

“Sufismo en Buenos Aires: entre la ortodoxia y heterodoxia. Reflexiones en torno a la configuración del “campo musulmán” argentino”.

Kerman, Analía y Piñeiro Carreras, Julia.

Cita:

Kerman, Analía y Piñeiro Carreras, Julia (2004). *“Sufismo en Buenos Aires: entre la ortodoxia y heterodoxia. Reflexiones en torno a la configuración del “campo musulmán” argentino”*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/97>

“Sufismo en Buenos Aires: entre la ortodoxia y heterodoxia. Reflexiones en torno a la configuración del “campo musulmán” argentino”

Autores: Kerman, Analía y Piñeiro Carreras, Julia (FFYL UBA)

Dirección electrónica: kerman@uolsinectis.com.ar; juliapini@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo persigue el objetivo de analizar el lugar que le cabe, dentro de lo que denominamos “campo musulmán” argentino, a una de las vertientes del Islam: el Sufismo, entendido como una tradición mística del Islam. La noción de “campo musulmán” hace referencia tanto a la heterogeneidad de composición como a la riqueza de relaciones entre los grupos que abarca el Islam en la Argentina. En el marco de esta cuestión nos proponemos indagar en ciertos procesos de búsqueda de “legitimación” por parte de diversos actores religiosos que en nuestro país adscriben al Islam. Asimismo, buscamos analizar las ideas de “ortodoxia” y “heterodoxia” en tanto categorías teóricas evaluando su validez analítica, así también como su eventual manejo como categorías nativas .

1- Presentación

El presente trabajo surge de nuestra experiencia etnográfica, basada en las técnicas de observación participante y entrevistas, que tiene lugar desde el año 2002 entre grupos musulmanes de la ciudad de Buenos Aires. Participamos de las reuniones semanales de dos grupos musulmanes sufis pertenecientes a la *Orden Yerrahi al Halveti*, establecida en nuestro país desde 1990 aproximadamente y compuesta, en su mayoría, por musulmanes conversos¹. Asimismo, la labor etnográfica se desplegó en el marco de eventos de

¹ Tal como especifican algunos líderes sufis podrían identificarse dos momentos en el arribo del sufismo a la Argentina: “Algunas formas del sufismo, particularmente en el ámbito shíí, llegaron a la Argentina de la mano de los inmigrantes alawíes o nusayríes de Siria y Líbano [a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX] (...) En cuanto al sufismo entre los nuevos musulmanes, o sea occidentales convertidos al Islam que

carácter religioso y cultural asociados a presentaciones de libros, charlas, conmemoraciones, celebraciones y conferencias.

Intentamos a través de este escrito, esbozar de modo exploratorio algunas de las complejidades y tensiones que atraviesan a lo que hemos dado en llamar “campo² musulmán” argentino, entendido como un conjunto de instituciones religiosas y de escuelas iniciáticas³ inscriptas en el campo religioso nacional adonde ocupan posiciones relativamente periféricas frente a otros grupos religiosos.

Una cuestión que nos llamó la atención y sobre la que abrevaremos en este trabajo, siempre intentando mantener fluidez dialógica entre nuestro campo y las propuestas teóricas formuladas en el ámbito disciplinar humanístico, tiene que ver con el uso de ciertas categorías nativas de adscripción que parecen trascender el mero carácter descriptivo para instalarse como formas de autopercepción, a través de las cuales ciertos actores colectivos despliegan estrategias tendientes a generar legitimidad en el ámbito socioreligioso. Nociones como “ortodoxia” y “heterodoxia” parecen estar dotadas de una fuerte significación entre los sufis colocándolos en una cierta ubicación dentro del amplio espectro que compone al complejo universo musulmán argentino. Una pregunta central que recorre estas páginas se refiere al posible valor teórico-analítico de los mencionados

buscaron en el sufismo un camino espiritual (...) [debemos remontarnos] a poco más de 25 años atrás”.

Nuestro trabajo se basa en este segundo momento.

² Es preciso aclarar que en el marco del presente trabajo no nos remitimos a la noción de “campo” desarrollada por Bourdieu. No descartamos su uso potencial en futuros desarrollos dada su fecundidad heurística.

³ Hacemos uso aquí del término “iniciático” para referir precisamente a las organizaciones sufis donde la admisión y pertenencia a la comunidad remite a una iniciación previa que permite a los actores introducirse en los conocimientos secretos del islam. En un sentido simbólico, la iniciación del neófito a través de *bay'a* (nombre que toma la ceremonia en el caso específico del sufismo) comporta –siguiendo a Corsetti (1992:301)- un renacimiento del adepto en el espacio de lo sagrado.

conceptos atendiendo a sus usos locales. En otras palabras, ¿qué nos dicen estas marcaciones acerca de la *musulmanidad* argentina? ¿Poseen acaso los conceptos de “ortodoxia” y “heterodoxia” un real valor explicativo? ¿Qué elementos pueden aportar a nuestro análisis cuando se presentan como categorías nativas?

2- Sufismo e Islam en perspectiva

Para iniciar la profundización en torno a los desarrollos del fenómeno religioso islámico en el contexto local, focalizando nuestra mirada específicamente en el sufismo, debemos comenzar por reconocer que, en términos generales, los múltiples grupos islámicos se encuentran “invisibilizados” en nuestra sociedad. Según Brieger y Herszcowich “hasta las elecciones de 1989 los musulmanes en Argentina no tuvieron una gran actividad pública más allá de lo relacionado con la propia comunidad (...) [y] no fue hasta los atentados contra la embajada de Israel y contra el edificio central de la comunidad judía, que los musulmanes como comunidad en su conjunto hicieron su gran aparición pública en la sociedad argentina (...)”(2003:11).

Los prejuicios antiárabes y antiislámicos “occidentales”, por su parte, han contribuido a vigorizar los estereotipos culturales que se ciernen sobre el musulmán en tanto figura emblemática de la “alteridad”. Ahora, si bien el Islam tiende a aparecer como una “otredad” homogénea y distante, su presencia no carece de una historia ni se halla desvinculada del resto de la sociedad. Esta especie de distancia social que coloca al islam en un lugar “exótico” con respecto al resto de la sociedad argentina (y “occidental”) contribuye a la construcción de representaciones socioculturales que, al remarcar las diferencias entre unos grupos y otros, impiden problematizar la simplificación - negación de la diversidad. Frente a ello, recuperamos aquí la idea de una pluralidad religiosa existente de hecho en nuestro país, reconociendo al islam como parte de ella. Asimismo, señalamos que la heterogeneidad que recorre al campo religioso islámico es

relativamente desconocida, en parte, por la histórica hegemonía que han tenido el catolicismo y las instituciones asociadas al mismo como elementos claves en la construcción de la identidad nacional y como actores significativos en el marco del estado-nación.

Tomando como punto de partida la idea de que el Estado argentino asumió históricamente un papel fuerte como productor de diversidad⁴ (tanto en torno a la diferencia étnica como a la religiosa que en este caso nos ocupa) retomamos la noción de *formación nacional de diversidad* propuesta por Segato (1998), entendida como un estilo característico logrado por la interrelación de las partes que conforman la historia nacional. A partir de este concepto referimos junto con la autora a la matriz nacional dentro de la cual se construyeron *alteridades históricas* entendidas como grupos sociales cuya manera de ser “otros” en el contexto de la sociedad nacional, se deriva de esa historia nacional y de su lugar en esa formación específica. Es decir, *otros* subjetivamente formados a través de diversas, pero precisas interacciones en el seno de los Estados nacionales⁵, que en el caso de nuestro país se corresponde con el proceso de nacionalización de la sociedad como verdadera empresa “civilizatoria” puesta en marcha por agentes sociales creando un Estado omnipresente a través de una gran infraestructura pública diseminada en todo el territorio nacional.

⁴ Nos remitimos a los trabajos de Segato, Briones y Williams citados en la bibliografía.

⁵ Es preciso aclarar que tomamos de Segato la definición de estado nacional entendido “como el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional; [y] la sociedad nacional o nación, como el espectro completo de los sectores administrados por ese estado y que, por el efecto de la historia y bajo las presiones del estado, adquirió una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes; y los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés -de género, de orientación sexual, religiosos, etc- que integran la nación” (1998:6).

En lo que al campo religioso se refiere, especialistas en el tema como Malimaci y Forni⁶ sostienen que el catolicismo integral, hoy desafiado por otras “ofertas” religiosas, ha sido la matriz dominante de las últimas décadas junto al imaginario de unidad y cultura nacional. La preponderancia de la Iglesia Católica en Argentina ha sido considerable desde los tiempos de la conquista. Consolidada su función como elemento orgánico de la identidad nacional y actor cada vez más significativo dentro del estado, pautó notablemente la emergencia del pluralismo religioso.

En este contexto, grupos que en nuestra sociedad nacional ofrecían alternativas espirituales se constituyeron como periféricos y marginales al ser caracterizados como sectas⁷ y percibidos como amenaza a los valores hegemónicos de la sociedad. Si bien la creación de un “Fichero Nacional para Cultos no-católicos” en el año 1947 y de un “Registro Nacional de Cultos” en 1949, significaron el reconocimiento oficial de estas “otras” confesiones, ello no necesariamente implicó que muchas de ellas operaran en forma “visible”. El caso particular del sufismo sugiere que los motivos de su “invisibilidad” serían varios. Si bien nuestra hipótesis es que el lugar periférico del Islam en general y del sufismo en particular responde a estos procesos de inscripción en la matriz nacional descrita, no podemos perder de vista la influencia del carácter iniciático de la “tradición” que según los propios actores es una característica específica.

En relación a las propuestas y debates en torno del lugar que les cabe a las diversas manifestaciones religiosas, ya sea que se trate de lo que algunos teóricos han dado en

⁶ Ambos autores citados en la sección bibliográfica destacan los procesos de “reestructuración del campo religioso nacional” en la medida en que la preponderancia de la Iglesia Católica como figura clave del Estado nacional se ve minada frente al surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos.

⁷ Aquí consideramos sobre todo la polémica en torno a las sectas que tuvo lugar hacia fines de la década de los '80 y comienzo de los '90, en donde claramente pueden identificarse discursos a partir de los cuales se asimila una práctica espiritual específica con locura, peligro, perversión y desvío. Autores como Pratt, Bianchi y Frigerio han profundizado en el tema.

llamar Nuevos Movimientos Religiosos, o bien en el caso de las sucesivas apropiaciones y síntesis creativas de elementos provenientes de tradiciones de raigambre oriental (emergencia de la llamada *new age*, budismo zen, yoga, artes marciales, etc); consideramos que el tratamiento del sufismo puede ampliar nuestra mirada sobre un fenómeno relativamente nuevo en nuestro contexto local y poco explorado por las ciencias sociales. Hasta donde sabemos, en nuestro país son contadas las investigaciones sobre mística islámica, aunque pueden encontrarse estudios sobre islam, sobre todo a partir de la atracción que ejerció el fenómeno con posterioridad a los ya mencionados episodios acaecidos en la Embajada de Israel y AMIA (a lo cual se suman las repercusiones de los sucesos del 11 de Septiembre de 2001). Del lado de los estudios sociológicos - y en menor medida de los antropológicos - el foco de las investigaciones sobre el tema se asienta principalmente en las formas en que los medios condenan a los grupos islámicos, presentando un islam monolítico, cargado de exotismo y la imagen de un *homo islamicus* peligroso⁸. Estos estudios abren perspectivas interesantes en torno a las cuales aproximarnos al islam, problematizar nuestra mirada y comprender de formas más profundas sus manifestaciones atendiendo tanto al contexto nacional como internacional.

Los aportes provenientes del campo de la Historia atendieron al fenómeno migratorio desarrollado desde fines del siglo XIX en nuestro país contemplando la especificidad de la composición, patrones de asentamiento, organización y adaptación de los migrantes de Oriente Medio. Estos estudios se ocupan de los aspectos religiosos dando cuenta del bajo porcentaje de musulmanes en Argentina en relación a otras confesiones y destacando que sus prácticas tendieron a mantenerse restringidas al ámbito doméstico.

⁸ Desde el punto de vista de algunos actores religiosos musulmanes argentinos, el islam ha sido crecientemente “demonizado” en los últimos años como producto del desconocimiento y la desinformación.

Si bien el islam se introdujo en nuestro país gracias a la inmigración árabe⁹ de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, no debemos obviar que la mayor parte de los “árabes” eran sirio-libaneses que mantenían enfrentamientos surcados por líneas étnico- religiosas por cuanto la hegemonía en las instituciones árabes era ejercida por grupos de ascendencia maronita por sobre los cristianos ortodoxos¹⁰, los musulmanes y los drusos¹¹ (Devoto 2003: 397). Podría argumentarse entonces que los musulmanes no sólo se constituyeron históricamente en el país como marginales con respecto al cristianismo, sino que aún dentro del “universo árabe” ocuparon, y aún ocupan, un lugar minoritario. En relación al islam, el sufismo tanto históricamente como en la actualidad también ha de configurarse en términos de una minoría, ocupando una posición periférica en relación con otros grupos musulmanes.

Tras este breve desarrollo acerca de los estudios que sobre el Islam existen en nuestro contexto local, y de haber explorado cómo la configuración del estado-nación argentino ha colaborado en la constitución del Islam como periférico en el marco del campo religioso nacional, nos proponemos ahora ahondar específicamente en la cuestión del sufismo concentrándonos, como hemos especificado en la presentación de este trabajo¹², en el segundo momento de su llegada al país.

Desde la década de 1980 aproximadamente y a lo largo de los '90, unos pocos argentinos pioneros toman contacto con la tradición sufi accediendo a la difusión de nuevas ideas y prácticas espirituales enraizadas en antiguas tradiciones orientales, que primero se

⁹ Los trabajos de Jozami, Tasso, Devoto, Klich y Lesser citados en el apartado bibliográfico ahondan en los aspectos sociohistóricos de la inmigración árabe en la Argentina.

¹⁰ En este contexto, “ortodoxos” se refiere al nombre habitual que reciben las Iglesias Católicas de comunión no Romana u “Orientales”.

¹¹ Confesión ismaelita enmarcada en el esoterismo islámico.

¹² Ver nota 1.

afianzaron en Estados Unidos¹³ (alrededor de los años '70) para llegar a nuestro país años más tarde.

La Orden Sufi Yerrahi Al-Halveti y la doctrina sufi

Entonces, ¿Cómo ensayar una definición del sufismo? Según especialistas en el tema, este término es la forma europeizada del vocablo original *Tasawwuf* que remite a la dimensión esotérica o mística del islam. El movimiento sufi se remonta al siglo VIII de la Era Cristiana, y se presenta en palabras de Maíllo Salgado “como búsqueda de una regla de vida, en una línea de interiorización y profundización espiritual del mensaje alcoránico. La religión ordinaria del Islam [agrega el autor], tal como la practicaba la mayoría de los musulmanes, parecía a los sufis una religión de meras apariencias, inferior a la religión del corazón” (1996:223).

El sufismo se propone entonces como un camino ascético de búsqueda personal y perfeccionamiento interior -que según los propios sufis sintetiza una mística universal- y que se caracteriza por un proceso de socialización en el que la relación de sujeto con la divinidad es sumamente rica y se relaciona con la práctica sistemática de una forma de vida ascética a través del control de los actos, pensamientos y hábitos corporales.

Hemos concentrado nuestra investigación en el trabajo con dos grupos pertenecientes a la Orden Yerrahi Al Halveti que funcionan en Buenos Aires¹⁴. Históricamente la misma es un desprendimiento de la Orden Khalwatiyyah fundada a mediados del siglo XIV d.C. por el maestro Sufi de origen persa Umar Ekmeleddin Al- Khalwati. Esta cofradía es el tronco

¹³ Especialistas en el tema han trazado redes cronológicas que abarcan la totalidad del siglo XX señalando períodos de mayor intensidad en el impacto de movimientos religiosos - espirituales de corte oriental, tanto en Europa como en Estados Unidos. Véase Marcia K. Hermansen (2000), Gisella Webb (1995), Jay Kinney (1994), William Chittick, (1995) y Andrew Rawlinson (1997).

¹⁴ Si bien existen sufis tanto en la vertiente sunnita como chiíta del Islam, es preciso aclarar que los grupos con los que trabajamos autoadscriben a la primera corriente.

principal de una cadena ininterrumpida de maestros espirituales *-silsilah-* de la doctrina del *Tasawwuf* que llega hasta nuestros días. El fundador de la rama Jerrahiyya de esta *tariqah*¹⁵ es el Pir¹⁶ Nureddin Al-Jerrahi, oriundo de Turquía quien allí inauguró en 1704 el edificio donde aún hoy se halla establecido el principal lugar de reunión (*dergah*) de esta antigua Orden. La sede principal de la Orden Halveti se encuentra en Turquía, donde desde el siglo XVII se convirtió en un importante centro espiritual durante la vigencia del Imperio Otomano.

En la década de 1980, el Sheikh Muzafer Ozak, heredero directo de esta *silsilah*, difundió sus enseñanzas místicas en los Estados Unidos, abriendo lugares de reunión en Nueva York, importantes ciudades en California (zona donde se asentaron pioneros de diversos cultos y prácticas religiosas y espirituales) y otros puntos de ese país. Desde los años '90 los *derviches*¹⁷ Jerrahis se establecieron oficialmente en Argentina. En palabras de un pionero de la Orden:

“El sufismo que nuestra Orden representa llega a América de la mano del Sheik Muzaffer Ozak en 1978, en Estados Unidos. Yo lo conozco dos años más tarde en 1980 y al final de 1980 vine a Buenos Aires a visitar a mi familia... y con mi padre tuvimos largas conversaciones sobre Islam, sobre el aspecto místico de Islam al cual llamamos sufismo. Y bueno, él se convierte tiempo después, en 1981, en el primer derviche. El derviche es el miembro de la Orden, acá en la Argentina. Ahora, si había otras órdenes establecidas no tengo idea, realmente no sé (...) El sucesor de Muzaffer Ozak me pidió que comenzara, ya mi padre había comenzado en este camino, estaba acá, tengo entendido fue uno de los primeros o el primer derviche en la Argentina... y me pide Saffer Efendi [sucesor de Ozak]

¹⁵ Término que significa camino y apela a la cofradía u organización de sufis.

¹⁶ *Pir*: voz persa para designar al maestro sufi.

¹⁷ *Derviche* es una palabra de origen persa que connota pobreza. Se utiliza como sinónimo de *sufi* designando a los místicos del Islam.

que abra un dergah... Así otra gente que podía estar interesada en acercarse a Dios a través de este camino podía tener un lugar donde ir y escuchar. Así es que llegué y abrimos un dergah..”

El trabajo de campo nos ha permitido reconstruir de una forma quizás no exhaustiva, pero sí esclarecedora, algunas trayectorias de los propios actores religiosos que nos demuestran que, en términos generales, la población sufi tiene escasa conexión con la “ascendencia árabe - musulmana”. Quienes integran las cofradías son conversos que en su mayoría provienen de un *background* familiar cristiano, algunos de los cuales han transitado asimismo otros caminos espirituales¹⁸.

En el sufismo, siguiendo la regla del Islam, no hay monacato ni retiro del mundo. Los miembros de la *tariqah*¹⁹ viven como cualquier otro musulmán, forman su familia, trabajan y se reúnen regularmente para recibir enseñanzas de su *sheik* y realizar en conjunto las prácticas de la Orden. La reunión con los hermanos en el camino y con el *sheik*, las actividades de comer y departir juntos, al estilo de lo que hacía el Profeta con sus compañeros, es una parte importante de la educación espiritual sufi.

¹⁸ Siguiendo las charlas mantenidas con los miembros más antiguos de las órdenes sufis y algunos de sus adeptos más jóvenes, notamos que muchos han circulado por otras escuelas iniciáticas como por ejemplo el Budismo Zen o el Cuarto Camino. Sin embargo, no pretendemos hacer de esta afirmación una generalización pues no hemos agotado la instancia de trabajo de campo y al mismo tiempo presuponemos que si bien puede haber un cierto patrón en las trayectorias sufis, es probable que haya diferencias entre los grupos de edad sobre todo si tomamos en cuenta que cada vez son más los jóvenes que deciden convertirse.

¹⁹ Cada *tariqah*, en cada época, puede tener muchos sheiks en distintos lugares. Cada *sheik* por lo general está al frente de un grupo, que se reúne en un lugar físico, cuya denominación varía según los lugares y geografías, y que funciona a veces como una pequeña mezquita.

La *tariqa* aparece al observador exterior como una asociación de adeptos unidos por un conjunto de creencias y prácticas comunes. Para los actores, significa ante todo una vinculación y un compromiso con Dios, pero también con el maestro, el fundador de la orden y los miembros. Para los maestros es ante todo el acceso al conocimiento y la santidad por el camino sin fin hacia Dios. Por lo tanto, desde el punto de vista nativo, el sufismo es un modo de perfeccionamiento religioso elegido libremente como medio y método para transformar la personalidad y prepararse para una experiencia personal y profunda de Dios.

La Orden Yerrahi cuenta con un total de alrededor de 50 a 60 miembros de variadas edades y procedencia socioeconómica. Las reuniones semanales son las actividades centrales de la práctica espiritual y suelen realizarse en una casa o pequeña mezquita que recibe el nombre de *dergah*. Allí, los miembros y aspirantes comparten los rezos del día, charlas sobre islam y doctrina sufi a cargo del *sheik*²⁰ de la Orden, comida ceremonial y prácticas específicas como la interpretación de los sueños²¹ y el *dhikr* o ceremonia de remembranza. Un método común a todas las cofradías del sufismo es “el recuerdo de Dios” o *dhikr* que consiste exteriormente en la repetición incesante de ciertos “nombres divinos”. La práctica puede ser de dos tipos: individual, realizada según las indicaciones del *sheik*; o colectiva, en cuyo caso es “acompañada de varios movimientos del cuerpo, ejercicios respiratorios o de música, no como elementos que inducirían inmediatamente el éxtasis de contemplar a Dios, sino como modos de liberar el alma de las distracciones del mundo” (Hourani 2003: 105).

²⁰ Autoridad espiritual de la *tariqah* que se vincula al fundador de la orden a través de una cadena de filiación espiritual (*silsilah*) que atraviesa las generaciones. De este guía al que se presta juramento de lealtad a través de una iniciación ritual (*bay'a*), al que se encomienda el discípulo, se espera una dirección espiritual y moral.

²¹ Cabe señalar que la Orden Yerrahi tiene la singularidad de haber recibido el don de la interpretación de los sueños lo cual es un signo distintivo respecto de otras *uruq* (pl. de *tariqah*).

La intención de la práctica es recorrer un camino por donde el “alma” atraviesa diferentes “estados” a través de los cuales es posible “hacer carne” los “atributos divinos” recordados en la “remembranza”. Hay un gran énfasis colocado en la dimensión subjetiva²² (afectiva, perceptiva, intuitiva, experiencial y emocional). Como nos relata un sufi:

“En sufismo hay enseñanzas que uno puede aprender a través de los libros pero la mayoría, la mayor parte de las enseñanzas en este camino se aprenden de la mano de maestros y trabajando en uno mismo.”

Tras esta caracterización, nos proponemos en el siguiente apartado analizar la cuestión del sufismo en relación con la diversidad al interior del islam retomando las ideas de ortodoxia y heterodoxia en cuanto términos analíticos, así como su puesta en juego por parte de los actores.

Islam y Sufismo: ¿dos caras de una misma moneda?

Retomando lo antedicho, consideramos que una clave para trabajar la diversidad relativa al campo religioso musulmán y, en ese marco, la “tensión” entre “islam” y “sufismo” surgida en las instancias etnográficas, proviene de la propuesta de Montenegro, elaborada en su tesis doctoral *“Dilemas Identitarios do Islam no Brasil, a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro”* (2000). En dicho trabajo, la autora encara una cuestión que considera ineludible: la de la diversidad al interior del Islam. Si bien su análisis se aplica a la diferenciación entre las vertientes sunnita y chiíta del Islam, nos permite repensar el lugar que al sufismo le cabe al interior del universo islámico.

²² Ahondar en los aspectos metafísicos y cosmológicos del sufismo excedería los propósitos de nuestro trabajo; es por ello que esta descripción es sintética. Pero no se agota aquí la riqueza de la cosmovisión sufi.

Montenegro sostiene su argumentación a partir del abordaje crítico de dos posturas que han primado dentro de los estudios sobre el tema y a las que denomina “homogeneizante” y “atomista”. Por un lado, explica, existe “cierta literatura que impulsa una visión homogeneizante del Islam” (2000:73) de la mano de gran parte de los llamados autores “orientalistas” y “neorientalistas” quienes, en palabras de la autora, habrían planteado la existencia de un “*homo islamicus*” y, consecuentemente, “habrían homogeneizado al Islam, atribuyéndole un conjunto de trazos que funden las diferentes vertientes y sus contextos históricos de formación, en una especie de «*modo de ser islámico*»²³(2000:73). Por otra parte, en oposición y confrontación con la mencionada postura, se encontrarían los autores que, como Said, se han posicionado críticamente frente a aquellos reduccionismos que habrían oscurecido el análisis de la diversidad interna del Islam. Considerando que llevar al extremo cualquiera de estos dos posicionamientos constituiría un camino errado, Montenegro sostendrá que “unidad y fragmentación aparecen como dos lados de la misma moneda [agregando que] de hecho, el Islam como religión profundamente universal es uno solo y oscila en la tensión de esa unicidad y sus manifestaciones particulares. Así, hablar de diversidad supone, al mismo tiempo, tomar en consideración el aspecto unificado de esta religión” (2000:75). Partiendo de estos supuestos, la autora hace uso de la noción de “comunidades de interpretación” retomada de la hermenéutica (particularmente de los desarrollos de Veling), al considerarla útil a la hora de abordar la cuestión de la fragmentación interna de la tradición islámica, puesto que permite comprender la problemática de la coexistencia de diferentes expresiones que en determinadas ocasiones se perciben unas a otras como constituyendo “distorsiones” del “Islam verdadero”. Junto con Montenegro sostenemos que pensar en términos de comunidades interpretativas, y no de ortodoxias vs. desviaciones o heterodoxias, permite aprehender

²³ Las citas textuales de la tesis de Montenegro fueron traducidos al español por las autoras.

más cabalmente las tensiones, riquezas y complejidades inherentes al campo musulmán local. Siguiendo a Guerrero: "...el Islam ha sido estudiado desde una perspectiva muy parcial: desde el esquema conceptual trazado por determinados autores pertenecientes al llamado *Islam oficial*, según el cual esta unidad es vista como una religión y civilización dividida en dos grandes grupos: el ortodoxo y el heterodoxo. El grupo verdadero sería el primero, puesto que representaría una única vía evocadora de un sistema de principios concerniente a la conducta y el pensamiento, practicable por todos los musulmanes en todo lugar. Su violación significaría apartarse del camino verdadero, la heterodoxia (...) ¿Quién fija los límites de esa vía verdadera? ¿Quién está capacitado para determinar lo que es ortodoxo y lo que es heterodoxo?" (1985: 27, 28). Entonces, las ideas de ortodoxia/ heterodoxia no parecen brindarnos, en tanto conceptos analíticos, fértiles descripciones ni mucho menos ser fuente de legítimas explicaciones. Sin embargo, será su análisis a nivel de la discursividad nativa el que nos lleve a profundizar en las formas de relación que se despliegan entre quienes adscriben al sufismo y quienes no optan por ese camino. Justamente, tal como dice Montenegro, "la idea de comunidades de interpretación también nos permite pensar que cada matriz interpretativa del texto sagrado no permanece separada de las otras, sino en permanente inter-juego dialógico implícito" (2000: 81).

Los expertos en sufismo sostienen que éste se presenta como complementario al "Islam oficial". Es decir que, la tradición islámica presentaría una doble dimensión religiosa y metafísica: la *Shariah* que comprende lo que desde una perspectiva "occidental" se designaría como lo propiamente religioso o exotérico de la doctrina, siendo ante todo una regla de acción; y la *Haqiqah*²⁴ que evocaría un esoterismo constituyendo su sentido profundo al referir a un conocimiento puro, reservado a una minoría, asequible a través de

²⁴ Realidad, verdad.

la *Tariqah* (sendero sufi). La relación que guardan ambas dimensiones entre sí sería entonces de complementariedad al interior de la misma doctrina.

A su vez, en nuestro contexto etnográfico, el sufismo es visto por sus participantes no como algo sobreañadido a la doctrina islámica sino, por el contrario, como una parte esencial de ella. Dentro del saber islámico es clara la separación entre la “gran senda religiosa” y la “verdad interior” (cuya aproximación es facilitada por los senderos de las fraternidades iniciáticas). En términos generales siempre ha existido en el Islam una suerte de tensión²⁵ entre los seguidores del sufismo y los “partidarios de la *Shariyah*”, entendiéndose por estos últimos a quienes se refugian en la ley revelada y el cumplimiento estricto de los deberes religiosos. El argumento de los sufis es que la mera ley exterior, sin sabiduría y confirmación del corazón, es letra vacía; por su parte el alegato de los legalistas, es que el misticismo lleva muchas veces al extravío y la corrupción. Un líder sufi expresa el problema en los siguientes términos:

“El sufismo en su actual expresión, expresión que viene de los últimos 1500 años es islámico y nació después de la muerte del Profeta Muhammad. Y se entiende que el Profeta Muhammad trajo un mensaje para todos y un mensaje interno que formaría el esoterismo del Islam, la mística o lo misterioso del Islam. El sufismo tiene una corteza islámica porque se basa en los misterios que están expresados en el Corán, el Corán tiene 7 lecturas, 7 capas (que se corresponden con los 7 estados del alma) y en las enseñanzas que dejó el Profeta, que es un modo de vida, un modelo, la sunna, el din del Profeta. Entonces decir que puede haber un sufismo sin Islam es jugar.”

²⁵ Maillo Salgado explica que “En el siglo II/X la reacción ortodoxa intransigente se afirmó en Bagdad y muchos sufis fueron sometidos a procesos y vejaciones: se les tachaba de *zindik*, vaga denominación de herejía en la que se incluía a cuantos se apartaban del camino de la estricta ortodoxia.” (1996: 224)

En cuanto a las formas de presentar al sufismo, resultan elocuentes las palabras de una de las autoridades de una *tariqa* Yerrahi:

“Si bien definimos al sufismo como quizás la verdadera ortodoxia, entendiendo por tal lo que el término sugiere: el camino (dogma) recto, tampoco podemos desconocer que a menudo los sufis han sido contestatarios de un orden (en lo religioso) corrompido, hipócrita, exteriormente formal e interiormente vacío. De ahí que a menudo ha habido conflictos entre los sufis y los ulemas, es decir los eruditos en la ley islámica, la norma exterior o Shariah. Más que una heterodoxia, deberíamos definirlo como una «profunda ortodoxia», esto es: una profundización del mensaje original del Islam. Cabe aclarar sin embargo que esta simplificación es meramente metodológica, pues el sufismo presenta un espectro amplísimo, tanto en el universo geográfico, como histórico y doctrinario, y para todo hay excepciones y contraejemplos.”

El fragmento es ilustrativo con respecto a la forma en que la Orden busca posicionarse en el campo religioso apelando a la idea de “ortodoxia” y haciéndose eco de la lógica dicotómica que manifiesta una clara oposición entre ortodoxia y heterodoxia al tiempo que invierte los términos de la alter-adscripción. Vemos así cómo se construye una estrategia a través de la cual la “ortodoxia” constituiría una principal fuente de legitimación del sufismo en tanto expresión del “Islam verdadero”. Podemos percibir claramente entonces cómo funciona aquel “permanente inter-juego dialógico implícito” del que nos hablaba Montenegro y que nos permite recordar, como abundantes estudios antropológicos han establecido²⁶, que las identidades de los grupos - y en este caso de las “comunidades de interpretación” basadas en una única fuente pero en permanente tensión- nunca se definen sino en términos de contraste.

²⁶ Ver fundamentalmente las formulaciones de Barth en “Los grupos étnicos y sus fronteras”.

Por último, creemos que resulta interesante destacar cómo ciertos eruditos sufis en la Buenos Aires, con los cuales hemos interactuado en el campo, remiten a la cuestión sunnismo/chiísmo, a la cual hicimos referencia anteriormente, afirmando que :

“El sufismo ha servido de puente de unión entre las distintas escuelas o tendencias, específicamente entre sunnís y shíes. Entre ambas escuelas ha habido influencias mutuas a través del sufismo (...) A través de los siglos no han faltado sabios y personalidades de ambas escuelas que forman parte de turuq formalmente pertenecientes a la escuela opuesta; y algunos incluso han tenido la valentía de reconocer en el sufismo el estrato doctrinario original del Islam, sin distinciones ni divisiones.”

Así, otro elemento proveedor de legitimidad estaría dado por esta concepción del sufismo como síntesis superadora de las distancias entre “comunidades interpretativas” con distintos grados de disrupción y como potencial espacio de diálogo al interior de un mismo universo religioso. Las palabras de un miembro de la *tariqa* resultan particularmente enriquecedoras en este sentido:

“[Para] el musulmán todo tiende a la unidad, a una pacífica convivencia, todo tiende a buscar las cosas positivas en vez de las negativas. Nosotros por ejemplo, desde que fundamos el dergah siempre nos pusimos ese objetivo: difundamos la religión y busquemos las coincidencias con los demás caminos (...) Nosotros estamos ocupados simplemente en buscar la unión, en compartir lo hermoso del camino.”

A modo de cierre

Creemos que en el marco de una profunda reestructuración del campo religioso nacional, el estudio del sufismo se despliega como un posible camino para aprehender la diversidad que el universo islámico presenta.

La pluralidad y complejidad de las manifestaciones del islam, suele percibirse en términos de una oposición entre lo que sido demarcado como “ortodoxia” y “heterodoxia”. Esto puede abordarse en dos niveles. Desde el punto de vista de algunos investigadores y expertos la cuestión suele presentarse en estos términos opacando a nuestro juicio la posibilidad de profundizar en el tema para lo cual creemos más enriquecedor introducir al análisis la noción de “comunidades de interpretación” en el sentido dado por Montenegro. Lo que se concibe como “ortodoxia” cambia y la prueba está en el campo. Es allí donde las categorías de “ortodoxia” y “heterodoxia”, que hemos optado por descartar desde el punto de vista analítico, reaparecen en un segundo nivel poniendo en escena las complejas dinámicas de autopercepción e interrelación entre los distintos grupos. En este sentido, la mirada antropológica se propone recuperar la utilización nativa de las mencionadas categorías tomando en consideración los sentidos que les confieren los propios actores. Es nuestra hipótesis, en este desarrollo, que la presentación del sufismo como “profundización de la ortodoxia”, en tanto representante de un “Islam verdadero” y trascendente de la “mera norma”, se constituye como una de las principales vías para la búsqueda de legitimidad por parte de quienes adscriben al sufismo y más específicamente de algunos de sus líderes. Asimismo, sostenemos que la percepción del sufismo como superador de las divisiones internas del Islam (específicamente entre sunnismo y chiísmo) aparece como un segundo camino hacia la consecución del mismo objetivo.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarez, Horacio (2003): "Islámicos". En: Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires. Buenos Aires, Ed Biblos (Floreal Forni, Fortunato Malimaci y Luis A. Cárdenas coord.)

Barth, Frederik (comp) (1976): Los grupos étnicos y sus fronteras. México, FCE.

Bastene, Jorge O (1988): "La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación". En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 3 (9), Buenos Aires.

Brieger, Pedro (1996): ¿Guerra santa o lucha política?. Entrevistas y debate sobre el islam, Buenos Aires, Ed Biblos.

Brieger, P. y **Herszkowich**, E (1993): "La comunidad islámica en la Argentina". En: *Todo es Historia*. Nº 430. Buenos Aires.

Briones, Claudia (1998): La alteridad del "Cuarto Mundo", Buenos Aires, Serie Antropológica, Ediciones del Sol.

Burckhard, Titus (2003): "La naturaleza del sufismo. Al - Tasawwuf" En: www.elhilodeariadna.com Mayo, Vol. 5.

Chittick, William (1995): "Sufism" in Encyclopedia of the Modern Islamic World IV, New York: Oxford, ed. John L. Esposito.

Corsetti, Jean Paul (1993): Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas, Buenos Aires, Larousse.

De Vita, Andrea (2002): "Islam: Religión y Política". En: *Revista Signos de Vida*, Ecuador.

Devoto, Fernando J. (2003): Historia de la inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Forni, Floreal H. (1993): "Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina". En: Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (II). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Guénon, René (1983): Esoterismo Islámico y Taoísmo, Barcelona, Ediciones Obelisco.

Hermansen Marcia K. (2000): "Hybrid Identity Formations in Muslim America: The case of American Sufi Movements". En: *Muslim World*, Spring (90 #1&2) (s/d).

Hourani, Albert (2003): La Historia de los Árabes, , Buenos Aires, Ed. Vergara.

Jozami, Gladys (1996): "The Manifestation of Islam in Argentina". En: *The Americas*, Jul. 53:1.

Kinney, Jay (1994): "Sufism Comes to America". En: *Revista Gnosis*, Nro. 30, California, Estados Unidos.

Klich, Ignacio y Jeffrey **Lesser** (1996): "«Turco» Immigrants in Latin America". En: *The Americas A Quarterly Review of Inter- American Cultural History*. Vol. 53. Julio, Nº 1, Washington, The Catholic University of America.

Maíllo Salgado, Felipe (1996): Vocabulario de Historia Árabe e Islámica, Madrid, Ed. Akal.

Malimaci, Fortunato (1993): "Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos". En: Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (II), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Montenegro, Silvia (2000): Dilemas identitários do Islam no Brasil "A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro". Tesis doctoral.

Popovic, Alexandre (1997): Las sendas de Allah. Biblioteca del Islam contemporáneo, Barcelona, Bellaterra Ediciones.

Tasso, Alberto (1990). "La inmigración árabe en la Argentina". En: *Todo es Historia*. Nº 282, Buenos Aires.

Rawlinson, Andrew (1997): The Book of Enlightened Masters, Chicago, Open Court.

Segato, Rita Laura (1998): Alteridades históricas / Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global". En: *Serie de Antropología*. Nro. 234. Departamento de Antropología, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

Seyyed Hossein Nasr (1980): Sufismo Vivo: Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam, Londres, Ed. Herder.

Webb, Gisella (1995): "Sufism in America", First Islam in America Conference, September, DePaul University, Chicago.

Wright, Pablo y Cristina **Messineo** (2000): "La producción cultural del imaginario esotérico, una visión desde Buenos Aires". *VIII Congreso Latinoamericano de religión y etnicidad (ALER)*. Padua, Italia.

Otras fuentes

Conozcamos al Islam, Centro Cultural Islámico "Custodio de las dos Sagradas Mezquitas, Rey Fahd", Buenos Aires, 2003.

El Islam Oriente y Occidente, Centro Islámico de la República Argentina, Colección:"Cultura Islámica" Buenos Aires, 2004.

Los Derechos en el Islam, Centro Cultural Islámico "Custodio de las dos Sagradas Mezquitas, Rey Fahd", Buenos Aires, 2003

Misticismo e Islam, Centro Islámico de la República Argentina, Colección:"Cultura Islámica" Buenos Aires, 2004.

¿Qué es el Islam?, Centro Islámico de la República Argentina, Colección:"Cultura Islámica" Buenos Aires, 2004.

"Organización: cofradías y genealogía espiritual", en: www.yerrahi.org.ar

Sitios consultados

- www.asociaciónsufismo.org.ar

- www.yerrahi.org.ar