
GEOGRAFÍA RELIGIOSA NAQSHBANDI EN LA PATAGONIA ARGENTINA. UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO

*Naqshbandi religious geography in Argentine Patagonia.
An ethnographic approach*

Cecilia Capovilla *

Universidad Nacional del Litoral, Argentina
ORCID: 0000-0003-3965-221X

Resumen

En sentido amplio, el artículo aborda las características que reúnen las comunidades sufíes islámicas de la *tariqa* (orden o camino) Naqshbandi emplazadas en territorios rurales montañosos de Argentina. En sentido específico, a partir de un trabajo etnográfico, analiza la configuración del espacio en torno a lo sagrado en la "Chacra del Recuerdo", ubicada en Pampa de Mallín Ahogado, provincia de Río Negro. Para comprender la construcción de esa espacialidad religiosa, en la que las áreas profanas y sagradas emergen a partir de la apropiación que los sujetos hacen del espacio, y de las relaciones sociales e individuales que allí se desarrollan, se torna fundamental referir a la figura del *imán* que lidera la comunidad. De este modo, se propondrá a la finca patagónica como la expresión de un espacio religioso que ofrece un abanico de modos de habitar el lugar. Bajo la administración de un líder carismático que reúne a familias de discípulos, allí se compatibilizan el estilo de vida natural autosuficiente, y los rituales sufíes Naqshbandi e islámicos, con otros tipos de espiritualidades y prácticas vinculadas al amplio espectro de la Nueva Era.

Palabras clave: espacio, sagrado, carisma, comunidad, sufismo.

Abstract

In a broad sense the article addresses the characteristics of the Sufi Islamic communities of the Naqshbandi *tariqa* (order or root) located in mountainous rural territories of Argentina. In a specific sense, from an ethnographic work, the configuration of the space around the sacred in the "Chacra del Recuerdo" located in Pampa de Mallín Ahogado, province of Río Negro, is analyzed. To understand the construction of that religious spatiality in which profane and sacred areas emerge from the appropriation that the subjects make of the space and the social and individual relations developed there, it becomes fundamental to refer to the figure of the *imam* who leads the community. In this way, the Patagonian farm will be proposed as the expression of a religious space that offers a range of ways of inhabiting the place. Under the administration of a charismatic leader who brings together families of disciples, there are compatible the self-sufficient natural lifestyle, Naqshbandi and Islamic Sufi rituals with other types of spiritualities and practices linked to the broad spectrum of the New Age.

Keywords: space, sacred, charisma, communities, sufism.

Introducción

El sufismo es una corriente mística que surge en el período de formación del islam, identificada por realizar interpretaciones esotéricas del Corán. Se desarrolló a través de distintas escuelas denominadas vías, *tariqas* u órdenes sufís que, en base a determinadas doctrinas, rituales y formas de adhesión, se organizan en torno a un maestro que propicia prácticas rituales en las que los discípulos atraviesan variados niveles de espiritualidad (Pinto, 2010, p. 101). La *tariqa* sufí Naqshbandi Rabbani Haqqani traza sus orígenes en Asia Central en el siglo XII; desde su inicio, se expandió por el mundo musulmán teniendo una fuerte presencia en Oriente Medio y Asia del Sur; actualmente su sede central está en la isla de Chipre. La *tariqa* se constituye en torno a la sucesión de una *silsila* ("cadena dorada" de maestros) que descienden desde el Santo Profeta Mahoma hasta el líder actual, Mawlana Sheij Mehmet; por medio de este linaje se transfieren las enseñanzas del Profeta y la *baraka* (bendición divina) que es transmitida a los discípulos.

De existencia centenaria en países donde el islam es una religión mayoritaria, impulsadas por múltiples procesos de transnacionalización durante el siglo XX, las *tariqas* sufís se expandieron y crearon filiales en diferentes países de Europa, Norteamérica y Latinoamérica. En relación con otros grupos islámicos, la adaptabilidad al cambio que caracteriza al sufismo posibilitó que las *tariqas* se integraran culturalmente en las sociedades occidentales, generándose así diversos cambios al interior de las propias órdenes (Malik, 2006, pág. 25). En Argentina existen antecedentes del sufismo desde la década del 70. Se trató de pequeños grupos que surgieron a partir de movimientos socioculturales y de la circulación de literatura de pensadores esotéricos vinculados a esta tradición mística (Gurdjieff, René Guénon, Idries Shah, Rumi, entre otros); sin embargo, fueron efímeros y no tuvieron influencia en el desarrollo de las escuelas posteriores.

La presencia sostenida del sufismo en el país comenzó a construirse en la década del 80; como resultado de diversos procesos transnacionales, distintas *tariqas* sufís que continúan activas en el presente se insertaron en el campo islámico argentino, en un contexto de ampliación y reconfiguración de las comunidades locales (Montenegro, 2014; 2015; entre otros). Nos referimos, por un lado, a las órdenes Naqshbandi y Yerrahi¹, las cuales se encontraban en una etapa de expansión transnacional cuando fueron contactadas por

¹ Fundada en el siglo XVII en Turquía por Muhamad Nureddin al -Yerrahi, quien se había formado dentro de la *tariqa* Halveti (creada en Asia en el siglo XII).

argentinos que, en un proceso de búsqueda espiritual, conocieron a los maestros espirituales de estas *tariqas* y crearon las primeras filiales en el país. Por otro lado, aludimos a la relocalización de las *tariqas* sufíes Mourides y Tijanis producida por la migración proveniente de África Subsahariana que llegó al país a finales de la década del 90 y principios del 2000, sosteniendo aquí sus membresías étnico-religiosas. Su presencia ha sido abordada desde los estudios migratorios y africanos en trabajos que centralizan su atención en el rol que la diáspora Mouride cumple en el proceso migratorio (Zubryzcki, 2011; Kleidermacher, 2013, 2018; Capovilla, 2022; entre otras).

Actualmente la *tariqa* Yerrahi se encuentra representada en el país a través de tres grupos; dos de ellos funcionan en la ciudad de Buenos Aires y otro en Salta. En tanto, la Naqshbandi, desde sus inicios en Buenos Aires, se expandió por todo el país, contando hoy con una veintena de grupos asentados en diversas provincias: en Buenos Aires (Capital Federal, Glew, La Plata, Chascomús, Olavarría y Mar del Plata), en Santa Fe (Rosario y San Lorenzo), en Córdoba (Los Aromos, Biale Massé, Córdoba), en Neuquén (Neuquén), en Chubut (Esquel, Epuquén, Comodoro Rivadavia), en Mendoza (Godoy Cruz), en Formosa (Formosa) y en Misiones (Posadas), entre otros; incluso se han formado comunidades rurales en San Esteban (Córdoba), en Pampa de Mallín Ahogado (Río Negro) y en La Consulta y Las Vegas (Mendoza).

Los estudios sobre la presencia en Argentina de las órdenes Naqshbandi y Yerrahi son incipientes; en líneas generales, se centran en sus aspectos locales y en los procesos de conversión. Sin descuidar los orígenes históricos e islámicos que caracterizan a estas órdenes, autoras como Kerman (2007), Langner (2019), Salinas (2012; 2015) y Valcarcel (2021) coinciden en señalar que, en el contexto local, mantienen límites porosos con otros tipos de lenguajes y prácticas espirituales vinculadas al amplio espectro de la Nueva Era (Carozzi, 2000). En su tesis sobre la Chacra del Recuerdo, Pilgrin (2018) discute los trabajos antes citados al considerar que, dada la fuerte adherencia de la *tariqa* Naqshbandi al islam ortodoxo, su trayectoria histórica y la composición social de sus seguidores no puede ser vinculada a otros movimientos religiosos.

Valiéndose del par conceptual centro/periferia, Salinas (2017; 2020) refiere al modo en que algunas comunidades rurales Naqshbandi conforman una tradición específica, abriendo camino en el territorio argentino. A diferencia de estos trabajos, en el presente texto nos enfocaremos en las características de una comunidad particular que no solo dista de otras asociaciones rurales creadas bajo el mismo

objetivo, sino también de otras *tariqas* locales y del sufismo en general. Para ello serán fundamentales los aportes de Gracia (2020), quien analiza la relación entre las nociones de Nueva Era, religión y espiritualidad; de este modo, entenderemos la Chacra del Recuerdo como un escenario en el cual una religión tradicional como el islam tiende a espiritualizarse, y técnicas espirituales diversas -introducidas por los conversos que previamente transitaron por otros espacios- toman elementos tradicionalmente religiosos, interrelacionándose.

En consonancia, retomaremos a algunos autores de la geografía de la religión que sitúan a la sacralidad en el plano de las prácticas espaciales de los sujetos (Flores, 2016, p. 6). En lugar de diferenciar los espacios profanos y sagrados, proponen pensarlos como una continuidad que emerge a partir de la apropiación material, simbólica y subjetiva que los sujetos hacen del territorio frente a diversas situaciones (Lindón, 2010; Kong, 2016). Ahora bien, no debemos olvidar que dicha apropiación también es resultado de las relaciones jerárquicas de poder (Rosendahl, 2009) que allí se desarrollan. Nos centraremos en el modo en que la Chacra del Recuerdo configuró su espacio sagrado a partir de las acciones carismáticas llevadas a cabo por su imán², quien además de ser la máxima autoridad de la finca, se convirtió en un líder religioso de la *tariqa* reconocido en todo Latinoamérica.

A continuación, una vez presentado el trabajo de campo y las estrategias etnográficas desarrolladas, se describirán las características que reúnen las cuatro comunidades rurales Naqshbandi de Argentina, para luego focalizarnos en la Chacra del Recuerdo y en su líder religioso. Teniendo en cuenta que la sacralidad de este territorio Naqshbandi emerge a partir de la conjunción de elementos colectivos y subjetivos y/o individuales, se propondrá a la finca patagónica como la expresión de un espacio religioso que ofrece un abanico de modos de habitar el lugar. Bajo la administración de un líder carismático que reúne a familias de discípulos, allí se compatibilizan el estilo de vida natural autosuficiente, y los rituales sufís Naqshbandi e islámicos con otros tipos de espiritualidades y prácticas vinculadas al amplio espectro de la Nueva Era.

² Persona con autoridad de dirigir la palabra y transmitir la fe en la comunidad de creyentes. Dado que en Argentina la *tariqa* Naqshbandi está integrada exclusivamente por conversos, las personas elegidas para ocupar ese rol realizan reiterados viajes a Turquía y Chipre para recibir formación de la mano de su Sheij. Acorde a sus progresos como líderes y guías espirituales, su maestro les concede diversos permisos para transferir la sabiduría y energía divina de la *tariqa*.

Trabajo de campo y estrategia etnográfica

En el marco de los estudios del islam, este texto forma parte de una investigación más amplia sobre la diversidad interna del sufismo en Argentina. Enfocándonos en la orden Naqshbandi, bajo el interés de analizar las características que reúnen las comunidades rurales de la *tariqa* situadas en San Esteban (Córdoba), en Pampa de Mallín Ahogado (Río Negro), en La Consulta y Las Vegas (Mendoza), desde el año 2017 se lleva a cabo una etnografía multisituada (Marcus, 2001) de carácter *offline* y *online*. Con el objetivo de analizar la particularidad que distingue a la Chacra del Recuerdo en relación a los otros grupos rurales, en este texto se realiza una descripción densa (Geertz, 2003) de la configuración del espacio en torno a lo sagrado; para ello, contamos con diversos registros textuales, narrativos, gráficos y fotográficos tomados en el territorio durante las visitas realizadas.

En la Chacra del Recuerdo, la accesibilidad al campo está mediada por el contexto geográfico rural montañoso y por el modo en el cual los sujetos lo resignifican a través de su experiencia. Generar una relación de confianza con la informante de la comunidad resultó clave para introducirme en la chacra y captar “el hacer de los sujetos en el espacio” (Lindón, 2008, p. 15). Este sujeto se convirtió en la puerta de entrada, no solo porque medió las conexiones con otros miembros del grupo, sino también porque me indicó cómo llegar. Para arribar a la comunidad resulta imperioso contactarse previamente, para solicitar las coordenadas e indicaciones necesarias. Las precisiones acerca de dónde tomar el colectivo que desde El Bolsón se introduce en el distrito rural de Pampa de Mallín Ahogado y en qué momento descender, varían acorde al contexto climático. Además, la señal telefónica desaparece ni bien se abandona la ciudad y se toma el camino sinuoso precordillerano; razón por la cual es necesario comprender con anticipación dónde bajarse y cuál es el camino que se debe tomar para realizar a pie el trayecto final que conduce a los portones de ingreso de la finca.

Durante mi estadía, los primeros días, la circulación por la chacra fue mediada de manera implícita por la informante clave o un niño de la comunidad. El desplazamiento por el territorio para realizar tareas domésticas -juntar leña, cosechar verduras, buscar agua del aljibe, entre otras- e incluso cuando me dirigía a la mezquita, se convertía en una narrativa espacial de vida (Lindón, 2008, p. 19). Durante el recorrido, además de explicarme cómo debía realizar las tareas y qué actividades se llevaban a cabo en cada sector, emergían anécdotas personales y grupales en relación al espacio que íbamos transitando. Con el pasar de los días, de manera sobreentendida se me habilitó a

circular por determinados espacios de modo individual, en tanto otros continuaron estando mediados.

Si bien a través de este *modus operandi* se evidencian los mecanismos comunitarios establecidos respecto a la circulación y acceso del territorio, en los recorridos emergían las narrativas que los conversos tienen del lugar que habitan. De acuerdo con Tuan (como se cita en Nogué, J. 2018, p. 112-13), los sujetos se relacionan con el espacio mediante su cuerpo, sentidos y experiencias, forjando un "discurso del lugar". Percibir dicha proximidad me permitió comprender que estos discípulos asocian la "personalidad" del lugar con la *baraka* (energía divina) de la tariqa Naqshbandi; la describen como un manto de protección que emerge desde los espacios sagrados, las reliquias de la orden que están al resguardo del imán y la propia figura del líder religioso.

Emplazamientos rurales Naqshbandi de Argentina

Muhammad Nazim Adil al-Haqqani (1922-2014), conocido como Sheij Nazim o Mawlana (Gran Maestro), fue el cuadragésimo miembro de la *silsila* Naqshbandi y dirigió la tariqa desde el año 1973 hasta su fallecimiento en 2014. Además de promover la transnacionalización de la orden, difundió discursos sobre el final de los tiempos y la llegada del *mahdi*, el enviado que guiará a todas las almas y unirá al mundo en una sola comunidad. Retomando diversas profecías coránicas, Mawlana advirtió sobre los terremotos, inundaciones, guerras, sequías y pestes que impactarán en el mundo e invitaba a sus discípulos a cambiar su estilo de vida; en su discurso, resaltaba la libertad con la que se vive en el campo, en contraposición a las grandes miserias y crisis a las que conduce habitar sitios urbanos, donde la tecnología invade cada espacio y relación.

Sheij Nazim sugería establecerse en territorios rurales montañosos (para estar a salvo de las inundaciones) con fuentes de agua dulces (por las sequías e incendios), donde poder entablar un mayor contacto con la naturaleza y con Dios a través del trabajo de la tierra para la producción de alimentos en familia. Estos discursos -interpretados por los discípulos como conocimientos sagrados basados en la sabiduría religiosa, el estilo de vida piadoso y el linaje del Sheij- motivaron a grupos de conversos argentinos a intentar implementar las enseñanzas y consejos de su líder apostando a un cambio de vida radical. A través de modos de organización y proceso diversos surgieron las cuatro comunidades rurales Naqshbandi de Argentina: en Pampa de Mallín Ahogado en el año 1999, en La Consulta (Mendoza) en 2001, en Las Vegas (Mendoza) en 2010 y en San Esteban (Córdoba) en 2013.

En sus proyectos fundacionales, los discípulos apuntaron a emular la "Gran Madraza", *dergah* (espacio de reunión) ideada por Mawlana en Chipre a partir de espacios de encuentros sufís que habían funcionado antiguamente. A.J. Arberry (1951, como se citó en Weisman, 2007, p. 153) afirma que tales *dergahs* llamadas *tekke* (conventos derviches) operaban como escuelas comunitarias de formación social y personal en las que -bajo la órbita de maestros- se llevaban a cabo numerosas prácticas que posibilitaban a sus asistentes alcanzar un progreso moral y espiritual. A la Gran Madraza llegan miembros de la *tariqa* de todo el mundo; funciona como un lugar de reunión de actividades espirituales y de asistencia a la comunidad que, además de contar con su propio albergue, desarrolla un sistema de producción de alimentos (cría de animales, cultivos) del que participan tanto quienes residen como los visitantes. Salinas la describe como un "espacio físico y simbólico de la orden que encarna la norma a seguir, el sitio ideal, la meca a alcanzar, donde todo sucede como 'debe ser' en lo que respecta a las prácticas religiosas sufíes" (2017, p. 792).

Apoyándose en el asesoramiento de Mawlana, los discípulos diseñaron los emplazamientos rurales acorde a sus indicaciones. Las construcciones son sencillas, fueron realizadas con elementos propios del lugar -tierra, piedras y madera-, respetando los cursos de agua naturales y la vegetación. Cada sector se encuentra resguardado con cercos y ornamentado con flores para protegerlos de *shaitán*³; el Gran Maestro también recomendó reforestar los predios con especies nativas y aprender sus utilidades terapéuticas y culinarias. Al tratarse de comunidades que bregan por el autosustento, además de los espacios sagrados y habitacionales, estas *dergahs* cuentan con sectores destinados a la producción de alimentos -animales, verduras, frutas- conforme a las características geográficas y climáticas de cada región.

Algunos autores definen a la *tariqa* Naqshbandi como ortodoxa; sin embargo, a partir de las observaciones realizadas, sería posible afirmar que el crecimiento sostenido de estas *dergahs* fue posible -entre otros factores- por la flexibilización que la *tariqa* ha demostrado en el contexto local. Con el objetivo de aumentar la membresía, se permitió que los conversos transfirieran al interior de las *dergahs* diversas praxis afines al sufismo en las que habían incursionado previamente, reflejándose así la tolerancia de la *tariqa* de otros saberes. Estas prácticas se encuentran vinculadas a disciplinas en las que se reafirma la autonomía individual como fuente de

³ Manera en la que los musulmanes personifican el mal refiriéndose a seres que, en su libre albedrío, inducen a los hombres a pecar.

transformación positiva (Carozzi, 1999), así como también a saberes espirituales y emocionales asociados a la gestión del bienestar (Olivas Hernández, 2022). Algunos miembros de la comunidad practican yoga, reiki, meditación trascendental, tai-chi, entre otros; además, adhieren a terapias naturistas, realizan talleres de sanación de útero e incluso algunas mujeres se formaron como *doulas* (quienes aconsejan y ayudan a las embarazadas y las acompañan durante el embarazo, el parto y los cuidados al recién nacido), por mencionar algunos ejemplos.

Otro elemento que evidencia la flexibilidad de la *tariqa* en el contexto local son las figuras de los imanes que dirigen cada comunidad. Con personalidades diversas, estos líderes religiosos tienen habilidades disímiles para incorporar adeptos e interpretaciones diversas sobre cómo transferir las enseñanzas sufís. Estos referentes locales articulan discursos en los que, por un lado, resaltan la importancia de tener un guía dotado de *baraka* que los conduzca en el camino hacia dios; y por otro, señalan la profundización espiritual que se logra a través de la búsqueda del perfeccionamiento interior y de la conexión con el propio corazón, espacio en el que se sitúa el amor del creador.

En entrevistas realizadas a los seguidores de Mawlana, afirmaron que adhirieron al sufismo por el bienestar que alcanzaron tras la realización de diversas prácticas -*dhikrs* (letanías o recuerdos de dios), giros derviches, entre otros- y por la conexión que sintieron con Mawlana, aun desconociendo que se trataba de una escuela islámica. Si bien en las *dergahs* los rituales y ritos islámicos orquestan y dan sentido a la cotidianidad de sus miembros, su conjugación con otras prácticas propicia una apreciación diferente de esta religión con orígenes en el proceso de formación del islam. De este modo, en un contexto en el cual las personas enuncian cierto rechazo hacia las religiones tradicionales, el hecho de que al interior de la *tariqa* Naqshbandi se desarrolle lo que Wright (2018, pág. 256) define como "modos de articulación intersistemas" que se expresa exteriormente bajo la noción de espiritualidad, resulta una estrategia eficaz para la adhesión de conversos.

La *dergah* patagónica

A diferencia de las demás *dergahs* rurales de Argentina, que surgieron por la decisión colectiva de un grupo de conversos, la Chacra del Recuerdo se inicia a partir de un proyecto familiar. El líder patagónico y su esposa ya se encontraban viviendo en el terreno que habían adquirido de manera privada cuando se iniciaron en la *tariqa*. Prontamente, Sheij Nazim lo designó como imán, le otorgó el permiso de constituir en su propiedad una *dergah* y de construir una mezquita,

la cual fue inaugurada en el año 1999. En su trabajo sobre los conversos latinos asentados en Estados Unidos, Medina afirma que “la comprensión de la *umma* (comunidad de creyentes) en su sentido universal, puede darse también en la *performance* y en la construcción de las narrativas” (2020, p. 150). Ello también puede observarse en el relato de los fundadores de la *dergah* patagónica. En entrevistas realizadas, afirman que durante varios años vivieron solos en hostiles condiciones, teniendo que enfrentar las fuertes condiciones climáticas. Resaltan que fue a partir de la construcción de la mezquita que otras familias comenzaron a llegar al lugar, hito que inicia la vida en comunidad, siendo los lazos de solidaridad y ayuda mutua claves para el progreso de esta.

Actualmente el líder religioso y su familia están acompañados por más de quince familias que construyeron sus hogares al interior del predio y en sus alrededores. Durante períodos vacacionales, fines de semana largos y principalmente en fechas religiosas como el Ramadán, la *dergah* es habitada por discípulos de diferentes localidades y provincias. A este espacio sagrado también adhieren miembros que forman parte de una comunidad ampliada, que se extiende desde la Patagonia hasta el norte de México; la misma se fue consolidando durante los últimos diez años a través de viajes que el imán realiza difundiendo su interpretación de la sabiduría Naqshbandi, proclamándose como un representante de Sheij Nazim con la capacidad de transmitir la energía divina. En este sentido es posible afirmar que el

[...] efecto carismático se vincula tanto a las construcciones de autoridad individual, como a la gratificación colectiva de pertenecer a un grupo o institución social que está en contacto con fuerzas, personas y lugares, cuyas cualidades son consideradas distintas y superiores (es decir, sagradas) (Ceriani Cernadas y Puglisi, 2022, p. 306)

Otra característica que distingue a la Chacra del Recuerdo de las demás *dergahs* del país, es que es la única que ha logrado un estilo de vida autosustentable. Las familias que viven dentro de la finca cuentan con pequeñas parcelas para sus huertas y animales; lo que cosechan lo intercambian con otras familias y lo entregan en forma de ofrendas al imán. Además, organizadas por la familia del líder, trabajan arduamente en el mantenimiento de la chacra a partir de una división de tareas por género. Las actividades que realizan son diversas: incluyen desde la crianza de los animales, el mantenimiento de los cultivos, la reparación de cercos, corrales y viviendas, la parqueización de la finca e incluso la atención de la proveeduría y el vivero. También llevan a cabo tareas de mantenimiento

específicamente dentro de la mezquita y la vivienda del imán, como por ejemplo cortar y acarrear leña, limpiar, carnear pollos y cabras para su consumo.

Algunas de las familias que viven fuera del predio participan de esta división del trabajo. Otras conservan su independencia económica mediante sus oficios -panadería, carpintería, mecánica- y, en casos excepcionales, a través del sostenimiento de sus profesiones liberales (psicólogos, docentes, entre otros). Quienes viven fuera de la *dergah* mantienen un contacto mayor con el mundo exterior, así como también con personas ajenas a la comunidad religiosa. La autonomía laboral les permite flexibilizar sus jornadas de trabajo acorde a las actividades y rituales de la *dergah*. Si bien los musulmanes están autorizados a concretar el *salat* (oraciones diarias) de manera independiente, los Naqshbandi patagónicos intentan acercarse a la mezquita al menos una vez al día para consumir el ritual. Además, los días jueves los miembros de la comunidad se organizan para asistir a la *dergah* para la realización de su ritual principal: el *dhikr*. Mientras los hombres realizan tareas de mantenimiento en el espacio exterior, las mujeres preparan la cena que servirán después de la ceremonia, que consiste en recitar diversos nombres proféticos y de antiguos maestros de la *tariqa* para invocar y adorar a Dios. En tanto, los días viernes -considerado por todos los musulmanes como un día festivo en el que se debe reunir la *umma* (comunidad musulmana)- los discípulos de Mawlana asisten a la mezquita para la oración del mediodía y luego disfrutan de su tarde libre.

La *dergah* patagónica funciona como un espacio religioso de retiro; cuenta con casas de huéspedes para hombres y mujeres que visiten el lugar, sean o no miembros de la orden. De acuerdo con las enseñanzas Naqshbandi, el alojamiento y los alimentos brindados en estos espacios son gratuitos; sin embargo, se espera que además de una retribución económica, los huéspedes colaboren en las labores cotidianas y que asistan a la mezquita para los diferentes rituales diarios. Para alojarse allí, la principal norma es la prohibición del consumo de alcohol, cigarrillos y drogas. Además, se recomienda utilizar un vestuario apropiado que en el caso de las mujeres consiste en ropa holgada que cubra tobillos, muñecas y cabello; si las visitantes lo desean, pueden tomar prendas que se encuentran a disposición en la cabaña de mujeres.

En concordancia con el estudio de Mardones y Díaz Castillo sobre las comunidades ecológicas Hare Krishna, "las convicciones espirituales de nuestros participantes no solo se circunscriben a la vida comunitaria, sino que también están orientadas como una crítica y transformación positiva de nuestra sociedad." (2021, p. 254). Además

de los componentes religiosos que definen la *dergah*, estos conversos pregonan por un estilo de vida natural comunitario en que no aceptan determinados consumos y donde la vestimenta protege los cuerpos en varios sentidos. En este sentido, la Chacra del Recuerdo puede comprenderse como un microcosmos en el que se puede experimentar un estilo de vida natural y alternativo, conjugando elementos de una religión tradicional como el islam con otro tipo de prácticas, bajo el liderazgo de un guía espiritual.

Los dones y habilidades del califa

Formado desde su niñez en una familia católica, a partir de su adolescencia, el imán patagónico comenzó a interesarse por otros tipos de religiosidades; su primer acercamiento al sufismo y a la *tariqa* Naqshbandi lo tuvo en la década de 1980 a través de la Escuela del Cuarto Camino de Gurdjieff, conducida por el psiquiatra Eduardo Rocatti en la ciudad de Mar del Plata. Su anhelo por encontrar un guía espiritual lo condujo a realizar diversos viajes por Asia y Europa; sin embargo, nadie lograba captar su atención. Asentado ya junto a su esposa en la finca de Mallín Ahogado, en la década de 1990 recibió la visita de un viajero de la *tariqa* Naqshbandi, quien dijo traerle un mensaje de su maestro. Tras ponerse en contacto con Sheij Nazim, lo visitó reiteradas veces en Chipre y se inició en la *tariqa*. Posteriormente Mawlana lo nombró imán de la orden y, además de autorizarlo para que construyera la mezquita y estableciera la *dergah*, le asignó la responsabilidad de expandir la *tariqa*, comenzando así su camino como uno de los referentes del sufismo en Argentina.

La consumación de una comunidad sufí autosuficiente en territorios híbridos implicó para el representante de Sheij Nazim movilizar permisos, recursos, contactos, donaciones; es decir, afianzar un conjunto de capacidades administrativas que pusieron a prueba la legitimidad del líder local. Asentarse en la región y expandir la orden requirió tiempo, dedicación y constancia; sin embargo, el imán y su esposa consideran que cada paso dado fue retribuido por su líder, quien les fue concediendo la responsabilidad y el regocijo de construir en su propiedad la mezquita, la *dergah*, el *maqam*⁴ y un cementerio islámico, convirtiendo así la chacra en un espacio sagrado.

Para que el imán se convirtiera en un verdadero líder carismático, fue fundamental el modo en que sus capacidades fueron experimentadas y percibidas por sus adeptos. En entrevistas realizadas a los *mu'amins* (creyentes) se pone en evidencia la devoción que tienen por su imán,

⁴ Especie de santuario ornamentado alrededor de un féretro que alberga el espíritu de un Gran Maestro de la *tariqa* considerado santo.

a quien muchas veces le otorgan el rol de maestro, pese a que para los Naqshbandi los únicos maestros -en sentido de santos iluminados- son aquellos que forman parte de la *silsila*. Lo describen como una persona que se preocupa por los demás y que es generosa al compartirles una sección en sus tierras para construir sus hogares; afirman que, gracias al amor que lo caracteriza, muchos discípulos pudieron volver al camino del corazón, de la verdad, de Dios y llevar adelante un estilo de vida natural en comunidad, como Mawlana profesaba. Además, lo enaltecen como un gran consejero -dada su proximidad espiritual con el Sheij Nazim y su actual sucesor-, a quien realizan consultas de todo tipo.

Desde los orígenes de la *tariqa*, diversos maestros han sido reconocidos por dedicarse a la curación por la fe y la escritura de amuletos, siendo esta una fuente de ingresos y de nuevos reclutas (Werbner, 2006, pág. 130). El líder patagónico no es ajeno a dicha categorización, ya que afirma haber heredado de su abuela materna el don de huesero: una práctica similar a la quiropraxia que consiste en manipular las articulaciones para curar enfermedades óseas y musculares. El líder realiza este tipo de terapia a cientos de personas que lo visitan año a año desde diversos puntos del país; esta cualidad milagrosa eleva la devoción personal de sus discípulos, aumentando así su legitimidad en tanto líder carismático (Lindholm, 1997, pág. 45). Este don también le proporcionó mayor cercanía con Sheij Nazim y su familia; durante uno de sus viajes a Chipre aplicó sus técnicas quiroprácticas en Hajjah Amina Adil -esposa del Sheij-, quien obtuvo una paulatina recuperación en su movilidad tras años de dolores que le imposibilitaban moverse.

Al preguntar al huesero sobre el desarrollo de esta práctica, afirmó que es la principal fuente de ingreso económico de su familia. En su relato aclaró que a las personas mayores o de escasos recursos no les cobra la visita; del mismo modo procede con aquellas personas que se acercan por primera vez y al hacerles un diagnóstico, considera que requieren otro tipo de tratamiento. Por otra parte, mencionó que su experiencia le demostró que en muchos casos los dolores son reflejos de las emociones, y que frente a determinados pacientes, más allá de los ajustes óseos realizados, fueron los consejos que pudo darles los que aliviaron su dolor. De este modo, personas que acudieron a él requiriendo sus servicios para tratar el dolor, encontraron allí un bienestar espiritual y comenzaron a interesarse por la espiritualidad sufí, transformándose con el paso del tiempo en sus discípulos (Montenegro, 2022, pág. 267).

La posición que el imán patagónico logró alcanzar en relación a sus discípulos, a otros referentes y a sus propios líderes, le otorga un lugar

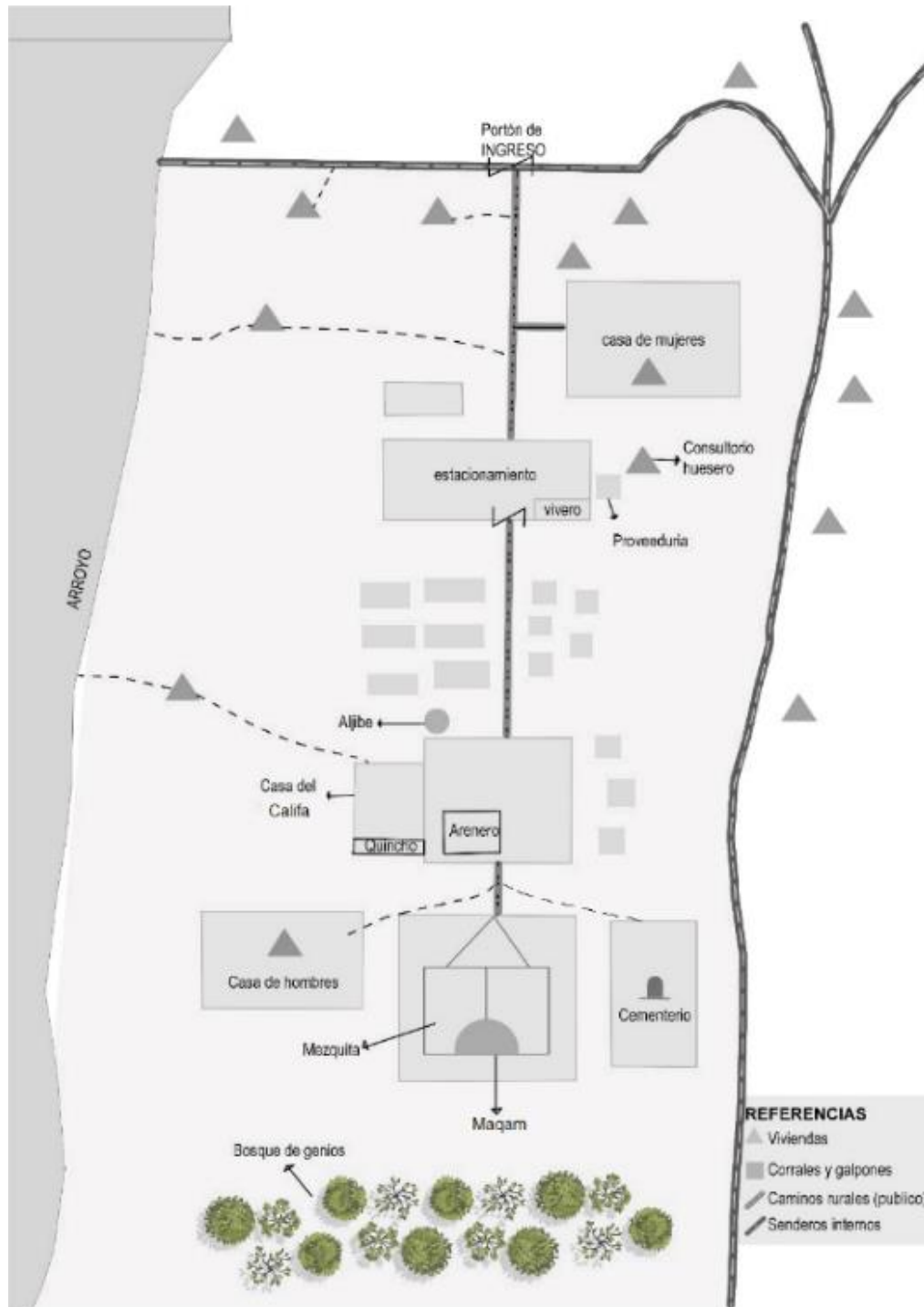
privilegiado dentro de la *tariqa*. Además de las funciones y poderes atribuidos por Sheij Nazim al asignarlo embajador espiritual de la Naqshbandi, fueron sus acciones carismáticas las que posibilitaron consolidar la geografía religiosa de la comunidad autosuficiente y construir una comunidad ampliada que se extiende hasta el norte de México. El carisma que encarna la figura del líder patagónico, junto a su capacidad de transmitir la *baraka* y su experiencia como sanador, lo convierten en una figura reconocida como alguien que trasciende el mundo terrenal y que construye una autoridad espiritual que por momentos parece ser incuestionable.

Configuración del espacio en torno a lo sagrado

La permanencia en reiteradas visitas a la Chacra del Recuerdo me permitió reconocer su geografía religiosa. Los sujetos refieren a toda la finca como un territorio consagrado; sin embargo, las treinta y dos hectáreas que la componen se configuran a partir del poder asignado al área en la que se encuentran la mezquita, el cementerio y la vivienda del imán, quien al tener una conexión espiritual con Mawlana es depositario de la *baraka*. Como veremos a continuación, las áreas exteriores de la propiedad que son de acceso público y semipúblico pueden ser comprendidas como espacios ordinarios y/o profanos.

La delimitación material establecida mediante cercas que requieren ciertos ritos para atravesarlas, ofician como umbrales que permiten la comunicación con los espacios delimitados en los que se llevan a cabo los rituales religiosos que determinan su sacralidad. Tal como se muestra en la figura 1, el bosque de genios es un área que se encuentra por detrás de los sitios sagrados y que guarda varias diferencias con los otros sectores; se trata de un bosque por el que está prohibido circular, ya que, de acuerdo con la mitología musulmana, está habitado por criaturas incontrolables que pueden producir diferentes afecciones.

Figura 1. Configuración espacial de la Chacra del Recuerdo



Fuente: elaboración propia en el territorio.

Área exterior pública

Sector periférico de la chacra que delimita con caminos públicos, un arroyo y ejidos de otros propietarios. La denominamos como pública porque a esa zona se puede acceder libremente desde el exterior y a través de senderos internos de la finca. Está subdividida en parcelas destinadas al pastoreo de los animales. Además, sobre esa área se encuentran dispersas las viviendas de las familias a las que el líder religioso les otorgó una sección de su propiedad para construir sus hogares.

Desde esta área se ingresa a la propiedad privada a través de un portón que, si bien se puede atravesar sin inconvenientes, está rodeado de carteles con diversas indicaciones. El letrero principal se encuentra sobre el pórtico, debajo de la frase *bismillahirrahmanirrahim* ("En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso"), señala los días y horarios de atención del huesero y un teléfono para solicitar turnos; además indica "cierre siempre el portón". A su lado, un anuncio más pequeño advierte: "Recuerde que usted está en un lugar religioso. Use ropa discreta (torso y rodillas cubiertas). Gracias". A pocos metros del portón, pero ya dentro del predio se encuentran dos carteles más: el de la izquierda está escrito en árabe y da la bienvenida "al camino real del sultán Bahauddin"; el de la derecha refiere a la pertenencia institucional del lugar "Chacra del Recuerdo. Orden Sufi Naqshbandi Rabbani. Sede central. Mezquita de Sheij Nazim AL-Haqqani. *Maqam, dergah, casa de huéspedes*".

El pórtico y los carteles indican la separación de la *dergah* - comprendida por los sujetos como un territorio sagrado- con el entorno circundante homogéneo y neutro. Esta demarcación intencional puede ser interpretada como un modo de constituir el espacio sagrado, de inscribir esa textura diferencial que separa el afuera con el modo de vida, los valores y creencias de la comunidad, generando así una conciencia de alteridad y un sentido de pertenencia en los miembros del grupo. Así mismo, al representar la relación de la comunidad con el afuera, esta área es la que se encuentra más alejada del núcleo sagrado.

Área interna semipública

Pasando el portón, comienza el área interna semipública. La denominamos así porque, si bien ya se encuentra dentro de la *dergah*, cualquier persona puede ingresar y transitar hacia el interior de la chacra por una calle interna que finaliza en el área de estacionamiento; allí además se emplaza el vivero, la proveeduría y el consultorio del huesero, que funciona en una pequeña cabaña de

madera. A lo largo del camino, que tiene aproximadamente quinientos metros, se pueden encontrar senderos perpendiculares que conducen a viviendas familiares.

Desde allí también se puede acceder a la casa de huéspedes para mujeres, la cual se encuentra resguardada por una vegetación muy frondosa que impide su visualización; para llegar a la misma es necesario atravesar un pequeño pórtico y avanzar por un sendero unos treinta metros. Resulta pertinente mencionar que es en este recinto donde se puede observar la convergencia de diversas prácticas espirituales que apuntan a alcanzar una mayor unidad con dios, pero también un bienestar físico-espiritual. En conversaciones mantenidas con las conversas, emergieron diversos discursos en los que manifestaron que, además de los saberes propios de la cultura sufí transmitidos por la esposa del líder, en su día a día aplican otras prácticas adquiridas con anterioridad; como, por ejemplo, la utilización de gotas de flores de Bach, la recitación de mantras y el ejercicio de posturas de yoga.

Cuando los *mu'mins* (creyentes) visitan la *dergah*, dejan sus vehículos en el área del estacionamiento; sin embargo, sería posible afirmar que este sector está destinado principalmente a las personas externas a la comunidad, que aguardan allí durante varias horas para ser atendidas por el huesero. Durante el tiempo de espera en este recinto, el vivero y la proveeduría allí instalados se convierten en lugares atractivos para conocer. Los visitantes pueden recorrer y comprar en el extenso invernadero, que cuenta con una gran variedad de plantas, almácigos y flores. En la despensa se ofrece agua caliente, agua fría, helados de agua, yerba, artesanías, dulces caseros realizados por miembros de la comunidad y verduras cosechadas en la chacra. Además, allí se exhiben y ofrecen a la venta diversos productos propios del estilo de vida Naqshbandi; los mismos abarcan desde libros de Sheijs -incluso algunos escritos por el líder local- hasta prendas tradicionales traídas de Turquía.

En el área de aparcamiento donde los visitantes, cautivados por fines curativos, permanecen durante varias horas, pueden entrar en contacto con el estilo de vida promulgado en la *dergah*. En muchas ocasiones, la espera se transforma en extensas charlas con miembros de la comunidad que están al servicio en la proveeduría y vivero. La curiosidad por conocer más sobre ese mundo que se emplaza detrás del siguiente pórtico que delimita el área privada, genera que algunos visitantes regresen en otras ocasiones con interés por conocer la mezquita; luego, comienzan a concurrir a las ceremonias de *dhikr*, convirtiéndose posteriormente en nuevos discípulos.

Área privada familiar

Este sector se encuentra separado a través de una gran cortina de árboles, arbustos y un portón que impiden la visibilidad desde el estacionamiento; para acceder a dicha área, las personas ajenas a la comunidad deben anunciarse a través de un portero eléctrico y esperar que alguien se acerque a recibirlos. La designamos con ese nombre porque allí se encuentra la vivienda del líder religioso y en continuidad están los espacios donde se llevan a cabo los rituales; por lo tanto, para transitar por este sector, se deben cumplir ciertas normas básicas como, por ejemplo, tener una vestimenta apropiada.

Pasando el portón, un sendero de trescientos metros rodeado de flores conduce a un arenero para niños ubicado debajo de un árbol. A la izquierda del camino se emplazan corrales de animales, gallineros, galpones de maquinarias y vehículos; a su derecha, grandes huertas y un aljibe bendecido por Sheij Nazim. En este sector, pero por detrás de la vivienda del líder y a un costado de la mezquita, también se encuentra la casa de huéspedes para hombres; la cabaña está rodeada de arbustos que impiden su visualización.

La vivienda familiar del líder religioso se distingue por sus cercos de flores. El ingreso está implícitamente delimitado; si alguien desea hablar con el imán o su esposa, debe anunciarse y aguardar hasta ser recibido. Dentro del cerco de la casa, pegado a ella, hay un amplio salón con ventanales y mosquiteras denominado "quincho"; en ese lugar se reúnen las mujeres los jueves para cocinar previo al *dhikr*. Para introducirse a la vivienda familiar es necesario dejar abrigos y calzados en un pequeño recibidor que antecede a la cocina-comedor, recinto en el cual los asistentes cenan los jueves. Esta sala conecta con la despensa de alimentos, dos baños y algunos cuartos. En la planta superior hay varias habitaciones, una de ellas es la del imán y su esposa. Desde allí se accede a un pequeño altillo con ventanas que permiten observar la finca en 360°. En ese sitio, el líder guarda diversas reliquias sagradas obsequiadas por Sheij Nazim; una de ellas es un pequeño frasquito envuelto en un pañuelo que contiene en su interior pelos de la barba del Profeta; de acuerdo con los relatos de los residentes, esa reliquia fue pasando a través de los miembros de la *silsila* y, actualmente, el líder patagónico es su guardián.

El entorno que rodea el arenero y el árbol es el espacio del territorio donde se producen la mayoría de las interacciones de la comunidad. Al finalizar las ceremonias, hombres y mujeres salen de la mezquita y se reúnen allí para recibir la bendición de su imán y conversar; además, cuando un discípulo necesita pedir un consejo y/o hacer un pedido a su referente, se acerca hasta allí para anunciarse y consultar

si puede recibirlo. Los días festivos, el flujo de personas es continuo en esta área; sin embargo, el desplazamiento por esos espacios está mediado, acorde a permisos otorgados previamente, lo que, si bien no se manifiesta de manera explícita, puede ser percibido. De este modo se pone en evidencia que la espacialidad religiosa no solo implica una apropiación material, sino también simbólica y subjetiva, en la que se conjugan relaciones de poder (Flores, 2016). Un ejemplo de ello es lo que sucede en el hogar del imán: el acceso al sector de la despensa y a la planta superior para realizar taras hogareñas, así como también servir y distribuir los platos de comida para los visitantes, solo está permitido para un círculo íntimo de mujeres que rodean a la esposa del líder; el incumplimiento de esas normas por parte de una persona, adulta o un niño, se hace notar de inmediato.

Las restricciones de acceso a este sector pueden ser interpretadas como una manera de resguardar los espacios, que adquieren un carácter sagrado por la actividad ritual que se realiza en ellos; y, en lo que refiere específicamente a la vivienda del líder, como una forma de proteger las reliquias que se encuentran en su interior y de preservar la intimidad familiar. A pesar de las limitaciones simbólicas y materiales que guarecen el hogar, no resulta menor que cada jueves el imán abra las puertas a todas las personas que concurren al *dhikr* para celebrar en su mesa y junto a su familia el reencuentro de la comunidad. En este ritual, tanto el líder como su esposa ofician de "padre y madre" de sus discípulos, poniéndose así en evidencia que la familia es el núcleo central a partir del cual se trasmite la religión.

Área de circunscripción de lo sagrado

En este sector se encuentra el cementerio, la mezquita y su *macan*. De acuerdo con el relato del líder patagónico, la construcción de estos espacios consagrados no fue azarosa, sino que fue Mawlana quien señaló a través de un mapa dónde debían establecerse. En este sentido, teniendo en cuenta los significados que los sujetos le otorgan a esta área específica, la designamos con el nombre de circunscripción de lo sagrado; allí se producen diversos rituales a través de los cuales los sujetos se sumergen en la energía divina de la *tariqa*, generándose así una "experiencia espacial" (Tuan, 2018) que dista de las vivencias que pueden tener en otros sectores del terreno.

Al igual que ocurre en otras religiones reveladas, en el islam, la muerte es un paso hacia la vida eterna, etapa para la que los creyentes se preparan a lo largo de su vida. Los musulmanes acompañan este pasaje a través de diversos rituales que, en líneas generales, consisten en lavar el cuerpo, perfumarlo y envolverlo en una tela blanca para ser enterrado directamente en la tierra (sin ataúd) en

dirección a la Meca. Para los musulmanes patagónicos, contar con un espacio propio dentro del predio donde poder dar sepultura a sus hermanos cumpliendo con los rituales correspondientes, es muy importante. Asimismo, la cercanía posibilita poder cumplir con las reiteradas visitas y posteriores ceremonias tal como lo indica la tradición. Si bien desde los inicios de la *dergah*, Sheij Nazim indicó el área destinada al cementerio, fue recién en el año 2021 y luego de arduas gestiones en el municipio local, que la comunidad obtuvo las autorizaciones pertinentes.

La mezquita se encuentra rodeada por un cerco de madera cubierto de rosas; dos pórticos separados separan el ingreso de hombres y mujeres, que conducen a los respectivos vestíbulos, donde se depositan abrigos y calzados. El recibidor ubicado en el ala femenina es más grande, desde allí suelen acompañar aquellas mujeres que de acuerdo con la *sharíá* (ley islámica) no pueden ingresar al lugar de culto por encontrarse menstruando; en ese recinto también permanecen quienes tienen niños pequeños que lloran y requieren ser amamantados al momento del ritual. En la parte exterior trasera de la mezquita se encuentran los baños y los espacios de abluciones.

La cabaña de madera tiene una superficie de unos sesenta metros cuadrados y se encuentra orientada a 17 grados noroeste, de cara a La Meca. Sus paredes están cubiertas de cuadros, *tasbish*⁵, banderas, libros, fotos, símbolos -entre otros- generando un ambiente muy cálido junto al contraste de las coloridas alfombras utilizadas para el *salat*, dispuestas con el dibujo del *mihrab* (lugar al que hay que mirar mientras se ora) en dirección a la Kaaba (edificio cúbico de piedra en la Meca, hacia el que los musulmanes se orientan para orar). Allí opera nuevamente una distribución del espacio: tras el argumento de que la mujer posee el don sagrado de la fecundidad y por tanto no debe ser expuesta, la cabaña se encuentra dividida por bambalinas y el *maqam*, encontrándose el sector destinado a las mujeres por detrás del de los hombres. Así mismo, en el sector masculino se le otorga un lugar preferencial al imán por sobre los demás conversos, ya que se posiciona por delante de los demás, utilizando una alfombra y almohadones que no pueden ser ocupadas por otros miembros.

Una característica que distingue a esta mezquita y la posiciona en un lugar privilegiado en relación a las demás, es que fue la primera del país en recibir la autorización de Mawlana para construir un *maqam*. El cenotafio cubierto de una tela verde -color que identifica a la orden- se encuentra resguardado con bambalinas que posibilitan su visión

⁵ Collar que se utiliza para realizar las oraciones; su nombre significa "viajar ágilmente" ya que es a través de la oración que los musulmanes se acercan a Dios.

desde los diferentes sectores de la mezquita; en su interior aloja el espíritu de Sheij Abdullah al Faiz ad-Daghestani, un sanador de la *tariqa* que falleció en el año 1973 y cuyo cuerpo se encuentra en Damasco, Turquía. De acuerdo a las creencias Naqshbandi, los *maqams* no se erigen al azar, sino a partir de una señal que el Santo transmite al Sheij de la orden, indicando el lugar donde quiere ser representado⁶. Estos *maqam* poseen *baraka*, razón por la que los discípulos patagónicos lo consideran una antena de conexión directa hacia Dios; afirman que su poder energético es tan grande que contar con su presencia es una gran protección para la comunidad y la región.

Este cenotafio es considerado un objeto sagrado, alrededor del cual se llevan a cabo diversos rituales individuales y grupales; durante el trabajo de campo pude observar a mujeres arrodilladas a los pies del *maqam* realizando oraciones y pedidos privados. Quienes viven en Pampa de Mallín Ahogado se presentan ante el Gran Santo al menos una vez al día para saludarlo y recibir su bendición; los jueves, al finalizar el *dhikr*, forman una fila para acercarse e inclinarse a besar el cenotafio. Los miembros de la comunidad que residen en otras localidades, cuando visitan la *dergah*, van a la mezquita fuera del horario de mayor concurrencia para estar a solas en el santuario: oran, hacen promesas y solicitan señales. Además, antes de emprender sus viajes de regreso, se acercan para despedirse del Santo y solicitar que encomiende el retorno a sus hogares. En su estudio sobre el santuario de Sheij Ahmed, Montenegro (2020, p. 476) afirma que los sufís Naqshbandi de Argentina están familiarizados con la visita a las tumbas de hombres santos, debido a que es una práctica habitual que realizan en sus viajes por Chipre y Turquía.

La mezquita es el núcleo de la *dergah*: allí se llevan a cabo los rituales a través de los cuales los creyentes entran en contacto con la energía divina que determinan la sacralidad del espacio. En este sentido, consideramos a la mezquita como un espacio sagrado en el que diversas fuerzas y valores elevan al hombre religioso por encima de sí mismo, posibilitando que entre en contacto con una realidad trascendental (Rosendahl, 2009). Para ello, la figura del líder religioso es clave, ya que es la persona que cuenta con la designación y el poder espiritual necesario para conducir estos rituales que permiten la trascendencia espiritual de los discípulos. De este modo, se evidencian las relaciones de poder que configuran el espacio y que sacralizan la figura del imán, quien es enaltecido por sus adeptos por ser el medio

⁶ No resulta menor mencionar que la *tariqa* cuenta con siete *maqams* en América: uno en Estados Unidos y seis en Argentina; específicamente en Pampa de Mallín Ahogado, en San Lorenzo (Santa Fe), en La Consulta y en Las Vegas (Mendoza), en Glew y Mar del Plata (Buenos Aires).

a través del cual logran experimentar estadios espirituales de conexión con Dios.

Al interior de este espacio sagrado, determinados rituales -como las oraciones diarias y las celebraciones del Ramadán- se llevan a cabo acorde a la doctrina islámica, es decir, manteniendo una compostura formal en la que los conversos solo repiten las oraciones y realizan movimientos corporales asignados. En cambio, los rituales sufís -el *dhikr*, el *bayat* (acto de iniciación en la *tariqa*) y el *hadra* (repetición desde el pecho de nombres proféticos)- son vivenciados por los discípulos desde sus cuerpos, en tanto realizan ejercicios respiratorios, bailan, mueven sus brazos de manera enérgica, entre otros. Los *mu'mins* afirman que, en esos rituales, en los que además de adorar a dios liberan sus almas de lo mundano, emerge un estado emocional compartido que pervive en sus cuerpos de un encuentro a otro como una energía sagrada. Es a través de estas ceremonias guionadas por el líder religioso, que se generan fuertes estados emocionales compartidos, los cuales se traducen en un arraigado sentido de pertenencia a la comunidad espiritual.

Área encantada prohibida

Denominamos así a un bosque que se encuentra dentro de la propiedad, por detrás de la mezquita y el cementerio. Si bien limita con otros ejidos privados, no se puede acceder a él por caminos exteriores/públicos. Los miembros de la *dergah* afirman que en ese bosque habitan "genios": almas invisibles a los humanos (pero capaces de hacerse ver), que pueden ser buenas o malas (ya que Alá les concedió el libre albedrío), y que tienen la capacidad de hacer daño, como así también otorgar dones y favores. Según las creencias de la *tariqa*, estos genios pueden poseer a personas y animales, imitando sus formas para suplantarlos. La presencia de esos seres determina la prohibición a circular por ese espacio; sin embargo, en conversaciones mantenidas los residentes, relataron historias en las que diferentes personas ingresaron al bosque y se quedaron atrapadas por varios días en su oscuridad, contrayendo enfermedades y diversas dolencias. Estos discursos, que emergen desde el interior de la chacra, conviven con relatos sobre otros seres sobrenaturales que habitan la región.

En las últimas décadas, la Comarca Andina aumentó su población tras la migración de personas que, adhiriendo a diversas prácticas vinculadas al amplio espectro de la Nueva Era, afirman sentirse atraídas por el entorno natural que propicia una mayor conexión con el plano natural y con seres intra y extraterrestres. Estos nuevos residentes cohabitan en el espacio, junto a cristianos, lugareños y

miembros de comunidades originarias que tienen sus propios rituales y creencias en torno al lugar. En este sentido, la Comarca Andina se distingue por ser un territorio en el que conviven diversas religiosidades generando un "espíritu del lugar" (Relph, 2012). Los relatos de los Naqshbandi sobre los genios se conjugan con otros discursos sobre entidades, espíritus y deidades, proliferando así narraciones sobre presencias sobrenaturales a partir de las prácticas activadas por diferentes sujetos.

Interrelación lógica de los espacios

Los habitantes de la Chacra del Recuerdo refieren a toda la finca como un lugar consagrado; sin embargo, a partir de sus relatos y de las demarcaciones materiales que dividen en diferentes sectores al predio, es posible observar que no contemplan con la misma significancia a cada uno de sus espacios. La configuración de estos se determina en función de la centralidad -material y simbólica- que ocupa la mezquita y la vivienda del imán en el terreno. En este sentido, es posible observar que hay un intento de resguardo de los espacios considerados sagrados, ya que la circulación y permanencia por las áreas exteriores e internas pero semipúblicas, es mucho más permeable. Además, en estas áreas se permite llevar a cabo diversas prácticas no islámicas vinculadas al bienestar físico y espiritual, muchas de las cuales se desprenden de otro tipo de espiritualidades.

En cambio, a medida que nos introducimos hacia el centro de la finca, las demarcaciones materiales y simbólicas dan cuenta del interés de los miembros de la comunidad por resguardar determinados sectores; para acceder a ellos, no solo se requiere contar con permiso, sino también cumplir con ciertas normas de vestimenta. Las áreas denominadas como privada familiar y de circunscripción de lo sagrado, se sacralizan por contar en su interior con diversos elementos que permiten imbuirse en la energía sagrada de la *tariqa*; ya sea a través del contacto con el imán y las reliquias que atesora, los rituales religiosos o el *maqam*. De este modo, si bien hay una continuidad entre los diferentes sectores, la apropiación religiosa de este espacio por parte de los habitantes hace que adquiera mayor relevancia.

Por otra parte, resulta pertinente mencionar que las prácticas asociadas al bienestar y otro tipo de espiritualidades desarrolladas en las áreas exteriores y semipúblicas, no tienen una dimensión temporal permanente; es decir, se realizan ocasionalmente y, en la mayoría de los casos, de manera individual. En tanto, la realización de las ceremonias religiosas dentro de la mezquita, así como también al interior de la vivienda del hogar, se organiza acorde a las temporalidades y especificidades determinadas por la religión islámica

y las tradiciones Naqshbandi. La participación colectiva y la energía que emana de los encuentros colectivos, son tan importantes como las representaciones y creencias que reúnen a los creyentes frente a su líder en el espacio sagrado.

Conclusiones

En el marco de un proceso de expansión transnacional, la *tariqa* Naqshbandi encontró en el territorio argentino un espacio donde los conversos estaban dispuestos a expandir su geografía religiosa. La flexibilización de determinadas prácticas y estructuras en función de las características de los contextos locales fue clave para lograr un crecimiento sostenido en el país. Como resultado de ello, diversos grupos organizados bajo figuras carismáticas disímiles dieron origen a las cuatro *dergahs* rurales. Si bien todas ellas surgen bajo los mismos objetivos, a lo largo del texto se dio cuenta de las principales características que distinguen a la Chacra del Recuerdo de las demás comunidades rurales.

La *dergah* patagónica es la expresión de una estructura socio-religiosa que se origina a partir de la interacción de elementos religiosos Naqshbandi-sufís-islámicos, con otras prácticas espirituales que promueven el desarrollo personal. Allí se propicia lo que Wright (2018, p. 256) define como modos de articulación intersistemas que se expresan exteriormente bajo la noción de espiritualidad, resultando así una estrategia eficaz para la adhesión de conversos. De este modo, entenderemos la Chacra del Recuerdo como un escenario en el cual una religión tradicional como el islam tiende a espiritualizarse, y técnicas espirituales diversas -introducidas por los conversos que previamente transitaban por otros espacios- toman elementos tradicionalmente religiosos, interrelacionándose.

La configuración del espacio que surge como resultado de la estructura socio-religiosa constituida en la Chacra del Recuerdo, cristaliza las jerarquías de poder a partir de los mecanismos de control materializados en las posibilidades de acceso y circulación por los lugares que se aproximan a los sitios comprendidos como sagrados. Si bien para las personas externas esta organización puede ser contemplada negativamente, para los miembros de la comunidad puede ser interpretada como un modo a través del cual resguardar este espacio immaculado, en el que se genera una mayor intimidad con la energía divina a través de la acción ritual. Así mismo, es en la privacidad de esos encuentros en los que los creyentes sacralizan la figura del líder, a quien consideran la fuente mediante la cual pueden conectar con lo sagrado, reafirmando así su superioridad por sobre los demás miembros de la comunidad.

Teniendo en cuenta los significados y significancias simbólico-religiosos que los sujetos y los grupos atribuyen a los territorios (Flores & Carini, 2015) analizar la geografía religiosa de la *dergah* patagónica visibilizando sus lógicas de organización, permite comprender la incidencia que las religiones tienen no solo en la configuración de los espacios sagrados, sino también en las formas de organización social, productiva y en las jerarquías de poder que operan sobre esos territorios. Nuestro abordaje etnográfico destaca la centralidad de la dimensión espacial en el análisis de las formas simbólicas que configuran el modo en que lo sagrado se extiende sobre el territorio, evidenciando la convivencia sobre un mismo espacio de dimensiones concéntricas de exterioridad, protección o cercanía con un núcleo espacial que circunscribe lo sagrado.

Referencias bibliográficas

- 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.
- 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*. Buenos Aires: Ediciones de la UCA.
- Ceriani Cernadas, C., & Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva comparada. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303 - 335.
- Flores, F. C. (2016). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Revista Cultura y Religión*, 10(1), 3-16.
- Flores, F., y Carini C. E. (2015). El territorio y lo sagrado: Reflexiones en torno al "Atlas de las creencias religiosas en Argentina". *Boca de Sapo*; J. Néspolo, 16(20), agosto 2015; 16-20.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Gracia, A. (2020). Espiritualidad, nueva era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción; Instituto de Estudos da Religião; *Religião & Sociedade*; 40(3) 73-94.
- Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufí- islámico en Buenos Aires* [Tesina de grado inédita]. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Kleidermacher, G. (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, (38), 109-130.
- 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.
- Kong, L. (20 de septiembre de 2016). Balancing The Sacred and The Secular. *Asian Scientist*.

- Langner, S. (2019). *Prácticas sufís en Buenos Aires: entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* [Tesis de Maestría inédita]. Buenos Aires, Flacso.
- Lindholm, C. (1997). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Lindón, A. (2008). De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. *Revista da ANPEGE*, 4(4), 7-26.
- Lindón, A. (2010). Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante. En Alicia Lindón y Daniel Hiernaux. *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes* (pp. 175-200). Barcelona: Anthropos.
- Malik, J. (2006). Introduction. En Malik, J., & Hinnells, J. (Eds.). *Sufism in the West* (pp. 1-27). New York: Routledge.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Mardones, R. E., & Díaz Castillo, P. (2021). Identidad, convivencia y espiritualidad en una comunidad ecológica Hare Krishna. *Revista Cultura y Religión*, 15(2), 244-272.
- Medina, A. (2020). Narrativas de identidad islámica: Universalismo, latinidades y nacionalismos. *Revista Cultura y Religión*, 14(1), 142-161.
- Montenegro, S. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios sociológicos*, 32(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.
- Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: the Muslim Latin American landscape. En R. Tottoli, *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp. 261-273). New York: Routledge.
- Nogué, J. (2018). *Yi-Fu Tuan. El arte de la geografía*. (Colección Espacios Críticos, núm. 11). Barcelona: Icaria Editorial.
- 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), 336-369.
- Pilgrin, S. (2018). *Patagonia, tierra bendita de Alá. Procesos de conversión y subjetivación en torno a la resignificación del pensamiento Naqshbandi en Patagonia* [Tesis inédita de doctorado]. Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro.
- Pinto, P. (2010). *Islã: Religião e Civilização - uma abordagem antropológica*. São Paulo: Santuário.
- Relph, E. (2012). Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. En Marandola JR., E.; Holzer, W.; Oliveira, L. (orgs.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia* (pp. 17-32). São Paulo: Perspectiva.
- Rosendahl, Z. (2009). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. Carballo, *Culturas, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-57). Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Salinas, L. (2012). Aspectos locales del sufismo: la orden Sufi Naqshbandi en la Ciudad de Rosario. En J. Renold, *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III. Religiones mágicas: breves observaciones antropológicas y otros ensayos* (pp. 1-12). Buenos Aires: CICCUS.
- Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia sufí en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 25(1), 91-111.
- Salinas, L. (2017). *El territorio que compone la tradición: el sufismo en Argentina*. IX Actas de las Jornadas Ciencias Sociales y Religión: La institución como proceso. Configuración de lo religioso en las sociedades contemporáneas (pp. 791-809). Buenos Aires: CEIL - CONICET. ISSN 2591-4928
- Salinas, L. (2020). La expansión de la orden Naqshband Haqqani en Argentina: espacio y tradición en el origen de las comunidades. En J. M. Renold, *Antropología Social. Perspectivas y problemáticas* (pp. 275 - 312). Rosario: Laborde.
- Valcarcel, M. (2021). *Allah sabe más: femeneidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires*. [Tesis inédita de doctorado]. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*. London: Routledge.
- Werbner, P. (2006). Seekers on the path: different ways of being a Sufi in Britain. En J. Hinnells, & M. Jamal, *Sufism in the West* (pp. 127-141). London: Routledge.
- Wright, P. (2018). Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática. En J. Esquivel, & V. Giménez Béliveau, *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* (pp. 253-266). Buenos Aires: CICCUS.
- Zubryzcki, B. (2011). Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico*, 29(81), 49-64.

* Licenciada en Sociología; Doctoranda en Estudios Sociales (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (IHUCSO, UNL-CONICET). cecicapovilla@hotmail.com