



# 12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

## La Plata, junio y septiembre de 2021

GT36: Religión y cultura en la Argentina contemporánea: aportes teóricos y etnográficos

### **Sufismo e islam en Argentina**

Stefanie Langner. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad Nacional de La Plata. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät,  
Universität Rostock.  
[dessi\\_sl@gmx.de](mailto:dessi_sl@gmx.de)

#### **Resumen**

El trabajo pretende abarcar cuestiones acerca de la espiritualización y del islam ortodoxo en Argentina. Basándose en un trabajo etnográfico con grupos sufís en Buenos Aires y Berlín, el trabajo analiza al sufismo tanto en su versión alternativa-espiritual como en su versión de prácticas islámicas ortodoxas y se estudian los distintos modos de adhesión al islam. A su vez, explora la pregunta acerca del rol y el alcance que tiene el islam en el desarrollo de esas prácticas religiosas-espirituales. Y al discutir las mutuas interrelaciones entre el islam como religión institucional y la espiritualidad alternativa pone en discusión la distinción teórica entre religión y espiritualidad y revisa los distintos aportes a este respecto.

Asimismo, la ponencia busca recuperar diferentes conceptos para discutir si Argentina, como “Occidente periférico”, muestra sus propios procesos de adaptación de religiones orientales en el caso del Sufismo e Islam, y se plantea hasta qué punto es divergente respecto de otras regiones occidentales, como Europa. Las categorías existentes en la bibliografía, por ejemplo, de grupos migratorios islámico-sufís por un



lado y grupos “neo-sufís” desvinculado del islam por otro lado, no parecen del todo adecuadas para el caso del sufismo en Argentina.

**Palabras claves:** *Islam en Argentina; Occidente periférico; Orientalización; New Age; Espiritualización; Antropología del Islam; Sufismo.*

## **Introducción**

El presente trabajo se basa en mi tesis de maestría, donde analizo el lugar del sufismo en Argentina y pregunto en qué medida se trata de una práctica islámica o una práctica espiritual. En base a una etnografía con dos grupos sufís distintos en Buenos Aires, parto de la pregunta de qué rol juega el islam en las prácticas de los grupos sufís y cuáles son las relaciones con la espiritualidad *New Age*.

Para el trabajo etnográfico se eligió un grupo de giro, dónde se practica y aprende el *dhikr*<sup>1</sup> como una especie de ejercicio mental-corporal, y un grupo sufís con personas convertidas al islam. De tal manera, estudiamos, por un lado, el grupo de giro sufí, su inserción en el mundo *New Age* y abordamos la pregunta de cómo se relaciona con el islam. Por otro lado, en el caso del grupo de sufís-conversos analizamos las vías de contacto entre el sufismo y el islam y nos cuestionamos por las especificidades de la identidad musulmana.

De este modo, el trabajo sigue al sufismo desde su inserción en el mundo *New Age* y plantea la cuestión de su vinculación con la ortodoxia islámica.

Teóricamente el trabajo busca hacer un aporte a los estudios del “sufismo en Occidente” al indagar la aparición del sufismo en Argentina, como una forma particular del sufismo en Occidente. Partimos de la observación que los estudios sobre el sufismo han dejado de lado América Latina y que los puntos de contacto y la imagen pública del islam son y han sido diferentes. Y que en cuanto constituye un Occidente periférico, Argentina no forma parte de la dicotomía binaria *islam-west*. La recepción occidental del sufismo implica una especie de orientalismo y un proceso de *easternization*, pero que, a partir de la inexistencia de relaciones de poder e

---

<sup>1</sup> Un rezo islámico típico del sufismo, que se practica en forma de un baile circular.

historias coloniales, y una relación sur-sur, aquí tiene otro carácter que en Norteamérica y Europa. Por ello, queremos discutir si la apropiación del sufismo bajo esas condiciones muestra otros modos.

El sufismo, aunque sea una corriente del islam, no es producto de una inmigración musulmana en Occidente, sino que surge de una diversificación del campo religioso en el contexto de prácticas espirituales/alternativas *New Age* (Geaves et al., 2013: 2). La práctica del giro-sufí (*dhikr*), en tanto práctica espiritual, refleja el escenario en el cual surge el sufismo en Occidente. El sufismo no se inscribe en el marco de una diáspora de musulmanes en el Occidente, sino más bien en un momento de debilitamiento de las religiones institucionales y la emergencia de un nuevo espacio identificado con el “*spiritual turn*”. Por eso, no sorprende que el sufismo en Occidente ha sido caracterizado y percibido como diferente del islam (Geaves et al., 2013: 2).

Esa desvinculación occidental entre islam y sufismo, y en general la de prácticas orientales y sus fuentes religiosas, por otro lado, fue sujeto a críticas en la medida en que es considerado como una especie de orientalismo. En esa línea la autora Altglas (2014) sostiene que las religiones orientales fueron apropiadas en el marco de persistentes relaciones de poder, y que aparecen como prácticas homogeneizadas en un mercado espiritual, propagando una psicología popular como el “bienestar” y desarrollo del “*inner-self*”. La autora caracteriza este fenómeno como *religious exoticism*, en el cual prácticas orientales son desvinculadas de su fuente religiosa original, como por ejemplo el sufismo del islam (Altglas, 2014: 116).

Teniendo en cuenta esa crítica sobre la desvinculación occidental del sufismo del islam, nos preguntamos de qué manera los participantes de las prácticas sufís se relacionan con el islam ortodoxo en Argentina. Así, el trabajo se propone de analizar los distintos modos de adhesión al islam en los diferentes espacios sufís en Buenos Aires.

### **Caminos al islam desde prácticas sufís**

En los dos primeros apartados (“Estéticas” y “Lazos afectivos”) analizo los modos de acercamiento y adhesión a los grupos sufís conversos y de giro, vinculados al

orientalismo exotista o a las relaciones afectivas. En el último apartado (“Asumir el islam”) analizo los procesos de acercamiento y consolidación de una identidad musulmana más estricta en ese ámbito.

### **Estéticas**

En este apartado se contextualiza las vías por las que los practicantes del sufismo toman contacto con el islam. En el análisis se tienen a los grupos de giro, pero por sobre todo a los grupos sufís-conversos. Cabe aclarar que el preguntar “por qué” la gente se acerca a ciertos grupos religiosos implica serios desafíos metodológicos. En los estudios sobre procesos de “conversión”, la cuestión de cómo interpretar las auto narrativas de la conversión ha sido fundamental (Wohlrab-Sahr et al., 1998). Como muestra Frigerio (1994: 9), los relatos de los conversos no deberían ser tomados literalmente. Sino como “construcciones creativas” en cuanto que los motivos que llevaron a la conversión son reinterpretados bajo la luz de su propia conversión actual. Es decir, el pasado es reinterpretado bajo el presente contexto de la nueva identidad religiosa, que puede favorecer o desfavorecer, resaltar u ocultar ciertos aspectos del proceso de conversión o de su acercamiento.

Las personas convertidas al islam afirman que en definitiva fue “Allah” que los llevó y les mostró el camino, que su llegada al sufismo fue el “plan de Allah”, lo cual es claramente un modelo explicativo resultado de la conversión. Sin embargo, los testimonios sobre el acercamiento al sufismo e islam eran sorprendentemente auto reflexivos y analíticos al reconstruir la trayectoria o los motivos por los cuales se habían acercado. Las observaciones que pude hacer durante las numerosas visitas a los grupos no contrastan necesariamente con los auto relatos de las personas que adhieren al sufismo.

Las personas en general se acercan luego de haber pasado por diversas ofertas de prácticas vinculadas con las prácticas alternativas o *New Age* y/o por ciertas prácticas estéticas (música, vestimenta, baile) que le llamó la atención, por ejemplo, de una imagen o música del islam/sufismo. Esa estética, o también cabe decir estética exótica, que parece ofrecer en particular las practicas del sufismo en los países occidentales, no es ninguna cuestión marginal. Refleja más bien un cierto tipo

de orientalismo, un orientalismo romántico si cabe, que se puede rastrear cuanto menos hasta el siglo XIX, durante el giro romántico en Europa. El rechazo de doctrinas religiosas y el interés por nuevas experiencias espirituales también se expresaron en una creciente producción y consumo de poética, música y arte oriental, creando estereotipos positivos del Oriente, que se denomina orientalismo positivo (Said, 1978; Sedgwick, 2012: 202).

El autor Campbell (2010) describe este proceso como *easternization*, es decir, lo contrario del *westernization*, donde hay una adaptación de prácticas, costumbres y estéticas del Oriente en el Occidente mismo (Campbell, 2010: 739). Como muestra Campbell, ésta es una corriente que tiene múltiples factores, que se expresa en el interés en religiones orientales y se refleja en los movimientos del espectro *New Age*. Entre otras cosas también se relaciona con la idea de “*new romantics*”, es decir una especie de revival de la idea del romanticismo que idealizaba el Oriente. En este marco critica que el concepto de orientalismo de Said (1978) nunca tomó en cuenta que, en conjunto con las existentes relaciones de poder, había una larga trayectoria de admiración del Occidente hacia el Oriente (Campbell, 2010: 740). Ello también nos dice mucho acerca de una fuerte insatisfacción con los valores del Occidente y el proceso de racionalización. Lo que sostiene Campbell entonces es que el proceso de *easternization* implica una cuota de poder para Oriente mismo en la medida en que la imagen que tiene el Occidente acerca del Oriente muestra la posibilidad de influencia que tiene Oriente sobre el Occidente.

En definitiva, Campbell enfatiza el *softpower* que Oriente tiene sobre Occidente, poder que se asienta sobre la crisis de valores de este último y la disposición de estas sociedades a importar prácticas y patrones culturales orientales. El concepto de Altglas (2014) acerca del *religious exoticism* retoma la idea de la *easternization*, pero al contrario que Campbell y más en línea con Said, lo clasifica como una muestra de relaciones de poder, en la medida en que Occidente adapta en sus propios términos la cultura y la religión oriental, aunque exotizándolas (Altglas, 2014; Campbell, 2010: 740).

En efecto, el interés de las personas por otras culturas orientales, que se da a través de imágenes o música, como por ejemplo nos cuenta Manuel uno de los

participantes sufís-conversos, entonces no debería ser solamente interpretado como un orientalismo que se constituye entre lo occidental y lo oriental, sino también podemos hablar de estereotipos positivos, que romantizan la idea de practicar o pertenecer al “islam” y que también se entienden como contracultura a los valores occidentales. También Sabrina, que pertenece al grupo converso-sufí y que hace diez años que se convirtió al islam, afirma que su primer contacto con el islam se dio a través de una imagen, que le inspiró cierta admiración.

Es interesante observar que las razones por las que se acerca la gente al espacio de giro en Buenos Aires son muy parecidas a las trayectorias sufís-conversos. Casi todos se refieren a un primer encuentro con el sufismo/giro por alguna imagen o video, y lo expresan como una cuestión estética que les hizo acercarse.

En cuanto a las trayectorias en el plano espiritual/religioso se puede destacar que la mayor parte de las personas se acercan en su proceso de explorar “cuestiones espirituales”. Cuando se acercan al espacio sufí, en general ya conocen otras “prácticas espirituales” y están en búsqueda de actividades que se insertan en ese paisaje espiritual más grande, lo cual corresponde en parte con las observaciones que ya hicieron otras investigadoras al respecto (Kerman 2007; Salinas 2015).

En cuanto a las trayectorias en una búsqueda espiritual podemos destacar que típicos caminos hacia los grupos sufís y los grupos de giro parecen ser la meditación “Osho” y el “Cuarto Camino” de Gurdjieff. Kerman (2007), quién analizó grupos sufís en Buenos Aires, también menciona ambas prácticas como experiencias previas de los miembros sufís. Eso es interesante en tanto que de hecho ambas constituyen prácticas que ayudaron a introducir el sufismo en Occidente y parecen ser todavía en la actualidad típicas estaciones en las trayectorias hacia el sufismo y así hacia el islam de conversión en Argentina.

Si bien se acercan solamente por una búsqueda espiritual y algunas personas incluso no saben que el sufismo “tiene que ver” con el islam, en muchos casos el islam se convierte después en una parte principal de su práctica y pertenencia al sufismo. Las diferentes formas de meditación entonces se podrían definir como “caminos occidentales” al sufismo y, por medio de él, al islam.

## Lazos afectivos

Más allá de que en la mayoría de los casos la puerta de entrada al sufismo sea por trayectorias espirituales previas, podemos destacar otro camino de entrada, que a veces se combina con el campo espiritual, que sería la relación de una pareja heterosexual. Una gran cantidad de gente que participa en los espacios entraron en la *tariqua*<sup>2</sup> por su pareja. Las parejas pueden cambiar, y en algunos casos solo se quedaron las parejas. Ese lazo afectivo como entrada a una nueva fe, no es específico del islam (Carozzi y Frigerio, 1994). Pero en parte también se debe a la alta importancia que se otorga al concepto de la familia, en los grupos sufís y en general en el islam.

Las relaciones de género tienden a favorecer roles tradicionales de la mujer y de los modelos de familia, por lo que se hace hincapié en casarse bajo el islam (Furseth y Repstad, 2006: 181). En los grupos sufís ofrecen el casamiento bajo el islam, e incluir la pareja es un elemento importante del grupo. También Utvaer Gasser (2016: 55) destaca en su etnografía sobre mujeres musulmanas convertidas al islam en Buenos Aires, que el matrimonio parece constituir una parte central de las preocupaciones entre las mujeres convertidas al islam. Así las mujeres sufís-conversas me solían contar cómo ellos llegaron por su novio o marido al espacio, o como al revés, aunque en menor medida, trajeron su pareja al espacio sufí.

En cualquier caso, es preciso ver que, más allá del hecho de que la *dergha*<sup>3</sup> constituye un lugar específico para practicar el sufismo/el islam, la *dergha* sobre todo es un microcosmos de relaciones sociales. Allí las personas traban amistades, se pelean, forman pareja, se separan, se enamoran, se casan, y tienen hijos. Se acompañan a lo largo los años, se ayudan y se cuidan mutuamente. Cenar juntos, hacen viajes, duermen, comparten el baño y algunos incluso viven en la *dergha*. Esa apariencia de casi estructuras familiares no es específica de Argentina, sino que se encuentra basada en la historia misma del sufismo y su construcción particular como enclaves separados con funcionamiento de familia. Pero eso también lleva a que el grupo sufí

---

<sup>2</sup> Tariqua significa literalmente “camino” y se refiere al grupo sufí, pero también se usa para referirse al espacio sufí en donde se llevan a cabo las prácticas. Los sufís mismos suelen usar ambas palabras como sinónimos.

<sup>3</sup> *Dergha* es el espacio, en donde toman lugar los encuentros sufís

muchas veces se presenta como un “microcosmos de control social”. Así, la expresión sobre comportamientos o dudas acerca de si alguien se comporta según un “verdadero musulmán” son constantes.

### **Asumir el islam**

Después de haber descrito las trayectorias que llevan a los participantes al islam a través del sufismo, enfocaré la mirada en cómo los actores, una vez en los grupos, entienden la relación con el islam.

En los grupos de giro la relación de los participantes con el islam no siempre ocupa un lugar muy consciente. Pero los practicantes de giro, si bien no son musulmanes, hacen algunas referencias a “Allah” y al islam.

En cambio, en los grupos sufís-conversos, la relación entre islam y sufismo es más una cuestión inherente que no se pone en cuestión. La conversión al islam forma parte del ser sufí en el grupo-converso observado en Buenos Aires. Los argentinos convertidos al islam se autodefinen como musulmanes y en su búsqueda de “autenticidad” integran una variedad de prácticas culturales y religiosas musulmanas, como la división del hombre y la mujer durante el *dhikr*, el salat, el velo, etc. Esta forma de ser sufí, de referirse a tradiciones y de vincularse a la cultura y a la religión islámica, es relativamente nueva y muy incipiente en el Occidente (Klinkhammer, 2013).

Los actores en el grupo sufí-converso destacan entonces que el sufismo sin “islam” no existe y usan modelos explicativos similares en cuanto a la relación islam-sufismo, en donde el islam es definido como la base del sufismo. Ese modelo explicativo es el que circula en la mayoría de los grupos sufís-musulmanes. María, que se acercó al grupo por su novio y ahora es participante regular del grupo, sostiene que el sufismo sin islam no existe: “para mí el islam no se puede desprender del sufismo o del *dhikr*.”

Aunque esas afirmaciones no contradicen a la definición usada entre académicos, que reconocen al sufismo como parte “mística” o la parte “espiritual” del islam, y que también refleja en parte definiciones públicas del sufismo, es preciso aclarar que los



actores no usan esas categorías de “misticismo” para autodefinirse. De hecho, se sostiene que la presentación como parte mística del islam, es resultado de los términos implementados a partir del siglo XVIII por orientalistas (Ernst, 2003).

Sin embargo, como aclara Kerman (2007: 61), es particularmente el “trabajo interno” con “uno mismo” el que es visto como marca distintiva del sufismo del islam. Por lo tanto, si bien no hay un uso práctico explícito de categorías como mística, su especificidad sí tiene que ver con el trabajo con la subjetividad. Si bien encontramos la idea de diferentes niveles espirituales en el grupo sufí, los participantes no se definen como practicantes espirituales sino como “religiosos islámicos”.

Es decir, mientras la espiritualidad circula en los grupos sufís para justificar cierta jerarquía interna del grupo, los practicantes se autodefinen como religiosos. Incluso buscan mostrar los límites con otras prácticas espirituales, y evitan el vocabulario que circula en esos grupos. A su vez buscan referencias con otras religiones monoteístas y términos como “ser cristiano” y “dios” como puntos de referencia. Esos usos de los conceptos religión-espiritualidad muestra los límites de la correspondencia entre categorías analíticas sociológicas y usos nativos de los términos religión/espiritualidad. Como explica Wood al respecto de los usos de categorías espiritualidad y religión (Wood, 2010: 272), las auto referencias no deberían ser tomadas como categorías sociológicas.

Por otro lado, los grupos sufís marcan una fuerte diferencia entre sus propias prácticas y otras prácticas espirituales o creencias, que pasan a ser vistas con cierto recelo una vez entrado al grupo. Sobre todo, se refleja en cierta jerarquía que parece existir y que imponen los actores al ejercer el sufismo. En contraste con la posibilidad de ir participando en diferentes ofertas espirituales, el sufismo se impone como prioridad que define la posibilidad de seguir ejerciendo otras prácticas y hasta qué punto. La pertenencia comprometida con el islam, y la prioridad y distinción normativa que conlleva, distingue al sufismo de otras prácticas y movimientos espirituales que no requieren una conversión. Al mismo tiempo, lo distinguen de las prácticas de giro, pues el sufismo deja de ser mera práctica espiritual en cuanto reclama esa nueva identidad musulmana.

Así la participante Sabrina por ejemplo sostiene que, combinar el sufismo con otras prácticas espirituales o practicar el sufismo bajo otras prácticas que no sea el islam, no tiene que ver con ser sufí: “Lo que sea que trata de imitar esa gente que está mechando cosas espirituales, no es Sufismo. Para ser sufí hay que practicar el islam.”

La relación con los otros grupos sufís también es evitada en las distintas *tariquas*. La identidad como colectividad sufí no está muy presente a nivel nacional o regional tal como si lo hacen otros grupos islámicos. Si bien existe cierto sentido de grupo en cuanto que comparten viajes y cocina comunitaria entre otras actividades, a su vez, evitan relaciones con *tariquas* de otras órdenes, como por ejemplo entre las *tariquas yerrahi* y *naqshbandi*.

A su vez, en vez de cultivar una subjetividad sufí, hacen hincapié en una identidad musulmana más global e inclusiva. Para el contexto de Buenos Aires en los grupos conversos se observa que el ser musulmán se convierte en una parte altamente importante y distintiva en los grupos sufís: “en primer lugar soy musulmana, después sufís”, expresan las personas sufís en varias situaciones.

Como vimos Altglas (2014: 116) en cambio sostiene que la apropiación de las religiones orientales y su popularización serían facilitadas por su desvinculación de sus orígenes religiosos. En asumir la identidad musulmana y el islam, el grupo sufí en Buenos Aires muestra lo contrario.

## **Conclusiones**

A modo de cierre, podemos constatar que, aunque los participantes se acercan al sufismo a partir de una búsqueda de prácticas espirituales *New Age*, una vez entrados al grupo suelen convertirse al islam y asumir una identidad musulmana. En el proceso de acercamiento juega un rol importante la imagen oriental, romántica y exótica del sufismo y del islam. A su vez pudimos observar que las relaciones personales y afectivas, ya sea dentro o fuera del grupo, interfieren e influyen en el proceso de adhesión a dicho grupo. También cabe concluir que, al contrario de lo que sostiene Altglas (2014) sobre la des-culturalización y despolitización de

religiones orientales en Occidente, los sufís intentan asumir el “ser musulmán” en su faceta cultural, identificándose con una identidad más global del ser musulmán.

Discutiendo con la bibliografía acerca del proceso de espiritualización y del sufismo en Occidente, pudimos mostrar que el sufismo en Argentina está lejos de constituirse como un “neo-sufismo”, desvinculado del islam. Mostramos que, en un primer momento, el interés de los participantes -que se acercan habiendo pasado previamente por diferentes ofertas espirituales-, se genera en el marco de las prácticas espirituales *New Age*. Pero después asumen la identidad musulmana de una forma más radical. El nuevo compromiso propone y exige exclusividad, impone una jerarquía, e implica un compromiso mayor, al tiempo que ofrece la participación en una identidad-religiosa global. De este modo, observando las prácticas y vivencias de los participantes, mostramos que el campo espiritual *New Age* resulta una puerta de entrada interesante para adentrarse en el islam. El islam en Argentina parece cumplir con valores de estos movimientos espirituales que implican cierta idealización del “oriente”. Podríamos concluir que Argentina, como “occidente periférico”, tiene una manera singular de adaptar el sufismo en la cual el islam resulta ser de interés en el mundo espiritual *New Age*.

Las razones por las cuales la gente se acerca a las prácticas sufís y su modo de asumir una identidad islámica tienen una serie de particularidades y características que definen su identidad islámica. Los actores que concurren al espacio de giro o sufí-converso, pasan por trayectorias similares, en el sentido de que lo que los motiva en un primer momento es una “búsqueda” espiritual. Es decir, pasan por trayectorias, e incluso a veces por los mismos grupos, antes de interesarse por el sufismo. También comparten una admiración hacia el Oriente, tal como la define Campbell (2010: 740). Lo que está en juego es una imagen romántica y exótica del islam. Se pudo ver que en el caso de Argentina existe un estrecho enlazamiento entre lo que es el campo espiritual y lo que se entiende como religión institucional. En concordancia, observamos que la identificación alternativa/espiritual deja de importar en el momento que las personas se convierten al islam, al cual conciben como una identidad religiosa y exclusiva. En este sentido, aunque el sufismo queda

conectado con el campo espiritual, para los actores deja de ser una práctica dentro del mundo *New Age*.

En efecto, mostramos que existe una fuerte autoidentificación musulmana, por lo que el sufismo del grupo converso se diferencia activamente de prácticas solamente espirituales, llegando a identificarse como una práctica religiosa.

### **Referencias bibliográficas**

- Altglas V (2014) *From yoga to Kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Carozzi MJ and Frigerio A (1994) Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: Carozzi MJ and Frigerio A (eds) *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX.*: Buenos Aires: CEAL, pp. 17–53.
- Campbell C (2010) The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost. *Asian Journal of Social Science* 38(5): 738–757.
- Ernst C (2003) Teaching Islam - Between Orientalism and Fundamentalism: Problematizing the Teaching of Sufism: 108–123.
- Furseth I and Repstad P (2006) *An introduction to the sociology of religion: Classical and contemporary perspectives*. Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate.
- Geaves R, Dreßler M and Klinkhammer G (eds) (2013) *Sufis in Western society: Global networking and locality*. London, New York: Routledge.
- Kerman AN (2007) “Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufí- islámico en Buenos Aires”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Klinkhammer G (2013) The emergence of transethnic Sufism in Germany: From mysticism to authenticity. In: *Sufis in Western society global networking and locality*: London: Routledge, pp. 130–147.
- Said EW (1978) *Orientalism*. London: Routledge & Kegan.
- Salinas L (2015) La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *Cultura - Hombre - Sociedad (CUHSO)* 25(1): 91–111.



- Sedgwick M (2012) Neo-Sufism. In: Hammer O (ed.) The Cambridge companion to new religious movements: Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 198–214.
- Selim N (2015) Sufi Body Practices and Therapeutic Politics in Berlin. In: Klinkhammer G (ed.) Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt. Bremen: Universität Bremen.
- Utvær Gasser T (2016) Becoming Sisters: Reworking Femininity and Relatedness among Muslim Converts in Buenos Aires. Master Thesis. Oslo: University of Oslo.
- Wohlrab-Sahr M (1998) Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive. In: Religiöse Konversion systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive: Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, pp. 125–146.
- Wood M (2010) The Sociology of Spirituality: Reflections on a Problematic Endeavor. In: Turner BS (ed.) The new Blackwell companion to the sociology of religion: Chichester, West Sussex, Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 267-285.