



Configuraciones etnoreligiosas del islam: los alauitas y la recreación diaspórica de un particularismo de origen

Ethno-religious configurations of islam: the 'Alawis and the diasporic recreation of an origin-based particularism

Silvia Montenegro

CONICET/UNR. E-mail: silmarmont@gmail.com

Resumen

En el marco del estudio de la diversidad interna del islam en la Argentina, este artículo explora los significados de la etnoreligiosidad entre los musulmanes alauitas y la articulación de los distintos aspectos que posibilitan la recreación en la diáspora de un particularismo de origen. Basado en trabajo de campo en distintos espacios con presencia alauita, el enfoque considera la singularidad de una etnoreligiosidad en diáspora, en la tensión entre los pares diseminación /conectividad, la centralidad de dos paisajes de memoria representados por la aldea y el santuario y la recreación local de las formas de autoridad religiosa. Estas dimensiones constituyen arenas donde la diáspora crea genealogías uniendo el presente con un pasado imaginado.

Palabras clave: Alauitas; Etnoreligiosidad; Particularismo; Diaspora.

Abstract

In the scope of studying the inner diversity of islam in Argentina, this article delves into the meanings of ethno-religiosity among 'Alawi Muslims and the interplay of different dimensions that contribute to the re-creation in the diaspora of an origin-based particularism. Drawing on fieldwork conducted in locations with 'Alawi presence, this approach focuses on the singularity of a diasporic ethno-religiosity, highlighting the relationship between dissemination/connectivity, the pivotal significance of two memoryscapes embodied by the village and the shrine, and the local re-creation of religious authority forms. These dimensions represents arenas in wich the diaspora forge genealogies, linking the present to an imagined past.

Keywords: Alawis; Ethno-religiosity; Particularism; Diaspora.

Introducción

“La patria de nuestros abuelos, tierra bendita por Allah de una belleza natural sin par, de sierras y montañas nevadas en cuyas cúspides se erigen en color blanco, los santuarios de los más cercanos a Dios...La Patria de nuestros abuelos, las montañas Alauitas, República Árabe Siria”.¹

Los inmigrantes musulmanes que llegaron a la Argentina entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX provenían de distintas regiones, ciudades y aldeas de las actuales Siria, Líbano y Palestina, en las cuales prevalecían o coexistían distintas sectas del islam. Esta diversidad de origen no siempre se tradujo en la conformación de grupalidades autónomas o separadas en el espacio migratorio. En parte, la

explicación radica en el formato que asumieron los procesos de institucionalización local de la religión, donde las minorías confesionales debían organizarse constituyendo asociaciones. En algunas localidades del país la creación de entidades musulmanas sólo fue posible a partir de que grupos con distintas orientaciones doctrinarias subsumieron las diferencias sectarias bajo principios más abarcadores, como la necesidad de nuclearse diferenciándose de otros inmigrantes árabes que profesaban el cristianismo o el proyecto de unirse por la afinidad de provenir de una misma región. Otros grupos atenuaron el problema de la pertenencia a distintas vertientes del islam abrazando explícitamente la causa del pan-islamismo y fundaron instituciones bajo esa ideología. Comunidades que eran más numerosas lograron crear entidades orientadas hacia su propia determinada vertiente, tanto sunita como shiita. En Argentina, los modelos de institucionalización generados en base a las relaciones entre sectarismos y etnicidad fueron variados y en muchos casos dinámicos (Montenegro, 2023). Hubo

¹ En Comunidad islámica Alauita de la República Argentina. [Alauitahttps://www.facebook.com/Alauita/?locale=es_LA](https://www.facebook.com/Alauita/?locale=es_LA)



instituciones pan-islámicas que con el correr del tiempo se transformaron en sunitas, entidades musulmanas que perdieron su impronta religiosa y hoy son asociaciones árabes y otras que no sobrevivieron a las primeras décadas de formación.

Los musulmanes alauitas representan otro tipo de comunidad, tanto en su lugar de origen como también en la diáspora se configuran como una minoría etnoreligiosa del islam. A nivel global su posición en el cuadro de la diversidad musulmana ha sido históricamente complejo. Dependiendo del contexto y de las coyunturas políticas los alauitas fueron estigmatizados como heterodoxos y rechazados como legítimos musulmanes, aunque en ciertos períodos fueron reconocidos por importantes líderes religiosos como formando parte del shiismo, en cuyo interior surgieron. Al basarse en doctrinas esotéricas donde el conocimiento religioso secreto está reservado solo a los iniciados, sus cosmologías y prácticas fueron objeto de especulaciones muchas veces fantasiosas.² Sólo en las últimas décadas el acceso a nuevas fuentes y el incremento de los estudios sobre el grupo transformaron el conocimiento sobre la historia y las doctrinas de los alauitas.³ Distintas estimaciones afirman que actualmente el número de alauitas a nivel mundial no sobrepasa los 4 millones. En Siria, el lugar de origen de la secta, representan entre el 10 y el 12 % de la población, unos 2.5 millones. Alrededor de 1 millón residen en tres provincias de la actual Turquía: Merin, Hatay y Adana, unos 100 mil en el norte del Líbano (Procházka, 2016: 1–2). El resto se fue dispersando por Europa y América Latina, Argentina alberga la diáspora más importante de las Américas. A la luz de una revisión de las evidencias de su presencia histórica y contemporánea es posible afirmar que la proporción de alauitas en relación al resto de los musulmanes locales ha sido subestimada. Tempranamente y en distintas provincias los alauitas crearon numerosas asociaciones religiosas, participaron en entidades árabes no confesionales y sus principales instituciones siguen actuantes en el presente.⁴

En el contexto más amplio del estudio de la diversidad interna del islam en la Argentina, este artículo analiza la singularidad de los alauitas explorando los significados de la etnoreligiosidad y la articulación de los distintos aspectos que aseguran la recreación en la diáspora de un particularismo de origen. Al menos tres dimensiones interrelacionadas ayudan a comprender cómo hasta el presente los alauitas se mantienen como una comunidad que evoca imaginarios sobre un mismo origen y se

representa como compartiendo una cultura religiosa distintiva. Una primera dimensión se refiere al proceso de producción de la etnoreligiosidad en diáspora, donde la territorialización de las comunidades alauitas en la Argentina se produce en torno a los pares dispersión y conectividad. En segundo lugar, en la persistencia de este particularismo de origen hay dos paisajes de memoria que condensan y simbolizan determinados diacríticos de la conexión con la tierra de origen. Estos son la aldea conocida como “pequeña Siria”, considerada por los fieles como una “réplica” local del espacio de origen y el santuario del único “santo” alauita fuera de Siria, venerado desde los años 40 en un cementerio rural de la provincia de Santa Fe. Junto a esto, una tercera dimensión de este texto analiza la valoración del rol de los guías religiosos como fuentes de autoridad en la transmisión del conocimiento y la forma en que los alauitas han recreado esta “institución” en el espacio local. En este recorrido emergen prácticas y categorías a partir de las cuales comprendemos cómo los alauitas piensan su singularidad como religión de nacimiento. Dispersión, conectividad, centros y santuarios, formas de liderazgo e imaginarios genealógicos que remiten al espacio de origen son fuentes de significados y experiencias que crean las condiciones de posibilidad de la etnoreligiosidad alauita y permiten actualizar la construcción permanente de sus fronteras identitarias.

El abordaje da centralidad a la etnografía en distintos espacios con presencia alauita, donde la observación participante de hechos cotidianos y extraordinarios, como fiestas y eventos, las conversaciones informales, los viajes al santuario y las entrevistas se complementan con archivos documentales de las mismas comunidades y con otros archivos más amplios de la inmigración islámica en Argentina. El foco está puesto en el análisis de la forma en que se configuran y persisten expresiones religiosas que, inscriptas en tradiciones más amplias, como en este caso el islam, se sustentan en la elaboración continua de imaginarios sobre sus particularismos. Una creciente literatura internacional sobre el tema ha complejizado el conocimiento sobre los alauitas; sin embargo, hasta recientemente no existían abordajes locales sobre estas comunidades. Todos los datos a los que este texto hace referencia han sido producidos en contexto etnográfico y forman parte de investigaciones previas sobre el grupo.

Etnoreligiosidad en diáspora: dispersión y conectividad

Los alauitas en Argentina, y en otros espacios de migración, configuran lo que podríamos denominar como una etnoreligiosidad en diáspora, una conjunción que intersecta la singularidad religiosa con la construcción de una pertenencia de origen y que se extiende por una espacialidad interconectada. Este “provenir de” evoca a veces el nombre de “tribus” específicas, otras la

² Una de las primeras descripciones de los alauitas en Siria fue realizada por el misionero protestante Samuel Lyde. Siendo el primer europeo que convivió entre los fieles denominó su incursión como una visita a las sectas secretas del norte de Siria, en su obra describe al grupo como heterodoxo, secreto y sincrético, ver Lyde (1853).

³ Para una renovada historia de los alauitas puede consultarse Winter (2016).

⁴ El caso de Brasil puede servir como contraste, allí los alauitas fueron minoritarios y crearon solo dos instituciones hoy extintas, ver Omran (2015).

experiencia de sujeción de una minoría a la jurisdicción del Imperio Otomano, en otras ocasiones alude al territorio autónomo alauita que existió durante el mandato francés en Siria y, más recientemente, todos estos niveles pueden asociarse a una identidad nacional siria y a un esporádico nacionalismo a distancia (Montenegro, 2018). No obstante, los alauitas no constituyen un grupo dado, un enclave sin lazos con el resto de los musulmanes del país o con los entornos sociales en los que históricamente se localizaron. La imposibilidad de tratar la etnicidad como vinculada a grupos predefinidos y estáticos, cuya existencia puede ser probada por la continuidad histórica entre el presente y un pasado remoto, es casi un sentido común de la antropología y su crítica a las posturas esencialistas. Se trata más bien de reconocer la etnicidad dentro de las prácticas sociales por medio de las cuales los alauitas establecen su propia singularidad, definiendo las fronteras entre ellos y otros y reconfigurándose en consecuencia. En tanto construcción dinámica de fronteras simbólicas y sociales la etnicidad se conforma a través de encuentros históricos y bajo condiciones específicas (Barth, 1976; Aydin, 2018). En ese sentido, la etnicización de los alauitas no sólo ha sido endógenamente producida, sino que, a lo largo de la historia, también fue formada por agentes políticos y contextos globales en que fueron definidos como una minoría, usando características religiosas y culturales como medio de representarlos con “coherencia étnica”.

Las creencias y fuentes doctrinales de los alauitas influyeron en la caracterización del grupo como separado de otras corrientes del islam. Considerados como una vertiente sincrética, se debatió si eran o no parte de la tradición musulmana, si sus cosmologías estaban influenciadas por el gnosticismo cristiano, el paganismo, la filosofía griega, el zoroastrismo y las supersticiones locales en el momento de su surgimiento. El alauismo fue un desarrollo endógeno del shiismo surgido en Irak en el siglo IX, una de las últimas sectas místicas del shiismo que sus opositores contemporáneos consideraron *ghulat* (exageradores) ya que parecían mostrar una extrema devoción al imán Ali y sus descendientes (Friedman, 2010, pp. 5). La denominación dada al grupo también fue cambiando a través del tiempo, si bien al parecer en sus libros religiosos se autodenominaban como “los monoteístas” o “la gente del monoteísmo” o simplemente como “los creyentes” (Procházka, 2015: 2), se los conoció bajo el nombre de nusayris. Esta denominación, peyorativa desde el punto de vista de los creyentes, aludía al fundador de la secta Muhammad Ibn Nusayr, discípulo del décimo imán de los shiitas duodecimales ‘Ali al-Hadi y del undécimo, Hasan al-Askari. El divulgador de la fe habría sido al-Husayn Ibn Hamdan al-Khazibi que primero difundió las creencias en Irak y luego se trasladó a la ciudad de Alepo en Siria (Friedman, 2001).

Bajo distintos contextos históricos, como el Imperio

Otomano, el mandato francés o ya en la época de la independencia de Siria, la actitud hacia los alauitas, tanto de parte de los sunitas como de los shiitas, fue cambiante. Durante el Imperio Otomano el carácter herético atribuido al grupo promovió persecuciones por parte de la hegemonía sunita, aunque posteriormente y en otras situaciones históricas y políticas fueron reconocidos como parte del islam. Thalhamy (2010) analiza este proceso de impugnaciones y habilitaciones a partir de las distintas fatwas⁵ emitidas hacia los alauitas, las primeras cuatro fueron promulgadas antes del siglo XX y los condenaron como no musulmanes. Posteriormente, otras tres fatwas los reconocieron como parte del islam. La primera tuvo lugar luego de la caída del Imperio Otomano, en el período de surgimiento del nacionalismo árabe, cuando en 1936 Muhammad Amim al-Husayni, el Grand Mufti de Jerusalén, emite la fatwa declarándolos parte del islam. Las otras dos fatwas positivas tuvieron lugar en la década de 1970, allí los alauitas fueron legitimados como parte del islam shiita.⁶ De todos modos, sus creencias continúan hasta el presente suscitando controversia y siguen siendo poco conocidas para quienes son ajenos a la comunidad.⁷

La adopción de una denominación particular es otro de los aspectos que marcaron la especificación del grupo. Algunos análisis como el de Firro (2005) insinúan que la generalización del nombre “alauitas” habría comenzado en la década de 1920, cuando los otrora llamados nusayries rechazaron públicamente ese mote y buscaron afirmar su identidad como alauitas. Esta denominación habría ganado aceptación cuando durante el mandato francés los colonizadores crearon nuevas divisiones provinciales y demarcaron el llamado “territorio de los alauitas” o “país de los alauitas”, una entidad autónoma cuya existencia se extendió entre 1922 y 1936. Varios autores coinciden en señalar que a partir de 1930 la autonomía creada por los franceses generó tensiones internas y una división entre aquellos alauitas que querían conservar el separatismo del “estado alauita” y aquellos que apoyaban a los movimientos nacionalistas y esperaban que luego de la expulsión de los poderes coloniales su territorio fuera absorbido por la nación siria independiente (Friedman, 2023: 1).⁸ Los alauitas también fueron clasificados como una “minoría compacta” por haber estado confinados en un territorio bien delimitado, las montañas alauitas, en el cual eran mayoría (Rabinovich, 1979).

Los procesos antes señalados muestran la múltiple

⁵ Son edictos religiosos emitidos por especialistas en jurisprudencia islámica, por lo general reconocidos clérigos de países con mayoría musulmana.

⁶ La más importante fue la del clérigo shiita Musa Sadr quien en 1974 los reconoció como una comunidad dentro del shiismo duodecimal.

⁷ Sobre la cosmología alauita, ver Bar-Asher y Kofsky (2002).

⁸ La complejidad de la historia política alauita ha sido revisitada en las últimas décadas, con un crecimiento de la literatura sobre el tema debido también al conflicto desatado en Siria desde 2012, dado que el presidente Al Asad pertenece a esa minoría religiosa. Al respecto, ver Kerr y Larkin (2015).

circunscripción del grupo ya en su lugar de origen, en término de sus creencias, su localización territorial y el modo en que fueron vistos en distintos contextos. Y si bien podemos decir que los alauitas ya emigraron bajo el signo de estos encapsulamientos contruidos desde afuera y desde adentro, el proceso de “etnoreligionización” ganó nuevo espesor y significado en el espacio de destino. La conformación de particularismos etnoreligiosos difiere de las eventuales etnicizaciones y deseticizaciones por las que pueden atravesar distintas religiones universales en su expansión y localización, como fuera analizado en el caso de otras vertientes del islam (Montenegro, 2013), el judaísmo (Setton, 2013, 2017) o el budismo (Carini, 2019). La configuración de etnoreligiosidades parece atravesar distintos momentos, que son comunes a la mayoría de los casos. El primero atañe a los aspectos religiosos y se relaciona con la desvinculación que el nuevo grupo realiza del entorno religioso en el cual ha surgido, por lo general se trata del énfasis en un elemento cosmológico o ritual dominante que se amalgama y sincretiza a la doctrina original, en torno a este aspecto dominante se conforma la idea de una nueva comunidad distintiva. El segundo momento es la orientación endogámica, un cierre de la comunidad que opera como garantía de preservación del conocimiento religioso esotérico, al cual ya no es posible acceder por medio de la conversión, pues está abierto solo a una parte de quienes ya componen la comunidad. De este modo, es precisamente la endogamia la que define el vector etnoreligioso, posibilitando que la religión siga siendo el principal factor diferenciador (Arakelova, 2010: 5). Claramente el “etnos” al que aludimos no necesariamente es substantivo, sino que puede ser caracterizado como la presunción de un origen común. Este modelo, que en su origen se sustentó en una espacialidad territorial circunscripta en Siria, las llamadas “montañas alauitas”, fue diaspORIZADO por los inmigrantes musulmanes que preservaron este particularismo en una multiplicidad de espacios de residencia. Más allá de los exhaustivos debates sobre la noción de diáspora, priorizamos los criterios mínimos de su acepción, la dispersión, la orientación hacia imaginarios sobre una tierra de origen y la manutención de fronteras que preservan una identidad distintiva.⁹

Diseminación e institucionalización

La afluencia de alauitas a la Argentina se da en el marco temporal de unas cuatro décadas, coincidentes con la llegada de la inmigración árabe que profesaba distintas religiones. En ese momento el espacio habitado por los alauitas en Siria atravesaba un período de fuertes discontinuidades, que incluyeron el final del Imperio Otomano, las primeras décadas del imperialismo francés y la vigencia del llamado “país de los alauitas”, territorio autónomo creado por los franceses. Esta complejidad opera como una triple referencia en la

memoria de origen de la diáspora. Cuando a partir de 1900 los primeros alauitas llegan a la Argentina transcurrían los últimos años del Imperio Otomano que los presionaba para que abandonen sus tradiciones, reformen su fe y se asimilen al sunismo, aunque con muy poco éxito (Firro, 2005: 12-14). Posteriormente, cuando la llegada de inmigrantes comienza a ser más numerosa, entre 1920 y 1935, los alauitas vivían bajo la realidad del colonialismo francés que alentaba la preservación de un estado autónomo en las pequeñas villas de la costa noroeste de Siria, en la región conocida como montañas alauitas (Jabal al-'Alawiyyin), con el objetivo de garantizar la distancia social con los nacionalistas suníes, que predicaban la independencia y la unidad de Siria.

Por el relato de descendientes y por documentos que las familias alauitas conservan es posible conocer el nombre de algunas de las aldeas de donde la mayoría de los inmigrantes provienen: Sebei (17 km al norte de Safita, en la gobernación de Tartus), Al Findara y Sighata localizadas en el distrito de Masyaf, al oeste de Hama, Al-Rabíaa también al oeste de Hama, Baniyas, Safita y las ciudades de Tartus y Latakia; otros llegaron de la villa de Deir Mama (también al oeste de Hama), habitada por cristianos y alauitas. Una vez en Argentina, los inmigrantes se asentaron en una geografía dispersa y no siempre pudieron permanecer en grupos. No sólo las ciudades, sino también algunos espacios rurales fueron el destino de inmigrantes alauitas.

A la ciudad de Tucumán llegaron varias familias que, en las primeras décadas del siglo XX, comienzan a organizarse para crear una asociación musulmana. De acuerdo a algunos informantes de esa ciudad, que durante el trabajo de campo se dispusieron a contar la saga de sus ancestros, en aquel momento los alauitas decidieron unirse a un pequeño grupo de familias sunitas, ambos grupos crearon una institución que existe hasta el presente. La entidad fue fundada en 1929 y denominada como Asociación Cultural y Culto Panislámica. Con el correr del tiempo los sunitas disminuyeron aún más y hoy la institución es conocida como una entidad alauita, aunque su nombre no lleve la marca de la denominación sectaria. No sólo en la capital, sino también en comunas rurales de esa provincia se asentaron inmigrantes, como es el caso de Los Ralos y Aguilares.

La provincia de Buenos Aires fue otro de los destinos, tanto en la capital como en distintas localidades de la región. En la ciudad de Buenos Aires fundan en 1929 la entonces llamada Unión Alauita Islamita de Beneficencia que en 1936 cambia su nombre para Asociación Pan Alauita Islámica de Beneficencia. En ese mismo año, también en la ciudad de Buenos Aires, es creada otra entidad, la Asociación Unión Alauita. En la década siguiente, en el sur del partido de Tres de Febrero, en José Ingenieros, otro grupo crea la Asociación Islámica

⁹ Algunos de los abordajes sobre la noción pueden aprehenderse recurriendo a los textos ya clásicos de Clifford (1994), Safran (1991) y Hall (1990), entre varios otros.

Alauita de José Ingenieros que funciona desde el año 1943. Observando otros procesos dentro de la dinámica de institucionalización de los alauitas es posible inferir que las fechas de creación de las entidades no siempre obedecían a la llegada de nuevos grupos migratorios, sino a la iniciativa de algunos ya establecidos que más tardíamente se propusieron pasar de un asociacionismo natural a uno formal. Los alauitas que llegaron a la localidad rural de La Angelita, fundada en 1926 en la provincia de Buenos Aires, fueron prácticamente los fundadores del pequeño pueblo y prevalecen como la principal comunidad de descendientes hasta el presente. Sin embargo, recién en los años 60 formalizan una institución a la que en 1962 denominan Asociación Alauita de Beneficencia de la Angelita, donde congregan también a alauitas de otras pequeñas localidades, como las vecinas Rojas y Ascensión.

También es posible reconocer la presencia alauita prestando atención a las instituciones que no lograron perdurar a lo largo del tiempo, pero que son indicativas de la dispersión inicial de la diáspora. Existieron entidades hoy extintas en General Pueyrredón, en Loberías, Berisso y en la ciudad de Pergamino, algunas con sedes sociales propias y salas de oración. Por otro lado, en ciudades como Mar del Plata y Santa Fe, los alauitas participaron en la creación de instituciones que hoy solo reconocen una identidad cultural árabe, como la Asociación Unión Árabe de Beneficencia fundada en 1935 en la primera de esas ciudades y la Casa Árabe, fundada en 1950 en la segunda. Otras familias se localizaron en la ciudad de Balcarce y en Neuquén. Si bien la presencia alauita no sólo se plasmó en instituciones, dado que existen grupos de familias en otros espacios, la creación de entidades sí otorgó temprana visibilidad a los alauitas entre los demás musulmanes que por entonces creaban también sus entidades.

Conectividades

Este mapa institucional demuestra que los alauitas tendieron a crear entidades imprimiéndoles la denominación de su particularismo religioso, utilizando el nombre distintivo "alauita". Al observar la diversidad de espacios donde estas huellas institucionales se imprimieron es posible reconocer la geografía trazada por la diáspora en su proceso de localización. Una vez establecida, esta dispersión fue articulada a través de una conectividad asentada en la etnoreligiosidad del grupo.

Si bien en Argentina los alauitas se consideran musulmanes y sus instituciones y líderes son reconocidos como parte del cuadro de diversidad del islam, su carácter "separado" o autónomo se sostiene por la limitación de la incorporación de *outsiders*. El alauismo, a diferencia del islam en general, cuya universalidad supone la conversión, solo configura su membresía por nacimiento. Por eso la conectividad es un aspecto relevante en la preservación

de la diáspora. Los lazos de parentesco son uno de los elementos que ligan a los distintos grupos y esto supone la expansión de ramas familiares por distintos nodos de la diáspora. Al visitar alguna comunidad es común que los alauitas hagan referencia a "parientes" de otras localidades donde residen más alauitas. De Santa Fe a La Angelita, de Tucumán a Neuquén, de Buenos Aires a Balcarce, los entrecruzamientos de referencias y apellidos forman parte de la narrativa de los informantes. El parentesco entre estos grupos puede darse por origen, ser descendientes de una misma familia dispersa, o por casamientos entre miembros de distintos grupos. Debido a estas redes, la mayoría de los alauitas tienen parientes en otros nodos de la diáspora.

Si bien esta endogamia es preservada con celo, tanto en el pasado como en el presente existen casos excepcionales. Los relatos que pude recoger sobre la transgresión de la cohesión endogámica surgían como explicación del achicamiento de alguna comunidad o la extinción de alguna institución. Por ejemplo, en algunas ocasiones, mis interlocutores se referieron al casamiento de hombres con mujeres cristianas. Esta práctica, permitida en el islam como un todo, era vista como un límite para la preservación de la identidad alauita y la continuidad de las comunidades.¹⁰ También me fue posible recoger relatos donde la transgresión a la práctica del casamiento endogámico aparecía como un evento rupturista, difícil de asimilar por el entorno familiar de los individuos que habían decidido no casarse con otros alauitas. Ejemplos etnográficos ayudan a comprender la importancia otorgada a esa práctica. Layla, de 35 años, llevaba su actual esposo a participar de la visita a un santuario, rezando en voz alta frente a la tumba del santo dejaba a su marido al costado de la escena. Durante una conversación ella misma destacó que su esposo no era alauita, relatando que si bien antes de casarse él se había convertido al islam, la formalización de la relación ante su entorno familiar fue un largo proceso. Aunque notaba que su esposo había sido gradualmente aceptado, sabía que para su familia hubiese sido deseable que se casara con un alauita, descendiente de sirios. Otros dos jóvenes explicaban esta forma esperable de casamiento como algo natural que sus padres habían preservado y que ellos estaban dispuestos a continuar. Usando la palabra "tradición" manifestaron la importancia de pensar en el futuro de una comunidad que durante tanto tiempo se había mantenido fuera de Siria. Otra mujer, descendiente de alauitas, explicó el hecho de haberse casado con un converso al islam como una desafiliación de su identidad de origen, hoy se vinculaba junto a su esposo a la vertiente sunita del islam afirmando que ya no podría ser considerada como parte de la comunidad alauita. Ahmed, de 75 años y de una familia alauita del norte del país, afirmó:

¹⁰ De acuerdo a las reglas de casamiento del islam, el hombre puede casarse con una mujer musulmana o con una perteneciente a una religión del libro (cristiana o judía), mientras que la mujer sólo puede casarse con un hombre musulmán.

“La nuestra es una endogamia consciente, puedo mencionarte casos de gente enojada porque sus hijos querían casarse fuera de la comunidad. Mi propia hermana es un caso para contarte, ella se casó con un cristiano, se le advirtió que entonces sus hijos no seguirían nuestra religión. Mi padre no fue al casamiento, aunque la siguió recibiendo en la casa y tratándola bien. Muy distinto fue el caso de otro amigo nuestro que quedó viudo y una mujer cristiana le propuso casamiento, ella era más de 30 años más joven que él, claro que él no aceptó, se fue a Siria para ver si podía casarse con una alaita del pueblo de allá”.

El énfasis en la endogamia funciona como una práctica social vectora de la etnoreligiosidad y se basa en un fundamento cosmológico sobre la formación del alma de un verdadero alaita. De acuerdo a esas creencias una nueva alma puede ser generada a partir de ciertas proporciones que serán aportadas por ambos padres. Es durante la procreación que se produce la consanguinidad, en tanto resultado de la transmisión de la sangre que tanto el padre como la madre realizan a los hijos. Luego, se considera que las dos sangres sexuadas con sus genes se mezclan determinando el alcance de la consanguinidad de una persona a todo el parentesco cognaticio (Prager, 2010: 80). De ahí que el concepto de membresía sea asimilable a la idea de pertenencia basada en la sangre. La tendencia a valorar la endogamia descansa en la idea de que los individuos que se unen comparten el origen ancestral de ser alaitas y a su vez lo traspasan a las generaciones siguientes. La idea de preservación de un origen de sangre compartido es un fuerte elemento de conectividad tanto fáctico, cuando se hace referencia a redes de parientes con distinto grado de consanguinidad, como simbólico, cuando alude a la idea más abarcadora de pertenencia a una comunidad alaita amplia y dispersa que conecta temporalidades y espacios.

Por otro lado, las comunidades se entrelazaron a partir de la itinerancia de los guías espirituales o sheijs.¹¹ Sabemos por el testimonio de descendientes que no pocos emigraron dentro de los primeros contingentes y que en la historia de la diáspora fue una práctica común que se desplacen entre los lugares con presencia alaita, ocupándose de formar futuros discípulos, celebrar rituales o simplemente visitar las familias. El hecho de visitar a los distintos grupos parece haber sido fundamental en la afirmación de las comunidades, la preservación de la lengua árabe y las costumbres religiosas. Volveremos sobre este aspecto al considerar la recreación de las formas de autoridad de los guías

¹¹ La palabra sheij literalmente significa anciano y funciona como un título de respeto hacia quienes se le reconoce conocimiento religioso. Entre los alaitas su uso es intercambiable con la idea de guía espiritual, aplicado tanto a vivos como fallecidos.

espirituales y su inserción en genealogías de transmisión del conocimiento religioso.

Paisajes de memoria y narrativas genealógicas

La idea de los paisajes de memoria (*memoryscapes*) retoma la metáfora paisajística acuñada por Appadurai al describir las dimensiones culturales de los procesos de globalización como movimientos de personas (*ethnoscapes*), imágenes (*mediascapes*) e ideologías (*ideoscapes*), entre otros flujos. Su adopción en el estudio de la construcción de memorias vinculadas a imaginarios transnacionales alude a las representaciones espaciales de memorias socialmente compartidas, a la construcción de topografías memotéticas y al ejercicio de localizar memorias en alguna espacialidad. Si bien todas las prácticas públicas de memorias ocurren en espacios localizados, la dinámica de los paisajes de memoria globales ocurre dentro de parámetros que relacionan lo local y lo global. Estas memorias pueden ser captadas en sus movimientos y siendo reconcebidas por los individuos a través de las fronteras. Los paisajes de memoria permiten captar las formas en que los encuentros transnacionales crean y transforman las memorias y considerar cómo éstas cambian y se adaptan cuando se mueven a través de los paisajes globales (Phillips y Reyes, 2011: 19). La aldea y el santuario son dos de los espacios evocativos más notables de los alaitas en Argentina.

La aldea, como réplica

Uno de los paisajes de memoria más dinámicos es el pueblo llamado La Angelita. Se trata de una localidad rural en el partido de General Arenales, provincia de Buenos Aires. Según el relato de algunos de sus habitantes¹², en 1908 llegan a la zona los dos primeros inmigrantes sirios de religión alaita que arrendan 5 hectáreas para el trabajo agrícola. Por entonces las tierras pertenecían a una estancia llamada Campo Alvear que en 1911 se une a la red ferroviaria con la inauguración de la estación hoy ya en desuso, esto impulsó la llegada de otros inmigrantes. La fundación de La Angelita se produce en 1926, cuando los campos se rematan y se realiza el trazado urbano. Los inmigrantes alaitas continúan llegando, principalmente entre 1926 y 1930, dedicándose a tareas rurales, pero también trabajando como vendedores ambulantes en la región y comprando tierras para la siembra. Actualmente la localidad cuenta con unos 300 habitantes, caminar por sus calles denota rápidamente la huella de los inmigrantes, cuyos descendientes continúan siendo la mayoría de la población con una minoría de descendientes de la inmigración italiana.

¹² Todos los datos sobre La Angelita fueron relevados durante el trabajo de campo en la localidad, tanto para participar de actividades cotidianas como para eventos festivos, como el aniversario del pueblo o celebraciones de fiestas religiosas. Una descendiente de una de las tradicionales familias de inmigrantes, me permitió acceder al álbum de memorias “La comunidad árabe” (1989) donde consta valiosa información sobre la localidad y la vida de la comunidad.

Algunas situaciones etnográficas evidencian cómo ese espacio es articulado en términos de paisajes de memoria. Cuando visité por segunda vez La Angelita, acompañada por un descendiente de alauitas de otra localidad, atravesando las calles de tierra que rodean el pequeño trazado urbano vino a nuestro encuentro un hombre detalladamente vestido de gaucho, salió de un "rancho" donde atrás de la tranquera estaban sus caballos. "As-salamu alaykum" dijo en voz alta, esta expresión que significa "la paz sea contigo" inauguró una conversación donde rápidamente mi acompañante comenzó a mencionar nombres, filiaciones, datos de personas tanto vivas, y residiendo en determinadas localidades, como difuntas y enterradas en determinados cementerios. Su interlocutor respondió enredando su propio tronco familiar con el que iba escuchando describir. La mutua explicitación de genealogías de origen suscitó una conversación sobre historias en común, personas y lugares. La emoción invadió a ambos interlocutores y esto funcionó como el mutuo reconocimiento de la intimidad de una pertenencia común. En otras visitas pude observar que esos encuentros diaspóricos suscitaban narrativas similares, de líneas que se entrecruzan y finalizan en un espacio en común, donde las genealogías eran sintetizadas en metáforas de árboles, ramas, raíces y suelos, conectando espacios a través del tiempo. Las genealogías tienen un significado moral, son narrativas de origen que entrelazan a las generaciones en intercambios que articulan temporalidades y espacialidades, teniendo como base representaciones sobre los lazos de parentesco. (Ensej Ho, 2006: xxiv).

Estas interacciones tenían por escenario y se suscitaban en un entorno material con marcas de origen que, a través del tiempo, fueron siendo exaltadas y preservadas. Una de las construcciones más destacadas del pueblo es la sede de la Sociedad Árabe de la Angelita, un amplio galpón con una fachada donde una bandera siria y argentina franquean la entrada. Dentro del predio la Sociedad posee un gran salón con escenario, utilizado para eventos y celebraciones sociales y religiosas de la comunidad. En ese espacio durante algunas efemérides se convoca a la comunidad alauita más amplia, en fiestas anuales este espacio ha llegado a albergar a más de 700 personas en la celebración de cenas con orquesta árabe, cantante y grupos de danzas folklóricas. En una construcción contigua a la que se ingresa por el mismo salón funciona la escuela de idioma árabe Sheij Saleh Al Ali y en otro espacio la sala de oración de la comunidad junto a la cual se ha construido un espacio para los rituales mortuorios. La fecha de creación de la Asociación Alauita de Beneficencia, en 1962, es tardía en relación a la antigüedad de la comunidad que formó parte de la propia creación de la localidad. La entidad hoy forma parte un esfuerzo más continuo que las familias del pueblo realizan para fortalecer la visibilidad de los diacríticos de la identidad sirio-alauita.



Figura 1. Plaza Sheij Saleh Al-Ali en la localidad de La Angelita, foto de la autora.

Figure 1. Shaykh Saleh Al-Ali Square in the town of La Angelita, photo by the author.

En 2011 se inauguró una plazoleta para honrar al héroe nacional sirio alauita, el Sheij Saleh Al Ali (1884-1950). En la plaza que lleva su nombre se instaló una estatua con una placa aludiendo al carácter heroico del líder nacional, que en 1919 lideró en Siria una de las primeras rebeliones contra el mandato francés (Figura 1). El héroe alauita no solo está presente en el espacio público, dentro de las casas es común ver retratos del sheij en su juventud vestido con uniforme militar, junto a fotos de sheijs que en Argentina sirvieron a la comunidad. Años después las familias del pueblo lanzaron otro espacio al aire libre al que llamaron "paseo de los olivos", se trata de un área donde fueron plantadas hileras de olivos simbolizando los ancestros de la comunidad y como legado para las generaciones futuras (Figura 2).

Esas prácticas recordatorias, que se expresan en intervenciones en el espacio del pequeño pueblo, son inscripciones materiales que exaltan la identidad y herencia de origen, intentando revivificar el mote por el cual se conoce a la localidad, la "Pequeña Siria." Esta denominación cobra especial sentido al ser integrada en las anécdotas que denotan cómo el pueblo es considerado por sus habitantes y visitantes. Al parecer, habría sido un ilustre visitante alauita quien al recorrer sus calles dijo sentirse como si estuviese en su lugar de origen, en una especie de Siria chica. La idea de que estar allí es como visitar Siria o alguna de las aldeas de donde llegaron los primeros inmigrantes no alude a similitudes



Figura 2. Paseo El Olivar, en la localidad de La Angelita, foto de la autora.

Figure 2. Promenade El Olivar, in the town of La Angelita, photo by the author.

en las características físicas de ambos lugares, no es que las montañas alauitas sean comparadas con las llanuras de la pampa. La similitud alude a una noción difusa, de atmósfera cultural, estilos de vida y costumbres que se conservarían como en la región de origen de los inmigrantes. En la elaboración de materializaciones de identidades religiosas la idea de réplica miniaturizada encierra la creación de un vínculo con el pasado y orienta la imaginación hacia la capacidad que la réplica tiene para condensar los valores centrales del espacio de origen imaginado (Bielo, 2022: 37). La idea de autenticidad atribuida a La Angelita la ha convertido en epicentro simbólico de la diáspora, es allí donde se celebra la fiesta anual congregando alauitas de otras localidades y también es común que familias envíen a sus hijos por temporadas a aprender árabe en el lugar.

Las materializaciones identitarias que han ido proliferando en el pueblo no sólo remiten a recrear la noción de similitud con el lugar de origen, también representan la inserción local de las comunidades, su argentinización. Los elementos de la pertenencia dual se expresan en una estética diaspórica, como universo creativo que emerge de la experiencia de las diásporas y que tiende a la hibridación, la apropiación de elementos que son propios de un entorno dado y cuyo significado es rearticulado en un nuevo sentido (Hall, 1999: 7). Esta estética puede observarse en las banderas de Siria y Argentina que franquean ambos lados de la puerta de entrada de la Asociación árabe, en maceteros dispuestos en espejo en una de las esquinas del pueblo, representando también los colores de ambos países, pero también en la aceptación de la idea construida por algunos medios de comunicación regionales y nacionales que mencionaron el pueblo como habitado por “gauchos musulmanes”.¹³ En el año 2017 el Ministerio de Turismo de la Nación lanzó el “Programa

de pueblos auténticos”, anunciando el objetivo de fortalecer el desarrollo territorial y direccionar la oferta turística. Los pueblos que podían aspirar a componer la nómina fueron definidos como aquellos que se caracterizaran por conservar su identidad e idiosincrasia, plasmadas en diferentes aspectos relacionados con su patrimonio natural o cultural, su arquitectura, tradiciones, gastronomía, paisaje, historias, religión y el origen de sus pobladores¹⁴. La postulación y posterior inclusión de La Angelita en este Programa impulsó aún más el halo de autenticidad que la comunidad atribuye a la localidad. A partir de esta inserción algunos lugares de la, cada vez más, “pequeña Siria” fueron señalizados con cartelería como “sitios históricos” y se planificó la transformación del pueblo en un polo gastronómico de raíces árabes. Bajo ese proyecto y en 2019 la esquina del antiguo almacén de una de las familias fundadoras fue transformado en una casa de comidas árabes que recibe visitantes de distintas localidades. Una artista plástica estuvo a cargo de la recuperación de la memoria del lugar y la organización del espacio, ahora repleto de referencias históricas.

Erigiéndose con reconocimiento oficial como polo de autenticidad, la Angelita está conectada con otro núcleo que oficia como paisaje de memoria, el santuario del único guía espiritual que recorrió el camino de pasar de inmigrante a santo.

El santuario: aquí y en las montañas

Sheij Ahmed Merih fue un inmigrante sirio, un guía espiritual de la comunidad que recorría el país visitando las familias alauitas, una costumbre de los sheijs que llegaron junto a los primeros inmigrantes y que aun hoy no ha desaparecido. Poco se sabe sobre su historia personal, su fecha exacta de nacimiento o el año en que llegó a la Argentina, sí que falleció el 8 de abril de 1943 y fue enterrado en un cementerio rural cercano a la localidad de Pérez, sólo porque allí se encontraba en

¹³ Ver, por ejemplo, “La Angelita: el pueblo de los gauchos musulmanes”, Clarín. https://www.clarin.com/viva/angelita-pueblo-gauchos-musulmanes_0_B1KZE9Tuf.html

¹⁴ <https://www.argentina.gob.ar/turismo/pueblos-autenticos>

Figura 3. Santuario del Sheij Ahmed Merhej, cementerio rural, provincia de Santa Fe, foto de la autora.

Figure 3. Shrine of Shaykh Ahmed Merhej, rural cemetery, Santa Fe province, photo by the author.



el momento de su muerte. Su tumba es un lugar de visita y peregrinación, no solo para los alauitas, sino también para los que frecuentan el lugar y lo reconocen como un santito de cementerio (Montenegro, 2022).

Para los alauitas el santuario es también un espacio de experiencias diaspóricas, en él se intercambian las historias que permiten construir la hagiografía del santo y que también circulan por los distintos espacios con presencia alauita. Si bien la idea de santidad tal como se la conoce en el contexto católico difiere del ritual de la visitación a intercesores entre algunas vertientes del islam, el caso del Sheij Ahmed es similar al de un santo popular, al que se lo conoce por sus milagros tanto en vida como después de muerto. La veneración de algunos sheijs se sustenta en la idea de la cercanía a Allah que pueden alcanzar los espíritus avanzados y en su poder de transmitir las bendiciones que esta condición les concede. Las historias sobre la vida y los milagros del sheij circulan entre los visitantes y retornan a los espacios de donde provienen las familias y grupos que se organizan para las visitas. El santuario está lleno de objetos que demuestran el agradecimiento en forma de placas y exvotos, cartas y ofrendas, la mayoría de estos materiales llevan inscriptos nombres y lugares de quienes los dejaron, incluso hay objetos traídos de Siria o preservados a través de generaciones (Figura 3). Al observarlos es posible reconocer las distintas localidades con presencia alauita y los nombres de algunas familias que se localizan en esos lugares. El espacio del santuario opera como un lugar de autoreconocimiento de los alauitas, de su dispersión y convergencia, así como un punto de reencuentro entre familias y parientes. Sabemos por varios testimonios que la devoción al santo se transmite entre las generaciones, muchos dicen venir desde la infancia a visitarlo, traídos por sus padres u otros familiares.

La cultura material del santuario denota el origen del

santo en una capa de pertenencias yuxtapuestas, como musulmán, como alauita, como sirio y como inmigrante en la Argentina. La construcción que encierra la tumba sigue el padrón de las tumbas de los hombres santos venerados en su tierra de origen, aun encontrándose dentro de un cementerio donde es la única construcción con esas características. De acuerdo con el relato de los devotos, el recinto fue construido unas décadas después de la muerte del sheij, cuando su tumba ya era objeto de ofrendas y placas de agradecimiento. La construcción, cuidada por familias alauitas que visitan con regularidad el lugar, transporta al observador a un santuario de Medio Oriente y adopta una forma familiar para los miembros de la comunidad que conocen de primera mano o por viajes y fotografías las características de los santuarios de sheijs en las montañas alauitas de Siria.

Dentro del recinto la tumba se encuentra cubierta por un típico manto de terciopelo negro donde en hilos dorados están bordados pasajes del Corán y la silueta de la mezquita al-Haram localizada en la Meca. Sobre la tumba los fieles dejan *Masbahas*, especies de cuentas similares a un rosario para el rezo. Las ventanas, las puertas y la cúpula de la tumba tienen los signos que simbolizan la religión musulmana, la luna creciente y la estrella. En el interior del recinto, lo alto de las paredes del salón están rodeadas por letras recortadas en metal dorado, donde puede leerse la repetición continua del nombre de Dios y del profeta del islam: "Allah, Muhammad, Allah, Muhammad." En las paredes también se ubican cuadros con pasajes coránicos en árabe. En una esquina del salón, sobre una especie de pedestal, se disponen varios ejemplares del Corán y cajas conteniendo piedras de incienso, fósforos y pastillas de carbón.

Al observar la etiqueta del ritual también podemos distinguir a los alauitas de otros fieles que ocasionalmente

pasan por el santuario. Ellos se mueven con total familiaridad por el recinto y hacen uso de los objetos con claro conocimiento de sus funciones. Al ingresar se quitan los zapatos en la puerta, toman las piedras y encienden el incienso en los quemadores que se disponen cerca de la tumba, pueden leer pasajes coránicos tomando los ejemplares del pedestal y cortar tiras de las mantas de color verde que se ubican sobre la tumba para llevarse a sus casas, pues al estar en contacto con la tumba simbolizan las bendiciones que el santo proporciona. Cuando las visitas son en grupo, es posible que realicen circunvalaciones alrededor de la tumba y luego ingresen en grupos más pequeños para realizar pedidos o agradecimientos. Por otro lado, la cultura material también denota la doble pertenencia de la comunidad y del propio santo como inmigrante que murió en Argentina. La inscripción en su lápida anuncia su nacionalidad, así como su fecha de muerte en el lugar. Un permiso que le sirviera como pasaporte de la época está enmarcado y exhibido en uno de los estantes, las placas recordatorias también mencionan lugares de Argentina y muchas están escritas tanto en español como en árabe. El santuario también actualiza la genealogía del santo, su ascendencia y conexión con otros sheijs de Siria cuyos retratos están en las paredes del recinto y en los estantes del santuario. Es un espacio que también habilita el lenguaje de las genealogías, altamente presente como idioma de la diáspora, en este caso aquellas que conectan la santidad aquí y en las montañas alauitas de Siria.

En el caso de la aldea, el objeto de la imaginación es la tierra de origen insertada en el espacio semántico de la historia y los sentimientos que ella evoca, la misma se torna imaginable a partir de la noción de réplica.¹⁵ En lo que respecta al santuario, el objeto son los guías espirituales en el espacio del linaje que establecen y las genealogías entre los del pasado y los del presente, los que vivieron en Argentina y los que están en los santuarios de la tierra de origen, esta imaginación se actualiza a partir de las visitas y las narrativas sobre el poder y autoridad del santo.¹⁶

Ambos paisajes de memoria, la aldea y el santuario, han estado sometidos a una continua elaboración que los ha demarcado cada vez con mayor nitidez. En la última década la observación nos muestra que ambos espacios fueron multiplicando la exhibición de símbolos identitarios de la singularidad religiosa y de origen de la diáspora.

¹⁵ Sobre el ejercicio de evocar y recrear en contextos de migraciones religiosas, ver Arias y Durand (2009).

¹⁶ Como demuestra Ludueña, una teoría de la imaginación afronta tres problemas medulares, los sujetos de la imaginación, el objeto y la composición en el espacio semántico en que se inserta y los procedimientos a partir de los cuales ese objeto se torna imaginable. Existe entonces una deconstrucción fragmentada de lo que es imaginado, donde la imagen tiene el poder de la evocación (2012: 303).

Recreando la continuidad de las formas de autoridad religiosa

La recreación local de las formas de autoridad religiosa que caracteriza a los alauitas es un elemento central en la dinámica de la etnoreligiosidad en diáspora. La preservación de la centralidad de la figura de los sheijs se apoya, por un lado, en la rememoración continua de los referentes de la tradición alauita como guías históricos de las comunidades. Por otro lado, la acción de los guías crea un tipo de parentesco simbólico entre los iniciados, cuyo hilo conductor es la salvaguarda del conocimiento religioso.

Estudios históricos señalan que antiguamente en comparación con los jefes tribales los guías espirituales tenían un papel secundario, pero eran considerados intermediarios entre la divinidad y los creyentes, además de guardianes de la doctrina y detentores de los secretos de la religión en la que introducían a los discípulos mediante la iniciación. Las estructuras tribales no se preservaron con la inmigración, si bien a veces algunos descendientes de tercera generación pueden aludir a las mismas como recuerdo de relatos antiguos. En cambio, la presencia y visibilidad de los guías espirituales parece haber tenido un papel destacado en la inmigración, contribuyendo a la inserción de los alauitas como legítimos musulmanes en el espacio islámico más amplio en la Argentina.

En la década del 30 los alauitas ya formaban parte del paisaje diverso del islam local y cuando en 1936 fueron positivamente reconocidos como musulmanes por el Grand Mufti de Jerusalén, antiguas asociaciones islámicas que funcionaban desde los años 20 en Argentina enviaron cartas a líderes de asociaciones alauitas. En éstas, enterados de la novedad internacional de que los alauitas habían sido legitimados, manifestaron que no era necesario saber que había sido promulgada una fatwa a favor de los alauitas, ya que era sabido que "todos los alauitas siguen la verdad y que su islam y arabismo no pueden ser negados".¹⁷ Esto muestra que los líderes de la comunidad alauita eran conocidos y estaban en contacto con los representantes de las otras comunidades musulmanas instaladas en el país.

Es evidente que desde el comienzo los inmigrantes trataron de mantener la exaltación de la figura de los sheijs cuya autoridad parece haber sido constitutivamente desestructurada y sin referencia a un sistema de jerarquía central (Goldsmith, 2018). El prototipo del sheij, cuya cúspide está representada por el santo, se asocia con valores como la generosidad y a prácticas como la disposición para moverse entre los distintos puntos de la diáspora. Además, los sheijs

¹⁷ Carta fechada el 7 de noviembre de 1936, dirigida a Ahmad Mahmoud Al-Trabelsi, Presidente de la Sociedad Islámica Alauita. Libro copiado en idioma árabe, p. 37. Archivo Asociación Unión Islámica de Rosario.

sustentan su autoridad en tanto guías en el hecho de haber alcanzado un alto grado de conocimiento religioso y gracias a ello se cree que pueden incluso realizar acciones extraordinarias, sin por ello ser necesariamente considerados santos.

Ciertas prácticas de memoria contribuyen a crear un panel de figuras ejemplares donde se ponen en juego todos estos imaginarios. El recuerdo de los shejjs de la comunidad se actualiza mediante dispositivos visuales más o menos instituidos, como la exhibición de sus fotografías encuadradas, históricamente secuenciadas y dispuestas en las paredes de algunas asociaciones. La misma forma de retratarlos es común en casas de familias y la narración de sus datos biográficos y anécdotas se transmiten entre las generaciones. Más recientemente, sus historias son plasmadas en redes sociales de la comunidad cuando se cumplen aniversarios de sus fallecimientos. También los cementerios funcionan como espacios patrimoniales donde destacar a estas figuras, diferenciándolas de los demás creyentes difuntos, a veces por el formato de sus tumbas o por mencionar sus virtudes en las lápidas, donde se inscriben sus nombres escritos en árabe y español y anteceditos por la palabra "sheij", reservada para los guías.

Según me refería un informante, sintetizando su opinión sobre los guías espirituales:

"En vida los shejjs están para ser consultados ante distintas situaciones de la vida, sus sugerencias deben ser tenidas en cuenta porque a su vez ellos han consultado mediante su conocimiento en libros y también en el Corán. Esto no puede hacerlo cualquier persona. Una vez muertos hay que recordarlos y honrarlos".

Una vez muertos ciertamente sus figuras son insertadas en la genealogía que los une a aquellos guías históricos de la tierra de origen. Sin guías espirituales las comunidades estarían imposibilitadas de "producir" iniciados y pasar entre las generaciones el conocimiento religioso. Es decir, en parte es el carácter esotérico del alauismo el que garantiza la centralidad de los shejjs. Localmente, en torno a los guías se generan interacciones que alimentan las memorias y la cohesión de los grupos. Relatos sobre su importancia en el contexto migratorio son comunes, como puede leerse en el siguiente documento:

"Así, este puñado de inmigrantes practicó desde lo más profundo de su corazón los preceptos del islam, guiados por grandes conductores religiosos, de elevados principios, quienes periódicamente visitaron a sus hermanos de La Angelita, provenientes de distintos puntos del país. Ellos fueron: cheij Ahmad Merhiy, cheij Kamel G. Selmán, cheij Mohammed Saleh,

cheij Slamán Saleh, cheij Muhamad Amín, cheij Brahim Qarfás, cheij Kamel Hasan, cheij Brahim Rem-mene, cheij Brahim Ramadán, cheij Yusif Ynayne".¹⁸

Listar nombres de algunos guías no es extraño en conversaciones informales, cuando mis interlocutores dan cuenta de haber conocido a uno u otro o incluso de haber soñado con alguno de ellos portando un determinado mensaje. Muchos de estos primeros shejjs emigraron en el seno de los contingentes que llegaron a la Argentina, algo común en una comunidad donde los guías surgen del propio grupo. Camilo, 70 años, oriundo del noroeste del país afirmaba:

"Mi padre era un gran sheij, viajaba por todo el país, no le importaban otras cosas, era reconocido en todo el país, cuando vino de Siria trajo muchos libros escritos en árabe, eran libros de estudio de la religión, aún los conservamos. Recuerdo que tenía unos 3 discípulos y estuvo relacionado con ellos hasta su muerte, mi madre que llegó a los 13 años directamente ella era de la aldea de los shejjs, de un pueblo donde había muchos".

Mi interlocutor y su hermano, nacidos en Argentina, no fueron iniciados en el conocimiento religioso, a pesar de haberse criado en la casa de un guía. Alejados de cualquier práctica religiosa se identificaban como alauitas al considerar, como ya hemos señalado, que se trata de un atributo de nacimiento preexistente e independiente del saber religioso adquirido. Dado que la transmisión del conocimiento religioso en la forma de la iniciación no se da entre parientes consanguíneos, los shejjs tienen la importancia de crear parentescos de orden simbólico entre padres, hijos y hermanos espirituales.

En cada comunidad son elegidos uno o dos jóvenes que a partir de la pubertad comienzan a ser instruidos por un sheij que no pertenece a su núcleo familiar más directo. La adolescencia es el momento de inicio de este proceso reservado solo a los hombres, éstos atravesarán distintos estadios de aprendizaje e inserción en el conocimiento guiados por su mentor, quien es considerado su "padre espiritual". Mohamed, 50 años, que vive en un barrio de Rosario habla de su proceso de iniciación ya completado:

"Puedo recordar muchas anécdotas de los shejjs, algunas incluso extraordinarias, se me pone la piel de gallina cuando recuerdo, siempre nos visitaban, mi padre llegó a conocer a casi todos. Yo empecé a aprender en la adolescencia y tengo cinco hermanos de iniciación."

¹⁸ Del álbum de memorias de La Angelita, facilitado por una descendiente de familias inmigrantes. Conservo la escritura "cheij" del original.

El proceso de iniciación y aprendizaje crea lazos laterales, supone la adquisición de pares, de hermanos. En el relato de nuestro informante la noción de hermandad se deriva del hecho de compartir con otros cinco compañeros un mismo padre espiritual, con quien todos continuarán vinculados por el resto de su vida. Hassan, de 39 años, que hoy se desempeña como guía espiritual viajando y visitando distintas comunidades del país reafirma esta idea al referirse a los padres espirituales como “padrinos”:

“El padrino no puede ser un pariente, un pariente ya tiene con uno un vínculo diferente. Primero aprendí el árabe a partir de los 7 años y luego empecé con la religión, después de muchos años e incluso antes de tener la edad en la que nos consideran listos mi padrino dijo que yo ya era un sheij”.

Esta autorización permite a su vez tornarse eventualmente el padrino de un nuevo discípulo o de varios. Así, el efecto lateral de este sistema es la espiralización de lazos basados en la relación guía-discípulo y en la relación entre discípulos emparentados por un mismo mentor. Tal vez lo que haya permitido recrear estas formas de autoridad sea la independencia que este sistema tiene respecto de estructuras formales de educación religiosa, vinculadas a centros, instituciones o universidades islámicas, como sucede desde hace tiempo, por ejemplo, entre los shiitas y los sunitas de Argentina.¹⁹ En contraste, entre los alauitas los guías son producidos de forma endógena como ocurre en todas las religiones de iniciación que implican una diferenciación entre los que se forman en el conocimiento doctrinal y el resto de los miembros por nacimiento, que en este caso incluye a la totalidad de las mujeres de las comunidades.

Cada guía puede tener su propia profesión secular o medio de vida ya que no recibe un salario por su actividad religiosa, pero si es común que las comunidades le ofrezcan una donación o caridad por algún oficio en particular o como mera gratitud. Aunque no existe una estructura formal algunos de los guías que residen en distintas localidades de Argentina se reúnen con periodicidad para discutir y buscar respuesta a los desafíos de sus comunidades. A su vez, todos reconocen como la autoridad a un imám más anciano que uno de los sheijs describía del siguiente modo:

“Es un hombre de mundo, por su actividad comercial vivió en muchas partes del mundo, hasta en China, tiene más de 90 años, un gran conocimiento y paciencia, posee los atributos de los sheijs como la generosidad y la sabiduría”.

¹⁹ Entre estas comunidades los guías deseables poseen credenciales de educación formal, gracias a la inserción de las comunidades de Argentina en redes transnacionales de transmisión del conocimiento religioso, como Irán o Arabia Saudita y Egipto.

Por medio de este formato los alauitas encontraron un modo de recrear las formas de autoridad, conectar los guías en la diáspora con los grandes referentes de la religión en Siria y producir el parentesco espiritual entre iniciados. Evitando, de ese modo, la temida extinción de todo grupo etnoreligioso diseminado por fuera de su espacio de origen.

Conclusión

A lo largo de más de cien años de su llegada a la Argentina los alauitas preservaron y diseminaron una etnoreligiosidad que mantiene una membresía de nacimiento y que en un ambiente no islámico multiplicó en varias capas su carácter minoritario. Evocar un origen o tradición e imaginar modos de recrearlos aparece como un ejercicio común de las identidades diaspóricas. El proceso que favoreció esta perdurabilidad se inició con el anclaje institucional generado en las primeras décadas del siglo XX, prosiguió con la manutención de lazos de conectividad basados en los ideales de la endogamia religiosa y en la creación de paisajes de memoria, como la aldea y el santuario, cada vez más convertidos en monumentos materiales de la pertenencia de origen, territorial y religiosa de la diáspora. La continuidad de la centralidad de los guías espirituales, en tanto detentores del conocimiento religioso transmisible entre iniciados, fue un modo de recrear las formas de autoridad propias del grupo. Todas estas dimensiones funcionan como el contexto de narrativas genealógicas que articulan el presente con el pasado imaginado por los alauitas.

Bibliografía

- Aydin, S. (2018) The emergence of Alevism as an ethno-religious identity. *National Identities*, 20 (1), 9-29.
- Arakelova, V. (2010) Ethno-Religious Communities: To the Problem of Identity Markers, *Iran & the Caucasus*, 14 (1), 1-17.
- Arias, P. y Durand, J. (2009). Evocar y recrear. Las devociones fronterizas. En O. Odgers y J. C. Ruiz Guadalajara (Comp.) México: *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad* (pp.51-74). Porrúa.
- Bar-Asher, M., Kofsky, A. (2002). *The Nusayri-Alawi Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy*. Leiden: Brill.
- Barth, F. (1976) Introducción. En F. Barth (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (pp. 9-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bielo, J. (2022). Variations on Replication. En

- Materializing the Bible. Scripture, Sensation, Place* (pp.21-67). London: Bloomsbury Academic.
- Carini, C. (2019). Etnicidad, utopía y globalización en la reinención del budismo tibetano. El caso de la comunidad Dzogchen Internacional. *Sociedad y Religión*, (52) XXIX, 168-194.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9 (3), 302-338.
- Firro, K. (2005). The Alawis in Modern Syria: From Nusayriya to Islam via Alawiya. *Der Islam*, 82 (1) 1–31.
- Friedman, Y. (2001). Al Husayn Ibn Hamdan al-Khasibi: A Historical Biography of the Founder of the Nusayri-‘Alawite Sect. *Studia Islamica*, 93, 91–112.
- Friedman, Y. (2010). *The Nusayri- Alawis: an introduction to the religion, history, and identity of the leading minority in Syria*. Leiden-Boston: Brill.
- Friedman, Y. (2023) The separatist Alawi petition to the French Prime Minister Léon Blum (1936): reliability, background and aftermath, *Middle Eastern studies*, DOI: 10.1080/00263206.2023.2204517
- Goldsmith, L. (2018). The ‘Alawī Shaykhs of Religion. *Sociology of Islam*, 6 (2), 190–211.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. En Rutherford (ed.), London: *Identity: Community, Culture, Difference*, (pp. 222-237). Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (1999). Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad. *Small Axe* 6, 1-18.
- Keer, M., Larkin, C. (ed) *The Alawis of Syria. War, Faith and Politics in the Levant*. New York: Oxford University Press.
- Ho, E. (2006) *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Los Angeles: University of California Press.
- Ludueña, G. (2012). La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37), 285-306.
- Lyde, S. (1853). *The Ansyreeh and Ismaelleh. In A visit to the Secret Sects of Northern Syria*. London: Hurst and Blackett.
- Montenegro, S. (2013) Des-etnificación e islamización. La identidad musulmana en la comunidad de Rio de Janeiro. En: S. Montenegro y F. Benlabbah (Org.) Rosario: *Musulmanes en Brasil. Comunidades, Instituciones e Identidades* (pp.21-54). UNR Editora.
- Montenegro, S. (2018) ‘Alawi Muslims in Argentina: religious and political identity in the diaspora. *Contemporary Islam*, 12 (1), 23–38.
- Montenegro, S. (2022). Visitando al Sheij Ahmed: interpretaciones y experiencias de gracia en la construcción de la devoción a un “santo” musulmán. En F. Flores y R. Puglisi (ed) Rosario: *Movilidades sagradas. Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina* (pp. 229-237). Prohistoria.
- Montenegro, S. (2023) Sharing *Baraka* in an Unexpected Place: The Emergence of *Ziyāra* Culture Among Sufi and ‘Alawi Muslims in Argentina. *The Muslim World*, 113 (3) 281-306.
- Omran, M. (2015). O discurso religioso da preservação identitaria nas comunidades muçulmanas alauitas do Brasil. *Espaço e Cultura*, 37, 56–76.
- Phillips, K., Reyes, M. (2011). Surveying Global Memoryscapes: The Shifting Terrain of Public Memory Studies. En K. Phillips y M. Reyes (ed.), Tuscaloosa: *Global Memoryscapes Contesting Remembrance in a Transnational Age* (pp. 1-26). The University of Alabama Press,
- Procházka, S. (2016). The Alawis. *Religion: Oxford Research Encyclopedias*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.85>
- Prager, L. (2010) Âmes sexuées et idées de procréation chez les Alawites/Nousairites (en Turquie), *Anthropology of the Middle East*, 5 (2), 77-99.
- Prager, L. (2013). Alawi Ziyāra Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings among Christians, Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey). *The Muslim World*, 103 (1), 41–61.
- Rabinovich, I. (1979). The Compact Minorities and the Syrian State, 1918–45. *Journal of Contemporary History*, 14 (4), 693–712.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora*, 1 (1), 83-99.
- Setton, D. (2013). Religión y etnicidad en el judaísmo. Los procesos de ortodoxización y desgermanización en la comunidad Ajdut Israel. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 27 (74), 101– 118.

Setton, D. (2017). Aportes al estudio de la etnicidad a través de una investigación sobre judíos no afiliados a organizaciones judías. *Cultura y Religión*, 11(2), 51-69.

Talhamy, Y. (2010). The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria. *Middle Eastern Studies*, 46(2), 175–194.

Winter, S. (2016). *A History of the 'Alawis from Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton:

Princeton University Press.

Documentos consultados

Archivo Asociación Unión Islámica de Rosario (1932-2017).

La comunidad árabe. (Álbum manuscrito escrito por Marta Pepe, Liliana Magallanes, Nélide Papa, Alicia Taschiero) La Angelita, 1989.