

La devoción sufí

Un análisis comparativo de dos comunidades sufíes (Argentina y Brasil)



Bruno Ferraz Bartel

Universidad Federal de Piauí, Teresina, Brasil

 0000-0003-4788-0204

Correo electrónico: brunodzk@yahoo.com.br

Recibido: 16 de junio de 2024
Aprobado: 04 de noviembre de 2024

Resumen

El objetivo del artículo es problematizar la centralidad de las invocaciones de los nombres y la presencia de Allah en la producción de formas devocionales entre dos cofradías sufíes. Sostengo que los *dhikrs* constituyen actuaciones devocionales que se basan en una tríada que incluye las categorías de ritual (acciones de palabras y gestos corporales), estética (el papel de la voz durante las recitaciones) e interacción (sociabilidad semántica y comunicación simbólica). Entre agosto de 2022 y enero de 2023, realicé trabajo de campo en Rosario (Argentina), donde presencié encuentros privados en hogares entre conversos al islam y seguidores de la Naqshbandiyya. Además, entre marzo y julio de 2023 y febrero y abril de 2024, llevé a cabo una experiencia etnográfica en Niterói (Brasil), centrada en las reuniones de discípulos de la Muridiyya durante el Ramadán, organizadas en la asociación local y asistidas por senegaleses de la etnia wolof.

Palabras clave: Islam; Sufismo; Devoción; Naqshbandiyya; Muridiyya

Sufi Devotion. A Comparative Analysis of Two Sufi Communities (Argentina and Brazil)

Abstract

This article examines the centrality of invoking Allah's name and presence in the devotional practices of two Sufi brotherhoods. I argue that *dhikrs* function as devotional acts structured around a triad of categories: ritual (the interplay of words and bodily gestures), aesthetics (the role of the voice in recitation), and interaction (semantic sociability and symbolic communication). Between August 2022 and January 2023, I conducted fieldwork in Rosario, Argentina, observing private gatherings in homes among converts



to Islam and followers of the Naqshbandiyya order. Additionally, between March and July 2023 and between February and April 2024, I carried out ethnographic research in Niterói, Brazil, focusing on Ramadan gatherings of Muridiyya disciples at a local association, attended primarily by Senegalese of Wolof ethnicity.

■ **Keywords:** *Islam; Sufism; Devotion; Naqshbandiyya; Muridiyya*

Devoção Sufi. Uma Análise Comparativa de duas Comunidades Sufis (Argentina e Brasil)

Resumo

O objetivo do artigo é problematizar a centralidade das invocações dos nomes e da presença de Allah na produção de formas devocionais entre duas confrarias sufis. Argumento que os *dhikrs* constituem práticas devocionais baseadas em uma tríade que inclui as categorias de ritual (ações de palavras e gestos corporais), estética (o papel da voz durante as recitações) e interação (sociabilidade semântica e comunicação simbólica). Entre agosto de 2022 e janeiro de 2023, realizei trabalho de campo em Rosario (Argentina), onde observei encontros privados em lares já seja convertidos ao Islã ou adeptos da Naqshbandiyya. Além disso, entre março e julho de 2023 e fevereiro e abril de 2024, conduzi uma experiência etnográfica em Niterói (Brasil), focada nos encontros dos discípulos da Muridiyya durante o Ramadã, reunidos na associação local e organizados por senegaleses da etnia Wolof.

■ **Palavras-chave:** *Islã; Sufismo; Devoção; Naqshbandiyya; Muridiyya*

Introducción

El objetivo del artículo es problematizar la centralidad de las invocaciones de los nombres y la presencia de Allah (*dhikrs*) en la producción de formas devocionales entre dos cofradías (*tariqas*) sufíes.¹ El proceso de ritualización que opera en los momentos de preparación (comunicación), conducción (experiencia) e incorporación (aprendizaje) proporciona la formación de un sujeto religioso específico. Para llevar a cabo esto, comparo las *performances* utilizadas por los miembros de las comunidades Naqshbandiyya en Argentina y Muridiyya en Brasil para identificar los mecanismos de subjetivación comunes en las diferentes rutinas diarias. La relación entre la forma devocional manifiesta y el contenido ritual latente permite repensar el papel de las dimensiones cognitivas, emocionales y sensoriales de los *dhikrs*.

Los rituales desempeñan un papel crucial en la construcción, refuerzo y cambio de las dimensiones individuales y colectivas humanas. En el primer caso, construyen la percepción de pertenencia al grupo, ya que los participantes comparten experiencias comunes (Bell, 1992). En el segundo caso, a partir de la repetición de acciones y símbolos, los rituales ayudan a reforzar comportamientos deseados y aceptados dentro de una sociedad (Turner, 2005). En el tercer caso, los rituales fomentan la introspección y la reflexión, permitiendo que los sujetos adopten nuevos puntos de vista y enfoques con respecto a ciertos aspectos de sus vidas (Tambiah, 1985).

¹ Agregaré una "s" al final de los términos en árabe para indicar su plural. La transcripción de las palabras árabes se realizó utilizando la versión simplificada del sistema de transliteración que se encuentra en el periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES).

Las *performances* culturales son un aspecto importante del funcionamiento de la sociedad, ya que se enfocan en la preservación y redefinición de las tradiciones, además de reflexionar sobre los lazos sociales y la comunicación. En otras palabras, las *performances* culturales tienen el efecto de influir en la forma de comunicación, permitiendo que estos lazos se renueven en cada ocasión (Kolankiewicz, 2008).

Argumento que los *dhikrs* constituyen *performances* devocionales a partir de la tríada que involucra las categorías de ritual (acciones de palabras y gestos corporales), estética (el papel de la voz durante las recitaciones) e interacción (sociabilidad semántica y comunicación simbólica). Este enfoque es similar al modelo propuesto por Schechner (1994), con la diferencia de que no busco reafirmar una dualidad entre las dimensiones teatrales (entretenimiento) y rituales (eficacia). Aunque es imposible distinguir claramente la acción intencional de la no intencional, considero fundamental explorar ciertos temas centrales con respecto a las dimensiones devocionales que permiten la construcción del “*religious everyday life*” (Schielke y Debevec, 2012) o el redescubrimiento por el “*everyday Muslim*” (Fadil y Fernando, 2015a).

Sufismo y formas devocionales en América del Sur

El sufismo (*tasawwuf*), dentro de la tradición religiosa del islam –como “discursos que tienen como objetivo instruir a los practicantes sobre el propósito y la forma correcta de una práctica particular” (Asad, 1986, p. 14)–, se define como la búsqueda de una experiencia directa con Allah (Trimingham, 1971). Entre sus atribuciones y prácticas históricamente reconocidas, abarca el resultado de la movilización de herramientas conceptuales y técnicas corporales adquiridas a través de un proceso de iniciación, en el cual se comprende el compartir enseñanzas morales y ejercicios físicos por parte de quienes lo siguen. Considerado por los investigadores e investigadoras de las décadas de 1950 y 1960 del siglo XX como una forma de “islam popular” destinada a desaparecer ante el avance de la modernización o de formas textuales del islam en las sociedades musulmanas, la vertiente mística del islam ha demostrado ser capaz de reformarse, así como de adaptarse con gran éxito a las posibilidades culturales y sociales abiertas por la modernidad y los procesos de globalización de la “posmodernidad”. Esta situación ha sido cada vez más objeto de estudios académicos que han demostrado su presencia e importancia en la constitución de diferentes formas contemporáneas de religiosidad musulmana (Abenante y Vicini, 2017).

Según lo señalado por Karam, Logroño Narbona y Pinto (2015), la presencia islámica en América Latina y el Caribe se inscribe a partir de historias plurales. Existen aproximadamente tres períodos que expresan las dinámicas históricas y culturales del islam en la región. El primero, es el período colonial (vinculado a las expediciones coloniales de la Corona de Castilla y Aragón), que abarca desde los siglos XV al XIX. El segundo está relacionado con las migraciones desde Medio Oriente hacia las Américas entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Finalmente, el período actual comenzó en la última década del siglo XX e inicios del siglo XXI, con la creciente conversión al islam de no árabes en la región.

La presencia del islam en América del Sur es relativamente reciente: data de la llegada de los primeros inmigrantes a la región, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Estos musulmanes, en su mayoría, vinieron de países árabes como Siria y Líbano, que en ese momento eran provincias del Imperio otomano. La mayoría de ellos se estableció en Argentina, Brasil, Colombia y Venezuela (Montenegro, 2019; Pinto, 2022). Diversas tradiciones religiosas siguieron los flujos de migración hacia América del Sur a partir del siglo XX, en particular hacia Argentina y Brasil. Estos inmigrantes

formaron comunidades y construyeron mezquitas, donde pudieron practicar su religión y transmitir sus formas devocionales a otros interesados en las doctrinas y prácticas (Montenegro, 2022).

La diversidad del sufismo entre los dos países refleja la multiplicidad de discursos y prácticas existentes entre los grupos sufíes investigados (Naqshbandiyya y Muridiyya). Esto significa considerar los desafíos impuestos para comprender las coyunturas socio-culturales de Argentina y Brasil a través de las investigaciones ya realizadas. En una revisión de las producciones académicas sobre el tema (Bartel, 2023), analicé dos ejes de organización del sufismo experimentado entre los países. Es necesario tener una mirada atenta sobre los procesos de desarrollo que han permitido la construcción del sufismo como un campo de estudio antropológico, tanto en Argentina como en Brasil. Para ello, se ha constatado que los análisis pioneros iniciados por investigadores e investigadoras sobre las formaciones, consolidaciones y modificaciones de las comunidades musulmanas de ambos países han asegurado las bases sobre las cuales la mayoría de los trabajos etnográficos pudieron asentarse. Esta elección de enfocarse en *religious everyday life / everyday Muslim* aporta matices significativos en cuanto a las formas de percibir el islam desde una dimensión heterogénea, aunque existan tensiones con respecto a la categorización de los datos empíricos (Fadil y Fernando, 2015b).

En el sufismo argentino, se destacan las producciones sobre la presencia de los inmigrantes africanos y su diáspora en América del Sur (Zubrzycki, 2011; Kleidermacher, 2013; Tedesco y Kleidermacher, 2017; Capovilla, 2022). Por otro lado, se resaltan las inserciones de los grupos y redes de individuos que pertenecen a las experiencias sufíes y/o de la *new age* (Kerman, 2007; Salinas, 2015; Pilgrim, 2018; Langner, 2019). Como subrayó Sedgwick (2018, p. 16), “el término ‘New Age’ es problemático”, ya que indicaría simplemente un período histórico relativo a las experiencias impulsadas por los grupos en sus diversos contextos socioculturales, además de haber sido utilizado solo para denotar un tipo específico de espiritualidad (esoterismo/tradiciones religiosas místicas),² cuando, en realidad, existirían muchas otras.

La diversidad de temas se expresa, por ejemplo, en la importancia otorgada a la religión islámica en la reconfiguración de lo sagrado por parte de las comunidades diaspóricas (Muridiyya) (Capovilla, 2022), como un factor presente en las relaciones laborales desarrolladas por los inmigrantes africanos (Zubrzycki, 2011; Kleidermacher, 2018) y en la configuración de identidades (Naqshbandiyya) entre los conversos (Salinas, 2015).

En el sufismo practicado en Brasil, las investigaciones presentan a veces datos sobre las comunidades sufíes de inmigrantes africanos, con énfasis en la región Sur (Díaz, 2017; Rossa, 2018; Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Santos, 2021); en ocasiones, información sobre los grupos convertidos al sufismo o asociados al estilo *new age*, entre los que se destaca la región sudeste del país (Oliveira, 1991; Tosta, 2000; Filho, 2012). Las problemáticas desarrolladas por los investigadores e investigadoras apuntan a cuatro líneas de análisis: las interacciones de las cofradías africanas (Muridiyya) constituidas en el país pero con conexiones con los espacios sagrados en África (Díaz, 2017); el rol de Internet en la creación de estrategias de difusión de la Muridiyya (Rossa, 2018); la diversidad devocional entre las comunidades urbanas (Shadhiliyya, Maryamiyya, Khalwatiyya, Tijaniyya y Naqshbandiyya) ubicadas en la metrópolis de San Pablo (Filho, 2012); y la organización de espacios de memoria colectiva e identidad (Muridiyya y Tijaniyya) de la diáspora senegalesa (Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Santos, 2021).

² Sobre las formas religiosas en la contracultura de los años sesenta del siglo XX en las sociedades occidentales, ver Morris (2006).

Los debates históricos y contemporáneos sobre la comparación en antropología han demostrado que el principal desafío residía en la multiplicidad de objetivos, a menudo contradictorios, que la sustentaban. Como no pretendo insistir en una comparación en términos de tipos ideales y/o modelos de sociedad, sería fundamental conocer y asumir las categorías que permitirían realizar este enfrentamiento.³ Sin embargo, este es un proceso que implicaría la reproducción de algún tipo de paradigma, como, por ejemplo, la noción de *performance*.

El papel de la comparación como recurso metodológico

La decisión de comparar las prácticas devocionales sufíes mediante un enfoque antropológico surgió a partir de las oportunidades que tuve en dos momentos distintos. El primero estuvo relacionado con mis contactos académicos en la Universidad Nacional de Rosario (UNR). El segundo, a partir de mis contactos personales con diferentes musulmanes que asistían a la Sociedad Beneficiense Musulmana de Río de Janeiro (SBMRJ) y que organizaban diversas prácticas en la ciudad de Niterói.

La opción por los principios operativos de las *performances* que conforman las prácticas devocionales sufíes presentes en los casos etnográficos (argentino y/o brasileño) busca calificar las acciones de los actores sociales en las distintas comunidades religiosas, teniendo en cuenta sus respectivos contextos socioculturales. Esta estrategia tiene como objetivo evitar dos situaciones cuando se trata de realizar un cuadro comparativo en la ciencia antropológica: 1) la abstracción del conjunto de relaciones totales (estructura) investigadas; y 2) las descripciones de culturas y sociedades como elementos unitarios y separados por la comparación. Consciente de estas limitaciones, el enfoque propuesto busca asegurar las dinámicas de la “invención de la cultura” (Wagner, 2010) debido a los conjuntos de impresiones y significados inmanentes a las operaciones realizadas por el investigador en su objeto de estudio comparativo.

En cuanto a la comparación de los campos empíricos analizados, el flujo descriptivo e interpretativo presente en las acciones de los interlocutores es lo que permitiría el discernimiento entre las experiencias etnográficas (observaciones directas de las prácticas devocionales y organización de conversaciones informales con los interlocutores). Se enfatiza lo que los sujetos hacen (desde un punto de vista pragmático) orientados hacia la construcción de lo cotidiano, en detrimento de lo que dicen (desde el punto de vista del análisis del discurso). Esta estrategia buscó abordar la complejidad de los contextos seleccionados (tradiciones religiosas disponibles y flujos diaspóricos movilizados por los interlocutores). Por lo tanto, tiene sentido afirmar que “las personas saben lo que hacen; a menudo saben por qué hacen lo que hacen; pero lo que no saben es lo que causa lo que hacen” (Dreyfus y Rabinow, 1982, p. 187).

La comparación propuesta tiene como objetivo analizar los aspectos devocionales relacionados con los conjuntos de doctrinas, rituales y formas de afiliación sufíes que fueron reinterpretados a la luz de las experiencias migratorias (especialmente aquellas que involucran la dimensión del trabajo y la producción de verdaderas comunidades imaginadas) de ambas cofradías. Durante el período entre agosto de 2022 y enero de 2023, se llevó a cabo trabajo de campo en la ciudad de Rosario (Argentina), donde se observaron encuentros privados en residencias entre conversos al islam y seguidores de la Naqshbandiyya. Oraciones musulmanas (*salats*), invocaciones de plegarias/recitaciones sufíes, discusiones sobre temas teológicos, además de momentos de comensalidad,

³ Sobre “la idea de los individuos como miembros, de alguna manera, de una sociedad” y, como consecuencia, su “equivocada equiparación entre ‘sociedad’ y ‘grupo’”, consultar Strathern (2012, p. 234).

eran comunes en estos encuentros privados. Además, la experiencia etnográfica realizada entre marzo y julio de 2023/febrero y abril de 2024 en el municipio de Niterói (Brasil) se basó en las reuniones de discípulos de la Muridiyya durante el Ramadán (carácter sagrado del período), organizadas en la asociación local (*dahira*). Aquí, las mismas actividades observadas en la Naqshbandiyya formaban el patrón local. El único elemento diferente presente en la Muridiyya eran los momentos de ayuda económica entre los participantes como una forma de contribuir a los costos de la peregrinación al continente africano. Los encuentros eran frecuentados por senegaleses de la etnia wolof (la etnicidad también está presente en Gambia, Mauritania, Guinea-Bissau y Mali). En Senegal, los wolof son el grupo étnico más grande (39,7%), mientras que en otros lugares son una minoría. Se refieren a sí mismos como wolof y hablan el idioma wolof, que pertenece a la rama atlántica occidental de la familia de lenguas Níger-Congo.

En ambos contextos, modifiqué los nombres de los interlocutores y demás información personal con el fin de preservar sus identidades. Esto significa que opté por crear estrategias para garantizar la confidencialidad, ya que los interlocutores no exigían que sus identidades fueran omitidas. Rosario es la ciudad más grande de la provincia de Santa Fe (Argentina). Está ubicada a 300 km al noroeste de Buenos Aires, en la margen oeste del río Paraná. La ciudad es la tercera más poblada del país (con una población estimada de 1 millón de habitantes). Niterói es un municipio de la Región Metropolitana de Río de Janeiro. Con una población estimada de 482 mil habitantes, ostenta el índice de desarrollo humano municipal (IDHM) más alto de Río de Janeiro y el séptimo más grande entre los municipios de Brasil en 2010.

Ambos grupos fueron constituidos en los últimos 15 años, lo que convierte al carácter comunitario en una marca de sus experiencias. Aunque el número de participantes es pequeño (de tres a diez en la Naqshbandiyya de Rosario y de 20 a 60 en la Muridiyya de Niterói), en comparación con las instituciones existentes en sus respectivos lugares o áreas adyacentes (Mezquita de Rosario y Mezquita de la Luz en Río de Janeiro), estas comunidades mantienen contactos con otras unidades sufíes en los países donde operan (provincias de Buenos Aires y Patagonia para la Naqshbandiyya y provincia de Porto Alegre para la Muridiyya). Además, cada una de ellas mantenía algún grado de interacción (intercambio de mensajes por correo electrónico/teléfono y compartimiento de contenidos a través de redes sociales) con sus cofradías de referencia en el extranjero (Chipre para la Naqshbandiyya y Senegal para la Muridiyya), ya que algunos miembros financiaban sus propios viajes a estos centros. Por último, es importante destacar que ambas cofradías ocupan posiciones marginales dentro del campo islámico local debido a la baja penetración del discurso y la visibilidad del sufismo en las instituciones islámicas de ambos países.

La comparación de las expresiones devocionales de las cofradías seleccionadas por localidades (Naqshbandiyya y Muridiyya, tanto en Rosario como en Niterói), o con otras cofradías sufíes existentes en ambos países, requeriría un esfuerzo que el artículo actual no pretende satisfacer. La motivación preliminar fue iniciar un movimiento analítico capaz de configurar las principales líneas generales de la experiencia etnográfica entre las dos ciudades. Aunque el artículo incluya una bibliografía existente sobre ambos grupos sufíes en los dos países, nada sustituiría la voluntad de establecer una comparación mediante dos o más descripciones. Esa perspectiva ya no permite sostener el esquema que consiste en distinguir entre el análisis de las formas internas de un conjunto de datos de campo y las comparaciones transculturales hechas entre tales unidades (Barth, 1999).

Se destaca que los análisis sobre las *performances* reflejan la complejidad de las formas de adhesión y prácticas devocionales que evidencian los flujos de creatividad en las relaciones establecidas entre sus practicantes. El contraste de las comunidades

contempladas permite repensar las dinámicas locales a partir de sus arreglos específicos, ya que las diferencias culturales dentro del mundo musulmán producen una enorme variedad de formas de definir, practicar y experimentar el islam. Estos procesos de renovación y expansión no son uniformes ni unidireccionales, ya que coexisten con procesos de declive y desaparición de varias formas de religiosidad sufí, lo que produce configuraciones específicas de ruptura, continuidad y transformación en cada contexto social y cultural.

El artículo está dividido en dos secciones. En la primera, busco presentar un conjunto de doctrinas, rituales y formas de afiliación colectiva de las cofradías seleccionadas a partir de sus actividades transaccionales, así como interpretar los datos resultantes de mis investigaciones de campo. Una revisión bibliográfica sobre los modos de actuación de las cofradías sufíes se presenta como una forma de distinguir los ejes desarrollados en las obras de los autores consultados, en contraste con los datos de campo observados y registrados. En la segunda, intento esbozar las pautas generales del ejercicio comparativo para reconsiderar algunos principios en funcionamiento en los contextos destacados.

Las formas devocionales de la Naqshbandiyya

La cofradía Naqshbandiyya ha despertado considerable atención por parte de los investigadores e investigadoras del sufismo. Este interés se atribuye en gran medida a la percepción de que, a lo largo de los aproximadamente ocho siglos de su existencia, las figuras carismáticas (*shaykhs*) vinculadas a la tradición Naqshbandi, así como sus principales ramificaciones (Mujaddidi y Khalidi), con frecuencia alcanzaron posiciones de influencia entre los gobernantes de la época y dentro de sus respectivas comunidades (Weismann, 2007). Este notable compromiso político y social se ha utilizado no solo para cuestionar la visión previamente predominante sobre la declinación del sufismo en tiempos modernos, sino también para demostrar que el sufismo desempeñó un papel significativo en la configuración de la respuesta del mundo musulmán ante la modernidad.

La tradición Naqshbandi muestra una notable capacidad de difusión, gracias a sus sucesivos éxitos de conversión a lo largo de los siglos (Zarcone, 2003), incluso lejos de su núcleo original (la ciudad de Bujará, en Uzbekistán). Esta adaptación al contexto contemporáneo la ha convertido en un auténtico fenómeno diaspórico. En la Naqshbandiyya de Rosario, la negociación de los rituales y símbolos sufíes pasaba por la regulación de un individuo específico reconocido por sus conocimientos y sus habilidades sintéticas de transmisión sobre el islam. Esto se negocia frecuentemente a través del flujo, alcance y repercusión de la información compartida internamente por sus miembros (Salinas, 2012). En la actualidad, las ramas de la Naqshbandi se pueden encontrar en varias regiones del mundo musulmán. Además de las regiones tradicionales en Asia Central, el subcontinente indio, el Medio Oriente, el Cáucaso y el Extremo Oriente, también han establecido presencia en Europa Occidental y en América del Norte.

La identidad y la continuidad de la Naqshbandiyya se basan en una forma distintiva de práctica del *dhikr*. Con el tiempo, una serie de contribuciones “canonizadas” provenientes de textos fueron incorporadas con el objetivo de asegurar la formación, difusión y adaptación adecuada de la cofradía en los lugares donde estableció su presencia. Es decir, aunque exista una amplia tradición textual, nunca ha sido sistematizada a través de un cuerpo canónico delimitado. En lo que respecta a la doctrina, aunque ninguno de estos textos y rituales ha permanecido sin controversia por parte de rivales o afiliados a la cofradía, constituyeron el dominio discursivo de la ortodoxia (Asad, 1986).

En Argentina, Pilgrim (2018) resaltó la importancia de los conocimientos religiosos que circulan fuera de las instituciones como una forma de comprender la diversidad de las formas de socialización y experiencias devocionales en el país. También es importante mencionar que existe una conexión entre la Patagonia y Europa (más específicamente la ciudad de Berlín, Alemania) por parte de sus miembros (Pilgrim, 2018). La autora se centró en la producción de la vida cotidiana de una comunidad Naqshbandi ubicada en la Patagonia argentina para verificar los efectos de la dimensión religiosa y las formas de subjetivación local. El punto central de la tesis lo constituyeron los procesos de autoridad experimentados por los miembros de la cofradía, ya que la entrada de los sujetos en la comunidad significaba la adopción de un maestro (*shaykh*) responsable de imponer nuevos modos de vida (aspectos de la vida doméstica y social), la reconsideración de valores morales, la incorporación de creencias relacionadas con los estados místicos (*maqams*) según las tradiciones de la cofradía y una consiguiente y progresiva transformación de la imagen pública de los sujetos.

Las reuniones sufíes organizadas en la casa de Abdelaziz (80 años, soltero, jubilado) se llevaban a cabo debido a la ausencia de otros miembros Naqshbandi de la mezquita de Rosario (este lugar forma parte de la Asociación Unión Islámica de Rosario, una institución creada en 1932 por inmigrantes sirios, libaneses y palestinos). Algunas razones hacían posible esta situación: (i) aquellos que no podían conciliar su tiempo de trabajo con las visitas a la mezquita, especialmente los viernes; (ii) aquellos que no se sentían “bienvenidos” en la institución debido a sus identidades y prácticas sufíes devocionales; y (iii) aquellos que fueron expulsados debido a conflictos con las autoridades locales. La dimensión del conflicto exponía las orientaciones religiosas llevadas a cabo por las autoridades locales frente a los sufíes. Ellos se quejaban de la falta de debates y estudios sobre la religión islámica por parte de la comunidad. En este sentido, la casa de Abdelaziz actuaba como un “refugio” para las prácticas devocionales en conjunto con otros, pero también como un lugar de encuentro frecuente en la formación de una comunidad religiosa efímera.

El salón del anfitrión resumía el espacio destinado a la convivencia religiosa de los miembros de la Naqshbandiyya. El lugar tenía alfombras para las oraciones colectivas y podía recibir entre tres y diez personas (un grupo conformado por hombres: mayoría casados, en el rango de edad de 35 a 80 años, y la mitad con educación secundaria completa/educación superior [grado]), dependiendo de la ocasión. Durante el trabajo de campo, pude presenciar situaciones en las que de dos (mínimo) a seis (máximo) personas visitaban la casa juntas. Frutas (plátanos y manzanas), cacahuets, galletas sin azúcar, así como bebidas (agua y jugos industrializados sin azúcar) siempre formaban parte del escenario en la mesa. En algunas ocasiones, se servían comidas que contenían puré de berenjena, siempre acompañados de pan o palitos de queso. La ausencia de platos con carne animal se justificaba no solo porque Abdelaziz era practicante del veganismo, sino también porque la mayoría de los discípulos veían la práctica de hábitos considerados “más saludables” como parte de un ejercicio devocional sufí.

Una vez que cada uno llegaba al lugar, todos aprovechaban los momentos previos a las oraciones colectivas para ponerse al día con Abdelaziz en sus rutinas. Aunque este no aspiraba a ser una especie de guía devocional entre los participantes de cada evento, era innegable el aprecio que todos tenían por su carácter (moralidad) y su conducta (personalidad) al recibir a todos en su casa. “Aquí es un espacio para debates... él [Abdelaziz] es nuestro maestro [risas]... tenemos un lugar para realmente ejercer nuestras obligaciones y potencialidades”, dijo Carlos (40 años, casado y desempleado). En otras ocasiones, se discutían y problematizaban situaciones derivadas de la vida cotidiana entre todos, con el objetivo de crear un ambiente en el que todos pudieran opinar y divergir en la búsqueda del mejor punto de vista sobre sus dilemas, contradicciones y ambigüedades en relación con sus formas de practicar la religión islámica.

Los momentos previos a las prácticas religiosas Naqshbandi involucraban la participación de todos en dos tipos de debates. El primero se refería a las dudas, comentarios generales y posiciones asumidas sobre algunos aspectos de la religión islámica. Se compartían información e historias de la vida del profeta Muhammad, comparaciones con valores y actitudes del cristianismo y elementos particulares entre las comunidades sufíes en el mundo. El segundo versaba sobre temas comunes en la sociedad argentina, como el fútbol, la política, la economía y la violencia en Rosario. Estas conversaciones constituían gran parte de los conocimientos y las impresiones más amplias que circulaban entre los seguidores.

A veces, Abdelaziz aprovechaba estos momentos entre sus invitados para cambiarse de ropa. Vestido con una túnica (*galabiya*) y un turbante blanco, anunciaba su regreso a la sala siempre cerca de la hora de la oración de la tarde (*salat al-magreb*). Esto siempre era una señal para que todos tomaran sus posiciones y acciones en el lugar, según fuera necesario, que podía implicar la organización de las alfombras en la sala, la limpieza de la mesa y la reposición de los objetos destinados a la comida o el inicio de la llamada (*adzan*) para marcar el comienzo de las actividades rituales.

Una vez que el recinto estuviera arreglado, Abdelaziz asumía la posición de líder de la oración (*iman*), mientras los demás se posicionaban según el orden de las alfombras dispuestas en el suelo. Esta configuración nunca se estableció como una regla, ya que hubo ocasiones en las que otros discípulos dirigieron las oraciones. Después de su ejecución, oraciones adicionales completaban el cuadro devocional de los participantes y se alternaban con conversaciones rápidas en las alfombras hasta que se iniciaba la oración de la noche (*salat al-isha*). El intervalo entre estas dos oraciones era de aproximadamente una hora, siempre recordado por medio de aplicaciones en los teléfonos de los adeptos. Estos momentos eran importantes, no solo desde el punto de vista de la producción de la comunidad religiosa, sino sobre todo desde el punto de vista devocional individual de sus practicantes. “Son momentos preciosos, ya que casi no tengo tiempo para estar con mis hermanos musulmanes... hago la mayoría de las oraciones solo en casa o en el trabajo”, dijo Fernando (45 años, casado, secretario). Acciones y comentarios como este preparaban el inicio del *dhikr*.

Abdelaziz agarró una carpeta que contenía la transcripción y organización de las palabras del *dhikr* y buscó un lugar para sentarse en uno de los sillones de la sala. Él comenzaba el ritual con palabras de apertura, pidiendo la concentración de todos para la organización de súplicas (*du'as*). Abdelaziz pedía bendiciones tanto para los lugares donde la Naqshbandiyya tenía presencia (pronunciación de Buenos Aires) o una organización territorial (región de la Patagonia), como para los maestros vivos o fallecidos de la cofradía. Concluía pidiendo súplicas para los miembros Naqshbandi que estaban enfermos o pasando por dificultades financieras. La lista de nombres de estas localidades, personalidades y conocidos era extensa, lo que demostraba el nivel de conexión que todos debían conocer, recordar o ayudar en caso de necesidad.

Para fines analíticos, denominaré el conjunto de enunciados como “movimiento”. Estos poseen una secuencia (un orden lógico y moral) dentro de lo que se ha definido como tradición (Asad, 1986). Después de las súplicas colectivas (movimiento 1), la secuencia del *dhikr* establecía otros 25 movimientos, resumidos de la siguiente manera: (i) palabras dirigidas a uno mismo (movimientos 2 y 3) como el “testimonio de la fe islámica” (*kalimatush-Shahada*) y la “solicitud de perdón” (*istigfar*); (ii) palabras dirigidas al maestro de la cofradía (movimiento 4), lo cual se llevaba a cabo mediante la metáfora de que todos lo protegían y lo llevaban en el corazón; (iii) palabras dirigidas al valor y las bendiciones del Profeta (movimientos 5 al 10); (iv) palabras canalizadas hacia Allah (movimientos 11 a 22); y finalmente, (v) palabras nuevamente enfocadas en la figura del Profeta (movimiento 23) y súplicas generales (movimientos 24 al 26). La postura

corporal y gestual incluía el uso de las manos cerca del rostro como forma de expresar la devoción en los momentos de “entrada y salida” del *dhikr*. Sin embargo, una característica era fundamental: la entonación de las voces, especialmente en los momentos destinados a las palabras dirigidas a Allah (movimientos 11 a 22).

El *dhikr* duraba alrededor de 30 minutos. La conducta “correcta”, facilitada por la interpretación de Abdelaziz, era apoyada por el uso de los rosarios (*masbaha*) por parte de algunos discípulos, especialmente en las partes que requerían repetición o un compromiso tonal unísono a partir de las fórmulas verbales evocadas. Después de su conclusión, se llevaban a cabo conversaciones para enaltecer la presencia de todos. La sociabilidad continuaba durante otras dos o tres horas antes de que los participantes regresaran a sus hogares, lo que evidenciaba la importancia del anfitrión en la organización del evento y las historias desarrolladas por todos como una manera de demostrar los conocimientos que habían puesto en práctica/transformado/adquirido durante el *dhikr*.

Las formas devocionales de la Muridiyya

La literatura sobre la cofradía Muridiyya ha revelado un nivel de complejidad acorde con los estándares de la historia del islam en el continente africano. Ciertamente, ha sido vista como una nueva síntesis entre formas devocionales sufíes originarias del mundo árabe y elementos de la etnia wolof (Glover, 2007). Sin embargo, algunos académicos se han dedicado a explicar el papel de la cofradía como un instrumento utilizado para adaptarse al dominio colonial francés a lo largo del siglo XIX (Babou, 2007). Otros se han esforzado por demostrar cómo, en la era poscolonial, la cofradía contribuye a veces a la creciente investigación sobre la migración musulmana diaspórica, explorando la vida religiosa de los discípulos en toda África Occidental, Europa y Estados Unidos durante más de medio siglo (Babou, 2021). Por último, se destaca que la cofradía siguió desempeñando su papel político, que ayudaría a mitigar la falta de legitimidad de los nuevos gobernantes ante las masas rurales, proporcionando de esta manera cierta estabilidad a los gobiernos senegaleses (Babou, 2007).

El fenómeno de los santos (*awliya*) se vuelve notable debido al reconocimiento del poder (*baraka*) investido en estos individuos, así como a través de sus escritos y enseñanzas esotéricas (por ejemplo, la cofradía Naqshbandiyya también incluye la figura de los santos, pero se refiere a maestros fallecidos). En el caso de la Muridiyya, lo mejor sería incorporar la categoría de *marabut* (hombres con reconocimiento de saberes islámicos o poderes extraordinarios). En el contexto de África subsahariana, especialmente en el caso de las cofradías Muridiyya y Tijaniyya en Senegal, son evidentes las características de las tres etapas identificadas por Trimingham (1971), en las cuales los maestros desempeñan los roles de intelectuales, educadores y portadores de *baraka*.

En lo que respecta a las doctrinas del campo ritual, la mayoría de los discípulos considera que el valor de la sumisión, el amor por el *shaykh* Bamba, la lectura de los poemas religiosos (*qasidas*) y la ofrenda (*hadiyya*) son más importantes que la recitación diaria de las letanías (*wird*), que aseguran una relación de autoridad (*wilaya*) entre el maestro y el discípulo. Además, durante la práctica de los *dhikrs*, es importante destacar las relaciones entre los fenómenos de santidad, profecía y milagros provenientes de los santos, considerados hombres protegidos y honrados por Allah. La mayoría de los discípulos y portadores de narrativas orales se esfuerzan por demostrar la santidad de estas figuras más prominentes. Sin embargo, estas hagiografías están siempre sujetas a ediciones y remodelaciones, es decir, no constituyen una organización homogénea con una historia lineal y exenta de conflictos.

En Brasil, la etnografía de Díaz (2017) evidenció la pluralidad de las prácticas devocionales sufíes y la heterogeneidad interna de la Muridiyya en la ciudad de Caxias do Sul, en el estado de Rio Grande do Sul. Es importante señalar que, a partir de 2009, se ha observado un intenso flujo dirigido hacia las regiones del sur y sudeste de Brasil, documentado por investigadores e investigadoras de diversas áreas temáticas (Tedesco y Grzybovski, 2013; Herédia, 2015; Uebel, 2016; Wenczenowicz, 2016; Tedesco y Kleidermacher, 2017; Lemos y Pereira, 2018; Santos y Brum-de-Paula, 2020). El escenario religioso descrito y analizado contrastó con las condiciones de vulnerabilidad, segregación social y regímenes laborales experimentados por los inmigrantes senegaleses en el país. La autora determinó los flujos de la dinámica devocional entre los dos países mediante la observación de las iconografías religiosas creadas y difundidas a través de Internet y las redes sociales, con el fin de reconsiderar los procesos de diferenciación cultural en contextos de globalización, pero también en espacios creativos de encuentro diaspórico. Una de las perspectivas desarrolladas privilegió el papel de la imaginación como un mecanismo responsable de la reconstrucción de las identidades de los discípulos durante los períodos de desplazamiento o movimientos de desterritorialización. Esto significó repensar las posibilidades de vida devocional de los sufíes, ya no ancladas en un territorio circunscrito, sino interconectadas con diversas formas de personas y lugares.

La asociación (*dahira*) de Niterói recibía a diversos adeptos (entre 20 y 60 –formada por hombres: mayoría solteros, en el rango de edad de 25 a 55 años y con el nivel de educación secundaria completo–) los sábados para organizar el salón principal durante el Ramadán de 2023 y 2024. La mayoría de estos musulmanes asistían a la sala de oración (*mussala*) del Centro de Estudios, Investigaciones y Formación sobre el Islam y las Sociedades Musulmanas (Cep-fism), ubicado en el centro de la ciudad de Río de Janeiro.

Momentos antes de la ruptura del ayuno (*iftar*), se colocaban tiras de plástico (dimensiones 1,5 × 1,5 m) en el suelo para proteger la alfombra, mientras otros distribuían panes, recipientes con salsas y condimentos, o carnes (hígado o pollo), así como bebidas (botellas de agua y café). La disposición de los lugares no solo reflejaba el orden de llegada de los participantes al evento, sino también la presencia de grupos internos basados en sus afinidades previamente establecidas en la comunidad.

Una vez que el *iftar* se concluía, algunas personas se encargaban de limpiar el lugar, mientras que otros salían del salón. Se disponían varios tapetes (dimensiones 4 × 6 m) sobre la alfombra, con el propósito de convertir el espacio de la asociación en nuevas áreas de devoción. Después de una hora, y con el regreso de la mayoría de sus asistentes, se organizaba la oración de la noche (*salat al-isha*), con la mitad del salón destinada a los hombres y la otra mitad ocupada por mujeres y niños (ambos se mantenían al margen de las actividades locales, excepto durante los momentos de comensalidad). Una vez finalizada la oración, los hombres se dispersaban por todo el salón, lo que llevaba a que las mujeres y niños fueran dirigidos hacia el fondo de este, donde había dos sofás.

Sentados uno detrás del otro, formando filas o pequeños círculos de siete integrantes, los discípulos se acomodaban en las alfombras mientras esperaban unos momentos. Idrissa (40 años, soltero, vendedor ambulante) se dirigió a la mesa de sonido y encendió los dos parlantes. Después de unos minutos, introdujo un CD en el aparato electrónico que contenía una serie de recitaciones de poemas (*qasidas*) dedicados al maestro (Ahmadou Bamba). Estas grabaciones, presentes en los CD, evocaban las reuniones de los seguidores en la ciudad sagrada de Touba (Senegal). “Es religión y poesía [las recitaciones]... Touba y Bamba siempre están con nosotros. No se puede negar esto, incluso estando lejos de casa [Senegal]... el simple hecho de estar aquí significa mucho para mi aprendizaje en el islam”, dijo Ibrahim (45 años, casado, comerciante). La posibilidad

de compartir estos momentos, con el fin de prepararse para el *dhikr*, ya anunciaba el deseo de expresar las ideas de alabanza y formas de apego hacia ambos símbolos de la cofradía (ciudad y santo).

Mientras este paisaje se componía en la sala a través de las recitaciones emitidas por las grabaciones, algunos participantes generaban breves interacciones con otros que involucraban dinero, el cual circulaba de mano en mano por el salón. En ciertos momentos, las personas cruzaban el salón para recolectar alguna suma (entre 5 y 50 reales), mientras sus compañeros, siempre provistos de una libreta, registraban los nombres de los donantes y las cantidades respectivas recibidas. Estas situaciones, que duraron alrededor de 30 a 40 minutos, marcaban una oposición al ambiente devocional proporcionado por los discípulos ya “afectados” por la audición de los poemas. En la Muridiyya de Niterói, la negociación de los rituales y símbolos sufíes pasaba por la actuación de un grupo de dirigentes que controlaban la asociación local. El impacto de estos montos recaudados debe ser mejor evaluado para el contexto brasileño, más allá de la cuestión del viaje a Touba. En el contexto argentino, algunos seguidores los utilizan para facilitar sus costos con la burocracia local (Reiter, 2017, 2019).

Estos, sentados en el suelo y posicionados corporalmente con las manos cerca del rostro, dialogaban con los contenidos proporcionados por las grabaciones.

Vamos a recibir las enseñanzas de nuestro maestro... aquel que sabe todo y que puede ayudarnos y enseñarnos siempre algo... es hora de conectarnos con todos aquí [en la comunidad], de todo el país [Brasil] y con los de allá [Senegal]... me gusta mucho estar con mis hermanos durante el Ramadán,

afirmó Youssef (30 años, soltero, vendedor ambulante). Durante el trabajo de campo, noté que menos de un tercio de los seguidores del lugar mostraban formas devocionales públicas (invocaciones de plegarias/recitaciones) ante los demás a través de sus corporalidades (dinámicas gestuales con las manos orientadas hacia la cara y la inclinación del cuerpo debida a las súplicas).

Cuando las recitaciones del CD terminaron, Idrissa se posicionó cerca del punto en el salón y pidió a los solicitantes de donaciones que expusieran las razones por las cuales llevaban a cabo tal acto. En ese momento, los diversos individuos que circulaban por el salón comenzaron sus justificaciones a través de la recitación de letanías de la cofradía como resultado de la contrapartida cumplida. Aquí se ha expandido una auténtica arena de ofrendas, con una duración de 20 a 30 minutos, debido a la movilización de los hombres desde dos narrativas centrales. En primer lugar, las contribuciones tenían como objetivo organizar la peregrinación hacia Touba, algo muy común para aquellos que podían llevarla a cabo, como ha sido el caso de algunos adeptos exitosos y miembros de prestigio de la asociación. En cuanto a la segunda, la cantidad deseada por las personas se justificaba para ayudar con algún obstáculo experimentado por el adepto en Brasil, respecto de vivienda o estudios.

Después de los momentos de ofrenda, Idrissa sacaba las cajas de madera de uno de los armarios del salón que contenían los cuadernos con poemas escritos por el *shaykh* Bamba y los distribuía a todos aquellos que los solicitaban. Mientras tanto, algunos discípulos armaban un círculo con siete caballetes de madera, debajo de los cuales colocaban las copias de los cuadernos que tenían un tamaño mayor, además de micrófonos. Una vez concluidas estas dos actividades, Idrissa iniciaba solo el *dhikr*. En el suelo, junto al cuaderno de poemas, movilizaba toda la actuación de los cánticos a través de la entonación de su voz. La actuación sonora, combinada con las tonalidades exigidas por la “tradición” local, creaba la entrada al paisaje devocional. Después de aproximadamente 20 minutos, Idrissa invitaba a seis discípulos a unirse al círculo

montado anteriormente. Allí, alternaban de manera responsorial, durante más de 30 a 40 minutos, las secuencias de los poemas leídos frente a los demás, mostrando así la fuerza del ritual.

Las temáticas desarrolladas por el *dhikr* pueden ser sintetizadas a partir de dos ejes. El primero contemplaba los logros y virtudes del *shaykh* Bamba (eje 1), mientras que el segundo llevaba las marcas de sus enseñanzas sobre el islam (eje 2). En ambos casos, las metáforas del amor (*al-hub*) eran el gran motivo, no solo para la producción de significados y sentidos, sino también para la elaboración de analogías responsables de formar buena parte de los modos de pensar, actuar y sentir atribuidos por los discípulos. Este conjunto de concepciones y expectativas aspiraba a ser experimentado no solo durante la peregrinación a Touba, sino también como guía de orientación sobre la realidad. Situaciones históricas y enseñanzas teológicas del *shaykh* Bamba se entrelazaban, creando el repertorio discursivo sobre el cual los adeptos podían recurrir/actualizar.

Durante la ejecución del *dhikr*, las donaciones seguían realizándose en el salón, pero esta vez en menor cantidad. Así, hubo un cambio en las actitudes devocionales de los asistentes dispersos, quienes ahora estaban enfocados únicamente en las recitaciones. Idrissa atribuía este cambio a los efectos intrínsecos de los *dhikrs* en términos de “eficacia” sobre los pensamientos, corazones y cuerpos de los discípulos.

Además, la interacción entre los participantes que formaban el círculo de recitadores de poemas provocaba el reconocimiento de ellos como los “más preparados” para el oficio de las evocaciones, debido a su adherencia a los principios disciplinarios exigidos en la conducción del ritual (articulación, tono e intensidad de la voz). En este sentido, se establecía una retroalimentación devocional creada por Idrissa y sus colaboradores frente a los demás asistentes. Aunque otros adeptos pudieran reemplazarlos, como ocurrió en una de las noches durante el mes de Ramadán, estas posiciones destacadas en la comunidad se mantenían gracias a la habilidad de algunos para movilizar a parte del público local hacia las formas deseadas de devoción.

Comparando dos realidades

Lejos de pretender definir el *dhikr* como un “símbolo dominante” (Turner, 2005) con relación a las prácticas devocionales, la noción de una performatividad entre los interlocutores permite comprender la categoría ritual como un sistema construido culturalmente a través de comunicaciones simbólicas. En este caso, la dinámica ritual estaría compuesta por patrones y secuencias organizadas por palabras y acciones, generalmente expresadas mediante múltiples medios, cuyo contenido y disposición se caracterizarían por diversos grados de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición) (Tambiah, 1985).

Estos cuatro movimientos implicaban resaltar el valor de algunas personalidades relevantes en ambas cofradías. Desde el lado de la Naqshbandiyya, Muhammad Nazim Adil Al-Qubrusi Al-Haqqani (1922-2014) y su nieto, Mehmet Nazim (autoridad reconocida durante el trabajo de campo), eran constantemente mencionados. La autoridad actual del grupo es el hijo de Muhammad Nazim, Muhammad Mehmet Adil Al-Haqqani (1957-). Su nieto, Mehmet Nazim, es reconocido por algunos grupos, especialmente por su papel en Chipre (lugar de organización de la cofradía), pero no es el líder formal, es decir, no está ampliamente legitimado en el grupo.

Por parte de la Muridiyya, se destacaba la celebración de Ahmadou Bamba Mbacke (1853-1927) como un punto central en la realización de los *dhikrs* y otras formas de devoción interconectadas. En ambos casos, se pueden hacer dos afirmaciones sobre el

carácter de la acción ritual desarrollada. En primer lugar, los *dhikrs* señalaban el papel de la actividad ritual como algo convencional y socialmente prescrito, diferenciándola de las actividades mundanas (Bell, 1992). En segundo lugar, la polaridad contenida en los *dhikrs*, entre la expresión espontánea de la emoción y su actuación teatral, sigue siendo un factor problemático en gran parte de las producciones antropológicas sobre el tema, en términos de representación, experiencia y evaluación (Tambiah, 1985).

De esta manera, sigo los pasos inaugurados por Cornell (1998), quien destaca la noción de santidad, no solo como una relación de proximidad con lo divino (*walaya*), sino también como el ejercicio de una autoridad terrenal sobre el mundo (*wilaya*). Este último término se refiere a la relación entre un maestro y/o santo y sus discípulos, mientras que la primera noción se utiliza para describir la relación del discípulo con Allah. Son estos dos aspectos interconectados los que otorgan a las referencias de ambas cofradías (Mehmet Nazim y Bamba) el estatus ante las comunidades sufíes como un agente divino que guía a los adeptos en asuntos religiosos y/o políticos. Por lo tanto, el estatus de estos hombres, dotados de santidad, generalmente se reconoce por su capacidad para transmitir y legitimar un conocimiento religioso (Mehmet Nazim) o servir de ejemplo y producir milagros (Bamba).

Una cuestión central en ambos contextos radica en la distinción entre el *performer* y su audiencia. La participación de cada uno de los discípulos en los *dhikrs* requiere comprender que “la fuerza de la actuación reside en la relación muy específica entre los *performers* y aquellos para quienes la *performance* existe” (Schechner, 2011, p. 215). Esto se concebía a partir de las ideas de autenticidad (*asil*) y éxtasis (*tarab*) entre los involucrados. Sin embargo, la delimitación de una experiencia “auténtica”, basada en la noción de “misticismo”, no se formulaba únicamente como una oposición a lo que se consideraba “inauténtico” desde la noción de “consumo”. De esta manera, los participantes eran conscientes de las sutilezas que cada uno podía emplear, requiriendo la disposición de reconocer las posibilidades del “juego” (*play*), lo que también denominó aquí como *performance*, mucho más allá de la habilidad de experimentar los flujos devocionales deseados y/o idealizados.

Otro punto significativo es destacar la dinámica llevada a cabo por aquellos que eran responsables de dirigir los *dhikrs* en las sesiones rituales de ambos grupos. Los interlocutores eran plenamente conscientes de su importancia. Sin embargo, al mismo tiempo, expresaban enfáticamente los efectos que las prácticas devocionales ejercían sobre sus subjetividades. Estos patrones de intensidad acumulada en los sujetos y que los afectaban de manera individual, sin necesariamente generar “energías colectivas” significativas, pueden ser encuadrados en el concepto que Csikszentmihalyi (1975) denominó como “flujo”. Además, tan relevante como la dirección de los rituales, el impacto en los *selves* de estos discípulos estaba garantizado por la intensidad de las *performances*, gracias a sus niveles de compromiso e involucramiento en la práctica devocional. Aunque los discursos o imágenes mentales de los interlocutores fueran oscuros en algunos momentos en términos de experiencia,

comprender la ‘intensidad de la *performance*’ es descubrir cómo una *performance* construye, acumula o utiliza la monotonía; cómo atrae a participantes o los bloquea intencionalmente; cómo se diseña o manipula el espacio; [...] en resumen, un examen detallado de todo el texto performático. (Schechner, 2011, p. 219)

La cuestión de las interacciones entre la audiencia y el *performer* permite problematizar las relaciones entre los discípulos en los *dhikrs*. Esto se debe a que, como señala Schechner (2011, p. 222), “los cambios en la audiencia conducen a cambios en la *performance*”. En el contexto de la Naqshbandiyya, Abdelaziz aboga por mantener un nivel de ejecución estandarizado para sus asociados más cercanos (descodificación textual

del *dhikr*), mientras que Idrissa, en la Muridiyya, buscaba destacarse ante aquellos más activos en la asociación (organizaciones del círculo de recitadores). Esto indicaba la habilidad de cada uno de ellos para desarrollar estrategias en pos de liderar las diversas formas de devoción manifestadas en términos de tradición (Asad, 1986).

En lo que respecta a los momentos de pausa entre las sesiones de *dhikrs* y la organización de otras formas de devoción, era notable percibir el papel de la comida en la configuración del espacio de sociabilidad. Este enfriamiento de la *performance*, o “enfriamiento” según la visión de Schechner (2011), que implica acciones de convivencia, comparte “recuerdos de lo que ocurrió, es o la conclusión de la *performance* o parte de las ceremonias después de la *performance*” (Schechner, 2011, p. 225). Estas comidas, compartidas entre individuos cercanos y otros invitados, expresaban la amistad íntima de los discípulos en términos de un patrón de relaciones sociales significativas, y tiene en la convivencia la rutinización de la congregación deseada por los adeptos.

La evaluación de las *performances* fue realizada tanto por los *performers* como por sus audiencias. En el contexto de la Naqshbandiyya, Abdelaziz utilizaba los conocimientos que había acumulado a lo largo de más de 40 años de conversión al islam, algo que también era reconocido por sus invitados. Por otro lado, en el contexto de la Muridiyya, Idrissa se sentía confiado con la responsabilidad que le había sido asignada por el presidente y otros miembros prestigiosos de la asociación. El apoyo de la audiencia para confirmar lo que sería considerado una “buena actuación” no solo aseguraba el “mantenimiento de la fachada” (Goffman, 2011), sino también la “legitimidad” de las acciones de estos discípulos. Esto se da en términos de un tipo de apoyo que no proviene de la fuerza o de amenazas, sino de los valores sostenidos por los individuos que moldean, influyen y son afectados por los objetivos, ya sean políticos o no (Swartz, Turner y Tuden, 1966).

Al final, además de la discusión sobre quiénes serían los *performers*, cómo lograrían sus transformaciones temporales o permanentes y cuál sería el papel de la audiencia (Schechner, 2011), es necesario señalar otras cuestiones desarrolladas en colaboración con las *performances* de los *dhikrs*. En primer lugar, el papel de objetos como túnicas y rosarios utilizados para las oraciones tenía una dimensión significativa en las acciones de los discípulos. En segundo lugar, es importante subrayar el uso de tecnologías específicas empleadas para completar el cuadro devocional de los adeptos en los espacios. En el contexto de la Naqshbandiyya, se utilizaban teléfonos celulares para alertar sobre los momentos que precedían a los horarios de las oraciones, que orientaban a los adeptos a prepararse en sus acciones comprometidas. Por otro lado, en el contexto de la Muridiyya, el uso de equipos electrónicos y CD que contenían recitaciones al santo patrón creaba el paisaje devocional conectado con el lugar sagrado de la cofradía, además de evocar una escenografía compatible con las aspiraciones de los involucrados.

Consideraciones finales

El sufismo se caracteriza por sus valores, prácticas rituales, doctrinas e instituciones, que representan la principal manifestación de devoción mística en el islam. Estos estados experienciales reflejan la transformación del yo/ego (*nafs*) a través de los mecanismos disciplinarios inscritos en los rituales y ejercicios espirituales que componen la vía mística. Es importante destacar que va mucho más allá del marco de las cofradías, ya que se basa principalmente en el modelo de vida del Profeta. Esta característica devocional se vuelve fundamental para la construcción de múltiples rutinas experimentadas por los musulmanes en contextos locales.

Argentina y Brasil proporcionan ejemplos empíricos significativos en cuanto a las variaciones organizativas y rituales de las comunidades investigadas. La producción devocional tanto de la Naqshbandiyya como de la Muridiyya permite repensar, no solo el flujo descriptivo que sustenta la mayoría de las interpretaciones desarrolladas hasta ahora, sino también la propia naturaleza de los contextos religiosos considerados como un “texto” - según la perspectiva de Geertz (1995) con relación a la cultura. A pesar de las críticas más comunes dirigidas al análisis del discurso que involucra la elaboración de estos “textos”, aún es posible examinar una lectura de la acción ritual basada en el análisis de sus contenidos más formales. Sin embargo, dada la imposibilidad de inferir algo sobre las intenciones de los emisores (*performers*) o sobre las percepciones de los receptores (audiencia), los mensajes comunicativos de los *dhikrs* requieren la aplicación de otros dispositivos teórico-metodológicos, dada su dimensión performativa.

La metacomunicación (Bateson, 1972) –señales cuyo tema de discurso sería la *relación* entre los hablantes– constituye un camino a seguir, ya que términos como “hacer creer” (*make believe*) y “hacer creencia” (*make belief*) estarían intrínsecamente relacionados (Schechner, 1994). El primero se refiere a llevar a cabo el ritual como si algo fuera verdad, incluso si no lo es. El segundo indica las posibilidades del ritual para establecer conexiones entre los participantes. Al final, tres movimientos se vuelven fundamentales para el enmarcado de los *dhikrs*: (i) crear o mantener relaciones amistosas o carismáticas; (ii) intercambiar bienes simbólicos, como palabras o técnicas; y (iii) “jugar” (*play*) con músicas o historias.

El proceso de ritualización a partir de las fases de preparación (comunicación), conducción (experiencia) e incorporación (aprendizaje) abarcan las relaciones entre los sujetos como arreglos en constante reconstrucción. A diferencia de las tipologías previamente elaboradas que buscaban describir el orden de la interacción simbólica (Goffman, 2011), la acción ritual de los sufíes requiere que el investigador tenga en cuenta la movilización de los constructos que conforman las tradiciones como una forma de comprender la mayoría de los efectos derivados de las prácticas inducidas. El “acto devocional” de los musulmanes se caracteriza por secuencias culturalmente construidas en términos de categorías que definen el flujo de los actores (*performers*), reglas (conductas manifiestas) y objetivos (símbolos latentes). Este “juego” (*play*) eliminaría, por así decirlo, la dicotomía entre el ritual y la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- » Abenante, P. y Vicini, F. (2017). Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, Coventry, 18(2), 57-71. doi: <https://doi.org/10.1080/14755610.2017.1326689>
- » Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University.
- » Babou, A. (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University.
- » Babou, A. (2021). *The Muridiyya on the Move Islam, Migration, and Place Making*. Athens: Ohio University.
- » Bartel, B. (2023). Produções acadêmicas sobre o sufismo do ponto de vista antropológico: Argentina e Brasil numa perspectiva comparada. *Revista del Museo de Antropología*, 16, 229-244, 2023. doi: <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40881>
- » Barth, F. (1999). Comparative methodologies in the analysis of anthropological data. En J. Bowen, y R. Petersen (Eds.), *Critical Comparisons in Politics and Culture* (pp. 78-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York: Ballantine Books.
- » Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press.
- » 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. doi: <https://doi.org/10.35305/rea.viXXX.182>
- » Cornell, V. (1998). *Realm of the saint: power and authority in moroccan sufism*. Austin: University of Texas Press.
- » Csikszentmihalyi, M. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety*. Washington: Jossey-Bass Publishers.
- » Diaz, O. (2017). *Islã, migração e tecnologias digitais: reflexões sobre a Muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS)* (tesis de maestría). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.
- » Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Fadil, N. y Fernando, M. (2015a). Rediscovering the 'everyday' Muslim: Notes on an anthropological divide. *Hau*, 5(2), 59-88. Recuperado de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau5.2.005>
- » Fadil, N. y Fernando, M. (2015b). What is anthropology's object of study? A counterresponse to Schielke and Deeb. *Hau*, 5(2), 97-100. Recuperado de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau5.2.008>
- » Filho, M. (2012). *A mística islâmica em Terræ Brasilis: o sufismo e as ordens sufis em São Paulo* (tesis de maestría). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.
- » Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- » Glover, J. (2007). *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. Rochester: University of Rochester Press.

- » Goffman, E. (2011). *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Río de Janeiro: Vozes.
- » Gonçalves, M. (2020). “Levados com a areia”: estudo antropológico sobre a diáspora mouride no sul do Brasil (tesis de doctorado). Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.
- » Herédia, V. (2015). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas Letras.
- » Karam, J., Logroño Narbona, M. y Pinto, P. (2015). Introduction. En *Crescent over Another Horizon* (pp. 1-21). Austin: University of Texas Press.
- » Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires* (tesis de pregrado). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- » Kleidermacher, G. (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 109-130. doi: <https://doi.org/10.34096/cas.i38.1330>
- » Kleidermacher, G. (2018). Una contribución al análisis de las construcciones identitarias a partir de la pertenencia cofrática de los senegaleses en Argentina. *Sociológica*, 33(95), 229-256. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/3050/305058137008/html/>
- » Kolankiewicz, L. (2008). Towards an Anthropology of Performance(s). *Performance Research*, 13(2), 8-24. doi: <https://doi.org/10.1080/13528160802639177>
- » Langner, S. (2019). *Práticas sufis em Buenos Aires: entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* (tesis de maestría). FLACSO, Argentina.
- » Lemos, L. y Pereira, V. (2018). Senegaleses em Rio Grande-RS: diálogo intercultural no além-mar. *RELACult*, 4, 1-18. doi: <https://doi.org/10.23899/relacult.v4io.668>
- » Lombardi, B. (2020). *Migração e identidade: a presença islâmico-senegalesa em Toledo, PR (2014-2020)* (tesis de maestría). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil.
- » Montenegro, S. (2019). Experience of Muslims in Latin America. En R. Lukens-Bull y M. Woodward (Eds.), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp.1-19). Cham: Springer.
- » Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American Landscape. En R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp. 261-272). Londres: Routledge.
- » Morris, B. (2006). *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Oliveira, V. (1991). *O Caminho do Silêncio: um estudo de grupo sufi (tesis de maestría)*. Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
- » Pilgrim, S. (2018). *Ser Sufi en la Patagonia* (tesis de pregrado). Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.
- » Pinto, P. (2022). Islam and Muslims in South America. En R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp.184-196). Londres: Routledge.
- » Reiter, P. (2017). ‘Trabajar tranquilo’ estrategias de inserción sociolaboral de migrantes senegaleses mourides en la Ciudad de Buenos Aires. *Temas de Antropología y Migración*, 9, 50-70. Recuperado de http://repositorioub.sisbi.uba.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?e=d-10000-00---off-otemas--00-2---0-10-0---0---odirect-10---4-----0-1l--10-es-Zz-1---20-help---00-3-1-00-00--4---0-01-00-outfZz-8-00&cl=CL1.3&d=9-9_3_html&hl=0
- » Reiter, P. (2019). El poder de los documentos Ritualización y fetichismo del poder estatal en la cofradía mouride de Buenos Aires. *Etnografías Contemporáneas*, 4(8), 201-222.

- Recuperado de https://www.academia.edu/39517351/El_poder_de_los_documentos_ritualizaci%C3%B3n_y_fetichismo_del_poder_estatal_en_la_cofrad%C3%ADa_Mouride_de_Buenos_Aires?sm=b
- » Rossa, J. (2018). *Cantos religiosos de senegaleses murides: escrita, leitura, poética vocal e performance* (tesis de doctorado). Universidade de Caxias do Sul, Brasil.
 - » Salinas, L. (2012). La orden sufi naqsbandi en el campo religioso de la ciudad de Rosario. En J. Renold (Org.), *Miradas antropológicas sobre vida religiosa* (pp. 269-287). Buenos Aires: CICCUS.
 - » Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *Cultura - Hombre - Sociedad*, 25(1), 91-111. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/307733926_La_construccion_de_la_pertenencia_Sufi_en_el_contexto_cultural_argentino_y_los_hilos_de_la_trama_transnacional
 - » Santos, D. (2021). *Senegaleses das Irmandades Tidjaniya, Muride e do ramo Baye Fall em Maceió/AL: mobilidade, identidade e religiosidade* (tesis de doctorado). Universidade Federal da Bahia, Brasil.
 - » Santos, T. y Brum-de-Paula, M. (2020). Senegaleses no Brasil: aspectos culturais, socioeconômicos e lingüísticos. *RELACult*, 6(4), 1-15. doi: <https://doi.org/10.23899/relacult.v6i4.1765>
 - » Schechner, R. (1994). Ritual and Performance. En T. Ingold (Ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology* (pp. 613-647). Londres: Routledge.
 - » Schechner, R. (2011). Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. *Cadernos De Campo*, 20(20), 213-236. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v20i20p213-236>
 - » Schielke, S. y Debevec, L. (2012). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Nueva York; Oxford: Berghahn.
 - » Sedgwick, M. (2018). Sufism in Latin America: A Preliminary Survey. *Melancolia*, 3, 4-34. Recuperado de https://www.academia.edu/37876825/Sufism_in_Latin_America_A_Preliminary_Survey
 - » Strathern, M. (2012). *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. San Pablo: Cosac Naify.
 - » Swartz, M., Turner, V. y Tuden, A. (1966). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
 - » Tambiah, S. (1985). *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
 - » Tedesco, J. y Grzybovski, D. (2013). Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 30(1), 317-24. doi: <https://doi.org/10.1590/S0102-30982013000100015>
 - » Tedesco, J. y Kleidermacher, G. (2017). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições.
 - » Tosta, L. (2000). *Uma Perspectiva Antropológica da Epistemologia Sufi* (tesis de maestría). Universidade de Brasília, Brasil.
 - » Trimmingham, J. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
 - » Turner, V. (2005). *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
 - » Uebel, R. (2016). Panorama e perfil da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul no início do século XXI. *Boletim Geográfico do Rio Grande do Sul*, 28, 56-77. Recuperado de <https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/boletim-geografico-rs/article/view/3731>

- » Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. San Pablo: Cosac Naify.
- » Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. Londres: Routledge.
- » Wenczenovicz, T. (2016). Imigrantes senegaleses no Brasil e Direitos Humanos: vivências e oralidade. *Revista África(s)*, 3(5), 100-115. doi: <https://doi.org/10.23899/relacult.v6i4.1765>
- » Zarccone, T. (2003). Le dance Naqshbandi en Asie centrale et au Xinjiang: histoire et actualité. *Journal of the History of Sufism*, 4, 181-198.
- » Zubrzycki, B. (2011). Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico*, 29(81), 49-64. Recuperado de https://www.academia.edu/58573467/Senegaleses_en_Argentina_un_an%C3%A1lisis_de_la_Mouridiyya_y_sus_asociaciones religiosas

Financiamiento

Este estudio fue financiado por FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEL-260003/000211/2024.

Biografía

Profesor asistente del Programa de Posgrado en Antropología (maestría) de la Universidad Federal de Piauí (PPGAnt/UFPI), Brasil. Doctor en Antropología de la Universidad Federal Fluminense (UFF), Brasil.