

# El sendero Naqshbandi en clave femenina

## Sufismo, género y espiritualidad en la Argentina



por **Mayra Valcarcel y Cecilia Capovilla**

**Mayra Valcarcel**

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones de Estudios de Género.

mayravalcarcel@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0002-2731-833X>

**Cecilia Capovilla**

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral,  
Universidad Nacional del Litoral/

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

cecicapovilla07@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3965-221X>

### RESUMEN

Este trabajo recupera las investigaciones de ambas autoras con el objeto de describir y analizar, desde una propuesta comparativa, las modalidades de conversión y sociabilidad femenina dentro de la orden sufi Naqshbandi Haqqani en Argentina. Exploraremos similitudes y contrastes emergentes entre los testimonios y experiencias de aquellas mujeres que participan de la cofradía en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y quienes integran comunidades rurales que la orden conformó en distintas provincias (Mendoza, Córdoba, Río Negro). Comenzaremos situando brevemente la presencia Naqshbandi en la geografía musulmana local. En segundo lugar, a partir de los testimonios de las interlocutoras y escenas destacadas del trabajo etnográfico, describiremos los itinerarios y procesos de conversión. En tercer lugar, una vez presentadas las relaciones de género dentro del sufismo, reflexionaremos acerca de la configuración de feminidades que oscilan –en sus múltiples intercambios, tensiones y desplazamientos– entre el islam y las espiritualidades Nueva Era. Tomaremos como ejemplo la danza y práctica del giro sufi en espacios urbanos, así como los saberes y experiencias sobre ginecología en los entornos rurales.

**PALABRAS CLAVE:** mujeres, sufismo, conversión, espiritualidad, Argentina.



## ABSTRACT

This paper recovers the research of both authors to describe and analyse, from a comparative approach, the modalities of female conversion and sociability within the Naqshbandi Haqqani Sufi order in Argentina. We will explore similarities and contrasts emerging between the testimonies and experiences of those women who participate in the brotherhood in the Metropolitan Area of Buenos Aires (AMBA) and those who integrate rural communities that the order formed in different provinces (Mendoza, Córdoba, Río Negro). We will begin by briefly situating the Sufi presence in the local Muslim geography. Secondly, based on the testimonies of the interlocutors and outstanding scenes of the ethnographic work, we will describe the itineraries and processes of conversion. Thirdly, after gender relations within Sufism have been presented, we will reflect on the configuration of femininities that oscillate—in their multiple exchanges, tensions, and displacements—between Islam and New Age spiritualities. We will take as examples dance and Sufi turn in urban spaces, as well as the knowledge and experiences around gynaecology in rural environments.

**Keywords:** women, Sufism, conversion, spirituality, Argentina.

**RECIBIDO:** 15 de diciembre de 2023

**ACEPTADO:** 24 de mayo de 2024

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Valcarcel, M. y Capovilla, C. (2024). El sendero naqshbandi en clave femenina. Sufismo, género y espiritualidad en Argentina, *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 78-96.

## Introducción

El sufismo en Argentina adquiere ciertas particularidades que, en diálogo con procesos de alcance transnacional, distinguen el desenvolvimiento de esta tradición mística del islam dentro del paisaje socio-religioso local. La documentación de la presencia histórica del islam en el país se remonta al período finisecular y la migración o diáspora árabe. Pueden hallarse registros de instituciones islámicas desde principios del siglo XX (Montenegro, 2023). Desde entonces, las comunidades musulmanas y sus entidades han atravesado distintos procesos en los que las diferencias sectarias y los idearios árabes e islámicos se intersectaron de formas para nada unívocas (Montenegro, 2015; 2023).

El revivalismo islámico iniciado en la década de 1970 en Oriente repercutió posteriormente en diversos países de Occidente con los que había nexos culturales, migratorios, económicos y políticos preexistentes. Este proceso de reinención de la comunidad islámica (Lapidus, 1997) se encontró facilitado por el auge de las comunicaciones, la integración de las sociedades y el nuevo contexto transnacional; recobrando sentido la idea de un islam que trasciende las fronteras nacionales y étnicas. En Argentina la reestructuración del islam se produjo a partir de los años 80, en un contexto en el cual las instituciones musulmanas y árabes locales se encontraban en un proceso de reconfiguración por el recambio generacional.

En consonancia, la reapertura democrática marcó el inicio de una etapa de transformación y diversificación religiosa nacional, proceso que se intensificó desde 1990. A partir de entonces resulta posible observar que a la heterogeneidad de las comunidades musulmanas con raigambre en la migración histórica (alauitas, drusos, sunnitas y shiitas), se le sumarán los cambios en las estrategias institucionales y formas de habitar el espacio público nacional (Montenegro, 2014), así como la introducción de nuevas vertientes y movimientos islámicos.

Esta pluralización del caleidoscopio musulmán puede explicarse, en parte, por las migraciones y redes transnacionales que posibilitaron el advenimiento de otras corrientes en el escenario local. Pensemos, por ejemplo, en la introducción de las cofradías sufíes Mouridiyya y Tijaniyya a través de las migraciones provenientes de África Subsahariana (Capovilla, 2022, 2023b), o la difusión del movimiento Yamaat Tabligh y, más recientemente, el arribo de la corriente Ahmadiyya.<sup>1</sup> Pero el dinamismo del campo islámico argentino también se sostiene en la activa participación de los y las conversas en distintas comunidades. En esta línea, cabe señalar la expansión y consolidación local de las órdenes sufíes Halveti Yerrahi (Yerrahiyya) y Naqshbandi Haqqani (Naqshbandiyya) de la mano de argentinos/as que “abrazaron el islam”.<sup>2</sup> Un dato para nada menor es que, en el contexto local, ambas órdenes están compuestas mayoritariamente por conversos/as.

Esta peculiaridad impulsa el presente artículo, nacido del intercambio colaborativo y la reflexión conjunta acerca de los trabajos de investigación doctoral llevados a cabo por las autoras desde metodologías cualitativas y etnografías multisituadas (Marcus, 2001), donde se hizo uso de enfoques descriptivos-interpretativos. Mientras una de las investigaciones, desarrollada en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) entre 2013-2020, analiza los itinerarios femeninos de conversión en distintas adhesiones o vertientes islámicas (sunnita, shiita y sufi); la otra se despliega entre 2016 y 2023 en comunidades rurales Naqshbandi Haqqani radicadas en diferentes entornos montañosos: Pampa de Mallín Ahogado (Río Negro), San Esteban (Córdoba), La Consulta y Las Vegas (Mendoza).

En esta ocasión, nos proponemos abordar la conversión femenina y las relaciones de género dentro de la orden Naqshbandi Haqqani. Se describirá y

---

1. La Yamaat Tabligh es una congregación que difunde el islam a través de grupos de prédica itinerante. Surgió en 1926 en Mewat (próximo a Delhi, India) y se trata de uno de los movimientos islámicos contemporáneos más importantes y numerosos. En la Argentina se introdujo décadas atrás mediante misioneros provenientes de Sudáfrica. Actualmente cuenta con distintos puntos de reunión en Buenos Aires, Quilmes y Mar del Plata, en los que participan musulmanes oriundos de África y la región indo-pakistaní, pero también argentinos conversos. Por su parte, la Ahmadiyya es una corriente no reconocida como como islámica por gran parte de la comunidad de creyentes, fundada en el siglo XIX en Qadian (región del Punjab, India). El movimiento arribó a Argentina cerca de 2017; si bien su principal punto de encuentro y difusión se encuentra en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, cuenta con pequeños grupos en Santa Fe, Santo Tomé, La Plata, Córdoba, San Luis y Ushuaia.

2. Ambas órdenes presentan en su composición una proporción bastante semejante entre hombres y mujeres. Se trata de personas pertenecientes, en su mayoría, a los sectores medios de la sociedad. El rango etario es amplio, incluyendo hombres y mujeres de alrededor de 60 o 70 años que se iniciaron en el sufismo en los años 90 o comienzos de los 2000; así como adultos/as jóvenes que rondan los 30.

analizará, desde un enfoque situado y comparativo, la configuración de una espiritualidad femenina que oscila –en sus múltiples intercambios, tensiones y desplazamientos– entre el islam y los lenguajes y las prácticas espirituales vinculadas al amplio espectro de la Nueva Era (Carozzi, 2000). Para ello, se explorarán las similitudes y contrastes que emergen entre los testimonios, experiencias y prácticas de aquellas mujeres que integran y transitan la cofradía en AMBA, y quienes habitan las comunidades residenciales que la orden conformó en distintos entornos rurales del país.

Antes de sumergirnos en la profundidad del análisis, introduciremos algunos elementos que resultan necesarios para comprender las características de esta orden. En segundo lugar, describiremos los itinerarios de conversión y formas de participación. En tercer término, abordaremos las relaciones de género dentro de la orden. Esto nos permitirá comprender el marco a partir del cual se configura la espiritualidad femenina islámica. Finalmente, desarrollaremos el sendero sufi en clave femenina a partir del análisis de algunos ejemplos puntuales, tales como la práctica de danza y giro sufi, el *dhikr* y los encuentros femeninos, la ginecología en los entornos rurales.

### La orden Naqshbandi Haqqani

La orden Naqshbandi Haqqani (en adelante, Naqshbandi) es una vertiente de la cadena inicial de la *tariqa* (sendero) Naqshbandiyya, fundada en el siglo XII en Asia Central por Baha-ud-Din Naqshband Bukhari. Desde sus inicios esta corriente esotérica se expandió por el mundo musulmán, teniendo una fuerte presencia en Oriente Medio y Asia del Sur. Actualmente su sede central se encuentra en Lefke (Chipre);<sup>3</sup> fue establecida allí por el Shaykh 40°, Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi (1922-2014, Chipre), quien fuera discípulo de Abdullah Fa'izi ad-Daghestani. Mawlana Shaykh Nazim, como habitualmente se lo conoce, dirigió la *tariqa* desde la década de 1970 hasta su fallecimiento en 2014, siendo una figura clave en la difusión del sufismo Naqshbandi en Europa, Asia, América del Norte y Latinoamérica.<sup>4</sup>

Varias órdenes sufíes vivenciaron un proceso de expansión transnacional direccionado hacia países occidentales a partir de 1970. Argentinos que tenían intereses y conocimientos sobre misticismo (adquiridos a través de literaturas, viajes y experiencias diversas) entraron en contacto con la *tariqa* Naqshbandi. Los procesos de localización y difusión en Argentina son recuperados en estudios que, en líneas generales, analizan los aspectos que adquiere la orden, los

---

3. Se lo denomina como “la *dergāh* madraza”, allí arriban discípulos de todo el mundo que desean experimentar la máxima expresión del estilo de vida Naqshbandi y compartir momentos con su maestro. Además de funcionar como un lugar de retiro, reunión y formación espiritual, cuenta con albergues y desarrolla un sistema de producción de alimentos del que participan residentes y visitantes junto a su Shaykh. Este espacio ideal es emulado –de acuerdo con las características y el contexto de cada lugar– por las comunidades de conversos en todo el mundo.

4. Desde entonces el puesto 41° de la silsila Naqshbandi es ocupado por su hijo, Sheikh Muhammad Mehmet Adil al Haqqani.

procesos de conversión y las tensiones que emergen con relación a la ortodoxia y la heterodoxia.

Sin descuidar los orígenes históricos e islámicos que caracterizan a la orden, Langner (2019), Salinas (2015, 2020), Valcarcel (2021) y Capovilla (2023a, 2023b) coinciden en señalar que, en el contexto local, mantiene límites porosos con otros lenguajes y prácticas espirituales. Por su parte, Pilgrim (2018), quien analiza una comunidad rural de la tariqa situada en la Patagonia, disiente con las autoras al mencionar que, dada la fuerte adherencia de la orden al islam ortodoxo, su trayectoria histórica y la composición social de sus seguidores, no se vincularía tan fluidamente con otras espiritualidades. Otras propuestas, en cambio, se detienen en las relaciones transnacionales y la consolidación de líderes locales carismáticos dentro de un doble juego signado por la orientalización de la espiritualidad en Occidente y la asimilación del sufismo en el mercado espiritual local (Montenegro, 2022, p. 262).

Los inicios de la tariqa Naqshbandi en Argentina se remontan a las ciudades de Buenos Aires y Mar del Plata; sin embargo, prontamente se expandió hacia otras provincias. Actualmente cuenta con más de una veintena de puntos de reunión semanales; en algunos casos son *dergāhs* establecidas, en otros se trata de espacios que alquilan para tal fin o en domicilios personales que funcionan *ad hoc* como tales.<sup>5</sup> Por ejemplo, cuando hace algunos años el *dergāh* de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires tuvo que trasladarse, los y las participantes comenzaron a reunirse en el taller de una de las integrantes. Recordemos, además, que algunos grupos de discípulos, motivados por las enseñanzas y consejos de Mawlana Shaykh Nazim, apostaron por un cambio de vida radical y se establecieron en contextos rurales donde edificaron *dergāhs* y mezquitas (Capovilla, 2023a, p. 6). También registramos discípulos que, al estar radicados en espacios en los que no hay otros miembros de la tariqa, viajan esporádicamente hacia la *dergāh* más cercana para participar de la *umma* (comunidad de creyentes).

### Modalidades de conversión y participación

De acuerdo con los relatos de las entrevistadas, pertenecientes en su mayoría a los sectores medios, las conversiones femeninas suelen ocurrir entre los 25 y 40 años; aunque hay testimonios de mujeres que ingresan al sufismo antes o después de esa edad. En muchos casos (al igual que en las vertientes sunnita y shiita) el primer contacto con el sufismo se da a partir de un lazo interpersonal o afectivo, el cual no se reduce necesariamente a una relación amorosa (Valcarcel, 2021; 2022). En algunas ocasiones se trata de un vínculo familiar (madre o hijo/a que entabla el nexo), de amistad (se comparte ámbito laboral, actividades culturales,

---

5. Las locaciones son diversas: en Buenos Aires (Capital Federal, Glew, La Plata, Chascomús, Olavarría, El Pato, Mar del Plata), en Santa Fe (Rosario y San Lorenzo), en Córdoba (Los Aromos, Bialeto Massé, San Esteban), en Neuquén (Neuquén), en Chubut (Esquel, Epuyén, Comodoro Rivadavia), en Río Negro (Mallín Ahogado), en Mendoza (Godoy Cruz, La Consulta, Las Vegas), en San Fernando del Valle de Catamarca (Catamarca), en Formosa (Formosa) y en Posadas (Misiones), entre otros.

entrenamiento corporal, etc.), o terapéutico (se trate de espacios holísticos o aquellos asociados a saberes formales como la medicina o la psicología).

Asimismo, algunos relatos mencionan la aproximación a través de una relación amorosa con un varón; sin embargo, muchas veces el vínculo sexoafectivo se disuelve y la mujer continúa en la confradía, intensificando, inclusive, su participación (Valcarcel, 2021, 2022). También, podemos hallar trayectorias de iniciación al sufismo en pareja o de mujeres que mantienen relaciones afectivas por fuera de la orden. Probablemente, el punto distintivo en la aproximación al sufismo, en comparación con el acercamiento al islam a través de la vertiente sunnita o shiita, radique en la confluencia entre los lenguajes místico e intelectual; habilitando así otras modalidades de espiritualidad femenina (Mansson McGinty, 2006; van Nieuwkerk, 2006).

El sufismo forma parte de una tradición y de todo un cuerpo de creencias. [...] Hay un comportamiento adecuado para cada situación. El altruismo es el valor que está de base para todas esas conductas. La palabra *din* no es necesariamente religiosa, sino más bien camino o modo de vida. Pero básicamente esta idea del *tawhid*. Porque pensé que durante mucho tiempo yo estuve con conocimiento muy aleatorio y lo primero que me ordena ese conocimiento es el conocimiento científico, prestar atención a cuál es la fuente, cuál es el marco teórico. Cada vez que me dicen: "No, porque viste que está el portal 11-11". "¿Según quién? ¿Quién lo dice?" [...] La confiabilidad de la fuente, los modos de validación, todo ese lenguaje, hizo que yo llegara al islam y encontrara que hay todo un cuerpo de validación. No es un lenguaje científico, pero, digamos, la revelación es lo que funciona como validación. Creer en la palabra de Dios, en el Corán y la silsila, que es la validación de la *tariqa*. Si vos vas a una *dergāh* que no tiene silsila, mejor no vayas. Andá a otro lado porque si se quiebra eso. El sufismo forma parte de un conocimiento iniciático y en ese crecimiento permite la transmisión de maestro-discipulo. No sirve aprender por internet. No existe. Tiene que haber una iniciación. (Testimonio, 2017, Ciudad Autónoma de Buenos Aires)

La diversidad descripta es más frecuente en los puntos de reunión, formales o informales, de la orden en la ciudad; distinto es lo que sucede en las comunidades rurales. Apoyándose en los preceptos islámicos, Mawlana resaltaba que el matrimonio permite transitar el camino sufi en compañía, contribuyendo al combate contra el propio ego y a alcanzar la madurez espiritual. Para quienes apostaron por un cambio de vida radical en territorios rurales, estos consejos cobran mayor sentido. Habitar esas espacialidades implica, no sólo estar alejados de los vínculos afectivos y/o familiares, sino también recorrer largas distancias para proveerse de alimentos y realizar diversas tareas que requieren de esfuerzos físicos (obtener tener agua, aclimatar sus hogares, etc.). En suma, supone adaptarse a un entorno adverso u hostil –desconocido para muchos de los y las discípulas–; llevando a cabo diversas tareas para subsistir y vivir en comunidad.

En este sentido, la mayoría de las mujeres que residen en esos entornos relatan haberse unido en matrimonio antes de migrar al lugar. En algunos casos florecen historias de enamoramiento bendecido o congeñado por Shaykh Nazim; en otros refuerzan la idea del amor que se encuentra una vez dentro del camino

sufi y la importancia de cumplir con el deseo de Allah (Dios) de constituir una pareja bajo los preceptos islámicos. Quienes llevan más de una década en esos territorios, es decir, quienes se asentaron primero, refieren a la importancia de haber llegado al lugar en pareja. Sin embargo, varias de ellas, habiendo logrado cierto dominio en el contexto, se divorciaron. Algunas no muestran interés en volver a contraer matrimonio, en tanto otras están atentas a los hombres solteros o divorciados de la tariqa.

### **Retorno**

En diálogo con la vasta bibliografía que aborda las formas de conversión al islam, sugerimos que, en el contexto local, el acercamiento al sufismo se corresponde con una trayectoria místico-intelectual en la que también intervienen aspectos emotivos y sensoriales (Valcarcel, 2021, 2022). En este sentido, resulta interesante que los testimonios destaquen, por un lado, el rechazo a los dogmas e instituciones religiosas (generalmente católicas), reafirmando que ahora son más independientes o libres. Y por el otro, enfatizan, a su vez, el carácter lógico-racional del islam, al igual que lo hacen las conversas al islam sunnita y shiita.

En líneas generales, las mujeres conversas manifiestan intereses previos de índole cultural (música, idioma, arte) o intelectual (filosofía, poesía) vinculados al mundo oriental. Pero en la modalidad sufi, a diferencia de las otras vertientes, la dimensión esotérica, onírica y/o corporal cobra protagonismo. Según la tradición Naqshbandi, quienes se acercan a la orden son aquellas personas cuyas almas compartieron la cueva de Thawr, cuando el Profeta Muhammad transmitió sus secretos al primer califa Abu Bakr- as Siddiq. Por esta misma razón, consideran que el ingreso a la orden no se trata de una conversión, sino del regreso “al camino del verdadero amor y la fuente del conocimiento divino” que les permitirá, de la mano de su maestro, unirse a la divinidad.

En consecuencia, surgen múltiples discursos en los que refieren a experiencias multisensoriales en las que indican que, sin ser conscientes de ello, estaban siendo llamadas a volver. Así es como, por ejemplo, muchas mujeres Naqshbandi afirman haber sido “emboscadas, pescadas, por el Maestro” ante las señales que, en momentos vitales intensos, las acercaron –según entienden– de manera espontánea (no premeditada) a la orden.

Al momento de reconstruir las trayectorias de conversión, es posible hallar sufíes cuyo pasado o presente biográfico se encuentra vinculado a prácticas y saberes del campo de las terapias holísticas y “alternativas”. Es decir, a disciplinas en las que se reafirma la autonomía individual como fuente de transformación positiva (Carozzi, 1999), y para la gestión del bienestar (Olivas Hernández, 2022). Nos encontramos, por ejemplo, con personas que llegaron al sufismo a través de la doctrina del Cuarto Camino, el yoga y la meditación, o que, inclusive, habiendo “abrazado el islam” se desempeñan como instructores de eneaograma, facilitadoras de reiki, arteterapia y biodanza. También, quienes ofrecen servicios astrológicos.

Esto nos invita a considerar los préstamos, las apropiaciones e influencias (Frigerio, 2013) entre el sufismo y las espiritualidades Nueva Era. Si bien acorde

a los discursos de los referentes locales se podría inferir que se trata de una tariqa ortodoxa, a partir de las observaciones realizadas es posible afirmar que el crecimiento sostenido de la orden fue posible, entre otros factores, por la flexibilización que desde Chipre se demuestra con relación al contexto local. Que los discípulos cuenten con el permiso para seguir implementando prácticas ajenas al sufismo no solo refleja la porosidad entre un tipo de religiosidad y otra, sino también la tolerancia por parte de los líderes de la tariqa hacia otros saberes. En el caso de las comunidades rurales, dada la concentración espacial, se torna más visible esa multiplicidad de saberes, así como también las demarcaciones materiales y simbólicas respecto a estos. Las prácticas ajenas a la tradición sufi no pueden realizarse en entornos considerados sagrados para la tariqa como, por ejemplo, en la dergah y la mezquita. Se aconseja llevarlas a cabo fuera de la estructura espacial socio-religiosa o en la intimidad de los hogares.

En este sentido, resulta pertinente tener en cuenta que el circuito Nueva Era conforma espacios de variable porosidad y permeabilidad dentro y fuera del campo religioso (Gracia, 2021; Semán y Viotti, 2019), a pesar de las críticas vertidas por los y las sufíes hacia las espiritualidades “sin linaje ni maestros”. Las danzas orientales y el giro derviche constituyen, como veremos más adelante, vías de aproximación o intercambio con el sufismo, así como desempeñan un rol significativo en la configuración de la espiritualidad femenina.

### Desvíos

Cabe señalar que, en numerosos itinerarios, los motivos que impulsan la participación cofrática, se transforman luego en aquellos que conducen al alejamiento de la orden. Algunas entrevistadas cuestionan la “divinización” del maestro de la tariqa; contradiciendo –entienden– el principio de *tarwīd* (unicidad) y la figura de Muhammad como el sello de la profecía. Otras hacen hincapié en la intervención de los líderes locales en sus elecciones personales (mudanzas, autorizaciones para realizar la peregrinación a la Meca, etc.). Si en un principio elogiaban ese rol de autoridad, al que caracterizaban como “paternal”, posteriormente puede ser motivo de conflicto.

Algunas, en cambio, inician un itinerario de (re)islamización en otra comunidad; mientras que otras se decantan por la personalización del islam. También encontramos a quienes abandonan el sufismo y continúan su camino espiritual a través de otras expresiones dentro del circuito Nueva Era o las religiosidades de matriz oriental. Por ejemplo, una mujer trans de Buenos Aires ingresó en el sufismo Naqshbandi luego de su paso por el budismo. En ese entonces, se presentaba e identificaba como varón. Pronunció su *shabāda* (testimonio de fe en el islam), tomó *bayat* (tomar mano o pacto con la orden) y, tiempo después, se mudó (junto a su familia) a una comunidad residencial de Mendoza.

Describe esa experiencia con dualidad: recuerda con nostalgia el ayuno de Ramadán en comunidad y la vida rodeada de naturaleza; pero critica la intromisión en su intimidad y el control permanente de las actividades. Resulta sugestivo, sin embargo, la forma en cómo argumenta que el sufismo junto con “la organización jerárquica y familiar de la comunidad” le permitieron “masculinizarse” y “desempeñar



el rol de padre y esposo que necesitaba cumplir en ese momento”. Posteriormente, regresó a Buenos Aires e inició su proceso de transición de género, el cual coincide con su alejamiento del sufismo e incursión en los cultos paganos.

El hecho de cambiar de género también significó un tema espiritual de superación de toda la cuestión solar y patriarcal en mí. Ahí me di cuenta ¿por qué Dios lo llamó hombre? ¿Por qué tiene que ser un hombre mi maestro? ¿Por qué no puede ser una diosa? Me vinieron todas esas preguntas, entonces, dije: “No, yo soy pagana. Yo creo en mi diosa” [...] El universo es un útero. [...] Yo creo que Allah es una palabra que incluso no tiene género. [...] Allah es lo real, no necesita la adoración. (Testimonio mujer trans, 2018, Ciudad Autónoma de Buenos Aires)

### **Relaciones y roles de género**

Las órdenes sufíes son comunidades iniciáticas ritualizadas y jerárquicas. En ellas existen diferencias entre quienes lideran, los y las integrantes de mayor antigüedad, las incorporaciones más recientes, y los huéspedes e invitados.

Estas jerarquías se refuerzan en cuanto al género. De acuerdo con las creencias sufíes, basadas en los preceptos islámicos, hombres y mujeres son el resultado de una creación divina diferencial: poseen distintas estructuras físicas y espirituales. Por esta razón, deben desempeñar roles específicos. En uno de sus *sobbet* (discurso), Shaykh Nazim Mawlana afirmó que la espiritualidad femenina es más elevada y puede alcanzar estaciones celestiales rápidamente, en cambio la espiritualidad masculina es más densa. La estructura física de los hombres les permite cargar con el peso de la vida y lo material, en tanto las mujeres deben concentrarse en sus posiciones espirituales (Tariqa Naqshbandi Rosario, 2011).

En sintonía con esta retórica, los varones deben encargarse de obtener el sustento económico y de proteger a las mujeres. Mientras ellas deben permanecer en sus hogares para cobijar con su espiritualidad a sus familias; transmitiendo su amor y saberes mediante los alimentos, el cuidado y las enseñanzas, entre otros. Esta división de tareas se observa con mayor claridad en las comunidades rurales, donde los discípulos intentan “cumplir al pie de la letra” las recomendaciones de su maestro.

En entrevistas realizadas en esos espacios, hombres y mujeres sostienen que la incorporación femenina al mundo laboral ha sido un fracaso. Afirman que, al desintegrarse el tejido familiar, aumentaron las enfermedades, empeoró la forma de alimentación, se descuidó la educación de las infancias, disminuyó la tolerancia en las parejas y se incrementaron las exigencias de los hombres hacia las mujeres, entre otras problemáticas.

Tenemos que reunificar el clan, volver a la tribu en la que las mujeres teníamos el honor de servir a la sociedad desde la intimidad del hogar. No podemos dejar la crianza de nuestros hijos en otras manos. Las escuelas son un problema [...] transmitir respeto y disciplina es fundamental para que nuestros hijos sean personas fuertes y de grandes valores [...] Poder preparar alimentos puros, sin procesados, además de estar colmados de amor, previenen y curan enfermedades. (Testimonio femenino, 2020, Mallín Ahogado).

En respuesta a los discursos que caracterizan al islam como una religión que somete lo femenino a la voluntad masculina, las mujeres de las comunidades rurales afirman que no lo viven de ese modo; al contrario, celebran ser las responsables de la gestión del hogar y de la educación de sus hijos e hijas. Argumentan, incluso, que sus sistemas familiares y las comunidades funcionan bajo una lógica matriarcal. Además, explican que, una vez realizadas estas tareas, disponen de su tiempo libre para reunirse con otras hermanas, colaborar con la comunidad y realizar actividades recreativas (tomar clases de yoga, leer, elaborar tinturas madres, entre otras). Las mujeres sufíes que residen en las comunidades rurales afirman que, a través de su rol de servicio en el hogar y la comunidad, logran implementar el estilo de vida propuesto por Mawlana, desarrollar su espiritualidad y conectarse con Allah, conexión que se perdió –indican– en la vorágine citadina actual.

En la religión islámica, los códigos de vestimenta apuntan a proteger la *haya*, es decir, la timidez y la modestia inherentes a cada persona. Estas normas se resignifican en discursos sobre una superior espiritualidad femenina y la importancia de resguarda su honor o dignidad. La vestimenta, o en términos nativos, la ropa *sunna*<sup>6</sup> y la performance de los y las integrantes de la tariqa Naqshbandi exhibe diferencias con la de otras ordenes sufíes y grupos islámicos (Valcarcel, 2023). “Estilo hippie”, dicen *off the record* musulmanes de otras vertientes. Las mujeres Naqshbandi visten polleras, babuchas y blusas coloridas, e implementan diariamente turbantes y bandanas a modo de *hiyab* (pañuelo que cubre el cabello); mientras que los hombres llevan barbas pronunciadas, portan *kufi* (gorro) y *sakwar* (pantalones holgados y camisola). A propósito, recientemente impulsaron un emprendimiento textil destinado a los varones de la orden. Se llama “Bismillah-Modo Sufi” y ofrece pantalones, chalecos estilo otomano, camisas y conos para la cabeza, además de algunos complementos como aceites aromáticos para la barba<sup>7</sup>. En las comunidades rurales, dejar atrás los hábitos citadinos implica, incluso, renovar sus guardarropas.

No es algo que viene de una propuesta propia, porque creo que a ninguna de nosotras se nos ocurriría usar estos pañuelos, estos atuendos por sí mismas ni vivir la vida que estamos llevando por sí mismas. Sino que tiene que ver con esto de [...] ir hacia ese camino divino, está todo esto de la protección, de los atuendos, que nos define como más femeninas, que nos hace mucho más femeninas que de otra forma. (Testimonio mujer, 2022, Las Vegas-Potrerrillos).

De acuerdo con el relato de la entrevistada, que reúne elementos pronunciados por otras mujeres de la comunidad, el uso de la vestimenta *sunna* implementada en los niños desde pequeños, es necesaria para transitar con protección y cuidado el camino espiritual hacia lo divino.

---

6. Recomendaciones, dichos y prácticas del Profeta Muhammad y sus compañeros.

7. Su perfil en Instagram es [https://www.instagram.com/bismillah\\_modosufi/](https://www.instagram.com/bismillah_modosufi/)

## **Feminidad y espiritualidad: entre conjunciones y desplazamientos**

### **Acerca de las danzas y el giro sufi**

Cabe destacar el lugar ocupado por las danzas “orientales” y el giro derviche (*samāʿ*) en los circuitos y redes femeninas. De cierto modo, constituyen fronteras permeables que tienden puentes entre distintos actores sociales, el sufismo y otros saberes o espiritualidades. No es inusual hallar mujeres que se acercaron al islam a través de su participación en danzas folclóricas árabes, *bellydance* (danza del vientre) o el aprendizaje de instrumentos musicales. Emerge como una posible vía de aproximación y conversión al islam en cualquiera de sus vertientes o tradiciones (shiismo, sunismo y sufismo). Ahora bien, en el contexto local, son principalmente algunas mujeres Naqshbandi las que, además de brindar clases de danzas femeninas orientales, se desempeñan como instructoras de giro sufi. Algunas se formaron en esta práctica luego de su ingreso a la orden, mientras que otras se interesaron por el sufismo a partir de su concurrencia a talleres de formación.

Existen talleres y hasta espectáculos de giro sufi en distintos puntos del país. En Córdoba, por ejemplo, se encuentra el fundador del Centro de Giro Derviche de Argentina, quien viaja a distintas ciudades y comunidades Naqshbandi para brindar seminarios y formar giradores. También pueden hallarse integrantes de la orden que se reúnen íntimamente para realizar esta práctica o personas dedicadas a la danza, el reiki o la meditación que –sin integrar ninguna taríqa sufi– incluyen este ejercicio en sus propuestas de entrenamiento y bienestar personal. En particular, Buenos Aires cuenta con una interesante oferta de giro sufi. Mujeres que, formadas en danzas orientales, se desempeñan como instructoras y facilitadoras de giro derviche en sus propios talleres o como invitadas en espacios culturales y centros de difusión de terapias holísticas. Aunque asisten varones, la participación femenina suele ser predominante.

Los encuentros comprenden instancias de meditación y relajación, las técnicas y prácticas de giro y la realización de *dhikr* o *hadra*, una danza espiritual en la que la respiración profunda y rítmica tienen un rol central mientras que se recitan los nombres de Allah. Pueden incluir también menciones, aunque no explícitas, a los *lataif*. Los *lataif* son, para la psicología sufi, los “cuerpos sutiles”, esto es, canales de percepción y acción (identificados con distintos colores) que posibilitan el desarrollo espiritual. Se reconocen entre cinco a siete según cada taríqa. Sin embargo, varios interlocutores nos advirtieron que Mawlana Shaykh Nazim “cerró, limitó, la exploración a sus discípulos” para evitar malas interpretaciones y usos riesgosos. Asimismo, es frecuente que quienes asisten a los entrenamientos y talleres de giro tejan paralelismos entre éstos y los chakras de la doctrina hinduista o la teosofía.

Por otra parte, es interesante observar que aquello que puede llegar a ser objeto de cuestionamiento por otras corrientes islámicas, se transforma en una vía femenina de experimentación y resignificación religiosa-espiritual. A veces, también, un medio de difusión e invitación al sufismo. Una performer, integrante de la orden Naqshbandi, nos explicaba los puntos de conexión existentes entre la danza y el islam. Ambos –a su entender– confluyen en la reivindicación,

y no en el eclipsamiento, de la feminidad, aquella que caracteriza como “cambiante y polifacética”.

Y una de las cosas que me sigue atrayendo [de las danzas orientales femeninas], y me atrajo desde un principio, es esto de la comunidad femenina, de la hermandad que yo empecé a intuir, a oler, a olfatear ya desde la primera clase. [...] Y a mí la uniformización me espanta. Principalmente, ahora que soy musulmana, que Allah en el Sagrado Corán dice: “Os he hecho en tribus para que os conozcáis unos a los otros, para que aprendáis unos de los otros”. [...] Entonces, esa es una de las grandes cosas que me interesa de las danzas femeninas de Medio Oriente. Esta idea de feminidad cambiante y particular. ¿Por qué cambiante? Primero que todo cambia, la impermanencia es una verdad y una realidad de la creación de Allah. [...] Entonces la feminidad, el concepto de cómo ser mujer y de cómo una baila a través de cómo está viviendo ese ser mujer, va cambiando también. (Testimonio, 2017, Ciudad Autónoma de Buenos Aires)

Nociones de feminidad y sororidad como las anteriores también atraviesan el circuito de las espiritualidades Nueva Era. Se trata de un tipo de retórica presente en la producción cultural que circula y se consume entre los sectores medios. Por esa misma razón, no es casual que los espacios de danzas femeninas y giro sufi constituyen nodos de tránsito entre sufies y no sufies. Personas que se acercan a realizar prácticas corporales dentro de un marco interpretativo de bienestar personal y encuadre espiritual, en lo posible, de impronta femenina. El subtexto que remite a la fuerza y sabiduría femenina ancestral o sagrada atraviesa numerosos registros literarios, audiovisuales y corpográficos relacionados, aunque no excluyentemente, con el circuito Nueva Era. Se trata de una retórica que inclusive algunas mujeres conectan con la magia, el tarot, la astrología, y el feminismo (Felitti, 2019).

En 2016, por ejemplo, la revista “Uno Mismo” publicaba una nota a Alex Warden, integrante de la orden Naqshbandi Mujaddid (ramificación distinta a la Naqshbandi Haqqani) y facilitadora de encuentros de sanación ancestral en Argentina. La nota se titulaba “Sufismo: El femenino sagrado” y en ella afirmaba que la visión católica occidental de lo femenino como esencialmente impuro, seductor y pecador había afectado su propio sentido de ser mujer y conexión con la Madre Naturaleza. Concluyendo categóricamente que “la realidad de la pureza esencial de lo femenino es uno de los secretos más grandes que el mundo patriarcal ha mantenido oculto por milenios” (Revista *UnoMismo*, 2016, 33 [387], p. 70).

Durante el trabajo de campo, varias intérpretes e instructoras de danzas de Medio Oriente y giro han reconocido la tensión que puede atravesar el desarrollo profesional de una práctica que incluye la exhibición pública. Según interpretaciones islámicas más rigurosas, la mujer debe preservar su cuerpo (considerado *awrah*) de las miradas ajenas, especialmente masculinas. Por ende, debería cultivar el pudor. Sin embargo, muchas de estas artistas y bailarinas, algunas de las cuales adscriben a otras vertientes islámicas además del sufismo, consideran que la modestia incluye otras variables del comportamiento en la vida cotidiana. En consecuencia, para ellas no hay contradicción entre su práctica y compromiso

religioso. Por el contrario, la danza y el islam son, para muchas, vectores de agencia femenina.

Alguna vez, una de ellas sugirió la necesidad de repensar la relación entre danza y sacralidad; reconociendo la posible configuración de feminidades sutiles y, al mismo tiempo, sensuales y poderosas. Mientras que otra, quien recibió el beneplácito del maestro de la orden para desarrollar su práctica, reconoció que las danzas tradicionales difieren radicalmente del *bellydance* difundido y espectacularizado en las sociedades occidentales. Para ella, lo distintivo de estas danzas es que permiten tejer relaciones de “amorosidad y solidaridad entre las mujeres que bailan juntas”; remontando su origen, según indicó, a la celebración y acompañamiento de ciclos vitales (nacimiento, casamiento, duelo, dolores menstruales, etc.), así como a la transmisión de saberes femeninos. En sintonía, si bien la difusión de estas danzas en las sociedades occidentales puede encontrarse atravesada por las fantasías (neo)orientalistas generizadas y la mercantilización contemporánea, a través de su ejercicio, muchas mujeres se sienten partícipes de un movimiento o “subcultura empoderadora” (Moe, 2018).

#### **Dhikr y encuentros de mujeres**

En sintonía con esta “hermandad femenina” aspiracional, no podemos dejar de mencionar los espacios propios que impulsan las mujeres Naqshbandi. Tal es el caso de los *dhikr* femeninos. El *dhikr* es el ritual más importante dentro del sufismo, es llevado a cabo una vez a la semana y requiere de la reunión de la comunidad. Por lo general, se realiza los jueves, día que es considerado como festivo ya que se reúne la *umma* para la remembranza de Allah. Luego de las recitaciones de los nombres divinos, finalizan el encuentro con una cena en la que comparten alimentos aportados por los y las asistentes.

Los *dhikr* femeninos son encuentros menos extensos que el ritual mixto de los jueves, pero que también incluyen recitaciones, lecturas de fragmentos de *sobhet* (discurso, conversación) del maestro de la orden, en algunas ocasiones la práctica de giro y momentos para conversaciones de mayor intimidad, siempre mediadas por algo rico para compartir y degustar. De hecho, algunas sostuvieron este espacio a través de la virtualidad durante la pandemia e, incluso, participaron de encuentros por *streaming* en los que Hajja Rukiye Sultán (hija de Shaykh Nazim) emitió discursos esperanzadores y condujo *dhikr* para las mujeres de la *tarīqa* de todo el mundo.

Resulta interesante observar que estos rituales suelen ser conducidos por la cónyuge del imán de cada grupo. Estas mujeres adquieren determinadas responsabilidades en tanto referentes de la comunidad, a quienes sus hermanas les hacen diversas consultas vinculadas generalmente con lo femenino. Con personalidades diversas, estas líderes ocupan esa posición de diversas maneras: algunas tienen un rol más medido, en tanto otras son más emprendedoras. En el caso de las comunidades rurales, cumplen un rol central cuando sus esposos se ausentan una vez al año durante 30-40 días para viajar a Chipre. Durante ese período, si bien queda un hombre a cargo de la conducción de los rituales religiosos, deben ser consultadas frente a diversas acciones individuales y aquellas que afectan a

la comunidad. Sin embargo, hasta el momento, ninguna mujer conversa local ha sido denominada *shaykha* y tampoco se le ha otorgado la posibilidad de conducir reuniones mixtas.

Otro ejemplo de la activa participación femenina dentro de la tariqa es el Encuentro Naqshbandi de Mujeres: una suerte de campamento o reunión de convocatoria extendida, cuya primera edición se llevó a cabo en 2019 en la localidad de Olavarría y al año siguiente, con más días de duración, en Uribelarrea, también provincia de Buenos Aires. Fueron eventos difundidos por sus redes sociales en las que se extendía la invitación a “buscadoras” y “curiosas” que no pertenecieran a la orden.

### **Ginecología en entornos rurales**

Por último, nos referiremos a cómo el camino sufi incide, inclusive, en el modo en que las mujeres vivencian la ginecología. En sus discursos sobre la importancia de modificar los estilos de vida, Sheikh Nazim también se refirió a cómo las mujeres deberían abordar sus embarazos y el parto, indicando que la intervención humana en la creación divina es *haram* (prohibido en el islam). Basándose en el argumento del “conocimiento intuitivo” del cuerpo y que parir forma parte del “instinto natural” de la mujer, les aconsejaba no acudir a centros médicos para realizar controles durante el embarazo ni para parir, salvo que alguna complicación.

Podríamos entablar puntos de contacto entre las recomendaciones del líder de la orden con las discursividades dentro de la cultura contemporánea que disputan los modos biomédicos de atención y reivindican el “parto respetado” y el “parto desde casa”. Tal como sucede, por ejemplo, con las espiritualidades holísticas que invitan a conectar y explorar el cuerpo, otorgando valor al *self* (Sointu y Woodhead, 2008). Así como también con las proclamas del movimiento por el parto humanizado en Argentina. En este movimiento converge el lenguaje de los derechos humanos, la crítica a la violencia obstétrica y la sororidad femenina —en la que las doulas adquieren un rol protagónico—, encontrando allí impulso y expresión de espiritualidades femeninas (Felitti y Abdala, 2018).

Refugiándose en estos repertorios, las mujeres que viven en contextos rurales se apoyan entre sí, se transmiten seguridad a partir de los relatos de experiencias en primera persona y en las tradiciones de la tariqa. De este modo, evitan la asistencia a instituciones médicas que se encuentran a varios kilómetros de distancia. Dentro de cada comunidad residencial es posible encontrar mujeres que se formaron como doulas, realizaron cursos de ginecología natural o que, a través de la práctica, oficiaron como parteras. Estas obstetras naturistas se ponen al servicio de sus hermanas para acompañarlas desde la búsqueda del embarazo, el nacimiento, la lactancia, el puerperio y el primer año de vida. Peregrinan de una comunidad a otra, incluso en algunos casos permanecen durante varias semanas o meses fuera de sus hogares para brindar asistencia a quienes lo requieran.

Las dergahs rurales están emplazadas en contextos geográficos espirituales mayores —por ejemplo, en cercanías de El Bolsón y de Capilla del Monte—, en los que las doulas no son difíciles de encontrar. Sin embargo, en la medida de lo

posible, las sufís eligen ser acompañadas por mujeres que comparten los mismos preceptos religiosos.

Es diferente, porque sus manos están protegidas por Allah [...] y al ser como una [Naqshbandi] conocen y respetan los diferentes rituales que desde el sufismo son importantes durante el trabajo de parto y después de parir: saben qué hacer con el niño, en qué momento darle de mamar, etcétera. Parir en casa es diferente, no tenés ese olor a lavandina que te da ganas de vomitar [...] El bebé nace sintiendo olores y luces que le son familiares, no con una lámpara blanca. Además, el hecho de que tus hermanas te acompañen desde el otro lado de la puerta, con ejercicios de respiración y recitando dhikr para que Dios abra el camino del niño por nacer, es totalmente distinto [...] por más que vos estés en trance, sentís tranquilidad. (Testimonio de mujer, 2022, La Consulta)

Para estas mujeres, parir en casa o disputar, en caso de ser necesario, ciertas prácticas obstétricas dentro de los hospitales, son modos de cumplir con las enseñanzas de su maestro y de reivindicar su estilo de vida. Además, el modo en que estas mujeres optan por vivir sus embarazos y partos son indisolubles del modelo de crianza al que aspiran, en el que priorizan los lazos afectivos ligados a la familia y la comunidad religiosa, y que se propone recuperar lo que ellas perciben como “natural” (Abdala, 2019).

## Conclusiones

Iniciar el camino sufi puede incidir en la manera de concebir, redefinir y habitar las relaciones de género, en especial, la feminidad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con los itinerarios de conversión a otras vertientes islámicas, esta configuración presenta, a priori, mayor fluidez respecto a la normatividad sexo-género islámica. Se promueve el respeto de ciertos parámetros generales (matrimonio, decoro, etc.), pero también se alcanza a vislumbrar relativa flexibilidad y heterogeneidad en las prácticas personales. Las órdenes sufíes no son ajenas a la estructuración generizada, observable, por ejemplo, en el uso del espacio durante el ritual mixto, la ausencia de mujeres en posiciones de liderazgo religioso, la distribución de las tareas de cuidado y administrativas, la importancia del matrimonio, entre otras. Sin embargo, logran trascender, especialmente en las experiencias urbanas, algunos de los límites normativos existentes en otras comunidades y vertientes islámicas. Aunque, por supuesto, siempre con matices y tensiones.

Por otro lado, el trabajo interior en el camino del amor, en tanto *leit motiv* del sufismo, se presenta inicialmente, aunque nunca de forma absoluta, diferenciado según género. Mientras que, en otras comunidades musulmanas, la conversión toma cuerpo y se cataliza a través de la distintividad que exhibe y exige la islamicidad femenina. Asimismo, cabe señalar nuevamente las diferencias contextuales. Más aún en las comunidades residenciales en áreas rurales y semiurbanas, donde las distancias geográficas con otros poblados y entornos ciudadanos, propicia que se refuercen colectivamente las prácticas y los discursos sobre el estilo de vida allí propuesto.

A diferencia de las mujeres sufis de la ciudad, en las que cada una puede tener una actividad laboral diferente, en los entornos rurales el principal rol de las mujeres es “reunir y cuidar la tribu”; trabajar fuera sólo es una opción si es necesario para subsistir. En este sentido, el contacto restringido con el mundo tras las fronteras comunitarias evita, al decir de las interlocutoras, “la tentación”; pero también implica tener que buscar de manera permanente estrategias para sobrellevar las dificultades y necesidades que se presentan a partir de las herramientas y recursos con los que cuentan. De este modo, es posible encontrar mujeres que se especializaron en ginecología natural (doulas y parteras), las que offician de maestras y las que producen diversos tipos de medicinas naturales.

El ethos sufi es expresado mediante máximas como “la gran *yihad* interior” (lucha interior), “el trabajo sobre el *nafs*” (ego), “practicar el adab y la hospitalidad”, “estar en el mundo sin ser poseído por este”. Estas frases, entre tantas otras pronunciadas por los y las interlocutoras, posibilitarían la reconfiguración de una espiritualidad femenina que se nutre del islam, pero sin determinar categóricamente una religiosidad (islamicidad) explícita y normativamente diferencial para las mujeres. Por el contrario, los desplazamientos, las conjunciones y divergencias entre misticismo y rigurosidad islámica, entre sufismo y movimiento Nueva Era, habilitan una continuidad en la exploración espiritual en clave femenina. Una indagación que muchas veces antecede la conversión al islam (en su tradición mística) y que, en otras, se prolonga luego de esta.

La feminidad espiritual se reinterpreta a partir del sufismo. En algunas trayectorias puede involucrar su islamización y en otras su flexibilización o personalización. Este movimiento centrípeto-centrífugo –y no sólo en literal alusión al *dhikr*, el giro derviche o las danzas femeninas ondulantes– que aproxima, irradia y distancia al sufismo de otras espiritualidades, así como de otras corrientes musulmanas, tensiona, crea e interviene las formas de definir y vivir locamente el islam.



## Referencias bibliográficas

- Abdala, L. (2019). La crianza natural: Una solución biográfica frente a la desfamiliarización y mercantilización del cuidado. *Anthropologica*, 37(43), Article 43. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201902.005>
- Capovilla, C. (2022a). 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*, (XXX), 1-18.
- Capovilla, C. (2022b). Encuentros y rituales sufíes virtualizados en pandemia. La tariqa Naqshbandi Haqqani Rabbani en Argentina. *Sociedad y religión*, 33(61), 1-26.
- Capovilla, C. (2023a). Geografía religiosa Naqshbandi en la Patagonia argentina: Un abordaje etnográfico. *Revista Cultura y Religión*, 17, 1-26.
- Capovilla, C. (2023b). Minorías sufíes en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. *Revista Del Museo De Antropología*, 16(3), 213-228.
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: La nueva era. *Alteridades*, 9(18), 19-38.
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Felitti, K. (2019). "The Spiritual is Political": Feminisms and Women's Spirituality in Contemporary Argentina. *Religion and Gender*, 9(2), 194-214. <https://doi.org/10.1163/18785417-00902010>
- Felitti, K., & Abdala, L. (2018). El parto humanizado en la Argentina: Activismos, espiritualidades y derechos. En G. Sánchez Ramírez & H. Laako (Eds.), *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas* (pp. 95-122). El Colegio de la Frontera Sur.
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: Dónde se detiene el sincretismo. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 67-85). CIESAS-Colegio de Jalisco.
- Gracia, A. (2021). *Espiritualidad, Nueva Era y religión: Un abordaje etnográfico de categorías en fricción*.

Langner, S. (2019). *Prácticas sufís en Buenos Aires: Entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* [Tesis de Maestría en Antropología]. FLACSO-Argentina.

Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 22, Article 22.

Mansson McGinty, A. (2006). *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. Palgrave MacMillan.

Mittermaier, A. (2012). Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(2), 247-265. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>

Moe, A. M. (2018). Explorations of spiritual embodiment in belly dance. En E. Ruspini, G. T. Bonifacio, & C. Corradi (Eds.), *Women and Religion: Contemporary and Future Challenges in the Global Era* (pp. 207-219). Policy Press Scholarship Online. <https://doi.org/10.1332/policypress/9781447336358.003.0012>

Montenegro, S. (2014). El islam en la Argentina contemporánea: Estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, XXXII (96), 593-617.

Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al islam en Argentina: Conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *HORIZONTE*, 13(38), 674-705. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n38p674>

Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: the Muslim Latin American landscape. En: Totoli, R. (Ed.) *Routledge Handbook of Islam in the West*. Routledge, pp. 261-272.

Montenegro, S. (2023). Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Networks: One Century of Muslim Presence in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>

Olivas Hernández, O. L. (2022). La nueva era de las tradiciones. El proceso de corporización como eje articulador en las experiencias rituales de bienestar. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), Article 1.

Pilgrin, S. (2018). *Patagonia, tierra bendita de Alá. Procesos de conversión y subjetivación en torno a la resignificación del pensamiento Naqshbandi en Patagonia* [Tesis de Licenciatura en Antropología]. Universidad Nacional de Río Negro.

Pinto, P. G. (2010). *Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica*. Santuario.

Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 25(1), Article 1. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v25n1-art904>

Salinas, L. (2020). La expansión de la orden Naqshbandi Haqqani en Argentina: Espacio y tradición en el origen de las comunidades. En J.M. Renold, *Antropología Social. Perspectivas y problemáticas* (pp. 275-312). Laborde.

Semán, P., & Viotti, N. (2019). New Age Spirituality in argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge. *International Journal of Latin American Religions*, 3(1), 193-211. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0064-3>

Sointu, E., & Woodhead, L. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259-276.

Tariqa Naqshbandi, R. (2011, noviembre 3). "Las mujeres". Sohbet de Sheij Muhammad Nazim (abril de 2004, Lefke). [Blog]. *Sufismorosario*. <http://sufismorosario.blogspot.com/2011/09/sohbet-sobre-el-matrimonio.html>

Valcarcel, M. (2021) *"Allah sabe más". Femeidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires*. [Tesis de doctorado en Antropología]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Valcarcel, M. (2022). Women Embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive Femininities on the Move. *Journal of Latin American Religions*, 6(2), 420-448.

Valcarcel, M. (2023). Éticas, estéticas y políticas cotidianas en torno a la vestimenta islámica. El caso de mujeres conversas al islam en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología*, 16(2), 269-284.

Van Nieuwkerk, K. (Ed.) (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press.