

Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes *Halveti Yerrahi* y *Naqshbandi Haqqani*¹

[CECILIA CAPOVILLA]

Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad,
Universidad Nacional de Rosario/ Universidad de Rafaela
cecicapovilla07@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3965-221X>

[MAYRA VALCARCEL]

Instituto de Investigaciones de Estudios de Género,
Universidad de Buenos Aires
mayravalcarcel@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0002-2731-833X>

Resumen

El texto explora la presencia del sufismo, la tradición mística del islam, en Argentina. Sitúa su advenimiento, difusión y consolidación dentro del paisaje islámico local. A partir de 1980, las comunidades musulmanas con raigambre en la migración histórica comienzan a experimentar nuevas transformaciones relacionadas, entre otros factores, con su recambio generacional, la diversificación del campo religioso en su conjunto, y el despliegue de nuevas relaciones y estrategias institucionales. Este período coincide con procesos de alcance mundial, tales como el revivalismo islámico, las diásporas y migraciones transnacionales, y la expansión del sufismo en Occidente. En sintonía, el desarrollo de esta tradición en el país se encuentra estrechamente relacionada, por un lado, a los contingentes migratorios contemporáneos y, por el otro, a los grupos de conversos al islam, más que anclarse en las instituciones y comunidades musulmanas históricas. A partir del estudio de las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani, conformadas principalmente por nuevos musulmanes y expandidas a nivel nacional, se investiga por qué constituyen una vía privilegiada de conversión al islam; situación que no se replica en las cofradías vinculadas a corrientes migratorias y grupos étnicos específicos. De esta manera, el texto aborda el escenario transnacional del sufismo, desentraña los elementos distintivos (liderazgos, expansión territorial, organización, lenguaje místico) de cada *tariqa* (orden), y se adentra en los cruces y tensiones entre ellas. Finalmente, el análisis destaca la contribución de estas interacciones en



¹ Artículo recibido: 21 de febrero de 2024. Aceptado: 12 de octubre 2024.

la configuración de una identidad sufi en Argentina que navega, con influencias y cuestionamientos multidireccionales, entre el islam y las espiritualidades Nueva Era.
Palabras clave: sufismo, conversión, islam, Argentina

Sufism and conversion in Argentina. The *Halveti Yerrahi* and *Naqshbandi Haqqani* orders

Abstract

The text explores the presence of Sufism, the mystical tradition of Islam, in Argentina. It situates its emergence, diffusion and consolidation within the local Islamic landscape. Since 1980, Muslim communities rooted in historical migration have begun to experience new transformations related to, among other things, their generational change, the diversification of the religious field, and the development of new relationships and institutional strategies. This period coincides with global processes such as Islamic revivalism, diaspora and transnational migrations, and the expansion of Sufism in the West. Accordingly, the development of this tradition in the country is closely linked to contemporary migratory contingents on the one hand, and to groups of converts to Islam on the other, rather than being anchored in historical Muslim institutions and communities. Based on a study of the *Halveti Yerrahi* and *Naqshbandi Haqqani* Orders, which were formed mainly by new Muslims and expanded nationally, it is examined why they represent a privileged route for conversion to Islam; a situation that is not replicated in the confraternities linked to migratory flows and specific ethnic groups. In this way, the text addresses the transnational scenario of Sufism, unravels the distinctive elements (leadership, territorial expansion, organization, etc.) of each *tariqa* (order) and deep on the crossovers and tensions between them. Finally, the analysis highlights the contribution of these interactions in the configuration of a Sufi identity in Argentina that navigates, with multidirectional influences and questionings, between Islam and New Age spiritualities.

Keywords: Sufism, conversion, Islam, Argentina

Sufismo e conversão na Argentina. As ordens *Halveti Yerrahi* e *Naqshbandi Haqqani*

Resumo

O texto explora a presença do Sufismo, tradição mística do Islã, na Argentina. Situa o seu advento, difusão e consolidação na paisagem islâmica local. A partir de 1980, as comunidades muçulmanas enraizadas na migração histórica começaram a experimentar novas transformações relacionadas, entre outros fatores, com a sua mudança geracional, a diversificação do campo religioso e a implantação de novas relações e estratégias institucionais. Este período coincide com processos de dimensão global, como o revivalismo islâmico, as diásporas e as migrações transnacionais, e a expansão do Sufismo no Ocidente. Assim, o desenvolvimento desta tradição no país está intimamente ligado, por um lado, aos contingentes migratórios contemporâneos e, pelo outro, aos grupos de convertidos ao Islão, ao invés de estar ancorado em instituições e comunidades muçulmanas históricas. Com base em um estudo das Ordens *Halveti Yerrahi* e *Naqshbandi Haqqani*, que foram formadas principalmente por novos muçulmanos e se expandiram nacionalmente, examina-se porque elas representam uma rota privilegiada para a conversão ao Islã, uma situação que não se repete nas confrarias ligadas aos fluxos migratórios e grupos étnicos específicos. Desta forma, o

texto aborda o cenário transnacional do Sufismo, desvenda os elementos distintivos (liderança, expansão territorial, organização etc.) de cada tariqa (orden) e aprofunda os cruzamentos e tensões entre eles. Por fim, a análise destaca a contribuição dessas interações na configuração de uma identidade sufi na Argentina que transita, com influências e questionamentos multidirecionais, entre o Islã e as espiritualidades da Nova Era.

Palavras-chave: Sufismo, conversão, Islã, Argentina

Introducción

El sufismo (*tasawwuf*) refiere a la tradición mística o esotérica del islam. Constituye, según varias interpretaciones, un campo cognoscitivo que privilegia la dimensión *al bāṭin* (mensaje oculto, misterios) por sobre el nivel *al zāhir* (las normas, contenido literal) del Corán y las fuentes religiosas; siendo la cultivación del *ihsan* (perfeccionamiento interior) uno de sus principales horizontes. Muchos de nuestros interlocutores han definido al sufismo como “*el alma de la sharía*” (la ley islámica). Cabe destacar que el sufismo no constituye una vertiente del islam como lo son el sunismo o el shiismo. Es decir, los y las sufís pueden adherir a cualquiera de estas corrientes. Sin obviar esta salvedad, cabe señalar que, en algunos contextos occidentales, el sufismo parece actuar como una vía independiente de conversión al islam.

La presencia de comunidades y entidades islámicas en Argentina se remonta a fines del siglo XIX y principios del XX. Los migrantes oriundos de Siria y el Líbano, entre otros países de la región, introdujeron las expresiones alauita, drusa, sunnita y shiita. Hacia finales del siglo XX, en consonancia con procesos globales más amplios como el revivalismo islámico (Lapidus 1997), las comunidades comenzaron a generar distintas estrategias para adquirir visibilidad en el espacio público, así como para disputar su presencia en el campo religioso local (Montenegro 2014).

Durante las décadas de 1970 y 1980 las instituciones islámicas tradicionales de Argentina experimentaron diversas transformaciones como la construcción de mezquitas, los cambios en su composición u orientación y la paulatina admisión de conversos. Dicho proceso coincidió, a su vez, con la inserción de órdenes (*туруq*) sufís en el paisaje religioso local a partir de diferentes fenómenos transnacionales. Por un lado, la expansión dentro de sociedades occidentales de órdenes sufíes originarias de países de mayoría islámica. Y, por el otro, la migración senegalesa acaecida entre los años 90 y 2000. Como resultado del primer proceso, se conformaron en el país comunidades y grupos de argentinos conversos al islam que participan en las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani²; en tanto el segundo fenómeno se caracteriza por la relocalización de las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya que se mantienen restringidas a la migración africana.

A partir de entonces, el *tasawwuf*, específicamente a través de las *туруq* Naqshbandi y Yerrahi, opera como una tercera vertiente o vía de adhesión al islam en el contexto local. Mientras que en las comunidades shiitas y sunnitas vinculadas a la migración histórica encontramos distintas composiciones (y relaciones de fuerza) entre musulmanes/as “de origen” y conversos/as, en las órdenes sufíes con raíces históricas en Asia Central y Turquía, la proporción se inclina por completo a favor de la población conversa.

² En adelante nos referiremos a ellas de modo abreviado: Yerrahi y Naqshbandi.

Cabe señalar que, en muchas ocasiones, las personas se aproximan al sufismo y, como indican numerosos testimonios, es a través de esa inmersión que descubren que esta vía implica adoptar la forma de vida islámica. Distinto es el caso de quienes se acercan a las entidades shiitas o sunnitas: desde un primer momento manifiestan curiosidad –más allá de los diversos intereses políticos, culturales e intelectuales intervinientes– por la religión islámica (Valcarcel 2021, 2022). Este fenómeno podría estar relacionado con las tensiones entre arabidad e islamicidad presentes en las comunidades surgidas de la migración histórica. A diferencia de éstas, las órdenes sufíes aquí abordadas conservan una fuerte impronta turca o chipriota. Además, como veremos más adelante, en muchos casos el primer acercamiento a estas órdenes proviene de intereses vinculados al “universo oriental” (que los y las interlocutoras no circunscriben necesariamente a lo árabe) o de su contacto con terapias holísticas.

En el contexto local, las *turuq* Naqshbandi y Yerrahi presentan una proporción similar de varones y mujeres; diferenciándose de otros espacios islámicos locales donde predominan, según el grupo o corriente, conversiones femeninas o masculinas. Por lo tanto, el sufismo local no sólo es un fenómeno principalmente “converso”, sino también equilibrado en su composición sexo-género. En cuanto a la base social, la mayoría de sus integrantes (y este sí es un rasgo compartido con la conversión a otras vertientes islámicas) pertenece a los sectores medios urbanos. No obstante, en la *tariqa* Naqshbandi se observaría mayor heterogeneidad socioeconómica en comparación con la orden Yerrahi (Valcarcel y Capovilla 2024).

Nos preguntamos, entonces, por qué la tradición mística encuentra eco especialmente fuera de la población musulmana local, transformándose en una de las vías predilectas de conversión al islam. Este interrogante inspira la redacción del presente artículo, el cual surge del intercambio de ideas derivadas de las investigaciones doctorales de las autoras. Mientras que una se centró en el Área Metropolitana de Buenos Aires bajo el objetivo de examinar los itinerarios femeninos de conversión en diversas expresiones islámicas (sunita, shiita y sufí); la otra enfocó su estudio en las comunidades rurales de la *tariqa* Naqshbandi asentadas en las provincias de Río Negro, Córdoba y Mendoza. Ambas investigaciones, desarrolladas entre 2013-2020 y 2016-2023 respectivamente, son etnografías multisituadas que adoptaron metodologías cualitativas flexibles. Cabe advertir que el trabajo etnográfico en la orden Naqshbandi es más extenso que en la orden Yerrahi; dato que responde tanto a la formulación de los problemas de investigación como a la manera en que se fue co-construyendo el campo con los y las sujetas. Creemos que lejos de ser un impedimento para la comparación, este hecho revela dinámicas cofráticas diferenciales y abre la posibilidad a que futuras investigaciones profundicen en las áreas de vacancia.

Dicho esto, nos proponemos abordar el «sufismo converso» en Argentina, centrándonos específicamente en las órdenes Yerrahi y Naqshbandi. Tras introducir el sufismo en el escenario transnacional y examinar la llegada de estas órdenes en el ámbito local, intentaremos desentrañar los elementos distintivos de cada *tariqa*, con el fin de entender cómo influyen y modelan la experiencia espiritual de sus miembros. Además, nos adentraremos en el reciente entrecruzamiento entre ambas órdenes, lo que nos lleva a preguntarnos si estas interacciones, más allá de las diferencias y tensiones preexistentes, contribuyen a la consolidación de la presencia e identidad sufí en Argentina.

El sufismo en el escenario (trans)nacional

Algunos autores distinguen alrededor de cinco a seis oleadas de expansión sufi en Occidente y América Latina (Sedgwick 2018). Una primera incursión sería de carácter literario y filosófico; vinculada, a su vez, con las corrientes teosóficas y esotéricas que despertaron gran interés en personajes y sociedades cosmopolitas entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Este período coincide, por ejemplo, con la difusión del sufismo de Inayat Khan³ en Occidente. Aunque no se encontrarían rastros históricos de esta presencia en Argentina (Sedgwick 2018: 12), durante esta época, hombres y mujeres del ámbito de las letras, la política y la diplomacia local dirigieron su mirada hacia Oriente (Gasquet 2015).

No existe, por supuesto, continuidad directa entre aquella curiosidad esotérica de principios del siglo XX y las oleadas sufíes contemporáneas. Tampoco hay una correlación manifiesta entre los imaginarios orientalistas de aquel entonces y las construcciones neo-orientalistas actuales vinculadas a las espiritualidades Nueva Era (Semán y Viotti 2019) que pueden impactar en algunos de los procesos de conversión (Valcarcel 2021). Aun así, resulta interesante observar cómo algunos de aquellos imaginarios, constructos y presencias islámicas o espirituales identificadas *ad hoc* como fenómenos recientes, podrían inscribirse –con rupturas y afinidades– en una genealogía de mayor alcance y duración.

Aproximándonos a 1950, Sedgwick (2018) se detiene en la difusión regional de las propuestas de René Guénon⁴ y George Gurdjieff⁵. La acogida de sus ideas tendrá, tiempo después, incidencia entre los primeros argentinos conversos al sufismo (Kerman 2007). Mientras que, entre 1960 y 1970, el autor puntualiza en la conexión entre el sufismo y los movimientos contraculturales. A modo ilustrativo, podemos mencionar el “sufismo no islámico” de los hermanos (Idries y Agha) Shah en el mundo occidental. La dilución de ese movimiento coincidirá, precisamente, con la expansión y posterior transnacionalización de las órdenes sufíes “tradicionales”. De hecho, Montenegro (2022) no incluye esta experiencia de sufismo no islámico dentro de las tres fases que identifica para el caso argentino. A saber: musulmanes de origen, migrantes africanos, conversos. Entiende, por el contrario, que se trató de un grupo contracultural efímero con poca incidencia en la comunidad musulmana local.

Desde 1970 y 1980 en adelante, la introducción de otras expresiones y corrientes islámicas en las sociedades occidentales se encuentra fuertemente marcada por los procesos diaspóricos, la globalización, las redes y movimientos transnacionales. En sintonía, quienes historizan la expansión del sufismo en Occidente identifican una cuarta y quinta etapa asociadas a estos procesos. Una de ellas es la que denominan “étnica” (Sedgwick 2018) y relacionan con la dispersión resultante de las migraciones provenientes de África y Asia. Un ejemplo de esto en el territorio argentino es la relocalización de las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya a través de la migración senegalesa (Capovilla 2022, 2023_c).

³ Inayat Khan (1882-1927) fundador del movimiento Sufismo Universal, caracterizado por la transmisión de las enseñanzas sufíes con cierta influencia de la filosofía hindú, sin la necesidad de la conversión al islam por parte de sus seguidores.

⁴ René Guénon (1886-1951) filósofo y pensador esotérico de origen francés que adhiere al sufismo hacia 1912.

⁵ George Ivánovich Gurdjieff (1866-1949) místico y músico de origen armenio, quien entra en contacto con el sufismo e introduce el eneagrama (doctrina del Cuarto Camino).

La otra corriente de difusión se relaciona con los viajes emprendidos hacia Estados Unidos y Europa por los máximos líderes de las órdenes, principalmente de aquellas con sede central en Turquía y Chipre. Probablemente, los ejemplos más renombrados sean el del cuadragésimo (40°) *Sheikh* (líder o guía espiritual) de la orden Naqshbandi, Mawlana Nazim al-Haqqani (1922-2014), y el de decimonoveno (19°) *Sheikh* de la orden Yerrahi, Muzaffer Ozak (1916-1985). Ambas *turuq* consolidadas en Argentina y compuestas –tal como anticipamos– principalmente por conversos/as. Estas órdenes se organizan en torno a una *silsila* (cadena de transmisión). Los maestros, quienes lideran y preservan cada linaje, son los poseedores de la *baraka* (bendición divina) que transmiten a sus discípulos junto a las enseñanzas sagradas. De acuerdo con las voces nativas, la descendencia de estos maestros se puede trazar desde el profeta Muhammad hasta el líder actual de cada orden.

Algunas aproximaciones sugieren una sexta ola que coincidiría con las estrategias de “neotradicionalización” y consolidación (Sedgwick 2018). Trabajos preliminares, tesis de licenciatura y maestría que se pueden consultar sobre el sufismo en Argentina abordan, precisamente, la tensión entre ortodoxia y heterodoxia (Kerman 2007; Langner 2019; Salinas 2015, 2022). Otras propuestas se enfocan particularmente en las relaciones transnacionales y en la consolidación de líderes locales carismáticos, dentro de una dinámica marcada tanto por la orientalización de la espiritualidad en Occidente como por la incorporación del sufismo en el mercado espiritual local (Montenegro 2022).

Ahora bien, la presencia del sufismo en Argentina no se limita a las experiencias de migrantes y conversos. Alrededor de los años 80 surgió un grupo mixto, compuesto por conversos y musulmanes de origen, que mostró interés en la tradición sufi. Este grupo, inicialmente formado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, estaba liderado por Alí al-Husainí, conocido como el *Murshid*. Se trata de un argentino de ascendencia árabe-islámica que se vinculaba principalmente, aunque no de manera excluyente, con sectores alauitas y shiitas de la comunidad local. Figuras reconocidas de diversas corrientes islámicas participaron en su grupo. Posteriormente, Al-Husainí se trasladó a San Martín de los Andes, donde reside actualmente y conformó una nueva comunidad. Algunos de sus discípulos lo acompañaron, mientras que otros decidieron no seguirlo, y varios relatan haber retornado desilusionados (Valcarcel 2021).

Si bien dicha experiencia incide en algunas trayectorias individuales y redes interpersonales, no ha alcanzado el impacto o la extensión que actualmente tienen el sufismo Naqshbandi y Yerrahi. Sin embargo, estas no son las únicas expresiones sufíes en el país, también pueden hallarse nexos locales de la orden Qadiri Rifai Ansariyya⁶ y el funcionamiento de una *zawiya* (lugar de reunión y práctica espiritual) de la *tariqa* Alâwiyya⁷ (una de las ramificaciones de la orden Shâdhiliyya) en el Gran Buenos Aires. No obstante, las órdenes Naqshbandi y Yerrahi son las que, hasta el momento, han logrado establecerse con éxito en el panorama local, cada una con sus estrategias diferenciadas.

⁶ Esta ramificación remonta sus orígenes al *Shaykh* Muhammad Ansari quien nació en Bagdad y se trasladó a Turquía a comienzos del siglo XX, donde se formó en la orden *Qadiri* (cofradía que hereda su nombre de Abdul Qadir, siglo XII).

⁷ Recibe el nombre del *Shaykh* argelino Mustafa al-Alâwî (1869-1934). Su actual líder, Khaled Bentounes, impulsó la asociación AISA (*Association Internationale Soufie Alâwiyya*) reconocida por la ONU y UNESCO como ONG.

Senderos espirituales: las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani

Orígenes y expansión global

Antes de continuar, resulta pertinente detenernos en la presentación de cada *tariqa*, a fin de lograr una mayor comprensión de su desarrollo en el contexto local.

La Yerrahiyya traza sus orígenes, siglos atrás, en la figura de Umar al Khalwati, un místico que residió en los actuales territorios de Afganistán e Irán. Privilegiaba la práctica *khalwa* (ascetismo y retiro espiritual), término que justamente da nombre a la cofradía Khalwati o Halveti. La Khalwatiyya comienza a organizarse hacia el siglo XV con Yahya al-Shirwani al-Bakubi, considerado el segundo *pir* (guía espiritual) de esta *silsila*. La orden se extendió desde la antigua región del Gran Jorasán hacia otros territorios musulmanes, bifurcándose en distintas ramas. Una de estas ramificaciones es la *tariqa* Halveti Yerrahi, fundada por Muhammad Nureddin al-Yerrahi en el siglo XVII. Según las voces nativas, su padre era descendiente del Imam Hussein (nieto del profeta Muhammad) y su madre pertenecía al linaje de uno de los compañeros del profeta. La revelación y significación de un sueño fue determinante en la legitimación del líder y consecuente fundación de la orden. No es casual, por ende, que los y las interlocutoras suelen referirse a esta cofradía como aquella especializada en la interpretación de los sueños; comprendidos como un viaje nocturno comparable al período *barzaj*, en tanto instancia liminal de conexión con “el más allá” en la tierra.

La sede o *tekke* central de esta *tariqa* está en Karagumruk (Estambul, Turquía), donde se encuentra la tumba del fundador. Su difusión en Occidente es resultado principalmente de la labor del 19° *Sheikh*, Muzaffer Ozak al-Yerrahi (1916-1985). Muzaffer Efendi, título honorífico de respeto con el que se lo conoce, visitó Estados Unidos en la década de 1970 y, desde entonces, la orden se expandió por distintas ciudades de ese país (Nueva York, Los Ángeles, Filadelfia, Chicago) y otros territorios (Australia, Canadá, España, Italia, Chile, Argentina, etc.). De hecho, una derivación de esta orden (la comunidad Nur Ashki Jerrahi) cuenta en Ciudad de México con un *dergāh* liderado por una mujer: la *Sheikha* Amina Teslima. Algo que, por el momento, no acontece en el campo islámico argentino.

Por su parte, la Naqshbandiyya remonta su linaje a Baha-ud-Din Naqshband Bukhari (1318-1389, actual Uzbekistán) quien, según indican, era reconocido como *sayyid* o descendiente del profeta. Es, actualmente, una de las órdenes más extendidas en el mundo y se identifica como una *tariqa* de orientación sunnita. Su nombre significa, según explicaron nuestros interlocutores, “*atar muy bien al naqsh*” (grabar a Allah en el corazón del discípulo). No es fortuito, por ende, que los y las conversas refieren a esta orden como “*la tariqa del corazón*” y “*de la práctica, más que del conocimiento*”. La orden se expandió históricamente por distintas regiones y la vertiente Naqshbandi Haqqani –modalidad presente en la Argentina– constituye una ramificación de esa cadena inicial.

Actualmente su sede central se encuentra en Lefke (Chipre). Fue construida por el 40° maestro Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi (1922-2014). Mawlana *Sheikh* Nazim, como habitualmente se lo conoce, es una figura clave en la difusión del sufismo Naqshbandi en Europa y América. Desde su fallecimiento, el puesto 41° de la *silsila* es ocupado por uno de sus hijos, el *Califa* Muhammad Mehmet Adil al Haqqani, radicado en Estambul. Además, los y las conversas argentinas tienen un gran aprecio por su sobrino, *Sheikh* Mehmet, a quien conocieron desde pequeño en sus visitas a la *dergah* madraza en Lefke.

Difusión y liderazgos en Argentina

En Argentina, entre los primeros impulsores de la *tarīqa* Yerrahi se destacan dos figuras. Por un lado, Abdel Qadir Ocampo, quien pronunció su *shahada* (testimonio de fe islámica) en 1991 y, hacia 1994, se inició en la orden. Entre ese año y 1996 comienza a funcionar un *dergah* bajo su liderazgo. Por otro lado, en 1994, Mahmud Esquivel entró en contacto con un líder sufi de Estados Unidos (Tosun Bayrak al Yerrahi) y pocos años después conoció al *Sheikh* Orhan Haedo Al Yerrahi. Junto a él viajó a Estambul, donde tomó *bayat* (pacto de iniciación en la orden en la que el discípulo recibe un nombre islámico). En 1999 se instaura otra de los *dergāh* en la ciudad; quedando así dos grupos consolidados: uno liderado por Ocampo, uno de los primeros incursores locales, y el otro vinculado directamente al líder argentino que reside en Estados Unidos, el *Sheikh* Orhan al Yerrahi (conocido localmente como el *Sheikh* Orhan Baba).

En cuanto a la *tarīqa* Naqshbandi, sus comienzos en el país se remontan al grupo liderado por Eduardo Rocatti (Abdul Nur), un psiquiatra de Mar del Plata que trabajaba con la doctrina Cuarto Camino de Gurdjieff. Durante un viaje internacional, Rocatti conoció al entonces maestro de la orden, Mawlana *Sheikh* Nazim, y tomó *bayat*. A su regreso, formó un grupo en la ciudad de la costa bonaerense, donde instruía a sus seguidores con prácticas del Cuarto Camino y rituales sufís como el *dhikr* (remembranza o recuerdo de Allah) y el *salāt al Jummah* (la oración comunitaria de los viernes). Pocos años después, Rocatti decidió alejarse de la *tarīqa* Naqshbandi, pero continuó desarrollando el sufismo sin afiliación a una orden específica. Se trasladó a Tucumán, sitio al que fue acompañado por algunos de sus discípulos.

De aquel grupo iniciático de Mar del Plata emergieron personalidades que contribuyeron en la expansión rizomática de la orden en el país. Entre ellos, encontramos al *Sheikh* Shahabuddin de la “mezquita de Glew”, tal como se la denomina habitualmente. Tras su retorno del exilio, se reencontró con Rocatti, a quien conocía de un *dōjō* (espacio para meditación y artes marciales) y quien lo invita a participar de sus reuniones (Valcarcel 2021). Otro caso ilustrativo es el de *Sheikh* Abdul Rauf Felpete, quien en los años 80, luego de realizar viajes por Europa y la India en busca de un camino y maestro espiritual, se integró al grupo de Rocatti. Después del alejamiento de Rocatti de la orden, estos seguidores se comunicaron con Mawlana *Sheikh* Nazim y, siguiendo sus indicaciones, comenzaron a formar grupos de discípulos que, posteriormente, expandirán la *tarīqa* en el país. Como señala Salinas, el mandato de Mawlana “constituyó los inicios de una distribución territorial y simbólica que impactó en la estructura organizacional futura de la *tarīqa* a nivel nacional” (2020: 280).

Uno de estos discípulos, *Sheikh* Abdul Rauf Felpete, quien ya residía en el distrito rural de Pampa de Mallín Ahogado (a 14 kilómetros de El Bolsón, Río Negro), comenzó en 1996 la construcción de lo que difunden con orgullo como “la mezquita más austral del mundo”. La chacra rural en la que vive con su familia se convirtió en 1999, por autorización de Mawlana, en la primera *dergah* rural de la *tarīqa* en el país. En su momento de mayor apogeo, más de veinte familias vivieron en el predio y sus alrededores, bajo el liderazgo de Felpete y su esposa, *Hajja* Fátima, quien también se desempeña como obstetra y partera (Capovilla 2023_b). La comunidad busca llevar un estilo de vida autosuficiente que permita cubrir diversas necesidades cotidianas sin tener que salir de la chacra. Consiguieron autorización para crear un cementerio y cuentan, además, con su propia escuela. En el año 2001, Ahmad Casagrande, cuyo liderazgo también surgió del desprendimiento del grupo de Rocatti, formó junto a otros

seguidores la segunda *dergah* y comunidad rural de la *tarīqa*. Se trata, en este caso, de La Consulta en la provincia de Mendoza. Una década después, imanes iniciados por el *Sheikh* Casagrande construyeron *dargāh* en entornos montañosos semi-rurales en Las Vegas-Potrerrillos (Mendoza) y en San Esteban (Córdoba).

Las cualidades carismáticas del *Sheikh* Felpete han contribuido en la expansión territorial de la orden, llevándolo a autodenominarse como el líder de la *tarīqa* Naqshbandi en Argentina y Latinoamérica. Sin embargo, es importante señalar que estas atribuciones pueden ser resultado de una interpretación personal más que de un consenso comunitario. A diferencia de éste, el *Sheikh* Shahabuddin conserva, por ejemplo, un perfil mucho más reservado; concentrándose en el sostenimiento de su comunidad en Buenos Aires. Se destaca, además, por impulsar trabajo comunitario con personas en situación de vulnerabilidad en los alrededores del *dergāh* de Glew; conjugando así la sensibilidad social con las enseñanzas del maestro Mawlana. En tanto que el *Sheikh* Casagrande se distingue por su perfil y enfoque intelectual. Por ejemplo, ha transmitido la importancia de educar a sus hijos en escuelas de Turquía para recibir formación académica y religiosa desde temprana edad.

Por último, debemos señalar que, de acuerdo con la tradición sufí, la figura del *Sheikh* se encuentra asociada a la transmisión de la autoridad espiritual a través de la *silsila*. Esto quiere decir que no todo líder puede ser denominado de ese modo. Sin embargo, resulta habitual que los discípulos utilicen ese término para referirse al guía espiritual de su comunidad, quien además de conducirlos en el *dhikr* y el *salāt*, les comparte sus experiencias y conocimientos. En el contexto local, si bien hay líderes que se hacen llamar de ese modo, la designación oficial adecuada sería la de *Imán*, esto es, el guía religioso que está autorizado para administrar la comunidad y dirigir los rituales; actividades y atribuciones que no lo convierten *ipso facto* en *Sheikh*.

Navegantes del islam

Travesías, desplazamientos y localización

Como pudimos observar, las relaciones y travesías personales tienen un rol destacado en la extensión y consolidación de las órdenes sufíes en el país. A modo de ejemplo, podemos mencionar el caso de aquellas personas que entraron en contacto con el “grupo mixto” liderado por el *Sheikh* Alí al-Husainí y que, posteriormente, ingresaron a la *tarīqa* Yerrahi. O los liderazgos que surgieron a partir de la disolución del grupo inicial conformado por Rocatti en Mar del Plata. También, el hecho de que actualmente numerosos miembros de la *tarīqa* Naqshbandi se desplacen desde áreas metropolitanas (Buenos Aires, Rosario, Mar del Plata) a otros nodos territoriales, ya sea como visitantes o con el objetivo de constituir nuevas comunidades residenciales en entornos rurales. Asimismo, el mapeo realizado nos permite afirmar que las órdenes Naqshbandi y Yerrahi presentan una distribución desigual sobre el territorio argentino. La *tarīqa* Yerrahi cuenta con dos *dergāh* en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y uno en la provincia de Salta. Se trata de los grupos: Halveti Yerrahi Argentina (Asociación Yerrahi para el Desarrollo Cultural y Espiritual), Yerrahi Halveti (Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam), y Halveti Yerrahi Al-Ihsan, respectivamente. La fractura de los puntos de reunión en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires se remontaría, señalan, a “las desinteligenacias entre sus miembros” (Kerman 2007: 28). Mientras que, por su parte, el *dergāh* salteño mantiene vínculos con uno de esos nodos porteños.

Recientemente, la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam trasladó

su locación dentro del territorio porteño. Ubicado en el barrio de Colegiales, el reciente edificio se destaca por su arquitectura y ambientación turco-islámica, suscitando un gran interés público que se refleja en la lista de espera para las visitas guiadas. La sede de la *tekkia* sufí se encuentra distribuida en tres plantas y ofrece diversos espacios de reunión, con una capacidad máxima para doscientas personas. Además, cuenta con variadas instalaciones: una biblioteca, un patio estilo andalusí con fuentes de agua, habitaciones para invitados, entre otras. La construcción incorpora materiales de distintas partes del mundo: mayólicas de Granada, maderas talladas en Marruecos, alfombras antiguas provenientes de Irán y Turquía, vitrales de China, mármoles de la India, entre otros.

Por su parte, la *tariqa* Naqshbandi posee, al menos, veinte espacios de reunión en el país; cada uno de ellos con características propias que permiten su categorización. Por un lado, encontramos centros de reunión que describiríamos como “institucionalizados”: las *dergāh* y las mezquitas. Por otro lado, se destacan diversos espacios que son adaptados semanalmente, y a demanda, como lugares de encuentro. Es el caso, por ejemplo, de los hogares personales de los y las discípulas (*murid*), de locales alquilados específicamente para este propósito, así como también los talleres en los que integrantes de la orden se desempeñan como instructores de prácticas corporales y artísticas. Contemplando la diversidad de puntos de encuentro en entornos ciudadanos, la *tariqa* opera semanalmente en las siguientes locaciones del país: Buenos Aires (Capital Federal, Glew, La Plata, Chascomús, Olavarría, El Pato, Mar del Plata), Santa Fe (Rosario y San Lorenzo), Córdoba (Los Aromos, Biale Massé), Neuquén (Neuquén), Chubut (Esquel, Epuyén, Comodoro Rivadavia), Mendoza (Godoy Cruz), San Fernando del Valle de Catamarca (Catamarca), Formosa (Formosa) y Posadas (Misiones), entre otros.

También hallamos espacios institucionalizados que funcionan en entornos rurales (Capovilla 2023^a, 2023^b; Salinas 2020). Recordemos que, siguiendo las instrucciones de Mawlana, diferentes líderes locales, acompañados por grupos de discípulos, conformaron comunidades rurales en Pampa de Mallín Ahogado (Río Negro), San Esteban (Córdoba), La Consulta y Las Vegas-Potrerrillos (Mendoza). Cada uno de estos emplazamientos cuenta con su propia mezquita y un *imán* para liderar la comunidad. Las capacidades de gestión y administración de estos líderes promueven, junto a sus cualidades espirituales, la admiración de sus discípulos.

Rituales y estaciones espirituales

Las actividades religiosas y los encuentros comunitarios son centrales en el sostenimiento de ambas órdenes sufíes. Un ritual fundamental, aquel que refleja su adhesión islámica, es la realización de las cinco oraciones diarias (*salāt*). Tanto en la orden Naqshbandi como en la Yerrahi, el *salāt* y las recitaciones se realizan en árabe, el idioma sagrado del Corán. En contraste, los *sohbet* (discursos o charlas) ofrecidos por los líderes a sus discípulos son en español, y abordan una amplia gama de temas. Estas disertaciones, inspiradas divinamente según el sufismo, abordan desde enseñanzas de la fe, la moral islámica, cuentos sufíes, anécdotas de los líderes, y reflexiones sobre la situación política y social, tanto local como internacional. Además, en ciertos rituales y momentos de sociabilidad, se integran términos en turco, reflejando el origen cultural de las órdenes.

El *dhikr*, el ritual más importante dentro de la tradición sufí, consiste en la rememoración de Allah (la divinidad) mediante la repetición de nombres y atributos sagrados. Su desarrollo varía entre las órdenes (*turuq*) en cuanto a los movimientos corporales, la cadencia musical y la organización del espacio ritual. En la orden Yerrahi, la principal reunión ritual se lleva a cabo los sábados por la noche, y el *dhikr* tiene lugar después de la cena. En este caso, el ritmo ritual es más intenso, cuenta con la participación de derviches giradores y orquestas musicales que ensayan regularmente. El encuentro está cuidadosamente organizado y cada uno de los y las discípulas desempeña un rol, ocupando una posición específica dentro del espacio ritual. En cambio, en la orden Naqshbandi, el *dhikr* se realiza los jueves por la noche y concluye con una cena comunitaria. Aunque también existen jerarquías y roles definidos, la dinámica se vislumbra, en principio, menos estructurada que en la Yerrahi.

Otro elemento que distingue a la *tariqa* Naqshbandi de la orden Yerrahi es la existencia de seis *maqamat* en distintas locaciones del país (Glew, Mar del Plata, San Lorenzo, Mallín Ahogado, La Consulta y Potrerillos). Un *maqām* (significa estación o morada espiritual) es un cenotafio conmemorativo de un santo, *sheikh* o maestro, cuya tumba se encuentra en otra región del mundo. Estos enclaves son considerados como una fuente de *baraka* que renueva la conexión con la *silsila* de la orden. Se ubican próximos a cada mezquita y, en Argentina, la mayoría de ellos han sido construidos en honor al *Sheikh* Abdullah Fa'izi ad-Daghestani (1891-1973), 39° líder de la *silsila* y maestro de Mawlana. A excepción de la estación espiritual de Mar del Plata, diseñada para conmemorar al *Sheikh* Sharafuddin ad-Daghestani, su antecesor.

Según las creencias Naqshbandi, el *maqām* no se construye de manera aleatoria, sino que resulta de una señal transmitida por el Santo al *Sheikh* de la orden, quien le indica el lugar donde desea que sea erigido (Capovilla 2023_a). No obstante, cabe señalar que no se trata de una forma de materialidad religiosa exclusiva del sufismo Naqshbandi, ya que en países de mayoría islámica existen distintos puntos de conmemoración y peregrinación vinculados al shiismo, el alauismo y otras órdenes sufíes. La particularidad reside, siguiendo a Montenegro (2023), en la relevancia que el territorio argentino ha adquirido en la reconstrucción de la geografía sagrada Naqshbandi en un contexto global de diáspora y transnacionalización. Los *maqamat*, señala Salinas (2022), se ubican en esa frontera liminal entre lo privado y público; constituyendo, a su vez, vehículos de administración institucional. No se erigen como puntos de peregrinación, ni existe ritual específico que active la transmisión de *baraka* (Montenegro 2023_b:19). Se consideran, en cambio, como objetos sagrados (Capovilla 2023_a: 20). Por consiguiente, visitar un *maqām*, girar a su alrededor luego del *dhikr* comunitario, o realizar alguna recitación islámica en su presencia son formas de aproximarse a esa fuente de energía que emerge espontáneamente de él (Montenegro 2023_b). Es por esta misma razón que en los testimonios son descriptos como “estaciones espirituales” o “antenas energéticas y repetidoras”.

Horizontes místicos: sobre la lucha interior y el lenguaje energético

El trabajo interior, “*la domesticación del ego (nafs)*”, es un eje clave del camino sufí. Definido en muchas ocasiones como la verdadera y gran *yihad* (lucha islámica). Sin embargo, ese trabajo espiritual no sólo requiere de la auto-cultivación y la práctica personal del recuerdo de Allah (*dhikr*); sino que se sostiene en pedagogías y mecanismos de transmisión del secreto cofrático, formas de sociabilidad y liderazgos específicos,

rituales colectivos y formas compartidas de compromiso sensorial (Meyer 2018). El sufismo suele aparecer, tanto en testimonios personales como en discursos públicos, como una praxis o política cotidiana contra la despersonalización. Es habitual oírlos decir que “*es un camino a contramano de la sociedad de consumo y la uniformización*” o “*un freno contra las ambiciones e impulsos desmedidos*”. En una actividad de divulgación, un miembro de la orden Naqshbandi no dudó en afirmar que “*el islam no te esclaviza, te libera. No es alternativo, va en contramano de la muchedumbre*”.

El sufismo hace énfasis en la devoción (*ibādah*), la hospitalidad y cortesía, el *adab* (las buenas costumbres, el comportamiento adecuado), la remembranza de Allah (*dhikr*) y la observación consciente (*murāqabah*) entre aquellas prácticas que, con la guía del maestro como nexo mediador, acercan a los y las discípulas a la divinidad. Ser sufí, indica un *Sheikh* Naqshbandi, es “*vestirse con las ropas y atributos del Profeta Muhammad*”. En sintonía, los santos y los maestros de la orden son, al decir de un *Sheikh* Yerrahi, el “*cableado eléctrico de la divina presencia*”, “*el tendadero eléctrico que va insuflando la semilla del tawhīd*”.

Podemos entrever la construcción de una narrativa que conjuga distintos repertorios. Por un lado, el principio islámico del *tawhīd* (unicidad de Allah), el reencuentro de la *fitrah* (llamada divina o esencia musulmana interior), junto con la admiración y obediencia al maestro de cada orden (caracterizado como la personificación del camino sufí). Según indican, los Maestros y *Sheikhs* son los guías: el vector que ayuda a cada creyente a recuperar su *fitrah*. Esta última es definida por algunos interlocutores como “*la banda ancha de Allah*” (Testimonio Naqshbandi) o “*el sello de autor*” (Testimonio Yerrahi).

El Maestro es el reflejo de lo que se llama Amor real que no tiene condiciones (...) Entonces uno viendo al maestro, y si uno se dice y acepta la mano de ese maestro, uno empieza a seguir huellas. (...) Un maestro es el que fue y vino, el que dejó y trascendió su ego y realmente está en otro nivel. (Testimonio hombre Naqshbandi, 2022).

Por otro lado, varios testimonios y discursos incluyen un fuerte cuestionamiento a la sociedad occidental a través de una retórica que, sugestivamente, comparte algunos elementos con las espiritualidades Nueva Era. Se hace presente, sobre todo, en los espacios Naqshbandi. Resulta significativo que, a pesar de las críticas vertidas hacia las espiritualidades Nueva Era, aquellas que definen como “*carentes de tradición*”, numerosos/as interlocutores/as de ambas órdenes hacen referencia al lenguaje energético, las vidas pasadas, la astrología, y los sueños (los mensajes oníricos emergen especialmente entre algunos testimonios Yerrahi). “*Yo pienso que a lo mejor hay otras vidas porque me acuerdo de que al principio [antes de la conocer el islam] soñaba con lugares como si fueran mezcuitas*” (Testimonio femenino Yerrahi, 2017).

Dichas experiencias y testimonios trascienden la argumentación racional y la descripción normativa del islam que suelen ofrecer inicialmente los relatos de conversión; revelando así modalidades de agencia y subjetivación diferentes al modelo pío de autocultivación que aparece en otras vertientes islámicas y que suele predominar en algunos enfoques académicos (Mittermaier, 2012).

En términos generales, se caracteriza la Nueva Era como un movimiento concebido alrededor de la noción del *self* sagrado, la exaltación de la alteridad exotizada (la

naturaleza, Oriente, etc.) y la valoración positiva de la circulación dentro de su marco interpretativo (Frigerio 2013: 61). En este sentido, aunque los procesos de subjetivación sufí puedan ser interpelados por los idearios de intimización de lo sagrado compartidos por las espiritualidades Nueva Era, la pertenencia a una *tariqa* implica la adquisición, aunque sea mínima, de saberes y prácticas islámicas. Demanda, asimismo, cierto grado de compromiso comunitario, lealtad y obediencia que establece, por lo tanto, diferencias marcadas con aquellas.

La palabra *din* no es necesariamente religiosa, sino más bien camino o modo de vida. Pero básicamente esta idea del *tawhīd*. Porque pensá que durante mucho tiempo yo estuve con un conocimiento muy aleatorio y lo primero que me ordena ese conocimiento es el conocimiento científico, prestar atención a cuál es la fuente, cuál es el marco teórico. Cada vez que me dicen: “No, porque viste que está el portal 11-11”. “¿Según quién? ¿Quién lo dice?” (...) No es un lenguaje científico, pero la revelación es lo que funciona como validación. Creer en la palabra de Dios, en el Corán y la *silsila*, que es la validación de la *tariqa*. Si vos vas a una *dergāh* que no tiene *silsila*, mejor no vayas. El sufismo forma parte de un conocimiento iniciático y en ese crecimiento permite la transmisión de maestro-discípulo. No sirve aprender por internet. No existe. Tiene que haber una iniciación. (Testimonio mujer Naqshbandi, 2017).

A pesar de los cuestionamientos vertidos hacia las espiritualidades Nueva Era, el subtexto energético atraviesa, con sus matices, los discursos y testimonios en ambas órdenes sufíes. Por eso, cuando acentúan su contenido y carácter islámico también están reforzando su exigencia monoteísta. La noción de *tawhīd* imposibilitaría –al menos explicitarlo– la articulación con otras creencias y deidades. De todos modos, también podemos toparnos con algún testimonio que, por ejemplo, defina al *dhikr* como un mantra. “Si repetís el nombre de Allah 600 veces, 1000 veces, que te puede durar 30 minutos. ¿Vos sabés dónde estás? Estás en las nubes, estás volando”, contagiaba de entusiasmo una mujer Naqshbandi a una reciente integrante de la orden al finalizar el rezo comunitario de los viernes.

La fase de “neotradicionalización” del sufismo en Occidente, al decir de algunos autores (Sedgwick 2018), o el proceso de consolidación e institucionalización local, tal como pudimos reconstruir a través de nuestras investigaciones y las de otras colegas, nos habla de una profundización en la especificidad islámica de las órdenes. Este compromiso fortalece la identidad islámica de estas comunidades, pero también estrecha sus vínculos con la tradición a nivel mundial. Asimismo, la inmersión en la “autenticidad” y el contenido islámico contribuye significativamente en la distinción de las órdenes frente a otras espiritualidades dentro del paisaje local; aun cuando sus integrantes puedan coexistir en algunos ámbitos o actividades dentro del circuito espiritual. Este proceso no sólo nos habla de una renovación en la tradición islámica sufí, sino también de una adaptación estratégica de estas órdenes; destreza que fortalece su posición frente a otras comunidades islámicas, pero también en la urdimbre de la espiritualidad contemporánea.

Esencias reveladas

Las órdenes y su visibilidad

Cuando las órdenes dieron sus primeros pasos en Argentina, apenas dejaban eco en el conocimiento público. Sus miembros provenían, mayormente, de círculos vinculados a las espiritualidades Nueva Era, el islam, o algunos grupos contraculturales. Sin embargo, en la última década hemos sido testigos de un cambio significativo en esta dinámica. La pandemia SARS-CoV-2 (COVID 2019) colaboró en dicho proceso, dejando su huella en la virtualización de lo sagrado. Los encuentros y rituales virtualizados liderados por el *Sheikh* patagónico de la *tariqa* Naqshbandi son un ejemplo de ello (Capovilla 2023^a).

A grandes rasgos, podríamos decir que la orden Naqshbandi no sólo presenta una mayor distribución territorial que la Yerrahi, sino que, por el momento, su llegada a la población no islámica pareciera ser superior fuera del radio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Si bien la *tariqa* Yerrahi ha ido modificando sus modalidades de difusión e invitación al islam, su presentación o intervención pública es –por llamarla de algún modo– más precisa o sofisticada. Aunque también es posible consultar videos en internet o encontrar a representantes de la orden en eventos culturales, educativos e interreligiosos abiertos al público. Podemos mencionar, a título ilustrativo, las charlas que el *Sheikh* Ocampo, de Orden Halveti Yerrahi⁸, ha brindado en la Universidad del Salvador (Buenos Aires), o su participación junto a algunos de sus discípulos en la película argentina *Camino a La Paz* (2015), dirigida por Francisco Varone.

Asimismo, la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam, otro de los grupos de la orden en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, también posee una página web⁹ desde la cual es posible acceder a los libros de su editorial. Cuenta, además, con un canal de YouTube¹⁰ en el que se pueden consultar audiolibros, música, poesía y otras referencias acerca de la orden. Desde la apertura de su nueva *tekkia* en el barrio de Colegiales, la promoción del espacio religioso, arquitectónico y cultural se ha convertido en una nueva estrategia de visibilidad y difusión. Esta iniciativa se emprende activamente a través de sus redes sociales, mediante las cuales comparten imágenes, videos e invitan a visitar su nuevo espacio edilicio.

A su vez, se ha impulsado el proyecto musical *Alma Sufi Ensemble* en el que hombres y mujeres reviven piezas compuestas por antiguos maestros sufís. En tiempos recientes, el ensamble ha realizado grabaciones con la participación de artistas de distintas tradiciones monoteístas. Se destaca la grabación de la canción “Sólo le pido a Dios”¹¹, interpretada en español, árabe y hebreo en la *tekkia* de Colegiales. La conmovedora actuación estuvo a cargo de la vocalista de *Alma Sufi Ensemble*, Nuri Nardelli (perteneciente a uno de los grupos de la orden Yerrahi de la ciudad), junto al músico León Gieco y el cantante Gastón Saied, representante de la comunidad judía. Este evento no solo significó un encuentro intercultural y religioso, sino que también fue reconocido, dentro y fuera de las fronteras comunitarias, como un llamado a la paz en medio de la escalada del conflicto en Palestina.

Por otra parte, la oferta de actividades y propuestas de la *tariqa* Naqshbandi llega a ámbitos o públicos más heterogéneos. Podemos mencionar, por ejemplo, los conciertos

⁸ Sitio web <https://yerrahi.com/> [Consultado 11/01/2024]

⁹ Disponible en <https://sufismo.org.ar/#> [Consultado 11/01/2024]

¹⁰ Disponible en <https://www.youtube.com/@OrdenSufiHalvetiYerrahi> [Consultado 11/01/2024]

¹¹ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TXOUpXKn1NM> [Consultado 11/01/2024]

Sufi Mantras a cargo de Juan Lucangioli (Yahia), músico mendocino integrante de la orden, o las crónicas que Abdul Cicco Wakil, exponente del periodismo gonzo y converso al islam, publica en diversos medios como revista *Anfibia*¹². También, podemos nombrar: los cursos de psicología y eneagrama sufí ofrecidos por Abdul Karim Baudino, los centros y talleres de giro derviche en distintos puntos del país¹³ (muchos de los cuales están liderados por mujeres), y la recientemente inaugurada escuela islámica virtual *Madrasa Rabbani*¹⁴, desde la que se puede acceder a cursos de formación sobre religión y cultura islámica impartidos por instructores de diversos países.

La variedad en la oferta de actividades, producciones y canales de divulgación de ambas órdenes, nos invita a considerar los préstamos, las apropiaciones e influencias (Frigerio 2013) entre sufismo y espiritualidades Nueva Era. Podemos encontrar sufíes cuyo pasado o presente biográfico se encuentra relacionado con prácticas y saberes del campo de las terapias holísticas y “alternativas”. Personas, por ejemplo, que llegaron al sufismo a través de la doctrina del Cuarto Camino, el yoga y la meditación, o que habiendo “*abrazado el islam*” se desempeñan como instructores de eneagrama, facilitadores de reiki, arteterapia y biodanza. También, quienes ofrecen servicios astrológicos, ya sea de manera personal o a través de espacios formales como la escuela de astrología y tarot *Baraka*¹⁵. En definitiva, el circuito Nueva Era conforma espacios de variable porosidad y permeabilidad dentro y fuera del campo religioso en el que los y las conversas al sufismo participan, a pesar de sus críticas vertidas hacia las expresiones espirituales “*sin linaje, ni maestros*”.

Experiencias entrelazadas

Otro punto para destacar en relación con los cambios y movi­lidades dentro del caleidoscopio islámico argentino, y en particular del campo sufí local, radica en los intercambios recientes entre ambas órdenes. Si bien existían visitas cruzadas, personas de ambas órdenes que coincidían en proyectos culturales y artísticos e, inclusive, integrantes que abandonaron una *tarīqa* y luego se acercaron a otra; de un tiempo a esta parte se produjo un viraje. Años atrás, era habitual escuchar críticas solapadas. De un lado esbozaban “*tienen mucho conocimiento, pero les da miedo bucear en las profundidades del océano*”, y del otro cuestionaban la exageración performática o la toma de *bayat* en la algarabía de los cantos y visitas internacionales. Mientras que hoy encontramos charlas y acciones conjuntas con representantes e integrantes de ambas *turuq*.

Actualmente, es posible señalar que no sólo participan de manera colaborativa en actividades públicas, sino que, además, están forjando vínculos más estrechos entre sí. Este entrelazamiento se manifiesta en eventos formales, pero también en interacciones

¹² Medio digital de crónicas y relatos de no-ficción impulsada por la Universidad Nacional de General San Martín. <https://www.revistaanfibia.com/>

¹³ En Córdoba, por ejemplo, se encuentra Nuruddin Ortolá, fundador del Centro de Giro Derviche de Argentina y quien viaja a distintas locaciones para brindar seminarios.

¹⁴ Bajo autorización del líder mundial fue creada en el contexto pandémico bajo la dirección de Abdul Rauf Felpete y la coordinación general de Abdul Wakil Cicco. Disponible en <https://madrasa-rabbani.com.ar/> [Consultado 11/01/2024]

¹⁵ Impulsada por integrantes de la orden Yerrahi. Para más información se puede consultar su página <https://escuelabaraka.com/> [Vista el 11/01/2024]

informales y cotidianas que acontecen entre sus integrantes. Tales vinculaciones se desarrollan específicamente entre uno de los grupos de la *tariqa* Yerrahi y la orden Naqshbandi. Asimismo, si bien desde el epicentro en Chipre aprueban y promueven la vinculación con la orden hermana, ello no significa que esta alianza esté libre de controversias y discusiones entre los múltiples grupos de discípulos y referentes locales Naqshbandi distribuidos en el territorio nacional.

La mutua predisposición de las órdenes por estrechar lazos, como la desconfianza por parte de algunos discípulos de Mawlana (*tariqa* Naqshbandi), pudieron vislumbrarse, por ejemplo, durante la visita que el *Sheikh* Mehmet Nazim¹⁶ realizó al país en agosto de 2023. Mehmet visitó distintas comunidades residenciales de la orden Naqshbandi, pero también fue recibido y hospedado en una *tekkia* sufí Yerrahi de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Desde hace un tiempo nosotros empezamos a vincularnos con ellos por diferentes motivos. Y se fue impulsando por la relación que un referente de la *tekkia* sufí de Buenos Aires comenzó a tener con *Sheij* Mehmet. (...) Nos fuimos sumando a diferentes cosas: vamos a rezar, a un curso de lectura del Corán y a clases de TaiChi, así que ahora hasta gimnasia hacemos juntos. [Risas]. Pero los *dhikr*, los hacemos separados porque viste que los de ellos son mucho más movidos y corporales, en cambio, para nosotros es más silencioso porque se busca conectar con el corazón (...) Se comenta que ellos están en busca de un verdadero maestro espiritual. Se dice que los Yerrahi salieron a querer conquistar a los Naqshbandi porque en CABA son más, pero me parece que está pasando al revés [Risas]. (Testimonio mujer Naqshbandi, 2023).

A pesar de los intercambios y la diplomacia cruzada entre ambas órdenes, durante la gira del *Sheikh* Mehmet – travesía en la que estuvo acompañado por algunos líderes Naqshbandi locales y un referente Yerrahi junto a su familia– observamos que muchos discípulos no tenían conocimiento de esta conexión. Durante las conversaciones entabladas con mujeres que integran los círculos más cercanos de las esposas de los líderes Naqshbandi surgieron diversas opiniones. Algunas destacaron la generosidad de “la *tariqa* hermana” al recibir “a nuestro *Sheikh*”, mostrándose siempre atentas con la familia Yerrahi durante su estadía. Mientras que otras expresaron su desconfianza respecto a esta relación, inclusive manifestaron su descontento con el grupo Naqshbandi de la ciudad de Buenos Aires por no recibir al *Sheikh* en una *dergah* propia¹⁷ (antiguamente contaban con una *dergah* porteña cuyas instalaciones ya no están en funcionamiento).

Los maestros y santos se aprovechan de todo para moverse. Además, él [referente Yerrahi] estuvo en Chipre, y yo estoy segura de que el *Sheikh*

¹⁶ Es un joven de 38 años con una profunda conexión con los discípulos en Argentina. Tras el fallecimiento de Mawlana, a diferencia de su padre y su tío (actual líder de la orden), quienes optaron por establecerse en Estambul, Mehmet Nazim decidió dar continuidad al legado de Mawlana en Lefke (Chipre).

¹⁷ Si bien en el pasado contaban con una *dergah* porteña, esta dejó de funcionar durante varios años, lo que llevó al grupo a reunirse en diferentes espacios. Actualmente se reúnen en la nueva *dergah* inaugurada en noviembre de 2024.

les tocó el corazón, que los conquistó. Pero no sabemos cuáles son las expectativas, ni los intereses de ellos. Entonces hay que tener cuidado. Yo decidí dedicarme a observar, ver cómo Allah va congeniando todo, uniendo las cosas, porque a mí no me parece bueno todo esto. (Testimonio mujer Naqshbandi, 2023).

En síntesis, la presencia Yerrahi durante la visita del *Sheikh* Mehmet puso en evidencia la ausencia de un criterio unificado dentro de la *tarīqa* Naqshbandi respecto a la interrelación entre los líderes e integrantes de ambas órdenes. Este caso ilustrativo revela la heterogeneidad de perspectivas dentro de cada comunidad. Además, permite entrever las fisuras y disidencias entre los diversos grupos y los líderes que representan a cada orden en el país; sugiriendo una configuración interna dinámica y compleja que se encuentra matizada por las distintas interpretaciones y posiciones que sus integrantes ocupan dentro de ellas.

Conclusiones

El estudio del «sufismo converso» en Argentina, centrado en las *turuq* Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani, ha permitido adentrarnos en las transformaciones y dinámicas del campo islámico en el país. La predominancia de personas conversas en estas órdenes sufíes, en contraposición a las corrientes que institucionalizaron el islam en Argentina, plantea interrogantes sugerentes sobre la particular atracción que despierta el sufismo en esta población. En este trabajo nos enfocamos en los rasgos distintivos de las órdenes Yerrahi y Naqshbandi, analizando de qué manera influyen y cincelan la experiencia espiritual de quienes abrazan el islam y adoptan el sufismo como camino. Como hemos observado, los “viajes iniciáticos” y las redes interpersonales han desempeñado un papel crucial en el establecimiento y la expansión local de ambas *turuq*. Sin embargo, las modalidades de localización y los estilos de liderazgo difieren entre ellas. Cada una adopta estrategias particulares de organización y visibilización pública, así como distintos mecanismos para el ingreso a la orden, pedagogías en la transmisión del secreto cofrático entre maestro y discípulo y estilos rituales, entre otros aspectos. En alguna ocasión, un miembro de la orden Yerrahi ha delineado estas diferencias a partir del contraste entre la “*modalidad sobria*” de su orden y la “*extática Naqshbandi*”.

Asimismo, la vinculación formal o institucional entre ambas órdenes (un fenómeno relativamente reciente en Argentina) pone de manifiesto, una vez más, la heterogeneidad y constante transformación del paisaje islámico local. Dado que aún no se conocen claramente los intereses y acuerdos entre ambas órdenes, será con el transcurso del tiempo que podremos dilucidar el destino de este vínculo. Sin embargo, esperamos que las dinámicas y características aquí presentadas contribuyan a la comprensión del fenómeno del «sufismo converso» en Argentina. Las órdenes Yerrahi y Naqshbandi a pesar de sus diferencias, destacan por la sinergia que han desarrollado y por los rasgos particulares que, nos atrevemos a afirmar, se entrelazan con las características socioculturales de los sectores medios. En este sentido, el sufismo argentino se revela como una expresión vibrante de la espiritualidad islámica; enfatizando así la excepcional capacidad de las *turuq* para adaptarse al contexto nacional y actualizar la oferta religiosa local.

Finalmente, el trabajo invita a una reflexión más profunda acerca de la universalidad

y flexibilidad del mensaje sufi en un mundo transnacional. Las órdenes Yerrahi y Naqshbandi no sólo son vectores de transformación personal a través de la conversión, sino que también han tejido una narrativa colectiva que trasciende fronteras; enriqueciendo la comprensión del sufismo en el heterogéneo tapiz religioso argentino, y más allá también.


Bibliografía


- Capovilla, C. (2022). Cofradías sufíes en la región Litoral: Un estudio etnográfico de los procesos de relocalización de lo sagrado entre inmigrantes senegaleses. *Revista de la Escuela de Antropología*, (30), 1-18. <https://doi.org/10.35305/rea.viXXX.182>
- Capovilla, C. (2023a). Encuentros y rituales sufíes virtualizados en pandemia: La tariqa Naqshbandi Haqqani Rabbani en Argentina. *Sociedad y religión*, 33(61), Artículo 61. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyligion/article/view/1077>
- Capovilla, C. (2023b). Geografía religiosa Naqshbandi en la Patagonia argentina: Un abordaje etnográfico. *Revista Cultura y Religión*, (17), 1-26. <https://doi.org/10.4067/s0718-47272023000100210>
- Capovilla, C. (2023c). Minorías sufíes en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. *Revista del Museo de Antropología*, 16(3), 213-228. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40990>
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: Dónde se detiene el sincretismo. En: R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 67-85). País: CIESAS-Colegio de Jalisco.
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente: Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Eudeba. <https://lccn.loc.gov/2016365549>
- Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: Estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires* (Tesina de licenciatura), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Langner, S. (2019). *Prácticas sufíes en Buenos Aires: Entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* (Tesis de maestría), Argentina: FLACSO.
- Lapidus, I. M. (1997). Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical paradigms. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40(4), 444-460.
- Meyer, B. (2018). A estética da persuasão: As formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, 13-45. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89943>
- Mittermaier, A. (2012). Dreams from elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(2), 247-265. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>
- Montenegro, S. (2014). El islam en la Argentina contemporánea: Estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, XXXII (96), 593-617.
- Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American landscape. En: R. Totoli (Ed.), *Routledge handbook of Islam in the West* (2.a ed.). Lugar: Routledge.
- Montenegro, S. (2023). Sharing baraka in an unexpected place: The emergence of ziyāra culture among Sufi and 'Alawi Muslims in Argentina. *The Muslim World*, 113(3), 281-306. <https://doi.org/10.1111/muwo.12470>

- Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 25(1), Artículo 1. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v25n1-art904>
- Salinas, L. (2020). La expansión de la orden Naqshband Haqqani en Argentina: Espacio y tradición en el origen de las comunidades. En J. M. Renold (Ed.), *Antropología social: Perspectivas y problemáticas* (pp. 275-312). Lugar: Laborde.
- Salinas, L. (2022). El maqam como vehículo de administración institucional sufi: El caso de la dergah patagónica. En F. Flores & R. Puglisi (Eds.), *Movilidades sagradas: Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina* (pp. 281-295). Lugar: Prohistoria Ediciones.
- Sedgwick, M. (2018). Sufism in Latin America: A preliminary survey. *Melancolía: Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR*, (3), 4-34.
- Semán, P., y Viotti, N. (2019). New Age spirituality in Argentina: Cultural change and epistemological challenge. *International Journal of Latin American Religions*, 3(1), 193-211. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0064-3>
- Valcarcel, M. S. (2021). «Allah sabe más»: Femeineidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires (Tesis de doctorado), Argentina: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Valcarcel, M. S. (2022). Women embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive femininities on the move. *Journal of Latin American Religions*, 6(2), 420-448. <https://doi.org/10.1007/s41603-022-00166-6>
- Valcarcel, M. S., y Capovilla, C. (2024). El sendero Naqshbandi en clave femenina: Sufismo, género y espiritualidad en Argentina. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1786>

Filmografía

Juárez Allen, G., Varone, F., Taratuto, J., Llosas, D., Jadur, O. (Productores) y Varone, F. (Director). (2015). *Camino a la Paz* [89', Largometraje]. Argentina: Gema Films / Concreto Films / No Problem Cine / Habbekrats / Hanfgarn & Ufer Film und TV Produktion / INCAA

 **Cecilia Capovilla** es Doctoranda en Estudios Sociales y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Integra el Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS/UNR) y se desempeña como profesora Adjunta en la Universidad Nacional de Rafaela (UNRaf). Entre 20021 y 2024 fue Becaria Doctoral en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (IHUCSO, UNLCONICET).

 **Mayra Valcarcel** es Doctora y Licenciada en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FILO-UBA). Posdoctoranda en la Universidad Nacional de San Martín e investigadora en formación con lugar de trabajo el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires. Dicta seminarios en la carrera de Ciencias Antropológicas y en posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.