imponen cierta jerarquía y legitimidad dentro del grupo. Es decir, otorgan legitimidad en la autorización de ciertas prácticas (Asad, 2009). Esas características étnicas como identificatorias del musulmán “de verdad”, pueden instituir una jerarquía o competencia interna del grupo, en cuanto esas prácticas y adscripciones étnicas parecen aumentar el “capital cultural” del “ser musulmán” y generar autenticidad (Furseth y Repstad, 2006).

Es interesante mencionar, que Altglas (2014: 125) sostiene que la desvinculación de fuentes religiosas en la adaptación de creencias orientales en Occidente también implica un proceso de “des-etnización”. Según la autora eso se expresa en una de-territorialización de las religiones orientales de los países de origen, para postular las creencias como “universales”. Yo en cambio

argumento que en el caso de los conversos sufis podemos observar todo lo contrario, es decir, y un proceso de etnización.

Así por ejemplo Manuel describe sus viajes a Turquía como un modo de descubrimiento del verdadero y autentico sufismo, con lo cual el sufismo en Argentina no sería algo “serio”:

“Yo viajé a Turquía para darme cuenta de que el sufismo en Argentina en realidad es cualquiera. Son todos corderos en esa dergha. Ahora pienso que los de la dergha son más del “Cuarto Camino”. Si vas ahí te vas a encontrar con el sheikh, que habla de tu camino de la vida, no tanto del islam.”

De hecho, la separación de las *derghas* de los *yerrahis*, también se dio por un viaje que habían hecho algunos de los miembros a Turquía. Y que llevaron a un conflicto por la autenticidad de las prácticas en la *dergha*. También la forma correcta del *dhikr*, sigue siendo un punto de disputas, y personas nuevas o que no viajaron a Turquía a veces son marcadas como que no mantienen el ritmo, etc.

En su afirmación, Manuel vincula el “ser musulmán con comunidades étnicas y pone en cuestión la autenticidad del ser “musulmán” por no tener ascendencia árabe o turca. Pero efectivamente la palabra “musulmán” refiere a personas religiosas que tienen como fe en el islam. De esa manera Brieger y Herskovich (2002) proponen distinguir para el contexto de Argentina los términos “árabe” y musulmán”, en cuanto que el primero sería una referencia sociocultural sin incluir el islam, mientras el término musulmán se refiere a los creyentes (Kerman, 2007: 25).

Pero como explica Oliver Roy (2000), el término musulmán hoy en día va mucho más allá de una mera referencia a miembros de un grupo religioso. Sostiene que el término “musulmán” se ha establecido como una categoría “neo-étnica”: “*The more common approach in Europe is to consider Muslims as a quasi-ethnic group, identifying them with people originating from Muslim countries.*” (Roy, 2000). Es decir, la gente practicando el islam son identificados con sociedades musulmanes en su origen. Y a su vez las personas con trasfondo migratorio o ascendencia de sociedades musulmanes son identificados como “musulmanes”, aunque no practiquen la religión islámica. Los musulmanes a su vez son vistos como un grupo que comparte ciertos patrones socioculturales, y la religión (el islam) se convierte de esa manera en un marcador étnico. Es decir, no expresa ni se refiere a ninguna fe, sino a una serie de patrones culturales (Roy, 2002: 124). La cultura de origen de hecho no tiene relevancia y tampoco el

islam como religión, sino ser musulmana es entendido como una supuesta “cultura” (Roy, 2002: 126).

De una manera parecida Grillo (2004) entiende la identificación de ser “musulmán” como una categoría “trans-étnica”:

“Muslim’ thus becomes a kind of ‘supertribal’ category(...). There is an imagined coalescence of peoples of different origin and background under the heading ‘Muslim’. They are ‘represented’ (and may well represent themselves) categorically as ‘Muslims’ (often in an essentialist manner) and be endowed with (or promote) ‘representatives’ to speak for them.” (Grillo, 2004: 866).

Pero, a diferencia de Oliver Roy (2002), Grillo hace énfasis en que las personas mismas que practican el islam participan de esas representaciones categóricas y esencialistas. Roy habla de que los patrones socioculturales de la neo-étnica son atribuidas a todas personas musulmanes. A su vez sostiene que el islam sea identificado con una cultura de origen estaría mal. Dice que las tradiciones culturales no tienen que ver con el islam “verdadero”: *“For many second or third generation Muslims, or even for ‘born-again Muslims’ identifying islam and culture of origin is a mistake for two reasons: (...) it tends to embed Islam in cultural traditions which have little to do with ‘true Islam.’”* (Roy, 2002: 121).

La división entre religión y cultura, que introduce Roy en este párrafo, es complicada. Ya que en general se asume que cultura y religión están entrelazados de maneras diferentes y complejas. Querer distinguir entre prácticas religiosas y prácticas culturales enfrentaría desafíos epistemológicos y prácticos, si entendemos al “islam” como un islam inmerso en la cultura y el contexto. Como Hulsether (2005) explica, la religión puede tener diferentes roles en cuanto a la cultura: *“We can approach religions as subsets of culture that often seek to ground cultural claims, deepen their resonance, or test their limits. (...) Scholars may explore how religion relativizes culture, serves as a principle to ground culture, or moves beyond cultural limitations.”* (Hulsether, 2005: 500).

Muchas de las prácticas en los grupos sufíes no son estrictamente religiosas, sino que se centran en una discusión acerca de la relación entre cultura y religión. Así, Chinnici (2013: 2-3) sostiene que los sufíes argentinos intentan imitar ciertas prácticas culturales, que no necesariamente serían islámicas/religiosas. Sostiene que:

“lo que lleva a estos sujetos a aprehender y reproducir aspectos, y valores secundarios de las culturas donde sus cofradías se encuentran inmersas; ritualizando actividades que en el contexto de origen resultan ser del orden cotidiano, por ejemplo: beber té en tazas orientales o comer sentados en el suelo, o seguir ciertos parámetros estéticos en la decoración de los espacios. Estos hechos no son centrales, ni obligatorios para el desempeño religioso estricto. La puesta en escena de estas ‘prácticas accesorias’ surge de la iniciativa de los propios individuos, los cuales buscan legitimar la membresía – al islam y a la tariqa”

Más allá, de que las prácticas sean declaradas como religiosas o como adaptación de determinadas culturas, podemos reconocer que las diversas prácticas suponen acercarse a un islam auténtico. Lo que quiero enfatizar aquí es que, para los Sufís, aunque siendo conversos, el islam se puede juzgar en términos de etnicidad y de prácticas culturales, en tanto que ellos mismos hacen uso de cuestiones étnicas e imaginarias de una cultura “musulmana”. Es importante aclarar que para entender el contexto particular en el cual se despliega la subjetividad sufi entonces no basta con suponer una relación identitaria con el islam como religión. Sino que además es preciso reconsiderar la etnicidad y la cultura como conceptos relevantes en la búsqueda de los actores por ser un musulmán “auténtico”. Vale mencionar que Altglas (2014: 116/137) sostenía en su concepto del *religious exoticism* que la adaptación de religiones orientales implica su desvinculación de raíces culturales. Aquí podemos observar que buscan asumir rasgos culturales.

Entonces sin querer introducir ni discutir una distinción entre prácticas religiosas/culturales, nos podemos preguntar por los imaginarios de una “cultura musulmana” que circulan en el campo sufis argentino y de los imaginarios acerca de los patrones socioculturales del “ser musulmán” que ellos reproducen. Se supone que los imaginarios en Argentina se distinguen de los patrones socioculturales imaginados en Europa, que son identificados con lo que Roy (2000:1) describe como “*western urban sub-culture*”. Esa imagen, de un estatus social bajo asociado al “ser musulmán”, o de cierta criminalización, no encontramos en Argentina.

¿Pero qué cultura adoptan los sufís en los grupos? ¿Una cultura que se refiere a un campo nacional, como Turquía?, ¿o se inspiran en grupos migrantes de Siria o Líbano? Sostenemos que lo que está en juego son imaginarios locales, pero además imágenes transnacionales y globales del ser “musulmán”. Esos niveles, sin embargo, no se pueden distinguir fijamente, ya que el islam global/transnacional es marcado siempre por el contexto nacional específico (Grillo, 2004: 864). Es por eso que Grillo (2004: 864–865) propone tres maneras de entender el entrelazamiento transnacional-local del islam. Si bien el término “transnacionalismo” en su

origen se refería a fenómenos de procesos migratorios, el autor propone una definición que se puede trasladar a estudios religiosos:

“To summarise a swathe of literature, transnationalism refers to social, cultural, economic and political relations which are between, above or beyond the nation-state, interconnecting, transcending, perhaps even superseding, what has been for the past two hundred years their primary locus” (Grillo, 2004: 864).

Así, existen relaciones transnacionales que el autor describe como un islam que se constituye en “circuitos transnacionales”. Esto sucede cuando un líder religioso mantiene lazos a través de fronteras nacionales, como es por ejemplo el caso con el *sheikh* del grupo yerrahi, quien reside en Estados Unidos y viene de visita de vez en cuando (Grillo, 2004: 865). Las charlas con el *sheikh* se dan cada jueves/sábado antes del *dhikr* y son el *highlight* del encuentro. La posición central, el respeto y la admiración que a los participantes les inspira el *sheikh*, se nota en los nervios y el ajeteo, que se extiende cada vez que se charla por skype. Los sufís se preparan con entusiasmo, y una preocupación por la perfección casi rígida, que uno solo suele descubrir en ocasiones especiales. Los velos son arreglados, se controlan mutuamente que todos están en orden sentados, se reprenden mutuamente, el espacio es cuidado hasta en el más mínimo detalle. Los demás dejan de importar. Esta relación transnacional intensa con el *sheikh*, tiene gran impacto en cómo construyen sus subjetividades musulmanas sufís, y en la autorización de las prácticas en la *tariqua* y el grupo.²³

Grillo (2004: 865) también identifica un islam binacional o multinacional, que serían las identidades y los lazos mantenidos con otro país, que sobre todo se da en el caso de grupos migratorios. Si bien no es el caso de los conversos-sufís, las instituciones que son financiadas por Arabia Saudita, como por ejemplo la mezquita en Palermo Rey Fahd, también tienen un impacto en la construcción del imaginario del “ser musulmán” en los conversos, ya que, si bien no suelen recurrir regularmente, esos espacios son frecuentados en ocasiones especiales. O por ejemplo el FEARAB, Federación de Entidades árabes de Argentina se propone explícitamente promover relaciones con el mundo árabe (Caro, 2010: 281–282). Mencionar podemos también la Organización Islámica Argentina, que es conectada con la mezquita At-Tauhid, a la cual suelen concurrir conversos, y que suele presentar posiciones políticas anti-israelitas claras (Caro, 2010: 296). El CIRA (Centros Islámico de la República Argentina), al cual también

²³ Profundizaremos el rol del *sheikh* en el capítulo 4.

concurrir los sufíes en ocasiones especiales, no representa ningún país sino se entiende como una representación de los musulmanes de Argentina independiente, aunque suele tener relaciones institucionales con Arabia Saudita y Egipto (Caro, 2010: 290).

Si bien entonces existen instituciones musulmanas propiamente argentinas, no podemos hablar de una identidad latina-musulmana local (Caro, 2010: 295). No encontramos una comunidad local concreta y presente, como por ejemplo la encontramos en Europa, que se fundan también dentro del espectro de una distinción binaria *muslim-west* con referencia a un país nacional, y constituyen casi como una clase de conciencia política (Grillo, 2004: 869). Lo que hay que destacar también es que en los grupos sufíes poco parecen influir los escasos lazos locales creados con grupos migratorios, teniendo en cuenta que el islam árabe en Argentina también es formado por comunidades migratorias de países como Siria, Líbano y Palestina (Caro, 2010: 264). Es interesante destacar que la construcción de la cultura “musulmana” en el caso de los sufíes parece ser de etnicidad fluida, entre árabe-turco, y que incluye en el imaginario de lo árabe varios países, pero particularmente Arabia-Saudita. Esa construcción de una musulmanidad étnica entre lo árabe-turco se puede buscar en el hecho de que el sufismo como campo religioso transnacional queda relacionado con Turquía, y Argentina tiene la impronta de la migración de países árabes e influencia institucional de Arabia-Saudita.

A su vez Grillo (2004) sostiene que existe el nivel de un islam público transnacional-global, que sería una comunidad imaginada global musulmana, que se constituye como identidad religiosa global. En el caso del islam, también se expresa en la idea de la así llamada “umma” (comunidad global de musulmanes) (Grillo, 2004: 866). Bowen (2004: 891) define esa identidad religiosa global como una identidad que se constituye al participar en un discurso global acerca del ser musulmán:

*“Islam's transnational public space is 'beyond migration', however, in that it is dependent neither on specific migration patterns nor on the activities of particularistic transnational movements” (...)
It has to do much more with the worldwide communication of ideas than with the movement of populations and does not depend on it. Muslims may communicate and debate across political boundaries without necessarily migrating or forming transnational religious movements.”*

Teniendo en cuenta la idea de un “islam global” como esfera de comunicación y referencia, se puede observar que discursos públicos globales entran en el imaginario local de los sufíes. La discriminación e islamofobia que algunos grupos musulmanes perciben en el contexto de

Europa y Estados Unidos son asumidos y discutidos dentro de los grupos sufíes e influyen en sus acciones en cuanto a las prácticas del ser musulmán (Grillo, 2004: 869). La discusión acerca de la discriminación por el uso del velo es un discurso que no se construye dentro de la sociedad argentina, por ejemplo. El hecho de que estos discursos se han extendido a contextos ajenos se refleja en el testimonio de Sabrina:

“igual ser musulmana, antes no era lo que es hoy. Si entras hoy, creo que es más difícil. Por ejemplo, el que está todavía hoy en día es porque tiene una fe muy fuerte. Yo cuando entré estaba relajada, lo único que me decían mis amigos y conocidos era: ¿Matan gallinas?... No había tanto conocimiento del islam. Hoy ya hay muchos prejuicios en el mundo”

Esto también observa Valcarcel para el campo argentino, musulmán, en tanto que habla de que a veces se tiende a asumir discursos del contexto europeo, como una supuesta islamofobia que no existe en esta forma en el caso de Argentina (Valcarcel, 2013: 92). Aunque entonces no es nada específico del campo sufí, sino una característica en general del islam en Argentina, es importante destacar esa observación en el campo sufí, ya que estos grupos han sido entendidos como pequeños nichos que no participan en lo que sería un islam público o una esfera global, en dónde se discuten diferentes ideas y aspectos de un islam transnacional (Grillo, 2004: 867). Pero los sufíes argentinos se inscriben en esos discursos transnacionales de la identidad de la comunidad musulmana.

En cambio, Altglas (2014: 117) sostiene en su análisis que el *religious exoticism* de las adaptaciones de religiones orientales en Occidente se expresa también en una falta de interés e ignorancia de los problemas políticos o socioeconómicos que enfrentan las personas nativas de esas prácticas. Aunque los conversos sufíes no son necesariamente políticamente activos, podemos sostener que muestran un involucramiento alto con cuestiones políticas y sociales de los países de origen.

En cualquier caso, nos podemos preguntar, ¿por qué los sufíes-conversos optan por participar en discursos y procesos identitarios que implican cierta posición subordinada? Es importante aclarar que relaciones de poder, y posiciones subordinadas también crean espacios de agencia (Furey, 2012: 18). Idea que ya la encontramos en la etnografía sobre mujeres musulmanas en Egipto de Mahmood (2012), que muestra que sumisión y la performance de la misma, también incluyen actos de agencia, y que agencia no necesariamente significa resistencia. Mahmood

(2012: 15) sostiene que: *“Agentival capacity is entailed not only in those acts that resist norms but also in the multiple ways in which one inhabits norms.”*

Sin embargo, el tipo de agencia que propone Mahmood (2012) no aplica para el caso de los conversos sufís. No es ésta el tipo de agencia a la que apuntamos al preguntarnos por qué y de qué manera los sufís se enganchan con el discurso global del “ser musulmán”. En el caso de los sufís parece más adecuado hablar de una subjetividad subalterna–cosmopolita. Así, algunos autores argumentan que inherir una identidad subalterna posibilita agencias en términos de ciertas actitudes “cosmopolitas”. Cooke (2007) sostiene por ejemplo que el “label” identitario “muslimwoman”, genera lazos identitarios globales y de esa manera cierta consciencia cosmopolita, lo que da lugar a nuevas formas de agencia. Dice:

“The Muslimwoman identification may be disabling or empowering. Some women reject this reduction to stereotype while others embrace it. Its uniformity across gulfs of difference intensifies an awareness of a global community in which they participate, a cosmopolitan consciousness that connects strangers who recognize an unprecedented commonality in terms of religion and gender. In the process they are constructing a new kind of cosmopolitanism.” (Cooke, 2007: 139-141).

Sostenemos entonces que performar la identidad musulmana les permite a los sufís participar y constituirse como sujetos políticos globales y asumir competencias cosmopolitas. Consideremos brevemente qué se entiende por el término “cosmopolitas”: Cosmopolitismo es un concepto que en su inicio refería a la idea de ser abierto hacia la alteridad y de pensarse en términos de ciudadanos mundiales. Según Van der Veer (2001), cosmopolitismo es la intención de “vincularse con el otro”. Sin embargo, existe una discusión académica respecto de que el cosmopolitismo puede incluir tanto momentos y discursos de inclusión como de exclusión.

En este sentido, el cosmopolitismo ha sido criticado por ser una característica de cierta elite, y con ello se ha puesto el interés en tipos de cosmopolitismos que son construidos en contextos subalternos. El Trabajo “Cosmopolitanism from Below“ (Appadurai, 2011), constituye un aporte clave en este sentido, ya que propone pensar el concepto desde otros contextos. En general, movimientos religiosos transnacionales no fueron vistos como movimientos cosmopolitas ya que el concepto del cosmopolitismo ha sido caracterizado en el siglo XIX como “secular” (van der Veer, 2001). Sin embargo, la idea de un cosmopolitismo subalterno ha sido retomado para trabajos sobre el islam, en particular para la categoría “mujeres musulmanas” (Cooke, 2007). En cuanto a la identidad de mujeres musulmanas, Cooke (2007: 152) sostiene:

“Cosmopolitanism is more than connection to others; it involves conscience, selfconsciousness and receptiveness to differences that might instruct and perhaps transform. Cosmopolitanism is a way of living empathetically across differences by connecting with others.”

También encontramos trabajos acerca del cosmopolitismo que se constituye en contextos de movimientos religiosos transnacionales, como los pentecostales. Por las semejanzas estructurales de grupos sufíes y pentecostales, nos sirve para pensar el grupo sufí. Krause (2011: 420) argumenta en su investigación sobre movimientos pentecostales en Berlín que éstos sostienen vínculos y actitudes cosmopolitas para constituirse a sí mismos en contextos transnacionales. Ya el hecho de estar vinculado en más de un contexto cultural llevaría a competencias cosmopolitas (Krause, 2011: 420). Argumenta que si bien se sitúan en discursos cosmopolitas, hay que tomar en consideración los intereses y objetivos detrás de esas actitudes y vínculos cosmopolitas (Krause, 2011: 430). Lo clasifica como un cosmopolitismo que tiene una misión moral y objetivos de instalar valores progresistas (Krause, 2011: 429). Esta vinculación entre momentos cosmopolitas y misión moral también lo encontramos en los grupos sufíes. Como vínculo entre solidaridades cosmopolitas subalternas y conciencias políticas de un antiamericanismo, antiimperialismo y anti-sionismo. En mi diario de campo anoté:

“Su interés con el islam tiene que ver con todo lo que pasa en Palestina, se manifiestan discursos antiestadounidense y antisionista. Algunos hablan de la conspiración judía, de la victimización de personas judías. Pero insisten en que no son anti-semitas, sino anti sionistas.”

Así que al principio quedé sorprendida acerca de que se encuentran posiciones políticas claras en estos grupos, que se expresan de una manera no fundamentalista, pero explícita. Aunque no debe sorprender en el contexto argentino, toparse con cierto anti-imperialismo, sorprende que en este caso se construye y se vincula con una solidaridad e identificación con el mundo árabe.

Lo que queremos enfatizar aquí es que los discursos que encontramos en los grupos sufíes se corresponden con visiones más generales dentro de la sociedad argentina relativos a un sentimiento antiamericano y, en cierta medida, un antisemitismo intelectual. En todo caso, se puede interpretar las expresiones y conciencias políticas como procesos de una identidad cosmopolita que constituye ciertos lazos con un antiimperialismo. Esa identidad cosmopolita corresponde a una posición política y moral, en tanto que la subalternidad no es arbitraria, sino

que identifica grupos de solidaridad, que se inscriben en un antiamericanismo, anti-occidentalismo y un cierto anti-sionismo.

Mignolo (2006) explica que existen semejanzas estructurales entre islamofobia e hispanofobia, que él describe como “fobias imperiales”: *“Islamophobia and Hispanophobia, it seems to me, are entrenched in the colonial horizon of modernity. (...) the specter of Islam at a global scale has been accompanied by the rising specter of Hispanophobia.* (Mignolo, 2006: 13-14). A su vez sostiene que a partir de eso se constituyen fuerzas decoloniales semejantes y lazos identitarios entre musulmanes y latinoamericanos (Mignolo, 2006: 13). En este contexto es preciso mencionar las afirmaciones que hace Pastor de María y Campos (Pastor de María y Campos, Camila, 2015) para el caso de conversos musulmanes en México. Ella sostiene que la identidad musulmana ofrece para muchos mexicanos y mexicanas que se convierten al islam, un camino afuera de los discursos, que los definen como subalternos, y la posibilidad de establecerse como cosmopolitas. Argumenta:

“It offers the opportunity to sidestep, to circumnavigate discourses that define them as subaltern, by establishing direct access to far away regions and the privileges of foreignness and cosmopolitanism through faith. (...) Being Muslim is different, offering a marker of cosmopolitan distinction that becomes a strategy for (...) local taxonomies of class.” (Pastor de María y Campos, 2015: 144/155).

A su vez, es interesante notar que, en los grupos sufíes argentinos esa solidaridad se construye también como cosmopolita en tanto que las personas se entienden no solamente como musulmanes, sino también como blancos europeos que se solidarizan con los oprimidos subalternos musulmanes. Es decir, como *speakers* suelen asumir ambos roles/identidades. Catalina critica a la mirada occidental del islam, incluyéndose a sí misma:

“Muchas veces nosotros, que somos los occidentales, que somos los europeos, tenemos la tendencia de juzgar ciertas culturas que son diferentes a las nuestras. Y decimos a estos árabes, musulmanes, a estos chinos, el hombre va delante de la mujer, lo cual es un símbolo de opresión de la mujer. Pero es que la mujer va detrás porque necesita protección. El que va delante tiene la fuerza física y energía para defender lo que es más sutil, lo que es más liviano, lo que conecta más. Después, que algunas personas le hayan dado vuelta es otra cosa. Pero la opresión sucede con todas las religiones. No hace falta ir muy lejos. Por ejemplo, los católicos que censuran el sexo. Entonces hablemos primero de nuestro hablar y no de las modelos musulmanas.”

Manuel, hace una apreciación similar y se incluye a sí mismo: “*viste que todos hablan de los terroristas árabes musulmanes, pero no son árabes los que tiran bombas. Al contrario, somos los blancos, europeos, americanos, los que tiran bombas*”.

Esa construcción de una subjetividad cosmopolita muestra cierta continuidad con los grupos de giro dónde encontramos esquemas interpretativos semejantes. Encontramos expresiones de una conciencia política que se asemeja en su identificación con lo subalterno y un antiamericanismo. Esa conciencia política es expresión de una clase media académica y alternativa, tal como también se los caracteriza en el ámbito *New Age* (Carozzi, 1995: 23).

En síntesis, la identidad musulmana o sufi en Buenos Aires tiene en su seno una imagen política, tal como vimos en relación con sus visiones sobre el imperialismo y en cuanto asumen el discurso del musulmán oprimido. En coincidencia con estas apreciaciones, Valcarcel (2014: 164) menciona que los musulmanes argentinos disponen de una identidad política. En este sentido, los sufís que tanto en la academia como en el sentido común son descritos como musulmanes apolíticos, en el caso de Argentina presentan visiones políticas claras en lo que se refiere al antiimperialismo y cosmopolitismo subalterno-antiamericano.

Resumiendo el presente capítulo podemos constatar que, aunque los participantes se acercan al sufismo a partir de una búsqueda de prácticas espirituales *New Age*, una vez entrados al grupo suelen convertirse al islam y asumir una identidad musulmana, tanto en el plano personal como en el colectivo y social. En el proceso de acercamiento juega un rol importante la imagen oriental, romántica y exótica del sufismo y del islam. A su vez pudimos observar que las relaciones personales y afectivas, ya sea dentro o fuera del grupo, interfieren e influyen en el proceso de adhesión a dicho grupo.

Vimos que, al contrario de la imagen del sufismo como grupos apolíticos, y al contrario de lo que sostiene Altglas (2014) sobre la des-culturalización y despolitización de religiones orientales en Occidente, los sufís intentan asumir el “ser musulmán” en su faceta cultural, identificándose con una identidad más global del ser musulmán y asumiendo discursos y posiciones políticas. En el siguiente capítulo revisaremos como se constituye esa nueva adherencia al islam en la vida cotidiana de los actores y el espacio público en Argentina.

CAPITULO 4

Islamismo sufí: De la vida cotidiana al espacio público

Mis primeros encuentros en Argentina con el islam se dieron a través de dos personas. Dos hombres, para ser más precisa. Eduardo, de 40 años, converso sin ascendencia árabe, a quien conocí en una mezquita de Buenos Aires y que se declaraba como “decepcionado del islam”. Y Alí, de la misma edad, pero con ascendencia árabe y proveniente del Líbano. Las miradas que compartieron conmigo sobre el islam, al ser las primeras, de alguna manera también estructuraron mi mirada al empezar el trabajo de campo. Ninguno era sufí, pero los encuentros con ellos dan cuenta de una problemática alrededor de la cuestión del “ser musulmán” con la que después también me encontré en los grupos sufíes.

La primera vez me reuní con Alí en un café en el centro de Buenos Aires, me habló de lo que significa ser musulmán con ascendencia árabe en Argentina. Sobre todo, me recomendó que, si quisiera darme cuenta del verdadero islam, debería preguntar y entrevistar a personas con ascendencia árabe. Si bien dejó en claro que no existe ningún conflicto entre musulmanes de ascendencia árabe y conversos, también me explicó que ser musulmán o musulmana con ascendencia árabe es muy distinto a ser converso. En cambio, el encuentro con Eduardo me mostró otra posibilidad. Lo conocí por casualidad en mi primera visita a la Mezquita de Palermo, y fue él quien después me llevó al Centro Islámico. Me recomendó hablar con personas conversas y me insistió en que ello me ayudaría porque según sus términos “serían más abiertas”.²⁴ La autopercepción de las pertenencias y las narrativas de construcciones de alteridad por parte de ambos actores indica diferencias a destacar. Esto resulta relevante desde que las realidades del ser “musulmán converso” también aplican para los grupos sufíes en Argentina en tanto que en su gran mayoría se constituyen por personas sin ascendencia árabe.

Por otro lado, se generó un momento incómodo cuando los conocí por primera vez y los fui a saludar con un beso, tal como es la costumbre en Buenos Aires; pero ambos hicieron un paso atrás evitando este tipo de saludo de contacto. Esa ruptura con convenciones establecidas de lo que es habitual en una sociedad siempre deja lugar a una serie de explicaciones y modos de

²⁴ Sin ninguna duda, quedó claro que ambos grupos se piensan a sí mismos en forma distinta en cuestiones de autenticidad e integración. Al respecto vale mencionar lo que constata Montenegro (2015) para el caso de Argentina y Brasil en relación con los procesos de adhesión al islam por parte de conversos o de personas con ascendencia árabe. Según ella, la construcción de la relación con el islam, no se puede distinguir entre conversos y ascendentes, ya que parecen más matices en las maneras de adhesión. Por ejemplo, ascendentes que redescubren el islam a través de un bisabuelo y se “convierten”. La distinción entre conversos-ascendentes, no es tan binaria, como la autopercepción permitirá concluir.

negociación con lo que no tiene que ver el islam estrictamente. En otros términos, identificarse o vivir el islam no es solo una serie de rituales, normas y modos de vida, sino también una forma de negociar un espacio como práctica religiosa minoritaria en una sociedad católica secularizada como la Argentina.

En el contexto europeo esas negociaciones de las prácticas islámicas en público fácilmente se convierten en discusiones políticas. Así por ejemplo el negar el “saludo” convencional se vuelve símbolo del grado de desintegración y se convierte en una cuestión acerca de cuánto islam “aguanta” el espacio público (secular). En el primer capítulo vimos que el contexto en el cual se despliega el islam argentino es diferente al contexto europeo y norteamericano (Barkdull et al., 2011; Martin Ahlin und Nicklas Carler, 2011). Si en Europa el islam en general, y también el sufismo se da en un contexto de fuerte migración, en Argentina, la presencia pública del islam en general y del sufismo en particular es mucho más reducida y se da en un contexto de predominio de un estado laico con preeminencia del catolicismo (Frigerio, 2007: 25; Mallimaci et al., 2015: 273). Sensibilizada desde el contexto de Alemania por esa cuestión de las prácticas islámicas en el espacio público, me empecé a preguntar, a partir de los “no-saludos” en mis primeros encuentros, por cómo son vividas esas cuestiones en Argentina.

En estos dos primeros y breves encuentros entonces se reflejan cuestiones que quiero recorrer en este capítulo acerca de lo que significa ser musulmán-sufís en Argentina. Nos preguntaremos por las prácticas que instituyen los sufís en su construcción de una subjetividad musulmán en Argentina. La pregunta que interesa enfocar es cómo y de qué forma se lleva a cabo dicha construcción, tanto en el campo musulmán como en el espacio secular/público. Al mismo tiempo indagamos por las particularidades que asumen las prácticas islámicas por el hecho de ser converso y sufi en Argentina.

En el primer apartado de este capítulo me dedicaré a analizar las prácticas de los sufís en su construcción de una subjetividad musulmana, dialogando con aportes recientes de la antropología del islam.²⁵ En la segunda parte profundizaré esas prácticas y lo discutiré en el contexto del espacio público (secular) argentino.

²⁵ La bibliografía de referencia es: Asad (2009); Mahmood (2012, 2016); Fadil y Mayanthi (2015); Schielke, (2010); Shahab, (2016).

4.1 Prácticas islámicas en la vida religiosa y cotidiana

Siguiendo las observaciones del capítulo anterior, cabe preguntarse cómo los sufís expresan y construyen su subjetividad “musulmana”. Esas expresiones pueden ser múltiples, y por cierto no todos los componentes de una subjetivación religiosa serán visibles o expresados. Antes, en los estudios de religión, y sobre todo en lo que respecta a los procesos de “conversión”, predominaba un paradigma que se enfocaba en describir y analizar los discursos y creencias de los interlocutores. Pero el “*body turn*”, es decir, el interés por los procesos corporales como parte constitutiva de la construcción de la subjetividad, no solamente la encontramos en la popularización de los movimientos espirituales (campo religioso), sino que también se verifica en la academia.

En efecto, a partir de la década de 1980 en los estudios de religión se empezó a revalorar el rol de los procesos corporales como objeto de estudio. Furey (2012: 7) resume: “*Attention to bodies has transformed the study of religion in the past thirty years, aiding the effort to overcome the discipline’s Protestant biases by shifting interest from beliefs to practice*” (Furey, 2012: 7). Se puede entender cómo un cambio de perspectiva en los estudios de la religión, que centra su atención en las prácticas religiosas y no tanto en los discursos, para analizar el impacto que ejercen ciertas prácticas en la construcción de subjetividades y no los “significados” que se les atribuye a dichas prácticas.²⁶

La revalorización y re-popularización de esas ideas en los estudios de religión ha llevado a entender las nuevas identidades religiosas en relación con prácticas de subjetivación que se construyen alrededor de una “nueva identidad religiosa”. De esa manera, en el caso del islam de conversión un autor como Winchester (2008: 1795) sostiene que: “*embodied religious practices are significant methods through which ‘people go about converting themselves’*”. En la antropología del islam, la perspectiva del “body turn” ha ido ganando mucha popularidad (Asad, 2009; Fadil, 2011; Gökarıksel, 2009; Mahmood, 2001).

¿Qué significa entonces estudiar y explorar la “subjetividad-religiosa” en el caso del islam-sufí teniendo en cuenta esa perspectiva? Sin dudas el giro del *embodiment* abrió el camino a explorar esa subjetividad en dimensiones que antes eran dejadas de lado (Csordas, 1990). Es decir, la subjetividad dejó de ser definida en términos de “significado” e “intencionalidad” y en cambio

²⁶ Ver al respecto también el capítulo 2.2.

fue entendida como algo que se construye en el actuar en base a una materialidad corporal encarnada. Más allá del sentido específico y las controversias en torno al concepto del *embodiment*, es cierto que en las últimas décadas el análisis de la subjetividad se desplazó hacia el hacer y la dimensión cotidiana por sobre los modelos puramente discursivos (Carozzi, 2002, 2015; Foucault, 1995). Se supone que esta aproximación teórica sirve para superar o al menos debilitar la permanente cuestión por la acción y el determinismo: “*Subjectivity consequently came to be understood as something that exceeds both subject and society*” (Furey, 2012: 9). Y sobre todo para los estudios del islam, sin duda resulta superadora de la discusión entre agencia y sumisión (Mahmood, 2016).

María, una chica joven sin hijos, quien es participante del grupo converso sufi yerrahi y practica el sufi-islam hace tres años, enfatiza la importancia de entender su subjetividad musulmana a través de las prácticas. De este modo sostiene: “*Para mí el sufismo no se puede conocer desde afuera. Hay que practicar el islam, y estar en la práctica para poder entenderlo. Es como con el baile. Yo estudio baile, pero lo entiendo de otra manera bailando*”. Lo que constatan las personas que participan de los grupos sufís con cierta unidad, son cambios “positivos” en los cuerpos de las personas que asumen el “camino sufi”. Curiosamente esto no se limita a los grupos musulmanes sufís, sino también lo observamos en los grupos de giro.

Catalina, quien participa en ambos grupos, por ejemplo, explica, que siente los cambios en el cuerpo después de haber estado practicando el islam; es decir, los participantes experimentan un “cambio positivo” después de haber practicado el islam durante un tiempo, y no sólo por “creer” en el islam:

“Las personas que seguimos con este camino después de un tiempo, seguimos porque nos sentimos diferentes, porque nuestra vida cambió, porque nuestra relación ha cambiado. Nos atrajo la conexión con el maestro, con los santos y con Allah. Es un cambio importante de vida, un cambio interesante también. Porque si no sería lo mismo estar o no estar en un camino verdadero, en un camino de corazón. Necesariamente te tiene que cambiar la vida.”

En este mismo sentido, se evalúa positivamente el cambio corporal, y de *look*, de Santiago, y se lo asocia a una mayor felicidad. Santiago es un estudiante en sus veintes, que no suele hablar mucho, y que a veces es acompañado por su novia. Él primero empezó a practicar el giro, pero también vino a la *tariqua* sufi. Entre los participantes era habitual charlar sobre los cambios de los participantes. En cierta ocasión se discutió que ahora parecía una persona más fuerte que

mostraba mayor seguridad y que daba la sensación de haberse encontrado a sí mismo. En una charla entre varias mujeres, me cuentan: *“Santiago cambió un montón. Desde un chico tímido y flaco, que no hablaba y tenía mala postura, se convirtió en un hombre seguro, que tiene novia y casa.”*

Si asumimos entonces que las prácticas religiosas son constitutivas en la formación de las subjetividades, cabe preguntarnos por las prácticas que asumen los seguidores porteños del sufismo en el proceso de construcción de su identidad “musulmana”. Sabrina, que es practicante constante en la *dergha* hace ya muchos años, constata que su conversión al islam llevó consigo ciertas prácticas que marcaron cambios en su vida cotidiana y en sus relaciones sociales:

“Lo que sí tiene el Sufismo es que en un momento marcó lo abrupto. En la vida cotidiana el islam tiene ciertas conductas, no comer jamón, no tomar alcohol, eso que vos compartías tal vez y lo que tenías con alguna gente justamente era eso comer unos sándwiches de jamón y tomar cerveza. Y con los que solo hacía eso ya no están en mi vida. Y los que son necesarios en mi vida siguen estando y aceptaron mi nueva condición. Lo que yo tuve también es que me acompañó mucho mi familia. Mis seres cercanos aceptaron esa condición nueva. Igual los más cercanos obviamente lo miraban como algo raro. Qué estás haciendo, dónde te metes, tené cuidado.”

Además de los cambios de los hábitos alimenticios, Sabrina cuenta, que sus prácticas no solamente cambiaron en cuanto al consumo, sino también en cuanto a cómo ser porteña y cómo interactuar en situaciones sociales. Antes de convertirse al islam, siempre manejaba, como una verdadera “porteña”, insultando a los demás, ahora dice es un ser más cortés que piensa en el prójimo. Suele no usar insultos por más que le hablen mal, sino siempre contesta con cortesías.

A su vez encontramos el surgimiento de nuevas costumbres y conductas que inciden en la apariencia de las personas. Es usual que los hombres que entran en la *tariqua* se dejan crecer la barba. Las mujeres por más que no usen hiyab empiezan a mostrarse diferentes. María por ejemplo me cuenta cómo con el islam también ha cambiado su práctica de ocuparse de su apariencia. Si antes se preocupaba un montón por maquillarse, y estar enfrente al espejo, ahora me cuenta que intenta conectarse en su interior y dar menos importancia a ponerse “linda” frente a un espejo.

Las conductas que definen y se imponen al decidir practicar el islam y autodefinirse como musulmán, a su vez están estrechamente vinculadas con ciertas normativas nuevas que se reflejan en los discursos de los participantes. Como sostiene Asad (2009: 23) los discursos son

inherentes a esas prácticas islámicas. Esto también cuenta para las relaciones de género, que son formalizadas y reguladas en base a un sistema normativo de relaciones de género (Winchester, 2008: 1770). En la *dergha* sufís esas normas de relaciones de género se expresan en los espacios separados, durante la comida y el rezo, y en la práctica de evitar cualquier contacto físico.

En la explicación de Catalina sobre el rol de la mujer en el islam, se expresan esas normativas de género:

“La mujer es muy cuidada en el islam. Ya que ella que puede albergar una vida en su cuerpo. Digo estar embarazada y tener un hijo y amamantarlo. Tiene un rol en la familia importante, hablando energéticamente. Bien por su fragilidad en el sentido de sutilidad. Una cosa que me enseñaron en el sufismo fue que las mujeres al ser más sutiles que los hombres, nos conectamos más rápido con la divinidad, con Allah. Pero también por ser más sutiles es más fácil ser interferido de afuera. El hecho por ejemplo de vestirse de cierta manera tiene que ver con eso. El sheikh mewlana por ejemplo decía, que lo que ve en los cuerpos de la mujer que le daría asco. Porque al salir vestidas de manera provocativa de la casa, los hombres la miran. Cada vez que las mujeres salen a la calle vestidas de una manera provocativa y los hombres la miran, la energía de los hombres se les pega a las mujeres como si fuera un moco. Sin embargo, las mujeres que se visten más tapadas más discretas no sufren esto. (...) El pensamiento también tiene su efecto en la persona. Y ese sentimiento y esa sensación llegan a la persona.”

Sabrina, a su vez, refleja en su afirmación nuevas moralidades del islam:

“Para la gente normal ya está. Ya están absorbidas por el alcohol, por las pasiones, ya están distraídos; entonces está constantemente susurrándonos el diablo diciendo: volvé, volvé, volvé. Que soy el mejor porque rezas, quizás el mejor porque ayunas. Es constante todo eso es un trabajo interno que uno hace en este camino de sufismo. El desafío más grande en el islam es el susurro.”

Ser musulmán en este sentido constituye una categoría moral, que expresa ciertos valores y actitudes, como modestia, pudor y, sobre todo en el caso de los sufís, el dominio del propio “ego”. La nueva subjetividad musulmana entonces no es solamente una creencia religiosa, sino también una nueva subjetividad moral que redefine lo que es bueno/malo y permitido (halal) /prohibido (haram) (Winchester, 2008: 1761). Estas nuevas moralidades son interiorizadas también a través de las prácticas en el islam, tal como argumentan algunos autores siguiendo la idea de la práctica.

El trabajo de Saba Mahmood (2012) ejemplifica el hecho de que las disposiciones morales no son el resultado del razonamiento o de un mero asunto de creencias, sino que también se constituyen a través de las prácticas, concepto que influyó mucho en las investigaciones dentro de la antropología del islam. En su trabajo, esta autora analiza la cuestión entre subjetividad moral y prácticas del islam y muestra cómo la modestia y el pudor son cultivados a través de la práctica del hiyab y el rezo (Mahmood, 2012; Winchester, 2008: 1756). Este trabajo es pionero al evitar explicaciones funcionalistas, que muchas veces han sido usadas para contextualizar la práctica del hiyab. Mahmood (2016: 302) explica: “*Thus while wearing the veil at first serves as a means to tutor oneself in the attribute of shyness, it is also simultaneously integral to the practice of shyness*”.

Entre las prácticas centrales que asumen los sufíes de Buenos Aires se encuentran el *salat* (rezo), el *sawm* (ayuno) y el hiyab (cubrirse). Estas prácticas son las más llamativas en los contextos seculares, las que más conflictos causan en las sociedades con mayorías cristianas; pero también las que desde el punto de vista de los actores religiosos son vividas como constitutivas de su nueva identidad religiosa. El *salat* y el *sawm* forman parte de los cinco pilares²⁷ en el islam. En el caso del sufismo hay que mencionar también el *dhikr* que forma parte del *salat* y que constituye la práctica más importante de la identidad sufí, tal como analizamos en el Capítulo 2 de este trabajo. A su vez, vale aclarar que las prácticas son diferentes en sus apariencias, tanto el *salat*- es decir la forma de rezar- como también el ayuno y el hiyab muestran variaciones según sus contextos y las diferentes comunidades en los que son practicados.

En cuanto a las prácticas y nuevas normativas los sufíes conversos constatan que a veces les resulta difícil cumplir con las prácticas en sus vidas cotidianas, ya sea el ayuno o el *salat* o ir para participar en el *dhikr*. Naima, que hace poco que se convirtió, lo explica así: “*Para mí es sobre este compromiso con lo que uno a veces le cuesta cumplir pero que a uno le hace sentir bien*”. También cuenta que hace poco que mandó un mail al *sheikh* consultando acerca de sus pecados, es decir de no cumplir siempre con las prácticas. *¿Sabes que me dijo?*”, me pregunta riéndose: “*tomarlo como si fuera de vacaciones, que está todo bien.*”

Aunque me considero en cierta medida familiarizada con el “mundo musulmán” y las respectivas prácticas -puesto que soy de Alemania y crecí con amigas que se consideraban musulmanas-, al ejercer una investigación en este ámbito tan específico, tenía la preocupación

²⁷ Los cinco pilares son: 1. Tomar la fe, 2. Salat, 3. Zakat, 4. El ayuno, 5. Viaje a La Meca

de no ser aceptada y tuve la permanente tensión de no cumplir con las reglas y normativas de mis interlocutores que participan en los grupos sufís de Buenos Aires. Mis constantes temores por no cumplir con reglas no conocidas y prácticas no interiorizadas se diluyeron poco después al darme cuenta de que muchas prácticas son ejercidas con cierta “flexibilidad”. Después de mis primeros encuentros anoté en mi diario: “*pero también hay muchas libertades, y todas las supuestas reglas son más libres*”. Vale aclarar que eso solo fue una observación externa, y no corresponde a la visión o la idea de los actores, de estar ejerciendo un “islam-flexible”.

Así, por ejemplo, en la *tariqua* donde se llevan a cabo los encuentros, los espacios están claramente separados con criterios de género. Las ya mencionadas prácticas del saludo, que implican evitar el contacto físico entre hombre y mujer, son respetadas, por más que las parejas lleguen juntos a la *tariqua*. Esa organización en espacios separados según el género implicó serios desafíos para la investigación, pues me resultó difícil entrar en contacto con los hombres. La separación por género se mantiene no sólo en los saludos, sino también durante todas las otras prácticas en la *tariqua*. Pero a pesar de ello, se generan situaciones en donde se produce cierta flexibilidad, pues al contar con una sola sala para mujeres y hombres, necesariamente se comparte el mismo espacio. Ahí, por ejemplo, está María, que cada vez se ríe y se burla de Manuel porque no la saluda. A su vez Sabrina, se queja siempre de que los hombres hacen un saludo general, “*as-salāmu ‘alaikum*”, en lugar de un saludo individual y un “cómo estás” dirigido personalmente. Estas situaciones se repiten a diario y dan lugar a bromas, que ponen de manifiesto cierta flexibilidad en las normas que rigen el comportamiento en la *tariqua*.

El espacio sagrado y la vida formalizada también son tomados con cierta flexibilidad por diversas situaciones de la vida cotidiana. El *salat* y el *dhikr*, en general son interrumpidos por personas que por cuestiones de trabajo o personales llegan tarde. En general la cuestión de cuándo llegar y cuando irse es bastante flexible, debido a que las reuniones para el *dhikr* duran cinco horas, de 18 a 23hs. Y también están los niños, que les encanta ponerse encima de las personas rezando y jugar a las escondidas durante el *salat* entre las personas mientras rezan.

Asimismo, el *dhikr* que tradicionalmente se practica los jueves, se pasó a los sábados, porque a algunos miembros les resultaba difícil asistir durante la semana. El día de la ceremonia entonces fue adaptada a las necesidades de la vida cotidiana de los practicantes.

También la cuestión de lo que es *haram* implica cierta flexibilidad según el contexto. Esto no quiere decir que no lo respetan en diferentes situaciones, sino que interpela un criterio pragmático e individual en la aplicación de la práctica. María, por ejemplo, me explica que está cansada que su familia y sus amigos sigan molestándola con insistencia para que haga excepciones, ya sea con el alcohol, comer carne de cerdo etc. Sin embargo, en una ocasión en la que yo había preparado comida hindú para compartir, nadie se negó, a pesar de que también era *haram*, como me explicaron entre risas. Otro ejemplo también es la práctica del hiyab, ya que son pocas las mujeres que llevan su velo en la vida cotidiana.

Lo que es necesario subrayar es que estas situaciones no deberían ser tomadas como una arbitrariedad en la práctica del islam, o la idea de un “islam light”, que a veces ha sido asociada al hecho de ser converso. Al contrario, sorprende el alto compromiso que los actores muestran para cumplir con las prácticas que constituyen su subjetividad musulmana. En comparación con otras prácticas dentro del espectro *New Age* o nuevos movimientos religiosos, los sufís muestran un alto compromiso con el grupo. Knoblauch (1998) sostiene en base a su investigación con grupos sufís en Alemania, que en general están más comprometidos con cumplir ciertas reglas dentro del grupo que otros grupos que ejercen prácticas espirituales. Lo que quiero resaltar aquí entonces es la ambigüedad, y las contradicciones que pueden llegar a tener ciertas prácticas, no solamente en las maneras de aplicarlas entre diferentes personas, sino en el individuo mismo: de hacer excepciones o adaptaciones que no alteran, al menos en la visión de los actores, a una práctica islámica “correcta” en sentido ortodoxo.

La flexibilidad de ciertas prácticas también podría ser explicada en su creatividad local. Al mirar qué significa ser sufí musulmán en un contexto cultural específico como Argentina, podríamos hacer referencia a una cultura-local argentina, que tiende a interpretar las reglas más que tomarlos como límites fijos y así explicar flexibilidades en las normativas islámicas en base a su adaptación con valores locales. También se podría relacionarlo con la imagen del sufismo en Occidente, que se propone como la versión menos “ortodoxa” del islam y como una interpretación del islam que se adopta a valores occidentales. Sin embargo, seguir ese hilo argumentativo sería ignorar el hecho de que la flexibilidad y las supuestas contradicciones no son características específicas de un sufismo argentino, sino por lo contrario, lo encontramos tanto en comunidades de diásporas del islam, como en sociedades musulmanes mismas.

El concepto de un *everyday islam* es útil para pensar esas contradicciones sin disolver o silenciarlas en un determinismo cultural o religioso, en cuanto que esta corriente en la antropología del islam (y en general de la religión) acepta y hace visible las contradicciones como parte de un islam vivido. La idea de un *everyday islam* enfatiza la importancia de enfocar el análisis en las prácticas cotidianas del islam (Fadil and Mayanthi, 2015: 60). Es decir, toma en cuenta las contradicciones, incoherencias y situaciones ambiguas que enfrentan y producen los actores al llevar prácticas islámicas y aplicar su propia ética islámica en su día a día, y al pasar por diferentes entornos, situaciones y relaciones sociales. La religión entonces no es solamente investigada en su doctrinas o prácticas ortodoxas, sino en su dimensión más pragmática (Winchester, 2008: 1773).

Sin embargo, el *everyday islam* ha sido criticado por emplear distinciones entre un islam ortodoxo y un islam cotidiano, como si fueran oposiciones. Como si las normativas y discursos islámicos fueron un sistema alejado de las practicas cotidianas que, por su lado, contradicen a esas normativas (Fadil y Mayanthi, 2015: 7).

La problemática refleja una discusión clave y constitutiva de la antropología del islam. ¿Como definir el islam, o lo que son prácticas islámicas? ¿Qué es el islam, sino es la referencia a un islam definido, a prácticas determinadas y entonces ortodoxas? o, ¿Si no es la referencia a un islam real, que es lo que entonces constituye para los actores su subjetividad musulmana, como categoría en común? Si, como señala Shahab (2016), refiriéndose a la problemática que introduce Asad (2009) acerca de la cuestión del islam como objeto de estudio, no existe ninguna coherencia entre lo que la gente práctica y cree de una cosa (el islam): “*If Islam is simply what Muslims everywhere say it is, and if Muslims disagree in what they say Islam is, then there is no coherent concept or entity “Islam,” but only a congeries of mutually-incoherent statements*” (Shahab, 2016: 283).

Cómo entender lo que es el islam, si ser musulmán es como en nuestro caso sufis, significa llevar de vez en cuando el hiyab, comer *halal* de vez en cuando. Si en la vida cotidiana y en el día día uno no aplica las nuevas normativas islámicas. Entonces las flexibilidades y contradicciones que se producen en las prácticas y la crítica a la propuesta de investigarlos como tales, apunta a esa cuestión constitutiva de la antropología del islam: ¿Qué es el islam?

Talal Asads propuesta de entender el islam como una “tradicción discursiva”, ofrece por partes una respuesta a esa cuestión. Es una perspectiva opuesta a la del *everyday islam*, que reconoce

cierta persistencia y contingencia histórica de las prácticas. Según él, el islam no es solamente un conjunto de ciertas normas, creencias y prácticas, sino que se constituye a través de prácticas que son autorizadas como islámicas: *“A practice is Islamic because it is authorized by the discursive traditions of Islam, and is so taught to Muslims whether by an alim, a khatib, a sufi shaykh, or an untutored parent”* (Asad, 2009: 21). El autor entiende las tradiciones como discursos que hacen referencia al pasado, al presente y futuro, para establecer y enseñar las prácticas “correctas”: *“tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice. (...) An Islamic discursive tradition (...) addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present.”* (Asad, 2009: 20).

Eso no significa que el islam consista en tradiciones homogéneas o que no haya conflictos acerca de las formas correctas y significados de ciertas prácticas, sino al contrario, la “tradición discursiva” implica, según el autor, justamente una heterogeneidad, al querer lograr lo “correcto” y “coherente” y al instalarse en diferentes contextos: *“Argument and conflict over the form and significance of practices are therefore a natural part of any Islamic tradition.”* (Asad, 2009: 22-23).

Para Asad, el islam entonces se constituye en base a autoridades y al objetivo de referenciarse en base a las prácticas correctas. El concepto de la ortodoxia es por lo tanto clave para Asad y su idea de un “islam-discursivo”:

“Although Islamic traditions are not homogenous, they aspire to coherence, in the way all discursive traditions do (...) Orthodoxy is crucial to all Islamic traditions. (...) orthodoxy is not a mere body of opinion but a distinctive relationship. A relationship of power to truth. Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust correct practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace incorrect ones, there is the domain of orthodoxy.” (Asad, 2009: 22).

En el sentido de Asad, el islam en definitiva apunta a establecer prácticas “correctas”. Shahab (2016) resalta que es por eso que la idea del islam de Asad está conectada con la existencia de una autoridad. *“The defining characteristic of Asad’s Islam as “discursive tradition” is thus that it is prescriptive: Islam is Oriented towards the prescription of correctness. It is for this reason that Asad places great—indeed, definitive—emphasis on authority as constituting Islam”* (Shahab, 2016: 286).

Esas tradiciones discursivas y autorizadas, en el sentido de Asad (2009) se muestran en el caso de los sufís en la relación con el *sheikh* y en la búsqueda de sus consejos acerca de cómo practicar o comportarse en ciertas situaciones sociales. Tal como indica Asad, esa relación, es necesariamente una relación de poder, en donde la autoridad le es inherente y se constituye como una relación a una supuesta “verdad” o a lo “correcto”. Sabrina sostiene que el *sheikh* es una figura muy importante en su vida:

“El buen derviche tiene que hablar y consultar todo con su sheikh. Sobre todo, las cosas importantes que podrían llegar a modificar el estado de uno: mudanzas, casamientos... el cambio interno del espíritu. Por eso también hay que consultar para poder hacer viajes. Lo que dice el sheikh se hace. Te puede decir no viajes y hay que respetarlo. Lo que dice el sheikh se acepta. Nosotros cuando iniciamos el camino hay dos partes. Uno es cuando aceptas el islam. Qué es tu compromiso con Dios. Es el primer compromiso antes de todo. Y después cuando empezás con una tariqua y perteneces a una orden sufi. Estás tomando la mano del sheikh”.

Tal como también indica Utvær Gasser (2016) encontramos entonces estructuras paternalistas en los grupos sufís, y la existencia de ciertas funciones familiares, en la se le consultan al *sheikh* problemas personales. Si bien en general se le consulta acerca de ciertas “conductas musulmanas”, a su vez el *sheikh* deja lugar a decisiones individuales. Es decir, no siempre define reglas claras y absolutas, sino que también deja margen interpretativo. A su vez no todos tienen la misma relación con él. Algunos lo recurren más que otra gente. Manuel, que es practicante desde muy joven, tiene una relación más alejada con el *sheikh*:

“Yo creo en Allah, pero hago lo que yo considero. Y la gente cree que es sobre seguir las reglas, acá no hacen nada más que seguir las reglas, consultan todo con el sheikh (...) Para mí, o sea mi teoría es que es toda la gente tiene problemas familiares y por eso busca algo de relación paterna. Yo mismo no tengo contacto con mis padres.”

Fadil y Mayanthi (2015) argumentan, criticando al enfoque del *everyday islam*, que las incoherencias, que se construyen entre religión y prácticas diarias en general no se producen ya que los creyentes del islam recurren y toman referencia con autoridades del islam, ya sea el *sheikh*, el quran o la familia (Fadil y Mayanthi, 2015: 63). Asad en particular menciona también los padres como autoridades que enseñan y autorizan las prácticas. Pero ya que se trata de la primera generación de sufís-islam en Argentina, no existe ninguna tradición específica argentina familiar en la cual podrían basarse en el caso de enfrentar contradicciones o dudas acerca de una conducta “correcta” y pocos recurren al quran. Y como vimos también el *sheikh*

deja lugar a decisiones individuales en muchas prácticas y no siempre es “prescriptivo” en cuanto a las prácticas.

En este contexto es interesante mencionar la crítica que hace Shahab (2016) al modelo de la “tradición discursiva” de Asad. Critica por no profundizar la cuestión acerca del término “tradiciones discursivas”, es decir, el proceso de cómo son adaptados y modificados. En particular critica el énfasis que Asad pone en la cuestión de la “ortodoxia “y que esa sea constitutiva para su idea de un islam como “tradición discursiva”. Sostiene:

“(…) it is, in my view, incorrect—to put forward a schema where the definitive purpose of the discursive tradition/ Islam is the production of orthodoxy. In such a schema, Islamic reasoning emerges as a reasoning whose “reasons for arguing” are directed towards the authoritative prescription of exclusive truth—that is, orthodoxy.” (Shahab, 2016: 287).

Justamente en el caso de los grupos sufíes en Argentina, la referencia a tradiciones establecidas está limitada. En muchas cuestiones ellos no pueden hacer referencia y/o inscribirse en tradiciones ya establecidas dentro de la familia, y tomarlos como ejemplos. Pero sobre todo en el sentido de las “prácticas incorporadas” (*embodied practices*), las tradiciones son importantes, no solamente para transmitir las doctrinas, creencias y narrativas, sino también para heredar las prácticas (Winchester, 2008: 1773). Siempre y cuando, como ya mencionamos, no entendemos a las prácticas y discursos como cuestiones distintas, sino entrelazadas.

Shahab (2016) argumenta, en un sentido parecido a Asad (2009), que los musulmanes incorporan prácticas y discursos establecidos que son caracterizados como islámicos. Dice:

“When a Muslim seeks to make meaning in terms of Islam, he does so in engagement with and in use of the existing terms of engagement—that is, the existing vocabulary of Islam; it is his use of the vocabulary of the Con-Text that makes his discourse and actions recognizably Islam-ic” (Shahab, 2016: 435).

Pero Shahab (2016) va más allá que Asad (2009), y sostiene que para entender el proceso por el cual se incorporan los discursos existentes, hay que prestar atención al *hermeneutical engagement* de los actores, el proceso que Asad deja en blanco. Es decir, analizar cómo las personas generan sentido (*meaning-making*) y verdades en sus prácticas a partir del vocabulario existente islámico (Shahab, 2016: 311).

Estos procesos del “*meaning making*” se revela por ejemplo en el caso de cómo las mujeres sufíes toman su decisión de llevar hiyab o no. La mayoría de las mujeres no lleva velo afuera de la *dergha* o de los espacios islámicos. Sin embargo, las mujeres suelen hacer énfasis en la idea de la modestia en vinculación con su vestimenta y apariencia en general. También suelen hablar y discutir esa cuestión entre las mujeres, ya que no-llevar el velo implica una decisión que también requiere “tener sentido”.

Sabrina, por ejemplo, que es una persona muy comprometida con el islam y la *dergha*, sostiene que el verdadero pudor y la modestia es una cuestión interna: “*El pañuelo y el pudor uno se lleva adentro. Nuestro sheikh también hizo hincapié en este tema... que el verdadero pudor es interno.*”.

María razona, que llevar el velo sería un acto de llamar atención, y se alejaría de su objetivo de una apariencia modesta: “*No es una cuestión que a mí me daría vergüenza ni nada. Pero no tengo ganas de tener miradas. Al contrario, llamaría más la atención si llevara puesto el velo.*”

Vemos entonces que la tradición del discurso autorizado, como la “modestia”, no está puesto en cuestión por los sufíes de Buenos Aires. La cuestión más bien se da alrededor de la pregunta de qué práctica corporal requiere para expresarla. Las mujeres en su argumentación entonces no se sitúan fuera de las tradiciones discursivas autorizadas, pero sí se sienten con la libertad para definir en qué medida y en dónde deberían expresar dichas tradiciones a través de prácticas corporales. Es decir, no discuten la norma de modestia, sino que interpretan la pregunta de si es necesario velarse o no para respetar esa norma.²⁸

Hasta aquí hemos analizado que las prácticas islámicas juegan un rol importante en la constitución de una subjetividad musulmana-sufí. Vimos que aunque las personas no se sitúan afuera de discursos autorizados islámicos (Asad, 2009), al enfrentar contradicciones en su día a día con las normativas islámicas, adquiere importancia el proceso de *meaning making* (Shahab, 2016), en su vida cotidiana. Estos procesos son importantes en cuanto la única autoridad a la que pueden concurrir los sufíes de Argentina es el *sheikh*. En el siguiente punto profundizaremos el proceso del *meaning making* y recuperamos la cuestión de las prácticas islámicas en el espacio público.

²⁸ Al respecto ver el trabajo de Mahmood (2012) que sostiene para el caso de Egipto que la discusión acerca del velo no pone en cuestión la modestia como normativa.

4.2 Ser musulmán/a en el espacio público

La idea del islam como discurso autorizado como hemos analizado en el trabajo de Talal Asad (2009) y en los procesos de “meaning-making” atribuido a ese discurso, tal como es sugerido por Shahab (2016), nos lleva a un aspecto que queremos discutir aquí en función de las personas que adhieren a los grupos sufís. Propongo mirar con más atención el proceso de *meaning making* en este contexto. Es fácil notar que las decisiones de cuánto practicar el islam también están estrechamente vinculadas con el espacio mismo de la performance. Pretendo recurrir a la discusión acerca de esferas públicas-religiosas que han sido usadas para el contexto de Europa-occidental y las apariencias públicas del islam ahí para aclarar un poco la flexibilidad e individualización que encontramos en torno a las decisiones de hasta qué punto llevar las prácticas “afuera” del espacio islámico. Podemos notar, que las prácticas se juegan en esa tensión y el equilibrio entre lo que se hace en la *tariqua* y lo que uno lleva afuera.

Las diferencias entre la *tariqua* y un “afuera” se revelan en la expresión de Sabrina: “*Abrís la puerta y entras a otro universo, es literal, es otro mundo. Y sí gracias a Dios es un espacio que invita a estar, pero además de esto, es algo mágico que te pasa. Cerrás la puerta y todo lo que viniste cuestionando desaparece.*”

Más allá del ejemplo de Sabrina, resultó muy habitual que las mujeres hablan acerca de qué hacen en la *tariqua* y qué hacen en su vida cotidiana, en la calle o en el trabajo. Hablamos siempre sobre la cuestión de llevar pañuelo, sobre cómo aceptaron su ayuno en el trabajo. Siempre charlan sobre la visibilidad e invisibilidad de ser musulmana. Lo que se juega en todas las charlas es la diferencia entre el ser musulmana en el espacio de la *tariqua* del sufismo y en el espacio secular de la vida cotidiana, cuestiones que a veces parecen contrastar.

Las “historias del beso” también ejemplifican esa distinción espacial. En mis primeros contactos con personas que se identifican como musulmanes era habitual que me saludasen con un “te debo un beso”. Cuando voy la primera vez a la *tariqua* me abre Diego, que ya conozco del encuentro en el Centro Islámico. Pero al llevar la típica vestimenta sufi con una gorra blanca, no lo reconozco. Cuando me saluda con un “Ahhh, te debo un beso”, y se queda pensando, me doy cuenta que ya nos conocemos de antes. Se queda parado con la puerta abierta, mira primero a la derecha después la izquierda para así asegurarse que justo no haya nadie viniendo. Hace un paso adelante para así ponerse afuera de la *tariqua*, y me dice: “Bueno, esta vez sí te saludo con un beso.” Este episodio me confirma que el saludo en la calle, fuera de la *tariqua*, por supuesto

será con un beso, pero no así en los espacios islámicos. Otro ejemplo de la división espacial, son mis encuentros con Manuel. Cuando me junto con él me pide disculpas por no poder saludarme nunca con un beso en la *dergha*. No estaría bien visto, me comenta.

Volviendo al ejemplo de la vestimenta, del hiyab, el acto de “cubrirse” o “no-cubrirse”, es uno de los temas que más se discute y por lo que más se preocupan las mujeres sufís. La obsesión por llevar o no llevar el velo, no es solo cuestión en las sociedades seculares e islámicas, sino que se reproduce en las discusiones de las mujeres conversas. Aunque los conversos masculinos también tienden a cambiar sus apariencias físicas, por ejemplo, dejándose crecer la barba, en el islam es mucho menos hablado y mucho menos politizado (Winchester, 2008: 1770).

Como explica Fadil (2011:88), el no-uso del velo por mujeres musulmanas ha sido entendido como adaptación a cosmovisiones seculares, como marca de integración en contextos europeos, mientras que mujeres veladas simbolizan cierta discontinuidad con la cosmovisión occidental (Fadil, 2011: 88). Algo parecido se puede observar en las sociedades europeas en cuanto al “no saludar”. Hombres que no aceptan el *hand-shaking*, se convierten en símbolos de desintegración y ejemplos de la sumisión de la mujer en el islam. En la academia, en cambio, el “velo” ha sido objeto para producciones mucho más diferenciadas. Cabe concluir que al hablar del hiyab nos referimos a una cuestión que presenta múltiples aspectos, pues el acto de velarse es diversificado, dependiendo del lugar, la clase social y las instituciones puede variar qué partes son veladas y de qué manera (Gökarıksel, 2009: 660).

En Argentina, como mostré, no encontramos las preocupaciones acerca de la cuestión de saludar ni la cuestión del velo en las discusiones públicas ni en la arena política. En cuanto a los grupos sufís en Buenos Aires cabe constatar que mientras el velarse constituye una práctica imprescindible dentro de los espacios islámicos, afuera de la *dergha* pocas son las mujeres que usan velo.

Mi propia práctica de llevar hiyab/ velo también fue una experiencia ambivalente. Dentro de la comunidad me mostraron y enseñaron cómo poner el velo y diferentes maneras/estilos de usarlo. Lo que revela una cuestión que enfatiza Gökarıksel (2009: 666) en base a su investigación con mujeres convertidas que deciden practicar “velarse”. Este autor muestra que el cuerpo se convierte en un objeto de entrenamiento, pero también de control por la gente que apoya el acto de velarse. Mientras afuera la idea de la modestia no es conectada con velarse, en

la *dergha* en cambio sí es considerado un acto necesario para expresar modestia. Así, ninguna mujer pasa a la *dergha*, sin antes haberse puesto el velo. En mi caso al optar por el velo dentro de la *dergha* desde un principio, y venir con ropa que en general cubría piernas y brazos, mi cuerpo también se volvió objeto de las ideas de modestia adentro de la *dergha*. No solamente me enseñaron el uso correcto del velo, y me incentivaron llevarlo, elogiándome, sino incluso muchas veces me arreglaron la vestimenta, prestaron velos, me exhortaron a cubrir piernas, pies, etc. Eso también muestra que el rol entre ser investigadora, aunque había aclarado mi posición, y ser participante a veces se vuelve borroso durante el transcurso del tiempo en el campo.

La decisión de las mujeres de optar por la práctica de “no-velarse” afuera de la *tariqua* o afuera de la mezquita se basa en una mezcla de respeto y miedo que, según sus criterios, son espacios en donde ellas consideran que muchas veces no corresponde. Las consideraciones circulan entre una ética secular, en base a la cual perciben, que llevar el velo es un comportamiento no adecuado y no conforme con las normas, algo así como una falta de respeto-, y un cierto temor e incomodidad frente a la posible estigmatización que podría causar el uso del velo en esos ámbitos públicos.

Así me lo explican María y Sabrina: *“No nos ponemos el velo por miedo a las reacciones de los demás. Hay ámbitos en los que no da. Por ejemplo, en el trabajo, porque chocaría y ahí no hay lugar, ahí estamos ofreciendo servicio.”* María también expresa su preocupación acerca del velo: *“Me encantaría si en un momento se podría generalizar el tema de poder vestir hiyab. Me encantaría. Pero no lo hago porque no está preparada la sociedad, no está lista.”* A su vez me cuenta que su viaje a La Meca fue una de las experiencias más lindas en su vida, por el hecho de que pudo ponerse el velo por primera vez sin preocuparse por los demás.

Esa práctica de “no-velarse” en el espacio público de Argentina, entonces parece estar conectada con ideas y narraciones acerca de esferas seculares y religiosas. Las mujeres viven el acto de velarse como algo que no está vinculado a cuestiones de su identidad religiosa, sino más bien que está relacionado con cuánta religiosidad (islam) es aceptada en la esfera pública. Para el contexto de Europa, Fadil (2011) explica que la visibilidad del islam en el espacio público ha llevado a reafirmaciones y caracterizaciones de una esfera pública “secular” y a una distinción binaria entre ambas. Por otro lado, se sostiene que, en países del Occidente europeo, se han empezado a mezclar esos espacios, y grupos musulmanes han reclamado sus derechos dentro de los estados liberales, para llevar símbolos religiosos a la esfera secular. Y de este

modo algunos de estos símbolos se han ido convirtiendo en parte del paisaje de la esfera pública-secular (Grillo, 2004: 875).

Si bien los textos mencionados se refieren al contexto de Europa, hay que tener en cuenta que Argentina a pesar del peso católico, es caracterizada por una esfera pública secular. Es decir, existe una conciencia secular-católica que caracteriza la esfera pública y constituye la meta-narración pública a la cual el islam no pertenece, en la medida en que ocupa un lugar menor y minoritario en la actual diversidad religiosa argentina (Frigerio, 2018: 62; Mallimaci et al., 2015: 274).

Aunque no se puede negar que haya ido tomando lugar un proceso de secularización en cuanto al predominio católico, esto se dio de manera particular. Por más que la mayoría de los argentinos prefieren un estado laico, se puede hablar de una identidad cultural católica, que se mezcla con valores seculares, como autonomía y libertad. Es decir, el catolicismo por más que no tenga adherentes y practicantes activos cuenta con un reconocimiento cultural, y sigue estando presente en la esfera pública. No es sostenido por practicantes pero se muestra a través de huellas culturales en el paisaje urbano e instituciones públicas (Mallimaci et al., 2015: 274, 2015: 273). Frigerio (2018) incluso sostiene en cuanto a las minorías religiosas, y la diversidad religiosa en Argentina que no constituye un fenómeno tan reciente, sino que fue silenciado a favor de un predominio católico. Regulaciones que, según el autor, han mantenido cierta continuidad y que todavía se muestran en la actualidad (Frigerio, 2018: 66).

Pero en Argentina, a diferencia de Europa, la cuestión del espacio público secular no se define ni se discute a causa y en oposición binaria con el islam. Aunque en Argentina el espacio público no es marcado por una islamofobia, tampoco encontramos un islam ya inscrito en la esfera pública. El islam no pertenece a ese espacio y no han existido procesos que hayan instaurado prácticas y símbolos del islam en la esfera pública. Mi argumento entonces es que, en el caso argentino, llevar símbolos, tales como el velo, al espacio público requiere de una agencia particular de los actores.

En ese contexto es interesante notar que, según el contexto, tanto la práctica de “velarse” como la de “desvelarse”, puede implicar el mismo tipo de agencia o requerir actos de resistencia. Es decir, si pensamos el “no llevar velo” como una práctica en sí misma, la decisión de no cubrirse parece distinguirse de las ideas del descubrirse (*unveiling*) que se da en contextos europeos e

islámicos, ya que en general ahí las mujeres enfrentan desafíos por el entorno familiar (Gökarıksel, 2009: 659).

El pudor o la modestia, como expresan las participantes sufís en Buenos Aires, es también cultivada por una actitud de “cubrirse” (hiyab), sin necesariamente llevar el pañuelo. Esto para muchas de las mujeres es más factible en cuanto tienden a elegir ropa que corresponde a la idea de cierta “modestia”. El ayuno y el *salat* también se aplican en el trabajo en cuanto que no lo interrumpe y no son visibles. El espacio secular entonces no puede ser entendido en el sentido de que los actores se sientan más o menos “musulmanes”, sino al contrario. Ellas lo reciben como espacios en donde sus prácticas religiosas no son eliminadas, sino limitadas o adaptadas, según su impresión de lo “correcto”, sus imaginarios y experiencias con el entorno secular. Por ejemplo, muchas de las prácticas, al ser invisibles son practicadas en espacios “seculares”.

A su vez el espacio público es justamente lo que Gole (2002;177) define como un *stage for performance*, en donde precisamente las prácticas visibles -y no las prácticas discursivas- generan conflicto social. Refiriéndose al acto de velarse en la Turquía secular, Gole (2002) sostiene que es la performance pública de las prácticas islámicas lo que genera conflicto social:

“The social dispute generated by the public visibility of Islam is carried by corporeal performances and self-presentations rather than by textualized forms of subjectivities and discursive practices. The public sphere is not simply a preestablished arena; it is constituted and negotiated through performance.” (Gole, 2002: 183).

El énfasis que Gole hace en las prácticas visibles como amenaza al espacio secular, también es sumamente relevante para el caso sufi-argentino, en dónde los actores distinguen entre prácticas visibles y no visibles de la esfera pública y evitan la performance islámica en el espacio público.

En la antropología del islam esta división teórica entre espacios secular/liberal en contraste con la tradición islámica a su vez ha sido objeto de críticas. Schielke (2010) por ejemplo sostiene que la antropología del islam tiende a contraponer los valores musulmanes con los valores secular-liberales.²⁹ Sin duda, esta afirmación se asemeja a la crítica del enfoque teórico del *everyday islam* en la medida que ambas críticas apuntan a cuestionar una distinción binaria entre el espacio público/vida cotidiana y el islam ortodoxo. Como ya mencionamos, muchos

²⁹ “*Anthropology of Islam posits the Muslim tradition of ethics, affect, devotion and debate in juxtaposition with liberal and secular notions about the state, law, self and so on.*” (Schielke, 2010: 6-9).

autores sostienen entonces que los espacios en realidad no son tan binarios en la práctica, sino que se mezclan y fluyen el uno con el otro. *“The public sphere is not as uniform, homogenous and totalitarian, or as hostile to Islam, as the above representation suggests. In fact, the hybridisation or pluralisation of the public sphere is already occurring”* (Grillo, 2004: 874). Pero esa mezcla depende justamente de las personas que circulan en diferentes espacios y categorías, y performan y desplazan esas prácticas a espacios en dónde son interpretados como resistencia a la modernidad y al liberalismo (Gole, 2002: 190).

Sin embargo, en el caso de los conversos sufíes sostengo que para los participantes existe una separación clara entre espacios seculares y religiosos. Es el espacio que permite, impide, define o justifica la práctica religiosa. Así, por ejemplo, las mujeres se ponen el velo sólo antes de entrar en la *tariqua* y en la calle no lo usan, pues no forma parte de un contexto religioso. Sostengo entonces que los sufíes-argentinos tienen bien definida la separación entre espacios religiosos y seculares, y que éstos constituyen categorías que ayudan a aplicar las prácticas del islam. Así, los actores se ven enfrentados a tomar decisiones en cuanto al ejercicio de las prácticas, que implican tanto cuestiones pragmáticas como cuestiones morales. Y ello, es debido a que carecen de tradiciones familiares que podrían ofrecer orientación y legitimación de esas prácticas (Fadil, 2009). Por lo tanto, desde el punto de vista de los participantes, los espacios secular-religiosos no están mezclados ni son fluidos, sino que, al contrario, existe una distinción secular-religiosa para tomar decisiones acerca de cuándo y de qué manera se pueden ejercer prácticas islámicas. Las categorías no son categorías teóricas sino de hecho categorías con las que estructuran su agencia, es decir ayudan a tomar decisiones.

En los párrafos precedentes, mostré que, a fin de decidir qué prácticas son adecuadas, los musulmanes sufíes recurren a sus autoridades del islam, insertándose -en el sentido de Asad (2009) y Mahmood (2012)- y relacionándose con las tradiciones discursivas del islam. Si bien vimos que las prácticas son los fundamentos a través de los cuales perciben su cambio y subjetividad musulmana, los ejemplos muestran que, al ejercer esas prácticas, los musulmanes y musulmanas sufíes son enfrentados con ciertos conflictos y obligados a tomar decisiones acerca de dónde llevar a cabo esas prácticas, cuándo y cómo aplicarlos.

En particular para los sufíes, que es gente conversa en primera generación, esa construcción del sentido de las prácticas adquiere importancia. Ellos se vinculan no solamente con las prácticas y discursos como tradiciones sino, al carecer de discursos y tradiciones en la vida afuera de la

dergha (también por la falta del islam en la esfera pública), tienen que tomar un rol más activo en cuanto al asumir discursos en diferentes espacios y contextos. Eso no solamente se refiere a las prácticas que llevan a cabo, sino también al identificarse socialmente como musulmanes, incluso las prácticas islámicas que no se ejercen en espacios seculares, tienen que tener modos de *meaning making* y marcos de explicación para el entorno.

Si bien los sufís y sus prácticas se orientan y se inscriben en los discursos autorizados, queda claro que la subjetividad musulmana de los conversos sufís requiere mucha más agencia de lo que suponen los modelos de Asad o Mahmood (Winchester, 2008: 1757). Mahmood (2012) explica, refiriéndose a Asad, que entiende la agencia como producto de tradiciones discursivas:

“though I focus on the practices of the mosque participants, this does not mean that their activities and the operations they perform on themselves are products of their independent wills; rather, my argument is that these activities are the products of authoritative discursive traditions whose logic and power far exceeds the consciousness of the subjects they enable. The kind of agency I am exploring here does not belong to the women themselves but is a product of the historically contingent discursive traditions in which they are located” (Mahmood, 2012: 24).

Pero para los Sufís conversos, como ya destacamos, no existe una contingencia discursiva como tal, en la que se encuentran contextualizadas y a la que podrían referirse en su vida cotidiana. Los modelos de Asad y Mahmood tienden a silenciar la agencia en favor de prácticas incorporadas que se constituyen a través de tradiciones existentes, y ello porque hablan desde contextos de sociedades islámicas y de diáspora. En los puntos anteriores ya se mostró que los musulmanes sufís se tienen que relacionar con el islam de una manera más activa que lo que argumentan esos autores, permanentemente tomando y legitimando decisiones que requieren procesos de *meaning making* en espacios no religiosos. Su identidad islámica entonces implica una discursividad crítica, reflexiva y activa. Si bien los sufís se tienen que adecuar a los discursos de las autoridades, en la mayoría de los casos consiste en el consejo del *sheikh*. Y a su vez el *sheikh* deja mucho lugar a las decisiones individuales y a la posibilidad de experimentar y explorar las prácticas uno mismo.

Tal como referí en el punto anterior (4.1), Shahab (2016) critica a Asad (2009) por su tendencia de enfatizar la autoridad y entender el islam constituido por prácticas ortodoxas. Según Shahab (2016: 288), Asad (2009) entonces presenta la idea de un islam que se constituye en base a una preocupación por la ortodoxia. Critica que entender al islam como “tradición discursiva”, tal

como lo hace el modelo de Asad (2009), implica asumir implícitamente que el islam consiste en un conjunto de discursos prescriptivos y exclusivos. A su vez, critica que el islam prescriptivo haya sido entendido como un islam más “auténtico” que los discursos menos prescriptivos. También señala que en los estudios del islam el término autoridad ha sido entendido tradicional- y exclusivamente como “autoridad prescriptiva”, y argumenta que al lado de la autoridad prescriptiva también existe una autoridad “explorativa” en el islam. “*I suggest that, to understand the discursive tradition of Islam, we must conceive not only of prescriptive authority, but of what I should like to call explorative authority—the authority to explore.*” (Shahab, 2016: 296).

El autor sostiene que el mejor ejemplo en la historia del islam de esa exploración islámica sería justamente la práctica del *dhikr* en el Sufismo (Shahab, 2016: 300). A su vez afirma que esos ejemplos explorativos no son exclusivos del sufismo, sino que se encuentran en todas las prácticas islámicas. Pero, al contrario que en las figuras/autoridades del islam “ortodoxo”, en el sufismo la autoridad del *sheikh* ejerce una “autoridad espiritual” sobre sus discípulos. Dice que el objetivo de esa autoridad justamente no es solamente transmitir una autoridad prescriptiva, sino también superar los límites de una ortodoxia respecto de las autoridades/prácticas prescriptivas (Shahab, 2016: 297). Explica: “*This discourse is not governed by an authoritative urge to fix the limitations of the correct—rather it is informed by the urge to explore and expand the dimensions of the meaningful.*” (Shahab, 2016: 300). Si bien en el sufismo la autoridad del *sheikh* es muchas veces entendida como relación de poder y de dependencia, el modelo de Shahab permite pensarlo distinto: El *sheikh* ahí aparece como una entidad cuya autoridad no es solamente prescriptiva, sino que también incentiva exploraciones individuales. Esto es precisamente lo que he podido constatar en el estudio de campo, tal como queda claro con el ejemplo del hiyab. Miramos entonces un ejemplo que muestra, de cómo las mujeres pueden explorar de maneras diferentes esa cuestión.

Sophia, de profesión médica, lleva siempre su pañuelo. Sophia es una mujer segura de sí misma en sus cuarenta y seis años, que siempre está bien vestida, en conjunto con el velo. Seguido cuenta sobre sus hijos, ambos estudian en el exterior y han sido becarios. Cuando llega un día y regala modelos de velos que ya no usa más para las demás mujeres cuenta sobre su decisión de velarse. Hace unos años que lo hace, antes no lo hacía por no animarse. También cuenta con el apoyo de su marido para cubrirse. Su marido está en la misma comunidad, y él siempre apoyó su idea de llevar el velo también afuera de la *dergha*, en el trabajo y en el espacio público.

Sophia cuenta que las primeras veces que se puso el pañuelo andaba con mucho miedo. Revela que su actitud con los demás cambió, pues siempre sentía que todas la estaban mirando, que se sentía más insegura y agresiva. Luego de hablarlo con el *sheikh* decidió sacarse el pañuelo. Meses más tarde se dio cuenta que era su propia actitud la que la hizo pasar mal. Todas coinciden con esa interpretación y todas argumentan: no es que cambió la actitud de la gente sino ella puso otra actitud, de manera que cuando decidió usar el velo y “confiar en Allah”, ahí salió todo bien. De repente, se dio cuenta que mucha gente las saludaba y la reconoció como musulmana. Cuenta que cuando iba a la verdulería de compras, la saludaban siempre con un *as-salāmu ‘alaikum*.

Aunque su práctica constituye una excepción dentro del grupo, esto también muestra que los actores pueden experimentar las prácticas en diferentes entornos, lo que implica explorar maneras distintas de construir y sostener la subjetividad musulmana. Esta no significa que la modestia y el acto de cubrirse sean puestos en cuestión, o que, por el contrario, el acto de velarse sea visto como expresión única y necesaria de modestia. Sino más bien indica que existe la posibilidad de vivir e interpretar individualmente la experiencia de llevar a cabo prácticas religiosas visibles de forma adecuada al ser musulmán (Fadil, 2013: 731). Y ello no genera necesariamente conflictos entre los creyentes. Los sufís no miden su “ser musulmán” en esas prácticas en el espacio secular, sino que se acepta que se trata de una cuestión individual, que requiere cierto “coraje”. En este contexto es útil recurrir otra vez a los conceptos de Shahab (2016) acerca del proceso de *meaning making*. Este autor sostiene que no es necesario un acuerdo entre los creyentes en cuanto a determinadas prácticas:

“Again, my point is that to conceptualize Islam first and foremost in terms of a concern to prescribe the correct is to lose sight of Islam as an undertaking to explore the meaningful (Shahab, 2016: 301). I would suggest that to define a community of discourse requires us to pay close attention less to things on which they agree, and more to the mutually intelligible language in which they are able both to agree—and to disagree meaningfully” (Shahab, 2016: 306).

A su vez Sophia ejemplifica una nueva figura de la mujer musulmana en el espacio público. Es mujer, es musulmana y así se presenta en el espacio público secular. Con alta consciencia política, forma parte de un grupo mayor de mujeres que se constituyen así mismas como actoras musulmanas que no tienen temor de mostrarse en diversos contextos sociales, desafiando con su presencia femenina e islámica tanto conceptos tradicionales del islam como la autoconciencia del mundo moderno-secular. Mujeres como Sophia, son mujeres que tienen acceso a la educación superior, experiencias en otros países y con destreza para manejar las

cuestiones entre islam y espacio moderno/secular. Estas características dan cuenta de un nuevo tipo de mujer musulmana. En estos términos Gole (2002) describe esta nueva generación de mujeres musulmanas:

“The Islamic headscarf is deliberately appropriated, not passively carried and handed down from generation to generation. It is claimed by a new generation of women who have had access to higher education” notwithstanding their modest social origins (...). Instead of assimilating to the secular regime of women’s emancipation, they press for their embodied difference (e.g., Islamic dress) and their public visibility (e.g., in schools, in Parliament) and create disturbances in modern social imaginaries.” (Gole, 2002: 181).

Constatamos y resumimos entonces que los conversos-sufis no pueden simplemente construir su subjetividad musulmana en base a tradiciones contingentes en el sentido que propone Mahmood (2012) y Asad (2009), sino que también existen momentos de explorar y experimentar con el entorno y espacios no-islámicos/seculares. Y que requiere de una agencia particular y actores con condiciones como Sophia para llevarlos al espacio público. A su vez, como muestra este último ejemplo, más allá del consejo/permiso que buscan en las relaciones con las autoridades del islam (sheikh), es claro que los actores buscan el apoyo en su entorno familiar y que también pesa el consejo y la absolución en las charlas y discusiones dentro del grupo. Esto también constata Utvær Gasser (2016) en su tesis sobre mujeres musulmanas conversas en Buenos Aires. Argumenta que las discusiones entre las conversas son importantes con relación a cómo practicar correctamente el islam. En efecto, no se puede omitir que el grupo cumple un rol clave en los procesos de *meaning making* y en la elaboración de decisiones. Ya que no pueden contar con tradiciones familiares o construirse en base a prácticas ya interiorizadas, adquiere más importancia aún la relación entre las personas en los respectivos grupos.

Al cerrar este capítulo podemos destacar algunos aspectos. Mostramos que los conceptos de Asad (2009) y Mahmood (2012) tienen para el caso particular de conversos sufis sus límites, puesto que en nuestro caso los actores no se inscriben en tradiciones ni en discursos autorizados. Por el contrario, conceptos más hermenéuticos, como el de Shahab (2016), resultan útiles, para reconocer las situaciones y los procesos particulares en los que se encuentran los sufis en Argentina.

A su vez vimos que las flexibilidades que encontramos alrededor de prácticas islámicas están influidas por la separación entre espacio público-espacio privado. Esto se debe a que el islam no está inscrito o visibilizado en el espacio público secular-católico argentino. Los sufís entonces por un lado no siempre se pueden inscribir en discursos autorizados por ausencia de estructuras, y por otro lado tampoco existen prácticas islámicas inscritas en la esfera pública en base a la cuales podrían actuar. Es decir, la esfera pública argentina misma, carece de tradiciones discursivas islámicas.

Conclusiones

Abrimos esta tesis con un interrogante acerca del lugar del sufismo en un país como Argentina. El interés que motivó el trabajo resulta de la diferencia que noté entre el sufismo-islam en Argentina y en Alemania. En base a una etnografía sustentada en la observación participante, partimos de la pregunta de qué rol juega el islam en las prácticas de los grupos sufís en Argentina y cuáles son las relaciones entre espiritualidad *New Age* y sufismo.³⁰

En este sentido, se definió con mayor precisión el foco: de qué manera los participantes de las prácticas sufís se relacionan con las nuevas espiritualidades y con el islam ortodoxo en Argentina. Así, se analizaron los distintos modos de adhesión al islam en los diferentes espacios sufís.

De tal manera, estudiamos, por un lado, el grupo de giro sufí, su inserción en el mundo *New Age* y abordamos la pregunta de cómo se relaciona con el islam. Por otro lado, en el caso del grupo de sufís-conversos analizamos las vías de contacto entre el sufismo y el islam y nos cuestionamos por las especificidades de la identidad musulmana, observando de qué manera las prácticas religiosas-islámicas se juegan en la vida cotidiana y en el espacio público. De este modo, seguimos al sufismo desde su inserción en el mundo *New Age* y planteamos la cuestión de su vinculación con la ortodoxia islámica.

Discutiendo con la bibliografía y teorías acerca del proceso de espiritualización, del sufismo en Occidente y de la Antropología del islam, pudimos mostrar que el sufismo en Argentina está lejos de constituirse como un “neo-sufismo”, desvinculado del islam. Mostramos que, en un primer momento, el interés de los participantes -que se acercan habiendo pasado previamente por diferentes ofertas espirituales-, se genera en el marco de las prácticas espirituales *New Age*. Luego mostramos que después asumen la identidad musulmana de una forma más radical. El nuevo compromiso propone y exige exclusividad, impone una jerarquía, e implica un compromiso mayor, al tiempo que ofrece la participación en una identidad-religiosa global. La nueva identidad musulmana se extiende a los cambios de apariencias y prácticas sociales, pero

³⁰ La relación entre sufismo e islam es una cuestión fundamental, pero difícil de clasificar, ya que ha sido históricamente controvertida, tanto entre los especialistas, que han clasificado la problemática de diferentes maneras, como entre los actores sufís mismos. Por lo tanto, en esta investigación decidí abordar esa relación a partir de los participantes mismos, cómo se relacionan con el islam y con el sufismo, cómo definen sus experiencias y cómo viven las prácticas.

encuentra sus límites en el espacio público, en donde solo algunos practicantes sufís demuestran su adhesión al islam.

De este modo, observando las prácticas y vivencias de los participantes, mostramos que el campo espiritual *New Age* resulta una puerta de entrada interesante para adentrarse en el islam. Así, mostramos que el islam en Argentina parece cumplir con valores de estos movimientos espirituales que implican cierta idealización del “oriente”. Argentina, como “occidente periférico”, tiene una manera singular de adaptar el sufismo en la cual el islam resulta ser de interés en el mundo espiritual *New Age*.

Después de una visión conjunta en el primer capítulo acerca de las espiritualidades de la comunidad islámica en Argentina y el sufismo en Occidente en el segundo capítulo comparamos el *dhikr* en el grupo de giro y el grupo de conversos y nos preguntamos por el lugar que el islam ocupa en ambas formas del ritual sufís y sus similitudes. El grupo de giro sufí muestra un marco interpretativo y vocabulario tanto islámico como universal. De todas maneras, nos sorprendió la fuerte inserción islámica que allí encontramos. Destacamos que el *dhikr* es un ritual altamente sensorial y corporal, y tanto el grupo de giro como el de conversos guardan similitudes en cuanto a la secuencia de las prácticas, las emociones y cosmovisiones involucradas. Sin embargo, la práctica del *dhikr* en el grupo converso se distingue en cuanto a su inserción en enseñanzas y discursos más formalizados.

Las razones por las cuales la gente se acerca a las prácticas sufís y su modo de asumir una identidad islámica tienen una serie de particularidades y características que definen su identidad islámica y fue analizada en el capítulo 3. Los actores que concurren al espacio de giro o sufí-converso, pasan por trayectorias similares, en el sentido de que lo que los motiva en un primer momento es una “búsqueda” espiritual. Es decir, pasan por trayectorias, e incluso a veces por los mismos grupos, antes de interesarse por el sufismo. También comparten una admiración hacia el Oriente, tal como la define Campbell (2010: 740). Lo que está en juego es una imagen romántica y exótica del islam.

A lo largo de la investigación se pudo ver que en el caso de Argentina existe un estrecho enlazamiento entre lo que es el campo espiritual y lo que se entiende como religión institucional. En concordancia, observamos que la identificación alternativa/espiritual deja de importar en el momento que las personas se convierten al islam, al cual conciben como una identidad religiosa

y exclusiva. En este sentido, aunque el sufismo queda conectado con el campo espiritual, para los actores deja de ser una práctica dentro del mundo *New Age*. En efecto, mostramos que existe una fuerte autoidentificación musulmana, por lo que el sufismo del grupo converso se diferencia activamente de prácticas solamente espirituales, llegando a identificarse como una práctica religiosa. A partir de ahí, los actores buscan inherir una identidad musulmana auténtica, y se refieren a cuestiones étnicas, adquiriendo importancia imaginarios de una “cultura” musulmana. Ahí también vimos que los sufis-conversos se identifican con una identidad más global musulmana y asumen posiciones políticas y lazos de solidaridad antiimperialistas.

Finalmente, en el capítulo 4, aclaramos cómo los sufis construyen sus subjetividades musulmanas en su vida cotidiana, y nos preguntamos por la relación con la esfera pública secular-católica. Vimos que las prácticas islámicas constituyen una parte central de sus nuevas subjetividades musulmanas sufis, aunque muchas veces llevan a cabo esas prácticas de manera flexible y/o tienen dudas acerca de cómo y dónde llevarlas a cabo. Argumentamos que ello se debe a una falta de estructuras de “discursos autorizados”, como por ejemplo la familia o el entorno, y que también el *sheikh* constituye más bien una “autoridad explorativa”. En este sentido, los practicantes pasan por un proceso hermenéutico (*meaning making*) por el cual toman decisiones. Los sufis, suelen actuar en base a una distinción espacio-islámico, espacio secular, y visibilidad-invisibilidad, pero sin embargo hay lugar para interpretaciones diferentes, puesto que hay participantes que llevan el islam a la esfera pública, por ejemplo, usando el velo. En el caso del grupo sufi-converso en Argentina, sería interesante observar cómo los niños que nacen y crecen en este ámbito sufi-islámico, incorporan las prácticas y asumen una identidad islámica como segunda generación. Es decir, sería interesante abordar la pregunta de cómo se relacionan con un sufismo y un islam que se les presenta como una tradición discursiva.

La tesis buscó hacer un aporte a los estudios del “sufismo en Occidente” al indagar la aparición del sufismo en Argentina, como una forma particular del sufismo en Occidente. Partimos de la observación que los estudios sobre el sufismo han dejado de lado América Latina. Destacamos que los puntos de contacto y la imagen pública del islam son y han sido diferentes, y que en cuanto constituye un Occidente periférico, Argentina no forma parte de la dicotomía binaria *islam-west*. Como vimos, la recepción occidental del sufismo implica una especie de orientalismo y un proceso de *easternization*, pero que, a partir de la inexistencia de relaciones de poder e historias coloniales, y una relación sur-sur, aquí tiene otro carácter que en

Norteamérica y Europa. Por ello, sugerimos que la apropiación del sufismo bajo esas condiciones muestra otros modos.

Las categorías existentes en la bibliografía, es decir la investigación de grupos migratorios islámico-sufis por un lado y grupos “neo-sufis” desvinculado del islam por otro lado, no aplican para el caso del sufismo en Argentina. Más bien tendríamos que pensar en una nueva categoría de grupos de conversos, que encarnan y performan una subjetividad musulmana, pero que lo hacen a partir de su interés en el mercado de las alternativas espirituales. Eso nos muestra, como ya destacamos, que el islam en Argentina parece más integrado y apto para cosmovisiones del mundo *New Age*.

En Argentina, como “occidente periférico”, el sufismo muestra una adaptación distinta respecto de Europa. Ello se revela en la incorporación y el énfasis del islam en el grupo de giro. En Buenos Aires, el islam es asimilado en el mundo espiritual *New Age* y eso nos habla de una imagen del islam en tanto “orientalismo positivo” (Gasquet, 2015).

A su vez esta tesis buscó hacer una contribución a los estudios antropológicos del islam en Argentina. Revisamos conceptos de la antropología del islam y su validez para el caso particular de Argentina y del grupo de conversos-sufis. En esta línea, los enfoques de Asad (2009) sobre el islam como “tradición discursiva” y de Mahmood (2012) sobre la “subjetividad moral”, suponen una contingencia discursiva. Dichos enfoques tienden a silenciar la agencia de los actores, pues dan por sentado que las personas asumen subjetividades islámicas, las cuales se constituyen a través de tradiciones existentes. En la medida que los sufis argentinos carecen de tradiciones y discursos autorizados, los conceptos de los autores recién citados tienen ciertos límites. Enfoques más hermenéuticos, en cambio, como el de Shahab (2016), parecen más adecuados para el caso particular de Argentina, en cuanto que permiten dar cuenta del proceso de decisiones, experimentaciones y exploraciones.

En cuanto a los conceptos teóricos, discutidos a lo largo de esta tesis, podemos resaltar que el concepto de *religious exoticism*, muestra muchas alteraciones en el caso del sufismo en Argentina. Altglas (2014: 116/137) sostiene que la popularización de religiones orientales se debe a su desvinculación religiosa y su universalización. Explicitamos que, para esta autora, ello implica una desvinculación de sus raíces culturales, una desterritorialización y una falta de interés en los problemas políticos y sociales de los países de origen de esta religión. Pero en el

caso del sufismo en Argentina, no encontramos un *religious exoticism* que busca desvincular la práctica sufi con su fuente religiosa (el islam), sino al contrario, que en la búsqueda de autenticidad por parte de los participantes se dan diferentes modos de involucramiento con el islam.

En el grupo de giro sufi, podemos ver algo de lo que identifica Altglas (2014) en cuanto a un discurso universal. Sin embargo, no se puede hablar de una desvinculación del contenido religioso, o un desinterés en el islam, sino que el islam forma parte importante en la práctica de giro. En el caso del grupo-converso ello queda aún más claro: el apego a la ortodoxia islámica y a la cultura musulmana resultan un aspecto fundamental en la búsqueda de autenticidad. No podemos observar un proceso de de-etnización y tampoco de-territorialización, o despolitización. Los viajes a Turquía y Arabia Saudita funcionan como una especie de autentificador y los sufís muestran un interés político, en cuanto tienden a asumir discursos globales acerca de los musulmanes. Presentan esquemas y posiciones políticas claras que se superponen con su identidad argentina en cuanto a cierto antiimperialismo.

Tampoco se pudo constatar un *religious exoticism*, en el sentido de una apropiación bajo relaciones de poder tal como supone Altglas (2014), sino más bien una apropiación en el marco de un cosmopolitismo que construye solidaridades y se basa en una cierta conciencia política. El islam al tener una fama todavía más exótica y romántica en Argentina no despopulariza al sufismo como practica oriental, por lo que no parece ser necesario desvincular el sufismo del islam.

A su vez esta tesis dialogó con los conceptos y con el debate acerca de las definiciones dicotómicas espiritualidad-religión y sus respectivas críticas (Frigerio, 2016; Wood, 2010). En cuanto a la discusión acerca de la espiritualización, como proceso que reemplaza a las religiones institucionalizadas o como proceso de secularización, podemos ver que ninguno de los dos escenarios aplica para nuestro caso del sufismo. En cuanto al supuesto reemplazo de la religión institucional, podemos sostener que más bien las prácticas espirituales y religiosas quedan vinculadas en el ámbito del sufismo. El acercamiento al mundo espiritual lleva a los participantes a prácticas más institucionalizados, exclusivas, ortodoxas y menos individuales, y las conecta con una religión tradicional del islam. Vimos que es su trayectoria a través grupos espirituales, y su interés en este mundo alternativo, que los lleva a adherirse a una religión institucionalizada. El mundo *New Age* y las religiones institucionales quedan vinculados por las

personas mismas que practican el sufismo. En ese sentido, la investigación halló que la espiritualización se puede presentar bajo ciertas condiciones como un camino hacia la religión institucionalizada, aspecto sobre el cual valdría la pena profundizar a través del estudio de nuevos casos.³¹

Si bien en el grupo de giro predominan claramente las características “espirituales”, y en el grupo de los sufís conversos las características religiosas, las caracterizaciones atribuidas a una u otra categoría, quedan entremezclados, en especial en el grupo de conversos. Las dicotomías, como autoridad-autonomía, individuo-institución, experiencia-doctrina no se pueden separar en el caso del sufismo. Así, por más que los participantes procuren encontrar límites con otras prácticas espirituales, y por más que intenten asumir una identidad musulmana estricta, que implica el cultivo de su ser musulmán en la vida cotidiana, hacen uso de un vocabulario espiritual-universal. O, aunque el *dhikr* se muestre como una práctica altamente experiencial, vimos que en el grupo converso también hay una intelectualización basada en el conocimiento de la doctrina religiosa.

En cuanto a la crítica de individuos descontextualizados en las prácticas espirituales (Frigerio, 2016: 218; Viotti, 2018), hemos intentado señalar que también importan las relaciones afectivas y la trama de relaciones movilizadas. Las relaciones sociales influyen en el acercamiento, la adhesión y el compromiso con el grupo. A su vez se subrayó que no es la autonomía del individuo lo que destaca, aunque exista una fuerte concepción la interioridad, sino que el grupo cumple un rol fundamental en el compromiso y en las decisiones. A su vez de lo que a veces se sostiene para el campo espiritual -que no existen autoridades, o que la autonomía del individuo prevalece-, pudimos ver que la relación con el *sheikh* constituye un eje fundamental de las prácticas de los conversos sufís. Retomando la crítica de Green (2012: 2) acerca de las clasificaciones del sufismo como una práctica demasiado enfocada en la experiencia del individuo, pudimos mostrar que el sufismo es en Argentina un “islam vivido” que establece tradiciones islámicas.

³¹ En cuanto a la supuesta secularización y privatización de lo religioso en el proceso de espiritualización, podemos marcar lo mismo: la espiritualidad lleva a la religión institucional. En este proceso, observamos que algunas prácticas, como, por ejemplo, el uso del velo es llevado a la esfera pública.

Bibliografía

- Abu-Lughod L (1991) Writing against culture. In: *Recapturing anthropology working in the present ; [seminar at the School of American Research in Santa Fe, New Mexico, in June 1989]*: Santa Fe, NM: School of American Research Press, pp. 137–162.
- Abu-Lughod L (2000) Locating ethnography. *Ethnography* 1(2): 261–267.
- Acim R (2018) The Reception of Sufism in the West: The Mystical Experiences of American and European Converts. *Journal of Muslim Minority Affairs* 38(1): 57–72.
- Ahlin M and Carler N (2011) Muslims in the Media: A thesis on media framing & priming in Argentina. *University West*.
- Altglas V (2014) *From yoga to Kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Appadurai A (2011) Cosmopolitanism from Below: Some Ethical Lessons from the Slums of Mumbai. *The Salon* 4.
- Asad T (2009) The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle* 17(2): 1–30.
- Barkdull C, Khaja K, Queiro-Tajalli I, et al. (2011) Experiences of Muslims in Four Western Countries Post—9/11. *Affilia* 26(2): 139–153.
- Barth F (ed) (1969) *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston, Mass.: Little Brown.
- Bell C (1992) *Ritual theory, ritual practice*. New York, NY: Oxford Univ. Press.
- Bergel M (2015) *El Oriente desplazado: Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Beyer P (2013) Glocalization of religions: Plural authenticities at the centres and at the margins. In: Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge, pp. 13–25.
- Bianchi S (2004) *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Bourdieu P (ed) (1977) *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen JR (2004) Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 879–894.
- Brieger P (2000) Muslims in Argentina. *ISIM Newsletter* 6: 33.
- Brieger P and Herszkowich E (2002) The Muslim Community of Argentina 2. *The Muslim World* 92(1-2): 157–168.
- Brubaker R and Cooper F (2000) Beyond "Identity". *Theory and Society* 29(1): 1–47.

- Campbell C (2010) The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost. *Asian Journal of Social Science* 38(5): 738–757.
- Candea M (2007) Arbitrary locations: in defence of the bounded field-site. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(1): 167–184.
- Cardoso de Oliveira R (2004) El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. *Ava, Revista de antropología* 5: 55-68.
- Caro I (2010) *Islam y judaísmo contemporáneos en América Latina: Los casos de Argentina, Brasil y Chile*. Santiago de Chile: RIL editores.
- Carozzi MJ (1993) Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos 20 años. *Sociedad y religión* 10(11): 3–23.
- Carozzi MJ (1995) Definiciones de la *New Age* desde las Ciencias Sociales. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 2(5): 19–24.
- Carozzi MJ (1999) La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades* 9(18): 9–38.
- Carozzi MJ (2000) Cultura social en movimiento: La nueva era en Buenos Aires. *Cuadernos de antropología Social* 12: 207–232.
- Carozzi MJ (2002) Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión. *Religião & Sociedade* 22(1): 77–92.
- Carozzi MJ (2005) Talking Minds: The Scholastic Construction of Incorporeal Discourse. *Body & Society* 11(2): 25–39.
- Carozzi MJ (2013) *El estudio de los rituales: Clase Virtual II*. Buenos Aires: Flacso.
- Carozzi MJ and Ceriani C (eds) (2007) *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Carozzi MJ and Frigerio A (1994) Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: Carozzi MJ and Frigerio A (eds) *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX.*: Buenos Aires: CEAL, pp. 17–53.
- Ceriani C (2013) Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus- Archivos virtuales de la alteridad americana* 3(2).
- Chinnici F (2009) *La Comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios. (El caso de Buenos Aires)*. Tesis. Universidad de Buenos Aires.
- Chryssides GD (2012) The New Age. In: Hammer O (ed.) *The Cambridge companion to new religious movements*: Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 247–262.
- Cimino R and Mayer J-F (2018) *La espiritualidad oriental en Occidente: ¿Se está secularizando o globalizando?* Available at:

<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/la-espiritualidad-oriental-en-occidente-se-esta-secularizando-o-globalizando/>

- Clifford J (ed) (1986) *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley u.a.: Univ. of California Pr.
- Cook M (2010) *The new Cambridge history of Islam*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Cooke M (2007) The Muslimwoman. *Contemporary Islam* 1(2): 139–154.
- Csordas T (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18(1): 5–47.
- De la Torre R (2016) La espiritualización de la religiosidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre* 18(24): 10–17.
- Dickson WR (2015) *Living sufism in North America: between tradition and transformation*. SUNY Press.
- Dressler M (2013) Pluralism and authenticity: Sufi paths in post-9/11 New York. In: Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge, pp. 77–96.
- El-Zein A (2000) Spiritual Consumption in the United States: The Rumi phenomenon. *Islam and Christian–Muslim Relations* 11(1): 71–85.
- Ernst C (2003) Teaching Islam - Between Orientalism and Fundamentalism: Problematizing the Teaching of Sufism: 108–123.
- Fabian J (2006) The other revisited. *Anthropological Theory* 6(2): 139–152.
- Fadil N (2009) Managing affects and sensibilities: The case of not-handshaking and not-fasting. *Social Anthropology* 17(4): 439–454.
- Fadil N (2011) not-/unveiling as an ethical practice. *The Nonproliferation Review* 18(3): 83–109.
- Fadil N (2013) Performing the *salat* [Islamic prayers] at work: Secular and pious Muslims negotiating the contours of the public in Belgium. *Ethnicities* 13(6): 729–750.
- Fadil N and Mayanthi F (2015) Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59–88.
- Foucault M (1995) *Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser FKJ (2015) Jews and Arabs in Argentina: A Study of the Integration, Interactions and Ethnic Identification of Argentina's Migrant Groups: Senior Theses.
- Frigerio A (2002) Outside the Nation, outside the Diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina. *Sociology of Religion* 63(3): 291–315.

- Frigerio A (2007) Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. In: Carozzi MJ and Ceriani C (eds) *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate.*: Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Frigerio A (2013) Identidad y Religión. Clase Virtual IV en FLACSO.
- Frigerio A (2016) La ¿‘nueva’? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 24: 209–231.
- Frigerio A (2018) ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*: 51–95.
- Frishkopf M (2013) Globalizing the soundworld: Islam and Sufi music in the West. In: Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge, pp. 46–76.
- Furey CM (2012) Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies. *Journal of the American Academy of Religion* 80(1): 7–33.
- Furseth I and Repstad P (2006) *An introduction to the sociology of religion: Classical and contemporary perspectives*. Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate.
- Gasquet A (2015) *El llamado de Oriente: Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.
- Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) (2013) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge.
- Geertz C (1971) *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press.
- Gifford P (2005) Religious authority: Scripture, tradition, charisma. In: Hinnells J (ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*: Routledge, pp. 379–391.
- Giordan G (2009) The Body between Religion and Spirituality. *Social Compass* 56(2): 226–236.
- Gökarıksel B (2009) Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity. *Social & Cultural Geography* 10(6): 657–674.
- Goldman M (2005) When leaders dissolve: Considering controversy and stagnation in the Osho Rajneesh movement. In: Lewis JR and Petersen JA (eds) *Controversial new religions*: New York: Oxford University Press, pp. 134–135.
- Gole N (2002) Islam in public: New visibilities and new imaginaries. *Public Culture* 14(1): 173–190.
- Green N (2012) *Sufism: A Global History*. New York, NY: Wiley, J.

- Grillo R (2004) Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 861–878.
- Guber R (2004) *El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gupta A and Ferguson J (eds) (1997) *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley etc.: University of California Press.
- Haeri N (2013) The Private Performance of "Salat" Prayers: Repetition, Time, and Meaning. *Anthropological Quarterly* 86(1): 5–34.
- Hammer O (ed) (2012) *The Cambridge companion to new religious movements*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hammersley M and Atkinson P (1994) *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Heelas P (2006) Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life. In: *The hedgehog review: critical reflections on contemporary culture: after secularization*: University of Virginia: Inst. For Advanced Studies in Culture, pp. 46–58.
- Heelas P (2008) *Spiritualities of life: New Age Romanticism and consumptive capitalism*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Hermansen M (2013) Global Sufism: "theirs and ours". In: Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge, pp. 26–45.
- Hillenbrand C (2014) Mystical Dimensions of Islam, Past and Present (Keynote 4). *Journal for the Study of Spirituality* 4(2): 149–161.
- Hinnells J (ed) (2005) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Routledge.
- Hulsether M (2005) Religion and culture. In: *The Routledge companion to the study of religion*: London [u.a.]: Routledge, pp. 489–508.
- Hyland S (2017) “Solemn Expression of Faith”: Muslims and Belonging in Peronist Argentina, 1946-1955. *The Latin Americanist* 61(2): 115–144.
- Jozami G (1996) The Manifestation of Islam in Argentina. *The Americas* 53(1): 67–85.
- Kasmani O (2016) The question of spiritual authority among female fakris of Sehwan. In: *Devotional Islam in Contemporary South*: New York, London: Routledge.
- Kerman AN (2007) “*Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi- islámico en Buenos Aires*”. Tesis de Licenciatura en antropología Social. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Kleidermacher GP (2013) Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social* (38): 109–130.
- Klinkhammer G (2013) The emergence of transethnic Sufism in Germany: From mysticism to authenticity. In: *Sufis in Western society global networking and locality*: London: Routledge, pp. 130–147.
- Klinkhammer G (ed) (2015) *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen.
- Klinkhammer G (2017) Afterword: on the relation between the understanding of Sufism and the ‘modern’ self: mysticism, secularity and identity. *Culture and Religion* 18(2): 181–190.
- Knoblauch H (1989) Das unsichtbare neue Zeitalter "New Age", privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41(3): 504–525.
- Knoblauch H (2005) Soziologie der Spiritualität. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13(2).
- Knoblauch H, Krech V and Wohlrab-Sahr M (eds) (1998) *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: UVK Universitätsverlag.
- Krause K (2011) Cosmopolitan charismatics? Transnational ways of belonging and cosmopolitan moments in the religious practice of New Mission Churches. *Ethnic and Racial Studies* 34(3): 419–435.
- Krech V and Schlegel M (1998) Auf der Suche nach dem "wahren Selbst". Über den Zusammenhang von Konversion und der Konstitution religiöser Identität. In: *Religiöse Konversion systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*: Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, pp. 169–194.
- Krotz E (1988) Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos. *Nueva antropología* 9(33): 17–52.
- Krotz E (1993) La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3(6): 5–11.
- Langer R (2015) Therapeutisch-religiöse Ritualperformanzen im sufischen Kontext: Das Beispiel Oruç Güvenç. In: Klinkhammer G (ed.) *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen.
- Langner S (2015) El *dhikr* en contextos religiosos yespirituales /seculares: Monografía. no publicado. *Flacso*.
- Logroño Narbona MdM, Pinto PGHdR and Karam JT (eds) (2015) *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press.

- Mahmood S (2001) Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: Disciplines of *salat*. *American Ethnologist* 28(4): 827–853.
- Mahmood S (2012) *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Mahmood S (2016) Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. In: *Gender and sexuality in Islam*: London: Routledge, Taylor & Francis Group, pp. 295–330.
- Malik J and Hinnells JR (2006) *Sufism in the West*. New York: Routledge.
- Malinowski B (1948) *Magic, science and religion and other essays*. Boston, Mass.: Beacon Press [u.a.].
- Mallimaci F, Esquivel JC and Giménez Béliveau V (2015) What do Argentine people believe in? Religion and social structure in Argentina. *Social Compass* 62(2): 255–277.
- Mallimaci F and Giménez Béliveau V (2007) Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología* 5(9): 44–63.
- Marcus GE (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 11(22): 111–127.
- Marcus GE and Fischer MMJ (imp 2000) *La antropología como crítica cultural: Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Martínez-Vázquez H (2015) Dis-Covering a Historical Consciousness: The Creation of A US Latina/o Muslim Identity. In: Logroño Narbona MdM, Pinto PGHdR and Karam JT (eds) *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press.
- Mauss M (1975) *Soziologie und Anthropologie*. München: Hanser.
- McGuire MB (2008) *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- Mignolo WD (2006) Islamophobia/Hispanophobia: The (Re) Configuration of the Racial Imperial/Colonial Matrix. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5(1): 3.
- Montenegro S (2004) Antropologías Post-coloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales. *Campos* 5(2): 9–24.
- Montenegro S (2007) Actualidad de los estudios sobre el Islam. Reflexión a partir de temas y abordajes globales y locales. *Pensar* 2: 115–129.
- Montenegro S (2014) El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos* 32(96): 593–617.

- Montenegro S (2015) Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 13(38): 674-705.
- Montenegro S (2018) Alawi Muslims in Argentina: religious and political identity in the diaspora. *Contemporary Islam* 12(1): 23–38.
- Muedini F (2015) *Sponsoring Sufism: How Governments Promote Mystical Islam in their Domestic and Foreign Policies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Orsi R (1997) Everyday miracles: The study of lived religion. In: Hall DD (ed.) *Lived religion in America: Toward a history of practice*: Princeton University Press.
- Pastor de Maria y Campos, Camila (2015) Guests of Islam: Conversion and the Institutionalization of Islam in Mexico. In: Logroño Narbona MdM, Pinto PGHdR and Karam JT (eds) *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press.
- Pecotic D (2008) Gurdjieff and the Fourth Way: Giving Voice to Further Alterity in the Study of Western Esotericism. *Sydney Studies in Religion*.
- Pekrull W (2014) *Religiosität und Identität: Identitätsbildung in den neuen Bundesländern*. s.l.: Tectum Wissenschaftsverlag.
- Pilgrim S (2018) Ser Sufi en la Patagonia. *Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. Available at: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/ser-sufi-en-la-patagonia/>
- Pineiro-Carreras J (2007) Ser musulmán en Buenos Aires: un análisis antropológico del papel de las instituciones en la construcción de sentidos: Tesis de Licenciatura en antropología Social.
- Pinto PG (2015) Conversion, Revivalism, and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil. In: Logroño Narbona MdM, Pinto PGHdR and Karam JT (eds) *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, pp. 108–143.
- Pinto PG (2014) Muslim identities in Brazil: Engaging local and transnational spheres. In: *The Middle East and Brazil perspectives on the new global South*: Bloomington [u.a.]: Indiana Univ. Press, pp. 241–256.
- Popp-Baier U (2010) From Religion to Spirituality—Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion. *Journal of Religion in Europe* 3(1): 34–67.
- Possamai A (2012) *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Brussels: Peter Lang AG Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Puglisi R (2009) La meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: acceso corpóreo-experimental a dios. *Religião & Sociedade* 29(1): 30–61.

- Puglisi R (2014) Algunas consideraciones metodológicas y epistemológicas sobre el rol de la corporalidad en la producción del saber etnográfico y el estatuto atribuido a los sentidos corporales. *Antipoda* 19: 95–119.
- Radcliffe-Brown AR (1922) *The Andaman Islanders: A study in social anthropology* <Anthony Wilkin Studentship Research, 1906>. Cambridge: Univ. Pr.
- Rajina F (2016) Islam in Argentina: Deconstructing the Biases. *Journal of Muslim Minority Affairs* 36(3): 399–412.
- Redden G (2011) Religion, cultural studies and *New Age* sacralization of everyday life. *European Journal of Cultural Studies* 14(6): 649–663.
- Roof WC (2003) Religion and spirituality: Toward an integrated analysis. In: *Handbook of the sociology of religion*: Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press, pp. 137–148.
- Roy O (2000) Muslims in Europe: from ethnic identity to religious recasting. *ISIM Newsletter* 5: 2.
- Roy O (2004) *Globalized Islam: The search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Said EW (1978) *Orientalism*. London: Routledge & Kegan.
- Salinas L (2015) La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *Cultura - Hombre - Sociedad (CUHSO)* 25(1): 91–111.
- Saniotis A (2018) Understanding Mind/Body Medicine from Muslim Religious Practices of *salat* and *dhikr*. *Journal of religion and health* 57(3): 849–857.
- Schielke S (2010) Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Papers* (2): 1–16.
- Schüler S (2015) Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung. In: Klinkhammer G (ed.) *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen.
- Sedgwick M (2012) Neo-Sufism. In: Hammer O (ed.) *The Cambridge companion to new religious movements*: Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 198–214.
- Sedgwick M (2013) The reception of Sufi and neo-Sufi literature. In: Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge, pp. 180–197.
- Segato, R (1990) Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado". *Scripta Ethnologica*, 10:45-60.
- Selim N (2015) Sufi Body Practices and Therapeutic Politics in Berlin. In: Klinkhammer G (ed.) *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen.

- Shahab A (2016) *What Is Islam?* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Shannon J (2004) The Aesthetics of Spiritual Practice and the Creation of Moral and Musical Subjectivities in Aleppo, Syria. *Ethnology* 43(4): 381–391.
- Spadafora AM (2003) La Circularidad de la Experiencia de Campo: poder y desigualdad en la producción del conocimiento. *Campos* 4: 135–153.
- Steil CA, De la Torre R and Tonial R (2018) Diálogos de estudios sobre Nueva Era entre Brasil y México. *Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. Available at: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/dialogos-de-estudios-sobre-nueva-era-entre-brasil-y-mexico/>.
- Stoller P (1999) Back to the Ethnographic Future. *Journal of Contemporary Ethnography* 28(6): 698–704.
- Turner BS (ed) (2010) *The new Blackwell companion to the sociology of religion*. Chichester, West Sussex, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Utvær Gasser T (2016) *Becoming Sisters: Reworking Femininity and Relatedness among Muslim Converts in Buenos Aires*. Master Thesis. Oslo: University of Oslo.
- Valcarcel MS (2014) El Islam como objeto antropológico: Estudio en Buenos Aires. *antropología Social y Cultural del Uruguay* 12: 155–169.
- Valcarcel MS (2013) *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas*. FFyL, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- van der Veer P (2001) *Transnational Religion*. University of Oxford. Transnational Communities Programme.
- van der Veer P (2002) Transnational religion: Hindu and Muslim movements. *Global Networks* 2(2): 95–109.
- Velcamp TA (1997) The historiography of Arab immigration to Argentina: The intersection of the imaginary and the real country. *Immigrants & Minorities* 16(1-2): 227–248.
- Viotti N (2010) El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación del CECYP* (18): 39–68.
- Viotti N (2011) La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas: Una mirada desde Argentina. *Revista Cultura y religión* 5(1): 4–17.
- Viotti N (2017) Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 28: 175–191
- Viotti N (2018) Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva* 14(2): 241–256.

- Waugh E (1991) Ritual Leadership in the "Dhikr": The Role of the "Munshidin" in Egypt. *Journal of Ritual Studies* 5(1).
- Winchester D (2008) Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus. *Social Forces* 86(4): 1753–1780.
- Wohlrab-Sahr M (1998) Konversion zum Islam in Deutschland und den USA - eine funktionale Perspektive. In: *Religiöse Konversion systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*: Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, pp. 125–146.
- Wohlrab-Sahr M, Krech V and Knoblauch H Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive: Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung. In: *Knoblauch, Krech et al. (Hg.) 1998 – Religiöse Konversion*: pp. 7–43.
- Wood M (2009) Strategy in a Religious Network: A Bourdieuan Critique of the Sociology of Spirituality. *Sociology* 43(2): 286–303.
- Wood M (2010) The Sociology of Spirituality: Reflections on a Problematic Endeavor. In: Turner BS (ed.) *The new Blackwell companion to the sociology of religion*: Chichester, West Sussex, Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 267-285.
- Wright P (1998) Etnografía y existencia en la antropología de la religión. *Sociedad y religión* (16/17): 180–193.
- Wright PG (1997) El espacio utópico de la antropología: Una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos del Instituto Nacional de antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16: 191-204.
- Wright PG (2008) *Ser-en-el-sueño: Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Zillinger M (2017) Graduated Publics: Mediating Trance in the Age of Technical Reproduction. *Current Anthropology* 58(15): 41-55.
- Zubrzycki B (2011) Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico* 29(81):49-64.