

Patagonia, tierra bendita de Alá

Procesos de conversión, subjetivación y resignificación
del sufismo naqshbandi al-Haqqani en el sur de Argentina

Susana Laura Pilgrim

Colección
T E S I S



Patagonia, tierra bendita de Alá

Procesos de conversión, subjetivación y resignificación
del sufismo naqshbandi al-Haqqani
en el sur de Argentina

Susana Laura Pilgrim

2020

Pilgrim, Susana Laura

Patagonia, tierra bendita de Alá: procesos de conversión, subjetivación y resignificación del sufismo naqshbandi al-Haqqani en el sur de Argentina / Susana Laura Pilgrim. - 1a ed - San Carlos de Bariloche : IIDyPCa - Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-47768-1-5

1. Sufismo. 2. Antropología. 3. Patagonia. I. Título.

CDD 305.8009

Fecha de Catalogación: septiembre 2020

Patagonia, tierra bendita de Alá. Procesos de conversión, subjetivación y resignificación del sufismo naqshbandi al-Haqqani en el sur de Argentina.

Susana Laura Pilgrim

Primera Edición 2020

©2020 en poder del autor

© Derechos reservados para todas las ediciones

Diseño interior y tapa: Florencia Galante.

Revisión general y edición: Maximiliano Javier Lezcano y José Luis Lanata.

Imagen de tapa: © Mezquita Sufi de la Patagonia.

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio

IIDyPCa-CONICET-UNRN

Mitre 630

8400, San Carlos de Bariloche

Río Negro – Argentina

iidyca@gmail.com

Queda prohibida la reproducción, total o parcial, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma. Se permite la reproducción de citas particulares indicando la fuente.

Las opiniones vertidas en esta publicación no representan necesariamente la opinión de la institución que la edita.

Susana Laura Pilgrim

2020 *Patagonia, tierra bendita de Alá. Procesos de conversión, subjetivación y resignificación del sufismo naqshbandi al-Haqqani en el sur de Argentina.* IIDyPCa-CONICET-UNRN. Bariloche.

ISBN 978-987-47768-1-5



I I D Y P C A

ISBN 978-987-47768-1-5



9 789874 776815

ÍNDICE

Prefacio	i
Prólogo	v
Agradecimientos	xiii
Introducción	1
Capítulo 1. Punto de partida y proceder metodológico	5
1.1. Acercamiento al tema y referencias teóricas	5
1.2. ¿Por qué observar el sufismo desde la antropología?	8
1.3. Proceder metodológico	11
Capítulo 2. Nociones generales sobre el islam y el sufismo	15
2.1. El legado del profeta Mohammed	16
2.2. El sufismo	19
2.3. Filosofía y misticismo islámico	21
2.4. El islam, "alterego" de Occidente	23
2.5. Algunas referencias de la Orden Naqshbandi	24
2.6. Naqshbandis en Turquía y sus vínculos con el mundo moderno y postmoderno	26
Capítulo 3. El devenir sufí	31
3.1. ¿Quiénes son y dónde están, los sufíes naqshbandi en Patagonia? Mi primera visita a la <i>derga</i> en Patagonia	31
3.2. Paneo general de los actores	34
3.3. La "Conversión" un problema de traducción y de modelos	36
3.4. El devenir sufí. ¿Quién es quién y de dónde viene?	37
3.5. Modos semejantes de sentir y de devenir	43
Capítulo 4. La figura del <i>Sheik</i>	47
4.1. Un maestro, algunos <i>sheiks</i>	47
4.2. Jerarquía y sumisión. Conflictos en torno a la representabilidad	50
4.3. Mi experiencia con el <i>sheik</i>	51
4.4. Trabajar sobre el Ego	53
Capítulo 5. El camino del sufí en tierras del sur	57
5.1. La <i>Sunna</i> y la <i>sunna</i>	57
5.2. La tradición imitada	59
5.3. ¿Te casarías con alguien que no es musulmán?	61
5.4. La comensalidad sufí	65
5.5. La comensalidad como hecho social	67
5.6. La alimentación como hecho religioso	69
5.7. El "ropaje" del sufí	71

Capítulo 6. La <i>derga</i>, centro de producción cultural de la orden naqshbandi	77
6.1. La <i>derga</i> más austral del mundo	77
6.2. La <i>derga</i> como modelo de economía afectiva y material	79
6.3. Reciprocidades de afectos y bienes	81
6.4. El largo camino de las ideas y las tradiciones sufíes.....	82
6.5. Resignificación local de la ideología naqshbandi al-Haqqani	84
6.6. Agosto de 2017, un mes particularmente alborotado	87
Capítulo 7. Conclusiones.....	93
Glosario	99
Bibliografía	101

PREFACIO

La publicación de **Patagonia, tierra bendita de Alá** entre los títulos de la Colección de Tesis del IIDyPCa evoca en mí infinidad de emociones y afectos. Por un lado, siento profundo agradecimiento por la oportunidad de dar a conocer mi trabajo; por el otro, una inmensa y franca estima por la comunidad académica andina; por su interés y apertura a temas de investigación actuales y originales.

Este libro es el resultado de una investigación realizada entre 2016 y 2018. Tres años más tarde y pandemia de por medio, conserva a pleno su valor etnográfico y su potencial para una más profunda consideración de la diversidad religiosa en la región. La que tal vez no sea hoy la misma de entonces es mi subjetividad como autora, que en el ínterin fue descubriendo nuevas concepciones claves que competen de maneras diversas a la antropología y a otras disciplinas afines. Conocimientos que me han ayudado a moverme de ciertas posiciones preestablecidas en busca de nuevas perspectivas para la comprensión de los mundos que habitamos, que estudiamos y que, en ocasiones, nos toca la difícil tarea de ser profesionalmente partícipes de su gestión. De allí que quiero hacer aquí algunas breves observaciones que el lector debería tener en cuenta al embarcarse en este viaje al corazón del sufismo naqshbandi en Patagonia.

Entre las muchas aristas del trabajo etnográfico, dos son las que, desde mi punto de vista, más exponen al antropólogo. Una es el trabajo de campo, actividad en la que entramos personalmente en contacto con una realidad social que buscamos comprender. La otra es la narración etnográfica a través de la cual transformamos en literatura la realidad abordada y ponemos a disposición de un público amplio –no solo académico– asuntos empíricamente percibidos y teóricamente analizados desde una perspectiva puramente personal. Un proceso delicado que implica el compromiso ético profesional del antropólogo que se pone en juego a sí mismo y se mete en el mundo de los otros sin haber sido invitado a hacerlo, para luego develar a terceros, sus secretos.

En la última frase de este libro admito que “transitar esa tensión comporta siempre riesgos que vale la pena correr, riesgos vinculados a buscar abrir la conciencia de un grupo a la forma de vida de otro y, por esta vía, invitarlo a repensar la suya propia”. Afirmación que lejos de ser una conclusión fue el punto de partida de una nueva reflexión. Meses después de haber presentado la tesina, volví sobre aquellas notas de campo, fundamentación empírica de esta etnografía, y comencé un nuevo proceso de análisis que quedó plasmado en el trabajo final de maestría que titulé: **El sufismo inobservado** (Pilgrim, 2020).

En las conclusiones de **Patagonia, tierra bendita de Alá**, el lector podrá intuir ciertas perplejidades que resuelvo con una aplicación rigurosa de teorías e instrumentos metodológicos, una reflexión sistemática de mis posiciones personales y una constante atención para evitar juicios de valor, intentando con eso –probablemente sin lograrlo– salvaguardar mi trabajo de aseveraciones y críticas etnocéntricas. Dos eran los focos principales de confrontación. Por un lado, los actores dotaban de sentidos particulares su forma de pensar la realidad apelando a referencias históricas y ofreciendo una libre inter-

pretación de sucesos de público conocimiento fácilmente rebatibles. Por otro lado, persistía el sentimiento de una **diferencia radical** entre nuestros personales modelos de moralidad que, a menudo, irrumpía en mis ejercicios de reflexividad.

Tomar conciencia de que nuestras posiciones valorativas, la de los actores y las mías, eran diferentes, pero no distintas, significó aceptar que regímenes democráticos o monárquicos, roles tradicionales e igualdad de género son dos caras de una misma lógica dominante y... eurocéntrica. No estaba dialogando con “indios de papel” (Da Matta, 2007 [1974]), sino con “nativos que eran mis vecinos” (Ginsburg, 2007 [1992]). Ni el sufismo latinoamericano, ni mis criterios analíticos juegan por fuera de una misma dinámica moderna de reflexión. Es cierto que todo el romanticismo con el que me acerqué a mis interlocutores desapareció en mi primera visita al campo. Como así también es cierto que la mayor parte de mis frustraciones quedaron bien custodiadas en mi bitácora. No obstante, vale reconocer la riqueza de la “desilusión” que transformó inmediatamente mi primera experiencia de campo como *quasi* antropóloga en un desafío¹.

Una importante objeción que quiero comentar aquí refiere al marco histórico con el cual introducir el sufismo islámico como sujeto de estudio. Se trataba –hace cinco años atrás– de un fenómeno poco explorado en el ámbito de la diversidad religiosa en Argentina. Me vi encuadrada, entonces, en una “Historia oficial” que en su momento no me atreví a desafiar, pero que dejaba a mis interlocutores, sus relatos y sus creencias textualmente excluidos. Observando mis propias inquietudes, me descubrí confinada en un paradigma epistemológico y existencial determinado por discursos binarios, antitéticos y jerárquicos, discutidos y, en parte, estigmatizantes. Un paradigma que, como todos, es muy cómodo y por lo tanto difícil de hacerle frente.

Las referencias históricas en **Patagonia, tierra bendita de Alá** no difieren de las que brindan la mayoría de las etnografías sobre el sufismo u otros fenómenos vinculados al islam que se escriben desde realidades sociales ajenas al mundo islamizado: un resumen de las “leyendas” y sucesos sociales y políticos producidos durante el medioevo europeo, con los cuales la historiografía moderna construyó una sucesión de “hechos” coherentes que asumió como ciertos sin pruebas fehacientes de que lo fueran. Se trata de un relato que a los occidentales nos es tan familiar como otras naturalizadas historias religiosas y cuyo valor está en que, de hecho, dichas historias existen en sus efectos y consecuencias.

Estoy convencida de que la interpretación de los sucesos del pasado a los que hagamos referencia será un instrumento determinante que marcará un rumbo concreto del proceso analítico. Como cientistas sociales sabemos del valor insoslayable de una aplicación rigurosa del análisis crítico a los datos con los que trabajamos. No obstante, en la práctica etnográfica no resulta tan sencillo cuestionar la perspectiva, el contexto, los autores, los métodos y los objetivos de su producción. Tal vez, sea algo que se aprehende mejor en retrospectiva.

Repensar este trabajo desde una perspectiva historicista me llevó a indagar sobre los presupuestos y la falta de supuestos con los que nos aventuramos en un campo religioso como es el islam. La profundización de carácter histórico en este contexto etnográfico en particular no pretendía encontrar respuestas supracontextuales, sino aportar una reflexión adecuada para comprender la genealogía del pensamiento naqshbandi y su trasfondo geopolítico.

¹ Se trataba del trabajo etnográfico para mi tesina de grado. De hecho, superar con éxito esta primera frustración habría sido el primer paso para convertirme en una antropóloga.

Intento dejar aquí al descubierto las perplejidades que una supuesta veracidad histórica de los datos proporcionados provocaría ante el consumidor crítico. No se trata solamente de admitir una carencia de recursos materiales y logísticos –tiempo, idiomas, información digitalizada, etc. – para acceder a archivos y a investigaciones de corte historicista, sino de la toma de conciencia de nichos de sentidos inexplorados y ambiguos. El darme cuenta de que ciertos discursos “no cerraban” no fue una iluminación **Paulina**, sino un **devenir**, tal como el que manifestaban los sujetos convertidos al sufismo en Patagonia. Un proceso a través del cual fui descubriendo dolorosamente la colonialidad que condiciona mi pensamiento crítico. Comprendí, no desde mi intelectualidad sino desde el estómago, como dice Da Matta, con un dejo de “anthropological blues” que no podemos confiar en nuestros naturalizados criterios. Resulta ineludible el apelo a instrumentos epistemológicos sensibles para repensar crítica, ética y políticamente las historias. Incluso y sobre todo, la del islam, que entre líneas, no deja de ser una perspectiva otra de nuestro mismo devenir.

Crisis y crítica tienen la misma raíz etimológica. ¿Es posible escapar de esta tautología?

No lo sé, pero no quería dejar pasar la ocasión de advertir al lector sobre la colonialidad epistemológica implícita en las categorías con las que observamos los fenómenos religiosos vinculados al islam e invitarlo a tomar posiciones que puedan ser consideradas **buenas, para seguir pensando**.

Como docentes, sabemos que acompañar la realización de una tesina es un gran aprendizaje, tanto para la tesista como para nosotros. Este caso no ha sido la excepción, pero trajo además en paralelo un plus de lecciones para mí. Para empezar, aunque no viva a mucho más de cien kilómetros. -lo cual en Patagonia es ser prácticamente ser vecinos- desconocía la existencia de una comunidad sufí de la Orden Naqshbandi en la zona pre-cordillerana de Norpatagonia. Mis conocimientos de la fe islámica y de sus vertientes místicas al momento en que Susana manifiesta su interés de encarar un trabajo sobre el tema eran completamente superficiales. Tal como es frecuente en estos casos, buscamos el apoyo de otros colegas especialistas en la temática, por lo que contar con la escucha de la Dra. Silvia Montenegro fue tranquilizador para Susana y para mí, que no he podido aportar más que algunos reflejos antropológicos desarrollados a lo largo de años de oficiar de directora.

Si remarco estos puntos de partida, es para poner en evidencia lo que la autora ha logrado por sí misma para convertirse en Licenciada en Ciencias Antropológicas. En este marco, otro mérito no menor de Susana ha sido su empeño para comprometerse en un tiempo relativamente breve con desarrollar una mirada etnográfica que muchas veces hacía fricción con sus experiencias de formación y de vida previas. Voluntad y perseverancia para satisfacer sus curiosidades infinitas han sido quizás las dos potencias que impulsaron a Susana a no asustarse ante la travesía que fue eligiendo.

Dicho esto, la valía de esta tesina se muestra en y a través del escrito mismo. El no contar con trabajos previos sobre la *derga* del *Sheik* Nazim al-Haqqani y con muy pocas investigaciones antropológicas sobre el islam en Argentina enfrentó a Susana a desafíos teóricos y empíricos importantes. Por un lado, era fundamental incorporar muchas descripciones y contextuaciones de caso. Por otro, comportaba retomar debates más o menos clásicos de la Antropología de las Religiones, sin renunciar a lo que la autora define como su interés principal, que es el de comprender y explicar aspectos más amplios de la convivencia social. Esto marca -creería- la decisión de la autora de tomar el riesgo de abrirse a muy diferentes planos de reconstrucción y análisis, lo que para mí es una de las virtudes principales de su escrito.

Susana nos presenta así un recorrido historiográfico sobre los orígenes del sufismo, al que pone en relación y tensión con procesos de mayor amplitud como la conformación de "Occidente" y de la misma "Modernidad". No deja por ello de dar cuenta de la trayectoria por la cual la orden llega a instalarse en la región, la cual va quedando siempre leída para identificar qué particularidades ha adoptado desde la idiosincrasia local. En esto, el esfuerzo de realizar trabajo de campo con quienes practican su fe en *dergas* de Berlín le ha ofrecido insumos comparativos de valía, sin menoscabar su compromiso con entender en mayor profundidad los procesos de conversión y reordenamiento del propio universo simbólico de los practicantes en Patagonia.

Creo que también ha sido un acierto reconstruir las trayectorias del devenir sufí menos como conversiones que como procesos de subjetivación de personas crecidas en contextos sociales de tradición cristiana, que buscan en el sufismo un tipo de espiritualidad que no encontraron en otras religiones. Desde este enfoque, Susana pone en entredicho ese carácter súbito de la conversión paulina que opera como sentido común preponderante en un país como Argentina. Puede también desde allí poner en perspectiva la figura carismática del *sheik*, como maestro espiritual y líder de la comunidad. Asimismo, se abre a describir lo que identifica como tecnologías de subjetivación del devenir sufí, es decir, hábitos y rutinas para emprender el "camino espiritual" a través de prácticas cotidianas que -siendo *sunna*- emulan la *Sunna*, a través de las formas de casarse, de la comensalidad o de la vestimenta característica de los miembros de la orden. Y es mediante la exploración del carácter performativo de estas prácticas y otras relaciones que se entablan entre los practicantes que la autora nos va permitiendo entender la *derga* como modelo de economía afectiva y material.

En todo caso, lejos de proponer una descripción idealizada, la autora no escatima en dar al lector una serie de indicios sobre los aspectos en que su propia subjetividad ha hecho fricción con lo que le compartían sus interlocutores. Y, aun así, a través de lo que denomina "anécdotas reveladoras" que involucran comparativamente su propia afectividad y pensamiento, Susana también va mostrando desde qué lugares ha tratado de empatizar, por ejemplo, con las sugerencias de "*ponerse en manos del sheik*" para dejar que decida por uno y trabajar así sobre el propio ego.

Sin embargo, tampoco Susana se ha resignado a quedarse con lo que ocurre puertas adentro de la *tariqa*, de modo que ha buscado también entender a través de que vías y con qué efectos "la *derga* más austral del mundo" se entrama con el sufismo del resto del planeta, a través de la comunicación "de corazón a corazón" entre el maestro y el *sheik* local, así como a través de visitas y de un uso profuso de medios virtuales. Esto la lleva a buscar afinidades en el posicionamiento de los líderes de la orden ante algunos hechos de índole social y política relativamente recientes, para identificar algunos nodos en la ideología *naqshbandi*, sin dejar de observar cómo estos se replican adecuándose a una red local de sentidos y resignificaciones que hacen que los *sohbet* del *sheik* local muestren lo que la autora define como "un sesgo de colonialidad latinoamericana".

Como reflexión de cierre, Susana admite que eligió el camino de presentar sus incomodidades ante lo dicho y hecho por quienes podía sentir muy cercanos y muy lejanos a la vez para estimular a los lectores a identificar cercanías y distancias propias. Lo ha hecho en la convicción de que *transitar esa tensión comporta siempre riesgos que vale la pena correr, riesgos vinculados a buscar abrir la conciencia de un grupo a la forma de vida de otro y, por esta vía, invitarlo a repensar la suya propia*. Sólo me queda asegurar a los lectores que no duden en arriesgarse a caminar esa senda porque vale en verdad la pena.

Claudia Briones (IIDyPCa-CONICET-UNRN)

“DEVENIR SUFÍ” EN PATAGONIA O LAS MÚLTIPLES FORMAS DE UN META-EXOTISMO

María Andrea Nicoletti, Ana Margarita Ramos y María Alma Tozzini (IIDyPCa-CONICET-UNRN)

Los estudios sobre las religiones han comenzado a despertar curiosidad para distintas disciplinas hace pocas décadas. Es una temática compleja que trasciende los estudios culturales, aunque se apoya claramente en ellos, porque explora sentimientos, adhiere a cuestiones intangibles y se decodifica a través de un complejo lenguaje simbólico. Otra significativa particularidad los hace ricos e interesantes: las religiones construyen territorialidades particulares y atraviesan los tiempos brodelianos de la larga duración. Son sincrónicos y anacrónicos, locales, regionales y transnacionales y nos abren las puertas de los profundos interrogantes existenciales de los individuos y los colectivos sociales generando, significando y resignificando identidades sociales.

La Tesis de Susana Pilgrim tiene la enorme virtud de asomarse a ese complejo mundo en un territorio de enrevesada construcción. Si los estudios sobre religiones y creencias en Argentina son aún escasos y compartimentados, en la Patagonia lo son más todavía.

La investigación de Fortunato Mallimaci publicada en el “Atlas de las Creencias Religiosas en Argentina” en el año 2013, ya nos indicaba que 9 de cada 10 encuestados creía en Dios, con un alto porcentaje de católicos (76%). Sin embargo, dentro del mosaico regional, el territorio que presenta mayor porcentaje de evangélicos y de creencias más variadas es el sur del país en el que la religión musulmana figura invisibilizada con un 1.5 % entre “otras” (Mallimaci 2013).

Esto nos indica que, sólo a través de estos estudios de caso, podemos acceder a las minorías religiosas y conocer cómo a partir de la transnacionalización de creencias, arriba a una pequeña localidad patagónica, una de las religiones más importantes del planeta.

¿Y cuál sería entonces la importancia de conocer y hacer conocer la constitución de una *derga* sufi en El Bolsón? Como bien indica Aldo Ameigeiras, en torno a las identidades religiosas y “sus relaciones en un contexto de transformación, nos interesa destacar la necesidad de considerar a dichas identidades como identidades abiertas. Son precisamente dichas identidades abiertas las que, más que habilitar el tránsito de identidades o el cambio de las mismas, legitima la coexistencia y la incorporación de creencias pertenecientes a universos simbólicos distintos. Un proceso creativo y complejo que manifiesta la profunda fecundidad de lo religioso en nuestra sociedad” (Ameigeiras 2010:40).

La tesis de Susana Pilgrim aporta a este objetivo identitario, buscando complejizar la mirada homogénea y abriendo un panorama que quiebre el imaginario de la “Nación católica”. Debido al predominio de este imaginario secular, gran parte de la Tesis debe reponer información sobre el islam, el sufismo, la Orden Naqshbandi, su culto, sus normas, su estructura y sus jerarquías, antes de ingresar al estudio de la dinámica de la *derga* patagónica.

El recorrido personal y académico de Susana, le ha permitido además realizar un original planteo uniendo dos comunidades sufí tan distantes como diversas: la de Patagonia y la de Berlín, que permitieron jugar con comparaciones y construcciones identitarias diferentes a la luz de la transnacionalización religiosa. Y este ha sido sin duda un singular y significativo aporte, ya que le permitió “re-territorializar” elementos religiosos transnacionalizados entramados con las culturas locales. Así, por ejemplo, si en Berlín la construcción de esta identidad religiosa implica un trabajo interior, íntimo y personal; en Patagonia, por el contrario, este proceso se encuentra fuertemente ligado a la figura del *sheik*. En este sentido, las preguntas que este señalamiento precipita tienen que ver con el personalismo del mismo y su forma de construir poder, además de tratarse de un contexto de aislamiento rural, antagónico al urbano berlinense.

Otra de las valiosas cuestiones que atraviesa esta tesis es la del proceso de conversión; concepto que forma parte esencial del mundo religioso y que se amplía en matices que lo resignifican en el particular “devenir sufí”. Este será el concepto disparador para la continuidad de esta tesis con el análisis de la inserción social y la interrelación con la comunidad local de El Bolsón. En este sentido, la tesis de Susana deviene profundamente etnográfica en tanto escapa a las generalizaciones, adentrándose en las particularidades que “el devenir sufí” adquiere en estos distintos escenarios, pudiendo relevar particularidades dentro de una generalidad mayor. Así, Susana no sólo se conforma con comparar Berlín con El Bolsón, sino que en el plano local, intenta develar cuáles son esas marcas de las formaciones nacionales que influyen en él. Esto le permite, por ejemplo, anclar la particularidad de “devenir sufí” en la Argentina con la histórica tradición psicoanalítica que caracteriza a nuestro país: acá “devenir sufí” está atravesado –también– por “aniquilar el ego”.

Por otra parte, desde esta clave –“devenir sufí”–, Pilgrim logra explicar cómo se conjuga la tradición, la novedad y el exotismo, pues se trata de una búsqueda espiritual que encuentra sentido a partir de una tradición religiosa “exótica” y absolutamente distante de experiencias previas. En este sentido, la tesis sigue la huella de un tema clásico de la antropología como es la reflexión sobre las tradiciones. Desde allí nos muestra una interesante paradoja que abre otra dimensión al entendimiento de “lo tradicional”: en contextos donde ni la tradición sufí, y ni siquiera islámica, tiene nexo alguno con la historia social de los sujetos y esta es –entonces– adoptada y reinterpretada; la “práctica de la tradición” consiste no en reponer comportamientos heredados y/o aprendidos en el proceso de socialización sino, antes bien, en evocar historias y tradiciones exóticas.

La tesis nos deleita con la construcción de etnografía “de la buena” al mostrarnos cómo, en ocasiones, la observación de detalles aparentemente intrascendentes (como la calidad del circuito y la instalación eléctrica de la *derga*) resultan la clave para desenmascarar el campo. Este detalle minúsculo le permite entender cómo la *derga* “es un espacio de sociabilidad por el que transitan potenciales jugadores de un amplio sistema de relaciones de intercambio que conectan un mundo cuyas fronteras se desdibujaban en un intangible sentido espiritual” (p. 80).

En su ya clásica “Descripción Densa”, Clifford Geertz advertía que saber hacerla implicaba agudizar la observación para poder distinguir lo implicado en el guiño de un ojo; esto es: cuándo ese guiño era un tic nervioso, cuándo, por el contrario, una imitación de un tic nervioso o cuando, por caso, la transmisión de un mensaje insinuante o de alerta. La etnografía de Susana Pilgrim logra realizar este tipo de distinciones que permiten al lector no familiarizado con estas religiones y dinámicas ir comprendiendo qué significa “devenir sufí”. En este sentido Susana toma, por ejemplo, la significatividad del uso del velo. Logra –a partir de este pequeño detalle– explicar cómo el llevarlo, lejos de ser entendido por los sujetos en tanto acto de sumisión –lectura que abunda en el sentido común– implica para las mujeres que practican esta religión un “acto de valentía que requiere coraje”. Esta apreciación nativa

está, además, denotando en el cotidiano hecho de llevar el velo, los puntos de fricción con la sociedad no sufí o no islámica, motivo por el cual llevar el velo –lejos de ser algo impuesto- se convierte en toda una decisión. Pero además, la reflexión sobre el lugar de lo exótico –clave en el proceso de “devenir sufí”- recobra protagonismo, en tanto se entiende cómo los sufíes realizan una evaluación del tópico del exotismo así como una dosificación de su exhibición. En este sentido la marcación con lo exótico es puesta en reflexión a medida que el “coraje” permite sopesar el hacer pública tal identidad.

El modo en que Susana organiza la tesis nos invita a preguntarnos acerca de nuestros propios preconceptos de exotismo, porque luego, y adivinando estas inquietudes del lector, las irá respondiendo. En primer lugar, ¿de qué se trata ser sufí en un contexto como la Patagonia? Al tener conocimiento de que un grupo de personas elige vivir bajo normas, afectos, vínculos y rutinas que inician tan lejos geográfica y temporalmente, reunimos en un mismo extrañamiento preguntas acerca de cómo ocurrió, dónde inició, por qué, de qué maneras, cuándo y quiénes. Anticipando nuestras propias exotizaciones de lectores, Susana nos introduce en los contextos, en los marcos de interpretación, en los sentidos locales y las subjetividades de quienes se fueron identificando con la religión sufí. Para ello, “echa mano” muy acertadamente a conceptos clásicos de la Antropología –la jefatura del gran hombre, el parentesco, la economía del don– cuyo poder explicativo colabora con la puesta en valor y la seriedad de las descripciones de la autora. En segundo lugar, ¿cuáles son las ideologías políticas que articulan con la religión sufí? Hacia el final de la tesis estas inquietudes son también las de la autora, quien nos muestra cómo, en sus discursos, el *sheik* entrama argumentos religiosos con posicionamientos políticos en torno a figuras y eventos internacionales, nacionales y regionales. En este punto, la tesis abre ejes, problemas y relaciones que no solo son sugerentes en sí mismos, sino que nos dan la feliz señal de que esta tesis tiene su continuación en un próximo libro de la autora.

Finalmente, la tesis se atreve a poner sobre la mesa una pregunta respecto de qué otras dimensiones serían pasibles de ser etnografiadas, esto es: qué otras dimensiones de lo social y de las formas de conocimiento necesitamos seguir profundizando a la hora de explicar el flujo social. En esta apuesta Susana no se “va al mazo” y nos interpela –ante nuestro asombro- respecto de la posibilidad de realizar una etnografía de la existencia de los ángeles.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, A.

2010. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina: algunas reflexiones acerca de la significación de la creencia en Dios, la diversidad de creencias y las identidades religiosas. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XX(32-33): 31-41.

Mallimaci, F. (dir)

2013. *Atlas de las Creencias Religiosas en la Argentina*. Biblos. Buenos Aires.

En memoria del
Prof. Nicola Cuomo,
mi maestro.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es fruto de la interacción de muchas personas y situaciones que se fueron dando en determinadas circunstancias, algunas más y otras menos buscadas. De allí que agradezco ante todo, que en Argentina exista un sistema de Educación Pública Universal y Gratuita que me haya permitido -a una edad, para muchos otros sistemas ya poco redituables- ejercer el derecho a una formación de alta calidad, brindándome la oportunidad y los medios para hacerlo con libertad. Gracias a todas y todos aquellos que desde la Academia, han sabido contribuir a hacer de mí, la que hoy pudiera escribir esta tesina. Agradezco a las profesoras y profesores de la Carrera de Antropología de la Universidad de Río Negro, que muchas veces, en condiciones no ideales, logran con esfuerzo y sincera vocación docente crear ambientes de excelencia para el estudio y el desarrollo formativo de los alumnos. A mis compañeros de carrera, cuyas vivencias y perspectivas enriquecieron mi experiencia.

En especial a mi directora, la Dra. Claudia Briones por su rigurosa y, a la vez, afectuosa guía en la producción de los conocimientos aquí presentados. Fue gracias a su pastoral manera de acompañarme en este proceso, con su aliento y su comprensión, sus estímulos críticos y su solidez intelectual que pude aprehender el modo, no sólo de transitar espacios etnográficos, sino también de observar, reconocer, cuestionar, deconstruir y reconstruir mi propia lógica y modos de ser y de estar desde una perspectiva otra.

Un profundo agradecimiento a las personas que con infinita paciencia y sincera apertura se prestaron para el desarrollo de esta investigación. Personas que me abrieron su corazón y las puertas de sus mundos, para contarme sus vidas, sus pensamientos, sus sensaciones y sus afectos, sus conflictos y sus sueños. En particular a Fátima, Samira, Leila, y Zulema que me acogieron en su lugar de encuentro en Patagonia y me acompañaron en un viaje al interior del sufismo naqshbandi como a una hermana más de su comunidad. Agradezco también a Zaira, Fedra, Salma y Sira que desde Berlín, contexto más cercano a mi realidad personal, comprendieron la importancia de generar conocimiento acerca del mundo que ellas habitan y no sólo me brindaron interesantes y enriquecedoras charlas, sino que me alentaron a seguir mis intuiciones y mi trabajo intelectual, seguras de que contaba con la más alta de las bendiciones.

Este estudio es el resultado de un proceso que no hubiera sido posible, ni siquiera pensable, sin el incondicional acompañamiento de mi padre, mi madre y mis hermanas, quienes amorosamente y con sinceros deseos de verme alcanzar esta instancia final, me sostuvieron emocional y económicamente en cada paso de esta formación. De mi madre aprendí que no hay edad para estudiar y embarcarse en aquello que nos mueve profundamente. Mi padre, que ya no está pero cuya presencia orgullosa siento hoy a mi lado, abrazó este proyecto con sincero interés, protegiéndome con afecto y transmitiéndome, como siempre hizo, confianza y cariño. A ambos mi más sincero agradecimiento por haberme enseñado con su manera de ser y de estar, el valor que yace en el respeto y el reconocimiento del otro.

“Yo a veces me sorprendo de estar acá, es un lugar mágico, un recorte del mundo, viste? Aprendiendo cosas que no te das una idea qué... A mí me impacta, porque a veces no tenemos idea de la capacidad que tenemos, ni la cantidad de mundos paralelos que hay en este mismo mundo y de la energía que va cambiando todo el tiempo con uno y con el otro. La cantidad de cosas que no podemos percibir que suceden mientras estamos respirando, acá en el mismo momento y con otros seres... Por eso, me maravilla cuando en el dhikr se llena de ángeles. Toda mi vida creí en los ángeles... Y yo digo: woww...! Y bueno, yo creo que hay un recuerdo en el alma de cada uno que nos lleva a determinados lugares. A ningún lugar que llegamos, llegamos porque sí. Y hay un recuerdo que lleva. Lo que pasa es que... Sí, eso, el ego. Lo concreto. ¿Lo concreto de uno? Eso. Eso que enseguida pone: pumm... la mente! Eeh! No! Volvé atrás! Entonces, no tenemos ni idea dónde quedó la llave. Hay momentos como de luz plena, son como pequeños regalitos que te mantienen en la búsqueda.” (Samira, com. pers., 2017)

INTRODUCCIÓN

Sin lugar a duda, podemos afirmar que el campo religioso es un clásico de la antropología y que fue abordado desde muchas perspectivas que han dado lugar a interesantes definiciones, teorías y métodos para su estudio. Hasta la Segunda Guerra Mundial, lo religioso fue vinculado al debate general sobre magia, religión y ciencia, para centrarse en un momento sucesivo en la dialéctica entre técnica y simbolismo. A partir de la década de 1970, la antropología simbólica encontró en la religión un recurso inmensamente rico para el desarrollo de nuevas definiciones. Actualmente se percibe un renovado interés por el estudio de las religiones emergentes, que a su vez reviven las definiciones clásicas de la noción de cultura y religión. Por otro lado, no podemos ignorar la crítica deconstructivista que considera los conceptos sobre la religión como resultado de una construcción histórica del conocimiento y de un poder particular, el del Cristianismo.

En esta tesis, la cuestión fundamental no es la de definir la cultura y la religión, ésta a veces pensada como sinónimo, otras como un aspecto o dimensión de la primera; sino prestar atención a aquello que la religión pueda mostrarnos de los individuos y de la sociedad para no abandonar el principio básico de la disciplina antropológica de hablar de los sujetos y de su entorno social. Así como el parentesco, la economía o la política, la religión es una perspectiva más desde donde mirar los mundos sociales y los seres que los habitan, su hacer y sus "quehaceres", sus cambios y sus continuidades. El estudio de la religión permite observar procesos sociales y tensiones estructurales directamente vinculados a la historia, los cambios políticos y las dinámicas de intercambios materiales y simbólicos de la sociedad religiosa y no religiosa que la abarca.

Pablo Wright (2007) sugiere que, para entender la diversidad de formas de elaboración de la socialización y de la experiencia religiosa presentes en Argentina, hay que prestar atención a la profusa circulación del "conocimiento religioso" por fuera de las instituciones que usualmente han acaparado la atención. Los varios grupos sufíes, cofradías religiosas de origen islámico, que desde fines de 1980 circulan discretamente a través de ambientes alternativos de ciudades y pueblos a lo largo y ancho del país, constituyen, sin lugar a dudas, un claro ejemplo de ese tipo de conocimiento religioso que, según Wright (2007), ha logrado evadir el involucramiento institucional y la atención de la academia por más de veinte años. Actualmente, las cofradías sufíes comienzan a ocupar espacios interculturales físicos y virtuales, aglutinándose en grupos constituidos principalmente por conversos cristianos, usufructuando así de la influencia y del impacto potencial que la circulación global de tradiciones exóticas ejerce sobre las subjetividades contemporáneas. "Hablar de globalización, sostiene Bizerril, supone referirse simultáneamente al desarraigo cultural y a la reinserción de culturas en otros contextos de espacio-tiempo. Es decir, se producen desterritorializaciones y reterritorializaciones sucesivas o simultáneas" (Bizerril, 2013:182). Las religiones podrían pensarse, entonces, como tecnologías de subjetivación, es decir, como saberes prácticos y técnicas que constituyen y consolidan ciertas subjetividades.

A la Orden Naqshbandi en particular, como foco de esta investigación, se le atribuye un prestigioso trasfondo histórico enriquecido por una serie de adaptaciones y transformaciones socioculturales

que la han llevado a ser, en la actualidad, una de las más relevantes cofradías sufíes reconocidas por el Islam ortodoxo. A partir de la mitad del siglo XX, la orden se expandió ampliamente, afincando su presencia incluso en los ambientes más conservadores del mundo occidental. La comunidad sufi de la Orden Naqshbandi localizada en la zona pre-cordillerana de la Patagonia norte argentina es uno de los grupos que, en los últimos años, ha ido adquiriendo mayor influencia y reconocimiento en Latinoamérica. Hoy se trata de un fenómeno que concentra una treintena de familias que habitan la zona en torno a la sede del grupo y un número mayor de personas convertidas al sufismo diseminadas en otros lugares del país.

Este estudio busca comprender la radicación de la Orden Naqshbandi en el contexto regional, a través de la observación de procesos de conversión y reordenamiento del propio universo simbólico. Mediante un análisis en torno a la resignificación del pensamiento y las prácticas naqshbandi en Patagonia y ante la vastedad del tema, este escrito intenta dar una primera respuesta posible a los siguientes interrogantes:

¿Por cuáles diversas trayectorias se produce el “devenir parte” del colectivo/comunidad/asociación del sufismo naqshbandi como proceso de subjetivación de sentidos nuevos entorno a la relación con lo sagrado?

¿Desde qué lugares y espacios, a través de cuáles estrategias, formas de persuasión, y criterios de verdad, apoyándose en qué hábitos y rutinas, se relocalizan y resignifican formas de pensamiento del sufismo de la Orden Naqshbandi en Patagonia?

El corpus de este trabajo consta de seis capítulos, a través de los cuales intento contextualizar al lector y proporcionar instrumentos para la comprensión de la ideología y las prácticas de los creyentes miembros de la colectividad naqshbandi en Patagonia. En el primer capítulo expongo los conceptos teóricos en los cuales enmarco el análisis reflexivo de esta investigación y hago presente al lector la metodología, las técnicas y los instrumentos utilizados para la producción de datos etnográficos. Asimismo, doy cuenta de los aportes que este trabajo brinda en el campo de los estudios sobre diversidad religiosa en Argentina.

En el segundo capítulo me propongo trazar un recorrido historiográfico sobre los orígenes del sufismo y su relación con un fenómeno de mayor amplitud, la fe islámica, restringiendo la exposición a lo observado durante el trabajo de campo y a aquellos hechos y relatos que los mismos actores han traído a colación en nuestros encuentros personales. Se trata de una investigación bibliográfica acerca de algunos cruces particulares en el proceso a través del cual el sufismo se afianzó dentro del proyecto socio-político que el Islam emprendió desde sus orígenes.

En los siguientes capítulos, me enfoco en el caso particular del grupo sufi naqshbandi activo en Patagonia, para indagar cuáles valores, prácticas y creencias persisten en su trayectoria hasta instalarse en nuestra región y cuáles son las características que éste ha adoptado en convivencia con la idiosincrasia local. Para ello, en el tercer capítulo introduzco al lector en el trabajo etnográfico propiamente dicho, presentando a los actores y analizando las trayectorias de su devenir sufi. En el cuarto capítulo me refiero exclusivamente a la figura del *sheik*, como maestro espiritual y líder de la comunidad. En el quinto capítulo me enfoco en algunos de los elementos y las prácticas específicas que constituyen el emprender el “camino espiritual” del sufí: las prácticas cotidianas que los actores llaman *Sunna*, la comensalidad y la vestimenta característica de los miembros de la orden. En el capítulo seis presento un aspecto de la socialización, la ideología y el pensamiento del sufismo naqshbandi, así como ha ido surgiendo del trabajo propiamente etnográfico. Para ello doy cuenta de cómo los elementos abordados en los capítulos

precedentes confluyen en la “*dergá*”, lugar físico de la relocalización espacio-temporal del sufismo naqshbandi en la región, analizando brevemente el posicionamiento de los líderes de la orden en relación con algunos hechos de índole social y política relativamente recientes. Por último, presento mis conclusiones y perspectivas para futuras investigaciones.

PUNTO DE PARTIDA Y PROCEDER METODOLÓGICO

“No sólo resulta difícil descubrir los modos mediante los que las formas de la experiencia religiosa están cambiando, si es que cambian; ni siquiera queda claro qué tipo de cosas tiene uno que observar cuando desea averiguar algo.”
GEERTZ, 1983, OBSERVANDO EL ISLAM

1.1. Acercamiento al tema y referencias teóricas

Mi interés por las grandes religiones monoteístas, como así también la historia antigua y contemporánea, el arte y la política de los sitios geográficos que ellas comparten, se remonta a mi adolescencia y se mantuvo hasta hoy. Tuve la ocasión de vivir muchos años en Europa, donde estudié Bellas Artes y trabajé en diversos ámbitos del campo social. Tal experiencia me llevó a conocer personas de otros orígenes culturales, con diferentes creencias religiosas y costumbres, y a conocer algunos aspectos del estilo de vida que llevaban. En general, las personas de origen no-europeo, portadoras de culturas propias o heredadas de quienes en décadas anteriores fueron “huéspedes” de un sistema prevalentemente cristiano, contribuyeron a cosmopolitizar la cuna de Occidente, enriqueciéndola con su diversidad.

Sólo después de haber pensado que me habría gustado investigar sobre algún tema relacionado con el islam, me empezaron a llegar noticias de la presencia musulmana en las cercanías de San Carlos de Bariloche. Así es que me acerqué al grupo seguidores de la Orden Sufí Naqshbandi de estricto perfil musulmán y, tras su aceptación, los adopté como objeto-sujetos de esta investigación. Lo primero que me llamó la atención al conocerlos fue que se tratase de personas convertidas al islam, es decir, nacidas y criadas en Argentina, en su mayoría descendientes de inmigrantes europeos y con una experiencia cultural similar a la mía, originalmente cristianos. Muchos fueron los interrogantes que me preocuparon en un inicio; difícil fue la selección de temas a tratar y la formulación de una pregunta de investigación que me guiara en este nuevo universo en el que me estaba sumergiendo.

Indagar en la lógica de vida de personas que experimentan la fe en un mundo espiritual tal como el sufismo naqshbandi se expresa en la región significa poner en juego categorías y perspectivas de muy variada índole. Consideré insoslayable tener en cuenta las perspectivas de algunos autores clásicos cuyas reflexiones en el ámbito de los estudios religiosos son un aporte fundamental para acercarse a las decisiones que las personas asumen en relación a su vida espiritual, sus experiencias místicas y las proyecciones de sus creencias en las prácticas cotidianas.

La religiosidad comprende algo más que las ideas que las personas se hacen sobre dioses y espíritus y la relación que establecen con estas entidades. Desde el enfoque funcionalista de Émile Durkheim (1912), las prácticas religiosas garantizan la continuidad de la comunidad, más allá de la vida del individuo. Los valores sociales, legitimados mediante el culto compartido, contribuyen al control y la integración de la sociedad. Asimismo, sostiene el autor, la clasificación de las cosas reales o ideales, tal como se las representan las personas, constituyen un mundo dialéctico organizado en torno a dos polos que concentran las cosas sagradas y las cosas profanas que hacen a la existencia humana. Ya a principios del siglo XX, Marx Weber (1922), prestando particular atención al vínculo entre religión y modernidad, pronostica una tendencia a la secularización de la sociedad a la par del cono-

cimiento científico y el desarrollo moderno. Por su lado, Mircea Eliade (1957), tras una extensa historiografía de las religiones más relevantes, llega a pensar que el hecho sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia humana, es decir, para el autor ser persona significa de por sí ser religioso. Tanto Weber como Eliade concuerdan con Durkheim en afirmar que los fenómenos religiosos son un hecho eminentemente social, producto de sentimientos colectivos (Durkheim, 1912). Clifford Geertz (1973) no puede quedar fuera de este mapeo clásico, si pensamos al modo en el que la religión opera, según el autor, como “modelo de la realidad” y “modelo para la realidad.” En este trabajo, se tendrán en cuenta las concepciones de estos autores sobre la religión como sistema de símbolos, las categorías de lo sagrado y lo profano y la atención sobre las prácticas como instrumento para el análisis de la vida social de los seguidores del grupo sufí naqshbandi aquí presentado.

En la práctica, la religiosidad es vivida de maneras muy diversas según una infinidad de variantes que producen los contextos socio-históricos e individuales en los que se encuentran los creyentes. La actualidad es testigo del constante resurgimiento de nuevos movimientos religiosos que contradicen la tesis secularizadora de Max Weber. Manuela Cantón Delgado (2007) sostiene que las religiones no desaparecen, sino que se reactualizan y se multiplican, disputándose el campo de la manipulación simbólica con las tradiciones religiosas establecidas e institucionalizadas. Las prácticas religiosas son prácticas sociales y constituyen un espacio concreto de producción de significados que inducen a la reflexión sobre procesos de construcción de la realidad social. Son negociaciones sociales, afirma la autora. De esta manera, “el universo simbólico ordena y por ende legitima los 'roles' cotidianos, las prioridades y los procedimientos operativos colocándolos en el contexto del marco de referencia más general que pueda concebirse”, como afirman Berger *et al.* (1966:129). De estos autores, se tomarán en particular como referencia sus concepciones acerca de la socialización primaria y secundaria, para explicar la manera en la cual los actores internalizan la nueva realidad que comporta el universo espiritual del sufismo naqshbandi.

El grupo naqshbandi activo en Patagonia está conformado mayoritariamente por personas crecidas en contextos sociales de tradición cristiana que se convierten al sufismo en busca de un tipo de espiritualidad que no encontraron en otras religiones. La conversión produciría una transformación casi total; el sujeto “permuta mundos” se desafilia de su mundo anterior y de la estructura de plausibilidad que lo sustentaba (Berger *et al.*, 1966). Aquí entra en juego la comunidad religiosa, cuyo rol es el de proporcionar a la nueva realidad la indispensable estructura de plausibilidad. El nuevo adepto pasa por un proceso de resocialización, a través del cual se reproduce una identificación fuertemente afectiva con el grupo que lo acoge: “Saulo puede haberse convertido en Pablo en la soledad del éxtasis religioso; pero para poder seguir siéndolo necesitaba el contexto de la comunidad cristiana que lo reconociera como tal y confirmara el “nuevo ser” en que ahora se ubicaba esta identidad” (Berger *et al.*, 1966:198).

Sin embargo, el estilo paulino de conversión es sólo una entre las muchas formas en que se expresa el “devenir” del sujeto religioso. Siguiendo a Foucault, Deleuze (1987) explica que el presente no sería un conjunto coherente, sino una multiplicidad fragmentada en la que experimenta una transición que puede ser vivida o no como una crisis, dislocación, fragmentación, heterogeneidad y recombinación de discursos y prácticas diversas y contradictorias. Es decir, el devenir sufí nos colocaría ante un proceso de subjetivación en el que los sujetos se encuentran atravesados por discursos diferentes que cuestionan y/o significan las prácticas que realizan o que se les impone. La idea de proceso nos aleja de la concepción paulina de conversión repentina y nos ayuda a pensar en una gradualidad del devenir.

Observando el sufismo en Latinoamérica como fenómeno religioso de grupo, notamos que tiene la particularidad de expresar una relocalización de sentidos que combinan la historia, las costumbres y las lenguas de pueblos de Oriente Cercano y Medio con prácticas propias de una idiosincrasia local mayormente cristianizada. Las personas convertidas al sufismo consideran estar adhiriendo a una tradición religiosa de principios universales, cuyo modelo de vida es el que se practica en el lugar de origen de la Orden Naqshbandi, es decir, en la región del Cáucaso, en Asia Central. El nuevo universo simbólico reordena la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro, vinculando, de este modo, a los sujetos de hoy con sus antecesores y sus sucesores en una totalidad significativa (Berger *et al.*, 1966). La asunción de una tradición extraña a la propia nos lleva a reflexionar sobre lo intercultural en escenarios globales (Bizerril, 2013), qué es tradición y cómo ésta se reinventa (Hobsbawm, 1983; Briones, 1994) y cómo se conjuga con el aspecto innovativo/alternativo que representa el sufismo en el contexto local, constituyendo una comunidad de interpretación (Montenegro, 2002) singular. Un análisis de la subjetivación de sentidos adquiridos y resignificados, de sus formas específicas de movimiento y estabilidad y de su vinculación con el poder implícito en ciertas formas de acción y agencia (Grossberg, 1992), abre un nuevo escenario sobre el cual trazar posibles preguntas de investigación para el tema de la diversidad religiosa.

Este estudio, en particular, no trata de conocer el significado de las palabras, los relatos o las narraciones que producen los actores para explicar el sufismo o el islam como sistema de creencias, religioso o simbólico. Tampoco pretende interpretar su perspectiva del mundo, ni explicar qué connotan o qué denotan sus argumentos. Este trabajo busca dilucidar con qué se conectan esos relatos, qué multiplicidades implican y con qué otras multiplicidades se ensamblan. Podemos intentar observar a través de cuales técnicas y estrategias el devenir sufí fue posible en un contexto social patagónico. Deleuze (1987) se confronta a la idea de sujeto esencializado al que se le atribuye una identidad unitaria, privada, autónoma, estable y de contornos fijos, proponiendo el concepto de pliegues como formas de subjetividad múltiples y heterogéneas, de contornos fluidos. La interioridad, sostiene Rose (2003) siguiendo a Deleuze, no es producto de condiciones esenciales internas del sujeto, sino de una superficie discontinua, como una seguidilla de plegamientos de la exterioridad. Los pliegues incorporan la forma de dobleces que constituyen superficies, espacios, flujos y relaciones que dibujan una subjetividad en movimiento, continuamente producida. De acuerdo con estos autores, prefiero no tomar la identidad como algo intrínseco, sino como resultante de experiencias de continuidades performativas entre un exterior y un interior del sujeto.

El análisis antropológico no puede fundarse en la división del terreno de acuerdo a los propios sentidos del investigador/a. Por eso las prácticas de conocimiento deben situarse siempre en los espacios de la vida cotidiana, en las relaciones y luchas por el poder implicadas en los propios mapas de los interlocutores, sea donde sea y cuando sea que éstas se producen. Grossberg (1992) sostiene que las personas viven en una red de relaciones sociales complejas y dinámicas, que implican relaciones jerárquicas y contradictorias de poder. Podemos notar, como sostiene el autor, el lugar que el afecto juega en las estructuras de diferencia generadas. El afecto, entendido como una manera de sentir, divide el mundo cultural entre el nosotros y el ellos. Grossberg (1992) habla de inversiones afectivas para referirse a mecanismos a través de los cuales la circulación de sentidos, prácticas, personas, se detiene en puntos cruciales temporarios y parciales. Situaciones que, si bien no dejan de estar condicionadas por realidades concretas que limitan la agencia del individuo o del grupo, deben ser vistas como peculiares según las trayectorias y los medios con los que las personas se definen a sí mismas.

Vamos redefiniendo nuestra identidad de vez en vez, de lugar en lugar, en los diferentes momentos de nuestra historia particular. No hay una relación estable entre la gente y sus prácticas, por-

que tanto la gente como las prácticas están en continuo movimiento, desplazándose a través de diversas realidades, dentro de las cuales las identidades y significatividades de las personas se van construyendo en relaciones mutuas. Los seres humanos no son el resultado de una acción de dominación que los produce según un modelo imaginado; las personas viven en constante movimiento entre prácticas que las interpelan como si fueran sujetos de un determinado tipo. Esto es, “(...) los pliegues incorporan sin totalizar, internalizan sin unificar, reúnen discontinuamente en la forma de pliegues que producen superficies, espacios, flujos y relaciones” (Rose, 2003:37).

Al observar las circunstancias a través de las cuales los sujetos conocen el sufismo, podemos identificar cómo se relacionan sus elecciones con la figura de autoridad que reviste el *sheik* y hacer un análisis de la *derga*¹ como espacio de socialización de la colectividad, entendiendo estos fenómenos como tecnologías de subjetivación del devenir sufí. El análisis profundo de elementos de tecnologías del devenir sufí no es posible en esta tesis; sin embargo, considero importante tener en cuenta estos dispositivos de producción de significados y dirigir la atención a la intersección de prácticas externas e internas del sujeto. Podemos intentar, hacer inteligible el ser sufí “en términos de la localización de rutinas, hábitos y técnicas dentro de ámbitos específicos de acción y valor” (Rose, 2003:239). Para ello se tendrá en cuenta la teorización del contexto que propone Grossberg (2010), lo que nos permitirá una utilización más apropiada del término, según la perspectiva del autor. Por ende, tanto en el análisis de la subjetivación y resignificación de sentidos, como en el de la legitimación y la inclusión de los sujetos en contextos sociales más amplios y complejos, resulta fundamental el uso de recursos producidos en el campo de la religión por la antropología simbólica, pero también la perspectiva desde la cual los estudios culturales reinterpretaron los conceptos de identidad y devenir, de tecnologías y de pliegues de Foucault y Deleuze.

Somos quienes somos porque vamos contextualizándolo-“nos” a diario. Tal vez sea pertinente preguntarse cómo es que cada uno de los actores de esta etnografía y yo misma llegamos a ser quienes somos al momento de encontrarnos a corazón abierto, en la relectura de una biografía, en una mezquita en Patagonia, en una cocina en Berlín, o en el messenger de *Facebook*. Y prestar atención a cómo fuimos siendo, en la medida que fuimos interiorizando el conocimiento generado a través de la investigación.

1.2. ¿Por qué observar el sufismo desde la antropología?

En Argentina, a partir de los años ochenta, se amplía la temática de los análisis simbólicos en la medida en que la antropología estrecha lazos con científicos de otras disciplinas sociales: sociólogos, politólogos, lingüistas, etc. y se consolida un espacio de investigación que se refiere al núcleo de la religión. El sincretismo afroamericano, la religiosidad popular y la emergencia de nuevos movimientos evangélicos, concentran la atención de antropólogos y sociólogos (i.e. Carozzi y Frigerio, 1994, Wright, 2007, entre otros). El islam ha sido estudiado prevalentemente en su conjunción con la inmigración, y en ello han puesto su atención distintos autores (Brieger et al. 2003, Montenegro, 2007). Sólo recientemente se han comenzado a analizar sus aspectos vinculados a la visibilidad del islam como religión en pequeños grupos emergentes, tanto de sujetos de origen musulmán como de convertidos provenientes de otros ambientes religiosos.

¹ Centro de encuentro de cofradías sufíes.

En la medida en la que la expansión del mundo musulmán cobró protagonismo como fenómeno global, el interés en el islam y las relaciones entre religión y política atrajeron la atención de un gran número de investigadores. Algunos abordaron el estudio de una vasta literatura nativa de las órdenes sufíes, produciendo obras de gran interés, como Ischak Weismann (1961-), profesor de estudios islámicos de la Universidad de Haifa, quien dedicó importantes textos al islam moderno y las tradiciones sufíes. En particular, su trabajo sobre la Orden Naqshbandi (Weismann 2006, 2007) es uno de los primeros y más completos estudios sobre las órdenes sufíes y es, en cuanto al aspecto historiográfico, un referente en esta investigación. Así mismo, su colega de la Universidad del Norte de California, Carl Ernst (1950-), aborda aspectos históricos y políticos, pero también estudia la mística y la retórica del sufismo, siendo este autor otro pilar fundamental al momento de ahondar en sus tradiciones.

En el campo de la antropología, los estudios sobre el islam parecieron correr por vías autónomas, con enfoques locales y más sensibles a la experiencia del islam vivido y experimentado por comunidades diversas (Montenegro, 2007). Hasta los años setenta, la disciplina estuvo monopolizada por los orientalistas a través de fuentes escritas y carentes de investigación empírica etnográfica, más bien motivados por el interés generalizado en el islam político (Montenegro, 2007). En su publicación de 1968, *Observando el Islam*, Geertz da cuenta de un estudio comparativo sobre los cambios religiosos en Indonesia y Marruecos, para entender cómo se configuran formas contrapuestas de una misma religión. En la misma línea se encuentra el trabajo de Gellner (1981), *La Sociedad Musulmana*.

A partir de la década de 1990, surgen en Europa y América grupos de diversas afiliaciones sufíes que fueron objeto de estudio de antropólogos, sociólogos y politólogos. El sufismo motivó estudios locales en Europa desde comienzos del siglo XXI, como los de Vittoria Carandini (2012), politóloga italiana que se enfocó en el desarrollo del sufismo en el Cáucaso, mientras que Francesco Piraino (2011, 2015) realizó estudios de grupos sufíes en Italia, confrontando las concepciones místicas de las órdenes sufíes con la mística cristiana. No obstante, el estudio del islam ha tenido poca repercusión en Latinoamérica y en particular en ámbitos locales como Argentina y Brasil, donde los estudios sobre el tema ocuparon una posición marginal en el campo de la sociología y la antropología de la religión (Montenegro, 2007).

A partir de este siglo, la importancia atribuida al fundamentalismo por la agenda política hace que el islam se torne en tema de relevancia social; recién a fines de 1990 comienzan a surgir trabajos sobre la diversidad religiosa que incluyen la cuestión del islam en nuestro país (Montenegro, 2007). Rosemberg Fuentes (2016) hace un paneo de los trabajos acerca de musulmanes en Latinoamérica realizados en las últimas décadas y cita, entre otros, a Estela Valverde (1992) y Liliana Asfoura de Adad (1995), quienes publican trabajos sobre la migración siria y libanesa en el norte argentino, más centrados en las olas migratorias que en la religiosidad islámica. Más allá del ámbito de la migración, existen algunos trabajos que abordan manifestaciones y actividades culturales practicadas por musulmanes en Argentina. Ignacio Klich (2011) se ocupa de estudios sobre árabes y judíos, incluyendo las relaciones que Argentina mantiene con Oriente Medio, mientras que Pedro Brieger y Enrique Herszkovich (2003) se enfocan en las comunidades musulmanas en el país y la relación sociopolítica con el mundo islámico.

Montenegro y Renold (2007) publican los primeros trabajos sobre identidad islámica y ponen de manifiesto que la comunidad musulmana es una minoría religiosa invisibilizada en censos y estadísticas sobre diversidad cultural en el país bajo la categoría de "otros". Los ejes en los que se concentró la atención de las investigaciones en torno al islam fueron las relaciones entre etnicidad árabe y religión islámica, la relación entre medios de comunicación e identidades musulmanas, inmigración e

islamismo, la búsqueda de reconocimiento y exploración de los modos de autorepresentación de la religión, análisis de diversas expresiones rituales del islam, prescripciones alimenticias, valores y sociabilidad de comunidades musulmanas (Montenegro, 2007).

Más recientemente, las vertientes esotéricas del islam -como el sufismo y los procesos de conversión de sujetos sin ascendencia cultural/étnica musulmana o árabe- implicaron tensiones y cambios en el ámbito de instituciones de “tradicición” islámica que atrajeron la atención de jóvenes investigadores. Entre estos últimos, podemos encontrar a nivel nacional algunas tesis de licenciatura que han hecho interesantes aportes, menos generalísticos y más anclados en contextos locales. Analía Kerman (2007) aborda la inscripción del islam en la matriz de diversidad religiosa nacional e introduce un análisis de prácticas ascéticas propias del sufismo. Lucía Salinas (2015) se enfoca en el estudio de la construcción identitaria de los miembros de grupos sufíes naqshbandi de diversas localidades en el entramado de la cultura argentina, a la luz del fenómeno de transnacionalización religiosa. Desde otra perspectiva, Mayra Valcárcel (2016) se sumerge en un campo apenas explorado en ámbito local, el de los estudios de género. La autora se dedica a describir, comprender y analizar la forma en que distintas mujeres musulmanas argentinas articulan sus múltiples pertenencias o posiciones identitarias. Valcárcel y García Somoza, (2016) analizan cómo se despliega la producción iconográfica en un espacio local/transnacional, sosteniendo que: “Detrás de las referencias clásicas de conceptos islámicos están aquellas otras que se construyen en el terreno mismo: surgen del movimiento, de la circulación de los sentidos y cuerpos, producidas desde las experiencias de los actores, reinterpretadas y reelaboradas” (Valcárcel y García Somoza, 2016:52).

Estos trabajos, de gran valor para abordar temáticas relacionadas con formas de vida y de culto islámicas en nuestro país, siguen siendo escasos. Por un lado, no ha sido aún estudiado puntualmente el proceso de conversión al sufismo desde un enfoque etnográfico, habiendo sido dedicados a este aspecto apenas unos pocos párrafos en trabajos más amplios enfocados en prácticas organizativas y rituales en comunidades musulmanas de diversa índole. Por otro lado, en estudios realizados hasta fines de los años noventa y principios del nuevo siglo, el sufismo se presenta en muchos casos englobado en tendencias alternativas o como parte de filosofías o movimientos *New Age*, mientras que en los últimos años estamos siendo testigos de una expansión de la fe musulmana con una impronta propia, que se desliga de estos movimientos emergentes y busca un mayor reconocimiento como tradición estrechamente vinculada con el islam.

Para intentar dar respuestas a interrogantes como: ¿en qué consiste ontológicamente la adscripción al islam y en particular al sufismo en un contexto latinoamericano de características cristianas y públicas seculares? ¿cuáles son las prácticas y los principios que definen a una particular “comunidad de interpretación” en el ámbito religioso musulmán local? ¿por qué, cómo y cuándo los sujetos vivencian el devenir de parte de una comunidad religiosa exótica y minoritaria que los lleva a cambiar radicalmente su realidad cotidiana?, es que pretendo enfocarme en trayectorias de vida de sujetos que han vivenciado el “devenir sufí” y las transformaciones que han afrontado tras la adscripción a la fe islámica, con la expectativa de contribuir con este trabajo etnográfico a dilucidar sensiblemente emociones, percepciones y sentidos que explican subjetividades y devenires de sujetos convertidos al sufismo en Argentina.

1.3. Proceder metodológico

“Teniendo presente las diferencias, hay que reconocer las semejanzas. Teniendo presente las semejanzas, hay que reconocer las diferencias.”²

Con el fin de encontrar respuestas a los interrogantes que dieron lugar a esta investigación etnográfica, puse en práctica recursos propios de la disciplina a partir de un trabajo de campo multisituado con seguidores del sufismo naqshbandi en Patagonia y en Berlín, Alemania. La hipótesis inicial de que los individuos formaban parte de una *comunidad*, me llevó en un primer momento a observar sistemáticamente el campo en busca de pautas e indicios de actividades o actitudes comunitarias, en las prácticas sociales, en las formas de comunicar, de interactuar e interpretar los actos cotidianos y colectivos. Las observaciones de un grupo específico no se realizan desde un lugar distante y seguro, sino participando en tantos eventos sociales como sea posible (Duranti, 2000). Pronto constaté que los sufíes conforman un grupo religioso abierto y accesible, por lo cual la observación participante resultó ser una experiencia enriquecedora que me permitió no sólo comprender sino vivenciar su modo único y particular de estar los unos con los otros.

La elección de hacer observaciones en dos lugares tan diferentes como Berlín y Patagonia fue fortuita, en tanto surgió como una propuesta de los mismos actores, dado a mis frecuentes viajes entre ambas localidades por cuestiones ajenas a esta investigación. En una de mis primeras visitas al campo en el sur de Argentina, comenté que estaba por viajar a Berlín y el mismo *sheik* me pasó el contacto de algunos de miembros naqshbandi en la ciudad para que los contactara de parte suya. La relación entre ambos lugares resultó particularmente interesante para la reflexión por varios motivos. A diferencia de otros grupos sufíes en Europa, además de convertidos alemanes, la comunidad de origen en Berlín es particularmente significativa y la relación que mantiene con la sede central de la orden en Turquía es muy estrecha. Por otro lado, hay varios latinoamericanos que frecuentan dichos grupos y el mismo *Sheik Rauf* es conocido como “el *sheik* de la Patagonia”, ya que tiene seguidores no sólo en la Argentina, sino también en algunos otros países de Latinoamérica. Se dio, así, la posibilidad de hacer un trabajo de campo multisituado, en el que Berlín cumple un papel de referencia que me permitió confrontar algunos sentidos particulares del grupo sudamericano. En Berlín participé de encuentros grupales, ritos y momentos de recreación en jornadas particulares, mientras que en Patagonia tuve diversas ocasiones de pasar varios días seguidos en su “lugar” de encuentro, conviviendo con los actores y compartiendo, además de actividades de grupo y eventos religiosos, momentos de la vida cotidiana. Algunos sujetos tanto en Berlín como en Patagonia me han recibido en sus hogares, donde pude conocerlos en circunstancias privadas. Así, pude constatar desde la experiencia, que son las prácticas concretas y las relaciones que se tejen entre los sujetos las que crean los lugares, es decir el campo, y definen las herramientas y la metodología que son utilizadas a lo largo de la investigación.

Fueron fundamentales las conversaciones informales y las entrevistas en profundidad con miembros con diferentes posiciones dentro de las escalas sociales de los grupos, lo que me ha ido dando acceso a sus conocimientos, sus experiencias y sus explicaciones de sentidos íntimos y personales. Ello me permitió no sólo reconstruir sus trayectorias de vida, para una mejor comprensión de los procesos del devenir sufí de los cuales fueron protagonistas, sino también hacerme una idea de su percepción de la estructura social de la orden sufí de la cual se sienten parte. Me serví, además, de registros de interacciones realizados con medios electrónicos de audio y video, análisis de fuentes escritas y audiovisuales presentes en internet, notas de campo y bibliografía específica (Guber, 2011),

² Cita de la película documental CI PROVO (2010), de mi autoría. <https://www.youtube.com/watch?v=oR5jIK1B3fw>

para completar el complejo mapa de interacciones y relaciones que hacen de la Orden Naqshbandi un proyecto transnacional.

Respecto a algunas fuentes y bibliografía específica a las que hago referencia, dada la escasez de material en el campo antropológico acerca de la Orden Naqshbandi tuve que recurrir a autores de otras disciplinas; textos del campo de la historia, los estudios islámicos y religiosos y material producido por editoriales propias de la orden. Instrumentos y técnicas de análisis del discurso me fueron indispensables para descubrir estructuras menos evidentes en manifestaciones discursivas, no sólo en los actores y otros sujetos con los que intercambié reflexiones, sino también en mis propios discursos. Me acerqué a los sujetos con una sincera ignorancia y curiosidad intelectual acerca de sus creencias religiosas, su organización social y sus prácticas, por lo que esta etnografía no es la transcripción de lo observado y de la información obtenida, sino fruto de un proceso de diálogo continuo entre diferentes puntos de vista; las perspectivas de los sujetos que fueron objeto-sujetos de estudio, las mías propias, las de autores de la bibliografía específica y las de los referentes disciplinarios y teóricos que me guiaron en la investigación.

En relación al análisis, dejando atrás la ilusión de ser meros observadores externos de un universo ajeno, esta etnografía surge de haber estado personal, teórica, social y culturalmente involucrada con los sujetos; relación que ha condicionado mutuamente nuestra actividad cognoscitiva. En particular, el campo de la religión es un ámbito en el que a menudo los prejuicios, las pre-nociones y los *a priori* acerca de la actividad religiosa juegan un papel decisivo (Cantón Delgado, 2008). Sin embargo, como en cualquier otro campo, hay que tener en cuenta el impacto que la mediación teórica, política, académica, biográfica y religiosa ha tenido sobre el “producto” etnográfico, como así también, condicionando la interacción social durante el trabajo de campo. Siguiendo la discusión que Cantón Delgado (2008) retoma de Ángel Díaz, me muevo con al menos dos instrumentos de interpretación para aplicar a cualquier contexto socio-cultural: el de mi aparato de sentido común, el de mis categorías interpretativas como individuo que ha experimentado una determinada socialización; y el de mi aparato analítico, es decir, el conjunto de teorías y dispositivos metodológicos con los que encaré la investigación (Cantón Delgado, 2008). Los autores sostienen que tanto el etnocentrismo, como el sociocentrismo, son en buena medida producto de nuestra particular percepción de las diferencias, que se activan sólo en el campo del sentido común. Es posible desplazar idealmente el sentido común encendiendo el aparato analítico y acercarse, a través de cristianos convertidos en sufíes y turcos reconvertidos a un nuevo islam, a los seres humanos y sus convenciones. Sólo desde esta postura reflexiva y mediante un ejercicio de extrañamiento constante me fue posible atravesar el proceso etnográfico como una mariposa, cuya trayectoria lejos de ser lineal y objetiva, sobrevuela y construye la imagen multidimensional de una realidad social de los otros, que informan prácticas sociales, relaciones de poder, modos de interactuar, modos de ser y de un constante devenir. Creo que en el fondo como antropólogos es eso lo que nos interesa conocer.

Como he mencionado antes, esta investigación aborda un campo de la antropología clásica, la religión, sobre el cual se han producido numerosas teorías e infinidad de trabajos etnográficos que dan cuenta de casos y perspectivas diversas. No obstante, muchos autores contemporáneos (Cantón Delgado, 2008; Montenegro, 2007; Wright y Cernadas, 2007, entre otros) coinciden en que en los últimos decenios, los estudios sobre religión o religiosidad al interior de las sociedades complejas no han sido suficiente y específicamente abordados desde una mirada etnográfica. De allí que considero que enfocar el estudio del fenómeno de la conversión hacia la práctica “singular” de sujetos que adoptan el sufismo como “camino espiritual”, adhiriendo a un movimiento religioso minoritario inmerso en una sociedad básicamente moderna, puede llevarnos a encontrar nuevas definiciones en referencia al campo que estamos estudiando.



Imagen 1: Retrato de Sheik Nazim al-Haqanni (1922-2014), líder espiritual de la Orden Sufi Naqshbandi al-Haqanni. Su imagen se encuentra en todos los sitios de culto y en los hogares de sus fieles. La derga de la Patagonia lleva su nombre. (Foto: S. Pilgrim, 2016)

NOCIONES GENERALES SOBRE EL ISLAM Y EL SUFISMO

“El sufismo es una forma de identidad que fue parcialmente separada del islam durante la traumática experiencia del dominio colonial europeo en la mayoría del mundo no occidental. Fue definido por los orientalistas, calumniado por los fundamentalistas y condenado como irrelevante por los modernistas. Sin embargo, ha quedado demostrado que es un sistema con una alta resiliencia simbólica que ha perdurado en contextos locales, incluso habiendo sido apropiado por las élites cosmopolitas, tanto musulmanas como no-musulmanas. Presente [actualmente] en redes privadas, publicaciones, cultura pop y comunidades virtuales, se puede esperar que continúe operando en la formación de identidades y comunidades en una variedad de situaciones. Y es seguro decir que el sufismo seguirá siendo un carácter formidable para la identidad islámica en un futuro previsible”³

ERNST, 2005:246

Tavo, Fedra y Fátima, entre algunas de las personas sufíes que entrevisté, me fueron explicando de qué *islam* están hablando cuando afirman que el sufismo naqshbandi está completamente inmerso en el islam desde sus orígenes. No tardé en percibir que necesitaba empezar por el principio, dejar de lado concepciones previas -entretejido de experiencias e intereses políticos e intelectuales personales- para tratar de imaginar el islam que los sufíes me estaban presentando. Tomé la actitud de una niña de hoy que, tras dejarse contar una historia con una innata curiosidad sin contención, se lanza a investigar quién es quién en los hechos que me cuentan.

En este capítulo, hago un recorrido historiográfico del islam y el sufismo que considero significativos para comprender el campo de estudio que estamos explorando: sus orígenes, sus adecuaciones socio-contextuales a través de los siglos y la dinámica expansionista que hizo posible su presencia en nuestro país y en particular en Patagonia. Montenegro sostiene que los varios grupos islámicos configuran diferentes comunidades de interpretación, dado que hacen referencia a linajes internacionales distintos, perciben su historia local de manera singular y cada uno concibe el “verdadero islam” a su manera. Estas comunidades de interpretación construyen sus tradiciones y sus identidades de forma original, participando de la tensión entre fragmentación y unicidad del islam como comunidad global (Montenegro en Kerman, 2007).

En el intento de reconstruir el sentido que el islam y el sufismo adquieren en la cosmovisión de los sufíes Naqshbandi con los que trabajé, elegí algunas de las explicaciones que me fueron dando los actores o que encontré en las páginas web administradas por el grupo y las puse en juego con las de otros autores que estudiaron el fenómeno desde perspectivas diferentes. Cabe aclarar que muchos de los artículos publicados en internet por grupos naqshbandi de Argentina no tienen referencias bibliográficas. Algunos textos suponen ser traducciones de revelaciones y relatos presentes en el Corán, en *hadices*⁴ o en dichos atribuidos a maestros de la orden religiosa a la cual los creyentes adhieren;

³ "Sufism is a form of identity that was partially severed from Islam during the traumatic experience of European colonial domination over most of the rest of the world. It has been defined by Orientalists, maligned by fundamentalists, and condemned as irrelevant by modernists. Yet it has proven to be a highly resilient symbolic system that has endured in local contexts even as it has been appropriated by cosmopolitan elites, both Muslim and non-Muslim. In private networks, publications, pop culture, and virtual communities, it may be expected to continue operating for the formation of identity and community in a variety of situations. And it is safe to say that Sufism will continue to be a formidable issue for Islamic identity in the foreseeable future." Mi traducción, como otras que aparecen en la tesis.

⁴ Ver glosario.

otros tienen un formato que asemeja a narraciones míticas o parábolas acerca de la espiritualidad sufí, expresados de manera sencilla y adaptados a un lenguaje local. Siendo dichas páginas fuente de conocimiento sobre el islam y el sufismo para las personas que forman parte de esta investigación, tomo algunos textos publicados como referencia del pensamiento “oficial” del grupo, aun cuando dichas declaraciones no coinciden con las versiones académicas de la historia política y religiosa del islam. No se trata en esta investigación de corroborar la veracidad de los hechos históricos a los cuales los actores hacen referencia -que el lector puede hallar en bibliografía de esta y otras disciplinas que oportunamente encontrará sugerida en las notas a pie de página- sino de exponer sintéticamente la imagen del mundo que, como escenario histórico, da sentido a su fe. Siguiendo a Geertz (1968), la fe se sostiene en este mundo a través de formas simbólicas y construcciones sociales. Como antropólogos, describimos ideas, actos e instituciones y nos hacemos preguntas acerca de los datos, pero no llegamos muy lejos en el análisis en el campo religioso, si no nos interrogamos acerca de qué tiene todo eso que ver con la religión. “Se trata justamente, escribe el autor, de descubrir qué tipos de creencias y prácticas sostienen a qué tipos de fe bajo qué condiciones. Nuestro problema, que se acrecienta día a día, no es definir la religión, sino encontrarla” (Geertz, 1968:17).

2.1. El legado del profeta Mohammed

“Cuando Dios ordenó a la pluma que escribiera, la pluma preguntó: ¿qué debo escribir?, y Dios dijo “escribe la illaha ill-Allah” (no hay más Dios que un único Dios). Y la pluma escribió la illaha ill-Allah durante setenta mil años de Dios, un día de Dios equivale a mil de nuestros años, y luego se detuvo. Luego Dios ordenó que escribiera una vez más, y la pluma preguntó: ¿qué debo escribir? y Dios respondió “escribe Muhammadan Rasul Allah” (Muhammad es el último de los profetas), y la pluma dijo “oh Dios, ¿quién es este Muhammad que Tú has puesto Tu Nombre al lado de su nombre?”. Dios dijo “Debes saber que si no fuese por Muhammad Yo no hubiese creado nada en la creación”. Entonces la pluma escribió Muhammadan rasul Allah durante setenta mil años de Dios.”⁵

RABANNI NAQSHBANDI ARGENTINA

Eliade (1983) sostiene en su descripción de los orígenes del islam, que de todos los fundadores de las religiones consideradas universales, Mahoma (570-632, en adelante Mohammed⁶ o Profeta) es el único del que se conoce la biografía y su contexto histórico. Si bien no se puede estar seguro de su íntima espiritualidad, numerosos documentos dan cuenta de cómo un genio religioso puede haber utilizado las circunstancias históricas para hacer triunfar el propio mensaje y cambiar radicalmente el curso de la historia. La biografía del profeta Mohammed es una historia de aventuras, exilios y triunfos populares. Se dice de él que fue un gran negociador político, logrando la conversión de numerosas tribus beduinas y de prestigiosas familias de la oligarquía local. El ascenso político del nuevo movimiento religioso, que se afianza en la Meca y que en nombre de Alá⁷ une varios grupos rivales en una lucha común contra el politeísmo pagano, derivó en la creación de una Nación árabe e instauró una teocracia islámica que permitió la expansión musulmana más allá de las fronteras étnicas.

⁵ Fragmento extraído del sitio web del grupo Naqshbandi Rabbani de Argentina. Recuperado de internet el 7/11/2017 www.celebracionrabbani.com. Ver fuentes.

⁶ Mahoma es la forma castellanizada de Mohammed, nombre árabe que viene de la raíz del verbo HMD, que significa alabar; por tanto, Muhammed quiere decir "el más alabado". Los musulmanes sostienen que al castellanizar el nombre, éste pierde su significado original y consideran una ofensa referirse al profeta con un vocablo privado de significado. Por respeto a los creyentes que prestaron su testimonio para esta tesina usaré el nombre Mohammed para referirme al profeta fundador del islam. (https://www.webislam.com/articulos/28472-por_que_debemos_decir_muhammad_y_no_mahoma.html)

⁷ Alá era el término común compartido por hebreos y cristianos para referirse a Dios en las regiones de lengua árabe.

Tavo es un hombre de aproximadamente 60 años, convertido al sufismo desde hace varias décadas y que demuestra un gran interés por los acontecimientos históricos que me cuenta detalladamente:

“La lucha interna comenzó al otro día que el Profeta [abdullilah] dejó esta vida. Lo que sucedió históricamente es que... lo que sucedió en vida del profeta fue una cosa mágica. Cómo se transformó. Mucha gente entró al islam, eran paganos, judíos, cristianos, persas... Entraron en un torbellino, o sea, se islamizó Oriente en muy poco tiempo. En cien años ya estaba España bajo el islam.” (Tavo, comunicación personal, abril de 2017)

Efectivamente, en el siglo VII, la península arábiga estaba influenciada por las dos grandes religiones monoteístas de la época, la hebrea y la cristiana, pero también por otras tradiciones y cultos místicos⁸ que produjeron varias escuelas y movimientos espirituales, sintetizando conocimientos de orígenes diversos. Esta diversidad de religiones menores convivía con una gran cantidad de sectas que interpretaban de manera propia las prácticas religiosas hebreas. En muchos contextos de aquel entonces, la región estaba organizada en tribus y conservaba aún una fuerte tendencia al politeísmo semítico, cuyo centro de culto era la Meca, pueblo natal de Mohammed.

“Islam no es solamente una religión creada en el siglo XII por los árabes, sino que es 'la religión de las religiones'. (...) En la época de los hebreos se le llamó de una manera, en el cristianismo de otra, en Oriente: el budismo o el taoísmo... se le llamó de otra, pero siempre es el islam. Lo que pasó fue que al final de los tiempos, cuando aparece el Corán, aparece en bloque, las engloba a todas. Pero no todas aceptaron, quedó gente cristiana, quedó gente budista, quedó gente judía, quedó... Pero si vos lees el Corán atentamente, te va a decir que todos los enviados de Dios son los mismos, que no hay ninguna fe que no sea el islam, porque no hay otro Dios que Él. Entonces, es muy sencillo el lenguaje coránico, lo que pasa es que nosotros no somos sencillos, nuestra mente es muy compleja.” (Tavo, com. pers., 2017)

La misión profética de Mohammed se inicia con una serie de experiencias estáticas⁹ fuertemente influenciadas por las religiones monoteístas. En la credibilidad del Profeta como enviado de Dios, fue determinante la reproducción escrita de la propia revelación divina en un texto, el Corán, que se suma a la tradición mesiánica ya entonces llamada “del libro”. El Corán se presenta como una continuación de los textos sagrados ya reconocidos como revelaciones de profetas hebreos y cristianos precedentes y se convierte en la última y más importante manifestación divina de un único ser superior, creador de la existencia. Eliade (1983) sostiene que, desde el punto de vista de la morfología religiosa, el mensaje de Mohammed, tal como es referido en el Corán, representa la expresión más pura del monoteísmo absoluto. Sólo existe un único Dios, en árabe Alá, libre, omnisciente, omnipotente, creador y gestor del cosmos y de la humanidad toda (Eliade, 1983). La cita con la que abrimos este apartado da cuenta del origen mítico del único dogma del islam: “Alá es el único Dios verdadero y Mahoma es su profeta”. Una única frase que lleva implícita una serie de postulados fundamentales, como la creencia en la unidad de Dios, en sus ángeles, en su Escritura, en sus profetas, en la resurrección, en un juicio final por parte de la divinidad, en la predeterminación, tanto del bien como del mal, y en la decisión absoluta e irrevocable de Alá¹⁰.

⁸ Se denominan *cultos místicos* aquellos movimientos religiosos de origen mesopotámico cuyas prácticas rituales se vinculaban con el pasaje de la vida a la muerte y viceversa.

⁹ Las experiencias *estáticas* refieren a experiencias en el campo mental y/o espiritual que no implican movimiento alguno del cuerpo físico.

¹⁰ Fuente: www.webislam.com

El islam¹¹, a diferencia de las otras religiones monoteístas, no se constituye en una iglesia, no prevé un sacerdocio, ni necesita de un templo. Sin embargo, la vida religiosa está regulada por instituciones que al mismo tiempo funcionan como normas jurídicas que rigen la vida cotidiana. El ideal del musulmán¹² es captar el sentido verdadero de la palabra escrita en los textos sagrados; una verdad que, según Eliade, es de orden ontológico y que, desde la perspectiva del islam, puede ser interpretada de manera diversa, a partir de aquella más literal, de la *sharía*¹³ o ley divina (Eliade, 1983). En cuanto a la práctica, se conformaron los denominados: cinco pilares del islam, es decir, cinco “cosas” que todo buen musulmán debe hacer: profesar la fe en Alá, orar cinco veces diarias, incluidas las abluciones¹⁴ y las purificaciones prescritas para determinados momentos; dar limosna para el necesitado; ayunar durante el ramadán¹⁵ y al menos una vez en la vida, hacer una peregrinación a la *Kaaba*, centro sagrado situado en la ciudad de La Meca, actualmente Arabia Saudita.¹⁶

Ya en sus orígenes el islam se desarrolla en torno a dos corrientes, el sunnismo y el shiismo, que establecen a través de los siglos una disputa hasta el momento no superada. A grandes rasgos se podría decir, que los sunnitas¹⁷ remontan sus orígenes al Kalifa Abu Bakr, compañero coetáneo del Profeta y se consideran “fieles seguidores de la *Sunna*.”¹⁸ Estos entendieron el mensaje como una guía práctica de tradiciones religiosas y se constituyeron como grupo mayoritario bajo la continuidad del gobierno de un Califa, miembro de las clases políticas dominantes. Los shiitas¹⁹, leales a los más cercanos parientes y discípulos del Profeta, remontan sus orígenes a Alí, primo y yerno del Profeta y se concentraron bajo la guía de un *Imam*²⁰ con más poder espiritual que político (Kerman, 2007). En mi primera visita al campo, recuerdo haberle preguntado a Fátima, esposa de *sheik* de la Patagonia, acerca de las diferencias entre sunnitas y shiitas; su respuesta fue categórica: “neee... el shiismo es una secta de por aquellos lados, nada que ver con el sufismo ni con el islam”. De hecho, la Orden Naqshbandi adhiere a la corriente sunnita del islam ortodoxo.

Analía Kerman cita al historiador Mallín Salgado, quien afirma que “el nuevo código social islámico promovió los elementos sedentarios y urbanos presentes en la península frente a los beduinos, cuya forma de vida móvil y belicosa frenaba la expansión comercial en la región” (Kerman, 2007:34). Se entiende entonces, siguiendo a Kerman y a Mallín Salgado, que el islam significó una profunda

¹¹ N. del A.: Históricamente, el término *islam* fue introducido en las lenguas europeas a principios del siglo XIX por orientistas como Edward Lane - conocido por su traducción de “Las mil y una noches” - como un analogismo de “hinduismo” o “Budismo” según el concepto cristiano-moderno de religión. Hasta entonces se había usado el término “mahometanos” para referirse a los seguidores del Profeta Mohamed (Ernst, 2002:9). La popularidad del término entre la comunidad académica no-musulmana coincide con el incremento de su uso en los discursos religiosos de movimientos reformistas, que entre los siglos XIX y XX predicaban la unidad de un inmenso movimiento religioso, como el *Wahabismo* y otros grupos “proto-fundamentalistas”. En este sentido, sostiene Ernst, el término designa desde sus orígenes simultáneamente, una unidad sociológica para los orientistas y una doctrina de cambio religioso para los musulmanes. Tanto para quienes desearon categorizar al otro, como para quienes se auto-circunscriben como tal, el islam deviene un término político, una línea que surge delimitando un grupo y que actualmente divide buena parte de la humanidad.

¹² Musulmán, del árabe muslim significa sometido o entregado a la voluntad divina.

¹³ Ver glosario.

¹⁴ Lavajes rituales. Ver glosario.

¹⁵ Período de ayuno ritual que se efectúa durante 40 días. El ayuno consiste en no ingerir alimentos desde una hora antes de la salida del sol hasta el ocaso. Ver glosario.

¹⁶ Recuperado de http://ec.aciprensa.com/wiki/Mahoma_y_mahometismo Enciclopedia católica online.

¹⁷ El sunnismo, que se constituyó como corriente mayoritaria del islam, se había enfocado en la lógica de la jurisprudencia y en la aplicación de la ley en el respeto a las prescripciones del Corán y el seguimiento de normas estipuladas para el correcto comportamiento en la vida social y cotidiana. La teología ortodoxa adoptó un estilo abstracto e impersonal en la enseñanza de la doctrina; un sistema binario compuesto por una parte teórica o dogmática y una parte pragmática o moral (Eliade, 1983).

¹⁸ *Sunna* es la colección de registros sobre la vida y obra (revelaciones) del profeta Mohammed. Ver capítulo IV y glosario.

¹⁹ Los shiitas encontraron en la *Sunna* significados más sutiles, sentidos esotéricos que sólo algunos podían develar. En este contexto de inestabilidad y reorganización geopolítica, cada uno de estos “partidos”, como los llama Eliade (1983), contribuyó al desarrollo de las instituciones religiosas, de la teología y de la mística islámica.

²⁰ Ver glosario.

transformación de las estructuras predominantemente tribales y nómades existentes en la península arábiga en tiempos del Profeta e inmediatamente después. La nueva religión impulsó la consolidación de una estrategia de control económico vinculada a un cambio en la organización social que promovía el asentamiento de una red productiva y comercial estable. El islam se expandió apropiándose de culturas ya establecidas y reformando otras más frágiles mediante una “verdadera organización estatal, un comercio a larga distancia, un arte sofisticado y una religión universalista” (Geertz, 1968:28).

En el origen de una nueva sociedad, sostiene Godelier (2010) que el mando político y la gestión del ámbito espiritual están íntimamente entrelazados. Según el autor, la importancia del vínculo político-religioso está en la base del surgimiento tanto de sociedades tribales, como en la conformación de una nación. Esta unidad política-religiosa, que se observa también en muchas sociedades y asociaciones de creyentes musulmanes, fue objeto de análisis y críticas de pensadores europeos a partir de la revolución secularizadora del siglo XVIII, y se manifiesta en su máximo logro en el Reino Saudita donde, como explica Godelier (2010), se instaura una monarquía absoluta en torno a un pacto entre el poder político de la familia Saudí y el poder de la elite religiosa profundamente ligada a la *Sharía*.

Del mismo modo que los hebreos, y luego los cristianos, el islam comprende en los acontecimientos históricos el devenir de una historia sagrada. Nace, entonces, como un movimiento que irrumpe en antiguas estructuras sociales y reconstruye un nuevo universo simbólico reciclando elementos a disposición. Un bricolage levi-strausseano que resignificó fundamentos judeocristianos y tribales, instituyendo una teocracia que aunaba sentidos sociales, políticos y religiosos. Tras la muerte del profeta Mohammed y el asesinato de su familia directa, el credo que en poco tiempo se había convertido en un gran movimiento de interés político, se divide y se organiza en califatos que luchan entre sí por el dominio de la región. Así, casi tal cual se organizó treinta años después de la muerte del Profeta, llega al siglo XX (Eliade, 1983).

2.2. El sufismo

“Nos auto denominamos sufíes no porque sufi signifique demasiado, pero para distinguirnos del islam que es muy complejo. Como se ha diversificado en tantas culturas, hay islam desde la China hasta en Marruecos y en Europa y en Rusia. Entonces cada comunidad y cada situación histórica le dieron un tinte y una situación diferente. Entonces no es fácil de comprenderlo; porque vos que estás en antropología sabrás, cada cultura le pone lo suyo y cada situación que han ido viviendo le ha ido poniendo características diferentes.”(Tavo, com. pers., 2017)

La vocación universalista del islam no pudo evitar que se produjera una fuerte diferenciación interna, tanto en sus manifestaciones, como en sus interpretaciones (Marchi, 2009). Al interior mismo de este nuevo modelo que se estaba delineando en torno a la apropiación del derecho al ejercicio y control de la ley islámica sobre la población, se fueron gestando grupos de religiosos que, sumidos en prácticas contemplativas y una vida de extrema devoción, se confrontaron con la dimensión imperial y política que iba adoptando la religión a través de los califas. Victoria Carandini (2013) habla de un “islam paralelo” que desde sus orígenes se fue conformando a la par del islam oficial. Dos modos diversos de profesar la misma religión; uno mayormente ligado a las escuelas jurídicas y a la *tradición*, otro más *místico* y popular, en cuanto comprende prácticas shamánicas y animistas persistentes en las culturas locales.

El término *sufí* y el que de éste deriva, sufismo, no aparece en el Corán ni en las tradiciones proféticas. Sin embargo, los sufíes de la actualidad remontan sus tradiciones a los compañeros mismos

de Mahoma que, en una búsqueda espiritual profunda, predicaban una relación con Alá de tipo no racional; una conexión emocional y física que se experimentaba a través del cuerpo y los sentidos.

Sobre la etimología del vocablo se han generado diversas especulaciones. Mientras algunos le atribuyen un origen árabe derivado de la palabra *suf* que significa lana, por la vestimenta que estos religiosos usaban, otros consideran que procede del término *safa* que significa pureza. Todavía hay quienes sostienen que viene de la palabra *sofa*, con la que se designaba a los peldaños de la mezquita de Medina donde solían sentarse los compañeros del Profeta (Llobell Grimald, 2015). Bize (2003:4 en Llobell Grimald, 2015) sostiene que el término fue acuñado en el siglo VIII, mientras que Ernst (2002) afirma que *sufismo* como categoría es una construcción del siglo XIX atribuida a los orientalistas británicos con base en la India, en principio para designar aquellos elementos de la cultura "oriental" que a los europeos les parecieron más atractivos y que relacionaron a la obra del sabio poeta persa Rumi. Según el autor, los europeos estaban fascinados con las expresiones artísticas de los "soofees", a los que veían como poetas, amantes de la música y de la danza. Los orientalistas los consideraron libres pensadores que apenas tenían algo que ver con la fe en el Profeta Mohamed, que ellos veían estrictos y moralistas.

En suma, aun desafiando la rigidez del islam sostiene Scattoli (2006), el sufismo lo ha acompañado en toda su historia, afrontando tanto luchas materiales como espirituales. El sufismo representa en el plano del pensamiento y del arte toda la grandeza de la civilización islámica y es un factor fundamental en su expansión espacio temporal.

Los sufíes en Argentina han ido creándose su propia imagen de cómo los hechos históricos han dado origen al sufismo y de cómo se va definiendo de manera autónoma al movimiento religioso sociopolítico instaurado por los seguidores del Profeta:

"Políticamente siempre ha sido complicado, y en forma progresiva se fue perdiendo la guía, es decir, los líderes, los maestros. Lo que nosotros llamamos 'la espiritualidad del islam' se fue secando. Lo que sucedió fue esto, que al perderse la espiritualidad, lo que queda son las reglas, la normas, las leyes. Pero las leyes sin la espiritualidad son un arma de doble filo" (Tavo, com. pers., 2017)

Cabe tener en cuenta que tanto *sharía* -ley islámica-, como *tariqa* -confraternidad súfi- significan "vía". La *sharía* indica la vía más larga marcada por la ley islámica exotérica, un círculo que engloba la adhesión más general a la religión, mientras que la *tariqa* indica la vía más angosta por la cual la persona accede al conocimiento que sustenta la propia progresión espiritual o *Jihad*²¹ interior, un atajo que se emprende a partir de las enseñanzas y transmisiones que los maestros imparten personalmente a un círculo reducido de discípulos (Marchi, 2009).

"Él (Sheik Nazim) con un pedacito del corán te podía explicar el significado oculto de eso... que vos podías entender, no...? (...) Hay dhikr, repeticiones, que nosotros decimos y que los mulsumanes saben que hay que decir un millón ochocientos mil veces para recibir esto o lo otro, ponele... para que tus hijos sean siempre sanos. Qué se yo..., un ejemplo, no es así. Entonces Mawlana Sheik Nazim sabía el secreto, porque a través de su corazón decía: hagan diez de este otro y tienen los mismos resultados. Un ejemplo que te pongo de lo religioso, pero después está con... [pasa lo mismo con] cualquier cosa" (Fátima, com. pers., marzo de 2018)

²¹ Ver glosario.

La vía del sufí, como proceso de acercamiento a Alá, se instaura sobre una relación entre un maestro, al que ellos llaman *sheik*²², y sus seguidores. El maestro guía al discípulo en su camino espiritual, a través del cual va superando fases de iniciación y de aprendizaje. El conocimiento de Dios o camino espiritual se basa en la santidad, y el maestro es el medio para alcanzarla. Además de la instrucción iniciática, los maestros sufíes incentivaban a sus discípulos a experimentar una conexión directa con la divinidad a través de la música, el sonido de la flauta, danzas y mantras que evocaban una participación instintiva y personal. Sus prácticas se fueron definiendo en una morfología compleja que comprende una fisiología mística y una metodología de meditación específica -posiciones corporales, técnicas de respiración, visualizaciones, etc. La sensibilidad del sufismo atrajo no sólo a sectores populares, sino también a miembros de las elites espirituales que se agruparon en torno a maestros, a quienes se consideraba capaces de interpretar y mediar en la relación personal con Alá (Eliade, 1983).

Las autoridades políticas y religiosas sunnitas consideraron algunas las prácticas religiosas sufíes como herejías que remitían, probablemente, a corrientes tales como el neoplatonismo, la gnosis y el maniqueísmo. La fidelidad hacia el maestro resultó en muchos casos políticamente incómoda, ya que se interpretaba como una crítica y una evasión a la autoridad de los gobernantes locales. A pesar de las persecuciones, diversos movimientos se fueron consolidando, dando lugar a una multiplicidad de formas de comprender la espiritualidad. Del pluralismo, unido a los procesos de transformación global de lo religioso que sustenta la expansión del sufismo hasta llegar a contextos tan distantes en tiempo y espacio como la Patagonia argentina de hoy, surgen interesantes interrogantes para el antropólogo abocado a entender no sólo aspectos de la religión islámica, sino también los procesos y relaciones según las sociedades que la acogen.

“Hay todo un engaño y autoengaño detrás de la libertad. Hay temas que son muy polémicos. Nosotros creemos que la libertad, en Occidente, es andar a lo loco, hacer lo que se nos ocurre. Sin embargo, en las culturas primitivas la libertad es otra cosa. La libertad es respeto, la libertad es control, la libertad es amor por el otro. (...) El islam significa paz, básicamente; aunque ahora, actualmente la palabra islam quiere decir: guerra, conflicto.” (Tavo, com. pers., 2017)

2.3. Filosofía y misticismo islámico

“Es tan difícil definir el sufismo... [la mística] tiene que ver con el secreto, el secreto de todo. Un musulmán común es una persona con mucha bendición, porque conoce mucho de cosas y tiene un libro donde guiarse. Pero tener un maestro que viene directamente del último profeta, que fue el que recibió ese libro y te muestra el secreto de cada cosa... ahí está, ésa es la mística: el corazón de cada cosa.” (Fátima, com. pers., 2017)

El islam, como muchas otras religiones, ha elaborado una propia vía mística marcada de características peculiares. El Cercano y Medio Oriente, herederos de las tradiciones alejandrinas, romanas, persas y bizantinas, ofrecía muchas líneas de pensamiento a una religión que intentaba imponerse unificando pueblos diversos. Para quien no acataba los dogmas de la nueva corriente, la vida contemplativa, ascética o penitencial eran opciones toleradas (Carandini, 2013). La rápida expansión política del islam, hacia África y luego la península ibérica, llevó a que importantes pensadores de diferentes tradiciones filosóficas compartieran escenario en los grandes centros de estudios filosóficos y teológi-

²² El término *sheik* tiene diversos significados en el mundo árabe. Según el contexto puede ser utilizado como maestro, señor, eminencia, profesor (actualmente en instituciones académicas), etc. Las órdenes sufíes llaman *sheik* al maestro espiritual en torno al cual se congregan seguidores de una misma orden.

cos de la época. El desarrollo del pensamiento persa, europeo y árabe se influenciaron mutuamente a lo largo de todo el medioevo.

Si bien para Eliade (1983), la reflexión filosófica del islam se “inspira”, ya desde sus primeros tiempos, en traducciones de obras griegas de filosofía y ciencia, Scattoli (2006) sostiene que entre los siglos IX y XI hubo una fuerte confrontación entre el mensaje coránico y la tradición filosófica-científica de la cultura helenístico-oriental. Apparentemente, la disputa giraba en torno a la existencia de dos tipos de conocimiento; aquél propio de los antiguos que se relaciona con lo humano y aquél revelado por el Corán de origen sobrenatural. Ibn Arabi, maestro sufí nacido en Murcia en 1165, sostenía que el conocimiento místico no podía ser alcanzado por la razón, sino solamente a través de la experiencia directa. El concepto fundamental de la mística sufí sería la unidad del Ser y de la percepción, es decir, “la realidad total, no diferenciada constituye el modo de ser primordial de la divinidad²³” (Ibn Arabi, en Eliade, 1983).

Para explicar el proceso de creación divina, Ibn Arabi se refería a la imaginación creativa y al amor. El ser humano, en cuanto criatura contribuye a que Alá se conozca a sí mismo, es decir, participa de la libertad divina. La santidad, estado que alcanza el maestro mediante la experiencia y el conocimiento de la verdad,²⁴ lleva al individuo a compartir con Alá el poder de crear, es decir, de realizar objetivamente las propias imágenes interiores. Ibn Arabi afirmaba que este tipo de conocimiento espiritual debía ser esotérico, mantenido oculto a las mayorías, ya que su profundidad era difícil de alcanzar y los peligros a los que se enfrentaba la persona en el camino hacia el conocimiento eran muy grandes. Las experiencias iniciáticas que afrontaría el discípulo, suscitadas por la imaginación creativa, han dado lugar a una serie de historias que, según Eliade (1983), pueden ser comparables a aquellas hazañas míticas de valor mágico-espiritual producidas en occidente durante todo el medioevo.

En el siglo XIII, Mohammad Gialal Ad-Din, un jurista y teólogo persa conocido como Rumi, se convertirá en uno de los más grandes místicos y reconocidos poetas religiosos del islam. “En la música, decía el poeta, se ceta un secreto, que si fuera develado provocaría grande desconcierto en el mundo²⁵.” Rumi funda una cofradía o confraternidad, la *tariqa*²⁶ (Mevlevi) *Mawlaniya*²⁷, que en occidente se conoce como derviches girantes, porque durante las ceremonias los bailarines giraban sobre sí mismos a gran velocidad y alrededor de los comensales. Eliade (1983) interpreta en la danza un carácter conjunto cósmico y teológico. La sala en la cual giran los derviches simbolizaría el universo; los derviches serían como planetas que giran en torno al sol y a sí mismos; el *sheik* representa el intermediario entre el cielo y la tierra; los músicos tocan la flauta y los tambores evocando las trompetas del juicio final. Cuando el ritmo alcanza una velocidad extrema, el *sheik* interviene girando en el centro del círculo perfomando el momento culmine de comunión con el altísimo. En algunos casos, la danza de los derviches podía llegar a evocar -según Eliade (1983)- un trance psicopático.

“Rumi (...) era naqshbandi pero creó la tariqa Mevlevi para generar el baile del giro. El baile del giro era muy poderoso en ese tiempo porque lo llevó hasta Estambul y el objetivo era unir Occidente con Oriente, con ese giro. Ese es el significado más esotérico. Como que siempre se supo que Estambul es el quiebre, la bisagra del mundo. Como que Occidente y Oriente se unen ahí, Y ahí está un poco el problema del islam, del último islam.” (Tavo, com. pers., 2017)

²³ La traducción del italiano es mía.

²⁴ A veces traducido como “verdad”, otras como “realidad” (Notas de Eliade, 1983)

²⁵ Citado por Eliade, 1983.

²⁶ *Tariqa*, confraternidad o hermandad, de allí que los miembros de la *Tariqa* u Orden Naqshbandi se llamen unos a otros: hermano/a.

²⁷ Rumi era llamado por sus discípulos *Mawlana*, del turco “mevlànà” que significa “nuestro maestro”.

Si bien tanto la música como la poesía y la danza estática son prácticas que nos remontan a los orígenes del sufismo, la importancia de Rumi en el reconocimiento de la mística y el arte dentro del mundo islámico fue inmensa, porque logra que sea aceptada la creatividad artística como un pilar fundamental de la experiencia religiosa. Tras haber sido reconocido y aprobado por los doctores de la ley, el sufismo cobró gran popularidad, contribuyendo a una apertura de la religión a métodos esotéricos, poco desarrollados por los teólogos ortodoxos. Los sufíes, propagando sus doctrinas en Asia y África, fueron ganando la estima y protección de las autoridades civiles, convirtiéndose en los mejores misioneros de la religión de Alá (Eliade 1983).

Los grupos de discípulos congregados entorno al maestro/*sheik* se convirtieron en verdaderas órdenes de cientos de fieles diseminados en extensas áreas geográficas. El contacto con culturas diversas enriqueció el sufismo con algunos métodos ascéticos extraños al islam, lo cual hizo que aun siendo tolerados en su excentricidad, los partidarios de las corrientes más ortodoxas hayan observado con sospecha ciertas técnicas esotéricas sufíes. Sobre todo, fueron cuestionados aquellos elementos provenientes de culturas cercanas a los gnósticos cristianos y a los persas, mayoritariamente shiítas, considerados política e ideológicamente, una amenaza a la unidad del islam.

"Un antepasado del sufismo es la cábala. Toda la sabiduría de la cábala es sufí. Se genera en los tiempos de Abraham, o sea en los primeros pueblos hebreos, los rabí o los maestros de entonces tenían todo el conocimiento sagrado. Los vedas, en India... también." (Tavo, com. pers., 2017)

El camino místico hacia el conocimiento de Dios no fue menos complejo en Occidente de cuanto pueda haber sido en el mundo islámico. Si bien originalmente el cristianismo primitivo tuvo, tanto en sus ritos como en su doctrina, un carácter esencialmente esotérico y en consecuencia iniciático (Guenón ed., 1993), tras la desaparición del carisma inicial, como diría Weber, la iglesia católica reordenó el mundo social y la identidad del grupo de pertenencia entorno a una serie de preceptos y normas morales en base a la adaptación del derecho canónico romano y las tradiciones germánicas. La Europa medieval no conoció profundamente el sufismo, sino por vía indirecta a través de la alquimia y el hermetismo proveniente de Egipto.

2.4. El islam, "alterego" de Occidente

"El islam sigue siendo el enemigo²⁸, porque el islam es la verdad, abre cabezas, abre corazones; ése es el objetivo del islam." (Tavo, com. pers., 2017)

Que la historia de Occidente remonte sus orígenes a la Grecia antigua es, según Trouillot (2011), una ingenua narrativa del Renacimiento que en su afán de inventarle a Europa un pasado se construyó una tradición y legitimó su autoridad sobre un mundo que se expandía incesantemente. De acuerdo con Scattoli (2006), entre los siglos XI y XIII la disputa por Jerusalén crea un sismo entre cristianos y musulmanes que irá profundizándose a lo largo del tiempo, hasta que, en la actualidad, el encuentro-desencuentro del pensamiento islámico con la modernidad pareciera haber provocado una crisis en todas las religiones y culturas del pasado pre-moderno.

1492 fue significativo para los europeos, no sólo por el descubrimiento de América; sino, fundamentalmente, por la reconquista española del reino de Granada, con la consecuente expulsión de musulmanes y judíos del territorio europeo. A partir de entonces, se empieza a definir la proyección histórica de Occidente como un discurso que ponía al otro en "otro lugar" -en otras tierras. La intole-

²⁸ La persona hace referencia a que el islam sigue siendo el "enemigo" desde la perspectiva de Occidente.

rancia religiosa entrelazó religión, etnicidad, territorio y asuntos de control del Estado y permitió que la cristiandad se convirtiera en Occidente. El Estado absolutista, la colonización, los Estados-Nación y el capitalismo moderno son el resultado de una lógica lineal que tuvo su punto de partida en la confrontación del cristianismo con el islam (Trouillot, 2011).

Desde que Occidente se pensó a sí mismo como un continente cristiano, empezó a marcar sus diferencias con pueblos y culturas que se situaban más allá de sus territorios. Tras la caída del colonialismo surgen una serie de movimientos intelectuales que problematizaron tanto los principios como las teorías y metodologías modernas con las que se venía describiendo el mundo no-occidental. Said (2002) hace una vasta investigación sobre cómo se fue "orientalizado" Oriente y afirma que Europa no sólo creó una imagen de Oriente según ciertos estereotipos, sino que lo "obligó" a adoptar dicho discurso como verídico, instaurando una tradición de pensamiento, imágenes y vocabulario que le dieron una particular realidad y presencia "en" y "para" Occidente. Para Said, los orientalistas construyeron esencias relacionadas a la "musulmanidad" de los habitantes del mundo islámico, por lo que recrearon una cultura cuya "personalidad" tenía la peculiaridad de ser el perfecto reverso de Occidente (Montenegro, 2007:118). El proceso de secularización de Occidente a partir de la modernidad, en el cual Dios fue destronado y el pueblo tomó su lugar, es extraño al islam. No obstante, en el siglo XX, los movimientos nacionalistas lograron implementar reformas occidentalizadoras para abolir los códigos basados en las costumbres religiosas y alejarse del orden político del islam. El secularismo que emergió como un remedio en Occidente avivó tendencias teocráticas en el mundo islámico, desencadenando una radical separación entre las tradiciones cristiana y musulmana (Montenegro, 2007). Es aplicable en este caso la idea de Barth (1976) en cuanto a que, al desdibujarse las fronteras culturales, se intensifica la identificación con el propio universo simbólico.

Latour (2003) sostiene que fue una lección de los post-modernos que ya nadie pueda hablar en nombre de Occidente: "Si la noción de Occidente ha decaído ¿Qué queda?" (Latour, 2003:10), se pregunta el autor. Queda tal vez, la historia, en la cual Europa mantiene la soberanía como el sujeto teórico de todas las historias, incluyendo otras historias. El "viejo continente" sigue siendo el referente a través del cual el mundo no-Occidental escribe su propia historia (Chakrabarty, 2000). Es aquí donde sobrevive la dialéctica de la dominación y la subalternidad que obliga al tercer mundo a legitimar su relato mirando al norte. Algo de esto resulta explícito en esta investigación, en la cual el referente para el análisis de las particularidades de las prácticas sufíes en Patagonia sigue siendo Europa, Chipre para los actores y Alemania para quien escribe.

2.5. Algunas referencias de la Orden Naqshbandi

*"Los Sheijs de la Muy Honorable Orden Naqshbandi son conocidos como la Cadena de Oro, por su conexión al más elevado, más perfecto ser humano, Muhammad el primero en ser creado, el primero en ser mencionado, y el primero en ser honrado."*²⁹

La *Tariqa* Naqshbandi es una de las más importantes órdenes sufíes pre-modernas que llegan hasta la actualidad. Sus orígenes se remontan al siglo XIV en la región de Asia Central, donde hoy ubicamos Uzbekistán. Su fundador, Baha-ud-Din Naqschband³⁰ (1318-1389) remite su ascendencia al

²⁹ Recuperado de internet el 11/09/2017, <http://naqshbandi.org>

³⁰ Según Weismann, Bahauddin Naqshband es en realidad un epíteto atribuido al Maestro espiritual de la ciudad de Bukhara, Muhammad al-Uwaysi, y significa "impressing the divine name Allah and fixing it to the heart" (2007:14).

Kalifa Abu Bakr (†634), primo, amigo y compañero fiel del Profeta Mohamed³¹, y de allí que adhieran a la corriente sunnita del islam. El modo de relación que se atribuye al Profeta para con su amigo Abu Bakr simboliza el trato particular entre sus miembros que sostiene la orden hasta la actualidad. El pensamiento y las prácticas de la *tariqa* que hoy se conoce con el nombre Naqshbandiyya-Haqqaniyya³² están inmersos en la tradición de los Khwajagan, una cadena de maestros espirituales que floreció en Asia Central a partir del siglo XIII, cuyo fundador fue Abdul Khaliq Ghujduwani (1179-1220). Al Santo se le atribuye la introducción del *dhikr*³³ silencioso y de ocho principios que definen el carácter y el método espiritual de su linaje. El *dhikr* es una de las prácticas fundamentales del sufismo y consiste en una recitación regular de letanías basadas en el Corán, cuyas frases repetidas mentalmente o en voz alta son acompañadas por una serie ritualizada de posturas corporales, de control de la respiración y, en algunos casos, de movimientos rítmicos (Carandini, 2013).

Otra práctica característica sufí es el culto a los santos, tradición no contemplada en el islam oficial (Carandini, 2013). Sin embargo, los creyentes se dirigen al *sheik*, considerado un *wali*³⁴ -amigo de Alá- como si fuera una entidad sagrada (Weismann, 2007). La cadena de sucesión del líder del grupo supone que el Santo en vida revele ciertos secretos a un discípulo elegido -con quien mantiene una relación espiritual directa- y que sea tarea de éste continuar la tradición, tras la desaparición física del maestro. Tal es la lógica de la cadena de transmisión espiritual, que ellos denominan cadena dorada o *silsila*³⁵, a través de la cual el conocimiento y el espíritu divino, la *baraka*³⁶, se manifiestan en el maestro santificándolo y legitimando su liderazgo.

"Nosotros necesitamos un maestro en carne viva. Sheik Nazim sigue siendo nuestro maestro, pero él dejó el cuerpo, nosotros necesitamos uno que esté en un cuerpo, vivo, para comunicarnos con él. Es como el eslabón. Pero es falso lo que dicen los ortodoxos que nosotros adoramos a un maestro. No... Sabemos que el maestro es un humano, pero está habilitado para enseñarnos. Y después de que dejan el mundo, seguimos venerándole y sus tumbas, para nosotros, son lugares de conexión. Eso está prohibido en el islam ortodoxo, nos dicen: adoradores de tumbas." (Tavo, com. pers., 2017)

No obstante, la iluminación de Bahauddin Naqshband se produce tras un contacto espiritual con el maestro Ghujduwani, fallecido 160 años antes. La historia del santo, que se presenta como una visión ante Bahauddin Naqshband, le transmite sus enseñanzas y lo acompaña espiritualmente hasta el final de su vida, es uno de los relatos más mencionados en las entrevistas a los creyentes de la orden y funciona como uno de los mitos fundamentales del pensamiento sufí naqshbandi. Amir Kulal, el quinto maestro en la línea de sucesión de Ghujduwani y contemporáneo de Bahauddin Naqshbandi, acepta esta inusual iniciación, reconoce el carisma y el poder espiritual que éste recibe directamente del maestro fundador y le cede su autoridad. Legitimada la transmisión a partir del último Maestro en vida, Naqshbandi retoma una tradición "más original", es decir, más antigua, remodela las formas de su doctrina y funda una nueva etapa en la cadena dorada que adopta su nombre.

Observamos aquí que la Orden Naqshbandi nace en el siglo XIV de un quiebre con el linaje místico que la precede e instituye un nuevo inicio fundamentado en un relato mítico, en cuanto, como

³¹ Diferente a la mayoría de las otras importantes órdenes sufí que remiten su ascendencia al yerno del Profeta, Alí.

³² Desde los tiempos de Abu Bakr as-Siddiq hasta la época de Bayazid al-Bistami (804-874), la línea de maestros fue denominada Siddiqiyya. Bayazid, también conocido como Tayfur, instaura la *tariqa* Tayfuriyya que llega hasta la época de Sayyidina Abdul Khaliq al-Ghujdawani (†1179). Desde la época de al-Ghujdawan hasta la época de Shah Naqshband (1318-1389), la línea fue llamada Khwajaganiyya. A partir de Shah Naqshband se llamó Naqshbandiyya, adoptando diversos sufijos según las influencias de maestros que aportan cambios doctrinales. Disponible en <http://naqshbandi.org/the-tariqa/the-titles-of-the-naqshbandi-golden-chain/>

³³ Ver glosario.

³⁴ Ver glosario.

³⁵ Ver glosario.

³⁶ Ver glosario.

explica Weismann (2007), Naqshband habría recibido la iluminación³⁷ de manera indirecta y no como mera tradición, directamente de un maestro en vida. El movimiento se desarrolla así de manera ambigua. Por un lado, se garantiza la legitimidad desde la tradición espiritual de los Khwajagan fuertemente arraigada en la población de la región del Cáucaso: por el otro, se abre camino independiente con una cierta libertad en la búsqueda espiritual.

La orden gana prestigio social y se fortalece como movimiento entre los siglos XV y XVI con la emergencia de establecimientos de culto comunitarios como centros de la vida espiritual de los naqshbandi y la aceptación de una continuidad hereditaria lineal, dejando de lado la concepción multilínea de la transmisión que había fundamentado la consagración de Bahauddin Naqshband por parte de Ghijduwani en un plano a-locativo. En los siglos sucesivos, desde el corazón del Asia Central, la *tariqa* se expande hacia el oeste, en Anatolia, hacia el este, en China y Turkistán y hacia el sur, en India, donde el movimiento sufre en el siglo XVII la primera gran ramificación: los Mujaddidiyya, a partir de cuándo éstos comienzan a producir sus propios misioneros.

Una tercera gran adecuación de la *tariqa* a la realidad sociopolítica regional provoca en el siglo XIX la separación de los Khalidi en la región que hoy ocupa Irak. Khâlid-i Baghdâdî (1779-1827) fue un reconocido místico otomano, de origen kurdo-iraquí, estrictamente fiel a la *sharîa*, que infunde nuevos énfasis en la tradición naqshbandi. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, se produce otro cruce significativo de la *tariqa* con la historia social de la región, cuando el movimiento abandona la forma de organización característica de las *tariqas* medievales y se proyecta hacia nuevos modos de legitimidad por fuera del linaje tradicional, sustentada por discursos racionalistas, el respaldo estatal y/o el apoyo de tipo populista (Weismann, 2007).

2.6. Naqshbandis en Turquía y sus vínculos con el mundo moderno y postmoderno

Al declinar del Imperio Otomano, la región del Cáucaso se estaba reorganizando geopolíticamente. Dos estados modernos se disputaban hostilmente la herencia territorial del imperio en decadencia; por un lado, Turquía que tendía a una secularización al estilo europeo y, por otro, los países árabes que buscaban imponer su discurso hegemónico nacional-salafista. El místico kurdo Khâlid-i Baghdâdî logra, con un modo operativo, discreto y eficiente, un resurgimiento del islam en los albores de la era moderna, cumpliendo un rol central en la modernización del imperio otomano y reacomodando la orden de su linaje naqshbandi en una posición eminente, frente al islam ortodoxo (Weismann, 2007).

Casi un siglo después, el *Sheik* Nazim al-Haqqanni (1922-2014) en 1974 se convierte en el representante número cuarenta de la *silsila* Naqshbandi y uno de los líderes espirituales más significativos del siglo XX. *Sheik* Nazim nació en Larnaca, en Chipre; se dice de él que fue descendiente directo del Profeta por línea paterna y del poeta Rumi por línea materna. Al gran Santo se le atribuyen actos milagrosos desde que era un niño. Su biografía es una serie de experiencias iniciáticas que recuerdan a las que, según Eliade (1983), fueron frecuentes en la historia del sufismo medieval. Fue un defensor del legado islámico tradicional y del califato otomano como modelo de gobierno islámico y universal. La apertura a Occidente que la *tariqa* tuvo durante su mandato refleja la exitosa adaptación de la orden en una combinación de activismo ortodoxo y expansión proselitista (Weismann, 2007). Nazim, aunque partidario del respeto de las autoridades civiles, considera que la democracia es una idea in-

³⁷ Iluminación es el término que usa Weismann, sin embargo, los sufis naqshbandi hablan de “secreto”.

coherente, derivada de la historia occidental y no de una revelación divina. Su activismo político-religioso le provocó enemistades en el gobierno secular de Turquía, al punto que fue encarcelado por negarse a dar el llamado a la oración de los musulmanes en lengua turca, como exigía en aquel entonces el gobierno.³⁸

Desde 1972 hasta 1994, *Sheik Nazim* viaja a Londres cada año durante el mes Sagrado de Ramadán y cultiva un pequeño círculo de seguidores, que terminó convirtiéndose en una numerosa comunidad sufi que llegó a contar hasta con funcionarios y figuras públicas de gran renombre como el Príncipe Carlos de Inglaterra (Al-Haqqani, 1998). Fue partidario de las monarquías tradicionales y crítico con la expansión occidental y los valores modernos, como él mismo declara en una de las conferencias dadas en 1996 en Alemania y Gran Bretaña y compiladas en un texto titulado “Secret desires” (*Sheik Nazim Al-Haqqani*, 1998):

“Todos los Emperadores, Reyes y Sultanes, que fueron destituidos durante este siglo, volverán con el nuevo siglo. En los últimos siglos, los demonios han engañado a la gente con el sistema de democracias, que es el peor que jamás haya habido (...) El siglo XXI hará regresar a los verdaderos Señores. Se hará una limpieza de esta sucia democracia. En los tiempos de las monarquías la gente tenía buenos modales. Se respetaban a sí mismos y eran respetados. Todo eso se acabó. Lo llaman igualdad, pero en realidad han perdido cualquier respeto del uno por el otro.”³⁹

En 1999, Nazim al-Haqqani llega a manifestar en el propio Departamento de Estado del gobierno estadounidense que la mayoría de las organizaciones musulmanas en los Estados Unidos son extremistas y promueven la violencia. Aleja de este modo, una vez más, al sufismo de las formas modernas de *Wahabismo*,⁴⁰ considerándolas el enemigo interno del islam, causantes del abandono de la fe de muchos musulmanes y del odio por parte del mundo no islámico. Sus seguidores adoptan su visión política y la reproducen casi textualmente.

“... ahora hay muchos poderes que se muestran en el mundo como los musulmanes y en realidad no lo son. Son poderes sostenidos por Occidente, por la economía, como Arabia Saudita, Egipto, Irán (...) que mezclan el tema religioso con lo socioeconómico y el poder. Para nosotros el peor enemigo físico son los árabes, que se muestran hipócritamente como musulmanes y le hacen la guerra a otros pueblos musulmanes. Nosotros tenemos escritos proféticos en los cuales dicen que en estos tiempos, van a ser algunos de los nuestros, los que van a ser, los enemigos de la fe.” (Tavo, com. pers., 2017)

Nazim se acomoda a la sociedad contemporánea sin abandonar los sentidos milenaristas del tradicional sufismo naqshbandi. El maestro anuncia la inminente llegada del Imán Mahdi, último profeta, y da muestras a sus seguidores de estar continuamente en contacto espiritual con él. Acontecimientos históricos como la guerra del Golfo, la caída del comunismo o la llegada del año 2000 son usados como confirmaciones del eminente final al que se aproxima la humanidad y dan pie a un llamado a la conversión, al amor y la paz en el mundo. Según el *sheik* de la Patagonia, Nazim habría anunciado que el Mahdi llegaría tras la ruptura de la Unión Europea; de allí que el *Brexit*⁴¹ y los re-

³⁸ Uno de los milagros más espectaculares que se le atribuyen es el que relata cómo en 1950, llegado el día de la audiencia por las 114 causas que le habrían sumado más de 100 años de prisión, se realizan elecciones, gana Adnan Menderes, un político moderado que anuncia la libertad de culto y alza la prohibición que lo inculpaba, obteniendo *Sheik Nazim*, la libertad inmediata.

³⁹ Mi traducción de: “Alle Kaiser, Könige und Sultane, die während dieses Jahrhunderts gestützt wurden, werden en neuen Jahrhundert zurückkehren. Während das letzte Jahrhundert haben Teufel die Menschen mit dem System der Demokratie betrogen, welche das schlechteste ist, das es je gegeben hat. (...) Das 21. Jahrhundert wird die wahren Herrscher zurückbringen. Es wird gereinigt sein von der schmutzigen Demokratie. In der Zeit der Monarchie hatten die Leute gute manieren. Sie respektieren sich und wurden respektiert. Das ist nun alles beendet. Sie nennen es Gleichheit, aber in Wirklichkeit ist es so, daß sie jeglichen Respekt füreinander verloren haben” *Sheik Nazim al-Haqqani*, 1996.

⁴⁰ *Wahabismo*, sinónimo de *salafista*.

⁴¹ Término con el cual se conoce el proceso de separación de Gran Bretaña de la Comunidad Europea iniciado en 2015.

cientos conflictos en Cataluña por su independencia de España, dieron lugar a especulaciones acerca del final que se aproxima.

El discurso espiritual de *Sheik Nazim* se caracteriza por haber propuesto una modalidad relativamente flexible de vivir el sufismo, de manera tal que las prácticas sufíes encontraran sentido en sociedades occidentales actuales. La posición antimodernista del carismático *sheik* y su declarada misión propagandista del islam en la comunidad global mantuvo la constante ambigüedad que hemos percibido a lo largo de toda la historia del movimiento Naqshbandi y encontró resonancia en los movimientos *New Age* más críticos hacia la modernidad. En concomitancia con la ola de búsquedas espirituales que se dio en los años setenta/noventa, el sufismo se convirtió en una nueva alternativa para muchos no-musulmanes y, a la vez, en una posibilidad de revivir la fe para muchos jóvenes de familias musulmanas, tanto ortodoxas como no practicantes. A partir de entonces, se empiezan a crear en contextos cristianos colectivos de convertidos al sufismo que se reúnen en pequeños grupos entorno a un *sheik*, que en la mayoría de los casos habría visitado la comunidad en Lefke y habría instaurado una relación espiritual directa con el maestro *Sheik Nazim*.

Bajo su gestión, la orden desarrolló una estructura jerárquica y una organización en red que vincula centros sufíes a nivel nacional y transnacional. Para promover sus proyectos, Nazim al-Haqqanni acercó al sufismo personas con fuerte influencia en el mundo de las finanzas y la política, como así también expertos tecnócratas de vanguardia (Weismann, 2006). Su mensaje tuvo un impacto profundo en los occidentales, expandiéndose rápidamente y a partir de la implementación de medios de comunicación digitales, en países centrales. Sobre todo en Norte América, la orden adoptó estrategias capitalistas de marketing a través de publicaciones en diversos medios de difusión, desde libros de edición refinada y distribución de revistas especializadas, hasta sitios propios en internet, donde su presencia es muy extensa. Bajo el liderazgo de su esposa Anna, quien viajaba continuamente con el Maestro, se conformó en Estados Unidos un frente de participación femenina, que se convirtió en un factor de gran importancia para la radicación del sufismo en el mundo occidental (Weismann, 2006). La participación femenina es mayor en la actualidad de la que puede describirse a partir de la historia de la orden, donde los relatos se centran en figuras exclusivamente masculinas.

Sheik Nazim fue admirado por su carisma, su humor y su simpatía. No escribió ningún libro, pero se han publicado varias recopilaciones de sus charlas y conferencias. La mirada de la mayoría de los sufíes musulmanes naqshbandi diseminados en cinco continentes no está dirigida a la Meca, sino a Lefke, en la isla de Chipre. Allí donde residía *Sheik Nazim*, hoy está su tumba y la orden tiene su *derga* principal.

El actual líder espiritual de la orden, Mehmet Adil Ar Rabbani (1957-) (de ahora en más *Mawlana Sheik Mehmet* o simplemente *Mawlana*), heredó el liderazgo de la orden de su padre *Sheik Nazim*, pero no cuenta con su carisma, de allí que algunos de los discípulos del fallecido Santo tuvieron dificultades para aceptarlo como su sucesor. Desde su ascensión en 2014, la orden afrontó una crisis de la cual todavía no salió completamente. *Sheik Mehmet*, como su padre, viaja por todo el mundo, pero reside en la *derga* que la orden tiene en Estambul. La esposa del líder del grupo sufí naqshbandi en Patagonia me cuenta que su marido es un devoto admirador de *Sheik Nazim*, pero sobretodo partidario de seguir la tradición de la orden, por eso se declara un fiel servidor de su sucesor. Irónicamente la mujer sostiene que siguen a *Sheik Mehmet* porque éste fue señalado en vida, personalmente por el difunto *sheik* y que si éste en lugar de nombrar a su hijo como sucesor, hubiera nombrado a un gato, ellos hubieran seguido al gato, porque su lealtad es hacia quien fuera que continúe la cadena dorada de los Naqshbandi. Abordaré más profundamente el tema de la autoridad del *sheik* en el capítulo IV."



Imagen 2: Centros oficiales de la Orden Sufi Naqshbandi en el mundo: Se observan en el gráfico más centros sufíes y dergas en los países centrales que en todo Oriente Medio. En Latinoamérica hay una mayor concentración de dergas en las zonas más europeizadas de la región, es decir en el centro de la Argentina y Chile. Fuente: <http://sufilive.com/centers/>

EL DEVENIR SUFÍ

“Una visión vino a mí. Me vi a mi mismo subiendo, paso a paso, una escalera (...) Cada paso era un estado en el que él [el Maestro] me ponía. En cada estado yo recibí conocimiento en mi corazón que nunca antes había aprendido o escuchado (...) Nunca en mi vida yo había experimentado la dulzura de esa oración. Cuando el Santo Profeta Muhammad - la paz sea sobre él - dirigió la oración, la belleza de su recitación fue indescriptible. Fue una experiencia que las palabras no pueden describir, porque fue un asunto Divino.”

RELATO DE LA INICIACIÓN DE SHEIK NAZIM

En este capítulo introduzco al lector en el trabajo etnográfico, para lo cual considero útil comenzar por la imagen más inmediata que el grupo ofrece de sí mismo. Para esta investigación realicé trabajo de campo en un sitio cordillerano de la Patagonia Argentina, principal objeto de estudio, pero, además, frecuenté varios grupos y eventos del Centro Sufí Naqshbandi en la ciudad de Berlín, Alemania, experiencia que me fue útil para identificar particularidades del grupo en Patagonia, vinculadas a las características del contexto social local. La pregunta inicial de esta investigación apunta a conocer el devenir sufí en tanto proceso y transformación que los actores han vivido en sus trayectorias espirituales, como así también a identificar disensos y consensos con los cuales han tenido que confrontarse en la variación de sus formas de vida, sus afectos, sus valores y sus percepciones de la realidad.

Comienzo con la exposición de mis primeras impresiones y luego intento dar respuesta a dos preguntas simples y plurales: ¿quiénes son y dónde están los sufíes naqshbandi? Tras presentar a los actores podemos preguntarnos: ¿por qué hacerse sufí y qué pasa después? ¿Cómo y desde dónde llegan al sufismo, qué los convence de estar tomando el camino correcto y cómo se va realizando una transformación subjetiva del sujeto en relación a la figura del *sheik*? Presento aquí un análisis de los procesos de conversión y su relación con algunos los modelos desarrollados en el ámbito de la antropología de la religión.

3.1. ¿Quiénes son y dónde están, los sufíes naqshbandi en Patagonia? Mi primera visita a la *derga* en Patagonia

Era un gran día para la gente de la Mezquita más austral del mundo, al pie de la cordillera de los Andes, en el sur de la Argentina. La visita del Sultán *Mawlana Sheik Mehmet*, considerado un *santo* viviente, había sido publicada en los medios sociales como una celebración abierta al público en general y se presentó, para mí, como una óptima ocasión de acercarme a la *derga* y establecer los primeros contactos con el campo que me proponía estudiar. El evento era un acontecimiento histórico. Por primera vez, un maestro líder de la orden hacía una gira en Latinoamérica, visitando comunidades y *sheiks* que desde hacía más de 20 años formaban parte de la Orden Naqshbandi en Turquía. De mis notas de campo extraigo el siguiente relato:

“La Mezquita está situada en una zona de chacras, a la cual se accede por un camino de ripio que parte de una ruta nacional que atraviesa la Patagonia de norte a sur. El camino se abre entre propiedades privadas a lo largo de unos 5 km hacia el oeste, donde sólo hay tres o cuatro opciones para salirse del trayecto principal. No tener bien en claro la ubicación del lugar me llevó en dos ocasiones a tomar direcciones erróneas.”

Finalmente, en un bivio del camino, veo una indicación. Es más, veo dos indicaciones, una frente a la otra. Una señal oficial de color marrón que indica lugares turísticos o culturales señala la dirección hacia la Mezquita con el símbolo estandarizado de edificio de culto religioso. En la mano de enfrente, un pequeño cartel blanco en madera, ya un poco gastado y sucio por efecto del clima y el polvo, con letras y una flecha en negro pintadas desprolijamente a mano dice: "huesero 300 mt." Ambas señalizaciones conducen al mismo lugar.

En la entrada del predio hay un cartel tallado en madera de aprox. 2 m de ancho y uno de alto, donde está escrito: *derga del Sheik Nazim al-Haqqani ...* y algunas otras palabras árabes. Sobre la tranquera hay varios carteles más pequeños. Uno pide que se cierre el portón tras el ingreso, otro advierte que es un lugar de culto y exige estar vestido con ropas que cubran el cuerpo hasta las rodillas, otro da la bienvenida. Abro el portón e ingreso con el auto por un camino entre árboles autóctonos. A unos 100 metros, el camino desemboca en un sector amplio rodeado de varias construcciones cercadas. Siguiendo otros 50 metros más se llega a un lugar hacia donde ya no se puede avanzar sin hacerse anunciar. Al lado de una pequeña garita que funciona como kiosco, hay un portón de madera semiabierto. Estaciono el auto, me pongo un pañuelo en la cabeza y camino unos 70 metros más entre un establo, una huerta y algunos frutales. A la derecha veo un cerco vivo y una puerta que da a un jardín. Un pequeño cartel dice: "Huesero Pase". Llamo a la puerta y sale Fátima, la mujer del Sheik Rauf, quien sin preguntarme quién soy, ni prestar mucha atención a mis presentaciones, me saluda gentilmente y me invita a que la siga hasta la "casa de las mujeres", una de las construcciones que había visto a mi ingreso.

La mujer llevaba un vestido muy amplio de un tono gris claro y un tocado que cubría sus cabellos al modo en el que lo usan muchas mujeres musulmanas en Turquía: un primer pañuelo ajustado sobre la frente y atado en la nuca, y otro velo más suelto que cubre el resto de la cabeza y el cuello hasta los hombros. Caminamos hasta la casa y entramos. Había varias mujeres jóvenes ordenando las cosas de la cocina. Al vernos me sonrían, me saludan en árabe: "alaikum salam" y me dicen que puedo quedarme con ellas hasta que sea el momento de las actividades. Me ofrecen asiento y un mate.

Se percibe una cierta excitación. La visita del Sultán es un evento muy importante. Hay mujeres de muchas otras partes del país, algunas venían de Chile y hasta de Uruguay. Todas usan pañuelos en la cabeza, de colores diversos, acomodados de distintas maneras. Hay quienes, como yo, lo llevan simplemente a modo de chalina, apoyada suavemente, sin llegar a cubrir completamente el cabello. Algunas tienen un estilo que, en la zona, bien podría considerarse "hippie", envolviendo todo el cabello y ajustado con un nudo, a un lado de la cabeza. Otras aprendieron a usarlo de manera más ortodoxa, como Fátima. Todas están rigurosamente vestidas con ropa amplia, pantalones, camisolas o túnicas que cubren todo el cuerpo. Hay mujeres, sobre todo las de edad más avanzada, que visten una única prenda o dos, camisa y polleras largas, luciendo un aspecto sencillo que podría definir como rural; otras más jóvenes logran creativas y coloridas combinaciones de moda, envueltas en telas y prendas con un marcado acento hindú.

Las charlas entre ellas denotan que algunas no se conocen entre sí. Comentan de dónde vienen y expresan la emoción de sentirse parte del evento. Pregunto en qué consisten las actividades y me cuentan que habrá una cena después de la ceremonia religiosa que ofrecerá el Sultán en la mezquita. Las mujeres se reunirán en una casa y los hombres en otra. El Sultán, su familia y algunos hombres cenarán en la casa del sheik. Me ofrecen, si lo deseo, quedarme a dormir en la casa donde pasarán la noche otras 50 mujeres.

Llegado el momento, nos dirigimos hacia la mezquita, realizada según la arquitectura de la región, en piedra rústica y madera. El templo de unos 60 m², está dividido en dos partes por una cortina blanca semi transparente. Por la parte delantera ingresan los hombres, por otra puerta trasera se accede al sector destinado a las mujeres. El pavimento está completamente cubierto por una moqueta de color verde. Por encima hay acomodadas, una al lado de la otra, 25 alfombritas individuales y flexibles con estampados de guardas o diseños islámicos; simplificadas imágenes de la kaaba o de escrituras de versículos del Corán. Las ventanas, por las que durante el día entra luz natural, se encuentran a casi dos metros del suelo y forman una hilera entorno al edificio. En el interior hay dos salamandras de ladrillos pintadas de blanco y en las paredes hay algunos pocos cuadros con inscripciones en lengua árabe. En el sector de los hombres, orientado hacia la Meca, hay un espacio ambientado con una tela de color negro, decorada con motivos islámicos y algunos cuadros con versículos del Corán escritos en árabe.

Los que van ingresando se descalzan antes de entrar. Hay mucha gente, unas 150 personas han ido llegando en autos, camionetas y a pie. La mayoría son familias con niños pequeños y adolescentes. Predomina la presencia de gente de entre 20 y 40 años, aunque hay personas de todas las edades. Los hombres llevan una especie de pequeño bonete de diferentes colores con una tela enroscada alrededor a modo de turbante. La mayoría se dejó crecer la barba y algunos visten camisolas hasta las rodillas de colores pálidos y

pantalones anchos, como los que se usan en medio oriente. Acercándose a la mezquita, los hombres avanzan conversando animosamente, las mujeres caminan detrás de ellos y van charlando entre sí.

Cuando el Sultán y los más allegados salen de la casa del sheik, a unos 30 metros de la mezquita, se siente un murmullo de excitación. La gente se abre haciendo espacio para que pase la comitiva, mientras sacan fotos y sonríen buscando cruzar una mirada con el Santo. Algunos se atreven respetuosamente a acercarse a Mawlana y besarle la mano.

En la mezquita el lugar no es suficiente para todos. Algunos escuchan desde afuera lo que está sucediendo en el interior. El sheik local, el Sultán y algunos hombres comienzan una charla de presentación, en parte se habla en inglés y alguien traduce al castellano. Hay parlantes que llevan el audio hasta otros espacios.

Más tarde descubro otra construcción detrás de la mezquita. Se trata de una sala de unos 8 x 5 m también alfombrada, donde hay quince mujeres que sentadas en el suelo cuidan a algunos niños pequeños. Nadie me presta mayor atención. Casi no se habla. Se escucha el murmullo de los niños al jugar tranquilamente cerca de sus madres. Me sorprende ver cómo ocho chicos de entre uno y siete años se mueven libremente en el espacio sin correr y sin gritar, pero también la dulzura con la que las mujeres se dirigen hacia ellos. Algunas hacen algún comentario a baja voz; a otras, pocas, se las ve concentradas en las palabras que se hacen presente a través del altavoz. Percibí el ambiente como cálido y agradable y me quedé con ellas hasta el final de la ceremonia en la Mezquita.

Se escucha al Sultán recitar el Corán en árabe. Distingo cuando es el sultán o alguien de su comitiva quien recita las oraciones, porque aún no entiendo las palabras, suena un árabe más fluido. Cuando es el sheik local quien recita, el canto adopta un acento duro y áspero. La ceremonia dura aproximadamente una hora; luego comienza un intercambio con el Maestro, en el cual algunos hombres le presentan una duda o un dilema personal y el Santo responde con un consejo. El acto termina con unos veinte minutos de alabanzas cantadas en árabe.

La celebración, siendo un evento tan especial para la comunidad, se manifiesta como una gran performance que recrea un ambiente exótico y pintoresco. La atmósfera es festiva; la gente se ve feliz y alegre. Las diferencias de comportamiento entre géneros son evidentes y hasta exageradas por momentos. Las mujeres se muestran sumisas y respetuosas. Algunas están ocupadas haciendo algo para el evento, llevando o trayendo insumos para la cena de un lugar a otro. Otras están pendientes de los niños. Los hombres, en general, conversan entre pares, sin prestar mayor atención a lo que está aconteciendo a su alrededor. Una mujer joven se acerca gentilmente y me acompaña explicándome lo que está sucediendo. Aprovecho para hacerle algunas preguntas acerca de su participación. Es profesora de literatura, vive y trabaja en la zona. Me cuenta que se acercó a la Mezquita hace un par de años y le gustó el ambiente. Sin que yo se lo preguntara, enfatiza que nadie la obliga a estar allí y si sigue yendo es porque se siente muy cómoda. Me habla del sheik como de una persona extremadamente gentil y bondadosa. Me cuenta que se reúnen los jueves y los viernes y que los encuentros están abiertos a toda la comunidad; me invita a participar cuando guste.

Durante la cena hombres y mujeres estuvieron separados en casas diferentes. En la casa de mujeres, se improvisaron dos espacios en los que se acomodaron entre 20 y 30 mujeres en cada uno. Sobre los manteles en el suelo se apoyaron platos y cubiertos, agua, pan, sal y alguna otra comida que ellas mismas traían para compartir. Giraban ollas con sopa de verduras y fuentes con guiso de arroz y cordero. Cada una se servía, mientras entablaban conversaciones en pequeños grupos. El tema principal era la presencia del Sultán. Algunas lo venían siguiendo en su gira por la región y ya lo habían visto en los días precedentes en Mendoza o en Santiago de Chile. Alguna ya había estado en Chipre y había conocido personalmente a su predecesor, Sheik Nazim. Las mujeres charlaban y se intercambiaban experiencias sobre cómo habían conocido el sufismo, las actividades que se hacían en sus lugares de origen o los significados de los nombres que cada una había recibido de su maestro al momento de tomar Bayat. Nombres que a mí me resultaban difícil de memorizar: Zaira, Najma, Tahira, Yasira, Salima, Samira, etc. Entre una conversación y otra se escuchaban relatos de Santos, explicaciones del significado de oraciones árabes, ritos y prescripciones para transitar el camino espiritual, a la vez que intercambiaban consejos sobre cómo implementar prácticas de la tradición sufi en casa, en el trabajo y en la propia persona.

Si bien no me preguntaban directamente si yo era sufi o no, como muchas de ellas recién llegadas al sufismo, yo me movía con torpeza y no conocía las prácticas que parecían ser obvias entre las más comprometidas. Mientras estábamos en la mesa, cuando me servía la comida o tomaba agua, mientras ayudaba a levantar la vajilla o cuando me acomodaba el pañuelo, alguna espontáneamente se acercaba y con mucha gentileza me explicaba cómo debía hacer cada cosa. Cómo tomar la cuchara, cómo pasar la sal, cómo decir “ojalá” o cómo entender un gesto.” (Pilgrim, notas de campo, noviembre de 2016)

Admito que, en esta primera visita al campo, me sentí profundamente inadecuada, inmersa en un mundo de significados y sentidos que me eran completamente ajenos. Lentamente habría de ir comprendiendo algunas prácticas que esta primera vez me habían parecido extrañas y artificiales. Gracias a la disponibilidad y la paciencia de toda la comunidad, en encuentros sucesivos, pude participar de situaciones más íntimas, con un número más reducido de personas que se conocían entre sí. Pronto comencé a “atar cabos,” como se dice. Aprendí quién era quién. Escuché sus historias, sus explicaciones y hablamos de la vida en general, antes y después de convertirse en sufíes. Finalmente dejaron de ser “mujeres” y “hombres” para ser Fátima, Samira, Leila, Zaira, Salma, Karim, Fedra, Tavo, Mariam.

3.2. Paneo general de los actores

Tanto en Patagonia como en Berlín, las puertas de los lugares de reunión se me abrieron siempre con extrema amabilidad. Todas las personas a las que les pedí una entrevista para hablar acerca de sus experiencias me la concedieron enseguida y con gusto manifiesto; algunos me recibieron en sus hogares y otras respondieron a mis preguntas durante mis estadías en la *derga*⁴² de la Patagonia.

De la docena de personas sudamericanas que entrevisté, dos tenían parte de la familia chilena, una recalcó su ascendencia italiana, ninguna vive en la ciudad o pueblo en el que se crio. Una de ellas vive en Uruguay y la otra en Europa. En Berlín entrevisté a varios sufíes, un hombre italiano que se había convertido al sufismo en Patagonia, tres mujeres turcas, una de ellas nacida en Berlín, y dos mujeres alemanas, una se habría convertido en Andalucía, la otra estaba en proceso de conversión. En los encuentros en los que participé, además de personas de Alemania y Turquía, había gente de Indonesia, Italia, Siria, Paquistán, Inglaterra, Polonia y Uruguay. No considero exagerado afirmar que se trata de un fenómeno “cosmopolita” que interesa a personas de muy diversos orígenes geográficos. Además es fácil notar la gran movilidad espacial que existe entre sus seguidores, que en cada lugar donde están tienen acceso a un grupo de oración donde encontrarse con hermanos que están en el mismo camino espiritual.

*“Nuestro Maestro, desde Estambul, viaja y tiene actividades en todo el mundo. No existe un país en la tierra, que no tenga al menos un representante de nuestra orden. Ustedes me dicen mañana: _me voy a Islandia. Yo tengo el número de teléfono del único representante que tenemos en Islandia” (Sheik Rauf Felpete).*⁴³

De los nueve entrevistados de Berlín, dos terminaron la escuela secundaria, dos tienen un diploma terciario, cuatro obtuvieron una licenciatura y uno un doctorado. Entre los sufíes de la Patagonia, me dieron su testimonio dos personas con secundario completo, tres con terciario y/o especialización, cuatro con licenciaturas y una médica. Sin embargo, el discurso promovido por el grupo naqshbandi en Patagonia, acerca el movimiento a la simplicidad y a la fe de corazón descalifica los estudios formales o los presenta como innecesarios y hasta no deseables en la vida espiritual, como he escuchado en muchas conversaciones y muestra el siguiente fragmento de la entrevista a Fátima:

“...porque hay mucha gente dentro de la tariqa misma, que ha estudiado mucho y sabe mucho y eso a veces te trastorna, porque empezás como a comparar lo que vos sabes con lo que estás viendo. Y nosotros, como

⁴² Ver glosario. Cuando me refiero a la *derga* en este escrito, se trata siempre del espacio de encuentro que la orden tiene en una zona rural en la Patagonia Norte Argentina. Hago una descripción minuciosa del lugar en el Capítulo VI.

⁴³ Conferencia dada por el Sheik Rauf Felpete en Brasil en 2015. Disponible en Internet. Ver fuentes.

*no sabemos nada, fuimos pura gente de Mawlana [Sheik Nazim], él nos enseñó todo. Desde el islam todo (...) Por eso a un punto vos me preguntas sobre el sufismo y yo sé poco y nada. Hay gente que sabe un montón de cosas y... ¡Vos ves que el ego hace buuumm! Y se la cree que sabe algo, entonces... mashalá!"*⁴⁴ (Fátima, com. pers., agosto de 2017)

En Berlín, la vida urbana hace que no sean tan evidentes las diferencias socioeconómicas que probablemente existan entre los integrantes del colectivo. En Patagonia la situación cambia ligeramente. En un ámbito rural con un mercado laboral poco desarrollado, con dificultades de comunicación - transporte, teléfono, internet, puntos de encuentro- y en la situación social, política y económica que está atravesando la región en la actualidad, las diferencias pueden ser apenas más evidentes. Además, siendo la *derga* un punto de encuentro para personas que llegan de otros sitios del país, se produce un intercambio que pone en juego realidades muy diferentes. Más allá de la formación individual de las personas, es evidente que algunos sufíes disponen de mayores recursos económicos y de interacción social que otros. Hay quienes tienen trabajo y quienes están desocupados; quienes poseen casa propia en sus ciudades de residencia o se han comprado un lote en la zona, para construir una segunda casa cerca de la Mezquita, y quienes han "ocupado"⁴⁵ terrenos donde se están construyendo una vivienda de modo más precario.

A excepción de una joven menor de 25 años, todas las personas convertidas al sufismo que entrevisté tienen aproximadamente entre 35 y 65 años. La mayoría vive en pareja o con la familia, algunos matrimonios llevan más de 15 años juntos y sólo unas pocas personas viven solas. Algunos tienen niños pequeños, otros ya adolescentes; una mujer estaba embarazada al momento de la investigación y un par ya son abuelos. En Berlín presencié una docena de encuentros de oración - *dhikr* - a los cuales concurren personas de entre 30 y 65 años. En una ocasión fui invitada a una "fiesta familiar" en un domicilio privado, que según me fue explicado se realiza una vez al mes y participan las familias de una de las dos comunidades naqshbandi de Berlín. En la fiesta-cena había unas 50 personas de todas las edades y diferentes nacionalidades, entre ellos algunas personas mayores de 75 años y niños pequeños. En la *derga* de la Patagonia, la presencia de niños y adolescentes es más habitual que en Berlín. Las madres participan con sus hijos de todos los rituales y encuentros comunitarios, sin embargo, la presencia de ancianos es menor, casi nula. Una particularidad del grupo en Patagonia es la presencia de personas con enfermedades crónicas fácilmente reconocibles, como una mujer con esclerosis múltiple y otra con una artritis de tal severidad, que apenas puede caminar con muletas.

Por último, considero importante subrayar que entre todas estas personas hay quienes provienen de ambientes católicos, protestantes, evangélicos e incluso islámicos. Sólo un par de ellos han pasado por otras experiencias religiosas, como el budismo, el hinduismo o prácticas físico-espirituales comúnmente consideradas "alternativas", como el yoga y el training autógeno⁴⁶.

"Sí, vengo de un contexto cristiano (...) En eso que aprendí desde niño nunca encontré lo que buscaba; también porque hay mucho mecanicismo, muchas cosas que no tienen sentido. (...) Cuando encontré el islam, sentí que ahí podía creer, porque en el islam todo hace sentido, todo. No hay contradicciones, o sea, todo es claro." (Karim, com. pers., abril de 2017)

⁴⁴ Ver glosario.

⁴⁵ La ocupación o "toma" de terrenos fiscales o privados es un fenómeno difuso en la región. Se trata de personas, en general carentes de recursos, que se asientan en una parcela deshabitada y construyen una casa. En algunos casos, los terrenos fiscales tomados son, tras largas tratativas con el Estado, cedidos a los ocupantes y se convierten en barrios populares.

⁴⁶ Algunos autores sostienen que una característica de los naqshbandi es que muchos de sus miembros han pasado por otras experiencias llamadas religiosas "alternativas" (Montenegro, 2007; Salinas, 2015). En cuanto al grupo con los que trabajé en esta investigación, sólo dos personas mayores de 60 años se han acercado a este tipo de movimiento antes de entrar al sufismo.

3.3. La “Conversión”, un problema de traducción y de modelos

El problema de la traducción de conceptos islámicos en términos judeocristianos es frecuentemente un error difícil de evitar. Se trata de intentar comprender sus sentidos de alguna manera que en nuestros códigos también encuentren una cierta lógica. Las etnografías clásicas se entendían como formas de mediación intercultural, como traducciones de mundos inconmensurables, por lo que en ellas se podía poner en evidencia la coherencia interna de todo el sistema simbólico. Hoy resulta difícil reconocer bordes nítidos en los conceptos clave, en parte por la apertura espacio-temporal en la sociedad contemporánea a formas culturales venidas de todo tiempo y lugar (Cantón Delgado, 2008). El problema no está en el término, sino en la dificultad de deshacernos de los sentidos etimológicos con los que crecimos. Mi argumento es que el “cambio de mundos” implicado por la conversión (Berger y Luckman, 1972) no siempre viene acompañado de un éxtasis religioso al modo paulino.

Carozzi y Frigerio (1994) han identificado en los estudios sobre conversión cuatro modelos en los que se clasifica a los conversos: (a) como víctimas de la acción de grupos religiosos; (b) como sujetos determinados con particulares características psicológicas previas a la conversión; (c) como sujetos condicionados por sus relaciones sociales actuales y (d) como individuos activos que deciden acciones según ciertos objetivos y deseos. Prefiero no entrar en la discusión acerca de si y cómo las nuevas identidades sociales de los conversos modifican la definición subjetiva de su identidad personal (Berger y Luckman, 1972), dado que la definición de la situación y la identidad que los conversos se auto-atribuyen no ha sido suficientemente investigada (Carozzi y Frigerio, 1994). Por eso elijo para este análisis enfocarme en la diversidad de los relatos de conversión producidos en el campo y en la búsqueda de un hilo conductor que, aunque sutil y frágil, pueda ser atribuido a un modo particular de “devenir sufí” según una relocalización espacio-temporal de la Orden Naqshbandi en Patagonia.

Aun reconociendo el valor teórico-metodológico que los modelos mencionados proponen, es difícil no notar en la mayoría de los estudios sobre la conversión el sesgo del discurso científico, que “en cuanto resultado acabado del racionalismo moderno, descansa, inevitablemente, sobre unas invisibles y problematizadas representaciones del mundo que bien podríamos catalogar como imaginarias” (Carretero Pasín, 2006:117). Tal es el motivo, y he puesto sincero esfuerzo en ello, por el que intento contener su influencia en el análisis de los casos aquí presentados, refiriéndome, en la medida que me es posible, no a “procesos de conversión”, sino a un “devenir sufí”, sin negar la convicción de los sujetos, acerca de la existencia de una realidad sagrada implícita en el campo espiritual, independientemente de cómo, cuándo y por qué se accede a ella.

Al acercarme a estas personas e intentar comprender en qué consiste ser sufí, me encontré con diversos relatos, narrados a veces como un momento único, otras como un proceso de cambio progresivo de valores y concepciones sobre la realidad cotidiana, pero siempre difícilmente encuadrables en un marco de exclusiva racionalidad. La conversión adopta una arista de “convencimiento”; algo sucede en los sujetos que los motiva a entrar en la *tariqa*⁴⁷ y emprender el camino del sufismo. Los argentinos suelen usar expresiones tales como “ahora las cosas me cierran” o “tienen sentido”, refiriéndose a ciertos sentidos que no encontraron en las prácticas y los discursos de otras religiones cristianas o filosofías orientales.

“Entrar en la *tariqa*” significa, en primer lugar, la aceptación de un maestro o guía espiritual, cambios de formas de vivir, que involucran aspectos de la vida doméstica y social, la reconsideración

⁴⁷ “Entrar en la *tariqa*” o “entrar en el camino” son dos expresiones nativas para referirse al ingreso de una persona al sufismo y sólo en ciertos sentidos puede ser entendido como una “conversión”.

de valores morales, la incorporación de creencias propias del mundo místico según las tradiciones musulmanas y una consecuente y paulatina transformación de la imagen pública de los sujetos.

Retomo la figura del pliegue propuesta por Deleuze y luego por Grossberg (2003), como referencia a procesos, relaciones de movimiento y de quietud, capacidades de afectar y de ser afectado, en el intento de dar cuenta de singularidades en un espacio de ensamblaje que lleva a pensar en una originalidad del sujeto, lejos de una identidad específica que “niega la existencia de identidades auténticas y originarias basadas en un origen o experiencia universalmente compartidas” (Grossberg, 2003:152). Para romper las barreras del extrañamiento, considero que una presentación más personal de los actores puede ayudar a entrar en el universo en el cual sus relatos encuentran sentido.

3.4. El devenir sufí. ¿Quién es quién y de dónde viene?

El modo de describir la “iniciación” por parte del *Sheik Nazim* -“Nunca en mi vida yo había experimentado la dulzura de esa oración”- se repite en los relatos del devenir sufí en varios seguidores naqshbandi con los que me encontré en Berlín. Salma (60) y Sira (58), ambas de origen turcomusulmán, están escribiendo sobre el sufismo y me cuentan que sienten la necesidad de plasmar en un libro el pensamiento y las prácticas sufíes desde una perspectiva femenina. Salma está casada, es terapeuta naturista y trabaja en un consultorio privado. Sira está separada y también trabaja, aunque no mencionó su profesión actual. Salma me cuenta que ella no era tan religiosa, pero sí que estaba en una búsqueda espiritual de algo que no lograba hallar en el islam tal como se le presentaba su contexto. Su familia no era particularmente practicante, aunque las mujeres mayores usaban el pañuelo para cubrir sus cabellos, oraban y respetaban el ramadán porque, como ella misma me cuenta, eran “culturalmente musulmanes”. Un día escuchó hablar de *Sheik Nazim* y fue a Chipre, con su esposo alemán, a conocer personalmente al Maestro. Mientras recuerda el momento, respira hondo, sonríe y con expresión de deleite me dice: “de una ojeada (el maestro) comprendió todo, supo exactamente lo que me estaba pasando”. Salma describe su experiencia como una iluminación repentina que sucedió tras el encuentro con *Sheik Nazim*; dice que fue como un rayo que la atravesó, la encandiló y la cambió para siempre.

“... sentí como un rayo de amor que me atravesaba y un néctar de miel maravilloso que me llenaba el alma. Esa fue sólo una cucharada de la inmensa dulzura que Alá tiene preparada para mí. Alá te tienta con una mínima parte de su amor infinito y su dulzura. Después de esa experiencia no hay modo de no seguirlo. Es más fuerte que cualquier argumento. El sufismo es miel pura para el alma.” (Salma, com. pers., mayo de 2017)

Sira, en cambio, me contaba que su devenir sufí no fue tan “espectacular” como cuentan otras personas, porque ella es una persona muy “mental” y necesitaba entender para creer. Su familia era musulmana pero no “muy” ortodoxa; así explica que pudo tener una adolescencia relativamente desinhibida, con una vida social común a la de muchas otras jóvenes: salía a bailar, usaba minifaldas y se maquillaba muchísimo. Ella misma se auto-describe como una joven berlinesa de los años ochenta. Fue de repente y sin ningún estímulo externo que sintió el deseo de conocer el islam en profundidad. Contra la voluntad de sus padres, se internó en una escuela de estudios islámicos y empezó a vestirse de negro estricto de los pies a la cabeza con un “*burqa*.”⁴⁸ Divertida, me cuenta que era algo tan insólito en Berlín en esa época que en dos ocasiones casi provoca un accidente de tránsito conduciendo su

⁴⁸ *Burqa* es una vestimenta femenina tradicional en algunos países islámicos y consiste en un velo que cubre todo el cuerpo a partir de la cabeza, con una apertura a la altura de los ojos que le permite a la mujer ver a través de ella.

auto como un “fantasma negro”, que llamaba la atención y distraía a otros conductores. Cuando conoció a *Sheik Nazim*, éste le cuestionó su modo de vestir y de provocar el repudio de la sociedad alemana, sosteniendo que no era lo que el Profeta pretendía de sus seguidores. Según me cuenta, sin un maestro, ella estaba perdida, no sabía cómo interpretar las escrituras. Cuando encontró a su *sheik*, sufrió una verdadera transformación, que ella describe de manera dolorosa:

“... fue un dolor en el pecho muy fuerte. Sentí un relámpago en mi corazón. Sentí miedo, pensé que me moría. Era Alá rompiendo las estructuras... Fue una experiencia que me abrió el corazón y la mente. Los que estaban presentes no podían ver lo que me estaba sucediendo” (Sira, com. pers., mayo de 2017).

Sira me explica que el sufismo llenó su existencia y produjo un cambio radical en su forma de vivir. Me habla del enamoramiento que atraviesa las miradas, de la eternidad de las almas y de cómo Alá se enamoró del alma del Profeta y viceversa: “Alá se manifiesta de diversas formas, a cada uno le entra por un lado diferente, pero lo que se siente es sólo una degustación de lo que en verdad es.”

También tuve ocasión de conocer a Fedra (35), hermana –consanguínea– de uno de los *sheik* más populares de Alemania. Fedra, ya a fines de los noventa, era una adolescente de origen turco en una metrópoli occidental y moderna y, aunque una generación más joven, tuvo una adolescencia similar a la de Sira. A los quince años frecuentaba la escuela, se vestía a la moda, se maquillaba y salía de noche con sus amigas. Uno de sus hermanos mayores fue el primero en su familia en interesarse en el sufismo. Un día, le comunicó a sus padres que iría a una comunidad sufi en Chipre por unos días y volvió tres meses después convertido y con la misión de formar una colectividad *naqshbandi* en Berlín. Me cuenta Fedra que su mamá es creyente musulmana y ora todos los días, pero nunca usó un pañuelo para cubrirse la cabeza, ni fue exigente con “esas cosas.” De allí que para su familia, la repentina conversión de su hermano fue un *shock*; no lograban entender qué había vivido o experimentado en Chipre que lo llevara a un cambio de vida tan radical. Al tiempo, su hermano empezó a pedirle a Fedra que lo ayudara en cuestiones organizativas. Ella se prestaba por afecto hacia él. Sin embargo, seguía siendo una joven “normal”, es decir, terminó sus estudios en la universidad y siguió vistiéndose y comportándose como siempre lo había hecho. Para Fedra, el interés intelectual es parte de su personalidad y necesitó “entender” los misterios de la Orden *Naqshbandi* para acercarse espiritualmente y concretar el cambio. Recién fue cuando conoció personalmente a *Sheik Nazim* que devino sufi. Según me cuenta, *Sheik Nazim* sólo le dijo estas palabras: “el islam es bello” y ella en un instante se dio cuenta de que “aunque parezca siempre lo mismo, (en el sufismo) el sabor es otro”. Fedra conoció a su marido en las reuniones del grupo y hoy organiza encuentros y *dhikr*.

Tenemos aquí tres testimonios que se asemejan en algunos puntos, más allá de sus singularidades. Las tres mujeres provienen de un contexto cultural en el cual el ser musulmán es una tendencia hegemónica. Sus relatos de conversión consisten en diferenciar el sufismo del islam ortodoxo, considerado riguroso y soberbio. De allí que el sufismo tome una forma más amable y sensible a través de discursos que pasan por los sentidos: “un rayo de amor”, “néctar de miel”, “dolor”, “miedo”, “sabor”. Todas sensaciones que se perciben al momento de establecer un contacto con el maestro espiritual, el *Sheik Nazim*. Las dos mujeres que describieron su vida antes de devenir sufi como la de cualquier otra adolescente en una metrópolis moderna, son las que más énfasis pusieron en su necesidad de entender intelectualmente la religión. Si bien las tres mujeres hoy cubren sus cabellos con pañuelos, tanto dentro como fuera de sus hogares, y según ellas el sufismo transformó sus formas de vivir, las tres continuaron haciendo una vida de ciudad⁴⁹: viven en unidades habitacionales urbanas y son parte del

⁴⁹ *Sheik Nazim*, a quienes ellas conocieron personalmente y comprenden en su lengua madre, promovía el cambio hacia una vida rural. Veremos este aspecto del sufismo *naqshbandi* en los siguientes capítulos.

mercado laboral y de consumo. En este caso, siguiendo a Grossberg, el devenir sufí no constituye una ruptura definitiva, no construye un lugar o condición propios al margen de la movilidad, la incertidumbre y la multiplicidad del hecho mismo de cruzar constantemente la frontera (2003). La transformación a la que hacen referencia es algo íntimo y sensible. Su exposición pública se torna un acto político, no una prescripción. Sira pasa de usar minifalda a cubrirse de pies a cabeza en un impulso de rebelión que es amortizado por su entrada al sufismo. Salma me explica la importancia de escribir un libro en formato femenino y Fedra enfatiza la “simpatía” de los sufíes, que siempre han sido vistos como graciosos y divertidos, efecto del “delirio” que provoca el enamoramiento entre Alá y sus almas. La vida les cambia, no porque algo fundamental cambie en sus rutinas cotidianas, sino porque la espiritualidad se manifiesta iluminando aspectos de la vida social y material donde, según las actrices, antes reinaba el caos o el sin sentido.

En Patagonia, tuve ocasión de conversar con varias mujeres que viven en la zona donde está situada la *derga*, lugar de encuentro de la comunidad sufí naqshbandi. Fátima (62), la esposa de *Sheik* Rauf, es madre de seis hijos y acompaña a su marido en el compromiso de llevar adelante la organización de la orden desde inicios de los noventa. Fátima no es clara en su propio devenir sufí. En general, hace referencia a su marido y deriva el tema de la conversión a cómo fueron aprendiendo las prácticas del sufismo en tiempos en los que en Argentina aún no se habían conformado los grupos que hoy existen. Junto con su esposo, estuvo varias veces en Chipre, conociendo de primera mano cómo se vive en la *derga* fundada por *Sheik* Nazim. Fátima es quien instruye a las mujeres en las prácticas cotidianas y rituales de la tradición naqshbandi. En los encuentros de mujeres⁵⁰ que se realizan cada sábado a la tarde, las hermanas se sientan en círculo y se sirven té y dulces. Fátima ofrece un *sohbet* al grupo en el cual aborda un tema de actualidad o de reflexión acerca de la vida en la *tariqa*, es decir, la vida que llevan quienes emprenden el camino del sufismo. Las mujeres tienen en estos encuentros la ocasión de hablar de algún tema con Fátima delante del grupo, espacio donde generalmente se hacen consultas por cuestiones domésticas, la salud de los hijos, estados anímicos, etc. Fátima se presenta como una líder reconocida y apreciada. Su figura es modelo para las mujeres del grupo, como se percibe en el siguiente testimonio:

“Además, tenerla a Hajja [Fátima] es impresionante. Hajja es tremenda, tremendamente... [suspiro de admiración]. No tenemos ni idea. Yo a veces... yo digo, soy una tarada [risas]. Qué poca capacidad de reconocer las cosas...” (Samira, com. pers., agosto de 2017)

Entre las mujeres que frecuentan regularmente la *derga*, hay varias que habiendo conocido el sufismo en otros lugares del país se han mudado a la Patagonia, para recomenzar una nueva vida en las cercanías de la Mezquita y poder participar más intensamente en las actividades comunitarias. Es el caso de Zulema (37), quien viene de una pequeña ciudad atlántica en el sur del país y desde hace tres años vive y ofrece un servicio, como encargada de la casa de huéspedes de mujeres que forma parte de la *derga*. Zulema creció en una familia evangelista y tiene un hermano que también se convirtió al sufismo.

“Esto, para mí, es una ocasión única. Poder vivir acá, en un lugar santo, tan cerca del sheik y de Fátima y poder ofrecer un servicio, es maravilloso. Porque el sufismo es servicio y yo aquí estoy haciendo un servicio. Y un trabajo en mí misma.” (Zulema, com. pers., agosto de 2017)

Zulema pasó por algunas carreras de ciencias sociales en la universidad y finalmente terminó una tecnicatura en comercio exterior. Cuando conoció el sufismo en un taller de respiración holotrópica en el cual se sintió muy a gusto con el grupo, trabajaba aún en una empresa pesquera en la ciudad

⁵⁰ Las charlas - *sohbet* - de Fátima son publicadas cada semana en una página de *facebook* que se titula Consejo de mujeres sufíes.

atlántica en la cual vivía. El proceso de su devenir sufí fue lento y comenzó a partir del cuestionarse el sentido de la vida que estaba llevando. Sin embargo, no logra determinar exactamente el momento en el que se produce la conversión y más bien lo describe como un despertar al que siguió una serie de decisiones en cuanto a cambios concretos, como la renuncia a su trabajo en estado de dependencia laboral, el traslado de la ciudad al campo y su dedicación total al servicio en la *derga*.

“Los maestros sirven a despertar gente. Ponerse en manos de un maestro sirve a combatir el Ego. Las tariqas del sufismo a lo largo del tiempo han trabajado para eso. Mawlana representa la quinta esencia de mil y tantos años de tariqas llevando a la gente a la posibilidad de despertar.” (Zulema, com. pers., 2017)

Leila (50) se acercó al sufismo a través de su hermana, quien se había convertido varios años antes. Según me cuenta, siempre fue creyente; era católica practicante y la búsqueda espiritual había sido una constante en su vida. Disconforme con el cristianismo que no llegaba a satisfacer sus necesidades espirituales, se fue acercando gradualmente al grupo, atraída por la simpleza de pensamiento que notaba en el sufismo. Llegó al paraje desde una ciudad capital de provincia donde, por acercarse a la mezquita, dejó su casa, su trabajo como psicoterapeuta y a sus hijos ya adultos y emancipados. Después de vivir nueve meses en la casa de mujeres de la *derga*, donde Zulema hace su servicio, alquiló una vivienda a menos de un kilómetro de distancia del lugar y retomó su actividad profesional después de un par de años de pausa. Leila buscaba “cortar con la excesiva intelectualidad en la que estaba inmersa por la profesión”. Desde que entró a la *tariqa*, su trabajo adquirió una nueva perspectiva, adoptando una impronta más espiritual. La perspectiva de Leila es más suave que la de otros adeptos. Con “suave” me refiero a que no defendía con énfasis sus convicciones, ni quería demostrarme con argumentos históricos o científicos la veracidad del sufismo. Casi en tono de confesión, me cuenta que había “cosas” en las que le costaba pensar. Se refiere con ello, a cosas como la existencia de genios, ángeles y demonios que habitan el mundo, tornándose aliados o enemigos de los seres humanos. Aceptar a una guía espiritual significó exactamente eso, romper estructuras mentales y abrirse de corazón: “Mi maestro era musulmán, entonces me hice musulmana. Si mi maestro hubiera sido budista, probablemente me hubiera convertido al budismo. Es una filosofía de vida.” (Leila, com. pers., diciembre de 2017).

Otras personas se acercan a la *derga* sólo de vez en cuando. Vienen de visita, pasan unos días de retiro y vuelven a sus hogares, a veces situados a cientos de kilómetros de distancia. Éste es el caso de Samira (49), quien me cuenta que no deja pasar más de dos meses sin hacer una visita al lugar. Samira y su marido se convirtieron al sufismo hace 10 años; criaron a sus dos hijos -16 y 18 años- en la *tariqa*, es decir, como musulmanes. Samira reconoce que siempre fue una persona creyente y espiritual. A los 20 años ya se había casado por la Iglesia Católica convencida de que el matrimonio era un sacramento para toda la vida. Sin embargo, fue una experiencia “demoledora”. Tras divorciarse al poco tiempo de casada con un hijo pequeño, conoce a su actual marido, con quien tuvo a su segundo hijo. Samira me cuenta que la última vez que pisó una parroquia un cura le criticó no estar arrepentida de su divorcio y de su nueva relación y eso la alejó definitivamente del catolicismo. A los diez años de convivencia, la pareja entra en crisis y se separa momentáneamente. En ese tiempo, re-comienza su búsqueda espiritual, hasta que un día le llega por correo electrónico una invitación a un taller de meditación holotrópica sufí en una localidad de la Patagonia. A pesar de estar separada, comparte la información con su pareja y deciden asistir juntos; eso los ayudó “a ver los conflictos desde otro lugar” y restablecer la relación, me cuenta Samira. A partir de aquel primer curso, entabla una amistad con el psicólogo que hacía los cursos de respiración holotrópica y lo recibe en su casa cuando él hace talleres en su ciudad.

“...él [el psicólogo *suffi*] venía a casa y se sentaba en la mesa familiar, lo que me parecía muy significativo, en la cocina, y hablábamos del islam y de la Iglesia católica y ... Me pareció que en un año Dios me hizo así [gesto con la palma de la mano que gira de lado] y me mostró otra cara y otra forma. Me reconcilié con mi espiritualidad e inicié un camino de regreso a casa.” (Samira, com. pers., agosto de 2017)

Considero importante esta parte del relato de Samira porque muestra la manera en la que el sufismo ingresa en los hogares. Samira se reconcilia con su espiritualidad en la intimidad de una charla en la cocina y, a partir de entonces, comienza a asistir a un *dhikr* que se realizaba una vez a la semana en su ciudad.

“A mí me hacían super bien los *dhikr*, nada más que como alimento del alma. Yo iba y me llevaba un estado inexplicable que me servía para toda la semana. Entonces yo, no te faltaba a un *dhikr*. Y como iba mi hijo, entonces empezó a ir el otro hijo y luego se sumó mi esposo (...) Nosotros, como pareja, pudimos ir modificando un montón de cosas gracias al camino que iniciamos juntos” (Samira, com. pers., 2017)

Los vínculos entre los grupos *naqshbandi* de Alemania y los del sur de la Argentina se mostraron mucho más claros en la medida en la que, estando en Berlín, pude hacer entrevistas a algunos actores seguidores del “*sheik* de la Patagonia”. Tuve ocasión de entrevistar a algunas personas como a Zaira (32) y a su marido Karim (34) que, sintiéndose estrechamente ligados a la conducción del *sheik* argentino viven en Berlín y participan de las reuniones y grupos de oración locales. También en Berlín pude entrevistar a Tavo (61), un hombre argentino que vive en Uruguay y que ocasionalmente se encontraba de viaje junto con su hermana Mariam (63), residente en Buenos Aires. Ambos, convertidos al sufismo desde los años noventa, conocen muy bien la trayectoria y las relaciones entre diversos grupos sufíes de la Argentina y algunos de Europa.

Para Zaira y Karim el sufismo es sin dudas un camino que cambió profundamente su modo de estar en el mundo. Sin embargo, a diferencia de Zulema y más cercanos a la experiencia de las sufíes de Berlín, encontraron la manera de continuar su trayectoria social tal como la venían haciendo. Zaira es oriunda de un pueblo en el sur de la Argentina y él es italiano. Se conocieron en una universidad latinoamericana hace ocho años y desde hace cinco años viven en Berlín. En una visita a los padres de Zaira, la pareja descubre que en la casa se organizaban reuniones de oración sufí y se sorprenden. En un inicio, hasta les causa gracia el exotismo de las prácticas. Sin embargo, me cuenta Zaira, notaron que sus padres se sentían muy bien, después de haber probado tantas otras filosofías que no los satisfacían totalmente. Los padres de Zaira son médicos y pertenecen a esa generación que llega al sufismo *naqshbandi* tras haber incursionado en diversas experiencias místicas alternativas.

El primer impacto es siempre como un “enamoramiento, uno tiene ese sentimiento, pero luego llega siempre la racionalidad, el ego y surgen los 'peros'...”, me explica Karim (com. pers., abril de 2017). Su devenir comienza en la medida en que frecuenta el grupo y conversa con los sufíes más avanzados en su desarrollo espiritual, con quienes aborda temas de historia, dogmas y sentidos del sufismo. Karim describe esta curiosidad intelectual como una característica de los europeos que no pueden dejar de aprender, de buscar la sabiduría en la historia, en la filosofía y en la ciencia. De allí que “el primer empujón para salir de ese laberinto es el amor, lo que los curas llaman: vocación. Cuando lo sentís, todo es tan claro en ese momento, (...) para cada uno es su propio milagro” (2017). Lo que terminó de convencerlo plenamente fue un pequeño suceso que Karim sintió significativo. “Su propio milagro” sucede cuando Karim toma un libro de *Sheik* Nazim y abriéndolo en una página al azar, encuentra lo que él percibe como la explicación exacta de su vida en ese preciso momento:

“...me daba lo que yo necesitaba y me respondía la pregunta en el sentido en que me decía: es así o así, eso es lo tuyo [risas]. Y entonces sí, ya no había dudas (...) Algunos vienen de una situación muy mala y eso

los ayuda a tirarlos afuera, pero yo, digamos, estaba muy bien (risas) mi vida me encantaba, pero bueno... faltaba siempre algo." (Karim, com. pers., 2017)

Zaira, en cambio, necesitó más tiempo para aceptar la *tariqa*. Para ella la estética y la moda regían su estilo de vida y le fue más difícil comprender que todo eso era parte de un ego desenfrenado que tenía que aprender a dominar. "Es un camino, me cuenta Zaira, en el que se van haciendo renunciaciones de a poco". Que su esposo estuviera tan seguro del sufismo fue fundamental para ella; fue él quien la motivó a acompañarlo en el camino espiritual: "Yo era la que no... A mí me costó un poco más. Pero a él lo vi tan ... bum bum, que me tiró y me tiró hasta que fue... [risas] lo logró." (Zaira, com. pers., abril de 2017)

Tavo y Mariam son hermanos y argentinos. Conocieron el islam más o menos en el mismo período en el que se estaban conformando los primeros grupos sufíes en el país. Tavo se volcó a la espiritualidad tras haber vivido en persona los trágicos hechos ocurridos en la Universidad de La Plata el 16 de septiembre de 1976 que se conocen como "la noche de los lápices". Me cuenta que esa experiencia hizo que se "fracturara interiormente", que su ateísmo y sus convicciones marxistas se destruyeran cayendo en un vacío interior que lo llevó a buscar una salida espiritual. Podemos reconocer en Tavo la figura de la "fragmentación" que enfatiza la multiplicidad de identidades y posiciones dentro de cualquier identidad aparente y cómo dichas identidades pueden considerarse históricas o constitutivas (Grossberg, 2003). Tavo pasó por muchos cultos y religiones, pero nunca antes de entrar en la *tariqa* había sentido la "conexión" con la divinidad. Hasta que un día, cuando en Argentina con el regreso de la democracia se vivía un clima de mayor apertura, se acercó a las mezquitas de las comunidades sirio-libanesas activas en Buenos Aires. En el 1986 viajó a España y fue allí, en una comunidad musulmana inmersa en la sugestiva atmósfera de Granada, que conoció el sufismo de "primera mano". Sin embargo, Tavo no había encontrado aún a su maestro, "por eso, me cuenta, sin una guía, el camino era muy difícil". Recién en el 2001 cuando se empezaron a formar los grupos naqshbandi en la región, Tavo conoce al maestro *Sheik* Nazim y entra a formar parte de la *tariqa*.

"Es como que alguien te da la mano y salís de un pantano. La vida antes del islam era como oscura, como sin futuro. Yo cuando la dictadura me buscaba para matarme, pensaba que mi muerte era como un agujero negro, sentía ese pánico a la no existencia. Era como que si no voy a ser, ya no soy, pero el islam revierte eso y te hace ver que la realidad está allí, después de la muerte." (Tavo, com. pers., 2017)

Mariam se presenta como una profesional que hizo una vida "común": se casó, tuvo una hija y se separó. Conoció el sufismo a través de su hermano, pero entró a la *tariqa* diez años después. Me cuenta que estaba atravesando un momento en el que sentía que su trabajo no la "llenaba", que, si bien sentía la autonomía económica como un logro, se daba cuenta de que tenía otras necesidades. Empezó a poner los valores espirituales por sobre otros. Según Mariam, no es el bienestar económico ni el desarrollo intelectual el tipo de sustento que cuenta. En esa época, recuerda Mariam, se sentía cansada de su profesión, por eso ella considera que hay decisiones en la vida que tienen que ver con la edad, pero no ve mal seguir haciendo una vida social dentro del sistema. "Acá en Europa es diferente, la gente sigue haciendo su vida, como mi hija que es geóloga y docente, va al *dhikr* una vez a la semana, aunque su marido no quiera saber nada -con el sufismo-, y sigue trabajando normalmente" (com. pers., abril de 2017). Mariam estuvo en Chipre y conoció a *Sheik* Nazim en vida. Me cuenta cómo su maestro se le apareció en una de las situaciones más difíciles de la vida.

"...estuve trabajando en un Ministerio por treinta y seis años y los últimos diez tuve un director que me tenía a mal traer por problemas políticos y qué se yo... Estuve aguantándolo hasta que un día, viste... me levanto y me lo veo a Mawlana y digo: ¿qué tengo que hacer yo con este tipo? Entonces me voy a la oficina y no sé qué me dice y le digo: 'mirá me voy de acá'. Y me dice: 'no te podés ir, si yo no te autorizo, vos no te podés ir de acá'. Esto fue cuatro años antes de jubilarme, viste... yo ya tenía más de treinta años de

servicio. Entonces, digo '¿qué no puedo?' y se me vino la imagen de Mawlana así, así grande... así! (hace un gesto con las manos como dibujando una gran pantalla de cine). Y le dije: '¿querés ver cómo me voy?' Y agarré la cartera. Él se me puso en la puerta, no me dejaba pasar, diciendo: 'porque si vos te vas de acá te quedás sin trabajo'. Le digo: 'te corrés!' Y yo lo veía a Mawlana, y no sé cómo hice, en qué momento yo estaba afuera y nunca más volví a ese lugar. No sé, viste, seguí cobrando el sueldo sin trabajar, cosas que pasan en Argentina, hasta que me dio vergüenza y fui a hablar con el ministro y me consiguió otro trabajo, donde estuve hasta que me jubilé." (Mariam, com. pers., 2017)

Las trayectorias de las personas que adhieren al sufismo naqshbandi son múltiples y variadas. Una constante en todas estas personas lo constituye el hecho de que todos atravesaron por una experiencia de conversión. A través de estos abreviados relatos, si bien podemos encontrar algunas constantes, vemos que los modelos de conversión no nos son particularmente útiles para aunar experiencias en el campo del sufismo naqshbandi. Podríamos afirmar, siguiendo a Grey y Rudi (1984, en Carozzi y Frigerio, 1994), que no habría un único proceso de conversión, sino tantos procesos de conversión como contextos organizacionales. Algunas características que se repiten en los sufíes con origen turco no aparecen en los conversos de origen no musulmán y viceversa.

3.5. Modos semejantes de sentir y de devenir

De acuerdo con María José Sarabayrouse (2011), reconocer grupos permite ver la existencia de relaciones sociales y observar que los actores no actúan aisladamente, libres de lazos en sus relaciones con otros, sino como sujetos que responden a sus interdependencias por existencia de valores concurrentes, sociabilidades compartidas e intereses comunes. Expongo en los siguientes párrafos algunas líneas en común que pude identificar, aunque en este caso, se trata más bien de reagrupar según categorías comunes y no constituyen afinidades entre los actores.

La admiración por *Sheik Nazim* es un hecho que en los sufíes provenientes de un ámbito cristiano se manifiesta en un segundo momento, mientras que la curiosidad intelectual sobre la historia, las creencias y los dogmas del sufismo preceden al momento de la aceptación de la fe y constituyen un paso preliminar y frecuente en casi todos los europeos que entrevisté. Aún para aquellos provenientes de un contexto musulmán, la adhesión a la Orden Naqshbandi significó repensar y re-aceptar la fe en Alá de una manera nueva. Tal es el caso de Salma, Sira y Fedra quienes, perteneciendo a familias turcas musulmanas, expresan como un acto de coraje el haber enfrentado a sus padres y pares para integrar la comunidad sufí y abordar la espiritualidad de una manera diferente a la de sus familias de origen. De modo que el sufismo constituye en estos casos “una manera de redescubrir el islam, aprehendiendo las diferencias entre las esferas de lo religioso y lo étnico-cultural” (Piraino, 2015:174).

La dinámica de las generaciones definida por Kropff (2009) que produciría sentido en torno al flujo de la experiencia social, en tanto articulaciones de agencia que se desplazan a través de grados de edad, me permitió identificar tres dimensiones de subjetividad en relación a las generaciones de sufíes naqshbandi en el país. La primera agruparía a personas que hoy tienen más de sesenta años, que se convirtieron tras el regreso de la democracia entre los años ochenta y noventa. Esta generación fue atravesada por una serie de desencantos políticos y religiosos.

Algunos autores sostienen que la Orden Naqshbandi, en particular, se vincula con prácticas heterodoxas en la lógica de la Nueva Era y que muchos de sus seguidores conocieron el sufismo tras haber ahondado en otras filosofías y técnicas de meditación (Kerman, 2007; Montenegro, 2007; Salinas, 2015). Esta suposición se confirma en actores como Fátima, Tavo, Mariam y los padres de Zaira que

pertenecen a esta primera generación de sufíes. Sus historias se ensamblan con una historia que dejó marcas en el pueblo argentino. Desde mi punto de vista, esto puede entenderse también como una de las consecuencias del proceso militar, que provocó la búsqueda de un “cambio” fuera de la política y las estructuras institucionales. El filósofo León Rozitchner expresa que “el desencanto ante la política, la economía del libre mercado y la religión oficial produce un abismo, un vacío que debe ser llenado de algún modo” (Rozitchner, 1997: 350 en Cantero, 2006).

Estos primeros musulmanes convertidos aprendieron las prácticas y el pensamiento *naqshbandi* a través de relatos de quienes viajaban a Chipre y traían información escrita e impresa, a veces en lengua extranjera. Aprendieron las prácticas del sufismo tras una búsqueda consciente e individual reinterpretándolas y construyendo sus realidades de manera más personal que aquellos que se incluyeron en grupos ya formados.

Diferente es la subjetividad que percibí entre quienes se convirtieron al sufismo en los últimos quince años. Una generación cuyas motivaciones pasaron por otro tipo de experiencia social, menos relacionada con el desencanto institucional y más con la reivindicación de valores tradicionales que se contraponen a un excesivo uso de la intelectualidad en ámbito urbano. Aquellos actores que entraron en la *tariqa* cuando las *dergas* ya estaban organizadas en torno a *sheiks* “autorizados” por el líder de la orden, mantienen una relación más asidua y directa con las comunidades. La figura del *sheik* local asume una posición relevante en su proceso de conversión y es a través de él que se aprehenden las prácticas. Muchas de estas personas llegan al sufismo tras haber frecuentado terapias vinculadas al ámbito de la psicología y haberse informado, vía internet, acerca de la historia y las prácticas de la orden. Son personas que hoy tienen menos de cincuenta años y que, en su mayoría, han alcanzado estudios terciarios y siguen activas en el mundo laboral.

La tercera generación incluye a los más jóvenes y a quienes han heredado el islam como referencia religiosa de sus padres. Muchos de ellos no pasaron por el proceso de conversión, porque siendo hijos de sufíes de primera o segunda generación, fueron formados como musulmanes desde la niñez. Tuve ocasión de observar a algunos jóvenes de esta tercera generación de sufíes en Argentina en situaciones de grupo, pero no se crearon las condiciones para que pudiera entrevistarlos y conocer más profundamente sus experiencias.

Vemos a su vez en Tavo y Mariam, en Samira y Leila, en Zaira y también en Fedra, cómo los caminos que conducen al sufismo pasan en muchos casos por las relaciones familiares. Hubo alguien cercano al ambiente familiar que se abre paso en una búsqueda de sentidos que no se encuentran en la religión en la que creció. Según estos relatos, un vacío existencial es inherente al proceso de conversión, aunque no siempre sea percibido como una crisis o una necesidad drástica de cambiar de vida. Tanto en algunos actores berlineses como en los creyentes del grupo en Patagonia, la dicotomía moderna entre razón-emoción se hace presente. En algunos, habiendo tenido primero que “entender” para creer y en otros a través de un proceso contrario, en la búsqueda de romper con el excesivo uso de la intelectualidad y “abrirse de corazón”. La búsqueda se entiende como evasión a la comprensión lógica de ciertos dogmas y la asunción de una esfera espiritual inmersa en una dinámica a-lógica vinculada a lo divino.

Siguiendo la idea de pliegues en la construcción de subjetividades, podemos cuestionar que Godelier defina la identidad como la “cristalización” al interior del individuo de las relaciones sociales y culturales en el seno de las cuales está comprometido y las cuales es inducido a reproducir (2010). El término “cristalización” denota una cierta rigidez y fragilidad a la vez, un “algo” que se conforma en una supuesta interioridad de la persona, mientras que “pliegue” evoca una plasticidad en constante

movimiento entre el adentro y el afuera del sujeto. El autor resuelve este dilema en su concepción de identidades en conflicto, es decir, suponiendo una multiplicidad de identidades sociales que entrarían en conflictos surgidos de transformaciones en la historia social que enfrentan al sujeto a cuestionamientos sobre sí mismos y los otros (Godelier, 2010). Godelier reflexiona sobre esto en su estudio sobre la sociedad de los Baruya, en Nueva Guinea, a raíz de los conflictos que la conversión al cristianismo provoca en los sujetos con una adscripción étnica-religiosa originaria. En el proceso del devenir sufí, por su parte, tales conflictos son elaborados y en algunos casos superados con un intenso trabajo de relación individual y grupal.

Asmeisa, psicólogo, profesor universitario y sufí, miembro de la comunidad naqshbandi en Patagonia, explica en una entrevista que le fue realizada en México, desde una perspectiva nativa, el vacío interior que precede a la conversión y que el sufismo logra colmar:

“Yo creo que en los seres humanos ese vacío es algo constitutivo nuestro. Yo lo llamo “osteoporosis del alma”, todos estamos agujereados de alguna manera y depende de muchas variables: mientras más traumado estás de chico, mientras menos educación en relación a valores, mientras más materialista seas, más vacíos hay y menos te das cuentas porque los tapás con un montón de cosas: con sexo, con comida, con libros, con lo que quieras. Pero más tarde o más temprano te encontrás con ese vacío, que en realidad es un vacío necesario, como un gran agujero donde uno se tiene que sumergir. Ahora, uno no puede sumergirse sin fe... ¿Y qué quiere decir fe? Quiere decir tener la absoluta certeza y la confianza, de que, si te vas a tirar, hay alguien del otro lado que te dice que te está recibiendo y que te está ofreciendo una vida mejor. (...) Eso nos va a pasar a todos, más tarde o más temprano. (...) incluso en el mejor de los casos cuando uno llega al final de la escalera después de 50 o 60 años de bregar por un objetivo cualquiera: intelectual, profesional, querer llegar a ser el mejor periodista, el mejor presidente, el mejor psicólogo... Te das cuenta de que llegaste al final de la escalera y ésta estaba apoyada en la pared equivocada. La sensación de tener 60 años y estar apoyado ahí es terrible, porque además arrastraste a toda tu familia, todas tus cosas para llegar hasta ahí y ya no tenés fuerzas para volver a empezar. Por eso nuestro Maestro y el sheik hablan de que esto deberíamos aprenderlo desde jóvenes. Yo trabajo en educación y esto es una de las cosas que deberían estar en las escuelas, porque uno no tendría que ir a encontrarse con esto en el templo, sino que tendría que ser lo cotidiano, ya que es inherente al ser humano.” (Asmeisa, 2013)

De los testimonios, también me fue posible identificar algunos tópicos implícitos en el acto de conversión, visto como una decidida y pensada elección de la aceptación del sufismo como camino espiritual. Cuando el adepto siente que el sufismo es su camino y decide formar parte de la *tariqa*, confirma su decisión mediante la toma de *bayat*, un rito a través del cual el sujeto establece una conexión con un maestro espiritual. Los creyentes sostienen que el rito, en el cual el adepto acepta ser guiado por un Maestro en el camino hacia el encuentro con Alá, abre en las personas ciertos canales a través de los cuales fluye la energía emanada por el santo. El acto determina el ingreso del discípulo a la *tariqa* de su maestro, oficializando su pertenencia al grupo y el compromiso de trabajar sobre sí mismo con el fin último de proceder gradualmente en un desarrollo interior. La figura del *sheik* en el sufismo naqshbandi es el tema que abordaré en el siguiente capítulo.



Imagen 3: Mujeres Sufíes en Patagonia cumpliendo las plegarias diarias mirando en dirección a La Meca.
(Foto: S. Pilgrim)

LA FIGURA DEL SHEIK

“... en el Camino Sufí, el discípulo debe entregarse y someterse a la voluntad de su sheikh.”
SHEIK NAZIM AL HAQANNI, 1998

“Cuando el discípulo busca, el maestro llega” es una expresión común a muchas escuelas espirituales. Esta no contradice otro dicho frecuente entre los sufíes naqshbandi: “cuando menos te lo esperarás, se te abre el corazón”, para referirse al momento en el que la persona, sin buscarlo, experimenta un cambio en sus intereses personales y se enamora... Los sufíes describen el vuelco hacia la vida religiosa como una especie de enamoramiento. Los fieles que he conocido y aquellos de quienes he leído o escuchado sus testimonios se reconocen felices de haber encontrado a su maestro. O porque lo buscaban o por casualidad, el maestro es un hallazgo que cambió el rumbo de sus vidas.

“Eso es tariqa, escuela de tariqa, seguir un maestro, no a varios maestros. Elegir uno y seguir a ese. Es como el ejemplo de los que buscan agua: cada uno con su pozo (...) Las escuelas son algo íntimo, hacia adentro.” (Tavo, com. pers., 2017)

En este capítulo, intento entonces indagar en la figura del *sheik* como maestro espiritual; cuál es su posición en la orden y qué papel juega en el devenir sufí de sus seguidores.

4.1. Un maestro, algunos Sheiks

Maestro, *Mawlana*, *Sheik* -en el sentido de Santo iluminado- hay uno sólo; es aquel que recibió de un antecesor, los secretos que el Profeta Mohammed profirió a sus discípulos más cercanos y que se vienen transmitiendo de Santo en Santo desde entonces. Secretos que abren las puertas al encuentro con Alá y que el Santo comparte con sus seguidores a través de sus enseñanzas. *Mawlana Sheik Mehmet*, el actual Santo Maestro “vivo” de la Orden Naqshbandi, viaja desde su residencia en Turquía, llevando su mensaje a seguidores de todo el mundo. Cuando *Mawlana* ofrece un *sohbet*, abre su corazón y a través de él se escuchan las palabras del Profeta que, trascendiendo los corazones de todos los maestros que lo precedieron, alcanza el corazón de miles de seguidores sufíes en el mundo entero. Cada uno de los cuarenta Maestros, que los naqshbandi llaman Cadena Dorada de Transmisión Espiritual, fue considerado Sultán *ul Awliya* de su época, rango del santo que posee el secreto del Profeta Mohammed (Salinas, 2015). Es a través de una comunicación oral y espiritual que el mensaje se transmite de corazón a corazón. Se trata de uno de los principales dogmas de la espiritualidad sufí y, sin dudas, uno de los enigmas más complejos de definir.

Sheik Nazim relata cómo recibió el Secreto de su predecesor de la siguiente manera:

“... El color de sus ojos cambiaba mientras él derramaba en mi corazón el conocimiento asociado con cada color. Luego me llevó a la estación de la completa aniquilación, la estación de lo más oculto donde nada

aparece. El color de sus ojos era negro. Aquí me llevó a la Presencia de Dios y luego me regresó a la existencia.” (Relato de la “transmisión” de Sheik Nazim).⁵¹

Si bien la comunicación de corazón a corazón con la cual el maestro se comunica con sus discípulos a distancia es automática (o mejor dicho es cada vez más automática en la medida en que se avanza en el camino espiritual), la distancia física para con el propio maestro puede hacer que la “escucha” no sea sencilla para los principiantes. Las dificultades son superadas a través de la relación con el *sheik* local que hace de intermediario;

“Como a Alá lo vemos tan lejano, nosotros, porque como es un Dios invisible, no lo podemos tocar, no podemos llegar a él, necesitamos guías, profetas, alguien que nos explique cómo.” (Tavo, com. pers., 2017).

“Es una conexión con el Maestro, con ese corazón en el que todos estamos unidos. Pero (...) Hay gente que no lo conoce o no tiene un feeling con el Sultán, entonces no se lo puede imaginar, entonces hace la conexión a través de sheik Rauf. Y como él está en el amor de Mawlana Sheik Mehmet es fácil. Se puede hacer una cadena de amor” (Fátima, com. pers., 2017).

Cada sociedad humana diferencia entre sus miembros y asigna mayor o menor prestigio a los individuos según alguno de sus atributos. La sociedad jerárquica se caracteriza por tener menos puestos de estatus valorado que individuos capaces de desempeñarlos (Fried en Llobera, 1979:134). En diferentes lugares del planeta dónde se han formado colectividades de sufíes *naqshbandi*, los *sheiks* dirigen grupos de oración y organizan la vida de sus miembros en torno a *dergas* y centros de encuentro de la orden. Estos líderes se hacen llamar *sheik*, aunque la denominación implique una cierta confusión respecto a la santidad que la misma palabra *sheik* lleva implícita en contexto *naqshbandi*. En cada lugar donde realicé trabajo de campo, tanto en Patagonia como en Berlín, en diversas ocasiones, conversando con diferentes personas, siempre ha surgido la aclaración de que el único *Sheik* es *Mawlana*, el Sultán, el Maestro o Santo vivo que lleva consigo el secreto y el mensaje del Profeta. En este trabajo me refiero al principal de la orden siempre como *Sheik* con mayúscula, mientras que uso la forma minúscula para todos los demás *sheiks* de rango inferior.

Lo que Weber llamó “carisma hereditario” (1968) se constituye en la figura del *sheik*, como un “patriarcado espiritual que reúne dos principios en la misma persona, un carisma como talento individual y un patrimonio familiar hereditario” (Geertz, 1968:67-68). Los descendientes vivos se consideran administradores de la santidad del santo, es decir, de la *baraka*, que a su vez el santo heredó del Profeta. Geertz identificó en Marruecos un fenómeno semejante al que se da entre los *naqshbandi*, es decir, el carácter de la distribución desigual de la *baraka* que se trasmite a los más allegados, incluso a mujeres y a niños. Es *Mawlana* quien autoriza en cada lugar que un *murid*⁵² de sexo masculino, reúna a sus seguidores, conecte personalmente con él -con *Mawlana*- a través del corazón y transmita la *baraka* y su mensaje al grupo a través de un *sohbet*.

“Él [Sheik Rauf] está en contacto con Mawlana, es como que la línea de la baraka o bendición va llegando a través de alguien directo. Uno sigue a un Maestro, pero la persona que uno tiene más cerca es el Sheik Rauf.” (Zaira, com. pers., 2017).

Sin embargo, la bendición de *Mawlana* no basta para hacer de un *murid* un *sheik*, pues el liderazgo es una creación. El estatus de *sheik* requiere de la validación pública de su poder personal, ya que no es un título político, sino una posición reconocida en las relaciones interpersonales.

⁵¹ Fuente: Webislam.com recuperado el 30/10/2017.

⁵² Ver glosario.

“Sheik es simplemente una manera de llamar respetuosamente en árabe, a una persona de un cierto rango. Así como Sheik Rauf que en su comunidad es aceptado por la gente y por ser un líder.” (Karim, com. pers., 2017).

Me fue explicado que estos líderes locales que congregan un grupo de hermanos con el fin de compartir prácticas religiosas y escuchar los mensajes del Maestro a través de los *sohbet* se hacen llamar *sheik*, pero que no lo son realmente. Lo que entiendo que realmente no son es “Santo indiscutido en la tradición sufi”. En este caso, el apelativo *sheik* es usado de modo distintivo y de respeto hacia la persona que inviste el rol de discípulo directo de *Mawlana* y dirige una colectividad *naqshbandi*.

Siguiendo a Sahlins, podemos identificar en el *sheik* la figura del “gran hombre”, “resultado de una serie de actos que elevan a una persona sobre el común de los mortales y atraen a su alrededor un coro de hombres leales y de menor rango” (...) “el «hombre centro» connota un grupo de seguidores congregados alrededor de un centro de influencia” (Sahlins, 1979:272). La carrera social del *sheik*, se asemeja a la que Sahlins observa en muchas sociedades tribales:

“al principio el gran-hombre incipiente depende necesariamente de un pequeño grupo de seguidores, constituidos ante todo por su propia familia y parientes más cercanos (...) Finalmente, la carrera de un líder alcanza su punto álgido cuando es capaz de unir otros nombres y sus familias a su facción, uniendo su producción a su propia ambición. Esto se consigue por medio de generosidades calculadas, colocando a los demás en una actitud de gratitud y obligación hacia él a través de la ayuda que les presta de alguna manera importante” (Sahlins, 1979:274-275)

Además, el *sheik* de la Patagonia resume varias de las cualidades clásicas atribuidas al gran hombre, por las cuales sus seguidores manifiestan respeto: dominio de la oratoria, generosidad mediante el acopio y la redistribución de bienes y sobre todo, carisma. La generosidad del *sheik* hace pensar en un juego de reciprocidades estratégicas en torno los favores espirituales y las deudas. La actitud del líder incipiente que describe Sahlins, que incorpora a su familia “descarriados” de distinto tipo, personas sin apoyo familiar propio, tales como viudas y huérfanos, se asemeja a la que el *Sheik Rauf* expresa cuando dice:

“Nos refugiamos en Alá... [palabras árabes] y el poder que Él nos dio para hacer un cambio. Siempre ayudar. Ayudar a que un desvalido con una desvalida se junten y se casen. Ayudar a un desvalido y una desvalida a criar un hijo. Ayudar a un desvalido o una desvalida y un par de hijos desvalidos a salir de una situación horrorosa para entrar en una mejor. Punto.” (Sheik Rauf, 2017)

En su artículo acerca del ritual y el carisma en el misticismo *naqshbandi*, Ken Lizzio (2007) sostiene que la mayoría de los antropólogos que han estudiado el poder espiritual en el sufismo -la *baraka*- generalmente han seguido el análisis de carisma definido por Max Weber como

“una cualidad que pasa por extraordinaria de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas -- o por lo menos específicamente extraordinarias y no asequibles a cualquier otro --, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder.” (Weber, 1968:66)

Sin embargo, Lizzio sostiene que Weber, como sociólogo, estaba más intrigado por las consecuencias sociales del tipo de relación que se instaura entre el líder y sus seguidores, que en la naturaleza precisa del proceso a través del cual se construye el poder excepcional del hombre santo. De allí que se observara al líder carismático como a un revolucionario social y no como a un educador espiritual (Lizzio, 2007).

En los siguientes testimonios, podemos encontrar algunos indicios de cómo el *sheik* se gana el reconocimiento de sus seguidores:

“Hay muchos sheik, pero la mayoría sigue a Sheik Rauf. Es discutible decir qué es ser un sheik, si decís un sheik que se maneja como sheik Rauf, que anda manteniendo la derga y atendiendo a la gente como hace él. Él viaja a todos lados. No, yo no creo que haya otro.” (Zulema, com. pers., 2017).

“Él (Sheik Rauf) además viaja, viaja mucho, está en contacto directo con Mawlana... Es como que la línea de la baraka, de la bendición va llegando a través de alguien directo...” (Samira, com. pers., 2017).

“Uno sigue a un Maestro, pero después la persona que más tenés cerca es sheik Rauf que es el que tiene contacto directo con Mawlana, y entonces, en la práctica cotidiana, el que te puede enseñar y guiar es sheik Rauf.” (Zulema, com. pers., 2017).

Las perspectivas de Samira y de Zulema respecto a la figura del *sheik* local son diferentes, como se percibe en este diálogo y en otras partes de sus testimonios. Para Samira, el prestigio del maestro reside en su relación directa con *Mawlana*, en su figura como canal de la *baraka* y en la magia espiritual que lo envuelve. Para Zulema, su importancia está en cómo se ocupa de la gente, en su generosidad al compartir lo que ella supone que son recursos personales: su chacra, su tiempo, su dinero. Cuando Samira dice que el *sheik* “viaja mucho” se refiere a sus viajes a Chipre o Estambul para encontrarse con *Mawlana*. Mientras que cuando Zulema dice que “él viaja” se está refiriendo a sus giras por distintos lugares del país y Latinoamérica visitando a la gente.

Lo interesante de la transmisión de la *baraka* en los naqshbandi es que se trata de un proceso místico. Ningún *sheik* puede considerarse poseedor de la *baraka*, sino que los *sheiks* son considerados canales a través de los cuales la energía llega a los otros, mediante un proceso visto como una emanación trascendental de la energía original. A través del *bayat* - rito de iniciación - el maestro abre los canales del corazón del discípulo, integrándolo a una cadena de transmisión universal. De esta manera se mantiene la estructura jerárquica y piramidal de la orden, donde la relación con *Mawlana* y su reconocimiento público son esenciales.

4.2. Jerarquía y sumisión. Conflictos en torno a la representabilidad

Una característica de la Orden Naqshbandi es que a partir de su apertura a occidente, en la segunda mitad del siglo XX, la orden flexibilizó sus prácticas y permitió que se produjeran una serie de adaptaciones a las idiosincrasias regionales, dando lugar a que, a través de *sheiks* con personalidades diversas, se conformara una gran variedad de perspectivas y maneras de vivir el sufismo naqshbandi. Si bien no existe en la orden una jerarquía eclesiástica formal, el reconocimiento del estatus de *sheik* en algunos dirigentes de comunidades locales, por parte del Santo vivo, *Mawlana*, establece un sistema de responsabilidades y prestigio no carente de conflictos. Es posible observar concurrencia de autoridad entre diversos líderes y grupos, que se adjudican mutuamente mayor o menor cercanía a las verdades profesadas o una más intensa y espiritual relación con el Profeta y *Mawlana*.

En Berlín, la conflictividad entre convertidos alemanes y el grupo de mayoría turca llevó a una división de la colectividad, con la particularidad de que los *sheiks* que dirigen los dos principales grupos que se formaron tras la ruptura son hermanos gemelos. En Argentina, me fue posible percibir a través de testimonios y publicaciones que existen conflictos similares de autoridad y diferencias de perspectivas doctrinales entre *sheiks* de diversas localidades. Uno de los conflictos de mayor peso es la

diferencia de perspectiva con la que tienen que lidiar los *sheiks* de las dos principales *dergas* del país, ambos reconocidos por el fallecido *Sheik Nazim* como referentes del sufismo Naqshbandi en la región.

El siguiente fragmento de una declaración del *Sheik Ahmad hamidullah Casagrande* extraído de una publicación en la página de *Facebook* de una comunidad sufi naqshbandi denominada: Finca La Consulta, Mendoza, da cuenta del tipo de relaciones que se han instaurado entre *sheiks* localizados en regiones diversas del país.

“Este año insha’Allah en la primavera vendrá Mawlana Sheikh Muhammad Adil ar Rabbani, (...) Una de las cosas que nos fuera solicitado en Chipre fue que por respeto al sheikh dejemos nuestras disputas internas de lado. En relación a este pedido es que reanudé contacto con Sheikh Abdur Ra’uf Felpete para insha’Allah tratar de dejar atrás años de desencuentros y poder mirar hacia lo que viene, desde un lugar de respeto más allá de las diferencias. (...) Sería sin dudas una alegría para nuestro sheikh que podamos dejar las diferencias de lado y establezcamos firmemente relaciones entre nosotros basadas en el respeto y no dominadas por apetencias de poder.” (Casagrande, Facebook, junio de 2016).

El autor del texto expone a continuación su propia motivación en hacer pública la declaración. El acto de sumisión se vuelve parte de su propio camino espiritual. Poniéndolo en estos términos, el autor se alza por sobre la disputa y se convierte en un “ejemplo” de domesticación del ego.

“Quiero recordar, en primer lugar, a mi ego, que tariqa es el ámbito para purificación del corazón y para aprender el correcto adab, buenas maneras que nos permitan aproximarnos a nuestras estaciones celestiales y eso nunca será posible si consentimos a nuestros egos en sus vanos deseos. Allah Todopoderoso nos guíe, nos proteja y no nos deje en manos de nuestros egos.” (Casagrande, Facebook, junio de 2016).

Volviendo la mirada hacia sí mismo, quien escribe se rescata vencedor de la disputa, en cuanto ésta es con una parte de sí, su ego. Toca aquí el autor un punto fundamental del rol del maestro en el camino del *sufí*. La relación de sumisión frente al maestro es el primer paso hacia la sumisión total. El ego es la alteridad que el individuo experimenta dentro de sí mismo y la que obstaculiza la realización de la unidad.

Tavo, con una mirada distante, me cuenta que hay problemas, “líos” y discusiones entre *sheiks* en Argentina y que él cree que son parte del crecimiento. No hay diferencias en las prácticas, sino en quién y cómo se organizan las cosas, quién es el que dirige y ordena:

“son problemas de ego no más (...) Sheik Nazim puso a varios, para ver si se ponían de acuerdo entre ellos. Eso lo hacen todos los Maestros, les dicen a varios: 'sos el mejor'. Entonces los egos de cada uno tienen que acomodarse. Ahora Sheik Mehmet les dijo que la Argentina siendo un país tan grande, que dejen de jorobarse y que cada uno se ocupe del lugar donde está y que no se meta con el otro.” (Tavo, com. pers., 2017)

Más allá de las disputas de poder entre referentes de la orden, estas diferencias abren un abanico de posibilidades para que los sujetos encuentren su persona de confianza.

4.3. Mi experiencia con el *sheik*

En julio de 2017, durante una estadía de varios días en la *derga*, comienza a nevar. Muchísimos pajaritos de colores alborotados buscaban refugio bajo el alero de la ventana de la cocina, desde donde con Zulema y Samira, como si fuéramos testigos de un milagro, observábamos los copos de nieve fresca posarse suavemente sobre los pinos. El paisaje se acalla en un silencio melodioso. “En cada copo

de nieve, un ángel baja y se queda” dice Zulema. Las dos mujeres sufíes comienzan a contarme que estamos acompañados por ángeles que van y vienen entre el mundo celestial y el mundo, es decir, nuestro mundo material. En cada gota de lluvia un ángel baja, pero al evaporarse la gota, el ángel vuelve al creador. En cambio, la nieve es un regalo que llena el mundo de ángeles que se quedan entre nosotros para acompañarnos y protegernos. Es inevitable que tal atmósfera no toque nuestros sentidos y nos conmueva ante tanta belleza. Con este marco, transcribo una anécdota de mis notas de campo que, creo, puede ilustrar la posición desde la cual como investigadora analizo la relación que se instaura con el *sheik* y qué significa aceptar su guía en cualquier circunstancia cotidiana.

Ayer Sheik Rauf me pidió como un favor que esta mañana llevara en mi auto a Zulema al pueblo para hacer un trámite en el banco. Había nevado durante la noche y hoy amaneció gris y húmedo. Hacía mucho frío, llovía, nevaba y el viento sacudía la nieve de los árboles. Yo había pasado la noche helada y la situación climática comenzaba a preocuparme. A las diez de la mañana emprendemos el camino hacia el pueblo, a unos 40 km del lugar, doce kilómetros de ripio hasta la ruta y luego otros treinta de asfalto. Ya a la ida noto que el camino está difícil, hay hielo y el auto patina. Llegamos al pueblo y mientras espero a Zulema en un café, llamo a Bariloche y me cuentan que ha nevado muchísimo y que la ciudad está colapsada. La situación no es aún tan grave donde me encuentro yo en ese momento. Busco información en internet y veo que anuncia nevadas aún más fuertes para los días siguientes. Tardo en reaccionar porque no tengo mucha experiencia de inviernos rurales en zona cordillerana, ni en manejar en tales circunstancias. En el camino de regreso pasamos un puesto de gendarmería y pregunto al oficial como está la ruta hacia Bariloche. El hombre me dice que los autos deben usar cadenas y que, si el tiempo empeora, cortarán el camino.

La nevada se hace más densa durante el camino a la derga. Empiezo a preocuparme seriamente, porque en cinco días tengo que tomar un vuelo a Buenos Aires que no puedo perder, ya que tengo una conexión para viajar a Berlín. Le comento a Zulema que estoy pensando en irme lo antes posible, porque no tengo cadenas para las ruedas, así que tendré que volver al pueblo a comprarlas y luego intentar llegar a Bariloche antes de que corten las rutas. En internet hablan de una semana de tormentas y no es raro que las rutas permanezcan cerradas durante varios días en esos casos. Zulema me sugiere hablar con el sheik. Yo le contesto que obviamente me voy a despedir del sheik y de su esposa y que les habría agradecido el hospedaje, pero yo debía irme cuanto antes, porque la situación empeoraba de momento en momento.

Cuando llegamos a la derga, eran ya casi la una de la tarde y yo no quería ni siquiera almorzar, pensando que aún tenía que volver al pueblo a buscar las cadenas. Preparo en pocos minutos mis cosas y pregunto por el sheik. Me dicen que el sheik está haciendo las oraciones de la tarde y que debo esperar a que termine para despedirme, es decir, hasta más o menos las 15 hs. Varias personas estaban en el lugar y una a una, de las que me fui despidiendo, me iban diciendo más o menos lo mismo: “No te vayas sin hablar con Sheik Rauf”, “Sheik Rauf sabrá decirte si te conviene o no irte ahora”, “No te preocupes, el sheik te dirá qué hacer”... Yo ya había consultado el clima en internet y había hablado con los gendarmes de la ruta, desde mi perspectiva esas eran las “fuentes” confiables y me parecía que esperar dos horas a que el sheik termine las oraciones era una pérdida de tiempo importante. De todos modos, parecía imposible que pudiera irme sin al menos despedirme, ya que eso habría sido visto negativamente. Yo me sentía cada vez más incómoda. Ya tenía el auto cargado con mis cosas y esperaba con impaciencia que el sheik saliera de la mezquita.

La luz estaba cortada desde la mañana; no había señal de teléfono y seguía nevando. Mientras tanto, las personas volvían a decirme que no me preocupara por nada, que el sheik habría resuelto mis dudas e intercambiaban expresiones entre frase y frase del tipo: Insha-Allah (si Alá quiere), Masha-Allah (lo que Alá quiere).

Cuando finalmente el sheik sale de la mezquita, unas veinte personas lo rodeaban y festejaban la nieve que caía apaciblemente. Los niños jugaban y todos comienzan a sacarse fotos y a repetir frases de agradecimiento por tanta belleza. Era realmente un espectáculo conmovedor, pero yo sentía apremio y quería irme. A un cierto punto el sheik me ve y me agradece haber llevado a Zulema al banco. Aprovecho la ocasión para despedirme comunicándole que me estaba yendo en ese momento. El sheik me mira y me dice: “de ninguna manera, no te vayas quedate a disfrutar de esta maravilla!”. Yo le explico que tengo que irme porque

tengo un vuelo en los próximos días y es importante que llegue a Bariloche a tiempo. El sheik me “asegura” que el lunes habría salido el sol y que no habría tenido problemas. Yo insisto en que probablemente la ruta estuviera cortada para entonces. Me dice que me quede tranquila, que yo no iba a perder ese avión. Para ello me prometía, con todos los presentes como testigos, que si yo no pudiera ir en mi auto, él personalmente me habría llevado al aeropuerto en su 4x4. Además estaban organizando un mawli (fiesta) para el domingo y yo estaba invitada a los festejos. Todos rieron de sus palabras y alabaron a Alá por la generosidad del sheik. Yo me esfuerzo por sonreír y mirando al grupo digo: ‘dicen que hay que hacerle caso, no?’ Más risas y alabanzas acompañaron mi decisión -que yo más bien sentí como una “sumisión”- a la vez que Fátima aprovecha el momento para tomarme del brazo y decirme: ‘vos querías una entrevista? ¡Vamos, te la doy ahora mismo!’ Y me lleva hacia la casa de mujeres.” (Pilgrim, notas de campo, agosto de 2017).

Para concluir el relato y sólo a modo informativo, cuento que inmediatamente después de la entrevista, y sin avisar a nadie, despidiéndome solamente de Zulema, me fui hasta el pueblo, donde “milagrosamente” casi al cierre, conseguí comprar el último par de cadenas para la nieve que quedaba en toda la comarca. Siendo ya tarde, pasé la noche en casa de una amiga y volví a la *derga* a la mañana siguiente. El lunes, tal como me había sido predicho, salió el sol y pude viajar sin problemas. No dudo de que cualquier habitante de la zona conozca mejor que yo la manera de comportarse ante este tipo de situaciones climáticas, pero también sigo estando segura de que ninguno de los presentes tenía más experiencia que yo misma en viajes de larga distancia. Por diferentes motivos, la vida me llevó a viajar al exterior varias veces al año y sé que gestionar cambios de horarios y tarifas implica tener acceso a medios de comunicación y tiempo para decidir alternativas.

4.4. Trabajar sobre el Ego

Lejos de distraer al lector con detalles de mi personalidad y de mi vida privada, comparto esta anécdota porque fue reveladora para comprender qué significa “ponerse en manos del *sheik*”: dejar que tome decisiones por uno y trabajar sobre el propio ego. Para mí fue una experiencia poco agradable que me llevó a confrontarme con mi ansiedad y mi pesimismo. Admito que mi sometimiento a los designios del *sheik* no fue motivado por la confianza, sino por el temor a que un comportamiento inadecuado pudiese influir en mi relación con el grupo y la posibilidad de seguir accediendo al campo. En cambio, algunos de mis interlocutores interpretan la relación con el *sheik* de la siguiente manera:

“Ponerse en manos del maestro sirve a combatir el ego, es parte del trabajo personal de superación, del control del carácter, de la aceptación de lo que pasa” (Zulema, com. pers., 2017).

La figura del maestro está estrechamente relacionada con el trabajo que cada sufí debe hacer para domesticar su ego y avanzar en el camino espiritual.

“El punto más álgido del trabajo de tariqa es cuando te muestran tu ego y no toda la gente está preparada para verse. Hay modos de no ser tan violento, pero todos tenemos que pasar por eso. Hay gente que no tolera que les muestres quién es, porque los aterroriza verse (...) El ego es como un toro enjaulado, es como una bestia. Hay momentos que no sabés qué hacer con él, porque es intolerante, es intolerable...” (Tavo, com. pers., 2017).

En el intento de comprender mejor cómo se manifiesta la guía del *sheik*, Samira me explica:

*“...nos ayuda como a pensar las cosas de otra manera, desde el trabajo de uno. Y a veces ni siquiera hay que plantearlo. Yo venía para decirle tal o que cosa y él ya me lo dijo en el *sohbet* (...) Y te decís, (...) pero,*

¿cómo? Ahí está el tema de corazón a corazón, cuando vos decís: 'pero ¿cómo?' (Samira, com. pers., 2017).

En Argentina, la distancia geográfica y cultural hace que la figura del Sultán residente en Estambul sea más bien hierática e icónica y que el *sheik* local sea la persona con la cual los adeptos pueden tener una relación personal. En todos los lugares, tanto en la *derga* y en los espacios de oración, como en las casas hay fotos y cuadros de la familia al-Haqqanni, es decir *Sheik* Nazim y sus dos hijos: el actual *Mawlana Sheik* Mehmet y su hermano *Sheik* Bahauddin - eventualmente también de sus esposas. En general, los sufíes de Berlín muestran mucha devoción hacia el Sultán, a quien tienen ocasión de conocer personalmente, asistir a sus encuentros en Estambul o en Berlín una o dos veces al año y escuchar y entender sus *sohbet* en lengua madre o en inglés. Para ellos el Sultán es, además, representante de una utopía otomana que sigue siendo muy actual en la comunidad turca. No obstante, la admiración por el *sheik* local es muy significativa, porque lo consideran una persona avanzada en su trayectoria espiritual y en contacto íntimo con el Sultán. El caso de Fedra es particular, porque el *sheik* local es su hermano. Sin embargo, ella ya no puede referirse a él como a un pariente. El *sheik*, ya no es su hermano, sino su guía y su maestro. Es en él quien piensa cuando tiene que tomar una decisión. En estado meditativo imagina su rostro y una luz blanca los une. La decisión que tome será aquella que su hermano, ahora *sheik*, habría preferido para ella. La performance del *dhikr* implica la presencia física del *sheik*. Sin embargo, en su ausencia, los discípulos se concentran en una imagen mental de la persona, para lo cual se sirven de fotografías o imágenes de la palabra Alá escrita en lengua árabe.

Desde que comencé esta investigación, pasé por diversas fases de interpretación sobre la figura del *sheik* y la relación de dependencia para con él que los actores me ilustraban.

"Yo antes de encontrar el maestro buscaba por todos lados, eso te genera un poco de angustia, todo es intelecto todo es conocimiento de acá... [se señala la cabeza] y uno necesita algo más directo. Es decir, que te digan: 'mirá es así. Y punto!'" (Tavo, com. pers., 2017).

"Está bueno tener una guía, porque cuando uno tiene que tomar decisiones, en última instancia tiene a quien consultar. Sheik es sabio y de una gran generosidad." (Zaira com. pers., 2017).

"El sheik te dice lo que te conviene cada vez. Después está en uno, si le hace caso o no" (Karim, com. pers., 2017).

Por algún motivo, podía entender la figura del Sultán con el cual establecían una relación espiritual, como un tópico común a muchas otras religiones, como la devoción al Papa y a los santos en el cristianismo o la adhesión a maestros espirituales mundialmente conocidos, como Osho o Sai Baba. Sin embargo, en cualquiera de estos casos, que una persona concediera poder de decisión de tipo pragmático sobre su vida privada a un hombre cuyas investiduras creaban diferencias sociales, me era más difícil de comprender.

No obstante, cuando Fedra me explicó la manera en la que ella evocaba mentalmente el consejo de su maestro, me invadió un recuerdo personal que me llevó a imaginar la relación con el maestro de una manera que sentí más familiar. En mi vida profesional tuve ocasión de conocer a un investigador de la universidad de Bologna que admiré muchísimo y que lamentablemente falleció hace un par de años. Bajo su dirección, hice lo que en nuestra disciplina llamamos trabajo de campo. Que esta persona sufriera de una ceguera absoluta la hacía especialmente sensible a ciertos detalles que a mí se me pasaban por alto. En el *background* de su equipo de colaboradores, solíamos atribuirle una gran "intuición", por la que podía adivinar nuestras acciones y emociones sin que le diéramos información discursiva. Sin embargo, nunca pensamos que pudiera "ver" con el corazón, sino más bien, que era capaz de hacer relaciones y procesar los datos de la realidad en base a un particular desarrollo de otros sen-

tidos y una gran capacidad de análisis crítico. Con él aprendí, sobre todo, a ver la realidad desde otras perspectivas. Para mí fue un maestro en el sentido más ortodoxo que pueda existir. Más allá de que tenía un carácter fuerte y no siempre era fácil aceptar sus objeciones, con el tiempo establecí una relación de amistad basada en una sincera admiración mutua. Cuando me fui de Italia a trabajar en otros contextos, mantuvimos el contacto, algunas veces profesional y muchas otras personal. Nunca dejé de aplicar sus enseñanzas no sólo en mi trabajo, sino también en muchas otras ocasiones de mi vida privada. Más de una vez me descubrí tomando decisiones tras haber imaginado qué hubiera pensado o sugerido el “Prof”, como lo llamábamos sus discípulos cariñosamente. Aún hoy lo recuerdo e intuyo sus sugerencias, aunque ya no pueda corroborar sus directivas con un *mail* o una llamada telefónica. Imaginar la figura del maestro como la de un experto con el cual existe una relación de mucha confianza sin tener que recurrir a la fe, me permitió comprender mejor la figura del *sheik* y superar mis prejuicios. Karim me lo explicó de la siguiente manera:

“La paciencia es una parte, la obediencia y la confianza (...) el entender que el sheik te dice las cosas no porque quiere molestarte, sino porque las sabe mejor. Al fin y al cabo, a un doctor o un científico que nos explica algo, le creemos ¿Por qué? Porque esa persona estudió de esa materia y sabe más. Un maestro sufí estudió de esa manera, pasó por todos los niveles y sabe cómo te estás sintiendo vos en el nivel que estás. Entonces te puede decir exactamente lo que necesitás en el nivel que estás. Y tal vez para vos es una cosa y para otro es otra.” (Karim, com. pers., 2017).

A mi pregunta sobre si sabe por experiencia propia o por inspiración divina, Karim me responde que es por ambas cosas.

En el sufismo naqshbandi la figura del *Gran Sheik, Mawlana* y sus “diputados” como los *sheik* locales se denominan a sí mismos constituyen el eje central en torno al cual se organiza la orden y sus principales dogmas. De allí que como veremos en los siguientes capítulos, referencias a los *sheik* atraviesan todos los relatos y dan sentido a muchas de las experiencias por las que los actores se definen.



Imagen 4: *Dhikr* y *sobeht* con *Sheik Rauf* en la mezquita de la Patagonia (Foto: S. Pilgrim)

EL CAMINO DEL SUFÍ EN TIERRAS DEL SUR

“Sentimos que el profeta - la paz sea con él - en su vida cotidiana era norma, era natural, como queremos ser nosotros. Era amable, caminaba por las calles y era accesible a todos (...) Era un representante de esa línea de Moisés, de Jesús o de Abraham. Gente sencilla, vestida humildemente, que compartía el pan... Se dice que no dormía si tenía una moneda en el bolsillo que podía dar. O sea, que se ocupaba de los enfermos, de los entierros, de las viudas, que jugaba con los niños de la calle... Esa es la visión que nosotros tenemos. Por eso es que los sufís somos vistos como locos, porque bailamos, cantamos, saltamos. Porque no queremos ser personas importantes o serias, tampoco. Somos serios en nuestras prácticas, tratamos de ser serios en lo que hacemos, de hacerlo con corrección, pero no creemos que esta vida sea para tomársela tan complicada. Es decir, el paso por este mundo debería ser más sencillo, más dulce, más llevadero.”(Tavo, com. pers., 2017)

Encontrar el propio maestro es sólo el comienzo del camino del sufí. A partir de entonces se entra en un proceso que los autores llaman interior o espiritual; una vía que algunos sufíes comprenden como un método que permite alcanzar ciertas metas. La meta es distinta para unos y para otros; el método, también. Para Salma “los fundamentalistas buscan alcanzar el paraíso, los sufíes buscan alcanzar a Alá”. Para Fátima se trata de “llegar sin la menor deuda posible”; pero para Tavo el objetivo es “pulirnos para convertirnos en espejo de Alá.”

La sumisión a un maestro como una guía es el método. El *sheik* le da consignas a su seguidor, tareas mediante las cuales la persona trabaja sobre sí misma, va desarrollando experiencia y superando niveles espirituales. El sufí mejora su carácter en la medida en la que abandona sus defectos y una vida caótica en busca de la armonía y orden. El trabajo espiritual consiste en la domesticación del ego, tal es el fin último que los adeptos asumen al entrar en la *tariqa*. En el intento de dilucidar las transformaciones que se van manifestando en la persona en su devenir sufí y de responder cómo se aprenden e incorporan estos nuevos sentidos, cómo condicionan su estilo de vida y su modo de estar en el mundo, presento en este capítulo algunas tradiciones adoptadas por los conversos y reunidas en conjunto de prácticas que se producen en la vida cotidiana.

5.1. La *Sunna*⁵³ y la *sunna*

Ya desde las primeras visitas y conversaciones informales con algunas de las mujeres que frecuentan la *derga* en Patagonia, me llamó la atención la cantidad de vocablos en lengua árabe y turca que usan en la comunicación diaria y en la denominación de objetos, acciones y situaciones cotidianas. Percibí como urgente la necesidad de aprender un vocabulario básico de terminología sufí que me permitiese mantener una conversación sin estar continuamente preguntando qué significa cada palabra y a qué se refieren con tal o cual expresión. Más allá de los saludos y las comunes exclamaciones de júbilo o deseo que intercalaban entre una frase y otra de la charla, cuyo significado podía intuir o de los nombres comunes de cosas y situaciones concretas que no cambiaban el sentido de la enuncia-

⁵³ Me refiero a *Sunna*, escrito con mayúscula, como el compendio de *hádices* que, junto al Corán, es considerado uno de los textos fundamentales del islam. En cambio, escribo *sunna*, con minúscula, para referirme al estilo de vida que respeta las prácticas cotidianas prescriptas en dicho compendio.

ción, había algunas palabras que me daban la sensación de que cifraban la entera conversación. Una de ellas era la respuesta: “es *sunna*”, que recibía a muchísimos interrogantes.

Si estábamos en la mesa y me invitaban a tocar con la punta de un dedo la sal y llevármelo a la boca, al preguntar el porqué, me respondían con una sonrisa: “es *sunna*”. Si preguntaba el sentido de besarle la mano al *sheik*, la primera respuesta también era: “es *sunna*”. La *sunna* es, sin dudas, una de las explicaciones más frecuentes para una amplia gama de prácticas, desde las más cotidianas hasta las más formales.

El Corán y la *Sunna* son las dos fuentes primarias de la revelación de Alá y comprenden las bases de la religión musulmana: su teología y su legislación⁵⁴. El Corán es la primera fuente de la ley islámica y contiene la Revelación Recitada, tal como el profeta Mohammed la recibió directamente por inspiración divina, cuyas palabras y significados pertenecen exclusivamente a Alá. Junto al Corán, el islam considera la *Sunna* como una segunda fuente de conocimiento. Se trata de una colección de enseñanzas que comprenden la aprobación o desaprobación de actitudes para una vida recta. *Sunna* significa en árabe preislámico “forma de actuar”, “hábito”, “camino” o “estilo de vida”. El término designa hoy la *sunna* o estilo de vida del profeta Mohammed, es decir, el registro de todos los hechos, dichos y confirmaciones del Profeta como mensajero de Alá. El Corán mismo testimonia a favor de las verdades transmitidas por su mensajero Mohammed:

¡Oh, creyentes! Obedeced a Al-lah y a Su Mensajero, y no le desobedezcáis siendo que sabéis que lo que él os transmite es la Verdad [Corán 8:20].⁵⁵

La recta vía es aquella que llevó y predicó el profeta Mohammed, por lo tanto, la *Sunna* constituye la guía perfecta para todo musulmán:

Hay un bello ejemplo en el Mensajero de Al-lah [de valor y firmeza en la fe] para quienes tienen esperanza en Al-lah, [anhelan ser recompensados] en el Día del Juicio y recuerdan frecuentemente a Al-lah [Corán 33:21].

Las revelaciones presentes en el Corán, cuya comprensión, en muchos casos, resulta difícil ya que, según los mismos actores, son expresadas en términos generales o ambiguos, son explicadas con mayor claridad en la *Sunna*. El texto está compuesto por *hádices*, es decir, dichos sobre Mohammed o prácticas cotidianas a él atribuidas, transmitidas in principio, por sus seguidores directos y luego de generación en generación de manera oral o escrita. Cada rama del islam reconoce como canónicas distintas colecciones de *hádices* según la trazabilidad y el reconocimiento de sus transmisores. Así como el Corán se presenta como una revelación encriptada y enigmática, de no simple comprensión, se supone que la *Sunna* establece el modo preciso en el que los musulmanes deben rezar, ayunar, peregrinar y vivir en un lenguaje accesible y humanamente comprensible. La *Sharía* o ley islámica exige un comportamiento habitual a la manera en la que la *Sunna* lo establece y, para ello, es suficiente como ya se anticipara cumplir las 5 reglas básicas de la religión llamadas “pilares del islam” (profesar la fe, orar, ayunar, dar limosna y peregrinar a la Meca una vez en la vida) y bajo la propia consciencia seguir las enseñanzas directas del Profeta expresadas en los *hádices*, que:

“Son libros y libros enteros que relatan sus costumbres, por ejemplo, cómo dormía, cómo se levantaba, cómo iba al baño, cómo comía... Esto [lo transmitieron] los que estaban alrededor de él. Hádices son dichos, pero después hay narraciones de costumbres de él, de sus compañeros. Pero, uno hace la narración y otro dice que escuchó a ése decirlo, y el otro escuchó a este otro decirlo y así, si no está la cadena, no sirve.

⁵⁴ Fuente: Islamweb.net

⁵⁵ Traducción de este y todos los versículos del Corán presentados en esta tesina fueron extraídos de www.Webislam.com

Puede ser falso, pueden haberle hecho decir al Profeta cosas que no dijo. Y hay de esos, hay muchos hadices que no son ciertos. Eso es muy engorroso, nosotros preferimos preguntarle al maestro y que él nos diga directamente: es así o no es así.” (Tavo, com. pers., 2017)

Los sufíes consideran que los *hadices* contienen un aspecto esotérico que no se revela fácilmente y que se presta a falsas interpretaciones. Según los *naqshbandi*, nuestro⁵⁶ entendimiento está mediado por el ego, un aspecto de la naturaleza humana que hay que domesticar. Cuando el ego se adueña de nuestro ser, nos impide transitar un camino espiritual, confundiendo nuestros sentidos y nuestra mente con el fin de mantenernos encadenados a la vida material. Por eso, los sufíes sostienen que es necesaria la guía de un maestro; para evitar malas interpretaciones de las revelaciones sagradas, someter el ego, penetrar en la profundidad del mensaje espiritual y acceder a la unidad con el divino. Este anhelo de un estilo de vida, es decir de una *sunna*, que trascienda el ámbito de la vida material y permita acceder a una experiencia de tipo espiritual, es lo que, desde mi punto de vista, se considera misticismo en el sufismo.

Las enseñanzas del maestro complementan las del Corán y la *Sunna*, ayudando al discípulo a recorrer el propio camino como un proceso espiritual que implica dejar al ego atrás. Hubo y hay muchos maestros que interpretan y reconsideran de manera distinta el estilo de vida adecuado, la *sunna*, que lleva al conocimiento y a la unidad con Alá. Dentro de ciertos parámetros medidos por la tradición jurídica del islam, diferentes corrientes de intelectuales, políticos y maestros sufíes, aun interpretando de manera diversa la *Sunna*, son aceptados como musulmanes miembros de una misma religión, abriéndose lugar a una gran variedad de formas de vivir una misma religión.

La *sunna* es el camino, la forma de vivir del sufí, de ahí la inmensa importancia que este término reviste en esta investigación. Es a través de la subjetivación que las personas hacen de la *sunna* que tal vez se pueda producir un mayor conocimiento acerca de cómo se resignifica la tradición sufista en la Patagonia, cómo se re-localizan ciertas prácticas musulmanas y cómo éstas se vinculan con las realidades locales y transnacionales.

5.2. La tradición imitada

*“Él [Sheik Nazim] no lo decía con palabras, pero todo el tiempo nos estaba mostrando cosas, cómo había que hacer las cosas. Para eso vinieron los profetas para mostrarnos cómo hacer y los sucesores de los profetas que son los maestros, vienen para lo mismo, para mostrarnos cómo manejarlos en este mundo, el *du*nia y llegar, como decíamos recién, con la menor deuda posible. Entonces ¿qué camino te queda? La imitación, porque si te pones a pensar..., no sos maestro. Un maestro puede pensar y decir: 'bueno, sí'. Pero uno, se pone a pensar y pensás más de una vez, que una cosa es correcta y no es correcta o que no es correcta y es correcta.” (Fátima, com. pers., 2017).*

En el apartado acerca del linaje doctrinario de la *silsila*⁵⁷ *Naqshbandi*, se ha podido observar una serie de actualizaciones y novedades que los maestros de la *tariqa* han ido introduciendo a través de los siglos. Demetrio Giordani (2007), en su análisis crítico de la obra de Weissman, sostiene que el autor ha logrado dar cuenta de los cambios que la orden ha ido asumiendo con el tiempo, mostrando una gran capacidad de transformarse y adecuarse a la realidad globalizada del mundo moderno. El

⁵⁶ Cuando hablo en tercera persona plural, lo hago para expresar el énfasis que los actores ponen en enunciación cuando esta refiere a la humanidad entera de la cual todos formamos parte.

⁵⁷ *Silsila* es el término utilizado para denominar la “cadena” o linaje espiritual de la orden. Se suele hablar de la “*Silsila* dorada *naqshbandi*”.

siguiente testimonio pone en evidencia esta constante re-actualización de la forma de habitar el mundo en el pensamiento naqshbandi:

“La sunna es un catálogo de costumbres. Nosotros tratamos de imitarlo, de hacer las cosas como las hacía él. Por supuesto que hay discusiones porque en la época del Profeta no había luz, no había celulares, no había aviones. Pero... el Profeta ¿usaría un celular?, sí claro, tendría un celular. ¿Viajaría en avión?, claro que lo haría. Se dice 'no es sunna', tampoco es sunna tener una heladera. El islam es dinámico, es cambiante, se adapta a la situación real. Por eso ahora hay mucha discusión respecto al ropaje. Yo miro de reojo, veo que hay gente que quiere mantener costumbres muy viejas del pasado.” (Tavo, com. pers., 2017).

Se ha dicho que las tradiciones se inventan (Hobsbawn, 1983; cfr. Briones, 1994) con el objetivo de socializar, inculcar creencias, sistemas de valores y convenciones de conducta (Hobsbawn, 1983:9), pero no se inventa una tradición con cualquier cosa, ni cualquier cosa se usa para armar una tradición (Abduca, 2016). Las tradiciones “inventadas” son diferentes de las tradiciones “genuinas” que “reviven” - no inventan - modos de vida antiguos aún vigentes (Hobsbawn, 1983:8). Sin embargo, Claudia Briones cuestiona que los autores de la citada recopilación de Hobsbawn sobre la invención de la tradición, se limiten a descubrir e identificar tradiciones genuinas y tradiciones inventadas, mientras que “queda pendiente el examen de los contextos sociales en los que las interpretaciones se confrontan, anulan, transforman o adoptan, así como las consecuencias que la coexistencia de interpretaciones dispares tienen sobre la autoimagen de los grupos interpretados e interpretantes” (Briones, 1994:107).

Más de dos décadas después, sigue pendiente el análisis en contextos donde la tradición no se vincula a la historia social de los sujetos, sino que es adoptada y reinterpretada por grupos de conversos, para quienes las prácticas de la “tradición” evocan historias y convenciones exóticas, temporal y geográficamente distantes. La tradición naqshbandi revive las *sunnas* desde una perspectiva dada por tradiciones otomanas. Entonces, cabe preguntarse ¿cómo se construye un “pasado viable”?, ¿a través de qué prácticas y discursos la tradición produce “verdad” y se vacía de significados que la ligaban a contextos concretos, a localidades definidas y a grupos particulares? (Briones 1994:114). Tal vez sea, mediante prácticas de “naturalización” - o formas que podríamos considerar tecnologías de subjetivación - que los discursos y las conductas se re-presentan como naturales o “cosas” que en tanto “hechos dados”, no son fácilmente disputables. Los discursos, al ser universalizados y reinterpretados como naturales, pasan a pertenecer a todos o a nadie (Briones, 1994:115).

En el capítulo dedicado al devenir sufí, hemos observado cómo los plegamientos de vivencias y experiencias van conformando relaciones, sentidos y representaciones del ideal sufí. Aquí veremos cómo también se producen principios de acción y prohibiciones constituyentes de prácticas consideradas “tradicionales” o re-significadas como tradición que contribuyen a formar un colectivo.

En la parte ideal de las relaciones, hay muchos núcleos de realidades a nuestros ojos imaginarias. Así los sufíes de la Patagonia fueron adoptando usanzas ajenas y antiguas, a las que les fueron atribuyendo diversos sentidos re-localizados, recreando formas de vida sobre las que descansa un sentimiento común de pertenencia. Imágenes, creencias y valores constituyen un *centro simbólico* compartido que favorece y garantiza el orden, la comunión y la integración entre aquellos que a ellas adhieren (Carretero Pasín, 2006). Los mitos contemporáneos o re-actualizados siguen operando como factores de agregación social, según la originaria naturaleza del mito, la de fundar y sostener lo comunitario (Durkheim, 1982).

Por ejemplo, se han escrito colecciones de libros acerca de lo lícito y lo ilícito en el islam, “*hala*” y “*haram*” respectivamente, pero observemos cómo se re-elaboran localmente estos sentidos dialécticos, para llegar al encuentro con Alá, como dice Fátima: “con la menor deuda posible”.

“Los sufis tratamos de hacer una vida lo más limpia posible para no atraer lo negativo, esos seres del demonio, oscuros que también son energías que están por todos lados y que generan todo tipo de problemas porque están del lado oscuro. Esa disputa es casi natural, es ecológica. Está lo claro y lo oscuro, el día y la noche, está lo sano y lo enfermo, es inevitable. En el islam está todo como diseñado para evitarlo. Nosotros pensamos que si el islam se pone en pie en cualquier lugar del mundo, todo se arregla, todo. Decía un maestro, nosotros tenemos prohibido el alcohol, el juego y la usura. En cualquier comunidad que se prohíba el alcohol, el juego y la usura, se resuelven todos los problemas, no hay deuda externa, no hay bancos, no hay temas de prostitución y todo se allana. Nosotros lo tenemos prohibido no sólo en la ley sino en nuestros corazones.” (Tavo, com. pers., 2017).

De la infinidad de prescripciones y procripciones que la tradición ha impuesto o sostenido a través de los siglos, algunas son asumidas como relevantes en el camino de un sufí naqshbandi y se manifiestan en las prácticas o conversaciones más cotidianas. Otras, muchísimas, no afectan directamente a los sujetos que viven el sufismo en Patagonia. Algunas tienen una o varias explicaciones, otras no tienen ninguna o no se las conoce. Las que más frecuentemente he escuchado en contexto fueron entre otras: que no se puede comer el cerdo, porque es impuro y trae enfermedades; que no se puede tomar alcohol, porque el Profeta nos prefiere despiertos; que hay que hacer baños rituales en momentos determinados del día y la semana; que no se puede tocar ni tener perros en el ámbito doméstico, porque el contacto con algunas partes de su cuerpo son indignas y restan méritos al creyente. Y otras muchas pequeñas acciones cotidianas, como llevarse una pizca de sal a la boca antes de empezar a comer, porque previene más de setenta⁵⁸ enfermedades; o no fumar en el predio de la *derga*, porque donde se fuma no hay ángeles. Por ejemplo, se sabe que en las culturas de Medio Oriente el uso de la mano izquierda está destinado exclusivamente a la higiene personal y que por eso no se usa para tomar alimentos, ni se estrecha la mano izquierda a otra persona. Aunque, en nuestro medio, el uso de papel higiénico y de lavarse las manos son prácticas difusas, los actores las adoptan conscientes de que se trata de un acto más que los acerca al estilo de vida de su Maestro.

“Nosotros nos concentramos en la imitación, imitamos a nuestro maestro y, como tenemos confianza en él, todo lo que él hace, para nosotros está bien. Por eso nosotros lo hacemos. Si sabemos o no el porqué, no importa.” (Fátima, com. pers., 2017).

5.3. ¿Te casarías con alguien que no es musulmán?

Para los sufíes naqshbandi, el matrimonio heterosexual y la familia son la base de la sociedad. La reunión en el hogar, el compartir la comida y la amabilidad en el trato personal entre los miembros de la familia y la comunidad son las formas “naturales” de la vida social. La vida en pareja y en sociedad se rige por la intención de seguir una vida recta, ocupando el lugar que Alá estableció para cada persona. Entrar en la *tariqa* y emprender el camino espiritual del sufismo significa ordenar la vida, volver a lo natural y “poner cada cosa en su lugar.”

Fátima me explica que, según el islam, las parejas deben conocerse durante un período de cuarenta días en el que se puede fácilmente establecer si existe un “*feeling*” entre ellas; si así se da, entonces se puede acordar una relación de base y comenzar un camino espiritual en pareja. La vida matri-

⁵⁸ Me fue explicado que el número setenta está para simbolizar una “infinidad” de veces o cosas.

monial hace el “viaje” más llevadero. Le pregunto si no le parece poco tiempo para conocer a una persona y contraer un compromiso serio, más allá de que en el islam el divorcio esté permitido. Fátima sonríe y se toma unos minutos para responder. Me cuenta entonces que el Sultán ya fallecido, *Sheik Nazim*, se resistía a conceder el divorcio, porque la gente se lo pedía sin reflexionar, por eso solía preguntar: “¿cuántos favores te hizo tu mujer o tu marido en treinta años de matrimonio? ¿Y ahora te querés separar?”

Karim me cuenta que cuando conoció el sufismo, y sobre todo la figura del *sheik*, quedó fascinado por el hecho de que se podía hacer una vida devota y estar al servicio de Alá, como un sacerdote, pero estando casado y teniendo una familia. La *tariqa* ofrece la posibilidad de conocer personas con las cuales compartir los valores familiares y espirituales del sufismo y efectivamente muchas personas encuentran una pareja dentro del grupo. Una de ellas es Leila, a quien considero una mujer de la segunda generación de sufíes en el país. Cuando llegó al grupo, llevaba separada de su marido ocho meses y no tenía ninguna intención de volver a casarse, como ella misma me comunicó cuando la conocí, en marzo de 2017. Sin embargo, cuatro meses después de nuestro primer encuentro, Leila aceptó casarse con un hombre de la *tariqa* y me cuenta:

“Un matrimonio de adultos es algo muy complejo y diferente a las relaciones entre jóvenes. El proyecto es diferente. Se está junto al otro para aprender a ser más tolerante a compartir. Es un proyecto espiritual.”
(Leila, com. pers., 2017).

A Leila su nuevo matrimonio no le resultó fácil. Su marido tiene una trayectoria de vida diversa a la suya, pero de todos modos lo están intentando. Él conservó su casa en un pueblo a unos 60 km. del lugar donde ella habita y sólo conviven algunos días de la semana.

El tema del matrimonio abre la entrevista que me concedió Samira, quién provocativamente le pregunta a Zulema “¿Te casarías con alguien que no fuera musulmán?”. Las dos mujeres sueltan una carcajada cómplice, como quienes no pueden imaginarse una situación tal. Ya más seriamente, Samira me explica que el matrimonio es como el “lugar” en el que más podés trabajar sobre el ego; algo que a ella misma le costó entender cuándo comenzó el camino, porque ella sentía muy arraigada la concepción de que el matrimonio comenzaba con el enamoramiento. Sin embargo, ahora entiende la importancia de:

“...empezar con alguien una relación que está basada en el camino espiritual. ¿Qué hacemos acá, en este momento? ¿A dónde vamos? ¿Con quién vamos? El otro te ayuda en el trabajo espiritual, una pareja te espeja todo el tiempo (...) Yo le puedo decir a mi esposo que es un egoísta, que es esto o aquello, pero en realidad soy yo que me engancho con esa parte de él. El matrimonio es como ese trabajo de campo finito, donde no tenés donde esconderte.” (Samira, com. pers., 2017).

Yo insisto con mis cuestionamientos acerca de que algo “más” que un entendimiento práctico tendría que haber, para compartir la intimidad de un matrimonio. Samira vuelve a provocar la risa de todas las presentes: “Una vez Fátima me dijo algo que me dio mucha risa: ‘si no te da asco, vamos! ¡Se puede trabajar!’”. Tras la anécdota, Zulema toma la palabra y cuenta su experiencia:

“Una vez fui a hablar con Fátima, pensando en qué pautas me iría a dar, yo ya hacía tres meses que vivía acá (...) Y me dice, ‘vos lo primero que tenés que pensar es en casarte (...) ¿Vos lo podés mirar a la cara y no te da asco?’ ‘No’, le contesto. Entonces, ella me dice que se puede empezar a charlar normalmente. Y me dice, ‘vos en una hora sabés si tenés ganas de seguir charlando con esa persona o no. Tan simple es y tan real, porque vos decís, y bueno... sí, es eso’. Y sí, bueno, no dio... [risas]. Pero es verdad lo que dice ella, el camino es lo importante.” (Zulema, com. pers., 2017).

Mariam también pasó por la experiencia de intentar un matrimonio con alguien de la *tariqa*. Y me cuenta que *Sheik Nazim* decía que uno aprende de las cosas porque las hace y no porque alguien te diga que las haga.

“Por ejemplo, como a mí, me dijeron: 'dejá la profesión, viste, buscate un marido'. Resulta que me busco un marido, me encuentran un marido, un hombre muy bueno y que sé yo, pero para sostenerme a mí, no me servía para nada, ¿viste? Entonces un día se terminó la relación y yo tuve que seguir haciendo mi vida como antes (...) Esa historia de que vas a conseguir un hombre para que te sostenga... No se acá [en Europa] si funciona, pero en Argentina no. Bueno... es una cosa que tendría que ser, pero si no es, no importa, vos podés elegir. Si encontrás a alguien que no importa lo que haga, pero si está dentro del trabajo de la tariqa, por lo menos no te va a traer problemas.” (Mariam, com. pers., 2017).

Tavo me explica que el islam le da un lugar a la mujer que antes no tenía: “la mujer en las culturas primitivas no era nada, los cristianos decían que no tenían alma, algunos decían que era una especie de demonio que andaba molestando a los hombres.” y como ejemplo me cuenta la experiencia de una mujer que se acercó al sufismo estando casada:

“...antes ella era el escudo de la familia y él era como un hijo más, un chico que ella criaba. Cuando ella cambia y entra en la fe, lo potencia a él como escudo, o sea le da un lugar como hombre en la sociedad, energéticamente (...) entonces en el islam cuando la mujer toma el rol de mujer, lo coloca al hombre en su lugar de hombre. Son energías, no son otras cosas.” (Tavo, com. pers., 2017).

La importancia de vivir en pareja surge en todas las conversaciones que tuve con los actores, pero además, durante el trabajo de campo, pude ser testigo de diversas situaciones vinculadas con el matrimonio. La primera vez que me acerqué a la *derga*, durante la visita de *Mawlana Sheik Mehmet*, fue improvisada una ceremonia de matrimonio, que probablemente había sido previamente concertado. Espontáneamente el *sheik* local anunció que *Mawlana* habría oficializado la unión de dos personas que se encontraban entre los presentes. El hombre y la mujer se acercaron tímidamente y tuvieron el honor de que su relación fuera bendecida por el Santo vivo de la orden.

En otra ocasión, me fui enterando entre charlas que se estaba organizando un matrimonio entre la hija de 19 años de una de las familias más consolidadas e influyentes en el grupo de la Patagonia, con un joven coetáneo de una familia de una provincia del noroeste del país. Los jóvenes se habían encontrado en un evento y luego el muchacho había estado durante cuarenta días como huésped en la *derga*, para que los novios tuvieran ocasión de conocerse mejor. La relación continuó a distancia, vía internet, por uno o dos meses más. Una vez acordado el enlace, una gran comitiva compuesta por la consorte, su familia y algunos amigos se preparaban para viajar a Mendoza y formalizar el matrimonio con una ceremonia. Tras el matrimonio, la joven se habría quedado a vivir con su esposo en una localidad a más de mil km de distancia de su familia. El hecho provocaba una serie de comentarios entre las mujeres de la *derga*. Para la ocasión, las mujeres de mediana edad, es decir, de entre cuarenta y cincuenta años, estaban pensando en cómo habrían simbolizado la unión mediante un intercambio de objetos o de gestos; literalmente estaban inventando el rito. Las mayores hablaban de la ropa que habrían usado para la boda, mientras que las más jóvenes hablaban de los regalos que estaba recibiendo la novia: una vajilla que heredaba de su abuela y un “ajuar” que su madre le estaba preparando. Recuerdo que estos comentarios se hacían durante la preparación de una cena en la casa del *sheik* y de Fátima, que ya de por sí tiene un estilo rústico y antiguo. La cocina a leña, la chimenea encendida, las mujeres vestidas como es “*sunna*”, con amplias faldas y pañuelos cubriendo el cabello y las jóvenes alborotadas por el evento y usando un vocabulario de “época” hacían de la escena una performance construida acorde y en función de los sentimientos que evocaban. Un escenario productor de diferencias y funcional a la construcción de afectos, identidades y pertenencia. Pero a su vez un

escenario producido por un imaginario subjetivo que permite transfigurar, estetizar y remitir una desencantada cotidianeidad, reincorporando fantasía a su vida (Carretero Pasín, 2006).

La joven prometida nació en una familia originaria de una de las ciudades más pobladas de la Argentina. Sus padres entraron a la *tariqa* hace más de veinte años y se trasladaron con los niños aún pequeños al sur del país, para vivir en un ambiente más resguardado de las influencias de la “modernidad” y el consumismo. El padre es un profesional activo en el ámbito académico y viaja frecuentemente acompañando al *sheik* en sus actividades pastorales. La madre se dedicó a la casa y a la crianza de los hijos. La joven creció vistiendo el pañuelo fuera del ámbito doméstico, frecuentó una escuela rural y participó de las actividades complementarias dictadas en una “escuela” organizada dentro de la *derga*, para los niños y jóvenes de la comunidad sufí, con el fin “impartir enseñanzas para la vida recta, que la escuela secular no proporciona.”⁵⁹

Podemos suponer que para una joven educada en los principios del islam, según las pautas de vida que promueve el sufismo naqshbandi en la región, la comunidad en torno a la *derga* que alberga un reducido número de familias con niños mayoritariamente menores de quince años, no puede ofrecer muchas oportunidades de conocer candidatos para entablar una relación sentimental con fines matrimoniales. Si bien no podemos hablar de “reglas de parentesco” estructurantes de la sociedad sufí, la red de comunidades a nivel nacional constituye un mapa de relaciones que permite la continuidad de la realidad social construida en torno a ciertos valores y principios.

Este hecho me permitió notar cómo la importancia de la misión pastoral que los *sheik* hacen viajando por localidades distantes y el rol fundamental que las *dergas* ocupan como centro de encuentro y sociabilidad, exceden un objetivo puramente proselitista y se convierten en “mapas de identificación y pertenencia que definen y producen el lugar y la forma en que los individuos encajan en el mundo” (Grossberg, 2003:165). Desde esta perspectiva, los acuerdos matrimoniales entre miembros de la *tariqa* diseñan posiciones identitarias, cuyas articulaciones definen espacialmente a los sujetos en relación con los otros, en cuanto involucrados y separados. A este punto, cabe preguntarse por la agencia, planteada en términos modernos como “la libertad de la voluntad o la responsabilidad de las personas por sus actos resueltos” (Grossberg, 2003:168). ¿Qué posibilidades de acción o intervención posee el individuo en la construcción de realidades en circunstancias que no han sido creadas por ellos mismos?

Más allá de lo extraño que pueda parecer una unión sentimental descrita como un pacto calculado entre dos personas -o familias-, el matrimonio es un hecho importante en la vida de las personas, en el cual se conjugan infinidad de sentidos. Las emociones por las que los sujetos estaban siendo atravesados eran semejantes a las que sienten muchas otras personas ante circunstancias similares, sean éstas sufíes o no sufíes: un cambio de trayectoria, una unión íntima, la emancipación de un hijo. A la madre de la joven se le humedecían los ojos de lágrimas, cuando en la mesa se hablaba de que su hija se habría quedado a vivir en una ciudad lejana y que los contactos entre madre e hija serían, a partir de entonces esporádicos⁶⁰. La hija se mostraba por momentos entusiasmada con su proyecto de vida, sobre todo cuando estaba con sus pares adolescentes, mientras que, un instante después, manifestaba una cierta incomodidad o pudor, cuando las mujeres mayores hablaban con demasiada soltura sobre su matrimonio ante figuras extrañas como lo era mi presencia. Los momentos de mayor congoja se disolvieron con expresiones del tipo: Bismillah, ¡alabado sea Alá!; Inshalláh, ojalá!; Mashalláh, que sea lo que Alá quiera!

⁵⁹ Fragmento de la entrevista a Fátima.

⁶⁰ El mismo sabor tenían las lágrimas de mi madre, cuando a los veintidos años decidí irme a vivir al exterior, siguiendo los pasos de quien en ese entonces fuera mi novio y con quien tenía una relación de pocos meses.

En esos mismos días, a más de veinte mil km, en la Isla de Chipre, se estaba organizando otro matrimonio, el de la hija del *Sheik Bahauddin Efendi*, hermano de *Mawlana*. El matrimonio fue anunciado en el *facebook* de *Mawlana Sheik Mehmet* y la invitación estaba dirigida a la entera comunidad *naqshbandi* en el mundo. Hasta a mí misma se me autorizaba asistir si tenía la posibilidad de ir a Chipre en esos días. La ceremonia se llevó a cabo en un gran escenario y la fiesta con músicos y bailarines involucró al pueblo entero; fue transmitida en vivo y causó emociones en comunidades dispersas en todo el planeta.

5.4. La comensalidad sufí

Fue al ordenar mis notas de campo que descubrí la hospitalidad en términos gastronómicos como una constante en cada una de las personas y grupos de sufíes con los que me fui encontrando.

“Mientras cocinábamos me cuenta...” (11/2016)

“En la cocina las dos mujeres junto con sus hijas y otra joven amiga cocinan y preparan la mesa. Me invitan a sentarme y empiezan a hablar del sufismo sin que haya yo preguntado nada.” (04/2017)

“Sobre la mesa ponen cosas dulces para comer y té. Somos seis mujeres. Una de las mujeres mayores abre la instancia formalmente, preguntando qué quiero saber y si tengo preguntas preparadas.” (08/2017)

Ya desde los primeros ingresos al campo, las charlas con las mujeres se llevaban a cabo mientras cocinábamos, comíamos o tomábamos algo. No le di en ese momento mayor importancia al hecho de estar conociéndonos mutuamente en la cocina, cocinando. Sin embargo, la situación se repite con similar dinámica en uno y otro encuentro, en las *dergas*, en las casas y hasta en una comunicación vía *facebook*: “Cuando quieras, bienvenida. Estamos en Ramadán, estamos todos mucho tiempo juntos, cenamos en casa así que cuando puedas y quieras, bienvenida.”

Se podría pensar que nada tiene de particular que un encuentro entre mujeres tenga como escenario la cocina o que sea ofrecido té y algo dulce para acompañar una charla:

“Lo que vos decís de que en cada lado que vas te ofrecen comida... Y... porque siempre fue así, lo que pasa es que el ser humano occidental se ha olvidado, lo ha dejado... [de hacer]. Antes si vos entrabas a un lugar y no te ofrecían nada era como que... uhy... ¿qué va a pasar acá? Y en todos lados pasaba eso, no sólo en Medio Oriente, en todos lados. Y Mawlana, nuestro Maestro nos enseñó muchísimo a partir de la comida...” (Fátima, com. pers., 2017).

Observar prácticas alimenticias nos lleva siempre a pensar en un conjunto articulado de reglas y clasificaciones que ordenan el mundo y le dan sentido social. Cada cultura produce y elabora productos alimenticios en un continuo proceso de transformación de formas y modos, propios y adquiridos. Comprender las prácticas a través de las cuales los sujetos organizan la satisfacción de una necesidad básica, la de alimentarse, significa no solo pensar en las categorías taxonómicas en torno a los alimentos que cada cultura elabora y la manera en la que son consumidos, sino también en las relaciones que se instauran entre la estructura, los calendarios de las comidas, las normas sociales y morales, las preferencias y las aversiones alimentarias que se vinculan con prescripciones y reglas jurídico-religiosas. Es decir, la alimentación es un puente, un *trickster* que relaciona aspectos vitales básicos de nuestra condición humana con el mundo de las ideas y la elaboración intelectual que las personas y los grupos sociales hacen de ellas a diario. En palabras simples, comer es tan natural como cultural y, en mayor o menor medida, satisface necesidades básicas y secundarias en un mismo hecho.

“La imagen nuestra de Mawlana es en la mesa, por más que él viajaba de un lado a otro, la mesa de Mawlana era un banquete celestial, las historias de la mesa eran maravillosas. Y todos, este nuevo Sultán también, come un montón y vos ves que le gusta una mesa bien puesta. Y ve la sinceridad, se ven un montón de cosas en la mesa. Para educar a mis hijos yo también los eduqué en la mesa (...) Entonces como nosotros somos como niños, nuestro Maestro también nos puede educar en la mesa. Halldulilláh! Mashalláh!” (Fátima com. pers., 2017).

Intentaré explicar el valor que los encuentros en torno a la mesa adquieren en la socialización de los “nuevos sufíes” siguiendo a Berger *et al.* (1966). Los autores sostienen que la sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en un mismo proceso de internalización. El mundo internalizado en la socialización primaria -infancia- se siente como “natural” y se implanta con mucha más fuerza en la conciencia que los mundos internalizados a través de las socializaciones secundarias, es decir, aquellas que comportan la internalización de submundos institucionalizados en los cuales se aprehenden normas sociales de carácter “artificial”, como el prestigio de “roles” e intereses ideológicos (Berger *et al.*, 1966:166 y 178). Sucede en la escuela que el maestro intenta como estrategia hacer “familiares” ciertas prácticas intensificando la carga afectiva, lo que constituye un factor esencial en la sociabilidad primaria para facilitar la interiorización de una nueva realidad. De la misma manera, podemos afirmar, siguiendo a los autores, que los encuentros de sufíes en torno a la mesa “naturalizan” la nueva realidad y las figuras de los socializadores se cargan de “significación”, es decir, asumen el valor de otros significantes y favorecen la “entrega” y el compromiso.

Asimismo, toda sociedad viable debe desarrollar procedimientos de mantenimiento de la realidad para salvaguardar cierto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva (Berger *et al.*, 1966). Así, la realidad de la vida cotidiana se mantiene porque se sustenta en rutinas que constituyen la esencia de la institucionalización y que reafirman a diario su condición subjetiva de forma dialéctica en la relación con los otros. Por último, los autores sostienen que, para poder mantener eficazmente la realidad subjetiva, el aparato conversacional debe ser continuo y coherente. Ciertos diálogos pueden también definirse y legitimarse explícitamente en cuanto poseedores de un estatus privilegiado que los dota de “autoridad” (Berger *et al.*, 1966:194), como se hace evidente en el relato de Fátima, quien atribuye al Gran *Sheik*, hasta el detalle de las nuevas normas.

“Nos basamos en la imitación de nuestro maestro (...) si él toma las cosas con la mano derecha, entonces yo tomo las cosas con la mano derecha; si toma el café sin azúcar o le gusta el cilantro... A mí no me gustaba el cilantro, ahora me encanta.” (Fátima, com. pers., 2017).

Samira es una de las personas que me explicó el sentido que le dan a probar una pizca de sal antes de las comidas: “ayuda a prevenir más de 70 enfermedades y activa las funciones digestivas del organismo. Además, agrega Samira, si *Sheik* Nazim lo hacía, él sabía que la costumbre tenía bases científicas, ya que él era ingeniero químico”. Podemos observar en esta afirmación que la realidad subjetiva depende de estructuras de plausibilidad específicas, es decir, un hombre es importante “solamente en un ambiente que confirma su identidad” (Berger *et al.*, 1966:194). La fe propone una realidad otra, pero es el ambiente y no la ciencia lo que la convierte en verdad, es decir, son las relaciones las que legitiman el “saber” acerca de la realidad.

La producción, distribución y consumo de alimentos articulan una compleja serie de procesos ecológicos, tecnológicos y económico-políticos con dinámicas y lógicas de conducta social y alimentaria no privadas de ideología. Creamos categorías de alimentos: salados, dulces, simples, elaborados, saludables, perjudiciales, naturales, artificiales, para niños, para adultos, de pobres, de lujo, permitidos, prohibidos, etc. De hecho, la alimentación no solo refleja manifestaciones del pensamiento simbólico (Douglas, 1966, Contreras, 2007), sino que es utilizada como elemento '*ad hoc*' de expresión de

formas de realidad socialmente construidas y podríamos hasta decir “gastronómicamente” delimitadas. La comida, entendida en el más amplio sentido de la palabra, siempre ha sido utilizada por los grupos humanos como un diacrítico, así como para expresar y reforzar sus vínculos sociales, de tal forma que el análisis minucioso de la comensalidad, de rituales y ceremoniales, de proscripciones y prescripciones puede arrojar luz sobre la naturaleza y las características de la comunidad que se toma como objeto de estudio. En los siguientes dos apartados, dedicados a la alimentación, me limitaré a poner en evidencia algunas prácticas habituales que caracterizan a los actores, por ser especiales en el contexto en los que son ejercitadas, e intentaré individualizar algunos sentidos observados que pueden contribuir a la comprensión del devenir sufí.

5.5. La comensalidad como hecho social

El reunirse en torno a la mesa y ofrecer un plato de comida a los huéspedes es en el sufismo una práctica institucionalizada que forma parte de un protocolo que caracteriza a las confraternidades sufíes y es considerada tradición. “Lo importante es que a Allah agrada que demos de comer. Nunca debemos perder el eje, cuanto más pura es la comida más beneficiosa para el que invita y el invitado”, escribe Catallani de Felpete en su libro sobre la cocina sufí (Catallani de Felpete, 2009:23).

“Los invitamos a participar de las actividades de esta semana en la Mezquita Sufi... la más austral!!! Jueves: Ceremonia del dhikr, recuerdo de Dios, cantos devocionales sufíes y cena a partir de las 20.30 hs. Viernes tradicional Jumma, Ceremonia de los viernes, Sohbet y Hadra, a partir de las 13.30 hs. ... los esperamos!! Sean bienvenidos!!!” (Mezquita Sufi de la Patagonia, Facebook, 22/11/2017).

Cada jueves, después del *dhikr*, un grupo de mujeres organizan una cena que ofrecen a todos aquellos que han participado del encuentro de oración y deseen quedarse a compartir la comida. Tuve ocasión de asistir repetidas veces a tres lugares de encuentro diferentes, dos en Berlín y uno en Patagonia, donde regularmente se llevan a cabo estas prácticas y todos ellos son publicados cada semana en diversos medios como un evento abierto a la comunidad. En Berlín, uno de los lugares donde se hacen estos encuentros es un espacio concedido por un importante centro cultural de la ciudad, donde asisten variedad de comensales, entre ellos turistas curiosos de aprender la danza de giros de los *derwiches*. El otro lugar, es un local propio de la Orden Naqshbandi llamado Sufi Center, abierto al público en general, pero al cual asisten casi exclusivamente miembros de la comunidad sufí, en su mayoría de origen extranjero, de Turquía o algún sufí de otro lugar casualmente en la ciudad. La decoración del Sufi Center es de estilo “turco”: alfombra roja, sillas y adornos dorados. Aunque a primera vista pueda parecer un ambiente lujoso, observándolo en contexto se advierte que se trata de objetos de fácil adquisición en los numerosos mercados frecuentados por las comunidades turcas de la ciudad y que se encuentran en muchos hogares. En ambas sedes las personas son muy cordiales y se alegran de tener un invitado más.

Después del *dhikr* y el *sohbet*, en el Sufi Center, todos ayudan a armar mesas plegables y a servir la comida que ya está preparada con anticipación. Mujeres y hombres se sientan en mesas separadas y los hombres colaboran a la par de las mujeres en la distribución de los platos y en las tareas de limpieza al final de la cena. La comida generalmente consiste en un plato único de sopa o guiso y en ocasiones hay otras cosas que algunas mujeres traen de sus casas para compartir. Según las costumbres culinarias turcas, suele haber *pickles*,⁶¹ algunas cremas de queso saborizadas o *hummus*⁶² para untar

⁶¹ Conserva de vegetales en vinagre.

⁶² Crema de garbanzos.

en el pan y masas secas dulces como postre. En cuanto a las conductas en la mesa, no noté ninguna norma particular, más que abrir y cerrar el acto de la cena con una murmurada expresión ritual y el llevarse una pizca de sal a la boca antes de comenzar a comer.

La sala del centro cultural se prepara para la ocasión. Tiene una decoración móvil y sencilla, ya que el espacio se usa para otras actividades los demás días de la semana. Después del *dhikr* y el *sohbet* del *sheik*, un mantel de un metro y medio de ancho y unos cinco metros de largo es extendido en el suelo y se apoyan sobre él los platos de sopa, el pan cortado en rodajas y los vasos para el agua. Aquí, hombres y mujeres se sientan en una misma “mesa” en el suelo alrededor del mantel. La praxis se repite: una breve oración murmurada y una pizca de sal antes de comenzar a comer. Después de la sopa, se reparten platos con dulces, torta o galletas secas. Durante la cena se charla más animadamente que en el Sufi Center. El *sheik* suele interrogar a los desconocidos acerca de su origen, sus nombres, sus motivos o intereses por la visita y los invita a hacer preguntas sobre los temas tratados en el *sohbet* o expresar dudas acerca del sufismo en general. Estos eventos son evidentemente menos centrados en la “religiosidad” del encuentro, más bien orientados al proselitismo y a dar a conocer las actividades de la orden. No obstante, hay algunas personas que participan regularmente de tales encuentros. Algunas mujeres, aún siendo sufíes no llevan el velo y lo viven como un encuentro entre amigos.

En Argentina el ambiente es diferente. Si bien también la invitación a participar se publica cada semana en *facebook*, nunca vi a nadie que no perteneciera a la comunidad. La comida después del *dhikr* es un evento familiar en el que participan entre 25 y 35 personas y que implica varias horas de preparación. Cabe recordar que Durkheim sostenía que, en gran cantidad de sociedades, las comidas hechas en común crean entre los que asisten a ellas un vínculo de parentesco artificial (Durkheim, 1966:482). El plato principal es una sopa o un guiso, pero se sirve también ensalada, postre y café. En la *derga* en Patagonia, también se encuentran a rezar los viernes y los domingos y siempre hay cena, porque el lugar está habitado por varias familias y las puertas de la *derga* están siempre abiertas, pero es al *dhikr* de cada jueves que se invita oficialmente a la comunidad. Para la gente del lugar,⁶³ el jueves es el día de encuentro con otras personas del grupo y el intercambio es más festivo.

“Vos imagináte, con mi educación italiana y todo, y la argentinidad y eso, que mi Maestro me dijera: 'usted tiene que invitar gente todos los jueves a su casa a comer'. Yo me volvía loca, ¿yo qué? lo hubiera podido hacer, un mes, dos meses y después terminaba agotada, exhausta porque tenía que estar la servilletita, porque tenía que estar la cucharita. Y Mawlana Sheik Nazim lo que decía era, 'lo importante es darle de comer a la gente, después, ¡si tenés platos para todos Al-Handuliláh! Y si no pondrás una fuente y todos comerán de ahí. Al que no le gusta que no le guste, no es problema tuyo'. Eso de que cada uno hace lo suyo y no pasa para otro lado. Yo te doy de comer a vos, si no te gusta eso es tu problema, mi problema era darte de comer. Todo es así con el sufismo que nos enseñó Mawlana Sheik Nazim. Uno tiene que hacer lo que tiene que hacer, después del otro lado... Ya preocuparse, es andar en cosas que como dice Sheik Bahauddin, Malayanni, son cosas que no nos incumben. No son nuestras cosas, no perdemos el tiempo. Porque en el islam, otra de las cosas importantes es no perder el tiempo.” (Fátima, com. pers., 2017).

Es posible advertir que, en el ordenar el mundo según una política sexista, visión que en el grupo de Patagonia es más evidente que en los sujetos que viven en un ámbito urbano como Berlín, la comensalidad fuera de la esfera doméstica es una manera de darle participación a la mujer en actividades públicas. Las mujeres se “lucen” compartiendo sus recetas; intercambian modos de cultivar hierbas aromáticas y son apreciadas por sus dotes culinarias. De este modo, la comida deviene una

⁶³ Una inquietud que invita a analizar desde el espacio, lo rural, las posibilidades de actividades u ocasiones de encuentro social para grupos de idiosincrasias minoritarias.

tecnología que construye femineidad,⁶⁴ es decir, contribuye a aprehender e internalizar roles y normas sociales de carácter artificial (Berger *et al.*, 1966).

La continuación de la tradición de la comensalidad en los hogares hace que las prácticas se instalen en el cotidiano. Así es como los actores me cuentan que en el “camino” la vida recobra sentido:

“Estaba más preocupada por cosas del mundo intelectual que por la vida hogareña y hasta tenía fama de cocinera mediocre. Generalmente compraba comida lista y preparaba platos simples y aburridos.” (Leila, com. pers., 2017).

Al conocer el sufismo, Leila se da cuenta de que sus hijos habían crecido sin que ella nunca les hubiera preparado una comida “especial”. El sufismo le hizo notar la importancia de la comensalidad y comenzó a aprender a preparar comidas y mesas especiales para agasajar a sus hijos cuando la visitan. De este modo, siguiendo a Berger *et al.* (1966), las rutinas en la cotidianidad sustentan y constituyen la esencia de la institucionalización.

5.6. La alimentación como hecho religioso

Las elecciones y las prácticas alimentarias de muchas sociedades están condicionadas por normas médicas, éticas religiosas y/o concepciones dietéticas que sancionan juicios morales o de valor en torno a lo que se come o se deja de comer. De esta manera, a través del alimento las personas vehiculizan patrones de conducta, normas, prohibiciones religiosas, modos de jerarquía, de subjetivación y alteridades. En este sentido, el sufismo naqshbandi respeta distinciones de valor presentes en el Corán entre alimentos y bebidas *halal*,⁶⁵ es decir permitidas, y *haram*⁶⁶ o prohibidas.

En antropología existen diversas explicaciones acerca de cómo entender los hábitos y restricciones alimenticias en grupos sociales. Mientras que Harris (1974), por ejemplo, sostiene que ciertos actos y creencias religiosas constituirían respuestas a condiciones ecológicas determinantes, Douglas (1966) afirma que la religión explica la dieta y ésta a su vez explica la ecología. Para la autora, ordenar el mundo según sistemas de clasificación es una tendencia del ser humano y los tabúes, alimenticios entre otros, revelan y hacen visibles categorías cognoscitivas. No es mi intención hacer un análisis acerca de las prohibiciones alimenticias que los actores adoptan del islam, pero sí considero oportuno pensar cómo ciertas categorías de puro o impuro reflejan y refuerzan las reglas de las relaciones sociales, en tanto ciertas prácticas y prohibiciones alimentarias constituyen indicadores de identidad y revelan la pertenencia a un determinado grupo social. Como me explica Samira, cuando le pregunté cómo cambiaron sus relaciones sociales a partir de su entrada en la *tariqa*:

“Yo seguí igual, por un tiempo, pero luego empezó a ser como un choque, porque mis amigas veían que había lugares en los que yo ya no tenía ganas de estar o de ir. Hay amigos que perdí, porque ya no tenía nada más que compartir. Entonces una amiga que yo quiero mucho me decía: '¿pero una cervecita no nos vamos a tomar?' Y le digo, 'es que yo, ya no tomo más alcohol'. Y... no lo podía entender. Ahí me di cuenta, socialmente, el lugar que tiene el alcohol y lo importante que es en las relaciones. Fue un tema fuerte, el tema del alcohol (...) Es como que el argentino está muy alcoholizado.” (Samira, com. pers., 2017).

⁶⁴ Queda aquí abierta otra puerta hacia posibles inflexiones investigativas.

⁶⁵ Ver glosario.

⁶⁶ Ver glosario.

Afirmando peculiaridades alimentarias ante y en contraste con los otros, los seres humanos también marcan su pertenencia a un grupo social (Contreras, 2007). Ciertos alimentos se convierten en rasgos diacríticos (Barth, 1976) que señalan diferencias con los otros. Ya en la Europa medieval, el cerdo era un elemento totalizador que dejaba fuera a judíos y musulmanes (Contreras, 2007) y Geertz muestra en el ejemplo javanés del rito funerario cómo la prohibición del alcohol en los grupos musulmanes derivaba de su identificación con el poder colonial (Geertz, 1973). Las prohibiciones alimentarias permiten delinear diferentes comunidades de creyentes.

Más allá de la prohibición islámica, que en los actores casi se limita al cerdo y al alcohol, surge en los relatos la cuestión de la purificación, casi siempre argumentada en términos de energía negativa o positiva.

“Uno cuando empieza un camino espiritual empieza limpiando cosas. Si vos querés limpiar tu energía, empezás por la limpieza de tu cuerpo, de tu ropa... Determinados alimentos también colaboran con el mantener o elevar tu energía o deprimirla. Desde ese lugar el cerdo es nefasto; el alcohol, las gaseosas son chatarra.” (Samira, com. pers., 2017).

Fátima lo explica en términos más dogmáticos:

“También está el tema que cuando uno come o cuando duerme no comete pecados. Bueno, a no ser que te pongas a comer chanchito... [risas] o que no comas de la manera correcta. Por eso es también muy importante la comida, porque es un momento donde no cometés pecados (...) No pensamos tanto en la salud, por más que es bueno no comer plástico, sino que el alimento sea pagado con dinero que sea halal, como le llamamos nosotros, que es puro. Eso es una de las cosas más importantes para alimentar una familia sana, que el dinero haya sido ganado por su trabajo. Que también hay una jerarquía de trabajos, el trabajo de artesanos o un médico, son mucho más benditos que otros trabajos.” (Fátima, com. pers., 2017).

Fátima pone en evidencia una amplia red de significados de la cual la comida es solo un nodo que se enlaza con otras esferas de la vida social y crea jerarquías que no dependen de la calidad substancial del alimento ni de su valor económico, sino de una especie de esencia vinculada al origen del dinero utilizado para la adquisición del alimento. Un factor que a su vez construye una escala de valores morales entorno a las actividades profesionales, instaurando de esta manera diferencias de prestigio social. Cabe recordar que en la organización familiar de la tradición sufí, es el hombre el que debe garantizar el sustento a la familia, de allí que lo que este argumento muestra es que, más allá de asegurar una adecuada alimentación a los miembros, aquellos hombres cuyas profesiones cuentan con una más elevada bendición, estarían dotando de mayor santidad al grupo familiar. Fátima afirma que cuando en la familia hay un santo, éste garantiza santidad a siete generaciones. Se percibe aquí cómo la construcción de autoridad (Santo, marido, padre) y el reconocimiento social de sus funciones se apoya sobre signos materiales y sobre otros que no lo son.

La alimentación también es entendida como un instrumento que ayuda a transitar el camino del sufí, que puede ser explicado como una evolución en la cual se van atravesando etapas. Todos los entrevistados me hablaron de un dogma, que yo advertí como la “teoría de los velos” que cubren los ojos y que nos separan de la verdad. En el Sufismo, según me cuentan, en la medida en que la persona avanza en su camino espiritual, se le van cayendo uno a uno los velos que le ocultan la realidad divina, con el riesgo para el sujeto de quedar fascinado con cada cosa nueva que ve. Los actores distinguen la *tariqa* Naqshbandi de otras vías del sufismo, en cuanto otras órdenes prometen que el camino espiritual hará que el creyente pueda ver esa verdad cada vez con más nitidez. Tal promesa funciona como una motivación; muchos imaginan ese deslumbramiento como un camino hacia la iluminación. En cambio, la *tariqa* Naqshbandi asegura ser un “método” mediante el cual los velos se van quitando a partir del último hacia la persona, de manera que el progreso no le está mostrando nada nuevo y solo

la fe motiva al sujeto a seguir. Los sufíes naqshbandi creen que llegará el momento en el que el último velo caiga y el sujeto piadoso perciba toda la verdad de una vez. De esta manera, dicho dogma obliga al creyente a confiar “ciegamente” en que el camino emprendido está quitándole velos, es decir que va progresando, aun cuando el sujeto no perciba cambios en su trayectoria. También en esta línea, la alimentación funciona como una metáfora:

“Cuantos más velos, más adormecimiento espiritual envuelve a la persona y mayor es la negativa a convertirse en creyente. La coca, las hamburguesas, las facturas son velos. Si se le ofrece comida fresca a quienes comen esas cosas, te dicen: 'puaj'!⁶⁷ Lo mismo sucede con la creencia y con el camino espiritual” (Zulema, com. pers., 2017).

En este último testimonio vemos que algunos alimentos no constituyen una prohibición estricta como una referencia a cierta idea de lo sagrado, sino que su proscripción se entiende como aquello que se tiende a evitar. En esta categoría, aunque no es un alimento, pero de alguna manera se “ingiere”, está el consumo de tabaco. Yo soy fumadora y durante mis estancias en el campo me explicaron que fumar no era saludable, pero sobre todo, no lo era para el espíritu, porque alejaba a los ángeles del entorno. La prohibición de fumar rige en todo el predio donde se encuentra la mezquita en Patagonia. Para fumar, hay que caminar unos 300 m. hasta la tranquera y hacerlo en el exterior de la chacra, lo cual le da un carácter sagrado al territorio de la *derga*, hábitat de ángeles que los sujetos aseguran percibir a través de los sentidos espirituales. En este caso, la de fumar y otras prohibiciones marcan la frontera entre lo sagrado y lo profano, pero también entre los sufíes y los otros.

El ramadán es uno de los preceptos ineludibles de la confesión islámica y consiste en una abstinencia de actividades como comer, beber o mantener relaciones sexuales desde una hora antes del amanecer hasta una hora después del ocaso durante cuarenta días. No tuve ocasión de hacer observación participante, ni de profundizar acerca de cómo los actores lo viven y sienten. Por ello, no me siento capacitada para explayarme sobre el asunto en este trabajo. No obstante, cabe destacar que el ayuno no implica una penitencia, sino un ejercicio espiritual que suele terminar cada noche con un banquete. En el período del Ramadán, el musulmán trata de poner orden a su casa espiritual, reflexionando sobre todas aquellas promesas de hacer esfuerzos suplementarios para ser un buen musulmán que había hecho el año anterior (Iturralde, 2013). Visité sí la *derga* una semana después de que finalizara el ramadán y participé de conversaciones en las cuales las mujeres se contaban entre ellas cómo había sido abordado el ayuno este año y pude constatar que es un momento importante para ellos. Me contaban que es un período en el que se comparten reflexiones, se “trabaja” sobre ciertos aspectos del camino espiritual que está llevando cada uno y se reúnen para comer después del horario de abstinencia. Este año parece haber sido un momento en el que se manifestaron ciertos conflictos que pusieron en confrontación los egos de algunos miembros, pero que habrían dado lugar a la elaboración de nuevas propuestas para mejorar las relaciones sociales del grupo. Desde mi punto de vista, queda claro que se trata de momentos en los que se reafirman lazos y redes sociales. Como me dice Fedra: “para estar juntos, lo más importante es reunirse”.

5.7. El “ropaje” del sufí

El tema de la vestimenta es sin duda uno de los más delicados al momento de abordar la subjetivación de elementos exógenos a la cultura local. La ropa hace a la apariencia del individuo, lo expone ante los otros. Lo más común que se ve y se conoce de los sufíes en Patagonia es su característico

⁶⁷ Expresión de asco.

“ropaje”, que los actores llaman *ropa sunna*, o *vestir sunna*: camisas, pantalones holgados para los hombres y faldas largas hasta los tobillos para las mujeres. Lo que realmente los distingue del estilo “alternativo” o rural que usan otros grupos en la zona es un gorro pequeño o un turbante en los hombres y pañuelos usados de un modo particular en las mujeres. La asunción de estas tradiciones es un proceso del que todos los entrevistados me han hablado. Sin embargo, he podido identificar en los actores diferentes posiciones ideológicas al respecto.

Salinas (2015) sostiene que la densidad de los elementos religiosos transnacionalizados fue aumentando y entramándose con las culturas locales a partir de los viajes de los seguidores naqshbandi a Chipre y de una presencia de la orden cada vez más intensa en internet. El resultado son modelos propios “reterritorializados”, como es el caso de la vestimenta sufí naqshbandi, que comporta un símbolo de la aceptación y práctica de la fe en la *tariqa*. “Hoy en día, sostiene la autora, la apariencia de un miembro naqshbandi haqqani de Argentina o de España es la misma que se encuentra en Chipre” (Salinas, 2015: 15).

En el análisis de la experiencia religiosa del devenir sufí de sujetos de orígenes culturales no musulmanes, son útiles las reflexiones de José Bizerril (2013), quien en su estudio de las religiones en el mundo globalizado observó que tradiciones que hasta hace pocas décadas eran exclusivas de contextos étnicos nacionales o regionales, debido a los procesos contemporáneos de contacto intercultural en escenarios globales, son ahora accesibles a nuevos públicos. Al desterritorializarse, las tradiciones religiosas se abren a relecturas inusuales, relativamente libres del peso institucional y de la inercia que las caracterizaba en sus contextos de origen. Así, en contextos de trasplante cultural a escala mundial, su potencia antiestructural, en el sentido de Turner (1985), es decir, de ruptura con los modos establecidos y rutinizados de la vida social “local”, puede manifestarse de una manera más marcada. En particular, su potencial para producir transformaciones en las vidas y en las subjetividades de personas que, a través de una práctica constante de tecnologías religiosas, aprenden a habitar el mundo de la vida de nuevas maneras;

“La gente intenta imitar a su Maestro, entonces copia su estilo de vestimenta, así es que los sheik se visten como lo hacía Sheik Nazim y usan un bastón porque él lo usaba. Pero esa actitud no tiene nada que ver con el camino espiritual del sufí, que es un camino interior.” (Fedra, com. pers., 2017).

Desde una perspectiva berlinesa, Fedra me explica que la apariencia que tanto los *sheik* de Berlín, como los de muchos otros lugares del mundo asumen, es solo eso: “apariencia superficial”. Efectivamente, el *sheik* de la Patagonia suele mostrarse caminando con un bastón, que no usa ni necesita mientras está en casa - aún con invitados - o realiza, a la par de otros, trabajos en la chacra de particular exigencia física. Como antropólogos, es casi inevitable pensar el bastón como un fetiche de prestigio, de poder o de estatus del cual se sirven algunos *sheik* para potenciar la identificación con el maestro. Interesante sería no caer en un reduccionismo que nos distraiga de buscar indicios de los tipos de prestigio, poder o estatus a los que hace referencia el objeto. Fedra usa el pañuelo, porque entiende que cubrirse la cabeza es parte de la tradición y figura en las escrituras. La prescripción es tanto para hombres como para las mujeres, me explica. El uso del pañuelo fue acompañando su proceso espiritual de manera paulatina: al inicio sólo se lo ponía cuando estaba con el grupo, luego comenzó a usarlo en la calle y ahora que se siente completamente inmersa en la fe lo usa también en casa. Mientras que su marido - en camino a convertirse en un *sheik* - lo usa solamente fuera de casa y no en la intimidad del hogar.

“Si las mujeres usaran un velo negro o un burka como lo hacen en Turquía, sería algo muy violento en Alemania o en otros lugares. La idea es acercarse a la gente y no asustarla con costumbres exóticas.” (Fedra, com. pers., 2017).

Recuerdo que finalizada la entrevista de Sira y Salma, nos acomodamos juntas para sacarnos una foto. Yo llevaba una chalina en los hombros y atiné a ponérmela sobre el cabello. Las mujeres, a coro, me hicieron señas de que no era necesario. Una de ellas me dice “tú tienes que ser tú misma”. Salma me explica entonces que para ellas es diferente:

“La policía de civil no tiene poder de convicción, nadie la respetaría como tal. La vestimenta es 'testimonio', una se mete dentro y da la cara. No tiene otro sentido que eso.” (Salma, com. pers., 2017).

Como ya se dijo en el capítulo II, para las actoras turcas en Berlín, la reivindicación de las tradiciones tiene una connotación política, que se da en un determinado contexto social. Un contexto que, siguiendo a Grossberg, se genera incluso mientras se articulan los hechos o las individualidades y relaciones que lo componen, condicionando y modificando el mismo ser y la identidad (Grossberg, 2010).

“Yo siento que acá [en la derga de la Patagonia] uno se espeja... yo me visto sunna y me pongo un pañuelo y tengo enfrente la misma imagen y eso no me pasa en la ciudad, el espejo es otro.” (Samira, com. pers., 2017).

Podemos comprender que para Samira sea diferente estar en la *derga* en Patagonia que en su ciudad de residencia ya que, según Grossberg, el resultado de múltiples tecnologías implicadas en la (auto)-generación del contexto imponen una organización, una individualidad y una conducta particulares a las “poblaciones” que los habitan (Grossberg, 2010:18). En lo que todos los actores coinciden es que la adopción del ropaje *sunna* es un proceso individual.

“Es un proceso de cada uno. Mi esposa usó el pañuelo siempre. Nunca salió a la calle... siempre se puso un gorro o algo se puso. (...) Son gestos de respeto. Cuando rezamos nos cubrimos, Yo también cuando voy a la derga me pongo todo: el cono, todo, el turbante... trato en lo posible de... Pero si no, no hay problema.” (Tavo com. pers., 2017).

No obstante, para la mayoría de las mujeres, tanto en Berlín como en Patagonia, la cuestión del velo es acto de valentía que requiere coraje y es como tal que puede ser considerado un fetiche que marca un estatus particular en el camino espiritual de la mujer sufí. A diferencia de otras órdenes, los *naqshbandi* en Argentina promueven el uso de ropas según la *sunna*, y el pañuelo es solo una prenda dentro de un amplio espectro de actitudes que implican una variedad de sentidos que van desde la profesión de la fe hasta la creencia de que determinadas prendas tienen un poder espiritual que protege o transmite energía a la persona.

Samira, que aún después de diez años de haber entrado a la *tariqa* siente dificultades para usar el pañuelo en la calle o en su ámbito laboral, me cuenta:

“Yo tengo un terrible tema con el pañuelo, calculo que lo deben tener todos, porque no es algo que venga con el cuerpo. El pañuelo, me lo tengo que poner. Yo voy a trabajar sin pañuelo, pero me ato el pelo... Y una de las hermanas que viven en (...) me decía: '¿No sentís el cambio de energía?' Yo fui avanzando en el camino, y sin embargo sigo sin poder ponerme el pañuelo y no sé si un día lo voy a poder hacer. Pero yo no me doy cuenta que el pañuelo, como la ropa en general, es una protección. Yo empecé a sentir los cambios de energía, empecé a reconocer en mi cuerpo las subas y las bajas de energía en determinados lugares, con determinada gente, en determinadas circunstancias.” (Samira, com. pers., 2017).

La idea de la protección que beneficia sobre todo a las mujeres es difusa en los sufíes argentinos, trae consigo un valor diferenciador de género y es, a la vez, portador de atributos morales. Por un

lado, el ropaje protege a la mujer de muchas influencias, como las miradas y los malos pensamientos de los hombres o las energías negativas de los genios o *yinn*⁶⁸, seres espirituales conspiradores del mal.

“Yo siempre le digo a mi hija, si salís de noche o lo que sea vos: sip! [hace gesto de ponerse un velo sobre el Cabello] y sabés que los ángeles te protegen. Si no lo hacés te custodian igual, pero no es lo mismo.” (Tavo, com. pers., 2017).

Podríamos intentar analizar el ropaje desde otra perspectiva y pensarlo como una representación de una realidad afectiva, un lugar, un contexto en el cual, como dice Salma, “una se mete dentro y da la cara”. En palabras de Grossberg, tal concepción de contexto “incluye configuraciones de investidura y pertenencia, atención e importancia, placer y deseo y emociones e implica complicadas relaciones entre subjetivación y subjetivación, emplazamiento y orientación, pertenencia y alienación, identidad e identificación (Grossberg, 2010:20). Es posible entonces, entender el ropaje del sufí, para usar una metáfora del autor, “como una topografía vivida”.



Imagen 6: Cena después del *dhikr* en el Suficenter de Berlín

⁶⁸ Ver glosario.



Imagen 7: Mujeres en la cocina de la *derga* en Patagonia. (Foto: S. Pilgrim)



Imagen 8: Cena después del *dhikr* en Patagonia

LA DERGA, CENTRO DE PRODUCCIÓN CULTURAL DE LA ORDEN NAQSHBANDI

“La fuerza de la electricidad, tan necesaria para el uso de las tecnologías, es un misterio. Es como el alma de la tecnología. Del mismo modo, nuestra alma es una fuerza especial que nos fue dada por nuestro Señor. Puedes observar la electricidad, cómo ésta funciona para ti, pero no te será posible entenderla.”

AL HAQQANI, 1998⁶⁹

Las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que se fueron dando a lo largo de la historia permiten reflexionar sobre la capacidad de la orden de adaptarse a diversas realidades y funcionar en la actualidad como un modelo religioso “de época” que se adecua a las pautas de un sistema transnacional, a las expectativas actuales de sus seguidores y a las de los nuevos potenciales adeptos de tan diversos contextos. Observar los procesos del devenir sufí en actores cuyo centro de vida social se encuentra en Patagonia, pero su corazón está ligado al de un Maestro espiritual que opera desde una región tan lejana como es Turquía, implicó seguir conexiones, asociaciones y relaciones en un ida y vuelta geográfico constante. Seguir la circulación de sentidos religiosos y producciones culturales del sufismo naqshbandi en Patagonia me llevó a viajar a través de un campo-tiempo-espacio difuso que, siguiendo a Marcus (2001), bien podríamos entender como el devenir de una etnografía multilocal. Una distinción nítida entre sujetos y sistema no se sostiene. Sería ignorar rutas de conexión y asociación relacionadas con la agencia y símbolos encarnados en prácticas cotidianas que se expresan en una configuración espacial, que algunos autores definen como transnacional. De allí surgen algunas inquietudes que no ha sido posible abordar en esta tesis, pero que no quiero dejar de mencionar, ya que dan lugar a nuevas líneas de investigación para futuros trabajos. Se trata de aspectos de la economía, de la política y de la ideología que se perpetúan como “tradiciones”, aun adoptando nuevos estilos influenciados por las tecnologías y el ritmo de la vida contemporánea.

En este último capítulo de análisis, hago algunas reflexiones sobre la *derga* de la Patagonia, espacio físico de producción cultural y conyuntural en la amplia red de relaciones que constituye el sufismo naqshbandi en la región. Asimismo, intento identificar algunos nodos en la ideología naqshbandi y observar cómo estos se replican y se instalan en el pensamiento del sufismo naqshbandi en Patagonia.

6.1. La *derga* más austral del mundo

En Argentina hay aproximadamente una docena de comunidades o grupos a lo largo y ancho del país, que se reúnen para compartir momentos de oración en domicilios privados o pequeños centros de reunión. Existen al menos tres lugares -algunos actores hablan de seis- que funcionan como

⁶⁹ Mi traducción de: “Die Kraft der Elektrizität, welche wir brauchen, um die Technologie zu nutzen, ist ein Mysterium. (...) Es ist wie die Seele der Technologie. Auf die gleiche Weise ist auch unsere Seele eine besondere Kraft gegeben von unserem Herrn. (...) Du kannst die Elektrizität dabei beobachten, wie sie für dich arbeitet. Aber es wird dir nicht möglich sein, sie zu verstehen.” (al-Haqqani, 1996).

dergas, es decir, como centros de encuentro con instalaciones propias, espacios de reunión y mezquita, donde se llevan a cabo diversas actividades bajo la conducción de un *sheik*.

La *derga* en Patagonia está situada en un predio de 23 has., propiedad privada del *sheik* local que puso a disposición sus medios para la construcción de un centro sufí en la región. Tras haber solicitado formalmente autorización a su maestro *Sheik* Nazim, en el año 1996 se comenzó la obra de una mezquita bajo sugerencias directas del Santo: “usted salga a caminar que yo le mostraré el lugar”, habría anunciado *Sheik* Nazim, y continuó con medidas e indicaciones precisas: “7 m x 7 m, materiales de la zona, abajo para rezar, arriba para dormir y al costado baño y cocina”. Unos años después, en 2003, *Sheik* Nazim expresó el deseo de que se construyera un *maqam*;⁷⁰ una estación espiritual que concentra energías positivas para los creyentes. Se trata de un santuario dedicado al maestro predecesor del *Sheik* Nazim, que contiene a modo de monumento una estructura similar a un ataúd, colocado sobre un pedestal y cubierto con una tela verde con caligrafías árabes bordadas en color dorado. En el año 2015 se comenzaron varias obras nuevas dentro del predio, con el fin de ampliar las instalaciones y poder recibir un mayor número de visitantes.

Hoy el lugar funciona como “chacra”⁷¹ y cuenta con espacios cultivados para consumo propio: huertas, frutales y algunos animales de granja. Además de la casa del *sheik*, hay otras para miembros de su familia y allegados. Asimismo, en el predio fue construida una casa de huéspedes para mujeres, con capacidad para 25 personas y un espacio, similar pero sin cocina para los hombres.

En una conferencia en Brasil, en 2015, el *sheik* de la Patagonia describe la *derga* de la siguiente manera⁷²:

“Derga es una palabra árabe que significa convento de oración, confraternidad. El sistema de dergas es un sistema socio-político que puede cambiar el mundo. Si hubiera una derga cada 40 casas, muchos de los problemas actuales no existirían, porque es un sistema de contención, que actúa solucionando problemas domésticos, familiares, personales alrededor de su vecindad. Funciona como un amortiguador de situaciones” (Sheik Rauf Felpete, 2015).

A la *derga* en Patagonia asisten asidua u ocasionalmente personas de otros lugares. Hay quienes suelen quedarse por unos días y compartir momentos comunitarios, rituales y de retiro; suele haber huéspedes que se quedan en el lugar muchos meses, algunos hasta más de un año, mientras resuelven una situación personal, buscan una casa en alquiler, terminan de construir la propia o encuentran trabajo para quedarse en la zona. En el caso de largas estadías, los huéspedes participan también del trabajo y las actividades de la chacra cuidando de la huerta o de los animales, haciendo trabajos de mantenimiento, etc.

“... más o menos todas las dergas, las grandes, se manejan en todos lados, acá (en Alemania), en Francia, en España se manejan de la misma manera. Yo estuve ahora en París, con Mawlana, con Sheik Mehmet y se juntaron todos los de Alemania, los de Francia, los de España, los de Inglaterra, los de Italia, había gente de todos lados” (Tavo, com. pers., 2017).

Lo que sí va quedando claro es que la *derga* es el centro físico de la institucionalidad *naqshbandi*, el principal espacio de socialización secundaria del grupo o, para decirlo en términos de Berger y otros (1966), donde se apprehenden las normas y se internalizan los conocimientos de la realidad sufí: “La *derga* es la escuela, es como que ahí se concentra todo” (Tavo, com. pers., 2017).

⁷⁰ Ver glosario.

⁷¹ La chacra o granja en Patagonia es una unidad habitacional y productiva rural, no necesariamente con fines comerciales.

⁷² *Sheik* Abdul Rauf Felpete en una conferencia que dio en Río de Janeiro a fines del año 2015 y que está publicada en el blog “oficial” de la comunidad *Naqshbandi* en Argentina. Disponible en: www.celebracionrabbani.com”

Mariam sostiene que el ser humano produce estados que te alejan de Alá y que hay ciertos lugares que hacen la conexión difícil. De este modo, me explica el sentido que tiene frecuentar las *dergas*: “Si vos estás lleno de diablos, estás más lejos de conectarte con Alá. Es más fácil conectarse con Dios en una Iglesia o en la Mezquita que en determinados lugares.” (Mariam, com. pers., 2017).

Los sufíes también pueden practicar su fe en la soledad de sus hogares, con un pequeño grupo de compañeros y la propia familia. Muchos relatos tradicionales hacen referencia al viaje místico del sufí en solitario, aunque se juntaba con sus pares cada un número determinado de años; “Nosotros nos vamos juntando como una especie de milagro; el maestro como conector con la divinidad nos aglutina.” (Tavo, com. pers., 2017).

En Alemania, también hay varios centros en las ciudades principales. Sin embargo, *dergas* como las anteriormente descritas hay solo una situada en el sur del país: “Allí, la gente hace una vida más devota, se vive en comunidad, rezan todos juntos y comparten muchas actividades cotidianas. En la ciudad [refiriéndose a Berlín] cada uno sigue su ritmo” (Fedra, com. pers., 2017).

A mi pregunta acerca de por qué los sufíes Naqshbandi no frecuentan alguna de las mezquitas que hay en la ciudad, visto que, en Berlín, sí las hay, Fedra responde que éstas fueron construidas “desde arriba, sin espíritu popular”. En la medida en que Alemania fue recibiendo mano de obra de Turquía, a partir de los años sesenta, los gobiernos acordaron que se habría de construir espacios donde los musulmanes pudieran ejercer sus prácticas religiosas. Pero éstos no son espacios en los que la gente se siente en casa, no son adecuados para el sufismo, porque están controlados por representantes del islam ortodoxo donde sólo se llevan a cabo formalidades. Los sufíes, según Fedra, no buscan a Alá en ningún otro lugar que, en el corazón, “por eso nos reunimos en nuestras propias casas”, en la intimidad del grupo de pares.

Hablando sobre el grupo de la Patagonia, le comento que allí se vive en un ámbito más bien rural con características propias de la región; sin embargo, no sólo la decoración, sino que muchos hábitos recuerdan el estilo de vida que lleva la gente en Turquía. Fedra sonríe, y me cuenta que hace dos años estuvo con su *sheik* (su hermano) en Brasil y que allí notó cómo se mezclaban elementos de la cultura turca con otros característicos del lugar; un cierto “sincretismo”, según ella, con formas cristianas y africanas. La mujer cuenta que notó cómo las prácticas oratorias y las danzas eran mucho más animadas y rítmicas que en Alemania, pero también eran diferentes a las que presencié en Senegal. Fedra sostiene que cada *derga* tiene su estilo propio según la cultura que la hospeda, aunque es muy común que los devotos intenten imitar la vida que promovió su maestro, cuyo modelo es la *derga* de Chipre. Es sobre este proceso de “copiar con diferencias” en el sentido de Voloshinov (1973) que me interesa profundizar aquí.

6.2. La *derga* como modelo de economía afectiva y material

La primera vez que visité la *derga* del *Sheik* Rauf fue, como mencionara, en aquella ocasión en que recibieron al Sultán *Mawlana Sheik* Mehmet (ver Cap. 3). Tal vez, porque había tanta gente y yo aún no conocía a nadie, fue que me concentré más que otras veces en observar cada detalle del lugar. Miraba las personas, cómo se movían, qué hacían, cómo lo hacían y escuchaba conversaciones ajenas sin intervenir. Al estar callada y casi de “incógnito” tantas horas, me descubrí más de una vez con la mirada perdida observando los ambientes, los objetos. No podría decir ni cuándo ni por qué, mi vista se posó en las instalaciones eléctricas, cables entubados y prolijamente fijados a las paredes. Circuitos

bien pensados conectaban focos, enchufes e interruptores en rincones estratégicos del espacio. Eran muchos, nuevos y de buena calidad. Había comprado uno para mi casa la semana anterior. Casi como un juego empecé a sacar cuentas y noté que había mucho dinero invertido en el establecimiento. El sonido llegaba a cada rincón con una claridad que cualquier conferenciante de la universidad envidiaría. Había más de cien personas invitadas al banquete con el Santo y sólo algunas cajas etiquetadas con la palabra “*sadaqqa*” que en el islam significa ofrenda. Los actores, en general, elogian la generosidad del *sheik* que pone todo a disposición de la gente. También pone a disposición los varios vehículos que hay en el lugar. Me pregunté de dónde saldría el dinero para mantener semejante estructura. La cuestión me siguió durante toda la investigación.

No fue fácil preguntarles abiertamente a las personas de dónde imaginaban que salen los recursos. Algunos de ellos probablemente nunca se lo cuestionaron. Al principio me acercaba al tema con preguntas acerca de si vendían productos de la huerta o lácteos en el mercado local. Me contaban que solo consumían algunas cosas durante la temporada, pero que en general compraban grandes cantidades de otros productos. Me informé sobre el trabajo de *huesero*⁷³ por el que el *sheik* es muy conocido en la zona, pero solo ejerce los jueves y la consulta no era tan cara como imaginé. En las fotos que adornan la casa de mujeres, se lo ve al *sheik* trabajando en las construcciones edilicias rodeado de otros hombres. Me contaban entonces que el *sheik* es uno que pone “manos a la obra” a la par de los demás. Claramente eran trabajos comunitarios realizados con la colaboración voluntaria de otros miembros del grupo.

En una entrevista, sin embargo, una persona musulmana, no sufí, que frecuentó por un breve período la *derga*, me dijo: “el *sheik* se maneja como un patrón de estancia”. En el imaginario local, esta frase tiene sentidos muy particulares. ¿Pero cómo se adquirirían los materiales en una estancia no productiva? Fue suficiente una breve búsqueda en internet para constatar que el carácter transnacional de la Orden Naqshbandi (Ernst, 2008; Pagani, 2009; Weissman, 2007) no sólo se da a nivel de instituciones eclesiásticas, sino también financieras. Hay fundaciones de la orden en Suiza, Canadá, Estados Unidos, India -tal vez haya otras- que aparentemente sostienen publicaciones específicas y proyectos socio-educativos. Es probable que estas ONGs apoyen las actividades de pequeñas comunidades y contribuyan con la creación y manutención de lugares como el Sufi Center de Berlín y la *derga* de *Sheik Nazim* en Patagonia.

Fátima, la esposa del *sheik*, me reveló parte del misterio en una de las entrevistas:

“Sheik Nazim siempre nos dio libertad en todo. A veces nos daba plata y decía, 'bueno... esto es para cabras', ponelo. Y a veces le daba plata y decía, 'esto es para lo que usted considere'. No es que uno tenía que ser soldadito, para nada” (Fátima, com. pers., 2017).

La atención al circuito de instalaciones eléctricas fue un disparador que me llevó a observar la *derga* como punto conector de trayectorias, un nodo local de un universo de relaciones sociales que se sostiene mediante la circulación de sentidos afectivos -lealtades, favores, distribución de la *baraka*. La *derga* es evidentemente un espacio normalizador de hábitos y sentidos propios del sufismo naqshbandi donde no sólo se aprende la doctrina y las creencias religiosas, sino que se difunden prescripciones y prohibiciones morales (ver Cap. 5). Pero también es un espacio de sociabilidad por el que transitan potenciales jugadores de un amplio sistema de relaciones de intercambio que conectan un mundo cuyas fronteras se desdibujaban en un intangible sentido espiritual.

⁷³ En la jerga local, “huesero” es la persona que ejerce un tipo de terapia relacionada con la quiropraxis naturista.

6.3. Reciprocidades de afectos y bienes

Es posible observar que determinadas conductas se pueden explicar mediante la existencia de relaciones que enlazan a los individuos en un circuito de deudas y favores. Es desde esta perspectiva que cobran sentido valores como la gratitud y la lealtad en una escala de jerarquías paternalistas que, a partir del Gran *Sheik Mawlana*, pasa por su representante en Latinoamérica y llega a través de los *sheiks* menores a la gente. Un intercambio de reciprocidades de capital simbólico, espiritual y material que circula a través de vínculos afectivos y canales esotéricos e inserta a los actores en redes de interdependencia “espiritual” a nivel transnacional. En dichas redes, hay individuos que se destacan según sus acciones y obras personales, conquistando en sus trayectorias posiciones sociales al interior de un sistema de poder. La observación atenta de ciertas configuraciones sociales permite descubrir estrategias desplegadas por los sujetos en el manejo de la “deuda”, de manera tal de flexibilizar el mundo social del que forman parte.

El “ego” es tal vez la principal y más compleja estrategia para crear lazos de interdependencia en este sistema, ya que funciona como moneda de cambio. “Llegar al encuentro con Alá con la menor deuda posible” se traduce como deshacerse del propio ego. El trabajo sobre el ego implica una relación con el otro que lo refleja y lo pone en evidencia. Al maestro se lo reconoce por su poder “espiritual”, el *murid* acepta su autoridad y se pone bajo su tutela. Idealmente, cuanto menos ego, más poder, pero en la realidad, el “ego” no deja de manifestarse particularmente intenso en las altas esferas de poder.

El análisis lógico se presenta complicado, sin embargo, aunque en la práctica el sistema funciona desde hace varios siglos, no dista mucho de las formas de organización de las empresas modernas. Me refiero a que los sujetos comienzan su carrera desde los primeros peldaños con una actitud humilde que no siempre es la virtud que más cuenta para hacer “carrera”. Mientras algunos solo buscan alcanzar en la *tariqa* una cierta estabilidad emocional-espiritual, otros se lanzan hacia la dirigencia de la organización implicándose en redes de alta interdependencia.

“Hay que ocuparse, no es un carguito para tener chapa⁷⁴ esto. Como decía el Santo Profeta Mohammed: el servidor de una Nación es el sirviente de la nación. No es el que anda en Rolls Roys y no se ocupa de nadie y le saca plata a la gente. Es el que sirve, desde todo, desde que si le tenés que dar plata [a alguien que la necesita], le tenés que dar plata” (Fátima, com. pers., 2017).

Conceptos clásicos de la antropología como don, intercambio, reciprocidad y prestigio (Mauss, 1979) pueden iluminar el modo de funcionamiento del aspecto institucional de la Orden Naqshbandi. El don es un instrumento útil a entablar relaciones sociales sin esperanza de retorno material inmediato:

“Uno abre las puertas de su casa y da sin esperar recibir nada a cambio. Uno no busca cariño ni nada, uno tiene que hacer por el agrado de Alá. Entonces mientras hagas las cosas por el agrado de Alá, nunca perdiste, así pierdas una guerra y te corten la cabeza nunca perdiste, porque lo hiciste por el agrado de Alá” (Fátima, com. pers., 2017).

Como antropólogos, entendemos que la vida social es el lugar donde se crean relaciones sociales e implica una circulación constante de cosas materiales e inmateriales. Entendemos el don no como una cosa que se da gratuitamente, sino como una relación. En palabras de Mauss, (1979), en la sociedad el intercambio no implica necesariamente “bienes o riquezas, muebles o inmuebles, cosas útiles

⁷⁴ “Tener chapa” en la jerga argentina significa poder mostrar que se tiene una posición relevante en un sistema jerárquico.

económicamente, son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado solo ocupa uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente” (Mauss, 1979:160). Al participar del intercambio, las personas se empeñan en el cumplimiento de determinadas pautas. La generosidad y la ayuda mutua es sólo la parte visible del juego de reciprocidades sustentado por una red de relaciones sociales que se hacen evidentes cuando empezamos a ver quiénes y cómo intervienen, qué es lo que se da y qué lo que se devuelve.

“... y él [el sheik] está en contacto directo con Mawlana, entonces las prácticas cotidianas, quien te puede enseñar es él, el sheik. De hecho, yo he venido un montón de veces (...) es como venir a buscar alimento. Y es la guía, es la palabra y sobre todo el trabajo [espiritual]. Y a veces no tengo nada en particular, vengo solo a recibir. Ya de venir, rezar en el Maqam, me llevo un montón, siempre sale algo. Siempre sale algo... Y si no sale acá, sale cuando llego a mi casa” (Samira, com. pers., 2017).

Hay personas que vienen a la *derga* porque sienten que les permite un “full inmersión” en el sufismo y “siempre reciben algo”, como explica Samira. La generosidad del *sheik* que pone a disposición la *derga* (que es de su propiedad privada), que se acerca a las personas y ofrece sus enseñanzas, crea relaciones de solidaridad para con el “buscador” que emprende el camino del sufismo. Y a la vez, lo convierte en deudor, creando jerarquías, en cuanto que quien da generosamente se coloca en un estado de superioridad respecto a quien recibe. ¿Cómo se paga la deuda?

“Si tu familia cometió graves pecados, ese niño carga con eso, a no ser que encuentre la manera, con un guía espiritual, porque si no, no lo podés hacer, de pagar esa deuda de alguna manera, sea con obras de caridad (...) Todo lo que uno trabaja sobre sí mismo es allanarle el camino a tu hijo. Por eso es importante [que haya] padres creyentes que trabajen sobre sí mismos (...) Las deudas [espirituales] se pagan con dinero. Con servicio, también se paga deuda. Por eso tener un Santo en la familia, se dice que siete generaciones para atrás y siete para adelante se benefician” (Fátima, com. pers., 2017).

Las relaciones de intercambio establecen un tipo de coerción moral sobre los actores que participan de ella. Éstas se ponen en evidencia a través de valores morales como la lealtad y la gratitud vividas como afectos, sentimientos que crean vínculos entre el *sheik* y sus seguidores, entre hermanos y Santos. No se trata a aquí de juzgar con teorías sociales valores morales que ocultan una supuesta realidad sino, siguiendo a Balbi (en Sarraýrouse, 2011), se intenta de dar cuenta de cómo los valores morales tienen incidencia en los comportamientos, aún sin poder distinguir hasta qué punto ciertos comportamientos dependen de los valores morales y cuanto, de otros factores, dado que los valores morales, también pueden ser considerados fruto de los comportamientos. En un análisis más profundo, en el intento de evitar tautologías, una mirada a los modos en que los actores se representan esa interdependencia y cómo ésta adquiere valores positivos, podría echar luz sobre los procesos en los cuales se producen tales relaciones sociales en el sufismo naqshbandi.

6.4. El largo camino de las ideas y las tradiciones sufíes

Surge la pregunta acerca de cómo se desarrollan y transmiten las ideas: ¿Qué procesos involucran y como se van transformando en la medida en la que se replican a sí mismas de sociedad en sociedad? El debate es complejo porque linda con el ámbito de lo ontológico, donde la antropología de las últimas décadas, viene cuestionando la adecuación de algunos conceptos hegemónicos y pone en duda muchos de los logros más sobresalientes del pensamiento moderno.

Desde un punto de vista “moderno” (Latour, 2003), el acceso al conocimiento, o mejor dicho en este caso, la transmisión del conocimiento tal como se practica en el sufismo, es considerado “tradi-

cional” y, siendo relegado al ámbito de la experiencia subjetiva de los creyentes, no es tomado en cuenta seriamente desde una perspectiva científica. No existen en el sufismo -sí en el islam jurídico- escuelas, seminarios o instituciones que enseñen o transmitan el conocimiento de manera académica. Sin embargo, una etnografía que se involucra en la cuestión de la diversidad ontológica, ya no se entrega solamente a la descripción e interpretación de las perspectivas del otro, sino que se convierte en un instrumento para repensar las propias categorías analíticas (Blaser, 2013).

En este sentido, algunos autores consideran un reduccionismo pensar solamente en mecanismos de transmisión cultural, tal como fueron estudiados por antropólogos y sociólogos clásicos, por lo que buscan otras explicaciones para la difusión de conceptos, dogmas e ideas que la ciencia occidental clasifica como categorías y le adjudica sentido y valor universal. Estos autores proponen que existe un proceso de asimilación mental y afectivo que se efectúa en interacción con el medio cultural y que manifiesta los rasgos propios de un proceso evolutivo análogo al de los seres vivos. La transmisión cultural, tal como es estudiada por la biología y especialmente por la etología, se desarrolla en relación a la concepción de evolución cultural, donde la cultura es entendida de manera informacional: “una cultura es información transmitida entre miembros de una misma especie, por aprendizaje social mediante la imitación, por la enseñanza o por asimilación.” (Cortés Morató, 1997:1).⁷⁵

De las teorías a la que hace referencia Cortés Morató (1997), surge la tesis de Richard Dawkins (1993) acerca de una posible analogía entre los rasgos genéticos que se transmiten por replicación de los genes y los rasgos culturales que se transmitirían por replicación de los memes⁷⁶ o unidades mínimas de información cultural. El autor sostiene que existe una semejanza entre ambos fenómenos, aun considerando la diferencia entre los cromosomas como unidades naturales, cuyo desarrollo es independiente de nuestras acciones, y los memes como construcciones sociales elementales en las que habitan las dimensiones culturales de la existencia. Esta perspectiva permite identificar ciertas ideas conceptuales como unidades de pensamiento, es decir, productos culturales que se transmiten y propagan mediante una dinámica que puede ser comparada con la transmisión genética o la propagación de organismos vivos como los virus. La transmisión de memes puede ocurrir de manera inconsciente, pero al estar directamente ligada a ciertas estrategias de nuestro cerebro no es independiente de nuestro accionar en el mundo social, es decir, la transmisión se sustenta en procesos que impregnan el tejido social y van más allá de los medios de comunicación entre sujetos. Memes serían en este sentido muchas creencias que los sujetos transmiten de generación en generación; cualquier concepto o dogma de la religión, como, por ejemplo: la idea de dios, los valores morales como la monogamia, los conceptos como fe, las técnicas, las costumbres y ciertos rituales o prácticas específicas.

Siguiendo a Dawkins (1993), el valor de supervivencia de un meme en el acervo de memes resulta de la gran atracción psicológica que ejerce. Sería a través de la imitación, considerada en su sentido más amplio, que los memes pueden crear réplicas de sí mismos. La circulación o intercambio de “bienes” a los que Mauss se refiere puede verse desde la perspectiva de Dawkins, como soportes para la difusión de memes propios de la cultura islámica, mientras que la *derga* podría verse como el “caldero” donde se producen los procesos de transmisión. Siguiendo con las analogías entre la genética y la evolución cultural de los memes, el autor explica que la réplica no implica necesariamente una co-

⁷⁵ Según Cortés Morató, “Las obras principales pertenecen al campo de la sociobiología y son de autores como Richard Dawkins, Edward O. Wilson, Charles Lumsden, Durham, William H., Luigi L. Cavalli-Sforza y Daniel Dennett, entre otros. En contra de estas tesis pueden verse las obras de Richard Barbroo.” (en Cortés Morató 1997:2).

⁷⁶ El neologismo “memes” fue propuesto por Dawkins por su semejanza fonética al término “genes” que designa las unidades mínimas de transmisión de herencia biológica y por la similitud de su raíz con memoria y mímesis. Dawkins, teniendo en cuenta que nuestra naturaleza biológica se constituye a partir de la información genética articulada en genes, considera que nuestra cultura se constituye por la información acumulada en nuestra memoria y captada generalmente por imitación (mímesis), por enseñanza o por asimilación y que se articula en unidades que llamó memes (Dawkins, 1993).

pia fiel al original, sino que las nuevas generaciones van reapropiándose de los memes y produciendo un trayecto evolutivo, dando como ejemplo la difusión de la teoría de Darwin:

“hoy día todos los biólogos creen en la teoría de Darwin, no queremos decir con ello que todos los biólogos tienen, grabada en sus cerebros, una copia idéntica de las palabras exactas del propio Charles Darwin. Cada individuo tiene su propia forma de interpretar las ideas de Darwin. Probablemente las aprendió basándose no en los propios escritos de Darwin sino en otros autores más recientes” (Dawkins, 1993:291).

De la misma manera, los elementos que hoy constituyen el pensamiento naqshbandi pueden ser considerados resistencias de algunos de los memes que el Profeta reinterpretó de culturas religiosas anteriores e impulsó en su momento; los cuales, a su vez, fueron reconstruyéndose a lo largo de los siglos hasta tomar los sentidos que hoy encontramos en el sufismo de la orden. Un razonamiento similar podemos hacer de los elementos ideológicos identificables en el grupo naqshbandi en Patagonia, reportados en el siguiente apartado para analizar procesos del “copiar con diferencias” voloshinoviano.

6.5. Resignificación local de la ideología naqshbandi al-Haqqani

“Nosotros no creemos en la democracia y en todo eso. No creemos que se pueda elegir a alguien con estos sistemas. Está bien tener libertades, pero tener libertad para votar no es fundamental para nosotros porque con el voto te hacen cómplice de algo que te enterás después. El islam ancestralmente tienen el sistema tribal y las tribus, en aquellos tiempos... parecido a los indios, buscaban un cacique. El mejor, buscaban la mejor persona que podían encontrar y la ponían de cacique. Ese era el gobierno. No había otra cosa, no había especulación de grupos de poder.” (Tavo, com. pers., 2017)

A fines del siglo XX, algunos autores,⁷⁷ estudiosos de los fenómenos vinculados al mundo musulmán, notaron que, para comprender los movimientos islamistas,⁷⁸ había que entender las bases ideológicas e intelectuales en las cuales se fundamentan, analizando la obra y las trayectorias biográficas de sus líderes, con el fin de “localizar los linajes intelectuales y analizar su expansión e influencia en los movimientos políticos que inspiraba ese núcleo de ideas” (Montenegro, 2007:79). Es decir, un mapeo⁷⁹ “memético” a través del cual identificar la base de datos o núcleo de ideas en las que se fundan.

Indagar en la trayectoria discursiva de *Sheik Nazim* e identificar elementos de carácter ideológico me fue metodológicamente útil para la identificación de puntos de intersección en la esfera pública del sufismo local, que vinculan la religión, la política y la vida social de las personas que adhieren al grupo naqshbandi en Patagonia con otros de mayor amplitud. Los actores cuyos testimonios constituyen la base de esta investigación expresan claramente sentirse parte de una herencia cultural que gira en torno al estilo de vida de su maestro y observan el mundo a través de su pensamiento. Lo original en cada caso es que cada contexto social que se está observando es único y la mirada de los acontecimientos que ocurren en otros lugares del planeta también adquiere una particular perspectiva según la localización de quien observa. De acuerdo con Montenegro, pensar en comunidades de interpretación nos permite notar que la perspectiva que Kermann (2007) aprehende de los actores adscritos al sufismo Jerrahi en Buenos Aires - acerca de que “en la *tariqa* se conservó el conocimiento

⁷⁷ Montenegro (2007) cita a Espósito, Kepel, Brieger y Rodinson, entre otros.

⁷⁸ Montenegro explicita en sus notas (2007:71) que el término “islamista” se ha generalizado en referencia a los musulmanes con cierta militancia vinculada a la ideología del Resurgimiento.

⁷⁹ Parafraseando lo que los científicos naturales llaman “mapeo genético”.

islámico puro, porque los *sheiks* no se alinearon nunca con el poder político” (Kermann, 2007:63) - no es más que una de las tantas interpretaciones sobre de la participación que el sufismo ha tenido en la vida social de sus comunidades ya que, como veremos, no existe tal neutralidad política generalizada, al menos no entre algunos de los *sheiks* en la *tariqa* Naqshbandi.

Si bien *Sheik* Nazim al-Haqqani se manifestó contrario a las posiciones políticas de movimientos fundamentalistas o islamistas, como se advierte en muchos de sus discursos, las cuestiones políticas no le fueron totalmente ajenas. En efecto, fue considerado un activista político-religioso en su tierra y, por ello, ha estado en la cárcel y ha sido apreciado o rechazado por distintos sectores sociales. Sus inclinaciones partidarias, su simpatía por las monarquías y su rechazo hacia los sistemas democráticos son parte de una ideología que es necesario encuadrar en un particular contexto histórico.

Kerman (2007) da cuenta del marco sociopolítico en el que se encuentran inmersas las confraternidades sufíes en el siglo XX cuando considera que,

“En cuanto a las relaciones entre el sufismo y el Estado, debemos retrotraernos a 1920, momento en que todas las naciones musulmanas, con excepción de Persia, Arabia Saudita, Afganistán y Turquía, habían sido colonizadas por potencias extranjeras, procedentes principalmente de la Europa cristiana. En algunas regiones, las ordenes sufíes fueron las instituciones locales más fuertes que quedaron en pie tras la derrota militar de los gobernantes nacionales y, por esa razón, se erigieron en verdaderos centros de resistencia anticolonialista” (Kermann, 2007:50).

Nacido en el seno de una familia que contaba con varias figuras de reconocimiento histórico en su árbol genealógico, en un momento de decadencia de un sistema imperial que llevaba siglos ejerciendo gobierno, *Sheik* Nazim al-Haqqani llegó a diplomarse en ingeniería química en la universidad de Estambul donde, según puede leerse en sus biografías, había sido invitado a participar de proyectos científicos que él rechazó por seguir su vocación mística. Tales antecedentes me llevan a pensar que *Sheik* Nazim se movía en un ámbito, si no aristocrático, al menos de una clase social de cierto nivel económico e intelectual. Por otro lado, bastaría poco para probar que la actuación de “Occidente” durante los S. XIX y XX en la región del Cáucaso y Medio Oriente no fue particularmente constructiva y que la secularización de los sistemas de gobierno no siempre resultó traer a la región el “progreso” deseado, como me cuenta una de las seguidoras naqshbandi de origen turco que entrevisté en Berlín:

“El Imperio Otomano ofrecía un sistema social perfecto que permitía la convivencia de diversas etnias y religiones. Con el derrocamiento del último Califa, occidente impuso la democracia. A partir de entonces, fueron prohibidas algunas religiones y comenzaron los problemas políticos (...) Los naqshbandi no se meten con la política, pero en ciertos lugares, la política ejerce presión” (Fedra, com. pers., 2017).

La alineación de *Sheik* Nazim puede ser entendida como parte de una construcción cultural, una de las tantas posiciones políticas que produjo el S. XX en la región que fue cuna del sufismo naqshbandi y de la que el carismático *sheik* se hizo portavoz. Declaraciones como la que sigue, deben ser entendidas desde esta perspectiva:

“Terminó su tiempo y Alá envía a San Jorge Bush y San Tony Blair y sus partidarios a hacerse cargo de esos tiranos a lo largo y ancho de Oriente y Occidente. Llegar a todas partes donde hay un tirano: Turquía, China, Rusia, Arabia, Egipto, Libia y otros países también. (...) aquí está el apoyo celestial para los Poderes Aliados (...) Esta guerra [es por la] Salvación de la Humanidad, no por la libertad de Iraq [solamente]. Y Alá está enviando poderes del Reino de los Estados Unidos e Inglés para salvar los lugares sagrados y para mantener lejos a los tiranos y a las personas malvadas. Toda la Península Arábiga estará bajo el control de los buenos poderes, nombrados por los Cielos. ¡No se preocupen! (...) el plan de Estados Unidos es cambiar cada sistema democrático en Medio Oriente y devolver reyes o sultanes a sus lugares, porque las personas también están buscando a sus sultanes, pidiéndoles que los apoyen y que estén con

ellos. Los sultanes sólo acatan órdenes celestiales. Otros, la democracia, es tan sólo un sistema artificial, que nunca tendrá éxito a partir de hoy (...) sus corazones están en manos de personas santas. Cada movimiento, cada lucha o guerra, cada plan de su guerra es una inspiración a través de su corazón. Diga yo esto o no, están en manos de personas santas y celestiales, dirigiéndolos. ¡No se preocupen! Deben conservar siempre la esperanza y el valor, porque están preparados para limpiar este sucio mundo, globo, de toda suciedad, física y espiritual” (al-Haqqani, 2003).⁸⁰

El mensaje de *Sheik Nazim* era ambiguo. Por un lado, consideraba el sistema democrático obra del demonio. Por otro, para recuperar los sistemas reales de Medio Oriente ponía todas sus esperanzas en manos de presidentes electos como Bush y Blair, apoyando la guerra contra gobiernos nacionales y/o dictatoriales, con los cuales años antes, Estados Unidos y Gran Bretaña habían hecho alianzas. Distinto era el discurso destinado a sus seguidores, a quienes llamaba a la resistencia en la oración y a alejarse de toda manifestación de protesta, como se lee en el mensaje enviado a los musulmanes argentinos ante los sucesos ocurridos en el 2001:

“Escuché que en la Argentina, la economía cayó y están quebrados. Por lo tanto ustedes deben mantener sus posiciones, confiando en Allah Todopoderoso, que podrán mantenerla aún cuando el gobierno quiebre o las grandes compañías caigan. Deben tener cuidado de no involucrarse en las cosas que la gente hace en las calles, en contra del gobierno, dañando gente, tal vez matando o lastimando, robando o incendiando propiedades de la gente. No debemos hacer eso. Nosotros vemos esas acciones como acciones prohibidas, que fueron prohibidas en la Torah, en el Antiguo y Nuevo Testamento, de igual forma en el Santo Qu’ran (...) Si en vez de robar, quemar o destrozar supermercados, la gente cayera de rodillas diciendo “Oh nuestro Señor, perdónanos, Tuyo es el perdón”, su Señor rápidamente cambiaría esas malas condiciones por buenas. Este es un consejo para los hermanos y hermanas de la Orden Naqshbandi y para todos los argentinos en general.” (al Haqqani, 2002).⁸¹

Respecto a cómo afrontar la crisis de pobreza y falta de trabajo que Argentina estaba atravesando en aquel período, *Sheik Nazim* proponía lo siguiente:

“La gente ahora va a dejar las grandes ciudades, y lentamente se irán para el campo... Argentina es un país tan rico, es 5 veces Turquía y con una población de 36 millones. Hay tantos animales, junglas, campos sin fin, árboles, en ellos encontrarán que comer. Pueden cazar liebres y comer kebab sin sal ni pan. Será dieta para sus cuerpos, nunca engordarán. Pero la gente está acostumbrada a que todo les llegue a ellos. No, eso terminó. Los mercados y los supermercados no volverán... la gente debe volver a la naturaleza. La naturaleza los alimentará, con el permiso de Allah (bi idhni-llah).” (al haqqani, 2002)

Desde mi punto de vista hay mucho que analizar en estos discursos y muchos interrogantes quedarán pendientes para futuras investigaciones, pero intentaré dejar aquí al descubierto algunas pistas de cómo ciertos aspectos de la ideología del maestro son incorporados en el pensamiento sufí de los grupos locales.

⁸⁰ Mi traducción de: “(...) Their time finishing and Allah sending Saint George Bush and Saint Tony Blair and their supporters to take over those tyrants through East and West. Reaching everywhere where there is a tyrant: Turkey, China, Russia, Arabia, Egypt, Libya and other countries also [...] here is heavenly support for the Allied Powers. It is not its name ‘Iraqi freedom’, but this is coming to our knowledge and information: their fight, this war (is for the) Salvation of Humanity, not for the freedom of Iraq (only). [...] And Allah is sending American and English Kingdom powers to save the holy places and to keep away tyrants and bad people. All Arabian Peninsula is going to be under the control of good powers, appointed by Heavens. Don’t worry! Therefore, America’s plan is to change every democratic system through the Middle East and to bring the Kings or Sultans to their places, because people also are looking for their Sultans, asking to support them and to be with them. Sultans only keep heavenly Orders. Others, democracy, is only an artificial system, never going to be successful after today. [...] their hearts are in the hands of holy people. Every movement, every fighting or war, every plan of their war is an inspiration through their heart. If I am saying this or not- they are through the hands of holy, heavenly people, directing them. Don’t worry! Must be always hopeful and fearless, because they are prepared to clean this dirty world, globe, from every dirtiness, physical and spiritual.”

⁸¹ Recuperado de Internet el 12/11/2017 en <http://sufismosario.blogspot.com.ar/search/label/Mensaje%20a%20los%20argentinos>

*La mayoría de los actores con los que me entrevisté no hacen ninguna referencia a la fe que su maestro espiritual tiene en una guerra santa que liberaría Medio Oriente de las tiranías dictatoriales y democráticas, pero sí hacen énfasis en su llamado a la paz y a la inacción, no solo frente a revueltas contra los gobiernos, sino frente a cualquier estímulo proveniente de un exterior, que generalmente es englobado en lo que los sufíes llaman *du-nia*⁸², es decir el “mundo”.*

“Nosotros sabemos que, y menos en esta época, no podemos cambiar nada. Podemos ayudar a que alguien, a quien se le despertó algo acá en el corazón y decirle: 'mirá, hay un camino, te lo muestro' y decirle 'si te gusta lo tomás y si no te gusta no lo tomás'. Le puedo decir a alguien que entró al camino, 'mirá es así, así y así, nuestro Maestro dice esto o lo otro'. Pero después son delirios de grandeza... Ya ahora en el 2017, ya sabemos... Las utopías y esto y lo otro ya lo vimos. Entonces, ¿qué queda? La relación con uno mismo. Y listo” (Fátima, com. pers., 2017).

Sara Ahmed (2003), siguiendo los estudios de feministas y queer que han mostrado que las emociones “importan” a la política, sostiene que a través de las emociones se hace manifiesto cómo el poder moldea la superficie de los cuerpos y de los mundos. La autora afirma que un análisis sobre la manera en que “sentimos nuestro camino” -términos con que los actores también describen su adscripción al sufismo- aborda la emoción como una forma política cultural o construcción del mundo: “Los medios por los que las emociones fluyen o son bloqueadas nos remontan a preguntas sociales y políticas fundamentales sobre la manera en que los espacios se organizan en torno a ciertos cuerpos” (Ahmed, 2003:340).

En esta línea de reflexión, podemos notar que la posición ideológica de *Sheik Nazim* sobre la democracia y la reivindicación del sistema de gobierno otomano elaborada en apartados anteriores condiciona diversamente a sufíes de origen turco y a sujetos latinoamericanos convertidos al sufismo. Pero también podemos observar críticamente la manera en la que la perspectiva del maestro “hace” al análisis de los hechos sociales que acontecen en la región patagónica y construyen un mundo nuevo, propio y exclusivo en torno a la comunalización de valores morales y políticos reinterpretados en términos locales. Se trata en el espacio que resta de poner entonces de manifiesto el contexto en el cual interactúan los hechos sociales, los discursos, las afectividades y las transformaciones de las cuales también participan los sujetos.

6.6. Agosto de 2017, un mes particularmente alborotado

El *sheik* de la Patagonia, como todos los *sheiks* locales en el mundo entero, congrega a sus seguidores tres veces por semana y ofrece un discurso, es decir, un *sohbet*, cada vez que “siente” el flujo de la conexión de corazón a corazón que mantiene con el maestro. Sus expresiones son video-registradas y publicadas en internet semanalmente. Sus palabras son consideradas por sus seguidores sabias y cargadas de *baraka*; es decir, de bendiciones, que remontan al Profeta Mohammed y que, por transmisión espiritual, a través de la cadena dorada de santos maestros, llegan a los creyentes. En tales ocasiones, el *sheik* aborda temas de actualidad, como así también argumentos referidos a la teología, a las prácticas rituales y a las actitudes personales que forman parte del “camino del sufí”. Se supone que el contenido de los *sohbet* “baja” por inspiración divina y que su intensidad depende del grado de evolución espiritual del *sheik* y del nivel de intimidad que se instaura con el líder de la orden. Sin embargo, está claro que cada *sheik* tiene una personalidad propia y una dosis de carisma que atrae o repele a ciertos creyentes. De allí que la búsqueda de un maestro o de un *sheik* a quien seguir sea una cues-

⁸² Ver glosario.

ción más relacionada con la empatía, que con los dogmas de una determinada escuela espiritual, creándose de esta manera el “caldo” que según Dawkins (1993) es la base de las unidades de transmisión cultural o memes.

El *sheik* de la Patagonia afronta una gran diversidad de temas en sus *sohbets*, aunque sus argumentos rondan por lo general en torno a la domesticación del ego, a la adopción de un estilo de vida “simple” en contraposición con formas sociales que propone la vida urbana contemporánea y las noticias de actualidad que difunden los medios de comunicación. Al abordar estos temas, el *sheik* da pautas de comportamiento en relación a la gestión de la economía; habla del lugar que la mujer, el hombre, el niño y los animales deben asumir en la sociedad, dentro y fuera del ámbito doméstico; plantea normas sociales y de pensamiento.

En los *sohbet* que ofrece a sus seguidores en Patagonia, el *sheik* andino a menudo expresa posicionamientos sociopolíticos, haciendo siempre referencia a las enseñanzas que personalmente recibió de *Sheik Nazim*. Podemos advertir en un *sohbet* titulado: “Qué es la democracia?”⁸³ Como el *sheik* local se hace eco del pensamiento antidemocrático de su maestro, y reivindica el valor de las familias reales, dando en algunos casos datos inexactos de la historia de regiones muy distantes:

*“Como decía Sheik Nazim, Libia está sufriendo las terribles consecuencias de en el año '56 o '58, no sé exactamente, haber atado a su rey a un jeep de los pies y haberlo arrastrado por toda Trípoli, golpeando su cabeza en el asfalto. A su rey! Una familia que llevaba mucho tiempo, mil años reinando sobre ese pueblo. Las consecuencias de esos hechos todavía se pagan hoy día”*⁸⁴(*Sheik Rauf Felpete*, 2017).

Con el propósito de dar cuenta de la manera en la cual las circunstancias sociales locales son interpretadas, usando como referencia elementos de un modelo ideológico que la orden fue desarrollando generacionalmente en otros contextos geopolíticos, tomo a modo de ejemplo un par de *sohbet* que el *sheik* ofreció en el mes de agosto de 2017, período en el que algunos sucesos de índole política “conmocionaron” la región y el mundo.

Tras una serie de atentados que conmueven Europa desde hace algunos años, el 17 de agosto del 2017, por primera vez, Barcelona fue escenario de un trágico acto de terrorismo islámico que dejó un saldo de trece muertos y 130 heridos. Mientras tanto, en Argentina, un hecho de violencia institucional dio lugar a la desaparición de un joven activista -durante una protesta a favor de causas sociales indígenas en Patagonia-, y alteró el desarrollo de la campaña electoral que habría de redefinir las bancas partidarias en ambas cámaras legislativas.

El atentado en Barcelona reavivaba el fuego nunca extinto de un conflicto entre el mundo islámico y el mundo occidental que lleva siglos, pero que se intensificó en las últimas décadas. Refrescaba, además temores de otras luchas sufridas por la población. Laureano Debat escribe al respecto;⁸⁵

⁸³ *Sohbet* ofrecido el 16/08/2017 recuperado de internet el 8/11/2017 <https://www.youtube.com/watch?v=EKqEi4gZWM>

⁸⁴ Los hechos que el *sheik* narra sobre Libia son inexactos, en tanto Trípoli nunca estuvo gobernada por una dinastía local. En la antigüedad fue colonia griega, luego romana y luego del imperio islámico hasta el siglo VII. En 1530 fue conquistada por el Rey de España y obtuvo una cierta autonomía entre 1711 y 1837. Luego, fue parte del Imperio Otomano, y más tarde colonia italiana. En 1951 la ONU apoya la independencia del país y nombra rey a Idriss I, un activista de origen islámico que se había aliado a los británicos durante la segunda guerra mundial. Idriss I es destronado por Gaddafi en el golpe militar de 1967, pero no fue asesinado, sino que muere durante su exilio en Egipto en 1983. Recuperado del Diccionario Histórico Digital el 8/11/2017 <http://historiadicodigital.com/historia-de-libia.html>

⁸⁵ Laureano Debat, cronista argentino residente en Barcelona, autor del artículo sobre dicho atentado, publicado por la Revista Anfibia el 18/08/2017 y titulado “La indiferencia al miedo”. Recuperado de internet el 11/11/2017 <http://www.revistaanfibia.com/cronica/la-indiferencia-al-miedo/>

“En Barcelona, la terrorismofobia es la fobia más vieja de todas. Este atentado se produjo el mismo año que se conmemoraban los 30 años de la bomba que ETA puso en el centro comercial Hipercor de Barcelona (...) y [que] dejó como saldo 21 víctimas, en la época más sangrienta del terrorismo vasco, cuando los civiles también eran objetivos militares” (Debat, 2017).

En Patagonia, la represión sobre el pueblo Mapuche también puso en primera plana un conflicto irresuelto que lleva siglos entre el Estado argentino y los pueblos originarios. Asimismo, la “desaparición” del joven activista evocaba un sentimiento particularmente arraigado en el pueblo argentino que excedía la lucha de los pueblos originarios y revivía los miedos que la última dictadura militar dejó en muchos ciudadanos.

Por último, tenga en cuenta el lector que el hecho ocurrido en Barcelona involucró una fuerza anonimizada, el Estado Islámico, que en el imaginario colectivo se representó en un único sujeto terrorista al volante de un vehículo de uso común que atentó contra cientos de turistas en una de las urbes más desarrolladas y protegidas⁸⁶ del mundo moderno. El hecho ocurrido en Patagonia, en cambio, tuvo como escenario una zona rural, literalmente desolada, y los protagonistas fueron ciento y tantos efectivos de una fuerza de seguridad armada y legitimada por el Estado nacional, que ejercía violencia institucional sobre un grupo de ocho manifestantes desarmados que fueron interpelados por el gobierno como “terroristas” mapuches.

En Barcelona, tras el atentado, se convocó a la gente a superar el miedo y a manifestarse públicamente en contra del terrorismo. En Argentina, la gente también se manifestó en las calles, pero el reclamo fue por la aparición del joven desaparecido y de justicia por el abuso ejercido por las fuerzas de seguridad del Estado. Se trató de dos hechos, sin lugar a dudas, violentos, trágicos, que evocaban en ambas sociedades emociones compartidas, como miedo, enojo, desconcierto. Sentimientos que parecían haber funcionado como llaves que abrían la memoria colectiva y dejaban fluir recuerdos de tiempos oscuros y peligrosos. Sin embargo, por más semejantes que puedan ser los sentimientos evocados, ambos episodios son, desde una perspectiva social y política, difícilmente comparables.

El 16 de agosto de 2017, un día antes de los trágicos hechos ocurridos en Barcelona, pero mientras ya en Argentina la gente expresaba su preocupación por el joven activista desaparecido, el *sheik* en Patagonia, en el mismo *sohbet* en el que daba como ejemplo, el inexacto reporte del destronado rey de Libia hablaba de la democracia en estos términos:

“... Ahora, ustedes dirán: ¿Y cuál es la forma de la democracia? La democracia que es el sistema más extendido y amplio en el mundo porque, hasta sacando al servidor del demonio de Maduro⁸⁷ y sus secuaces, después, lo que todo el mundo quiere, es ir a la democracia (...) Mawlana Sheik Nazim decía 'damoncracy', ahora la gente suele confundir qué es la democracia (...) ¿No nos gusta quien gobierna? Bueno tenemos que aceptar y esperar y rezar para que el próximo cambie, mejore. Pero ¿y las injusticias? Las injusticias existen y existieron siempre (...) Tenemos lo que tenemos como lo tenemos y cada uno está donde está y es el lugar adecuado (...) El reclamar derechos... Acá en la Patagonia, hay un grupo que está reclamando derechos que no dan y que no son capaces de dar. Cortan rutas, pidiendo derechos. Y están infringiendo derechos (...) Y te dicen: 'no, no se puede'. Y sí, se puede. Hay que iniciar trámites, hay que hacer legajos... Esa es la democracia. ¿Los jueces son lentos? Bueno hay que votar a quienes proponen que los jueces sean más rápidos (...) Porque si se rompe el contrato social, Juan Jacobo Rousseau, ya mucho más aquí, hace apenas unos doscientos años, trecientos... Si rompemos el contrato social, ¿qué? ¿Volvemos a la anarquía? Andamos todos con un revolver colgado y el que tiene el revólver más grande es el que... Nooo.

⁸⁶ Protegida, en el sentido de la puesta en práctica de medidas de seguridad establecidas por la Comunidad Europea.

⁸⁷ Referencia a Nicolás Maduro, presidente electo de la República Bolivariana de Venezuela.

(...) *Debemos cuidar lo que tenemos, es muy frágil. La violencia está dentro nuestro, la maldad está dentro nuestro y afuera nuestro está el demonio incitándonos...*⁸⁸ (Sheik Rauf Felpete, 2017).

Observamos cómo la transferencia literal de una ideología de origen caucásico construye una interpretación particular de los hechos locales y “hace” al contexto, proponiendo actitudes sociales acordes a una línea de pensamiento que los actores autodefinen como *naqshbandi*.

*“Barcelona es una ciudad amigable. Amigable... distinta a otros lugares; porque los franceses son muy permisivos, pero permisivos con otras cosas porque no les gusta la religión. Son permisivos con la porquería; son permisivos con los degenerados; son permisivos con esto y con lo otro. En Barcelona nunca recibí una agresión desde el punto de vista de nuestra vestimenta, nunca. Y no conozco a alguien que me haya hablado mal de algo. Entonces ahí, el terrorismo de daesh, los demonios de daesh golpean, ahí. Es triste, es lamentable pero no tiene solución, no la tiene. No la tiene porque el terrorismo no tiene forma de ser apagado o controlado. Esta es una prueba de Alá (...) Corresponde a la época triste en la que nos ha tocado vivir. Y entonces tiene que ver con el *sohbet*. Uno tiene que hacer, lo que tiene que hacer (...) ¿Qué quiero decir con esto? Que no cambien los valores de los pueblos, de una ciudad amigable como Barcelona, que no los cambie el terrorismo haciendo que la gente se blinde, se enoje y tome precauciones inútiles, que no nos gane. La Patagonia está empezando también a tener terroristas. Son iguales que la daesh. Se amparan en una causa noble, usan otro nombre, tienen otras vestimentas, pero son iguales, son terroristas. Entonces todos debemos mantenernos muy claros en nuestra posición, porque si cambiamos nuestra forma de vida y nos adaptamos a la violencia ganaron ellos, aunque nunca nos toque un pelo, la violencia”* (Sheik Rauf Felpete, 2017).

Lejos de suponer que ciertos términos como “terrorismo”, “violencia” y “enojo” producen emociones universales, estos dos casos muestran claramente como, explica Ahmed, que “diferentes palabras que refieren a la emoción 'hacen' cosas diferentes, precisamente porque incluyen orientaciones específicas hacia objetos que se identifican como su causa” (Ahmed, 2003:41). La autora señala que la palabra “terrorista” se pega a ciertos cuerpos en cuanto reabre historias de nominación, del mismo modo que se desliza hacia otras palabras, efecto de una metonimia que se “pega” a ciertos términos como signos que resignifican y construyen al otro. El *sheik* siguió tratando el argumento en el *sohbet* del día siguiente:

“Cualquier estúpido que ni siquiera se atreve a mostrar la cara tiene voz para hablar y entonces pa', que pa' que pa'... Es triste, pero a las cosas hay que ponerle los nombres correctos. Y estos son los nombres correctos de las cosas. No es ni siquiera tomar partido por esto o aquello, es decir lo que está mal y lo que está bien. Lógico, no vivimos en el mundo donde está Dios, vivimos en el mundo de satanáas, ¡entonces qué esperan! (...) La gente está furiosa con alguien porque tiene un pedazo de tierra grande y lo compró, lo pagó, impuestos... pagó, da trabajo...”⁸⁹ Y dice: 'No...' Vota, firma, cualquier cosa. Se olvidan de dos o tres cosas: primero que el sistema es así, el sistema que aceptamos es así; segundo que ellos también tienen una casa y mañana alguien puede ir por la de ellos. Y dicen: 'noo, mi casita son cuatro chapas y un techito!' Y sí, hay gente que le envidia las cuatro chapas y un techito,...el mismo 'speech' que se va por el otro. Entonces ¿queremos cambiar el sistema? Cambiemos al ser humano. El sistema cambiado de una forma por otra es horroroso”⁹⁰ (Sheik Rauf Felpete, 2017).

Los *sohbet* que el *sheik* ofrece, filmados y subidos a la red de internet, se convierten en productos culturales. El poder no existe más que en la escena. Sin embargo, el relato es performativo, produce realidades, mapas metafóricos. No solo son descripciones de cómo se ve el mundo, sino que orga-

⁸⁸ ¿Qué es la democracia? *Sohbet* del 16/08/2017 recuperado de internet el 11/11/2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=EKqEi4gGZWM>

⁸⁹ El *sheik* se refiere aquí a propietarios extranjeros que han adquirido grandes extensiones de territorio en áreas que algunas comunidades de poblaciones originarias reclaman como propias y son objeto de conflictos jurídicos, sociales y políticos.

⁹⁰ “Tiempos difíciles” Parte 1 *Sohbet* del 24/08/2017 y Parte 2 del 25/08/2017 recuperados de internet el 11/11/2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=UC8FHvHnwFM> y en <https://www.youtube.com/watch?v=RZjdzl2HVwY> respectivamente.

nizan las fronteras creando un adentro y un afuera (De Certeau, 1980:130). Un mundo exterior y un mundo interior del individuo, como así también de una comunidad de interpretación. Como antropólogos, nuestra tarea es menos hacer crítica de la política implementada desde un grupo que comprender cómo el poder emerge y se afirma en una situación determinada (Abelés, 1997:4), para identificar qué configuraciones produce y cómo se manifiesta en el pensamiento y las acciones de los actores, como individuos y como miembros de una comunidad.

Ahora bien, los sujetos con los cuales tuve ocasión de interactuar durante mi trabajo de campo apenas han hecho mención de temas de actualidad política. Nuestras conversaciones se centraban en el devenir sufí, en el ser y su relación con la esfera espiritual, en los sentidos de sus acciones cotidianas y los ritos religiosos. Deleuze (1987) define la subjetividad, el ser sí mismo, como un proyecto de subjetivación que se define por los lugares por donde pasan los pliegues, es decir, el ser que incluye el espíritu o el alma de la persona, donde se conjugan las percepciones, los sentimientos y las ideas que nos relacionan con el mundo entero. Ahora, ese “yo” se piensa históricamente, según la época y el contexto. El ser-saber es producto de las estructuras de poder, de relaciones de fuerzas que definen lo que podemos o no hacer. Los códigos con los que nos manejamos son reconocibles, son el archivo social, las verdades que conocemos. Si bien Deleuze (1987) considera que somos un conjunto de pliegues del afuera, la subjetivación implica la manera en la que el sujeto articula esos pliegues. Los actores expresan sus sentidos interiores, pero éstos se constituyen mediante los pliegues.

Los sucesos que conmueven el mundo y que en muchos casos llegan a las personas a través de las interpretaciones del *sheik* producen sujetos, aunque no se los tematice explícitamente. No sería significativa la ideología expresada por un santo líder de un grupo religioso si los sujetos no tuvieran una relación afectiva hacia su pensamiento. En este marco entiendo que, aunque los sufíes no hayan expresado en las conversaciones conmigo sus opiniones al respecto, es importante tener en cuenta el trasfondo ideológico que explícitamente es expresado en los *sohbet* que los sujetos escuchan cada semana. A diferencia de los discursos emitidos por *Sheik Nazim*, - que, si bien figuran en internet, conocerlos implica una consciente búsqueda, el uso de tecnologías de acceso y mínimamente conocimiento de la lengua inglesa - los *sohbet* del *sheik* local son escuchados en vivo o a través de sus publicaciones en *facebook*, por lo cual llegan a sus seguidores casi a diario. Esto me estimula a analizar a futuro cómo esos discursos se inscriben en los plegamientos subjetivantes de distintos sujetos, pero no quería dejar de mencionar estos distintos puntos aquí, pues suelen ser cuestiones poco abordadas en los análisis de la orden y sus seguidores.



Imagen 9: Algunas mujeres que frecuentan la *derga* de El Bolsón con el *Sheik* Rauf Felpete (en el centro), su esposa Fatima y la autora Susana Pilgrim a su derecha.

CONCLUSIONES

La Orden Naqshbandi, de origen caucásico, ha sido protagonista, a partir de los años setenta, de una expansión del sufismo que ha alcanzado regiones con trayectorias culturales, históricas y sociales muy diversas. En la búsqueda de conocimiento acerca de las formas que la adscripción al misticismo islámico ha tomado en un contexto latinoamericano de confesión cristiana y regímenes seculares, me he sumergido en la vida religiosa de una comunidad de creyentes en una zona rural de la Patagonia. He intentado, poniendo en juego instrumentos clásicos de la antropología, dar respuesta a por qué, cómo y cuándo los sujetos adhieren a una entidad religiosa exótica y minoritaria que los lleva a cambiar radicalmente su realidad cotidiana. Me he enfocado en trayectorias de vida de quienes han afrontado transformaciones en su modo de ser y de relacionarse, con la expectativa de contribuir con este trabajo etnográfico a dilucidar sensiblemente emociones, percepciones, sentidos y estrategias que explican subjetividades y devenires de personas convertidas al sufismo en Argentina. A su vez, la posibilidad de hacer trabajo de campo entre otros grupos de la misma orden en Berlín fue una referencia fundamental para comprender modos particulares y distintivos de practicar el sufismo en diferentes contextos socioculturales. Busco, por ende, resumir en este acápite algunos puntos destacables que resultan de lo analizado en los distintos capítulos y de la investigación en su conjunto.

La complejidad de las múltiples interpretaciones de la religión islámica que suelen definirse en corrientes, a veces confrontadas, como el sunismo y el shiísmo o paralelas, como las propuestas por las diversas órdenes sufíes, no da lugar a generalizaciones. Sí es posible afirmar que remiten a una misma base teológica cuyos principios no distan de aquellos que defiende el proyecto de modernidad del cual forman parte desde sus orígenes. Desde una perspectiva histórica, el islam constituye una forma tradicional de alteridad que surge entre culturas que conviven en una determinada escena espacio-temporal. Las diferencias en cuanto a "lo" religioso quedan vinculadas al ámbito de la cultura. A diferencia de otras espiritualidades, la alteridad del islam evita ser precipitada al abismo del primitivismo, cuando logra ser encuadrada en la concepción monoteísta, inmaterial y abstracta que adoptó el mundo occidental. Además de asumir políticamente la admisión de la existencia de muchas representaciones "culturales" de un mundo material único, concreto y conocido, el pensamiento moderno naturalizó la idea de la producción de diversas explicaciones de un mundo sobrenatural inconmensurable, probablemente inexistente pero que, de existir, sería único, inmaterial e incognoscible. La ciencia y el monoteísmo constituyen dos frentes que se discuten mutuamente, pero que juntos conforman dos bastiones de la modernidad que, sugestivamente, constituyen parámetros desde los cuales se alteriza y orientaliza el islam. Y esto, a pesar de que en su monoteísmo y otras características, el islam forma parte de la modernidad, pero claramente no de "occidente", aunque inserto en él a través de los procesos de conversión como los que se han analizado.

En todo caso, las órdenes sufíes son organizaciones conformadas al interior de la gran comunidad de creyentes musulmanes, y como tales, comparten principios y dogmas fundamentales del islam ortodoxo. En el proceso de asimilación del pensamiento desarrollista, progresista, liberal, tecnológico y capitalista propuesto por Occidente, el islam incluyó la tradición conformando discursivamente una dupla que no cuestiona la supremacía del pensamiento moderno, pero que termina por

silenciar las propias concepciones de la realidad. No obstante, los sufíes, perpetuando y transformando ciertas prácticas y diferencias, han sabido adaptarse, a través de los siglos, a una gran variedad de contextos, superando crisis sociales, ideológicas y políticas. En esto, la novedad de la Orden Naqshbandi de finales del siglo XX fue la declarada apertura al mundo occidental y la acogida de miembros de otros ámbitos religiosos de origen cristiano y no cristiano.

En el intento por comprender por cuáles diversas trayectorias se produce el “devenir parte” del colectivo/comunidad/asociación del sufismo islámico en Patagonia, he abordado en un principio el “devenir sufí” desde la perspectiva de la persona, en la búsqueda de una o más variables -residencial, cronológica, cultural, etaria, étnica, lingüística, educacional, laboral, de clase, biográfica- útiles para unificar las diferentes situaciones encontradas en el campo. Aun cuando el segmento social que llega a involucrarse con el sufismo muestra márgenes evidentes en cuanto a los niveles de instrucción y de experiencias de vida en ámbitos urbanos, la gran diversidad de trayectorias de vida de personas que adoptaron los sentidos y las normas que hacen a la espiritualidad sufí muestra que no hay un origen étnico o nacional que pueda identificarse como propio del sufismo, ni cuestiones culturales, de edad o clase social que sean predeterminantes. Sin embargo, una serie de constantes y sobre todo de prácticas específicas performan ese devenir como parte de un colectivo de naturaleza múltiple.

He podido constatar que, dada a su firme adherencia al islam ortodoxo y a su trayectoria histórica, es difícil vincular las prácticas y la ideología de la orden, con otros nuevos movimientos religiosos contemporáneos. En contradicción con las conclusiones de otras investigaciones ya citadas, argumentaría que el sufismo naqshbandi no comparte ni la composición social de los seguidores, ni los cuestionamientos de las tradiciones y los valores modernos que caracterizan otros grupos colectivos y movimientos de la Nueva Era en la región. Se ha visto en el desarrollo de esta tesina, que solo algunos miembros de la primera generación han admitido haber pasado por otras experiencias espirituales fuera del cristianismo hegemónico.

Sí, considero, que si hablamos de personas “convertidas”, el sufismo constituye, de manera muy ambigua, un fenómeno particular dentro del campo de las religiones actuales. Se trata de un proceso de subjetivación de sentidos nuevos en torno a la relación con lo sagrado, en sujetos que consideran estar adhiriendo a una tradición religiosa de valores universales, cuyo modelo se encuadra en principios fundamentales de la modernidad: la existencia de un dios único, la linealidad temporal y la concepción de un mundo natural puesto al servicio de la humanidad. Sin embargo, en la defensa de las tradiciones sufíes y de un estilo de vida que sigue modelos no occidentales, los seguidores de la Orden Naqshbandi parecieran buscar alternativas para saldar una deuda que se remonta a los inicios del humanismo europeo, recuperando valores que en algunos casos pueden ser considerados premodernos. El sufismo muestra así su arista moderna, al aceptar las premisas de una realidad que puede ser estudiada científicamente por disciplinas que corroboran que el género humano está dotado de capacidades superiores a las de otros elementos de la naturaleza. No obstante, su contraparte no moderna se manifiesta en un antirracionalismo explícito que considera que el verdadero “conocimiento” es fruto de una experiencia personal e implica una unión íntima con la divinidad.

En particular, el grupo naqshbandi en Patagonia promueve una vida “simple” en contacto con la naturaleza y alejada de la vida urbana. Considera que el ser humano es en cierto sentido efímero y que la preocupación por el ambiente aleja al sujeto del propio desarrollo espiritual, al poner el valor de la naturaleza por encima de los principios religiosos. Las prácticas de una vida sana encuentran lógica en relación a los beneficios que el hombre obtiene de ellas, pero sin caer en cuestionamientos

acerca del futuro planetario, ya que parte de su ideología los lleva a pensar que el futuro de la humanidad tiene los días contados y que, en todo caso, está o debe dejarse en manos de Allah. Se trata de un pensamiento milenarista que ve en la decadencia ecológica señales de un final inminente profetizado en las sagradas escrituras.

El mundo es para los sufíes el campo de batalla donde, desde tiempos primordiales, se libra la lucha entre el bien y el mal. De allí que el hombre de bien da testimonio de su posición de la manera prescrita por los profetas, a través de su apariencia y su conducta. La *sunna* impone formas de vestir y de actuar características de sociedades musulmanas que son muy diferentes en estilo y forma a las de nuestras sociedades “occidentales” locales. Vestir el ropaje tradicional naqshbandi y adoptar comportamientos y expresiones extrañas a la cultura hegemónica es, para el creyente, un acto de fe. Se trata, desde otra perspectiva, de la adopción de diacríticos que producen en el sujeto sentidos de pertenencia y lo predisponen a una transformación que percibe como fruto del propio esfuerzo, de un trabajo interior sobre su personalidad que lo enaltece y lo proyecta en un mundo de exclusividad.

Luego de ver cómo el maestro y la relación con éste crean interfases entre lo personal y lo colectivo, se entiende que la conversión no es en realidad un proceso espiritual de índole individual, sino que está ligada al colectivo de creyentes con los cuales se comparten momentos y actividades comunitarios. Esta “afinidad” con un determinado maestro despierta en los creyentes profundas emociones que organizan las sensaciones y los sentidos de la realidad interna y externa al sujeto. Mediante una serie de prácticas que performan ese devenir como parte de un colectivo, se producen principios de acción y prohibiciones constituyentes de maneras que, al ser re-significadas como tradición, contribuyen a formar un grupo e insertar a los creyentes en redes de interdependencia espiritual. Los sufíes sostienen que sólo con la guía de un maestro que introduzca al discípulo en la tradición, mediante la correcta interpretación de las revelaciones sagradas y la enseñanza de técnicas para el sometimiento del ego, es posible penetrar en la profundidad del mensaje espiritual y acceder a la unidad con lo divino. El anhelo de un estilo de vida que trascienda el ámbito de la materialidad –y de la idiosincrasia local- y que permita acceder a una experiencia de tipo espiritual es lo que lleva a los actores a buscar “algo” que no han encontrado en otras religiones y constituye el motivo más difuso que acerca a las personas al sufismo.

Que la vida social cotidiana, amorosa y personal encuentre sentido a partir de una tradición religiosa “exótica” o distante de experiencias previas significa relocalizar un modelo de vida particular, una experiencia compartida y una ocasión de asimilar un nuevo universo simbólico. Se recrea un modelo vivo con elementos locales que infunden un nuevo modo de ser y estar en el mundo. Los creyentes consideran que adoptar el estilo de vida naqshbandi significa reordenar el mundo “poniendo cada cosa en su lugar.” El papel que la mujer cumple dentro de la familia y la comunidad, en relación a los hombres y a su condición etaria, es aquel que, según los actores, corresponde por naturaleza y designo divino al sexo femenino. Las mujeres se sienten reconocidas, protegidas y respetadas en su rol de madres, esposas, amas de casa; mientras que los hombres encuentran en el ejemplo de vida de su Profeta un modelo que les asigna acciones concretas y predeterminadas que concuerdan con emociones y sentidos que el pensamiento post-moderno cuestiona o desatiende.

En el proceso de reordenar la vida de las personas, se revitalizan prácticas que bien pueden considerarse pre-modernas desde una perspectiva “occidental”, como la unión matrimonial concordada, cuya finalidad no explícita, en los casos de jóvenes parejas, pareciera ser la de reforzar la cohesión de grupos familiares afines en los principios morales y religiosos. Las uniones entre adultos son

alianzas que deberían facilitar el tránsito hacia una vida religiosa manifiesta en todos los aspectos del cotidiano. Encuentro interesante que, según los testimonios, la mayoría de los fracasos de matrimonios entre adultos se deba a la dificultad de las mujeres conversas de confiar la gestión de la economía, la sociabilidad y la afectividad del núcleo familiar a hombres que asumen la responsabilidad pactada, sin que la unión haya surgido de un profundo vínculo amoroso de tipo conyugal.

Al observar desde qué lugares y a través de cuáles estrategias y criterios de verdad, se resignifican en Patagonia formas de pensamiento representativas de la Orden Naqshbandi, pude constatar que los hábitos y rutinas en las que dichas formas se apoyan se han estereotipado, reproduciendo fielmente el modelo turco otomano. Mientras que los sujetos adoptan usanzas características⁹¹ la institucionalidad de la orden y los medios de propagación constituyen un modelo que se ha adecuado a lo que otros autores consideran fenómenos globales, característicos de organizaciones transnacionales.

No obstante, desde este trabajo he intentado identificar aspectos que, tras un proceso de resignificación, pueden ser considerados particularidades de la experiencia sufí naqshbandi en Patagonia, así como tipos de relaciones que se están tejiendo en torno a la red local de sentidos y resignificaciones. En este punto, sostengo que el énfasis que los sujetos convertidos expresan acerca de ciertas creencias se vincula con discursos fuertemente arraigados en el imaginario local. Es sabido que Argentina ha desarrollado, a partir de los años setenta, un fuerte interés por la psicología y el trabajo analítico. De allí que, por ejemplo, la necesidad de aniquilar el ego para desarrollar aspectos espirituales del ser haya tenido, entre los seguidores locales, un sentido profundo y determinante que no ha sido tematizado por creyentes europeos. El trabajo interior, que en Berlín es íntimo y personal, en Patagonia está fuertemente ligado a la figura del maestro que “sabe” lo que cada persona necesita y da las consignas para la formación del carácter y la superación de estadios a lo largo del camino espiritual. Se crean de este modo interdependencias espirituales que se sostienen mediante una reciprocidad afectiva y material.

Los sufíes naqshbandi creen que, en el dunia, existen otros seres con entendimiento y voluntad capaces de interactuar y convivir con la humanidad, es decir, seres con potencialidades sociales. Los genios, como los ángeles, los seres humanos, las plantas y los animales, son criaturas de Alá creadas para su glorificación. Entre los ángeles, considerados seres espirituales, y los seres humanos, existe una relación noble, fija, permanente y beneficiosa. En cambio, los genios o *yinn* no son considerados seres espirituales, sino de fuego, y se les atribuyen cualidades sociales e intelectuales similares a la de los seres humanos, pero ninguna forma. De allí que, como existen personas buenas y personas malvadas entre los humanos, también hay genios buenos y genios malvados. Más allá de que la ley coránica prohíbe mantener cualquier vínculo con estos seres, los sufíes comparten el mundo con genios y, aunque sólo sea para prevenir sus fechorías, los creyentes se relacionan con ellos en el cotidiano. Los genios malvados son demonios que están en todos lados y acechan a las personas de bien. El temor que estos seres causan es performativo y su existencia se corporiza en las prácticas y los devenires de los sujetos. Por ejemplo, se cree que pueden influenciar malignamente a las mujeres, más propensas que los hombres a caer en sus influjos, y por eso éstas deben resguardarse de caminar solas por lugares oscuros o en horas de la noche. La repetición constante de los nombres de Alá y su “recuerdo” en acti-

⁹¹ Estas son semejantes en otras partes del mundo, en cuanto a los ritos, la vestimenta y las formalidades entre hermanos, los modos de organización de las relaciones sociales, la administración de los bienes espirituales y simbólicos.

vidades grupales fortalece al creyente y lo protege del mal. Este tipo de relatos abunda entre los seguidores sufíes en Argentina, mientras que apenas fueron nombrados por los sufíes que entrevisté en Berlín. Se podría pensar que el mito encontró mayor aceptación en Patagonia, porque las creencias locales, en ángeles, espíritus o seres fantásticos como duendes y gnomos, facilitó la adopción de esta tradición musulmana.

Siguiendo a Latour (2005), podríamos ver en la concepción sufí de la realidad, que incluye tanto el mundo material –*dunia*–, como las dimensiones espirituales de la existencia con todas sus distribuciones de seres y sustancias, un colectivo naturaleza-cultura que no contradice la lógica binaria moderna, ya que los genios –más allá de ser seres constituidos de fuego– no son parte de la naturaleza en cuanto realidad material. Por lo tanto, quedan afuera del paradigma científico y forman parte de las creencias que competen al campo puramente religioso, es decir, de la cultura.

En cuanto a la reinterpretación local del pensamiento socio-político *naqshbandi*, una diferencia radical subyace en el imaginario de los creyentes en Patagonia, para quienes los sultanatos representan un mundo legendario y exótico, habitado por relatos con un colorido tinte romántico. Esta utopía se hace posible en ambientes alejados de los grandes centros, donde los sujetos pueden incorporar la tradición e interactuar sus mundos. “El otro es un espejo”, afirma Samira, al tiempo que lamenta no poder actuar sus convicciones – declarar abiertamente su adhesión al sufismo, vestir la *sunna* y practicar las oraciones – en la vida diaria de su ciudad de origen. Mientras tanto, para los creyentes culturalmente afines al Imperio Otomano, el retorno de una época social dorada precedente a las actuales democracias, constituye una esperanza real y concreta.

En todo caso, la reconstrucción de los sentidos acerca del entorno social bajo una lógica de tradición caucásica pasa a través de los *sohbet* del *sheik* local, quien le imprime un sesgo de colonialidad latinoamericana. Las rivalidades entre diferentes corrientes islámicas y la alteridad que históricamente el islam y el cristianismo se adjudican respectivamente se proyectan en la interpretación local hacia grupos con ontologías otras y produce discursos políticamente críticos. Asimismo, la adecuación del movimiento a las formas de gobierno contemporáneas y su tendencia a apoyar regímenes conservadores se traducen en la realidad política de la Patagonia como una reivindicación de valores anti-populistas y estigmatizadores de los pueblos originarios.

Quiero hacer énfasis en que el análisis aquí propuesto sólo interpela el grupo *naqshbandi* en Patagonia al cual dediqué mi atención exclusiva. Una limitada búsqueda de referencias acerca de otros grupos *naqshbandi* en el país y los relatos de mis actores me llevaron a pensar que existen diferencias significativas entre los varios *sheiks* que gestionan grupos *naqshbandi* y *dergas*, en cuanto a su modo de vivir y profesar el sufismo, de seguir las directivas de la casa matriz en Turquía y de expresar su religiosidad.

Varios temas han quedado pendientes en esta investigación. La cuestión de la “deuda” espiritual que transmuta en una reciprocidad material o relacional en ámbito humano es uno de los que considero más interesantes para profundizar en ulteriores trabajos. Además, si bien la experiencia de una comunicación a-locativa de corazón a corazón no dista de otras formas semejantes de comunicación en religiones monoteístas y no monoteístas, observar con atención este tipo de vínculos llevaría a un planteo metafísico del conocimiento, también éste, más cercano a una epistemología pre-moderna o a-moderna que a una “creencia primitiva”. En la misma línea, nos llevaría el análisis sobre la existencia de ángeles, si la antropología se abocase a un estudio etnográfico acotado y específico.

Por último, admito que fueron muchas las fricciones de sentido que me fueron incomodando durante el proceso de campo y de escritura de esta tesina, y que en principio identifiqué más como desacuerdos ideológicos que culturales en sentido amplio. Traté entonces de seguir a Geertz quien, en su trabajo “El antropólogo como autor”, sostiene que:

“Captar correctamente los puntos de vista [...] hacer accesible sus poemas, hacer perceptible su realidad y clarificar el marco cultural en que se desarrolla su existencia, significa meterlos en la página escrita de tal modo que cualquiera pueda obtener una comprensión de lo que eso significa. Esto no sólo es un asunto difícil, sino que tiene amplias consecuencias tanto para el 'nativo', como para el 'autor' y el 'lector' por igual” (Geertz, 1989:155-156).

He procurado por tanto aventurarme con deleite en la escritura de esta etnografía, desplegando una batería de recursos discursivos que apuntasen menos a enfatizar esas fricciones que a poner en distintos contextos las prácticas y discursos de mis interlocutores, sin suspender tampoco las distancias. Así, a la par de examinar las razones de mis incomodidades ante lo dicho y hecho por quienes podía sentir muy cercanos y muy lejanos a la vez, también me ha movido la secreta y ambiciosa intención de seducir al lector, interesándolo en conocer a partir de una antropología “buena para leer” cercanías y distancias propias. Transitar esa tensión comporta siempre riesgos que vale la pena correr, riesgos vinculados a buscar abrir la conciencia de un grupo a la forma de vida de otro y, por esta vía, invitarlo a repensar la suya propia.

GLOSARIO

Ablución: purificación ritual por medio del agua. Manera específica de lavados del propio cuerpo estipulados en los textos sagrados.

Baraka: algunos autores lo traducen como energía espiritual o divina. Los sufíes de la Patagonia se referían a la *baraka* como a bendiciones provenientes de Alá a través del Profeta Mohammed.

Bayat: ritual de apertura de los canales espirituales que vinculan a un adepto a su maestro. Constituye el ingreso a una *tariqa*.

Derga: centro religioso de una comunidad sufí, lugar de retiro y sede de oraciones colectivas, generalmente dotado de una mezquita y una casa de huéspedes.

Dhikr: ritual de oración también llamado "recuerdo de Alá" en el que se repiten series de nombres y atributos de Alá.

Dunia: mundo material

Hadices: son una colección de relatos acerca de dichos y acciones del Profeta Mohammed transmitidas por sus compañeros y compiladas por sus sucesores. La veracidad del *hadiz* se basa en la posibilidad de constatar su trayectoria.

Halal: de manera general, es el conjunto de prácticas permitidas dentro de la ley islámica. Se usa frecuentemente para designar alimentos cuya producción cumple con las prescripciones, por lo tanto son permitidos.

Haram: de manera general es el conjunto de prácticas, cosas y hechos prohibidos en el islam.

Imam: puedes ser cualquier persona que conociendo las formas rituales, dirige la oración colectiva en el islam.

Jihad o Yihad: término árabe con el que los musulmanes designan la guerra santa. También se dice que la *jihad* tiene como fin expandir el islamismo. Es un término interpretado de diversas maneras; según el contexto, la lucha por la causa de Allah puede ser mayor y menor, "según sea de la propia vida y riqueza por la causa de Allah", o se combatan los caprichos y apetitos del cuerpo y la mente humana. Es una guerra santa, en cuanto lucha contra la infidelidad y la impiedad en uno mismo y fuera de la comunidad. Victoria sobre sí mismo.

Mashalah: es una expresión muy común entre los musulmanes, también entre los sufíes de la Patagonia y tiene dos significados: a) que sea lo que Alá quiera; b) quiera Alá protegerte.

Maqam: designa una estación espiritual o un nivel de desarrollo del adepto. Se lo considera fruto del esfuerzo del místico por transformarse a sí mismo. En el sufismo *naqshbandi*, el *maqam* es un lugar en el que se erige un santuario similar a una tumba en recuerdo de un santo y se cree que el lugar está "cargado de *baraka*", por lo tanto es adecuado para recibir bendiciones y meditar.

Murid: seguidor de un maestro sufí, miembro de una *tariqa* o cofradía.

Ramadán: es el noveno mes del calendario musulmán, durante el cual se practica el ayuno ritual desde el alba hasta el anochecer.

Sharía: literalmente "carretera". Ley islámica basada en los textos del Corán y del *Hadíz*. Conjunto de leyes que se refieren a los preceptos del Corán y a las tradiciones sobre la vida del profeta. Es la "fuente esencial" de la legislación social de los musulmanes. Es un modelo social basado en la revelación de su Profeta.

Shiíta o chiíta: constituye una de las principales ramas del islam junto con el sunnismo. Es el nombre tradicional por el que se conoce a la escuela de jurisprudencia islámica Ya'farita. 15 % de los 1600 millones de musulmanes existentes en el mundo profesan el chiísmo.

Silsila: linaje o genealogía espiritual de una cofradía sufí.

Sunna: *Sunna* deriva de la palabra árabe Huyyiah, un adjetivo derivado de la raíz Huyyah, que significa una "indicación, evidencia y prueba definitiva." En el islam es una colección de enseñanzas, dichos y aprobaciones o desaprobaciones del Profeta Mohammed y algunos de sus compañeros. Es la guía perfecta para todo buen musulmán. La elección de los textos que conforman la *Sunna* canónica de una rama del islam es de radical importancia en la definición de la doctrina de la religión. Por ello, las distintas ramas del islam han definido distintos cánones.

Sunnita: es la principal rama del islam. Su nombre proviene de su estricta adhesión a la *sunna*.

Tariqa: literalmente "vía." En el sufismo, las *tariqas* son confraternidades o cofradías entorno a linajes de Maestros espirituales. La *tariqa* Naqshbandi es una de ellas.

Wali: maestro vivo, santo custodia o protector de un grupo sufí.

Yinn o genios: son seres "de fuego" que habitan el mundo, como los seres humanos, cuya forma física se ignora, pero a los cuales según las escrituras, se le atribuyen propiedades sociales similares a la de las personas: conviven en grupos, se reproducen, poseen inteligibilidad y libre albedrío.

BIBLIOGRAFÍA

- Abduca, R.
2016 Memoria colectiva y memoria cultural. Relatos sobre cataclismos coloniales y contemporáneos en Yavi Chico, Jujuy. Trabajo presentado en el *II Congreso Internacional: Pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI*. Avances, perspectivas y retos. Santa Rosa.
- Abelés, M.
1997 La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 153. Murcia. http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/abeles_-_la_antropolog_a_pol_tica.pdf
- Adlbi Sibai, S.
2012 Colonialidad, feminismo e Islam. *Vientos Sur*, 122: 57-67. Barcelona
2016 *La Cárcel del Feminismo. Hacia un Pensamiento Islámico Decolonial*. Akal. Madrid.
- Al-Haqqani, N.
1998 *Geheime Sehnsüchte*. Zero Productions. London.
- Ahmed, S.
2015 [2003] *La Política Cultural de las Emociones*. Universidad Nacional de México. México.
- Asfoura De Adad, O. L.
1995 La inmigración Sirio Libanesa en la Provincia de Tucumán. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán* 7: 31-47.
- Assad, T.
1993 [1982] *Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore & Londres.
- Barth, F.
1976 *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Beliveau, V.
2007 Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: desafíos y perspectivas metodológicas. Trabajo presentado en las *VII Jornadas Metodológicas*. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Recuperado de internet el 10/10/2017 <http://cdsa.academica.org/000-106/314.pdf>.
- Berger, P.; Luckmann, T. y Merton, R.
1986 [1966] *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Bizerril, J.
2013 Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado. *Nómadas*, 39: 181-194.
- Brieger, P. y Herszkowich, E.
2003 De la Meca a las Pampas. La comunidad musulmana en Argentina. *Todo es Historia*, 430: 6-15.
- Briones, C.
1994 Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *RUNA*, 21 (1): 99-129.
2014 Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 4: 49-70.
- Cantero, L.
2006 *La nueva era, el paradigma de la nueva espiritualidad. Un análisis al fenómeno desde las ciencias sociales y teológicas*. Recuperado de Internet el 30/10/2017 http://libroesoterico.com/biblioteca/nueva_era/8Nueva-Era.pdf.
- Cantón Delgado, M.
2002 La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 8(15): 89-111.

- 2008 Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII(1): 147-172.
- Carandini, V.
2013 L'Islam parallelo: le confraternite musulmane nel Caucaso e in Asia Centrale tra il XIX e il XX secolo. Tesis de laurea (Licenciatura) publicada en *Osservatorio Balcani e Caucaso Transeuropa*. Recuperado de internet el 10/01/2017 HYPERLINK <https://www.balcanicaucaso.org/Media/Files/Tesi-e-ricerche/l-islam-parallelo-le-confraternite-musulmane-nel-caucaso-e-in-asia-centrale-tra-il-xix-e-il-xx-secolo>.
- Carozzi, J. y Frigerio, A.
1994 Los estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, A. Frigerio, y J. Carozzi comps., pp. 17-53. CEAL. Buenos Aires.
- Carozzi, J. y Martín, E.
2008 Religiones/culturas: conceptos y perspectivas desde América Latina. *Ciencias Sociales y Religión*, 10(10): 9-16.
- Carretero Pasin, A.
2006 La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea. *Política y Sociedad*, 43(2): 107-126.
- Contreras, J.
2007 Alimentación y religión. *Humanitas*, 16: 13-31.
2008 La religión en movimiento. En *Teorías y Prácticas Emergentes en Antropología de la Religión*. M. Cornejo Valle, M. Cantón Delgado y R. Llera Blanes eds., pp. 9-20. Ankulegi. San Sebastián.
- Chakrabarti, D.
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Cornejo Valle, M.
2008 *La Construcción Antropológica de la Religión. Una Etnografía Manchega*. Secretaría General Técnica, Ministerio de Cultura. España.
- Cortés Morató, J.
1997 *¿Qué son los memes? Introducción general a la teoría de los memes*. <http://www.pensament.cat/memes.htm>.
- Da Matta, R.
2007 [1974] El oficio del etnólogo o como tener "Anthropological Blues". En *Constructores de Otredad*, M. Boivin; A. Rosato y V. Arribas eds., pp. 172-17. Antropofagia. Buenos Aires.
- Dawkins, R.
1979 *El Gen Egoísta*. Labor. Barcelona.
- De Certeau, M.
2000 [1980] *La Invención de lo Cotidiano*. Universidad Iberoamericana. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero. México.
- Debat, L.
2017 De la indiferencia al miedo. *Anfibia*, <http://www.revistaanfibia.com/cronica/la-indiferencia-al-miedo/>.
- Deleuze, G.
1987 *Foucault*. Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México
- Douglas, M.
2007 [1966] *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. Nueva Visión. Madrid.
- Duranti, A.
2000 *Antropología lingüística*. Cambridge University Press. Madrid.
- Durkheim, E.
1982 [1912] *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Colofón. México.
- Eliade, M.
1998 [1957] *Lo Profano y lo Sagrado*. Paidós. Barcelona.
1990 [1983] *Storia delle Credenze e delle Idee Religiose*. Sansoni. Florencia.

- Ernst, C.
2008 *¿El occidente y el Islam? Repensar el orientalismo y el occidentalismo*. Proyecto Conacyt 49596 Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. México.
- Felpete, R. y Catallani de Felpete, F.
2009 *En la Mesa de un Hombre Antiguo. Sobre Derviches, Pan y Sopa*. Edición independiente. El Bolsón.
- Frigerio, A.
2013 Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionado categorías y presupuestos teóricos. *Corpus*, 3(2): 2-7.
1999 El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión*, 1(1): 51-88.
- García Somoza, M. y Valcarcel, M.
2016 Iconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana en Buenos Aires. *Revista de Ciencias Sociales*, 56: 55-66.
- Geertz, C.
1973 *La Interpretación de la Cultura*. Gedisa. Barcelona.
1989 *El Antropólogo como Autor*. Paidós Ibérica. Barcelona.
1968 *Observando el Islam*. Paidós Ibérica. Madrid.
- Gellner, E.
1986 *La Sociedad Musulmana*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Ginsburg, F.
2007 [1992] Cuando los nativos son nuestros vecinos. En *Constructores de otredad*, M. Boivin; A. Rosato y V. Arribas eds., pp. 186-193. Antropofagia. Buenos Aires.
- Giordani, D.
2007 *Itschak Weismann, The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*. Routledge. New York.
- Godelier, M.
2010 Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las conflictivas identidades de hoy. *Cuadernos de Antropología Social*, 32: 13-29.
- Grossberg, L.
1992 *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge. New York.
2003 Identidad y estudios culturales. ¿No hay nada más que eso? En *Cuestiones de Identidad Cultural*, de Hall, S. y Du Gay, P. eds., pp. 148- 180, Amorrortu. Madrid.
2010 Teorización del contexto. *La Torre del Rey: Revista de Estudios Culturales*, 9: 17-23.
- Guber, R.
2005 *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*. Paidós. Buenos Aires.
2011 *La Etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Guenón, R.
1993 *Esoterismo Cristiano*. Obelisco. Buenos Aires.
- Habermas, J.
2007 El resurgimiento de la religión ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 60: 3-20.
- Harris, M.
1972 *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas. Los Enigmas de la Cultura*. Alianza. Madrid.
- Hobsbawm, E.
2002 [1983] Introducción: La invención de la realidad. En *La Invención de la Tradición*, Hobsbawm, E y Rangers, T. eds., pp. 7-21, Crítica. Barcelona.
- Iturralde, C.
2013 *Ingesta de nutrientes, estado nutricional y representaciones sociales en las personas que profesan la religión islámica y realizan el ayuno de Ramadán*. Tesis de Lic. en Nutrición. Universidad Fasta. Facultad de ciencias médicas. Buenos Aires. Recuperado de internet el 10/09/2017 <https://docplayer.es/28874822-Ingesta-de-nutrientes-estado-nutricional-y-representaciones-sociales-en-las-personas.html>.

- Kermann, A.
2007 *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi- islámico en Buenos Aires*. Tesis de Lic. en Ciencias antropológicas. UBA Buenos Aires. Recuperada de internet el 15/03/2017 https://issuu.com/anakermansocialmedia/docs/tesis_antropolog__a_anal__a_kerman.
- Klich, I.
2011 Argentina e Israel, delicado juego de equilibrios. *Le Monde Diplomatique*, 143: 14-15.
- Krizek, D.
2012 *Millennialism in sufi perspective. The cas of Naqshbandyya Haqannyya*. En *The End of this World: Millennialism in Judaism, Christianity and Islam*. Z. Vojtíšek ed., 183-193. Dingir. Pilsen-Praha.
- Kropff, L.
2009 Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. *AVÀ Revista de Antropología*, 16: 171-187.
- Latour, B.
2003 Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Noviembre-diciembre de 2005. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62309904>
2008 [2005] *Reensamblar lo Social*. Manantial. Buenos Aires.
- Lizzio, K.
2007 *Ritual and charisma in Naqshbandi sufi mysticism*. AnpereNet, <http://www.anpere.net/2007/3.pdf>.
- Llobell Grimald, A.
2015 *Origen y evolución del sufismo en España*.
https://www.academia.edu/32395867/origen_y_evoluci%c3%93n_del_sufismo_en_espa%c3%91a.
- Marchi, A.
2009 Il sufismo in Italia: molteplici "vie" per vivere l'Islam. *Rivista di scienze sociali della religione* 65: 53-60.
- Marcus, G.
2001 Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22): 111-127.
- Martínez, A.
2003 Entrevista concedida al programa de radio Conexión de la emisora Radio Mia de Panamá el 9/06/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=GTNfPDg8vWE>.
- Mauss, M.
1979 [1924] *Ensayo sobre el Don*. Katz. Buenos Aires.
- Montenegro, S.
2007a Hacia una sacralización de la política. Reflexiones sobre las perspectivas de análisis del islam político. *Sociedad y Religión*, 28-29: 71-85.
2007b Actualidad de los estudios sobre el Islam. Reflexión a partir de temas y abordajes globales y locales. *Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales*, 2: 114-129.
2007c Antropología del Islam y antropología islámica. *Etnografías Contemporáneas*, 3: 87-113.
2015 Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, 13: 674-705.
- Pagani, S.
2009 *Le Religioni e il Mondo Moderno*. Gionanni Filoramo Einaudi. Torino.
- Pilgrim, S. L.
2020 *El sufismo inobservado. Controversias de sentidos en el pensamiento Naqshbandi y su resignificación en contextos locales periféricos. Perspectivas históricas y etnográficas*, Maestría de la Universidad Carlos III de Madrid, en Ciencias de las Religiones: Historia y Sociedad, itinerario en Gestión de la diversidad religiosa y cultural en sociedades complejas contemporáneas.
- Piraino, F.
2011 Entrare nel sé divino: un confronto etnografico comparato, tra mistica cristiana e mistica musulmana in Italia. *Religione e Società, Revista di Scienze Sociali e Religione*, 71: 91-105.

- 2015 *European Sufism and its Political and Social role" in Toguslu, Yuan and Leman, Developing a sense of belonging in diverse societies, Hui-Muslims in China and Muslims in Europe*, pp. 171-185. KU Leuven Workshop Proceedings.
- Rose, N.
2003 Identidad, genealogía e historia. En *Cuestiones de Identidad Cultural*, Hall, S. y Du Gay, eds., pp. 148- 180. Amorrortu. Madrid.
- Rosemberg Fuentes, V.
2016 El estudio del islam en América Latina: trabajos académicos (1980-2010). *Península*, 11(2): 123-141.
- Sahlins, M.
1979 Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia. En *Antropología Política*, J.R. Llobera comp., pp. 267-288. Anagrama. Barcelona.
- Salinas, L.
2011 La orden sufi Naqshbandi en el campo religioso de la ciudad de Rosario. Presentado en la *XI Reunión de Antropología do Mercosul*, Curitiba.
2015 La construcción de la pertenencia sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *Cuhsa. Cultura-Hombre-Sociedad*, 25: 91-111.
- Sarrabayrouse Oliveira, M.
2011 *Poder Judicial y Dictadura. El Caso de la Morgue Judicial*. Del Puerto-Centro de Estudios Legales y Sociales. Buenos Aires.
- Scattoli, G.
2006 Sufismo y fundamentalismo, le problematichhe di un binomio. *Etica e Politica*, 8: 50-64.
- Taboada, H.
2010 El islam en América Latina: del siglo XX al XXI. *Estudios Junio 2010*: 15-34.
- Tottoli, R.
2009 Islam. En *Le Religioni e il Mondo Moderno a Cura di Filoramo* (Vol. III), G. Einaudi Editore. Torino.
- Trouillot, M.
2011 *Transformaciones Globales. La Antropología y el Mundo Moderno*. Universidad de Cauca. Bogotá-Popayán.
- Valcárcel, M.
2013 Mujeres musulmanas. Identidad, género y religión. Tesis de Lic. En Antropología. Universidad de Buenos Aires. <https://de.scribd.com/document/400503686/Valcarcel-Tesis-pdf>.
2014 El islam como objeto antropológico. Estudio en Buenos Aires. *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 12: 155-172.
2016 Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina. *Clivaje*, 6: 30-57.
- Valcárcel, M. y García Somoza, M.
2016 Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, 56: 52-66.
- Valcárcel, M y Rivera de la Fuente, V.
2014 Feminismo, Identidad e Islam: Encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tábula Rasa*, 21: 139-164.
- Valverde, E.
1992 Integration and Identity in Argentina: The Lebanese of Tucuman. En *The Lebanese in the World*, Ignacio Klich ed., pp. 313-337. I. B. Tauris, Londres.
- Veira, F.
2006 *El Turco. Diez Siglos a las Puertas de Europa*. Random House-Mondatori. Barcelona.
- Weber, M.
2002 [1922] *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.

Weismann, I.

2006 Modern Sufi attitudes toward the west: Four Naqshbandi Case Studies. En *Middle Eastern Societies and the West: Accommodation Or Clash of Civilizations?* Meir Litvak ed. pp. 221-236. Universidad de Tel Aviv. Tel Aviv.

2007 *The Naqshbandyya*. Routledge Taylor & Francis Group. London.

Williams, R.

2000 *Palabras Claves. Un Vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Wright, P. y Cernadas, C.

2007 Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad de Antropología Argentina*, XXXII: 319-348.

FUENTES Y ARTÍCULOS

Blog de lectura de textos del Sultán al-Awliya Maulana Sheik Nazim Adil Al-Haqqani al-Qubrusi. <https://sufismus-online.de>

Celebración Rabbani. Sitio web de la Orden Naqshbandi gestionado por el grupo del *sheik* de la Patagonia. www.celebracionrabbani.com "Encontrando nuestro ser interior" (Brasil 2015 Mogi das Cruzes). Conferencia dada por el *Sheik* Rauf Felpete en San Pablo en 2015. Recuperado del canal de youtube Sufismo Naqshbandi América: <https://www.youtube.com/watch?v=PZ-EhLHqf8Y>

Diccionario Histórico Digital. <http://historicodigital.com>

Enciclopedia católica online. Mahoma y el Mahometismo. http://ec.aciprensa.com/wiki/Mahoma_y_mahometismo

Tariqa Naqshbandi Rosario. Sitio web de la Orden Naqshbandi gestionado por el grupo de Rosario. <https://sufismorosario.blogspot.com.ar>

Webislam. Sitio de información sobre el islam para la comunidad hispana. <https://www.webislam.com/>

“Deja que el alma y el mundo se conozcan”
Mevlânâ Rumi



Colección T E S I S

Susana Laura Pilgrim

Patagonia, tierra bendita de Alá.
Procesos de conversión, subjetivación y resignificación del sufismo naqshbandi
al-Haqqani en el sur de Argentina.

San Carlos de Bariloche – Septiembre 2020



I I D Y P C A

ISBN 978-987-47768-1-5



9 789874 776815