



# Produções acadêmicas sobre o sufismo do ponto de vista antropológico: Argentina e Brasil numa perspectiva comparada

*Academic productions on Sufism from an anthropological point of view: Argentina and Brazil in a comparative perspective*

Bruno Ferraz Bartel

Centro de Estudio sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS), CONICET, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.  
E-mail: [brunodzk@yahoo.com.br](mailto:brunodzk@yahoo.com.br)

## Resumen

O objetivo é fazer um balanço das produções acadêmicas sobre o sufismo entre Argentina e Brasil, bem como analisar os processos de desenvolvimento que permitiram a construção preliminar desse campo de estudo na Antropologia Social nos últimos 30 anos em ambos os países. O sufismo engloba o resultado da mobilização de ferramentas conceituais e técnicas corporais adquiridas por meio de um processo de iniciação, no qual compreende-se o compartilhamento de ensinamentos morais e exercícios físicos de quem o adere. A comparação proposta visa problematizar os principais temas de pesquisa e os debates teórico-metodológicos a partir do levantamento de monografias nos repositórios institucionais de universidades (Argentina) e no banco da CAPES (Brasil) para compor o quadro de diversidade de experiências empíricas nas seguintes regiões: Buenos Aires, Patagônia e Santa Fé (Argentina) e Distrito Federal, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul (Brasil). Destaca-se que as análises dos diversos autores refletem a complexidade das formas de adesão e práticas devocionais que evidenciam os fluxos de criatividade nas relações constituídas entre seus praticantes. O contraste dessas comunidades apresentado na produção bibliográfica permite repensar as dinâmicas locais a partir de seus arranjos específicos, já que as diferenças culturais dentro do mundo muçulmano produzem uma enorme variedade de formas de definir, praticar e vivenciar o Islã.

**Palavras-chave:** Islã; Sufismo; Argentina; Brasil; Comparação em Antropologia.

## Abstract

The objective is to assess the body of work on Sufism in Argentina and Brazil and analyze the developmental processes that have facilitated the preliminary construction of this field of study in Social Anthropology over the past 30 years in both countries. Sufism encompasses the outcome of mobilized conceptual tools and physical techniques acquired through an initiation process, which includes the transmission of moral teachings and physical exercises by its adherents. The proposed comparison seeks to scrutinize the primary research themes and theoretical-methodological debates by examining monographs in institutional repositories of universities in Argentina and the CAPES website in Brazil, to encompass the diversity of empirical experiences in the following regions: Buenos Aires, Patagonia, and Santa Fe (Argentina), as well as the Federal District, Rio de Janeiro, and Rio Grande do Sul (Brazil). It is important to note that the analyses conducted by various authors reflect the complexity of forms of adherence and devotional practices, which demonstrate the diverse manifestations of creativity in the relationships formed among its practitioners. Contrasting these communities as presented in the bibliographic production enables us to reconsider local dynamics through their specific configurations, as cultural differences within the Muslim world give rise to many ways of defining, practicing, and experiencing Islam.

**Keywords:** Islam; Sufism; Argentina; Brazil; Comparison in Anthropology.

A compilação de estudos acerca de uma temática visa tornar acessível aos leitores as diferentes questões norteadoras levantadas pelos investigadores na construção de seus campos empíricos, tais como áreas temáticas problematizadas, dinâmicas interacionais com interlocutores ou caminhos metodológicos desenvolvidos. O objetivo do texto é fazer um balanço das produções acadêmicas (monografias) sobre o sufismo entre

Argentina e Brasil, bem como analisar os processos de desenvolvimento que permitiram a construção preliminar desse campo de estudo na Antropologia Social nos últimos 30 anos, em ambos os países. Para além da elaboração de questões norteadoras, argumentos e conclusões presentes nestes estudos, o fazer etnográfico engendraria as opções interpretativas realizadas por seus autores. Tais recursos, encarados muitas vezes



como verdadeiras sínteses de “excelência acadêmica”, permitiriam colocar as reflexões analíticas promovidas pelos investigadores como um símbolo da experiência etnográfica do “estar lá e estar aqui” (Geertz, 2002) ou, mais comumente, do trabalho de campo como um “rito de passagem” vivenciado pelos antropólogos (DaMatta, 1978).

O sufismo (*tasawwuf*), dentro da tradição<sup>2</sup> religiosa do Islã, define-se como a busca de uma experiência direta com *Allah* [Deus] (Trimingham, 1971). Dentre suas atribuições e práticas reconhecidas historicamente, ele engloba o resultado da mobilização de ferramentas conceituais e técnicas corporais adquiridas por meio de um processo de iniciação, no qual se compreende o compartilhamento de ensinamentos morais e exercícios físicos de quem o adere. Considerado pelos investigadores das décadas de 1950 e 1960 do século XX como uma forma de “Islã popular” destinada a desaparecer diante do avanço da modernização ou de formas literalistas do Islã nas sociedades muçulmanas, a vertente mística do Islã mostrou-se capaz de se reformar, assim como de adaptar-se com grande êxito às possibilidades culturais e sociais abertas pela modernidade<sup>3</sup> e pelos processos de globalização da “pós-modernidade”. Tal situação tem sido cada vez mais o objeto de estudos acadêmicos que demonstraram sua presença e importância na constituição de diferentes formas contemporâneas de religiosidade muçulmana (Abenante y Vicini, 2017; Rytter, 2014).

A presença do Islã na América do Sul é relativamente recente, data da chegada dos primeiros imigrantes na região no final do século XIX e início do século XX. Esses muçulmanos, em sua maioria, vieram de países árabes, como Síria e Líbano, até então províncias do Império Otomano. A maioria deles estabeleceu-se na Argentina, Brasil, Colômbia e Venezuela (Montenegro, 2019; Pinto, 2022). Distintas tradições religiosas seguiram os fluxos de migração voltados para a América do Sul a partir do século XX, em particular para a Argentina e o Brasil. Esses imigrantes formaram comunidades e construíram mesquitas, onde puderam praticar sua religiosidade e transmitir suas formas devocionais a outros interessados nas doutrinas e práticas (Montenegro, 2022).

A comparação proposta visa problematizar os principais temas de pesquisa e os debates teórico-metodológicos a partir do levantamento das únicas três (3) monografias disponíveis nos repositórios institucionais

de universidades (Argentina) e no banco da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES - Brasil) para compor o quadro de diversidade de experiências empíricas (no total de seis) nas seguintes regiões: Buenos Aires, Patagônia e Santa Fé (Argentina) e Distrito Federal, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul (Brasil). Essas escolhas refletem as formações discursivas e os aspectos rituais disponibilizados e mobilizados pelas comunidades sufis dos dois países como o resultado de processos migratórios e de dinâmicas religiosas locais (Montenegro, 2015; Pinto, 2013).

O balanço bibliográfico abarca três monografias<sup>4</sup> na área de Antropologia sobre a temática do sufismo argentino (Kerman, 2007; Langner, 2019; Pilgrim, 2018) e três brasileiras (Diaz, 2017a; Oliveira, 1991; Tosta, 2000), produzidas nos últimos 30 anos. Para além destas, optei pela inclusão de artigos produzidos por investigadores argentinos publicados em periódicos acadêmicos e de monografias em áreas afins (Ciências da Religião, Ciências Sociais, Estudos étnicos e africanos, Geografia e Letras) por parte de investigadores brasileiros como forma de complementar o conjunto analítico proposto.<sup>5</sup> Tal proposição não diminui a importância das monografias selecionadas da área antropológica, uma vez que a condição da “descrição densa” (Geertz, 1978) contidas nelas asseguraria o fluxo de informações e interpretações passíveis de serem reunidas e agrupadas por meio da perspectiva comparada.

O balanço sintético das seis obras pode ser resumido da seguinte forma: o pioneirismo<sup>6</sup> de Oliveira (1991) inaugura

<sup>4</sup> Para o caso argentino, as monografias se referem a elaboração de um trabalho final voltado para a obtenção de um título (Tesis de Grado / Tesina de Graduación en Antropología). Neste caso, as pesquisas de graduação incluem a realização de trabalho de campo e uso de conceitos para os quais os discentes foram preparados previamente ao longo de três anos. Para o caso brasileiro, as monografias se referem ao desenvolvimento de uma dissertação visando a obtenção do título de mestre (Tesis de Maestría en Antropología). Neste caso, as pesquisas de pós-graduação também incluem a realização de trabalho de campo e o aprofundamento da parte teórico-metodológico para os quais os discentes foram treinados num período de dois anos. A comparação se justifica pelo caráter pedagógico contido nestes exercícios de formação de novos investigadores ao campo da Antropologia do Islã, para além da temporalidade e tipologia das obras utilizadas (graduação e pós-graduação).

<sup>5</sup> A predominância de artigos em periódicos acadêmicos sobre a presença sufi na Argentina (Capovilla, 2022; Kleidermacher, 2013, 2018; Salinas, 2015; Zubrzycki, 2011) é digna de nota em contraste com a quase inexistência do assunto referente à presença sufi no Brasil, com exceção do artigo de Diaz (2017b). O inverso acontece quando nos referimos a ausência de monografias argentinas fora do âmbito da ciência antropológica em comparação com a brasileira (Filho, 2012; Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Rossa, 2018; Santos, 2021). A seleção dos artigos se fez na busca de bases de revistas acadêmicas para além do escopo do site SciELO.org, uma vez que não existem trabalhos sobre a dimensão do sufismo nos contextos privilegiados (Argentina e Brasil) na Rede SciELO.

<sup>6</sup> O Islã não tinha sido privilegiado como tema de estudo nas Ciências Sociais desde os trabalhos que destacavam a presença do Islã Negro no Brasil (Bastide, 1951; Etienne, 1909; Ricard, 1948). Desde as décadas de 1960 do século XX, os estudos antropológicos e sociológicos se concentravam nas religiões cristãs (católicos, protestantes e

<sup>1</sup> Acrescentarei um “s” no final dos termos em árabe para indicar o seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema de transliteração contida no periódico International Journal of Middle East Studies (IJMES).

<sup>2</sup> Asad (1986: 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática”.

<sup>3</sup> Latour (1994) descreveu a história ideológica do desenvolvimento da “razão ocidental” por meio da crítica de seu efeito ilusório ao apontar que ela jamais chegou a penetrar, nem mesmo na totalidade, no que se conveniu definir como “Ocidente”.

um ponto aos estudos sobre o sufismo entre os dois países. Seria preciso esperar nove anos no Brasil (Tosta, 2000) e dezesseis anos na Argentina (Kerman, 2007) para que a segunda geração de trabalhos etnográficos fosse estabelecida. Por fim, foi somente no final da primeira década do século XXI que os estudos sobre as experiências sufis encontraram um momento de expansão (Díaz, 2017a; Langner, 2019; Pilgrim, 2018).

Destaca-se que as análises dos diversos autores refletem a complexidade das formas de adesão e práticas devocionais que evidenciam os fluxos de criatividade nas relações constituídas entre seus praticantes. O contraste dessas comunidades apresentado na produção bibliográfica permite repensar as dinâmicas locais a partir de seus arranjos específicos, já que as diferenças culturais dentro do mundo muçulmano produzem uma enorme variedade de formas de definir, praticar e vivenciar o Islã. Esses processos de renovação e expansão não são uniformes nem unidirecionais, já que coexistem com processos de declínio e desaparecimento de várias formas de religiosidade sufi, produzindo configurações específicas de ruptura, continuidade e transformação em cada contexto social e cultural.

O artigo está dividido em duas seções. Na primeira, procuro apresentar as singularidades das pesquisas sobre o sufismo argentino e brasileiro com base nas monografias elaboradas e nos demais trabalhos auxiliares disponíveis (artigos em periódicos ou monografias de outras áreas temáticas). Na segunda, busco esboçar as linhas gerais do exercício comparativo a fim de repensar alguns princípios operantes nos contextos destacados. A diversidade do sufismo apresentada pelos trabalhos analisados reflete a multiplicidade de discursos e práticas existentes entre os grupos sufis investigados. Isso significa considerar os desafios impostos para se compreender as conjunturas socioculturais da Argentina e do Brasil por meio dos esforços interacionais dos investigadores na construção de suas pesquisas. Sobre isso, cabe destacar que as monografias de ambos os países (Díaz, 2017a; Kerman, 2007; Langner, 2019; Oliveira, 1991; Pilgrim, 2018; Tosta, 2000) buscaram complexificar os padrões, fluxos, incoerências e, também, as contradições presentes nas trajetórias dos interlocutores citados pelos investigadores, tais como o ajustamento das formas simbólicas nos rituais, a administração dos conflitos entre membros e/ou a produção reflexiva dos modos devocionais socializados nas comunidades. Essa opção pela construção do *religious everyday life* (Schielke y Debevec, 2012: 8) ou redescobrimiento pelo *everyday Muslim* (Fadil; Fernando, 2015<sup>a</sup>: 72) traz nuances significativas quanto aos modos

de se encarar o Islã a partir de uma dimensão heterogênea mesmo que haja tensões quanto ao enquadramento dos dados empíricos (Deeb, 2015; Fadil y Fernando, 2015b; Schielke, 2015).

## Argentina

Os trabalhos consultados possibilitam demonstrar dois eixos de organização do sufismo experienciado na Argentina. De um lado, nota-se as produções acerca da presença dos imigrantes africanos e sua diáspora na América do Sul (Capovilla, 2022; Kleidermacher, 2013, 2018; Tedesco y Kleidermacher, 2017; Zubrzycki, 2011). Do outro, destaca-se as inserções dos grupos e redes de indivíduos pertencentes às experiências sufis e/ou *New Age* (Kerman, 2007; Langner, 2019; Salinas, 2012, 2015; Pilgrim, 2018). A diversidade de temas se expressa, por exemplo, pela importância dada a religião islâmica na recolocação do sagrado pelas comunidades (Muridiyya) diaspóricas (Capovilla, 2022) como um fator presente nas relações de trabalho desenvolvidos por imigrantes africanos (Kleidermacher, 2013, 2016, 2018; Zubrzycki, 2011) e na configuração de identidades (Naqshbandiyya) transnacionais entre os convertidos (Salinas, 2012, 2015).

Para o caso das monografias argentinas analisadas, a configuração do sufismo no país estabeleceu dinâmicas relevantes no tocante a caracterização das práticas existentes em termos de uma tradição (Asad, 1986), ou seja, entre heterodoxias (Kerman, 2007; Langner, 2019) e ortodoxias (Pilgrim, 2018). Por exemplo, Kerman (2007: 18) se debruçou sobre as dimensões ideológicas e/ou simbólicas que integravam as práticas rituais sufis, assim como procurou contextualizar a produção cultural local dentro do marco da categoria “Novos Movimentos Religiosos” (NMR)<sup>7</sup>. Já Langner (2019: 3) buscou repensar algumas práticas a partir da categoria “espiritualidade<sup>8</sup>”, evidenciando o tipo de Islã vivenciado na Argentina em oposição ao predomínio do catolicismo na diversidade religiosa do país. Pilgrim (2018), por outro lado, analisou o estabelecimento da confraria Naqshbandiyya no contexto da Patagônia a partir da observação dos processos de conversão e de reordenamento do próprio universo simbólico comunitário visando delimitar quais valores,

<sup>7</sup> O termo procura dar conta de uma ampla gama de movimentos religiosos cuja maioria surgiu nos anos 1950 e 1960 do século XX. A recorrência do termo “Novos Movimentos Religiosos” pode ser atribuída em parte ao caráter cada vez mais global do mundo contemporâneo, que testemunhou o “desencaixe” de seu contexto cultural original e a circulação mais ampla de crenças religiosas e práticas de todo tipo (Clarke, 2005). O termo foi utilizado com mais proeminência na década de 1970 por estudiosos do fenômeno religioso para descrever um conjunto diverso de grupos religiosos emergentes que não se enquadravam nas tradições religiosas dominantes.

<sup>8</sup> Espiritualidade engloba todas as ideias e crenças que envolvem a ideia de uma transcendência do indivíduo (corpo e mente). O termo abarca crenças religiosas tradicionais e as dos “Novos Movimentos Religiosos”, bem como noções menos formalizadas em termos de dogmas, instituições e rituais. O que seria central nesta perspectiva é a reverência contínua ou experiencial da dimensão do amor humano como um valor universal (Rose, 2005).

neopentecostais) e nas de matrizes afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda), deixando de lado o Islã como objeto de análise. A partir da metade da primeira década do século XXI, quando os estudos sobre a presença do Islã se intensificaram (Montenegro, 2002, 2007; 2014, 2015, 2019, 2005, 2011a, 2011b; 2013; Pinto y Dias, 2018), destacaram-se os trabalhos etnográficos sobre as comunidades sufis em ambos os países.

práticas e crenças persistiram em oposição aquelas adotadas localmente.

## Buenos Aires e Patagonia

A etnografia proposta por Kerman (2007) explorou a construção dos sujeitos a fim de compreender como a noção de ascetismo sufi era promovida por um grupo na cidade de Buenos Aires, utilizando-se das chaves analíticas das tecnologias do *self* (Foucault, 1988) e do *habitus* (Bourdieu, 1977). O esquema pormenorizado combinou as categorias usadas localmente com as representações simbólicas das práticas devocionais, tendo como alvo principal os seus efeitos nos corpos dos participantes. O modelo de “espiritualidade” (2007: 13) apresentado no trabalho focou os sentidos dados pelos membros às práticas cotidianas, bem como as definições mobilizadas pelos interlocutores que exprimiam o processo de construção do ser sufi localmente. Por fim, a autora dinamizou a trajetória dos membros durante o tempo de permanência deles na comunidade a partir dos momentos de “busca espiritual”<sup>9</sup> (2007: 65) e de “crise existencial”, ou seja, de vida<sup>10</sup> (2007: 68). Esse cenário de “hibridismo doutrinal” (Kerman, 2007: 69) apontou o *optimum* de diversidade dos participantes oriundos predominantemente de setores da classe média e com histórico familiar ligado ao catolicismo, porém sem quaisquer vinculações religiosas no âmbito de seus regimes institucionais.

A metodologia consistiu em mapear os eventos criados pelos indivíduos e as ações de instituições presentes nas redes de contatos dos membros, além da observação de cursos organizados esporadicamente, especialmente os de idiomas. Cabe ressaltar que um elemento se destacou para a consolidação do momento de “entrada” no trabalho de campo da etnógrafa: a sua participação em performances autointituladas “Danças Circulares”. Esse tipo de sociação<sup>11</sup> de experiências tem como objetivo o incentivo de ideias de empatia, pertencimento e interação social, muitas vezes associados ao estilo *New Age*<sup>12</sup>. Além disso, informações extraídas de *sites* eletrônicos e materiais de divulgação *online* (*internet*) do grupo compuseram boa parte da etnografia a fim de compreender as formas de produção e circulação de informações entre os membros.

<sup>9</sup> Ver Rose (2005).

<sup>10</sup> Segundo Turner (2005: 35), “trata-se de um ponto importante no desenvolvimento físico ou social do indivíduo, como o nascimento, a puberdade ou a morte”.

<sup>11</sup> Simmel (1983) define o termo sociação para designar mais apropriadamente as formas ou modos pelos quais os atores sociais se relacionam. É importante destacar que as interações sociais e as relações de interdependência não representam, necessariamente, a convergência de interesses entre os atores sociais envolvidos.

<sup>12</sup> A mesma situação foi experienciada por Salinas (2012) quando analisou sua inserção entre grupos que possuíam vertentes sufis e zenbudistas como constitutivas de suas práticas devocionais na província de Santa Fé.

Já o trabalho de Pilgrim (2018) seguiu os caminhos trilhados por Wright e Cernadas (2007) sobre a importância dos conhecimentos religiosos que circulam fora das instituições como um modo de compreender a diversidade das formas de socialização e de experiências devocionais no país. A autora centrou-se na produção da vida cotidiana de uma comunidade sufi da confraria (*tariqa*) Naqshbandi localizada na Patagônia argentina para verificar os efeitos da dimensão religiosa e os modos de subjetivação local num mundo cada vez mais globalizado (Bizerril, 2013). O ponto fulcral do trabalho foram os processos de autoridade vividos cotidianamente pelos membros da confraria, uma vez que o ingresso dos sujeitos na comunidade significava a adoção de um mestre (*shaykh*) responsável pela imposição de novos modos de viver (aspectos da vida doméstica e social), a reconsideração de valores morais, a incorporação de crenças referentes aos estados místicos (*maqams*) segundo as tradições da *tariqa* e uma consequente e progressiva transformação da imagem pública dos sujeitos.

O caminho metodológico do trabalho adotado pela autora centrou-se nas trajetórias das mulheres com o intuito de observar a “mudança de mundos” implicada pela conversão (Berger y Luckman, 1985), opondo-se a tese de que nem sempre esse processo seria acompanhado dos êxtases religiosos como forma de assentar o novo modo de vida devocional. A conexão transnacional entre a Patagônia e a Europa (mais especificamente a cidade de Berlim/Alemanha) sinalizou a existência de novas fronteiras simbólicas por parte dos membros da Naqshbandiyya, o que permitia expandir a compreensão da temática da conversão como algo muito além de uma mera ruptura na vida dos indivíduos. Esse conjunto de narrativas voltado à adesão de uma nova religião permitiu a autora identificar as diferenciações das tradições islâmicas mobilizadas pelos Naqshbandis em contraposição às formas mais “ortodoxas” do Islã existentes em mesquitas, associações ou instituições muçulmanas argentinas, ligadas geralmente a salafiyya<sup>13</sup>.

Por último, Langner (2019) descreveu a combinação dos usos de exercícios físicos e de rituais sufis promovidos por uma rede de indivíduos associados em Buenos Aires como parte de um contexto de “ressacralização” do mundo contemporâneo (Geaves; Dreßler y Klinkhammer, 2013; Heelas, 2009). A partir desses dados, a autora assumiu a tese de que o sufismo não se consistiu como um produto da imigração muçulmana argentina<sup>14</sup>. Para ela, o sufismo

<sup>13</sup> O projeto da salafiyya, ou salafismo, está centrado na ideia de que a volta às “origens” é uma condição para regenerar o Islã, expurgando as inovações e adições que supostamente desvirtuam a mensagem profética e causam o seu declínio civilizacional. Embora as diferentes correntes do salafismo dialoguem entre si, elas nunca constituíram um movimento unificado, pois o significado das origens e de como elas deveriam ser recuperadas varia de acordo com o contexto cultural no qual cada uma delas tem sido elaborada.

<sup>14</sup> “El sufismo no se inscribe en el marco de una diáspora de musulmanes en el Occidente, sino más bien en un momento de debilitamiento



argentino surgiu da diversificação do campo religioso<sup>15</sup> no contexto das práticas espirituais/alternativas relacionadas à categoria “Nova Era” (Geaves; Dreßler y Klinkhammer, 2013). Com base nessa linha de argumentação, o trabalho focou no modo como os participantes dos diferentes espaços e práticas sufis construía suas adesões ao Islã e como experienciavam seus pertencimentos religiosos. Isso implicou tanto em enquadrar os elementos assumidos pelo sufismo em relação ao campo religioso argentino quanto em observar os fluxos e atravessamentos no âmbito das formas “ortodoxas” (salafiyya) do Islã e/ou das práticas associadas à Nova Era.

Os passos metodológicos da etnografia contemplaram os encontros intersubjetivos cotidianos dos interlocutores. Isso exigiu que a pesquisadora se envolvesse em diferentes níveis de participação nos grupos selecionados (sufis e/ou *New Age*). Em algumas ocasiões, a autora narrou, por exemplo, a sua participação nas práticas devocionais fosse pelo seu uso do véu fosse por sua inserção nos momentos de reza e de dinâmica ritual, tais como as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*). O trabalho de campo também se estendeu a outros espaços islâmicos existentes em Buenos Aires, como o CIRA<sup>16</sup> e o “Centro Cultural Islâmico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd<sup>17</sup>”. Neste sentido, cabe salientar que este trabalho etnográfico não se baseia apenas na elaboração do trabalho de campo com um único grupo, mas sim na opção de acompanhar os diversos sujeitos contactados por meio de suas diferentes práticas.

## Brasil

A presença do sufismo nos trabalhos brasileiros repetiu os dois eixos estruturantes vistos anteriormente. Os trabalhos consultados apresentam ora dados sobre as comunidades sufis de imigrantes africanos, com destaque para a região Sul (Díaz, 2017a; 2017b; Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Rossa, 2018; Santos, 2021), ora

informações sobre os grupos convertidos ao sufismo ou associados ao estilo *New Age*, com destaque para a região Sudeste do país (Filho, 2012; Oliveira, 1991; Tosta, 2000). As problemáticas desenvolvidas pelos investigadores apontam para quatro linhas de investigação: interações das confrarias africanas (Muridiyya) constituídas no país, mas com conexões com os espaços considerados sagrados na África (Díaz, 2017a); ao papel da internet na criação de estratégias de difusão transnacional da Muridiyya (Díaz, 2017b; Rossa, 2018); a diversidade devocional entre as comunidades urbanas (Shadhiliyya, Maryamiyya, Khalwatiyya, Tijaniyya e Naqshbandiyya) situadas na metrópole paulistana (Filho, 2012) e; a organização de espaços de memória coletiva e de identidade (Muridiyya e Tijaniyya) da diáspora senegalesa (Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Santos, 2021).

As três monografias analisadas (Díaz, 2017a; Oliveira, 1991; Tosta, 2000) destacaram as conexões transnacionais como fundamentais para a manutenção da dinâmica dos imaginários religiosos e das práticas devocionais locais. Oliveira (1991: 69) destacou o uso da produção literária entre os membros sufis na construção de uma ética religiosa baseada na categoria “Nova Consciência Religiosa<sup>18</sup>”. Tal produção permitia que os integrantes adotassem uma percepção específica sobre os temas relevantes para os grupos, tais como o papel das virtudes, das disciplinas e das formas do *self* exigidas a fim de condicionar os sujeitos às experiências sufis. Tosta (2000) optou por definir o sufismo a partir da análise discursiva dos membros do grupo analisado, cujas posições hierárquicas assumiam a função de transmissores da tradição sobre os ensinamentos compartilhados. Para promover a interiorização desses saberes, os discursos eram feitos tendo como referência os vocabulários técnicos da religião islâmica ou exemplos advindos de disciplinas como a filosofia, além do uso de analogias baseadas em noções gerais da gramática científica moderna. Díaz (2017a) indagou as dinâmicas de difusão da confraria africana Muridiyya com foco nas estratégias de produção, circulação e consumo de saberes por meio das tecnologias de informação e comunicação. O reconhecimento da diversidade de crenças religiosas e do sistema inovador de práticas devocionais formaram um conjunto de trocas estabelecidas pelo movimento diaspórico sufi.

## Rio de Janeiro, Brasília e Caxias do Sul

O trabalho etnográfico pioneiro de Oliveira (1991: 1) versou sobre a busca por autoconhecimento por parte

de las religiones institucionales y la emergencia de un nuevo espacio identificado con el “spiritual turn” (Langner, 2019: 5).

<sup>15</sup> Segundo Bourdieu (2005), a noção de campo serve como instrumento ao método relacional de análise das dominações e práticas específicas de um determinado espaço social, ou seja, ela caracteriza a autonomia de certo domínio de concorrência e disputa interna.

<sup>16</sup> Em 1922 foi inaugurada a primeira entidade muçulmana na cidade de Buenos Aires: a Sociedade Árabe Islâmica. Em 1931 foi fundada a Associação Pan-Islâmica. “En 1940 la institución pasaría a denominarse Asociación Islámica de Previsión Social y recién a partir de 1957 recibe la denominación actual, Centro Islámico de la República Argentina (CIRA)” (Montenegro, 2014: 597).

<sup>17</sup> Instituição criada em 2001 a pedido da Embaixada do Reino da Arábia Saudita na Argentina, erguida em terreno doado pelo presidente Carlos Menem (1989-1999). É uma das entidades mais importantes criadas nas últimas décadas na Argentina. Trata-se de um complexo imobiliário que inclui escola, auditório salas de exposições e a sede da embaixada saudita. Os frequentadores não se constituem por uma comunidade local de origem, mas por imigrantes, tais como pessoas com cargos diplomáticos oriundos de países islâmicos e alguns convertidos. Nos últimos anos, a política do espaço passou a ser norteadas para uma maior abertura, relacionando-se com instituições e atores da sociedade civil local (Montenegro, 2014).

<sup>18</sup> O termo “Nova Consciência Religiosa” ancora-se na busca pelo autoconhecimento e autoaperfeiçoamento, ou seja, na construção de uma visão holística do mundo em torno da preparação dos sujeitos para a vivência da “Nova Era” ou do “Novo Milênio”. A centralidade de suas concepções parte de elementos advindos do cristianismo, de outras tradições (crença na energia universal, forças cósmicas ou unidade do cosmos) ou de valores universais reificados, como amor, liberdade ou paz (Siqueira, 2002).

de um grupo autodenominado “grupo de estudos sufi”, ‘grupo sufi’ ou ‘Tradição’”, na cidade do Rio de Janeiro. A autora enfatizou as leituras<sup>19</sup> valorizadas pelos participantes – basicamente as obras de George Gurdjieff<sup>20</sup> e Idries Shah<sup>21</sup>, que redefiniu o tipo de sufismo praticado sem a exigência de se usar o rótulo “muçulmano” como parte de uma identidade religiosa essencializadora das experiências. Um ponto sensível nas descrições e análise do trabalho é justamente a possibilidade do exercício de práticas devocionais sufis sem a necessidade de conversão dos integrantes. Entretanto, isso não significou que processos de autoridade vividos de forma cotidiana estivessem ausentes, pois o conjunto dessas leituras se desenvolviam “segundo as instruções e a guia do Mestre [no caso, Omar Ali Shah, irmão de Idries Shah e intérprete dos conteúdos textuais da comunidade investigada] que seguem” (1991: 9).

A metodologia consistiu em qualificar o panorama literário mobilizado nos encontros do grupo a partir das metáforas criativas compartilhadas em torno do eixo das capacidades intelectuais e emocionais dos participantes visando exemplificar os processos de aprendizagem do outro e de autoconhecimento diante do mundo. Boa parte do caráter reflexivo recorreu a linguagem científica como forma de expressar e legitimar os aspectos esotéricos na maioria das experiências difundidas pelos membros.<sup>22</sup> Os discursos forjados em torno da “estabilização da consciência, sabedoria, perfeição” (1991: 56) e da “situação de aprendizado” (1991: 57) formaram o mote da constituição de um espaço de convivência exclusivo em relação aos frequentadores – “os de dentro”, como era o caso da autora<sup>23</sup> – porém, excludente aos não-iniciados – “os de fora”, como o caso de investigadores que almejavam estabelecer contatos com o grupo.

<sup>19</sup> Sobre a obra de autores associados ao campo do movimento esotérico global e seus impactos tanto na literatura quanto na academia da América do Sul, ver Sedgwick (2021a). Sobre os usos de filosofias esotéricas conhecidas como “Tradicionalismo” na Argentina e no Brasil, ver Sedgwick (2021b, 2021c).

<sup>20</sup> Nascido na Rússia, George Ivanovich Gurdjieff (1877-1949) é popularmente associado aos desenvolvimentos de adaptação do sufismo em contextos “ocidentais”. Seus trabalhos esotéricos atraíram seguidores nos Estados Unidos durante as décadas de 1920, 1930 e 1940. Mesmo que haja um debate sobre sua associação ao sufismo, é consenso a relevância dele como uma figura na disseminação do movimento “Tradicionalista” na Europa e nos Estados Unidos. Em alguns casos, membros Naqshbandis o listam em suas genealogias (*silsilas*) espirituais (Renard, 2009).

<sup>21</sup> Nascido numa família aristocrática afegã, Idries Shah (1924-1996) é o responsável por uma grande obra literária, em sua maioria, sobre o pensamento sufi. Ele é conhecido pela coleta, tradução e adaptação de obras-chaves da literatura clássica sufi para o “Ocidente”.

<sup>22</sup> Sobre a utilização da linguagem científica pelos “Novos Movimentos Religiosos”, ver Clarke (2005). Para exemplificar os mesmos usos pela religião islâmica, ver Stenberg (1996).

<sup>23</sup> Tal condição foi fundamental para garantir o caráter experimental que essa etnografia possui quanto às dinâmicas sufis no país. Ademais, longe de querer inaugurar uma preocupação acadêmica fundante em termos da presença do Islã no Brasil, a pesquisa da autora significou um “ponto fora da curva” com relação aos temas de investigação produzidos pelas Ciências Sociais no Brasil até a década de 1990.

Já o trabalho de Tosta (2000) repensou a incomensurabilidade da ideia de transcendência na ciência antropológica. A opção por problematizar a clássica dicotomia sagrado/profano<sup>24</sup> visou expandir essa temática para outros termos, à luz do diálogo com a perspectiva epistemológica sufi fundamentada na observação das tradições de um grupo sufi na cidade de Toronto (Canadá), com ramificações em Brasília (Distrito Federal, Brasil). A imagem do sufi (2000: 41) como um “viajante (*salik*) que avança por estágios (*maqamat*) através de um caminho (*tariqat*) até seu objetivo de união com a Realidade (*fana fi 'l-Haqq*)” indicaria as possibilidades aos interlocutores na busca por novos conhecimentos durante a organização de suas experiências. Neste interim, é destacado o papel do mestre (*shaykh*) na transmissão dos ensinamentos, sobretudo, do princípio de Unicidade Divina (*Tawhid*), bem como da garantia de que a finalidade deles pudesse contribuir para a transposição da dualidade *self/universo*, isto é, centrado no paradigma epistemológico “ocidental” sujeito/objeto. Para tal, categorias (2000: 42) como “1) arrependimento, 2) abstinência, 3) renúncia, 4) pobreza, 5) paciência, 6) confiança total em Deus e 7) satisfação” foram mobilizadas pelos adeptos sufis como verdadeiras diretrizes para medir o caminho ou a progressão sufi.

A autora tomou a diferenciação dos múltiplos discursos, práticas, conjunturas sociais e históricas como um caminho metodológico, além das trajetórias individuais de seus participantes como forma de radicalizar as atitudes relativistas e reflexivas comumente presente na Antropologia após sua “virada pós-moderna”. O desejo por repensar o conceito de tradição pela autora, justificou um “mergulho” na epistemologia mobilizada pelo grupo “a partir da oposição conhecimento moderno/secular/relativista e tradicional/sagrado/fundamentalista” (2000: 76). A não separação entre os conhecimentos exotéricos e esotéricos, segundo a lógica dos discursos sufis analisados, procurou combinar as ideias e práticas devocionais observadas visando provocar uma “dessacralização do conhecimento”, isto é, tanto em referências diretas a produção acadêmica “ocidental” quanto ao posicionamento da própria pesquisadora a partir de suas dificuldades iniciais de inserção nas reuniões do grupo. No final das contas, o projeto de uma Antropologia da Antropologia (Rabinow, 1996) permearia um dos objetivos da autora no trabalho. As simetrias entre a linguagem empregada para definir a noção de desvelamento científico e transcendência sufi, tendo como sustentação os condicionamentos impostos ao *self* – análoga à linguagem disponível entre os sufis –, produziria uma racionalidade horizontal.

Por fim, a etnografia de Diaz (2017a) evidenciou a pluralidade das práticas devocionais sufis e a heterogeneidade interna da confraria Muridiyya, na

<sup>24</sup> Desde Émile Durkheim a Max Weber, passando por Clifford Geertz a Talal Asad, a Antropologia tem revisto as suas teses sobre o que, muitas vezes, se denomina “religião”.

cidade de Caxias do Sul (Rio Grande do Sul/Brasil). O cenário religioso descrito e analisado contrastou com as condições de vulnerabilidade, segregação social e regimes laborais vivenciadas pelos imigrantes senegaleses no Brasil. Cabe apontar que, a partir de 2009, é notório um intenso fluxo diaspórico dirigido para as regiões Sul e Sudeste do Brasil documentada por investigadores de diversas áreas temáticas (Lemos y Pereira, 2018; Herédia, 2015; Santos y Brum-de-Paula, 2020; Tedesco y Grzybovski, 2011, 2013; Tedesco y Kleidermacher, 2017; Uebel, 2016; Wenczenovicz, 2016). Ciente deste panorama, a autora determinou os fluxos da dinâmica transnacional entre os dois países por meio da observação das iconografias religiosas criadas e difundidas via *internet* em redes sociais (*Facebook*, *Whatsapp* e *Youtube*) a fim de repensar os processos de diferenciação cultural em contextos de globalização (Appadurai, 1996; Hannerz, 1996), mas também em espaços criativos de encontro (Bhabha, 1998). Uma das perspectivas elaboradas no trabalho privilegiou o papel da imaginação como um mecanismo responsável pela reconstrução das identidades dos discípulos durante os períodos de deslocamentos ou movimentos de desterritorialização. Isso significou repensar as possibilidades de vida devocional dos sufis não mais ancoradas em um território circunscrito, mas interconectado com formas variáveis de pessoas e lugares.

Os passos metodológicos da autora contemplaram a realização de uma etnografia multissituada<sup>25</sup> (Hannerz, 2003; Marcus, 1995), isto é, que procurou dar conta da dispersão dos locais de observação entre as cidades de Touba (Senegal) e Caxias do Sul (Brasil). A entrada da pesquisadora nas *dahiras* (associações religiosas dos discípulos da Muridiyya) foi fundamental para a compreensão da presença dos senegaleses no Brasil, visto que elas funcionavam “como centros organizativos da mobilização social para o reconhecimento dos direitos dos migrantes” (Diaz, 2017a: 14). Mais do que isso, a Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul (ligada à *dahira* da mesma cidade) destacava-se na mídia local e nacional por sua intensa mobilização em defesa dos direitos dos imigrantes, fato que contribuiu bastante para a diversificação dos interlocutores selecionados. No fim, os campos concretos de sociabilidades existentes entre os discípulos garantiram as análises sobre os processos dos sujeitos que se engajavam e construíam formas de estar e agir no mundo (Fischer, 2009).

O conjunto teórico-metodológico das monografias apresentado até aqui não pretendeu dar conta da totalidade das questões, temáticas e/ou problemáticas do fazer etnográfico, nem das complexidades da escrita etnográfica desenvolvidas pelos autores contemplados. A exposição das linhas gerais desses trabalhos de campo visou demonstrar a produção da alteridade de maneira

relacional e situada nos contextos indicados. Neste sentido, um olhar sobre as múltiplas presenças e distintos modos de experienciar o sufismo na Argentina e no Brasil propiciaram delimitar alguns princípios sobre a ação dos sujeitos (agência<sup>26</sup>) que formam as comunidades sufis. Mesmo que seja impossível distinguir claramente a ação intencional da não intencional, considero fundamental explorar determinados temas centrais com relação às dimensões devocionais que permitem a construção do *religious everyday life* (Schielke y Debevec, 2012: 8) ou redescobrimiento pelo *everyday Muslim* (Fadil y Fernando, 2015a:72). É sobre isso que trato na próxima seção.

### Comparando as teorias vividas

Os debates históricos e contemporâneos sobre a comparação na Antropologia mostraram que o principal desafio residia na multiplicidade de objetivos, muitas vezes, contraditórios<sup>27</sup> que a sustentavam (Gaztañaga y Koberwein, 2021). Como não pretendo insistir numa comparação em termos de tipos ideais e/ou de modelos de sociedade<sup>28</sup>, seria fundamental conhecer e assumir as categorias que permitiriam fazer este confronto. Contudo, este é um processo que envolveria a reprodução de algum tipo de paradigma como, por exemplo, a ideia de agência.

A opção pelos princípios operantes das agências que formam as práticas devocionais sufis presentes nos casos etnográficos (argentino e/ou brasileiro) procuram qualificar as ações dos atores sociais nas distintas comunidades religiosas, levando em consideração seus respectivos contextos socioculturais. Essa estratégia visa evitar duas situações quando o assunto é realizar um quadro comparativo na ciência antropológica: 1) a abstração do conjunto de relações totais (estrutura) investigados (Radcliffe-Brown, 1978); e 2) as conceituações que reificam (descrições de) culturas e sociedades como elementos unitários e separados pela comparação (Barth, 1999). Ciente dessas limitações, a abordagem proposta almeja garantir as dinâmicas da “invenção da cultura” (Wagner, 2010) em virtude dos conjuntos de impressões e de significados imanentes às operações realizadas pelo pesquisador ao seu objeto de estudo comparativo.

Quanto à comparação das obras analisadas, o fluxo descritivo e interpretativo presente nas ações dos interlocutores é o que permitiria o discernimento entre as experiências etnográficas. A ênfase é dada ao que os

<sup>26</sup> Giddens (2003: 10), certa vez, deixou claro que “agência subentende poder”. Já Ortner (2007: 46), sublinhou que “onipresença do poder e da desigualdade na vida social é central para a própria definição de jogos sérios”, ou seja, os atores sociais objetivam cumprir suas metas e projetos culturalmente significativos, envolvendo tanto rotinas quanto ações intencionais. Exceto por alguns detalhes, pode-se dizer que o conceito de agência de Giddens é “idêntico ao conceito de prática de Ortner” (Eriksen y Nielsen, 2007: 156).

<sup>27</sup> Ver Evans-Pritchard (1965) e Geertz (2004).

<sup>28</sup> Sobre “a ideia dos indivíduos como membros, de alguma forma, de uma sociedade” e, como consequência, sua “equiparação desastrosa entre ‘sociedade’ e ‘grupo’”, ver Strathern (2012: 234).

<sup>25</sup> Para uma crítica desse método de pesquisa realizado no contexto argentino, ver as críticas de Langner (2019) a esse recurso fundamentado a partir do debate iniciado por Candea (2007).

sujeitos fazem (do ponto de vista pragmático<sup>29</sup>) – voltados para a construção do cotidiano – em detrimento do que dizem (do ponto de vista da análise do discurso). Essa estratégia buscou dar conta da complexidade dos contextos selecionados.

Das seis monografias analisadas, é significativo apontar que quatro delas apresentaram os modos de como seus sujeitos interagiam com valores, rituais, doutrinas e instituições sufis disponibilizadas e/ou por intermédio de ideias e práticas associadas a perspectiva *New Age*<sup>30</sup> (Kerman, 2007; Langner, 2019; Oliveira, 1991; Tosta, 2000). Apenas os trabalhos de Diaz (2017a) e Pilgrim (2019) abordaram propriamente as comunidades sufis (Muridiyya e Naqshbandiyya), relacionando-as a algum sistema de linhagem (*silsila*) ou controle das narrativas genealógicas do grupo (imaginário religioso transnacional com a África e Ásia Central). Em ambos os casos, as conexões transnacionais eram vitais para o controle do fluxo de informações, conhecimentos e ideais resultantes dos intensos deslocamentos de seus membros aos centros formadores e difusores de seus legados (Senegal e Turquia), em termos de uma tradição (Asad, 1986).

Para os grupos convertidos ao sufismo ou relacionados ao estilo *New Age* (Kerman, 2007; Langner, 2019; Oliveira, 1991; Pilgrim, 2019; Tosta, 2000), faz-se necessário reconhecer, em primeiro lugar, o papel das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) como um ritual central na vida devocional. Mesmo que a categoria ritual ofereça uma série de obstáculos quanto a caracterização da ação humana (Strathern y Stewart, 2021), a sua aplicabilidade pode ser vantajosa caso venha acompanhada de outras noções. Por exemplo, os modelos de sociabilidade apresentados nos trabalhos analisados adquiriam um sentido performativo no ritual, já que buscavam dialogar com os tipos de rotinas criativas que cada comunidade inventava para si. Por “performance”, compreendo uma maneira de ser e uma estratégia de enquadrar e diferenciar diversos modos de prática e de ser (Bell, 1992).

Kerman<sup>31</sup> (2007: 106) indicou o valor da prática devocional do *dhikr* como sendo o “*secreto del secreto*”, *la sede del espíritu y de comunicación con lo divino*. O contexto descrito por Langner<sup>32</sup> (2019: 40) interpretou os usos do *dhikr* como “*una práctica que circula tanto entre quienes*

*exploran experiencias de espiritualidad-New Age, como entre quienes buscan convertirse al islam y participan en espacios vinculados al sufismo en Argentina*”. Tudo isso se contrasta com o trabalho de Pilgrim<sup>33</sup> (2018: 67), pois a performance do *dhikr* “*implica la presencia física del sheik [mestre]*”. Em casos de ausência, os discípulos recorriam a mentalização de sua *persona* por meio do uso de fotografias ou imagens contendo mensagens escritas em árabe. Já a etnografia de Oliveira<sup>34</sup> (1991) abordou o *dhikr* como um elemento de tensão entre as categorias religião e espiritualidade, pois boa parte dos integrantes alternavam seus comportamentos durante os encontros, ora enfatizando os aspectos técnicos (a importância da música e da respiração), ora os religiosos (leitura de textos em árabe e recitações de trechos do Alcorão). Sob outro prisma, Tosta<sup>35</sup> (2000: 40) sinalizou que as sessões rituais contempladas pelo *dhikr* eram as responsáveis pela produção de um “‘imaginário ocidental’ a respeito do Islã”, com base no uso de elementos diacríticos, tais como as vocalizações, os movimentos corporais e o papel da música.

Longe de querer determinar o *dhikr* como um mero “símbolo dominante” (Turner, 2005) referente às práticas devocionais, a ideia de uma performatividade entre os interlocutores das cinco monografias listadas (Kerman, 2007; Langner, 2019; Oliveira, 1991; Pilgrim, 2019; Tosta, 2000) possibilita compreender a categoria ritual como um sistema construído culturalmente por comunicações simbólicas. Neste caso, a dinâmica ritual seria constituída por padrões e sequências ordenadas por palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios, cujo conteúdo e arranjo seriam caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (Tambiah, 1985).

Em segundo lugar, a contextualização da presença islâmica nos dois países se fez por meio da citação de trabalhos que contemplaram determinadas áreas temáticas. Para o caso argentino, as investigações de Montenegro (2000, 2002, 2007) tem sido as referências para o debate entre a configuração identitária dos grupos em termos de etnicidade (arabização) e/ou de religiosidade (islamização). Em outros trabalhos, verificam-se menções acuradas sobre algumas questões, como conversão, gênero ou produção cultural (Chinnici, 2009; Jáuregui, 2019; Pineiro-Carreras, 2007; Utvær Gasser, 2016; Valcarcel, 2013) nas comunidades estudadas. O que se define como “Antropologia do Islã” (Asad, 1986; Lukens-Bull, 1999; Mahmood y Landry, 2017; Schielke, 2018), ou seja, dentro de uma perspectivaêmica do ponto de vista etnográfico, encontra-se bem aparada em termos teórico-metodológicos, validando assim a maioria dos

<sup>29</sup> Sendo assim, faz sentido afirmar que “as pessoas sabem o que fazem; elas frequentemente sabem o porquê fazem o que fazem; mas o que elas não sabem é o que faz [causa] aquilo que elas fazem” (Dreyfus y Rabinow, 1982: 187).

<sup>30</sup> De maneira mais clara, associados à Escola Perennialista, cuja perspectiva foi adotada por indivíduos que consideravam as tradições religiosas do mundo como portadoras de uma verdade singular. Essas tradições frequentemente estão associadas ao campo da metafísica, no qual todo o conhecimento esotérico, exotérico e doutrinal se desdobra. Sobre a Escola Perennialista, ver Azevedo (1999) e Sedgwick (2004, 2023).

<sup>31</sup> Ver, Capítulo 4.

<sup>32</sup> Ver, Capítulo 2.

<sup>33</sup> Ver, Capítulos 4 e 5.

<sup>34</sup> Ver, Capítulo 5. Essa tensão entre categorias se encontra na monografia de Langner (2019: 19) quando a autora coloca em diálogo os “conceptos de religión y espiritualidad”.

<sup>35</sup> Ver, Capítulo 5.



argumentos sustentados por parte das monografias analisadas (Kerman, 2007; Langner, 2019; Pilgrim 2018).

Para o caso brasileiro, a produção sobre o Islã costuma referenciar os trabalhos de Pinto (2005, 2011a, 2011b, 2013, Pinto y Dias, 2018) no tocante as dinâmicas entre imigração e processos de institucionalização das comunidades islâmicas. Contudo, um ponto chama a atenção nas três monografias brasileiras analisadas: a completa ausência de citações acadêmicas sobre quaisquer comunidades islâmicas existentes nas regiões Sul e Sudeste do país, a exemplo das cidades do Rio de Janeiro (Cavalcante Junior, 2008; Chagas, 2006; Dumovich, 2012; Ferraz, 2015; Pereira Junior, 2011), São Paulo (Barbosa, 2007; Raietparvar, 2014), Curitiba (Marques, 2010), Florianópolis (Espinola, 2005) ou Porto Alegre (Pereira, 2001; Soares, 2017). A dificuldade de incorporar essas investigações cria uma situação de “miopia empírica” sobre o campo de investigação no país, bem como de “descaso institucional” diante dos trabalhos acadêmicos que se debruçaram sobre as múltiplas facetas assumidas pelas comunidades islâmicas em território nacional<sup>36</sup>.

Um terceiro elemento importante de se assinalar nas seis monografias analisadas, é a preocupação em descrever e analisar as práticas devocionais adotadas pelos grupos (sufis e/ou *New Age*) no dia a dia. No entanto, muitas dessas interpretações ignoram quaisquer elementos de autoridade, controle e transmissão dos conhecimentos dos mestres ou líderes de reuniões locais. Mesmo que as monografias apontassem os cotidianos dos interlocutores durante os processos de iniciação e/ou desenvolvimento do caminho sufi/espiritual, elas não contemplaram os aspectos de formação intersubjetivas dos sujeitos, ou seja, as relações estabelecidas entre especialistas e leigos.

A única exceção é a etnografia de Pilgrim (2018) que se concentra na análise de uma comunidade Naqshbandi na região da Patagônia. A autora reconhece algum grau de interferência e formas de controle exercidas pelo mestre (*shaykh*) no direcionamento das dinâmicas religiosas locais. Entretanto, boa parte dos processos de disciplinaridade que “forma[m] ou reforma[m] dispositivos morais” (Asad, 1993: 130) não foram contemplados, inviabilizando o aprofundamento das análises sobre os regimes de subjetivação e/ou de produção de experiências (subjetividades) dos discípulos.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Longe de querer determinar um único fator exclusivo sobre esses fenômenos, me limito a sublinhar a baixa interação dos pesquisadores entre si e valorização excessiva dos artigos científicos no contexto brasileiro (Souza et al., 2020). Esses mecanismos impediriam, por exemplo, o compartilhamento de informações entre grupos de pesquisa e contribuiriam para desvalorizar as dissertações como objetos de estudo.

<sup>37</sup> As premissas do trabalho de Langner (2019: 35) resumem bem a indisposição de abarcar as práticas devocionais como um exercício de poder rotinizado e não apenas imposto. Sobre a distinção entre sufis e salafistas, a autora sublinha: “el sufismo fue conceptualizado como una práctica religiosa de individuos buscando su relación con

Gostaria de ressaltar novamente essa situação quando se trata de grupos de convertidos ao sufismo, pois existiria uma constância analítica nos trabalhos (Kerman, 2007; Langner, 2019; Salinas, 2012, 2015; Pilgrim, 2018) a respeito da capacidade do poder exercido pelos mestres em termos de um carisma weberiano, mas nunca em termos do exercício de autoridade. A adoção desta perspectiva levaria em consideração os fluxos interacionais entre especialistas e leigos na condução dos elementos institucionais das confrarias (*tariqas*) e da transmissão das tradições.

Sendo assim, sigo os passos inaugurados por Cornell (1998), que destaca a noção de santidade não somente como uma relação de proximidade com o divino (*walaya*), mas também como o exercício de uma autoridade terrena sobre o mundo (*wilaya*). Esse último termo refere-se à relação entre um mestre (*shaykh*) e seus discípulos, já a primeira noção é usada para descrever a relação do discípulo com *Allah* [Deus]. São esses dois aspectos interligados que conferem ao *shaykh* o *status* perante as comunidades sufis como um agente divino que guia os adeptos nos assuntos religiosos e/ou políticos. Para tanto, o *status* desses homens, dotados de santidade, geralmente é rotinizado por sua capacidade de produzir milagres (*karamat*). Não à toa, o trabalho de Diaz (2017a) é categórico em afirmar a confiança dos discípulos da Muridiyya em seu santo patrono (*wali*) – *shaykh* Ahmadou Bamba (1850-1927) – na resolução dos percalços que, por ora, aparecem nos cotidianos religiosos transnacionais vividos.

Finalmente as produções acadêmicas do sufismo argentino e brasileiro esbarraram na necessidade de problematizar os usos da expressão *New Age*, comumente enquadrados sob a chave analítica dos “Novos Movimentos Religiosos”. Desse modo, os trabalhos que se debruçaram sobre essas experiências (Kerman, 2007; Langner, 2019; Oliveira, 1991; Tosta, 2000) não levaram em consideração uma análise processual sobre a categoria espiritualidade. Como sublinhou Sedgwick (2018: 16), “o termo ‘*New Age*’ é problemático”, pois indicaria um mero período histórico relativo às vivências mobilizadas pelos grupos em seus distintos contextos socioculturais, além de ter sido usado apenas para denotar um tipo específico de espiritualidade quando, na verdade, existiriam muitas outras.<sup>38</sup>

Os trabalhos de Kerman (2007) e Langner (2019) refletiram sobre o uso da categoria espiritualidade como uma “reivindicação da espiritualidade oriental” (Carozzi, 2000; Carozzi y Frigerio, 1994), responsável pela formação das experiências dos grupos analisados.<sup>39</sup> Em direção

dios, y en ese proceso fueron negados y excluidos muchos aspectos del sufismo que no entran en ese espectro individualista, como por ejemplo la jerarquía y la relación autoritaria con el sheikh”.

<sup>38</sup> Sobre os usos do sufismo pelo “Ocidente”, ver Sedgwick (2009, 2017).

<sup>39</sup> Langner (2019: 56) sintetiza da seguinte forma a dificuldade dos investigadores em enquadrar as experiências observadas associadas

contrária, as monografias de Oliveira (1991) e Tosta (2000) não propiciaram nenhuma alusão às dinâmicas, fluxos ou tensões ligadas a categoria espiritualidade em seus respectivos campos empíricos.<sup>40</sup> Essa questão também não é abordada por nenhuma produção auxiliar indicada neste texto. Já os balanços propostos por Sedgwick (2018) e Montenegro (2022) - sobre a presença do sufismo na América Latina - problematizam a questão, mas se restringem ora às fases históricas vivenciados pelos grupos descritos<sup>41</sup>, ora aos processos de institucionalização das redes associativas.

A produção contemporânea sobre a conceitualização do termo *New Age* (Chryssides, 2012; Heelas, 2006, 2009; Redden, 2011) propicia toda a emergência de um vocabulário próprio a partir de noções como “alternative spirituality” (Sutcliffe y Bowman, 2000), “holistic spiritualities” (Sointu y Woodhead, 2008), “reflexive spirituality” (Besecke, 2001) “self spirituality” (Heelas, 1996), “spirituality of life” (Heelas, 2009), “subjective life spirituality” (Woodhead, 2010) ou “post-Christian spirituality” (Houtman y Aupers, 2007). Contudo, a ênfase dada aos discursos dos interlocutores, ao invés dos mecanismos que sintetizariam as práticas devocionais, ainda persiste entre os investigadores. Neste sentido, a adoção de uma perspectiva que valorize as agências dos sujeitos permitiria analisar as disposições das formas devocionais em termos mais dinâmicos, uma vez que os atos simbólicos subjacentes às lógicas culturais locais não teriam quaisquer relações com atividades pragmáticas ou utilitárias (Mahmood, 2005).

### Considerações finais

A distância contextual, e ao mesmo tempo temporal, na produção dos trabalhos examinados (1991 a 2022), exige um redimensionamento do termo *New Age* associado ao sufismo. O termo visou abranger uma série de concepções, práticas e experiências distintas relacionadas à tese clássica do processo de secularização (Berger, 1985) e à reconfiguração do esoterismo e da categoria religião no “Ocidente”. Esse debate, típico dos anos 60, ainda se encontra em certa medida refletido nas produções analisadas devido às chaves e jargões sociológicos de “desencantamento” e “reencantamento” do mundo. Quanto aos seus usos na via mística do Islã, Sedgwick (2018) indicou as três ondas do sufismo ocidental promovido desde os anos 1960 até o presente, nas formas

---

ao universo do sufismo e/ou dos “Novos Movimentos Religiosos”: “En qué medida el grupo incorpora otras técnicas y prácticas del mundo New Age, que van más allá de la fuente original de base sufi-islámica, resulta una pregunta difícil de responder de manera categórica”.

<sup>40</sup> Tosta (2000: 65) exemplifica essa posição quando afirma que a “questão do Sufismo desvinculado do Islã, denominado pelo grupo de “Sufismo Nova Era” (...) estava sempre presente nas discussões [dos interlocutores], até mesmo porque os autores que a maioria dos frequentadores conhecia de início eram assim rotulados”.

<sup>41</sup> Sedgwick (2018) tipifica o termo *New Age* como associado aos desdobramentos do movimento *hippie*, menos difundido na América Latina do que nos EUA e na Europa”.

de: etnicidade (a composição dos grupos de origem imigrante nos anos 70), renascimento do Islã por meio de movimentos transnacionais (a ação dos deslocamentos realizados por diversos mestres nos anos 80) e, por último, com base em movimentos neo-tradicionistas (a reação contra o Islã político<sup>42</sup> que assolou o mundo árabe desde o 11 de setembro de 2001).

O sufismo é caracterizado por valores, práticas rituais, doutrinas e instituições que representam a principal manifestação de devoção mística<sup>43</sup> no Islã. Cabe mencionar que ele vai muito além do quadro das confrarias (*tariqas*), pois baseia-se principalmente no modelo de vida do Profeta. Essa característica devocional torna-se fundamental para a construção de múltiplas rotinas vivenciadas pelos muçulmanos em contextos locais.

Argentina e Brasil proporcionam exemplos empíricos significativos no tocante as variações organizacionais e rituais das comunidades pesquisadas. O foco analítico a partir dos trabalhos monográficos selecionados (Diaz, 2017a; Kerman, 2007; Langner, 2019; Oliveira, 1991; Pilgrim, 2018; Tosta, 2000) expôs um conjunto de questões norteadoras e os desafios na construção das interpretações realizadas pelos autores. Já os trabalhos auxiliares (Capovilla, 2022; Diaz, 2017b; Filho, 2012; Gonçalves, 2020; Kleidermacher, 2013, 2016, 2018; Lombardi, 2020; Rossa, 2018; Salinas, 2012; 2015; Santos, 2021; Zubrzycki, 2011) corroboram na delimitação proposta no texto a respeito dos dois eixos de atuação do sufismo argentino e brasileiro, a saber: a presença da imigração africana (principalmente senegalesa) e a dinâmica dos convertidos às rotinas sufis e/ou *New Age*.

É preciso ter um olhar atento sobre os processos de desenvolvimento que permitiram a construção do sufismo como um campo de estudo antropológico, tanto na Argentina quanto no Brasil. Para tal, verificou-se que as análises pioneiras iniciadas por investigadores sobre as formações, consolidações e modificações das comunidades muçulmanas de ambos os países<sup>44</sup> (Montenegro, 2014, 2015; Pinto, 2005, 2011b)

---

<sup>42</sup> O termo deve ser compreendido como uma corrente religiosa que quer fazer do Islã e do uso da Lei Islâmica (sharia) um modelo político alternativo à noção de democracia proveniente do “Ocidente” (Roy, 1994). Apesar de existirem diferentes visões concorrentes no campo político-religioso, o que se define como Islã Político não constitui um movimento uniforme, pois os significados e as ações associados com cada uma de suas manifestações públicas têm variado de acordo com o contexto cultural elaborado.

<sup>43</sup> Esses estados experienciais refletem a transformação do *self/ego* (*nafs*) pelos mecanismos disciplinares inscritos nos rituais e exercícios espirituais que compõem a via mística.

<sup>44</sup> Montenegro e Pinto são citados tanto nos trabalhos monográficos quanto nos trabalhos auxiliares consultados, nos respectivos países analisados. Entre as monografias argentinas, os trabalhos de Langner (2019) e Pilgrim (2018) reconhecem o pioneirismo de Kerman (2007). Já entre as monografias brasileiras, não há citações do trabalho de Oliveira (1991).

garantiram as bases pelas quais a maioria dos trabalhos etnográficos puderam se assentar.

Um outro fator relevante que marca atualmente a relevância desses estudos foi a organização de sínteses sobre a presença das formas assumidas pelo sufismo em diferentes países da América Latina (Montenegro, 2022; Sedgwick, 2018).

Ciente dos desafios que a perspectiva comparativa impõe aos dados, saliento os esforços dos investigadores em compreender, na medida do possível, a complexidade dos elementos que compõem o sufismo nos distintos contextos socioculturais contemplados. A ausência de discussões sobre algumas questões sensíveis ao tema, como a conceitualização do termo *New Age* e/ou usos atribuídos a categoria espiritualidade, não inviabiliza o panorama apontado a respeito das múltiplas facetas que as comunidades sufis sustentam. No mais, esses trabalhos incitam a busca por novos horizontes comparativos e novos diálogos teórico-metodológicos com outras disciplinas, entre os dois países.

## Bibliografia

- Abenante, P. y Vicini, F. (2017). Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, 18 (2), 57-71.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Georgetown University.
- Azevedo, M. (1999). *A Philosophia Perennis e o Estudo das Religiões: uma introdução à escola perenialista de Frithjof Schuon (1907-1998)* [Tesis de Maestría, Universidade de São Paulo].
- Barbosa, F. (2007). *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo* [Tesis de Doutorado, Universidade de São Paulo].
- Barth, F. (1999). Comparative methodologies in the analysis of anthropological data. En J. Bowen, y R. Petersen (Eds.), *Critical Comparisons in Politics and Culture* (pp. 78-89). New York
- Bastide, R. (1951). L'Islam noir à Bahia d'après les travaux de l'école ethnologique brésilienne. *Revista de História*, 2 (5), 215-217.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Paulus.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1985). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Vozes.
- Besecke, K. (2001). Speaking of meaning in modernity: Reflexive spirituality as a cultural resource. *Sociology of Religion*, 62 (3), 365-381.
- Bhabha, H. (1998). *O Local da Cultura*. Editora UFMG.
- Bizerril, J. (2013). Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado. *Nomadas*, 39, 181-194.
- Bourdieu, P. (2005). *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Candea, M. (2007). Arbitrary locations: in defence of the bounded field-site. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (1), 167-184.
- 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. (2000). Cultura social en movimiento: La nueva era en Buenos Aires. *Cuadernos de antropología Social*, 12, 207-232.
- Carozzi, M y Frigerio, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX* (pp. 17-53). Buenos Aires: CEAL.
- Cavalcante Junior, C. (2008). *Processos de Construção e Comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro* [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Chagas, G. (2006). *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro* [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Chinnici, F. (2009). *La Comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios (El caso de Buenos Aires)* [Tesis de Licenciatura, Universidad

- de Buenos Aires].
- Chryssides, G. (2012). The New Age. En O. Hammer (Ed.), *The Cambridge companion to new religious movements* (pp. 247-262). Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, P. (2005). Introduction. En *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp.vi-xvi). London: Routledge.
- Cornell, V. (1998). *Realm of the saint: power and authority in moroccan sufism*. University of Texas Press.
- DaMatta, R. (1978). O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. En E. Nunes (Org.), *A aventura sociológica* (pp. 23-35). Rio de Janeiro: Zahar.
- Deeb, L. (2015). Thinking piety and the everyday together: A response to Fadil and Fernando. *Hau*, 5 (2), 93-96.
- Diaz, O. (2017a). *Islã, migração e tecnologias digitais: reflexões sobre a Muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS)* [Tesis de Maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Norte].
- Diaz, O. (2017b). A Muridiyya e a internet: dinâmicas on-line de transnacionalização de uma confraria islâmica senegalesa. *Antropolítica*, 42, 114-139.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1982). Power and Truth. En *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (pp.184-204). Chicago: University of Chicago Press.
- Dumovich, L. (2012). *Ya Habibi: Crise de Vida, Afeto e Reconfiguração do Self Religioso na Conversão de Mulheres ao Islã na Mesquita da Luz*. [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Espinola, C. (2005). *O véu que ‘des’cobre: Uma etnografia da comunidade árabe-muçulmana em Florianópolis*. [Tesis de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Eriksen, T. y Nielsen, F. (2007). *História da Antropologia*. Vozes.
- Etienne, I. (1909). La Secte musulmane des Malès, au Brésil, et leur révolte en 1835. Chapitre Second. La révolte des Malès (24-25 janvier 1835). *Anthropos*, 4 (2), 405-415.
- Evans-Pritchard, E. (1965). The Comparative Method in Social Anthropology. En *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology* (pp. 13-36). London: Faber & Faber.
- Fadil, N. y Fernando, M. (2015a). Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *Hau*, 5 (2), 59-88.
- Fadil, N. y Fernando, M. (2015b). What is anthropology’s object of study?: A counterresponse to Schielke and Deeb. *Hau*, 5 (2), 97-100.
- Ferraz, T. (2015). *Halal, Haram e o Possível: Senso Moral e Razão Prática Entre Muçulmanos Sunitas no Rio de Janeiro* [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Filho, M. (2012). *A mística islâmica em Terræ Brasilis: o sufismo e as ordens sufis em São Paulo* [Tesis de Maestría, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Fischer, M. (2009). Etnografia renovável: seixos etnográficos e labirintos no caminho da teoria. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32), 23-52.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. En L. Martin; H. Gutman y P. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (pp. 16-49). Amherst: University of Massachusetts Press.
- Gaztañaga, J. y Koberwein, A. (2021). Comparar en Antropología: Esbozo de un mapa. *Intervención*, 11 (2), 93-113.
- Geertz, C. (2004). *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Jorge Zahar.
- Geertz, C. (2002). *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Editora UFRJ.
- Geertz, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Zahar.
- Giddens, A. (2003). *A Constituição da Sociedade*. Martins Fontes.
- Geaves R.; Dreßler M. y Klinkhammer G. (2013). Introduction. En *Sufis in Western society: Global networking and locality* (pp.1-12). London: Routledge.
- Gonçalves, M. (2020). *“Levados com a areia”: estudo antropológico sobre a diáspora mouride no sul do Brasil*. [Tesis de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].
- Hannerz, U. (2003). Being there and there and there!



- Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4 (2), 201-216.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational connections: culture, people, places*. Routledge.
- Heelas, P. (2009). *Spiritualities of life: New Age romanticism and consumptive capitalism*. John Wiley & Sons.
- Heelas, P. (2006). Challenging Secularization Theory: The Growth of 'New Age' Spiritualities of Life. En *The hedgehog review: critical reflections on contemporary culture: after secularization* (pp. 46-58). Charlottesville: University of Virginia.
- Heelas, P. (1996). *The new age movement*. Blackwell.
- Herédia, V. (2015). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Belas Letras.
- Houtman, D. y Aupers, S. (2007). The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 305-320.
- Jáuregui, J. (2019). *El islam en la ciudad de Córdoba. Etnografía de los agentes mediadores y mediaciones culturales intervinientes en su génesis y devenir* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Córdoba].
- Kerman A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufí-islámico en Buenos Aires* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires].
- 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.
- Kleidermacher, G. (2016). De Sur a Sur: Movimientos Transmigratorios de Senegaleses Hacia Argentina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 114, 183-205.
- Kleidermacher, G. (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 109-130.
- Langner, S. (2019). *Prácticas sufís en Buenos Aires: entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* [Tesis de Maestría, FLACSO].
- Lemos, L. y Pereira, V. (2018). Senegaleses em Rio Grande-
- RS: diálogo intercultural no além-mar. *RELACult*, 4, 1-18.
- Lombardi, B. (2020). *Migração e identidade: a presença islâmico-senegalesa em Toledo, PR (2014-2020)* [Tesis de Maestría, Universidade Estadual do Oeste do Paraná].
- Lukens-Bull, R. (1999). Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. *Marburg Journal of Religion*, 4 (2), 1-23.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mahmood, S y Landry, J-M. (01 de marzo de 2023). *Anthropology of Islam* [Oxford Bibliographies Online, 2017]. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0175.xml>
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/ of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marques, J. (2010). *Muçulmanos em Curitiba: uma análise das dinâmicas identitárias a partir do jornal Assiráj* [Tesis de Maestría, Universidade Federal do Paraná].
- Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American Landscape. En R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp. 261-272). London: Routledge.
- Montenegro, S. (2019). Experience of Muslims in Latin America. En R. Lukens-Bull y M. Woodward (Eds.), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp.1-19). New York: Springer.
- 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. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, XXXI (96), 593-617.
- Montenegro, S. (2007). Actualidad de los estudios sobre el Islam. Reflexión a partir de temas y abordajes globales y locales. *Pensar*, 2, 114-129.
- Montenegro, S. (2002). Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*, 9 (2), 59-79.

- Montenegro, S. (2000). *Dilemas identitários do Islam no Brasil* [Tesis de Doutorado Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Oliveira, V. (1991). *O Caminho do Silêncio: um estudo de grupo sufi* [Tesis de Maestría, Universidade Estadual de Campinas].
- Ortner, S. (2007). Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. En M. Grossi et al. (Org.), *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas* (pp. 45-80). Blumenau: Nova Letra
- Pereira Junior, M. (2011). *A Ciência Revelada: Codificação Religiosa e Racionalização na Comunidade Muçulmana Sunita Carioca* [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Pereira, L. (2001). *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local* [Tesis de Maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].
- Pilgrim, S. (2018). *Ser Sufi en la Patagonia* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rio Negro].
- Pineiro-Carreras, J. (2007). *Ser musulmán en Buenos Aires: un análisis antropológico del papel de las instituciones en la construcción de sentidos* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires].
- Pinto, P. (2022). Islam and Muslims in South America. In: R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp.184-196). London: Routledge.
- Pinto, P. (2013). Imigrantes e convertidos: etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. In: S. Montenegro y F. Benlabbah (Orgs.), *Muçulmanos no Brasil: comunidades, instituições e identidades* (pp. 225-250). Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Pinto, P. (2011a). Arab Ethnicity and Diasporic Islam: A Comparative Approach to Processes of Identity Formation and Religious Codification in the Muslim Communities in Brazil. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31, 312-330.
- Pinto, P. (2011b). El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. *Istor*, 45, 3-21.
- Pinto, P. (2005). Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil. *Revista USP*, 67, 230-250.
- Pinto, P. y Dias, A. (2018). L'islam au Brésil : approches historiques et anthropologiques. *BRESIL(S)*, 14, 1-6.
- Rabinow, P. (1996). *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton University Press.
- Radcliffe-Brown, A. (1978). O método comparativo em Antropologia social. En J. Melatti (Org.), *Radcliffe-Brown* (pp. 43-55). São Paulo: Ática.
- Raietparvar, A. (2014). *O Leão e o Crescente: Construções da Identidade Nacional e Religiosa entre Iranianos no Brasil* [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Redden, G. (2011). Religion, cultural studies and New Age sacralization of everyday life. *European Journal of Cultural Studies*, 14(6), 649-663.
- Renard, J. (2009). *The A to Z of Sufism*. The Scarecrow Press, Inc.
- Ricard, R. (1948). L'islam noir à Bahia. *Hésperis*, 35, 57-78.
- Rose, S. (2005). Spirituality. En P. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp.600-602). London: Routledge.
- Rossa, J. (2018). *Cantos religiosos de senegaleses murides: escrita, leitura, poética vocal e performance* [Tesis de Doutorado, Universidade de Caxias do Sul].
- Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Rytter, M. (2014). Transnational Sufism from Below: Charismatic Counselling and the Quest for Well-being. *South Asian Diaspora*, 6 (1), 105-119.
- Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *Cultura - Hombre - Sociedad*, 25 (1), 91-111.
- Salinas, L. (2012). La orden sufi naqshbandi en el campo religioso de la ciudad de Rosario. En J. Renold (Org.), *Miradas antropológicas sobre vida religiosa* (pp. 269-287). Buenos Aires: CICCUC.
- Santos, D. (2021). Senegaleses das Irmandades Tidjaniya, Muride e do ramo Baye Fall em Maceió/AL: mobilidade, identidade e religiosidade [Tesis de Doutorado, Universidade Federal da Bahia].

- Santos, T. y Brum-de-Paula, M. (2020). Senegaleses no Brasil: aspectos culturais, socioeconômicos e linguísticos. *RELACult*, 6 (4), 1-15.
- Sedgwick, M. (2023). *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*. Oxford University Press.
- Sedgwick, M. (2021a). Guénonian Traditionalism in South American literature and academia. *International Journal of Latin American Religions*, 5, 164-180.
- Sedgwick, M. (2021b). Traditionalism and the Far Right in Argentina. *Politics, Religion & Ideology*, 22 (2), 143-163.
- Sedgwick, M. (2021c). Traditionalism in Brazil: Sufism, Ta'ichi, and Olavo de Carvalho. *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, 21, 159-184.
- Sedgwick, M. (2018). Sufism in Latin America: A Preliminary Survey. *Melancolia*, 3, 4-34.
- Sedgwick, M. (2017). *Western Sufism. From the Abbasids to the New Age*. Oxford University Press.
- Sedgwick, M. (2009). The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature. En R. Geaves; M. Dreßler y G. Klinkhammer (Eds.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality* (pp. 180-197). London: Routledge.
- Sedgwick, M. (2004). *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press.
- Schielke, S. (01 de marzo de 2023). *Islam* [The Cambridge Encyclopedia of Anthropology, 2018] <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/islam#h2ref-1>
- Schielke, S. (2015). Living with unresolved differences: A reply to Fadil and Fernando. *Hau*, 5 (2), 89-92.
- Schielke, S. y Debevec, L. (2012). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Berghahn.
- Siqueira, D. (2002). Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo Social*, 14 (1), 177-197.
- Simmel, G. (1983). A natureza sociológica do conflito. En E. Moraes Filho (Org.), *Simmel: sociologia* (pp. 122-149). São Paulo: Ática.
- Soares, M. (2017). *Para além do sagrado: uma etnografia das práticas femininas no Centro Islâmico de Porto Alegre* [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense].
- Soiuntu, E. y Woodhead, L. (2008). Spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (2), 259-276.
- Souza, D., Zambalde, A., Mesquita, D., Souza, T. y Silva, N. (2020). A perspectiva dos pesquisadores sobre os desafios da pesquisa no Brasil. *Educação E Pesquisa*, 46, 1-21.
- Stenberg, L. (1996). *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund Universitet.
- Strathern, M. (2012). O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto. En *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios* (pp. 231-240). São Paulo: Cosac Naify.
- Strathern A. y Stewart, P. (2021). Ritual Studies: Whence and Where to?. En *The Palgrave Handbook of Anthropological Ritual Studies* (pp.1-16). Cham: Palgrave Macmillan.
- Sutcliffe, S. y Bowman, M. (2000). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh University Press.
- Tambiah, S. (1985). A performative approach to ritual. En *Culture, Thought and Social Action* (pp. 123-166). Cambridge: Harvard University Press.
- Tedesco, J. y Grzybovski, D. (2013). Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 30 (1), 317-24.
- Tedesco, J. y Grzybovski, D. (2011). Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul: integração cultural, trabalho e dinâmica migratória internacional. *Revista Espaço Pedagógico*, 18 (2), 336-355.
- Tedesco, J y Kleidermacher, G. (2017). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. EST Edições.
- Tosta, L. (2000). *Uma Perspectiva Antropológica da Epistemologia Sufi* [Tesis de Maestría, Universidade de Brasília].
- Turner, V. (2005). *Floresta de símbolos*. EdUFF.
- Trimingham, J. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press.
- Uebel, R. (2016). Panorama e perfil da imigração

senegalesa no Rio Grande do Sul no início do século XXI. *Boletim Geográfico do Rio Grande do Sul*, 28, 56-77.

Utvær Gasser, T. (2016). *Becoming Sisters: Reworking Femininity and Relatedness among Muslim Converts in Buenos Aires* [Tesis de Maestría, University of Oslo].

Valcarcel, M. (2013). *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires].

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.

Wenczenovicz, T. (2016). Imigrantes senegaleses no

Brasil e Direitos Humanos: vivências e oralidade. *Revista África(s)*, 3 (5), 100-115.

Woodhead, L. (2010). Real religion and fuzzy spirituality? Taking sides in the sociology of religion. En S. Aupers y D. Houtman (Eds.), *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (pp. 31-48). Leiden: Brill.

Wright, P. y Cernadas, C. (2007). Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, 319-348.

Zubrzycki, B. (2011). Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico*, 29 (81), 49-64.