

Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia

Juan Ignacio Castien Maestro

Capítulo tercero

Resumen

Las corrientes salafíes han ido adquiriendo una creciente influencia social en varios países musulmanes, lo que obliga a tomar en cuenta su posible papel en los procesos de cambio político en curso en una gran parte del mundo árabe. Existe el riesgo de contraponerlas de manera demasiado mecánica al islamismo más moderado, sin tener en cuenta la porosidad entre ambas tendencias. El salafismo se presenta como un paradigma casi perfecto de fundamentalismo suní, caracterizado por una interpretación literalista de los textos sagrados y una desconfianza intensa y explícita hacia la razón humana. Sus orígenes se remontan a los primeros siglos del islam, pero recibió un enorme impulso con el desarrollo del wahabismo en la península arábiga a partir del siglo XVIII. Actualmente constituye una corriente extremadamente puritana y con una fuerte tendencia al repliegue sobre sí misma. Una parte del salafismo se ha inclinado hacia la violencia yihadista, pero otros sectores han logrado un relativo acomodo con la sociedad, al tiempo que otros han creado movimientos políticos que han recabado un notable éxito electoral, especialmente en Egipto. Está por ver si esta coexistencia con un mundo más secularizado y esta participación en el juego político pueden propiciar con el tiempo una mayor moderación en sus doctrinas y sus prácticas.

Palabras clave

Salafismo, wahabismo, fundamentalismo, islamismo.

Abstract

Salafi movements have become increasingly prominent and have shown a growing social influence in several Muslim countries. This fact obliges us to think about its potential role in the ongoing processes of political change which are taking place in much of the Arab world. There is a risk of setting them against moderate Islamism in a very mechanical way, without taking into account the porosity between both tendencies. Salafism is held up as a nearly perfect example of Sunni fundamentalism characterized by a literal interpretation of the sacred texts and an intense and explicit mistrust of the human reason. Its origins date back to the first centuries of Islam but it reached a milestone with the development of Wahabism in the Arabian Peninsula from the 18th century onwards. It constitutes today an extremely puritan movement with a strong inward-looking trend. Part of Salafi movement has shown inclination towards Jihadist violence whereas other sectors have achieved a comfortable position in society. Others have created political movements obtaining a remarkable electoral success, especially in Egypt. It remains to be seen whether the coexistence with a more secularised world and the participation in the political arena may favour greater moderation in their doctrines and practices over time.

Keywords

Salafism, Wahabism, fundamentalism, Islamism.

El salafismo y sus malentendidos

Palabras como «salafismo» y «salafí» se han ido haciendo habituales en los medios de comunicación en los últimos años. Esta creciente presencia pública responde sin duda al auge de las distintas corrientes que adoptan esta denominación como propia y que profesan, en líneas generales, una interpretación extremadamente rigorista y puritana del islam suní, basada en lo fundamental en el wahabismo. Pero, junto a este hecho objetivo, la creciente atención hacia el salafismo parece obedecer también a un afán por deslindar con nitidez esta tendencia del conjunto del islamismo. En un momento en que el islamismo más moderado aparece como relativamente comprometido con los valores democráticos y, por lo tanto, como un interlocutor más o menos aceptable para las fuerzas políticas secularistas y para las potencias occidentales, el salafismo tiende a ser percibido, en cambio, como una suerte de contrapunto al mismo, en resuelta oposición a todos estos valores, lo que le convertiría en un claro adversario para cualquier proceso de construcción democrática. Así, la rehabilitación progresiva del islamismo mayoritario como agente político legítimo requeriría, en justa contrapartida, de una demonización del salafismo, encaminada a hacer recaer sobre él en exclusiva el grueso de la hostilidad dirigida en otros tiempos contra el islamismo en su totalidad. Al salafismo se le adjudica, de este modo, un cierto papel de chivo expiatorio. Pero a pesar de los beneficios políticos que una táctica semejante pueda reportar a corto plazo, nos parece que la misma implica, por otra parte, una radical simplificación de una realidad que no se deja reducir con facilidad a tales dicotomías maniqueas. El islamismo mayoritario, el surgido de la matriz originaria de los Hermanos Musulmanes de Egipto, no siempre es tan moderado y el salafismo tampoco resulta en todos los casos tan irreductiblemente extremista, del mismo modo que las fronteras entre el uno y el otro muchas veces no son tan nítidas. El islamismo *ijwani*, el de los Hermanos, *Al Ijwan Al Muslimun*, se encuentra también influenciado por el wahabismo. Al mismo tiempo, diversas corrientes dentro del salafismo se han nutrido de las ideas de Said Qutb, el máximo teórico de la tendencia radical en el seno de la Hermandad. La propia praxis del ala mayoritaria de este movimiento, con su posibilismo, su inclinación hacia el compromiso y su mayor apertura hacia la cultura occidental, ha acabado por combinarse con determinadas versiones del salafismo, dando lugar a un islamismo marcadamente puritano en cuanto al estilo de vida que propugna, pero también dispuesto a participar en el juego electoral y, en cierta medida, a negociar con otros sectores de la sociedad. Por esta razón, nuestro principal objetivo en este trabajo va a consistir en resaltar en todo momento la complejidad del fenómeno que tenemos ante nosotros. En aras de esta aspiración tenemos que comenzar por caracterizar este salafismo en relación con las demás corrientes del islam contemporáneo, a fin de determinar qué es lo que tiene en común con muchas de ellas, pero también qué es lo que le separa de las

mismas. Para ello, bosquejaremos una serie de definiciones dirigidas a aprehender los rasgos básicos de estas distintas tendencias, así como las relaciones que mantienen entre sí y con los problemas generales a los que se enfrentan hoy en día el conjunto de las poblaciones musulmanas.

El salafismo en el contexto del islam pasado y presente

El islam es una religión cuyas versiones más difundidas ostentan un acentuado carácter *holista*, es decir, entienden la *shar'ia* como una normativa capaz de regular numerosas facetas de la existencia humana. Empero, lo más habitual a lo largo de la historia ha sido una cierta restricción de este holismo. Muchas veces los propios musulmanes han infringido en la práctica las normas a las que decían remitirse y han obedecido a otras diferentes, en especial, sus diversas costumbres locales. Del mismo modo, la identidad musulmana ha quedado también a menudo relativamente relegada en beneficio de otras afiliaciones más inmediatas, como la tribal o la étnica. De resultas de todo ello, la situación más común ha sido la de una cierta secularidad, pero una secularidad más de hecho que de derecho. Se trataba de un estado de cosas tenido por los ulemas como imperfecto, en oposición a un ideal cuya consecución se adivinaba harto lejana. No obstante, de tanto en cuanto se ha pretendido aplicar este ideal más holista, tomado por un remedio infalible contra los diversos males de la sociedad. Así ha ocurrido sobre todo cuando estos males se han vuelto más agudos, como en el caso de derrotas militares, desórdenes públicos y gobiernos especialmente tiránicos. En tales circunstancias ha sido corriente achacar las desgracias padecidas a una presunta desviación con respecto a los mandatos revelados, que un regreso a los mismos habría de solventar sin lugar a dudas. De este modo, a lo largo de la historia del mundo islámico se han sucedido de manera intermitente las reacciones revivalistas¹. Naturalmente, estas reacciones en contra de la relativa secularidad imperante han acostumbrado además a regirse por aquellas variantes del islam más marcadamente *fundamentalistas*. El fundamentalismo, o integrismo, puede ser considerado como un rasgo poseído por ciertas versiones de las más variadas ideologías, sean o no religiosas. Podemos hablar así de un fundamentalismo islámico, como podemos hacerlo igualmente de un fundamentalismo cristiano, judío,

¹ Sobre esta cuestión resulta especialmente valiosa la obra de Olivier Carré *El islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996. Nuestra particular interpretación de esta problemática ha sido más desarrollada en nuestros artículos: «Islam, secularización e inmigración musulmana en Occidente», en *Inmigración y comunidades religiosas, implicaciones para las políticas de integración de los inmigrantes*, Ndouba, Kayamba Tshitshi (ed.). Madrid: Fundación de Estudios Internacionales e Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales, 2012 y «El difícil camino hacia la modernización». *Sociología Histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*: N° 1, 2012.

hindú, socialista o liberal. Lo que caracteriza a cualquiera de estos fundamentalismos estriba, en resumen, en su simplicidad, su rigidez y su globalidad. Sobre la base de una serie de principios sencillos e indiscutidos se reglamenta una gran parte de la existencia humana, mientras cualquier otra alternativa es descartada como ilegítima. Por ello, quienes no aceptan estos principios ideológicos, o quienes simplemente se desvían de ellos se convierten en víctimas de una profunda animadversión². El anterior ideal holista deja de ser asimismo un objetivo lejano, para pasar a operar como una meta mucho más a corto plazo, con todo lo que ello entraña de maximalismo ético. En lo que respecta en concreto al fundamentalismo islámico, podemos entenderlo como una intensificación extrema de ese relativo holismo presente en otras versiones más difundidas del islam. Ello lo coloca en una relación tanto de ruptura como de continuidad con las formas más extendidas de profesar esta religión, con aquellas versiones de la misma que podemos calificar simplemente de *conservadoras*. Estas últimas son, por supuesto, mucho menos globales y mucho más abiertas hacia lo diferente y hacia los portadores de esta diferencia. Pero no deja de ser cierto, por otro lado, que, muy a menudo, este mismo conservadurismo profesa, en definitiva, los mismos principios que el fundamentalismo, lo que puede conducirle a contemplar a este último como una versión radicalizada de sí mismo, merecedora de una cierta benevolencia e, incluso, de una clara admiración en virtud de sus actitudes más consecuentes. Semejante afinidad parcial otorga al fundamentalismo una notable capacidad para atraerse a los devotos conservadores bajo determinadas circunstancias.

El proceso de modernización de las sociedades musulmanas, iniciado hace ya más de siglo y medio en la mayoría de los casos, ha introducido ciertos cambios en este panorama. Ha sido una modernización inducida, en buena medida, desde el mundo occidental, lo cual se ha convertido en fuente de dos grandes problemas. El primero ha consistido en la dificultad objetiva de conciliar los cambios acaecidos con el islam en sus distintas versiones. El segundo ha estribado en el rechazo del que estos cambios se han hecho acreedores, al asociárselos con un Occidente con el cual se han mantenido a lo largo de la historia unas relaciones frecuentemente conflictivas. Se ha hecho preciso, por ello, emprender una adaptación recíproca entre lo islámico y lo moderno. Las estrategias utilizadas a este respecto han sido muy diversas. Ha habido, de este modo, quienes, a la manera de Atatürk, han optado por una intensa occidentalización, y no solo modernización, y han relegado el islam al ámbito de la creencia

² Este fundamentalismo consistiría en una variante del dogmatismo tal y como lo definió Milton Rokeach en su obra clásica *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Beliefs Systems and Personality Systems*. Nueva York: Basic, 1960. Hemos explicado más pormenorizadamente nuestra concepción del fundamentalismo en el artículo «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*: Año III, Volumen III, 2007, págs. 77-79.

y el ritual, prescindiendo casi por completo del resto de la *shar'ia*. Frente a esta decidida apuesta por el secularismo, ha habido también quienes se han decantado, en el otro extremo, por tratar de preservar el holismo de un islam interpretado además de un modo muy conservador, tratando de reducir lo moderno a unos cuantos préstamos tecnológicos imprescindibles. En contraste con estas dos alternativas opuestas, se ha procurado también desarrollar una serie de vías intermedias. En unos casos lo que se ha buscado ha sido reinterpretar el islam de un modo acorde con la modernización, en vez de dejarlo de lado. Esta ha sido, en definidas cuentas, la estrategia del reformismo islámico nacido en el siglo XIX. Con el fin de alcanzar esta deseada conciliación, este reformismo se ha servido en lo fundamental de dos grandes procedimientos. Por una parte, se ha esforzado, con ingenio, pero también con bastante laxitud en muchos momentos, por descubrir ciertas concordancias básicas entre las instituciones, las normas y los valores modernos y los postulados por un islam convenientemente reinterpretado. Por la otra, ha insistido también en la relativa generalidad de muchos de los mandamientos de este mismo islam, lo cual dejaría un amplio margen para una adaptación de los mismos a las cambiantes circunstancias históricas, con toda la secularización que ello implicaría entonces³. Frente a esta estrategia tendente a «modernizar el islam», otros han pretendido, en cambio, «islamizar la modernidad». Esta segunda estrategia se ha caracterizado por el afán por readaptar un amplio conjunto de elementos modernos a un islam definido de ordinario de un modo sensiblemente más conservador, e incluso fundamentalista.

El islamismo actual constituye un intento de síntesis entre ambas orientaciones, la modernizadora y la islamizadora, decantándose más por una o por otra según el caso. Se trata de una corriente cuyos representantes más destacados son los Hermanos Musulmanes con sus distintas derivaciones. Este islamismo se distingue por una intensa inclinación hacia la totalidad. Pretende hacer del islam el fundamento de una ideología capaz de organizar de un modo global una sociedad moderna. Esta pretensión le separa del conservadurismo islámico más tradicional, mucho menos preocupado por estas cuestiones. Guiados por este propósito, los islamistas han generado una producción intelectual muy notable en términos cuantitativos y cualitativos, pero también un tanto confusa en muchas ocasiones. No en vano, en cuanto que defensor de este carácter holista del islam, el islamismo encuentra un difícil acomodo con una sociedad moderna cada vez más compleja y, por ello mismo, cada vez más

³ La bibliografía sobre el modernismo islámico es extensa. Una referencia fundamental sigue siendo la obra clásica de Albert Hourani *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*. Cambridge University Press, 1983. También es preciso consultar el libro de Tariq Ramadan *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000, aunque nos parezca discutible la conexión demasiado directa que establece entre los reformistas clásicos y los Hermanos Musulmanes.

difícil de someter a ninguna ideología omnicomprensiva. Este afán por conciliar holismo y modernidad desencadena entonces todo un conjunto de tensiones internas, que se procuran solucionar recurriendo a distintos registros. El islamismo oscila, así, entre el modernismo islámico, el conservadurismo y el fundamentalismo. En función de todas estas contradicciones, no debe resultarnos sorprendente que las diversas corrientes islamistas sean susceptibles de evolucionar en las más variadas direcciones, desde una apuesta plena por la modernización y por un islam reformista, hasta un fundamentalismo de corte radical.

Es sobre todo este trasfondo general sobre el que debe analizarse el salafismo. Lo que le distingue es ante todo su naturaleza resueltamente fundamentalista. El salafismo se nos presenta, así, como el paradigma del fundamentalismo suní, si bien existen también otros fundamentalismos suníes no salafíes, como el de los *deobandí*, cuya derivación más conocida son los talibán de Afganistán y Pakistán. Si en el islamismo mayoritario el modernismo, el conservadurismo y el fundamentalismo se combinan en diferentes proporciones, en el salafismo lo que prima de un modo abrumador es el fundamentalismo en exclusiva. En contraste, el modernismo se halla, en principio, ausente casi por completo y el conservadurismo se encuentra muy atemperado. No en vano, el salafismo lleva hasta su máximo extremo las conocidas críticas al conservadurismo musulmán más habitual, es decir, a aquella variante tradicional del islam en la cual han jugado un papel clave fenómenos tales como las cofradías sufíes y el marabutismo y que, asimismo, se ha caracterizado históricamente, como ya hemos señalado, por una notoria capacidad de acomodación a un mundo más secular y a unos gobernantes no demasiado obedientes a la *shar'ia*. Frente a este acomodo a las realidades seculares, el salafismo promueve un combate decidido a favor de la imposición de los mandamientos divinos en su totalidad. No se puede seguir una parte de la Ley e incumplir la otra y, mucho menos, intentar además justificarlo doctrinalmente. Rechazar una parte del islam equivale a rechazarlo por completo. Y rechazar el islam constituye un acto de apostasía, *rida*, que convierte a quien lo hace en un enemigo, al que incluso se puede dar muerte legítimamente⁴.

En el marco de esta actitud intransigente en el sentido más literal del término, el salafismo se niega también a contemporizar con la moder-

⁴ Una excelente exposición de las concepciones salafíes y de su desarrollo histórico puede encontrarse en Bernard Haykel. «On the Nature of Salafi Thought and Action. Appendix Al Qaeda's Creed and Path», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Meijer, Roel (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009. También puede consultarse Amghar, Samir. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. París: Michalon Éditions, 2011, págs. 12-32. En castellano disponemos de la breve, pero muy acertada, síntesis de Juan José Escobar Stemman: «El salafismo en Europa». *Política Exterior*: N° 105, 2005.

nidad importada de Occidente. Sus objetivos son, pues, los opuestos a los de cualquier secularismo y modernismo. Resulta muy llamativo, en particular, el hecho de que no haga apenas uso de ese concordismo, de esa búsqueda de concordancias entre lo islámico y lo moderno, tan característica del viejo reformismo islámico. Es más: frente al interés de aquel por localizar semejanzas, él insiste de un modo reiterado en la presencia de diferencias insalvables. Si los modernistas rastrean en los textos sagrados islámicos puntos en común con conceptos como los de democracia, igualdad entre los sexos y derechos humanos, el salafismo ahonda en la brecha que separa a estos dos universos conceptuales. De este modo, de acuerdo con un posicionamiento muy extendido entre los salafíes, existiría una radical incompatibilidad entre el islam y la democracia, dado que el islam postula la soberanía divina y no la del pueblo. La democracia sería impiedad, *kufr*, por lo cual aquellos musulmanes que la defendiesen estarían abogando por un principio contrario al islam, lo que los convertiría automáticamente en apóstatas⁵, con los consabidos efectos. Este género de argumentaciones nos enseña mucho acerca de los métodos de razonamiento y de las actitudes más generales de los salafíes. Ciertamente, hacen gala de un indudable rigor lógico. Frente a la extendida tendencia a asimilar sin más conceptos vagamente parecidos, se es aquí mucho más cuidadoso a la hora de determinar las propiedades específicas de aquello que se está comparando. Cuando, en contraste con cualquier analogía fácil, se subrayan las diferencias entre el concepto islámico clásico de *shura*, consulta del gobernante a un cuerpo de notables vagamente definido, y la moderna democracia parlamentaria, se está haciendo una mayor justicia a la complejidad inherente a cada uno de estos dos conceptos y a la de los respectivos sistemas doctrinales dentro de los cuales toman sentido. Ahora bien, al mismo tiempo, no se están explorando en la suficiente medida las potencialidades de estos conceptos y de estos sistemas, con sus posibles desarrollos en distintas direcciones, lo cual podría, quizá, a la postre, hacerlos converger en un grado mayor de lo inicialmente previsto. Pero obrar así requeriría de una mayor apertura hacia el otro y de un mayor interés por profundizar en sus ideas, en vez de perseguir su rápida refutación, del mismo modo que exigiría también una actitud más creativa y dinámica con respecto al propio bagaje intelectual. Y es todo esto lo que está ausente en el salafismo más difundido. Así, el rigor lógico exhibido posee, en verdad, un ámbito de aplicación en extremo limitado. No en vano, se abriga una fuerte desconfianza hacia una razón humana proclive a extraviarse con facilidad, es decir, a desviarse de lo ordenado por la revelación. Esta desconfianza con respecto a la razón se encuentra en las antípodas de la entusiasta reivindicación de la misma emprendida por los reformistas, para los cuales constituye un instrumento imprescindible para poder aplicar los

⁵ Véase a este respecto Emmanuel Sivan. *El Islam radical. Teología medieval, política moderna*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997, págs. 93-96.

principios generales del islam sobre unas situaciones concretas diversas y cambiantes.

Esta hostilidad hacia cualquier mezcla con elementos extraños arroja mucha luz sobre la específica naturaleza del holismo propugnado por las corrientes salafíes. Otras corrientes dentro del islam se muestran más favorables hacia lo que podemos denominar un *holismo de hibridación*. Se han distinguido históricamente por su inclinación y por su capacidad para asimilar construcciones ajenas, como las filosofías helenísticas y orientales y las leyes de los pueblos convertidos, primero, y, luego más tarde, la ciencia y las filosofías modernas, junto con ideologías como el liberalismo y el socialismo. Las estrategias modernizadora e islamizadora, ya referidas, operan precisamente en este sentido. Ciertamente, esta hibridación resulta enriquecedora y ayuda a adaptarse a nuevas situaciones, pero también puede favorecer la irrupción de elementos demasiado heterogéneos, que acaben por alterar en exceso el sistema global en el que se los ha integrado, hasta el punto de volverlo difícilmente reconocible. Frente a este holismo tendente hacia la mezcla, el salafismo se decanta, por el contrario, por un *holismo purista*. En vez de tratar de incorporar elementos extraños, los rechaza. Construye una totalidad mucho más armónica, pero también mucho más excluyente. Lo ajeno queda condenado, sin que sea ya tan fácil redimirlo mediante una adecuada islamización. Sin duda, cualquier sistema holista va a compartir, hasta cierto punto, estas dos orientaciones, hibridacionista y purista, aunque el peso de cada una de ellas no vaya a ser el mismo. En particular, la inclinación purista se vuelve mayor cuando se sostiene el origen revelado de los principios centrales de una doctrina, lo que los vuelve incomparablemente superiores a cualquier eventual adición humana, susceptible además de adulterarlos con facilidad. Este es precisamente el punto de vista mayoritario en el islam. Pero ello no significa que toda aportación de las criaturas haya de ser rechazada ya que puede ser requerida para desarrollar y aclarar ciertos contenidos revelados. Sin embargo, las distintas versiones de esta religión difieren en cuanto a las concesiones que están dispuestas a realizar ante este factor terrenal. Cuanto más completo y detallado sea el componente divino, menos necesario y más peligroso será el componente humano. Y lo mismo ocurrirá en el sentido contrario. Mientras que los musulmanes más secularistas enfatizan «así» la importancia y la necesidad de la razón, los más fundamentalistas, y, en especial, los salafíes restringen al máximo la relevancia y utilidad de la misma. En cuanto a las demás orientaciones de las que nos hemos estado ocupando, se situarían, por su parte, en una posición intermedia⁶.

⁶ Nuestra concepción general sobre la estructura y dinámica de los sistemas ideológicos se encuentra explicada en nuestro libro *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2003.

El salafismo es profundamente excluyente no solo con la diferencia, sino también con los diferentes, incluidos los musulmanes no salafíes. Este exclusivismo le depara, sin embargo, un fuerte atractivo entre determinados sectores sociales. En sociedades donde una parte importante de la población experimenta una profunda insatisfacción vital, en razón de todos los males reales que padece, pero también de su dificultad para dotar de sentido a su propia existencia con los elementos culturales de los que se dispone, el salafismo no solo proporciona una respuesta sencilla y fácilmente comprensible para todas estas desdichas, sino que, en virtud de su propia radicalidad, propicia además una abierta ruptura con el medio social y con la vida anteriormente vivida. Potencia una suerte de renacimiento personal, de ese que suelen buscar los individuos radicalmente insatisfechos, quienes, como ya apuntó en su tiempo Eric Hoffer, son los mejores candidatos a transformarse en «verdaderos creyentes»⁷. Quien rompe con casi todo y con casi todos puede pasar sin mucha dificultad a sentirse miembro de una pequeña comunidad de elegidos. Así hacen los salafíes, cuando se definen a sí mismos como la «secta victoriosa», *at ta'ifa al mansura*, o el «grupo que se salvará», *al firqa an nayia*, aludiendo a un hadiz del Profeta de acuerdo con el cual con el tiempo el islam se dividirá en setenta y tres sectas, de las que todas irán al infierno menos una. Los salafíes creen que ellos constituyen obviamente esa afortunada secta. También recurren con frecuencia a otro dicho profético, que afirma que el islam comenzó como algo extraño para la mayoría de la gente y terminará también del mismo modo. En un plano ya más concreto, el salafismo se alza también contra muchas de las jerarquías sociales establecidas. Es lo que hace con la preeminencia social atribuida tradicionalmente a los *sheij* de las cofradías sufíes. Asimismo, se ha apuntado que el auge salafí en Yemen es protagonizado con frecuencia por antiguos emigrados a Arabia Saudí que regresan no solo impregnados de wahabismo, sino también con las riquezas y el afán de desafiar a la estricta jerarquía tribal ligada al chiísmo zaydí⁸. Más allá de esta rebelión contra unas autoridades investidas de una legitimidad religiosa ahora rechazada, el salafismo opera asimismo como un arma muy efectiva contra la autoridad patriarcal, al poner en cuestión las costumbres cotidianas de los mayores⁹. Se revela, de este modo, contra ciertas tradiciones en nombre de otra tradición distinta, tenida por más valiosa. En este sentido, la adhesión al salafismo puede contemplarse en muchos casos como una manifestación particular de esa búsqueda de una

⁷ Eric Hoffer. *El verdadero creyente. Sobre el fanatismo y los movimientos sociales*. Madrid: Tecnos, 2009.

⁸ Laurent Bonnefoy. «L'illusion apolitique: adaptations, evolutions et instrumentalisation du salafisme yéménite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

⁹ Samir Amghar 2011, *op. cit.*, págs. 161-166, François Burgat. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996, págs. 11-13.

mayor autonomía individual, de esa mayor individuación, que constituye uno de las facetas fundamentales del proceso de modernización. No en vano, frente al seguimiento rutinario de la costumbre imperante, el salafí reflexiona a conciencia sobre su forma de vida y frente a quienes se despreocupan bastante de la moralidad de sus actos, confiados en la bondad de Dios y en la intercesión de los santos, el salafí asume, asimismo, la carga de su responsabilidad personal en toda su plenitud. Sin embargo, esta relativa individuación tiene lugar sobre la base de una ideología fundamentalista que, con su defensa de un modelo social basado en una rígida cosmovisión religiosa y sus severas cortapisas al ejercicio de la razón individual, colisiona con aspectos fundamentales de la condición moderna. Así, la relación del salafismo con la modernización resulta extremadamente ambivalente y contradictoria. Pero, quizá, un poco a la manera de lo que ocurría con el nazismo según Wilhelm Reich, su atractivo resida precisamente en esta capacidad para conjugar la sumisión a la tradición y a la autoridad con una rebeldía parcial contra algunos de sus aspectos¹⁰.

Los antecedentes históricos

Una vez que hemos bosquejado algunos rasgos básicos del salafismo y los hemos confrontado con los de otras corrientes dentro del pensamiento islámico, nos queda ahora por examinar sus fundamentos más concretos en los planos social e intelectual. Con este fin vamos a tener también que sumergirnos en la génesis histórica de este movimiento. La corriente doctrinal que hoy en día llamamos salafismo hunde sus orígenes en los primeros siglos del islam. Esta época contempló una serie de debates doctrinales de enorme calado acerca de la naturaleza de los textos sagrados y del mejor modo de interpretarlos¹¹. El Corán era considerado por todos como la palabra de Dios, en el sentido literal del término, y, como tal, era incuestionable. Ahora bien, junto al Corán había que contar también con el Hadiz, es decir, con el conjunto de dichos atribuidos al Profeta. El Hadiz es mucho más voluminoso que el Corán y su contenido abarca muchas más cuestiones y lo hace además con una mayor concreción y profundidad. Sin embargo, es menos fiable, debido al complejo proceso de transmisión de cada uno de estos dichos. De ahí que se les pueda conceder una mayor o menor credibilidad, en función de la que merezcan su particulares cadenas de transmisores, sus *isnad*. Estas divergencias en cuanto a su grado de credibilidad permiten posturas más o menos exigentes al respecto. Pero estos distintos niveles de exigencia se vinculan, a su vez, con la específica relevancia concedida al Hadiz.

¹⁰ Wilhelm Reich: *La función del orgasmo*. Barcelona: Paidós, 1995.

¹¹ Una breve síntesis de estos debates puede encontrarse en el libro de Mohamed Arkoun *EL pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992, págs. 27-90.

Todos lo consideran la segunda fuente revelada después del Corán, pero el papel que se le atribuye puede variar luego desde el de un complemento imprescindible al de un mero suplemento utilizado simplemente para remarcar alguna argumentación. Cuanto más exigente se sea con los hadices, menos numerosos serán estos y con más escepticismo habrá que tomarlos, de modo que su rol se volverá mucho más secundario en comparación con el del Corán. En cambio, cuando se relaje el nivel de exigencia, se ampliará el corpus disponible. Este podrá desarrollarse entonces hasta convertirse en un cuerpo doctrinal a un tiempo extenso y detallado. Junto con el Corán servirá entonces de base para la edificación de un sistema global, apto para regular una parte substancial de la vida humana. La conveniencia de una hibridación con otros sistemas doctrinales disminuirá, con ello, drásticamente. Esta última cuestión nos lleva, a su vez, a una segunda gran polémica, referente esta al grado de creatividad con el que podían ser interpretados los textos sagrados. Esta interpretación podía ser más o menos literalista, más o menos centrada en el sentido manifiesto de los términos o, por el contrario, más o menos imaginativa, como ocurría en especial con las interpretaciones esotéricas tan caras al chiísmo, pero también a numerosos místicos suníes. Estas interpretaciones más creativas habrían de resultar tanto más necesarias cuanto más extensas fueran las lagunas dentro del corpus revelado. Cuanto más holístico fuese este, gracias a la aceptación de una mayor cantidad de hadices, menos necesidad habría, en principio, de tales sutilezas intelectuales. Pero a este primer requisito había que añadirle también otro adicional, concerniente a la orientación intelectual más o menos ambiciosa que se estuviese albergando. Si tan solo se buscaba en los textos unas orientaciones morales y unas reglas de comportamiento, podía bastar con el literalismo, pero no había de ser así cuando también se pretendiese desarrollar a partir suyo una reflexión filosófica en profundidad o un código normativo susceptible de evolucionar y de adaptarse a situaciones muy variadas.

Aún así, quedaba siempre un cierto margen para la interpretación individual de los textos. Pero este margen podía restringirse un poco más todavía, si se primaban las aportaciones de ciertos exegetas privilegiados. En el islam, dejando aparte a aquellos a quienes una parte de los musulmanes atribuyen ciertos dones místicos, estos intérpretes cualificados son diversos. En primer lugar, figuran los sabios y, de hecho, las distintas escuelas jurídicas se han ido conformando a raíz de los enfoques específicos adoptados por algunos de ellos y continuados más tarde por sus seguidores. Las opiniones, *ray*, de los grandes sabios son muy tenidas en cuenta por los partidarios de estas escuelas. Pero a esta práctica se le puede objetar un exceso de dependencia con respecto a las opiniones de quienes, a fin de cuentas, no son más que simples seres humanos, por más sabios que sean y más admiración que merezcan. Por ello mismo, el consenso, *iyma'*, entre los distintos sabios de una o de varias escuelas,

aunque haya de ser tomado en consideración, tampoco es infalible. Otra alternativa consistía, en cambio, en basarse en los actos y opiniones de los compañeros del Profeta, *Al Sahaba*. Esta primera generación de musulmanes había sido sucedida por la de los sucesores, los *Tabi'un*, y la de los sucesores de los sucesores, *Atiba'a At tabi'in*. Entre las tres conformaban el colectivo al que se vino a denominar los Piadosos Antecesores, *As Salaf As Salih*. Se suponía que estas tres primeras generaciones de musulmanes habían sido particularmente virtuosas y habían practicado el islam de una manera cuasiperfecta, después de lo cual había comenzado una decadencia que duraba hasta el momento presente. Semejante suposición no dejaba, por otra parte, de constituir una patente idealización de aquellas mismas generaciones de musulmanes que habían protagonizado los grandes conflictos que marcaron la historia del islam, con toda la crueldad e intriga que habían llevado aparejadas. Como quiera, a consecuencia de esta idealización, el testimonio de estos antecesores resultaba también especialmente adecuado para validar las cadenas de transmisión de una multitud de hadices y, así, incrementar el volumen global del Hadiz. Quienes acostumbraban a recurrir a estos primeros musulmanes para resolver los distintos problemas que se les planteaban empezaron a ser conocidos como salafíes. El término salafí hacía mención ante todo a un método, un *minhach*, lo cual sigue ocurriendo en buena parte hasta nuestros días. Pero el énfasis en este método implica ya de por sí la acentuación de una peculiar visión de la historia, muy difundida entre los musulmanes de todos los tiempos, pero también entre otras muchas gentes, sobre todo en las sociedades tradicionales. De acuerdo con esta concepción, el progreso no existe como tal. Más bien, ha sido en el pasado donde ha habido un momento fundacional de una inmensa perfección, al que es muy difícil equipararse hoy. Pero en la medida en que se logre aproximarse a él, en la medida en que, entonces, se esté regresando al momento fundacional, se estará consiguiendo regenerarse.

Fue en este contexto general en donde elaboró su obra Ahmed Ibn Hanbal (780-855), el fundador de una de las cuatro escuelas canónicas actuales del sunismo, la hanbalí. La apuesta de Ibn Hanbal y de sus discípulos consistió en un desarrollo sistemático de ese enfoque salafí sobre la base de una doble aspiración, muy fundamentalista, a la globalidad y a la simplicidad. De este modo, se concedía una enorme importancia a los hadices y se relajaban los criterios de aceptabilidad que se les aplicaban, se rechazaba de manera taxativa la especulación filosófica con influencias helenísticas y orientales y se defendía una lectura literalista de los textos sagrados. El sentido de estos textos era claro y diáfano. El análisis de los mismos había de restringirse en lo fundamental a sus aspectos gramaticales y la ciencia del Hadiz habría de ocuparse del análisis de las cadenas de transmisión de los dichos proféticos, su *isnad*, más que de su contenido, el *matn*. En lo que se refiere en concreto a las cuestiones jurídicas, el hanbalismo se esforzaba igualmente por cumplir escrupulosamente con

lo ordenado por Dios, sin matizaciones ni correcciones de ningún tipo. Las normas explícitas habían de ser aplicadas sin contemplaciones. El cumplimiento de este imperativo suponía prescindir al máximo de las argucias legales, las *hayl*, por medio de las cuales se trataba de mitigar la severidad de ciertas normas, como las referentes a la prohibición del préstamo con interés o la imposición de los castigos físicos, *hudud*¹². En los casos dudosos, cuando aparecían supuestos no previstos en los textos, se autorizaba el razonamiento analógico, el *qiyas*, pero con mucho más comedimiento que en el caso de las otras escuelas, con el fin nuevamente de restringir la independencia del jurista. De la misma forma, se podía aplicar el *ichtihad*, la interpretación creativa de los textos, pero de un modo particular, completamente distinto de esa acepción del mismo que un milenio más tarde popularizarían los reformistas. El trabajo a realizar no iba a consistir tanto en la interpretación novedosa del texto, como en la búsqueda del pasaje más adecuado para la cuestión particular que se estuviese abordando. En este punto, y siempre ciñéndose a los textos autenticados, se permitía un cierto debate entre los sabios e incluso la capacidad de desafiar los consensos existentes previamente, aduciendo un nuevo fragmento atinente al problema y al que no se le hubiera prestado previamente la atención debida. Por último, de un modo parecido a como se hacía con los hadices, se adoptó un criterio muy laxo a la hora de determinar qué personas en concreto merecían la consideración de *compañeros* y de *antecesores*. Con esta tolerancia se incrementaba aún más la cantidad de testimonios y juicios disponibles y, en consecuencia, lo hacía también el carácter holista de todo el sistema, en la misma medida en que se reducía con ello el espacio para la creatividad individual. El objetivo de todo este proyecto doctrinal parece haber consistido en establecer un marco doctrinal relativamente sencillo, al que pudieran acceder el conjunto de los musulmanes. Limitando el papel de la creación individual se pretendía poner coto a esa exuberancia intelectual que venía acompañando la división de la comunidad en distintas facciones enfrentadas. Se hacía más fácil la integración entre grupos diferentes, pero al precio de la eliminación de la diversidad, de una homogenización empobrecedora. Venía a ser, así, una especie de reacción conservadora frente a los conflictos generados por la creciente complejidad de la sociedad musulmana. Pero como esta complejidad persistía y se acrecentaba con el tiempo, la corriente hanbalí quedaba condenada a una condición minoritaria.

El pensamiento de esta escuela recibió un notable impulso con las aportaciones de Taqi Ad Din Ahmed Ibn Taymiyya (1263-1328). La labor de este importante teórico discurrió en varios sentidos. Ante todo desarrolló

¹² Con respecto a lo primero consúltese la obra clásica de Máxime Rodinson *Islam et capitalismo*. París: Editions du Senil, 1966. Para lo segundo véase Charfi, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Barcelona: Almed, 2001, págs. 143-146.

con mucho mayor rigor y contundencia el planteamiento hanbalí en su conjunto. Pero, la faceta de su trabajo de la que mayor uso suelen hacer los salafistas actuales estriba en su discusión sobre las condiciones bajo las cuales un gobernante puede ser o no calificado de musulmán. Para Ibn Taymiyya solo podía ser tenido por tal aquel dirigente que aplicase la *shar'ia* en su totalidad y sin adulterarla con aditamentos externos. Por ello, la dinastía mongola de los Iljanes, que mezclaba la *shar'ia* con otro códigos normativos, no podía ser reconocida como musulmana. El suyo era un gobierno infiel y era legítimo, en consecuencia, que el sultán mameluco, del cual Ibn Taymiyya era súbdito, calificase de *yihad* su guerra contra ella¹³. El acusado fundamentalismo que subyace a este planteamiento se hace patente en su rechazo tajante a la hibridación y en su nula apertura hacia lo diferente. Pero, en razón de su claridad y sencillez, se trataba también de una argumentación que se prestaba a ser reproducida en cualesquiera otras ocasiones fuese necesaria. Podía ser, asimismo, extendida a otras situaciones no del todo semejantes. Serviría entonces no solo para justificar la guerra contra gobernantes extranjeros tenidos por falsos musulmanes, sino también la rebelión contra el propio gobernante por parte de sus súbditos, de no aplicar aquel tampoco debidamente la *shar'ia*. Tradicionalmente, el pensamiento suní había desaprobado la rebelión contra el mal gobernante musulmán, aduciendo que era preferible soportar la tiranía antes que la *fitna*, el desorden social, una idea muy influenciada por la experiencia traumática de las primeras querellas intestinas dentro de la comunidad musulmana. Pero no era lo mismo el tirano que, pese a sus malas acciones, seguía respetando más o menos la *shar'ia* y permitía a los musulmanes vivir como tales, que aquel otro que la adulteraba y forzaba a sus súbditos a obedecer unas leyes que no procedían de Dios. Este primer problema remitía su vez a otro también muy debatido desde los primeros tiempos del islam. Se trataba del referente al estatuto del pecador. Existía una honda disparidad de pareceres acerca de en qué momento los pecados cometidos por un musulmán podían llegar a ser tan graves como para excluirle de la comunidad de creyentes y convertirle entonces en un apóstata, *murtad*, incluso, aunque él se siguiese teniendo por musulmán. En esta misma línea de razonamiento totalizadora podía sostenerse ahora que «asociar», *shirk*, otras entidades a Dios como objeto de culto excluía a quien lo hiciera de la comunidad musulmana, con independencia de cualquier otra consideración. De ahí la acusada hostilidad de Ibn Taymiyya y sus seguidores hacia los chiíes y hacia una gran parte de los sufíes. Del mismo modo, quienes obedecían otras leyes distintas de las establecidas por Dios, también estaban incurriendo en la idolatría y el politeísmo y debían ser tratados igualmente como renegados.

¹³ Emmanuel Sivan, *op. cit.*, págs. 121-130, Gilles Kepel. *Faraón y el Profeta*. Barcelona: Muchnik Editores, 1988, págs. 208-213.

Mohamed Ibn Abdel Wahab (1703-1792) partió de estas ideas, las divulgó y las convirtió en uno de los principios básicos del movimiento al que dio inicio, un movimiento cuyos seguidores gustan llamarse *Ahl As-Suna*, «Gentes de la Suna», o *muahidun*, «unitaristas» o «partidarios de la unicidad», pero que hoy son universalmente conocidos como wahabíes. Miembro de una familia de jurisconsultos hanbalíes del centro de la península arábiga, Ibn Abdel Wahab se convirtió en el promotor de un activo movimiento de reforma en un sentido rigorista, es decir, de lucha contra las prácticas desviadas y de afirmación del puritanismo en las costumbres cotidianas. Como tal, este movimiento se asemejaba a otros que en ese mismo momento se estaban dando también en otras partes del mundo islámico, tales como el Sahel o la India, por referirnos tan solo a dos puntos extremos. Por su interés en retomar el islam en la prístina pureza de los Piadosos Antecesores, relativizando el peso de las escuelas jurídicas, estos distintos movimientos revestían un genérico carácter salafí. Todos ellos se presentaban además como una suerte de respuesta ante la cada vez más visible debilidad del mundo islámico en comparación con el mundo occidental, lo que se estaba traduciendo en una dolorosa sucesión de derrotas militares. Desde un punto de vista fundamentalista estos fracasos eran contemplados como una consecuencia fatal de la desviación en que los pueblos musulmanes habían incurrido con respecto al verdadero islam. Si querían recuperar su anterior grandeza, debían comenzar por recuperar la religión pura de los primeros tiempos. Semejantes planteamientos resultaban, y resultan aún hoy en día, muy atractivos, en virtud de la sencillez del diagnóstico y de la cura prescrita. Proponían una vía de actuación clara y nítida, que es la mejor forma de combatir la ansiedad generada por un entorno sobre el cual se está perdiendo el control. Pero todo este consuelo subjetivo se pagaba con una patente falta de profundización en las razones objetivas de la decadencia que se estaba sufriendo, lo que hacía mucho más difícil elaborar una estrategia realmente efectiva para ponerle remedio. Con matices, este es un problema que continúa presente hasta el día de hoy. Lo que distinguía a la postura de Ibn Abdel Wahab de las demás tendencias reformistas era su carácter extremo. El *takfir*, la designación de alguien como *kafer*, infiel, se aplicaba a todos los desviados, al tiempo que se pregonaba la *yihad* contra ellos como el único medio efectivo para hacerles regresar al buen camino. Este programa no se quedó en la mera teoría, sino que fue llevado a la práctica con notable éxito. La alianza establecida en 1744 entre Ibn Abdel Wahab y la dinastía local de los Al Saud permitió conformar una amplia coalición tribal vertebrada por la común adhesión a un proyecto religioso, de acuerdo con un modelo hartamente frecuente en la historia del islam y al cual, como es sabido, Ibn Jaldun consagró páginas memorables.

Tras una serie de complejas vicisitudes, en las que aquí no podemos entrar¹⁴, esta coalición alcanzó finalmente una victoria que le permitió crear

¹⁴ Para una historia del wahabismo y de la dinastía saudí, véase Alexei Vassiliev. *The History of Saudi Arabia*, Londres: Saqi Books, 1998 y más resumidamente Juan Igna-

en 1932 el Reino Saudí de Arabia. Es este un auténtico Estado ideológico, cuya legitimidad emana fundamentalmente de su vinculación con el proyecto wahabí de imposición de un islam suní rigorista dentro de sus fronteras y de promoción del mismo más allá de ellas. El triunfo del wahabismo tuvo consecuencias muy positivas para la suerte del salafismo, del cual habría de convertirse en su principal componente. Ya no era una simple corriente minoritaria dentro del conjunto del islam suní. Ahora era la doctrina oficial de un Estado que, aunque pobre y atrasado en sus comienzos, era también el Estado que mantenía bajo su control los santos lugares de la Meca y Medina, lo cual no solo le deparaba rentas y prestigio, sino también excelentes oportunidades para hacer proselitismo entre la inmensa masa de musulmanes que peregrinaban a estas ciudades sagradas y, más aún, entre aquellos que decidían además establecerse en ellas e integrarse en los círculos de estudiosos del islam allí afincados. Gracias a este trasiego humano, el wahabismo había ido extendiendo su influencia por el mundo musulmán desde hacía más de un siglo y había ido tejiendo vínculos con otros movimientos revivalistas, en especial los del subcontinente indio¹⁵. Este proceso se aceleró tras su victoria militar definitiva. Y lo hizo aún más cuando llegaron las rentas del petróleo tras la II Guerra Mundial.

Ahora bien, como en el caso de otras ideologías fundamentalistas, el éxito político planteó el grave problema de cómo conciliar la lealtad a un planteamiento simple y global del cual se extraía el grueso de la propia legitimidad con la necesidad de atender a los imperativos de la *realpolitik*, algo especialmente imprescindible en una región tan convulsa como Oriente Próximo. Fue necesario, así, suavizar la presión sobre la mayoritaria población no wahabí, especialmente la chií, objeto inicialmente de cruentas persecuciones. De la misma manera, era preciso mantener una política de alianzas con potencias impías. El reino era rico en petróleo, pero su población era escasa, lo que le convertía en una codiciada presa para sus vecinos. Al tiempo, el auge del panarabismo de izquierdas o el del islamismo chií constituían una peligrosa amenaza contra su propia legitimidad. Ambos hechos le empujaban hacia el entendimiento con Estados Unidos. Pero este no era solamente una potencia infiel, sino también el mayor valedor de Israel. A estos problemas se sumaban además las tensiones resultantes de la rápida modernización del país, favorecida por las rentas del petróleo. Los contactos con el exterior se multiplicaban. Había que importar extranjeros de un modo masivo, enviar a los propios estudiantes a otros países y maximizar los contactos comerciales y cul-

cio Castien Maestro. «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*: Año III, Volumen III, 2007 y Commins, David. «Le salafisme en Arabie Saoudite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Rougier, Bernard (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

¹⁵ Véase Barbara Daly Metcalf. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.

turales con el resto del mundo. Todo ello entrañaba un grave riesgo de corrupción moral. El aumento del nivel de vida favorecía, asimismo, un patente hedonismo que chocaba con el arraigado puritanismo wahabí. Y en un sentido más amplio, la modernización suponía una vida social más diversificada, cuya regulación se volvía muy difícil por parte de una cosmovisión religiosa tan rígida. De este modo, aunque el wahabismo había tenido inicialmente ciertos efectos favorables a la modernización, como su utilidad para superar fraccionamientos tribales, su domesticación del viejo *ethos* guerrero beduino y su combate contra una multitud de prácticas mágicas, la contradicción entre su holismo y rigidez y la cultura más flexible y diversificada requerida por una sociedad moderna se ha ido haciendo más aguda con el paso del tiempo¹⁶. La solución adoptada por el poder saudí ha consistido, en conjunto, en permitir esta modernización, pero islamizando una gran parte de la misma. Una gran parte de la legislación ha sido calcada, así, de modelos occidentales. Se ha reproducido, asimismo, ese modelo harto frecuente en la historia de las sociedades musulmanas, con arreglo a la cual los gobernantes se rigen por criterios en buena parte seculares, mientras el clero se ve relegado al cuidado de la pureza doctrinal y al control de las buenas costumbres¹⁷. Estos desajustes entre el ideal de una sociedad regida por un credo global, interpretado por los dignatarios religiosos, y una realidad bastante más secularizada han suscitado un fuerte resentimiento entre los sectores más claramente identificados con el wahabismo. El resultado han sido distintas explosiones de descontento, como la rebelión de los *Ijwan*, las fuerzas de choque wahabíes, en los años veinte, el asalto a la Gran Mezquita de la Meca en 1979 y el propio nacimiento de Al Qaeda. Con todo, este descontento ha podido ser básicamente contenido y canalizado por las autoridades, repartiendo dádivas y prebendas y desviando en su momentos a los individuos potencialmente peligrosos hacia la *yihad* en Afganistán, así como involucrando a una gran parte de los ulemas en la empresa de la propagación del wahabismo a escala mundial, por medio de todo un entramado de instituciones y organizaciones generosamente financiadas. Esta acción exterior ha resultado ser, sin embargo, un arma de doble filo, desde el momento en que también ha fomentado el desarrollo de un salafismo fuera de sus fronteras, al que les cuesta controlar, y que, con frecuencia, les ha acabado acusando de haber traicionado sus ideales originarios¹⁸.

Debe notarse, sin embargo, que los proyectos de reforma del islam del siglo XIX tuvieron unos desarrollos enormemente intrincados. No todos ellos condujeron a planteamientos salafíes en el sentido en que los estamos entendiendo aquí, pero incluso una parte de aquellos que avanzaron en

¹⁶ Véase, Juan Ignacio Castien Maestro, 2007, *op. cit.*

¹⁷ Mohamed Charfi, *op. cit.*, pág. 204.

¹⁸ Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 205-231 y 338-369.

un sentido contrario acabaron influyendo sobre el salafismo si bien de un modo indirecto. De este modo, los reformistas modernistas del siglo XIX también querían volver al islam originario, solo que este islam concordaba para ellos con los principios de la modernidad. De ahí que los líderes de esta corriente reivindicasen el apelativo salafí y que durante mucho tiempo fuese en ellos en quienes se pensase primero cuando se escuchaba este término. Sin embargo, el proyecto reformista, pese a sus indudables logros, adolecía de notorias carencias. Su afán por descubrir a toda costa concordancias entre islam y modernidad le abocaba con suma frecuencia a una notable laxitud metodológica y su visión de esta religión como un sistema holista, aunque menos que para otros musulmanes, no casaba bien con la inevitable diversificación que implica la modernidad. No resulta entonces tan sorprendente que, como respuesta a estas contradicciones, una parte de los reformistas acabasen virando con el tiempo hacia posiciones más conservadoras, hacia un método más cercano al salafí y hacia una postura más favorable al wahabismo. Esto es lo que acabó ocurriendo, en particular, con los Hermanos Musulmanes, herederos parciales e indirectos del reformismo clásico. En un movimiento más conservador y, hasta cierto punto, fundamentalista como este, la influencia wahabí resultó más clara. Sin embargo, la influencia habría de ejercerse en los dos sentidos. La gran carencia del salafismo más clásico residía en que, en razón de ese holismo suyo tan purista, se hallaba un tanto desprovisto de los instrumentos necesarios para organizar una sociedad moderna y para enfrentarse ideológicamente a unos adversarios mucho más preparados que él para afrontar este desafío. Ciertamente, la sociedad saudí pudo esquivar este problema, hasta un cierto punto, gracias, primero, a su retraso y, más tarde, a las rentas petroleras, que le permitieron elevar espectacularmente su riqueza sin tener que producirla ella misma en su mayor parte. Pero el problema seguía allí y privaba al wahabismo de mucho de su potencial atractivo.

La solución parcial vino de la mano de una cierta fusión entre este wahabismo y determinadas corrientes del islamismo más radical. Los dos pensadores clave de este islamismo radicalizado fueron Abu Al Ala Al Mawdudi (1903-1979) y Said Qutb (1906-1966), quien estuvo muy influenciado por el primero¹⁹. Estos autores elaboraron una doctrina muy sencilla y fácilmente comprensible, que en gran medida era deudora de las aportaciones teóricas ya examinadas con anterioridad. Su punto básico consistía en la contraposición entre la soberanía divina, denominada por ellos *hakimya*, y la *yahilya*, el estado de la ignorancia propio de quienes no

¹⁹ Jan Meter Hartung. «La Yamaat-I Islami», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012, Mohamed Heikal. *Otoño de furia. El asesinato de Sadat*. Barcelona: Argos Vergara, 1983: págs. 122-123, Gilles Kepel, 1988, *op. cit.*, págs. 47-70, Gilles Kepel, *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Editorial Península, 2002, págs. 39-47 y 100-112.

profesan el islam y no obedecen, por tanto, a su Creador. Desde su punto de vista, las sociedades musulmanas, al secularizarse parcialmente, habían abandonado su sumisión a la ley divina y se habían vuelto de facto infieles. Aunque sus miembros se considerasen musulmanes, no lo eran ya. Vivían en una nueva *yahiliya*. Era preciso hacerles regresar a la estricta obediencia islámica. Esta tarea podía realizarse, según los distintos teóricos, por diferentes medios, como la propaganda y la transformación paulatina de la sociedad civil o mediante el derrocamiento violento de los gobernantes impíos y la subsiguiente imposición de una suerte de dictadura islamizadora. Se trataba, pues, en lo fundamental de adaptar la idea previa de la *yihad* contra los malos musulmanes al contexto de una sociedad mucho más compleja. Eso mismo ocurría con el diseño del futuro Estado islámico. Semejante tarea acabó exigiendo una cierta hibridación, al tomar como fuente de inspiración los totalitarismos occidentales de izquierda y derecha, junto con formas organizativas como los partidos de vanguardia y las organizaciones de masas, así como, en ciertos casos, la guerrilla rural y urbana. Todo ello era formulado además de un modo sencillo y con un léxico moderno, que lo hacía accesible a capas mucho más amplias de la población, no versadas en el lenguaje especializado de la intelectualidad islámica tradicional. No en vano, tanto Mawdudi como Qutb no eran ulemas. Su formación universitaria era moderna y habían adquirido su saber islámico de un modo autodidacta, conforme a un modelo muy extendido entre numerosas islamistas de aquella época. La síntesis entre este islamismo radicalizado y el salafismo wahabí tuvo lugar cuando desde finales de los años cincuenta cohortes enteras de islamistas llegaron a Arabia Saudí huyendo de la persecución a la que estaban siendo sometidos por parte, sobre todo, de los regímenes panarabistas de izquierda. Allí fueron bien acogidos por un país en plena modernización y urgentemente necesitado de cuadros. En ese mismo momento el régimen saudí, especialmente desde el acceso al trono de Faysal en 1964, estaba comprometido además en una dura batalla contra este mismo panarabismo con el que tantas diferencias mantenía, más aún cuando su propia inclinación hacia Estados Unidos chocaba con la orientación hacia la URSS de su adversario. La nueva síntesis demostró ser muy eficaz para combatir el secularismo y el izquierdismo. De ella nace el salafismo actual. Del islamismo radical toma su mayor complejidad y su adaptación a la sociedad moderna; del wahabismo su mayor rigor escolar y su mejor conocimiento de las fuentes clásicas, lo que conduce a algunos de sus más señalados representantes a desdeñar a Mawdudi, Qutb y sus émulos como divulgadores poco rigurosos. Este nuevo salafismo preserva el conservadurismo extremo del salafismo anterior, pero lo enriquece con un mayor conocimiento del mundo contemporáneo. Esta misma fusión tiene lugar en cuanto a los perfiles sociológicos. El ulema recupera peso frente al «seglar» autodidacta en cuestiones de religión, al tiempo que los propios «seglares» empiezan a exhibir una mayor preparación religiosa, obtenida muchas veces a través de una formación universitaria

en centros de prestigio. La brecha entre los distintos modelos de intelectual islámico se estrecha así de modo significativo. Frente al lenguaje moderno y didáctico de los islamistas radicales, vuelve también por sus fueros una terminología clásica, con frecuencia abstrusa, difícil de entender para muchos lectores, pero con la cual se les impresiona e intimida²⁰.

La identidad salafí

Tras esta breve contextualización histórica, vamos a profundizar ahora un poco más en algunos de los rasgos característicos del salafismo a los que ya hemos aludido antes. Comenzaremos con su tratamiento de las cuestiones identitarias. En su calidad de ideología fundamentalista, el salafismo es radicalmente *heteróforo*, radicalmente hostil hacia el otro, hacia el diferente. Esta diferencia es definida en términos doctrinales, pero también prácticos, ya que esta corriente potencia también un rasgo muy propio del conservadurismo islámico en su conjunto, consistente en una intensa preocupación por el correcto desempeño de las actividades más cotidianas. Se promueve, de este modo, no solo una ortodoxia, sino también una *ortopraxia*, lo que supone, en contrapartida, un fuerte interés por detectar y erradicar cualquier atisbo de *heteropraxia*. Para muchos musulmanes, y no solo para los salafíes, el modelo perfecto de ortopraxia radica en la Suna del Profeta, en la que se exponen al detalle los modos en que ha de rezarse, asearse, caminar, dormir, comer, vestirse y demás. Quienes sostienen este punto de vista consideran que el buen musulmán no es quien cumple con los cinco pilares del islam, respeta las grandes prohibiciones y se conduce de un modo decoroso y solidario, sino únicamente quien, asimismo, imita en todo lo posible el modelo profético. De lo contrario incurrirá una y otra vez en la *bida'*, la innovación reprobable. Otros movimientos islámicos comparten este mismo punto de vista. Es el caso de los deobandi del continente indio y de su derivación *tabligi*, cuyo cuidado por la ortopraxia es proverbial. Por ello, los salafíes respetan la faceta conductual de estos movimientos, aunque puedan reprocharles luego sus debilidades doctrinales. Ni que decir tiene que cuanto más se endurece la norma, más se incrementa también el número de los infractores, una paradoja que ya explicó Durkheim en su tiempo²¹.

El primer grupo de estos infractores está conformado, por supuesto, por los no musulmanes. Los salafíes detestan no solo a los politeístas o «asociadores», los *mushriqun*, sino también a judíos y cristianos, a los que también tachan de infieles, *kuffar*. En apoyo de esta postura gustan

²⁰ David Commins, 2008, *op. cit.*, págs. 40-43, Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 232-245 y Gilles Kepel. *Fitna. Guerra en el corazón del islam*. Barcelona: Paidós, 2004, págs. 175-184.

²¹ Émile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Editorial Akal, 1987, págs. 85-90.

de repetir los pasajes más virulentos a éste respecto de los textos sagrados. Su actitud es la opuesta a la de aquellas otras corrientes dentro del islam, incluido una gran parte del islamismo más moderado, que promueven un mayor acercamiento hacia los no musulmanes y, en particular, hacia las «gentes del Libro», esgrimiendo en su favor otros fragmentos distintos de la revelación. En oposición a este relativo ecumenismo, los salafíes pregonan una enemistad radical entre musulmanes e infieles que solo podrá concluir con la conversión de estos últimos. Mientras tanto, se puede coexistir con ellos, cuando no quede otro remedio, pero deben restringirse los contactos al mínimo indispensable a fin de protegerse de influencias perniciosas. Esta política se resume en el principio de *al wala wa al bara'*, «fidelidad (entre los musulmanes) y separación (hacia los infieles)»²². Así ha de ser sobre todo cuando se ha emigrado a una sociedad no musulmana. En este último caso lo más aconsejable es regresar lo más pronto posible a tierra del islam, a imagen de la *hiyra* del Profeta. Se ha observado en esta línea una cierta emigración a países musulmanes por parte de salafíes antes residentes en Occidente²³. Esta animadversión hacia el extraño se dirige igualmente contra los considerados como malos musulmanes, a los que puede llegar a tratarse prácticamente como apóstatas. El blanco privilegiado de su hostilidad son, por supuesto, los chiíes. Las acusaciones dirigidas contra ellos son básicamente tres. La primera es la de incurrir en el *shirk*, la asociación, con su culto desmedido a la familia de Alí. A ello se añade la de ser unos «reprobadores», *rawafid*, por el hecho de rechazar como legítimos a los tres primeros califas, a los cuales execran junto a un gran número de compañeros y de piadosos antecesores, al haberse opuesto al partido de Alí. Esta segunda acusación reviste una especial gravedad para los salafíes, por cuanto supone justamente un ataque directo en contra de aquellos a quienes ellos toman como fieles transmisores de los hadices proféticos e intérpretes privilegiados de toda la revelación y, por lo tanto, como los garantes de su particular versión del sunismo. La tercera y última gran denuncia de la que son objeto los chiíes estriba en haber actuado a lo largo de la historia musulmana como una suerte de quinta columna de los enemigos del islam. Se les reprocha, así, el haberse aliado con los mongoles que arrasaron Bagdad en el siglo XIII, una acusación oportunamente recuperada en el curso del actual conflicto interconfesional en Irak²⁴. Sin embargo, los suníes no salafíes tampoco se encuentran a salvo de

²² Joas Wagemakers. «The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.

²³ Romain Caillet. «Trajectories de salafies français en Égypte», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

²⁴ Guido Steinberg. «Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.

esta reprobación. Sufíes, secularistas y musulmanes modernistas, pero también los islamistas mayoritarios pueden ser blanco de duros ataques, incluidos, en ciertos casos, los violentos.

La política de autosegregación social de los salafíes puede contemplarse como el resultado de dos grandes mecanismos. El primero es el aislamiento, propiamente dicho y con respecto al otro, viviendo, por ejemplo, en casas y barrios separados, rezando en mezquitas distintas de las de los demás musulmanes y tratándose poco con los extraños al grupo. En esta misma línea, los salafíes son propensos al autoempleo, a trabajar como autónomos o empresarios, en razón de las dificultades que encuentran en muchos lugares para acceder al trabajo asalariado. Su apariencia física desincentiva a menudo su contratación, tanto en las sociedades de origen como en las de inmigración, y en las primeras se les puede vetar incluso el acceso a la función pública, aunque pueden esquivar este escollo adoptando una apariencia menos llamativa. Pero es también probable que ellos mismos quieran evitar todo contacto con un Estado al que tachan de impío. No obstante, la segregación aparece asimismo como un resultado indirecto de la insistencia en la ortopraxia, y de la negativa concomitante a participar en actividades incorrectas, con lo que ello implica de ruptura o debilitamiento de lazos sociales previamente existentes. Así, los salafíes no acostumbran a ver la televisión profana o, al menos, su programación menos decorosa, ni a escuchar música, salvo los cánticos, *anashid*, de temática religiosa, acompañados en todo caso por instrumentos de percusión. No asisten tampoco a fiestas no autorizadas por su interpretación de la *shar'ia*, ni aprueban los excesivos dispendios en las celebraciones legítimas como las bodas. En el caso del Yemen, los salafíes rechazan el consumo del *qat* y se desligan, por tanto, de las prácticas de sociabilidad tejidas en torno al mismo. Pero es el ámbito de la indumentaria en donde los salafíes despliegan con mayor nitidez su ortopraxia distintiva. Una vestimenta diferenciada es un excelente medio de afirmarse frente al entorno, de desafiarlo, pero también de hacer proselitismo. Insistiendo en el rigor indumentario, los salafíes realizan una clara llamada de atención en contra de los malos hábitos de otros muchos musulmanes, quienes imitan a los infieles e incumplen las normas básicas del pudor. Puede que con todo ello susciten la desconfianza entre quienes les contemplan y que vuelvan también más fácil su identificación por parte de las fuerzas de seguridad, riesgo este nada desdeñable. Pero estos mismos padecimientos pueden reforzar la solidaridad interna dentro del grupo. En contrapartida, el incremento de las personas vestidas como ellos operará como un excelente indicador de su creciente predicamento. Constituirá un instrumento para la conquista simbólica de nuevos espacios sociales. Con este proceder, los salafíes obran de un modo similar al de una infinidad de movimientos a lo largo de la historia. Y al mismo tiempo, todo este vestuario no resulta ajeno al islam conservador, con el que tantas continuidades mantienen.

En lo que atañe a la mujer, se le exige el uso riguroso del *hiyab*. En cuanto al *niqab*, si no estrictamente obligatorio, sí suele considerársele altamente recomendable. Se optará por vestidos amplios, holgados y oscuros, frecuentemente negros. Este énfasis en el recato femenino se plasma también en la exclusión o, al menos limitación, de la presencia de rostros femeninos en fotografías y películas. Se suele prohibir asimismo estrechar la mano de una persona de distinto sexo, a no ser que se trate de alguien inhabilitado como posible cónyuge en función de su grado de parentesco, así como permanecer a solas con esta persona en una misma habitación. En cuanto a la indumentaria masculina, ésta debe ser también pudorosa, larga y holgada. Lo más común es el uso de una larga y amplia túnica blanca, cortada por encima de los tobillos. Con esta última particularidad se remarcan las diferencias con otros musulmanes. La cabeza suele cubrirse con turbantes anudados o un casquete, o *quba'*, de color blanco. Pero de nuevo hay que marcar distancias con ciertos usos muy extendidos. Siguiendo ejemplo de los wahabíes más ortodoxos, puede llevarse una larga tela sobre la cabeza, pero sin recurrir al *'iqal*, el cordón que la sujeta, en contraste con una práctica muy difundida, sobre todo entre las dinastías y aristocracias en el poder. Una vez más se observa una relación de continuidad y ruptura simultáneas con las tradiciones más arraigadas. Por último, en lo que respecta al uso de la barba, los salafíes, como otros musulmanes, consideran que es obligado dejársela crecer. Con ello contrastan con quienes se afeitan, pero también con quienes usan solamente bigote y a veces perilla. A veces la barba puede dejarse crecer libremente, y a veces puede recortarse algo, pero, casi siempre va a diferir de manera ostensible con la barba más recortada típica del islamismo mayoritario, tanto suní como chií. Del mismo modo, ésta barba puede teñirse en ocasiones con *henna*, a imitación del Profeta, y puede afeitarse el bigote. En cuanto al cabello, suele dejarse corto, pero algunas tendencias lo dejan crecer libremente, siguiendo el presunto hábito del Profeta y de sus compañeros²⁵. Ni que decir tiene que sutiles diferencias en cuanto a la barba, el corte de pelo y la longitud de las túnicas sirven, con frecuencia, para distinguir a unos grupos de salafíes de otros.

Todo este rigorismo conlleva un cierto sacrificio, tanto por las renunciaciones que impone, como por el esfuerzo consagrado a adecuarse a la norma en todo lo posible. Pero quien sea capaz de asumir tales sacrificios habrá de sentirse, sin duda, superior a quienes no lo hagan. Experimentará entonces una variante particular de lo que Bourdieu denominaba el «aristocratismo ascético»²⁶ y que es muy común a muchos movimientos puritanos. No solo se sentirá superior a los extraños, sino que también dentro del propio grupo podrá darse una marcada rivalidad entre sus distintos

²⁵ Laurent Bonnefoy, 2008, *op. cit.*, pág. 143.

²⁶ Samir Amghar, 2011, *op. cit.*, págs. 139-152, Pierre Bourdieu. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988, pág. 211.

miembros por determinar quiénes cumplen mejor con los preceptos, de la cual se derivará luego una jerarquía entre ellos²⁷. Ciertamente, este mecanismo para elevar la propia autoestima y la propia consideración social parece operar con más frecuencia entre personas con carencias previas, como ocurre precisamente con los amplios sectores excluidos en la mayoría del mundo musulmán, al igual que les sucede en el mundo occidental a numerosos inmigrantes musulmanes. En su caso, al tiempo que se eleva la autoestima, se marcan las distancias con respecto a los grupos privilegiados y a su estilo de vida con frecuencia mucho más hedonista²⁸. Este perfil podría aplicarse, incluso, a un cierto número de occidentales conversos al islam, muchos de los cuales parecen proceder de ambientes marginales o haber experimentado diversas formas previas de desarraigo²⁹. De todos modos, es preciso evitar las generalizaciones demasiado fáciles. Tampoco debe olvidarse, a este respecto, que el salafismo y, de un modo más general, el puritanismo en las costumbres atraen también a amplios sectores acomodados. Existen, así, unas numerosas y nutridas burguesía y clase media piadosas, a las cuales su rigorismo les ayuda a marcar distancias con las viejas elites más occidentalistas que han dirigido muchos países desde la independencia. Por otra parte, la inserción dentro de las redes de contactos salafíes puede constituir una excelente herramienta para el medro personal, al igual que ocurre con las del islamismo más moderado. En el caso concreto del salafismo merecen una especial atención las redes de comercialización de alimentos *halal*, ropas, materiales didácticos como libros y cd's, pero también de importación y exportación de electrodomésticos entre Europa y el Golfo. El éxito económico resultante puede ser interpretado como una recompensa divina en esta vida que anticipa la que con seguridad se recibirá en la otra, en una suerte de repetición de la célebre «ética protestante» weberiana, aunque tampoco deja de mostrar, por otra parte, una más que llamativa coincidencia con el consumismo más actual³⁰. No obstante, este mayor bienestar material amenaza con debilitar el celo de sus beneficiarios, incitándoles a disfrutar más de los bienes terrenales y despreocuparse de Dios con sus premios y castigos ultraterrenos.

²⁷ Resulta de especial interés a este respecto el testimonio personal de Khaled Al-Berry en *Life is More Beautiful than Paradise. A Jihadist's Own Story*. Londres: Haus Publishing, 2009.

²⁸ Mohammed Adraoui. «Salafism in France. Ideology, Practices and Contradictions», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009; Samir Amghar. 2011, *op. cit.*, Martijn de Koning. «Changing Worldviews and Friendships: An Exploitation of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009; KEPEL, Gilles, 2002, *op. cit.*, pág. 253.

²⁹ Miguel Ángel Cano Paños. *Generación Yihad. La radicalización islamista de los jóvenes musulmanes*. Madrid: Editorial DYKINSON, 2010, págs. 81-89.

³⁰ Mohamed Adraoui, 2009, *op. cit.*, p. 374-376; Samir Amghar, 2011, *op. cit.*, págs. 204-208.

Puede producirse entonces una cierta relajación de la autosegregación, incrementando por ejemplo, los contactos amigables con los musulmanes no salafíes y multiplicando los matrimonios «exógamos» con ellos, una evolución que Samir Amghar apunta ya entre ciertos salafíes de Francia³¹.

Estrategias de proselitismo

Toda esta estrategia de autosegregación, llevada más allá de un determinado punto, desembocaría en un completo aislamiento social, que bloquearía cualquier eventual maniobra proselitista. Es preciso, por ello, conciliar este relativo repliegue sobre el propio grupo con el establecimiento de una serie de canales de comunicación con el exterior. Una vez más, la existencia de continuidades con el conservadurismo islámico facilita enormemente esta tarea, rodeando a los núcleos salafíes de una amplia periferia conservadora en donde pueden reclutar nuevos adeptos. Un buen ejemplo de este equilibrio entre el cierre y la apertura hacia el resto de la sociedad viene dado por el peculiar modo de utilizar las mezquitas que caracteriza a los salafíes. Estos acostumbran a reunirse en sus propios centros, lo cual les permite servirse mejor de ellos como espacios de adoctrinamiento, sin tener que soportar las molestias ocasionadas por gentes con otros puntos de vista. Tal segregación resulta tanto más fácil, en cuanto que el islam suní permite, en principio, que cualquier grupo de fieles funde una mezquita con su propio *imam*, por más que luego en casi todas partes las autoridades se esfuercen por mantener las mezquitas y los imames bajo un estricto control. Es frecuente, de este modo, que los simpatizantes de un determinado predicador, los adeptos de una cofradía o, simplemente, un grupo de parientes y amigos acostumbren a congregarse en un determinado templo o que cualquiera de estos grupos, o incluso algún devoto acaudalado, con deseos además de acumular prestigio social, acabe por hacer construir uno nuevo³². Los salafíes profundizan en esta orientación. Lo hacen también porque a veces los otros fieles les expulsan de la mezquita o la abandonan ellos. Con todo, esta segregación va a ser con frecuencia solo parcial. Habrá otros musulmanes que acudan también a *sus* mezquitas, por necesidad en un momento dado, por no estar enterados de su naturaleza o porque estén empezando a interesarse por los mensajes que allí se propagan. También puede ocurrir que los salafíes comiencen a frecuentar una mezquita corriente, vayan haciendo adeptos por medio de conversaciones informales y, más tarde, cuando estos nuevos adeptos estén lo suficientemente

³¹ Samir Amghar, 2008, *op. cit.*, págs. 199-210.

³² Al-Berry, 2009, *op. cit.*, Mohamed Heykal, 1983, *op. cit.*, págs. 226-227, Jordi Moreras y Sol Tarrés. «El desarrollo de la doctrina salafí en España», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.

maduros, les inviten a venirse con ellos a sus propios centros. Se dan así simultáneamente distintas modalidades, desde la total inmersión en la masa de creyentes hasta la completa separación de la misma, cada una de ellas con sus propias ventajas e inconvenientes.

Naturalmente, este contacto con los potenciales seguidores puede en- tablarse también a través de otros canales. El vecindario y los centros de estudio y de trabajo constituyen lugares óptimos para el proselitismo cara a cara, apoyado, al igual que entre los islamistas mayoritarios, por una notable obra social. Los periódicos, revistas y emisoras de radio y de televisión permiten llegar a un público aún más amplio, aunque con un contacto menos íntimo, que impide controlar directamente los posi- bles progresos del candidato. Mención aparte merece el uso de Internet. La proliferación de sitios web salafíes es verdaderamente asombrosa. Su utilidad radica no solo en su capacidad para enviar mensajes de un modo rápido y barato a cualquier lugar del planeta, sino también en la interacción que posibilita entre personas situadas a grandes distancias. Por medio de estas interacciones se recrea además un sentido de per- tenencia comunitaria, incluso aunque no haya contacto personal directo. Asimismo, la entrada en estas redes interactivas resulta, en un principio, discreta y reversible en cualquier momento, todo lo cual elimina posibles recelos entre quienes inicialmente solo quieren curiosear, pero pueden acabar al final siendo atraídos progresivamente al seno del grupo, mo- mento este en el que podrán entrar en otros foros de acceso más restrin- gido. Ocurre, incluso, que ciertos rasgos del salafismo se adecuan muy bien con ciertas características de la red. El salafismo se distingue por la simplicidad de sus mensajes e Internet, al igual que los medios de comunicación de masas, favorece estos mensajes de fácil comprensión. En este punto, el salafismo, como otras doctrinas también relativamente simples y como la propia publicidad comercial, juega con ventaja frente a otras formas culturales más sofisticadas. Internet permite la consulta rápida. Cualquiera puede servirse hoy en día de un buscador para loca- lizar al momento algún pasaje de los textos sagrados relacionados con la cuestión que le interese. También puede preguntar directamente a los grandes sabios y ellos le responderán con un dictamen. Todo se vuelve más inmediato, más directo, pero también menos profundo y exigente.

La red es también un medio descentralizado. Permite la circulación de la información en las más diversas direcciones, en contraste con la unilateralidad de los medios de comunicación tradicionales. Con ello hace posible la proliferación de centros emisores. Crea, así, una estructura, en principio, más igualitaria y policéntrica, igual que lo es el propio salafismo. Escindido en una multitud de corrientes enfrentadas, no dispone de un liderazgo único, sino de una serie de líderes y de aspirantes a serlo, que, en parte, cooperan, entre sí, pero que, en parte también, rivalizan unos con otros. En cuanto a sus seguidores, pueden pasar igualmente de una obediencia a otra, cosa que hacen aún en mayor medida los numerosos

simpatizantes y curiosos. El suyo es un mundo inestable y fluido, en el que, otra vez, se acentúa una característica histórica del islam suní, carente de una jerarquía clerical consolidada y reconocida por todos, de modo que se pueda distinguir con total nitidez entre las autoridades legítimas y las ilegítimas y, por lo tanto también, entre las exhortaciones que han de ser obedecidas y las que no. Para paliar esta inestabilidad conviene poner en marcha algún mecanismo de integración. La sumisión a un sistema simple y global resulta aquí de lo más útil. Pero el precio a pagar radica con frecuencia en la rigidez y el inmovilismo. El potencial democrático inherente a una fuerte descentralización se ve contrarrestado, de este modo, por el dogmatismo inherente a la homogenización doctrinal³³. Esta tendencia, presente ya en el Islam suní tradicional³⁴, se ve acentuada aún más en el caso del salafismo. Pero lo mismo sucede también a todo lo largo y ancho de Internet, en donde la creatividad retrocede con suma frecuencia frente al pensamiento grupal. En lo que respecta en concreto, al salafismo violento, al yihadismo, también se produce una llamativa confluencia entre los procedimientos organizativos tradicionales y los modernos. Se ha escrito mucho sobre el carácter descentralizado del terrorismo yihadista, tan acorde con la corriente salafí en su conjunto, como adecuado para operar en un mundo globalizado, gracias a su organización en pequeñas células autónomas, escasamente coordinadas entre sí y que se crean y se disuelven con suma rapidez³⁵.

La dinámica interna del salafismo

Escindido en distintos grupos y confrontado con diversos entornos, el salafismo está muy lejos de ser homogéneo en lo doctrinal y en lo estratégico. Se halla atravesado, por el contrario, por enconados debates en torno a dos grandes cuestiones. La primera atañe a las relaciones que han de mantenerse con el poder político. La segunda a las condiciones bajo las cuales podría ser adecuado recurrir a la violencia. En cuanto al

³³ Puede encontrarse un buen análisis sobre el papel del adoctrinamiento como mecanismo organizativo de coordinación en Miguel García Sáiz. «Estructuras organizacionales», en *Introducción a la Psicología de las Organizaciones*, en Francisco Gil Rodríguez y Carlos María Alcover de la Hera (coords.). Madrid: Alianza Editorial, 2003.

³⁴ Mohamed Charfi, 2001, *op. cit.*, págs. 151-153, examina con lucidez estos aspectos del mundo suní tradicional, Olivier Roy. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003, se ocupa de las relaciones generales entre globalización, informatización y desarrollo de nuevas formas de islam. Podemos encontrar análisis más específicos en Akil N. Awan. «Los medios de comunicación virtuales "yihadíes"», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds.), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012 y en Dominique Thomas. «Le rôle d'internet dans la diffusion de la doctrine salafiste», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

³⁵ Miguel Ángel Cano Paños, 2010, *op. cit.*, págs. 19-56.

primero de estos dos problemas, existe una profunda divergencia entre quienes se atienen más a la tradición mayoritaria en el sunismo de resignarse ante el mal gobierno, salvo en casos extremos, y quienes optan, en cambio, por una postura mucho más maximalista. Realmente, la discrepancia versa más en torno a las estrategias a aplicar en un momento concreto que sobre el objetivo final, que en todos los casos sería el de una sociedad íntegramente regida por una *shar'ía* interpretada de un modo fundamentalista. El debate se centra entonces más en los medios que en los fines. Hay quienes sostienen a este respecto una postura prudente, de acuerdo con la cual todavía no se dispone de suficientes seguidores bien formados, ni se ha islamizado lo bastante a la sociedad en su conjunto, ni se posee un plan de gobierno, por lo que el asalto directo al poder sería mero aventurerismo y fuente de *fitna*. Mientras tanto, puede optarse por una razonable coexistencia con un poder islámico imperfecto, allá donde este exista. Bajo las habituales condiciones autoritarias, esta coexistencia implica renunciar a la crítica política directa y limitarse a la defensa de las buenas costumbres, conforme a la vieja práctica de los ulemas. Podrá también apoyarse a este régimen imperfecto frente a adversarios aún peores y, a cambio, claro está, de diversas contraprestaciones, como la tolerancia policial y la ayuda económica. El apoliticismo resulta ser así más una opción temporal, aunque sea muy a largo plazo, que una vocación permanente. Esta es, básicamente, la línea adoptada por un salafismo quietista en lo político. Es un salafismo escolar, conocido a menudo como *salafya 'ilmya* o *sheijia*, de los *sheij*. Con todo, este apoliticismo tiene inmediatas consecuencias políticas, por cuanto favorece la retirada de la actividad política directa de quienes se ven influenciados por esta tendencia, lo que contribuye a la desmovilización de ciertas franjas de la población de fuerte inclinación conservadora. No es de extrañar, por ello, que, en una auténtica pirueta estratégica, más de un gobierno de la región preste su apoyo a este tipo de salafismo, con el fin de debilitar al islamismo más moderado. Así se ha obrado en países como Marruecos, Argelia, Egipto, Israel en los territorios ocupados, y quizá, sobre todo, Yemen, en donde el líder salafí Muqbil bin Hadi, fallecido en 2001, mantenía un claro entendimiento con el expresidente Alí Abdallah Saleh y declaraba *haram* las elecciones, privando así a los islamistas *ijwani* de parte de su electorado potencial. Este salafismo quietista puede operar, asimismo, como un excelente medio de encuadrar a sus simpatizantes en un marco relativamente inocuo, en detrimento de otras variantes más violentas. En la propia Arabia Saudí es promovido, por las autoridades como un freno contra otras tendencias más politizadas, así como al conjunto de la disidencia política. El *sheij* Rabi' bin Hadi Al Madjali desempeña un papel de primer orden en esta corriente quietista saudí, pero con influencia en todo el mundo. Ni que decir tiene que este salafismo apolítico se hace objeto de numerosas críticas, tanto por parte de los islamistas, como de los salafíes más politizados. Se puede tachar entonces a estos ulemas quietistas de «ulemas de la corte», '*ulama' al balat*, o incluso mofarse de

ellos por concentrar toda su atención en discusiones detallistas sobre pureza ritual, desentendiéndose de otras más acuciantes. El apelativo burlón de «ulemas de la menstruación y del puerperio», *'ulama al- ha'id wa an nafas*, resulta aquí de lo más significativo³⁶.

Más allá de este afán por ahorrarse problemas con las autoridades o del miedo a actuar prematuramente, esta orientación quietista resulta reveladora de una peculiar manera de afrontar la complejidad del mundo real. El holismo tradicional salafí estaba pensado para una sociedad premoderna y relativamente sencilla. En ella las tareas encomendadas a las autoridades eran bastante simples y la homogeneidad en las formas de comportamiento, sobre todo las más externas, podía funcionar como un excelente mecanismo de cohesión social. El problema surge cuando este modelo se traslada a sociedades mucho más complejas y dinámicas. Ante el reto ahora planteado, las respuestas pueden ser varias. Una de ellas puede consistir en procurar desarrollar esta concepción holista, dotándola de mayor sofisticación, pero con el riesgo de una fuerte hibridación, en la línea de los Hermanos Musulmanes. Otra, especialmente poco realista, estriba en ignorar el nuevo desafío y continuar luchando por imponer el holismo tradicional. Pero una tercera vía, que quizá se encuentre en parte de estos salafíes quietistas, puede radicar en una toma de conciencia de la complejidad de este nuevo mundo y de la dificultad de adecuarlo, al menos en un plazo razonable, a los ideales profesados, replegándose entonces dentro del propio grupo y velando por la moralidad del mismo. De este modo, el maximalismo ético desemboca en una curiosa forma de secularización por resignación. Se abandona el mundo a su inabarcable complejidad y se recrea otro nuevo más pequeño y manejable.

Muy distinto es el parecer de quienes optan por la participación activa en la política. A veces se hace de manera indirecta, a la manera de aquellos salafíes que se organizan en grupos de presión y hacen propaganda a favor de la islamización de las leyes. Se trata, obviamente, de una actividad en el límite entre lo político y lo no político. Dar el paso hacia la actividad política directa no deja de suponer, en gran medida, imitar la vía seguida anteriormente por otros movimientos islamistas, especialmente los de corte *ijwani* hacia los que se profesa, en general, tanta antipatía. En contextos semidemocráticos, como lo son los de la mayoría de los países musulmanes en los que actúan los salafíes, esta entrada en la política va a suponer casi siempre la participación en los procesos electorales,

³⁶ Samir Amghar, 2011, *op. cit.*, págs. 35-70, Laurent Bonnefoy, 2008, *op. cit.*, Escobar Stemman, 2005, *op. cit.*, Khaled Hroub. «Salafi Formations in Palestine: The Limits of Palestine Milieu», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009, Carine Lahoud. «Koweït: salafismes et rapports au pouvoir», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier(ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

formando partidos propios o coaligándose con otros islamistas más moderados. Esta vía electoral puede combinarse naturalmente con un activismo más apolítico en el seno de la sociedad civil. De este modo, hemos ido presenciando en distintos lugares, como Egipto o Kuwait la formación de partidos políticos salafíes³⁷. Destaca especialmente el caso de Egipto donde en las últimas elecciones, es decir, en las primeras elecciones razonablemente democráticas en más sesenta años, la coalición Bloque Islámico, recabó un espectacular 27% de los votos solo diez puntos por debajo de la liderada por los Hermanos Musulmanes. Debe destacarse que la principal formación de este Bloque Islámico estaba conformada por el partido *An Nur*, creado a partir de la organización *Ad Dawa As Salafya*, la Predicación Salafista. En la misma coalición figuraba también el Partido de la Construcción y el Desarrollo, emanación de la célebre *Yama'a Islamiya*, la Asamblea Islámica, antigua organización violenta luego reconvertida a la acción pacífica, sobre cuya interesante trayectoria habremos de decir más adelante algunas palabras. Este éxito electoral salafí, en relativo detrimento además de los Hermanos Musulmanes, parece obedecer a varios factores. No debe olvidarse, para empezar, que el salafismo y el wahabismo se encuentran implantados en Egipto desde hace muchos años, algo además facilitado por la proximidad geográfica con Arabia Saudí. Ya en 1926, dos años antes de la creación de los Hermanos Musulmanes, se había fundado la organización wahabí *Ansar As Sunna Al Mohammedia*, los Partidarios de la Suna de Mahoma. Con posterioridad, una multitud de egipcios han viajado al Reino Saudí y a otros países de la península arábiga, en donde se han visto muy influenciados por el salafismo wahabí, en particular, y por un claro conservadurismo en las costumbres, ya de un modo más general. El alarde de ciertos hábitos conservadores, como la indumentaria pudorosa, sobre todo entre las mujeres, se han ido asociando, por ello, con la residencia en el Golfo y, por lo tanto, con el éxito social³⁸. En esta tesitura, la política más moderada y pactista de los Hermanos Musulmanes parece haberle restado apoyos entre importantes franjas de la población. Asimismo, su postura más firme con respecto a Israel y su defensa de políticas más sociales por parte del Estado parecen también haberles atraído numerosos votantes. Resulta también digno de mención el caso de Arabia Saudí, donde no existe sistema electoral como tal. Aquí se ha desarrollado, sin embargo, el llamado *As Sahwa Al Islamiya*, el Despertar Islámico, un movimiento de salafíes fuertemente inspirados por aquellos Hermanos Musulmanes refugiados allí desde los años sesenta. Este movimiento se ha distinguido por su criticismo contra la política exterior del reino, en razón de su alianza estratégica con Estados Unidos, su corrupción y sus arbitrariedades. Pero todo ello lo ha conjugado con un marcado conservadurismo en cuanto al

³⁷ Stéphane Lacroix. «Jeques y políticos: el nuevo salafismo egipcio», *Policy Briefing*. *Brooking Doha Center*, 2012 y Carine Lahoud, 2008, *op.cit.*

³⁸ Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 105-106.

estilo de vida propugnado. Sus raíces sociales son complejas. Revelan en parte una pérdida del monopolio del campo religioso detentado previamente por los viejos *sheij* wahabíes, muchas veces pertenecientes al clan *Al Sheij*, descendiente de Mohamed Ibn Abdel Wahab, a manos de nuevos ulemas, en ocasiones de origen humilde. En este aspecto, constituyen un posible síntoma de apertura dentro del sistema. Sin embargo, el poder monárquico parece haberlos domesticado mediante la consabida mezcla de coerción y cooptación y hoy en día sus principales dirigentes se muestran mucho más contemporizadores³⁹.

Este auge del salafismo político en Egipto y de un salafismo con una fuerte implantación social en Túnez y otros lugares introduce un nuevo e importante actor en el escenario político. Supone, básicamente, la existencia de una fuerza todavía más conservadora que los Hermanos Musulmanes. Su presencia puede constituir entonces una clara rémora para una plena asunción del sistema democrático por parte de los islamistas moderados, ante el miedo de estos a perder partidarios en beneficio de los salafíes. Al mismo tiempo, la existencia de estos últimos posibilita un cierto juego de maniobras, en el que los islamistas moderados se arrojan el papel de interlocutores entre ellos y el resto de la sociedad e, incluso, recurren a su radicalismo como un mecanismo de chantaje sobre los sectores más secularistas. Tampoco hay que olvidar que las fronteras entre ambos movimientos no son totalmente nítidas. De hecho, los salafíes metidos en política se asemejan a los sectores más conservadores del islamismo mayoritario, lo que podría facilitar los desplazamientos de seguidores en uno o en otro sentido. Sobre todo, este tipo de salafismo guarda un notable parecido con el islamismo *ijwani* de hace tan solo unas décadas. Desde esta perspectiva, podría preverse que, con el tiempo, los salafíes experimentarán también su propia travesía hacia la moderación. Aunque suponer que tenga que ser así necesariamente constituye un planteamiento bastante teleológico y desiderativo, existen, sin embargo, algunos elementos de juicio que hacen factible esta perspectiva. Para empezar, el salafismo que participa en política se impregna en gran medida de los métodos y de la perspectiva *ijwanis*. En cuanto a los métodos, tiene que acostumbrarse a negociar y llegar a ciertos acuerdos con otros grupos políticos, lo cual implica concederles un mínimo reconocimiento como interlocutores, aunque sea simplemente de facto y a regañadientes. Ello les podría ir impulsando a desarrollar lentamente una cultura del pacto y la negociación. De igual forma, han de ir tomando conciencia de la complejidad de los asuntos públicos y administrativos y de la conveniencia de tomar algunas herramientas externas para manejarla. Todo ello podría llevarles finalmente a una relativa admisión de la autonomía de lo político y, por lo tanto, a ese mínimo de secularización que parece imprescindible para una genuina modernización y democrati-

³⁹ Gilles Kepel, 2004, *op. cit.*, págs. 181-194.

zación⁴⁰. No obstante, tampoco habría que hacerse demasiadas ilusiones con esta perspectiva, ya que puedan darse también dos posibles desarrollos alternativos. Uno de ellos consistiría en que esta disposición a la negociación y al diálogo se concibiera como una mera concesión táctica y temporal, manteniendo al mismo tiempo los antiguos objetivos estratégicos de carácter totalitario. La otra, que nos parece más probable, es tribaría en una especie de conversión en partidos bisagra, al estilo sobre todo de los partidos religiosos en Israel, pero también en Pakistán. En un escenario semejante, los salafíes se resignarían a ser una minoría influyente y regatearían su apoyo a otros movimientos a cambio de ciertas medidas legislativas y, sobre todo, de una jugosa financiación para su infraestructura organizativa⁴¹.

Mención aparte merece el salafismo violento. Este último, muy influido por Said Qutb, se caracteriza por aplicar sus presupuestos hasta sus últimas consecuencias teóricas y prácticas. Naturalmente, la red Al Qaeda constituye su máxima expresión. No nos extenderemos demasiado en analizar este movimiento, ya que en este mismo volumen figura un artículo de Santiago Velasco dedicado a este tema. No obstante, vamos a realizar algunos apuntes. Este movimiento cuenta, innegablemente, con la simpatía de ciertas minorías muy comprometidas a lo largo del mundo musulmán, incluidas las diásporas en Occidente. Sin embargo, no parecen disponer en ningún lugar del apoyo de un sector suficientemente importante de la población como para constituir una amenaza real para los gobiernos establecidos, más allá del terrible coste de sus atentados. En este sentido, retomando el símil utilizado por Gilles Kepel, se trata de una red conformada por auténticos «electrones libres», por gentes en gran parte desarraigadas y con grandes dificultades para enraizarse con fuerza en ningún lugar. Ello no le ha impedido, sobre todo en sus inicios, recabar una real simpatía a distancia por parte de segmentos mucho más amplios de la población, que se admiraban de sus acciones contra los intereses de Occidente, en momentos de fuerte conflictividad con aquel por cuestiones como las de Irak, Afganistán y, ante todo, Pa-

⁴⁰ Castien Maestro, 2012, *op. cit.*, págs. 90-99.

⁴¹ Pero incluso pueden darse variantes más complejas, como la alianza táctica de los salafíes egipcios de An Nur con diversas fuerzas laicas para derrocar al presidente Morsi. Ciertamente, esta colaboración aparentemente contra natura ha durado poco y ha sido reemplazada por un claro distanciamiento con respecto al nuevo poder, pero el mero hecho de que haya llegado a producirse merece algunos comentarios. Sin duda, la dependencia ideológica y financiera de An Nur con respecto a unas autoridades saudíes empeñadas en frenar a toda costa la oleada revolucionaria en el mundo árabe constituye un factor explicativo clave. Pero acaso también los salafíes aspiren a debilitar todo lo posible a los Hermanos Musulmanes, con el fin de reemplazarlos más adelante como la gran referencia islámica y conservadora de la población. Como quiera, la flexibilidad táctica mostrada por ellos, pero también por las fuerzas laicas que recabaron su apoyo, nos dice mucho acerca de la capacidad de las diferentes tendencias en liza para tejer acuerdos temporales por encima de filias y fobias ideológicas.

lestina. No obstante, este apoyo difuso parece haber disminuido notablemente, conforme los atentados han afectado también a musulmanes y conforme también la violencia, pese a su frecuente espectacularidad, se ha demostrado políticamente ineficaz. En cierto modo, este yihadismo funciona como una especie de parásito con respecto a los conflictos existentes sobre el terreno. Se aprovecha de su existencia para involucrarse en ellos, aportando su amplio caudal de medios materiales y de militantes comprometidos y consigue, así, a menudo desplazar a otras facciones más moderadas. Pero su propia brutalidad aleja partidarios de la causa y proporciona una excelente coartada para que el otro bando despliegue su potencial militar con mucha menos contención. Lo ocurrido recientemente en el Azawad y ahora en Siria resulta más que aleccionador. Se estaría repitiendo, de este modo, en un contexto más amplio, aunque con menos intensidad, el mismo proceso acaecido ya en los noventa en Argelia y Egipto, en donde una violencia cada vez más indiscriminada acabó por segar la hierba bajo los pies de los grupos yihadistas y conducirlos a la derrota final⁴².

Resulta de especial interés en este contexto la experiencia de la *Yama'a Islamiya* de la que ya hemos hecho mención un poco más arriba. Se trataba de una organización seguidora de la tesis de Said Qutb, y bien implantada en El Cairo y en el Alto Egipto. Desde los años setenta se había distinguido por su rechazo absoluto del régimen egipcio, su enfrentamiento armado con él y sus atentados contra cristianos coptos, turistas, responsables gubernamentales e intelectuales laicos. Destacó en particular por su ejercicio violento de la *hisba*, el control social, consistente en cumplir el mandato coránico de «imponer el bien y combatir el mal», *al amr bi il ma'aruf wa an nahi 'an al munkar*. Los militantes del grupo obligaban a la gente a vestir de manera decorosa, prohibían el consumo de alcohol y hasta impedían a las parejas de sexo contrario pasear juntas. Todo ello era impuesto mediante un uso sistemático de la violencia, recurriendo con frecuencia al apaleamiento de los pecadores. Por medio de esta política, los militantes lograron instaurar sus normas en diversos barrios populares y campus universitarios. Su estrategia consistía en ir conquistando espacios sociales por la fuerza y arrebatárselos a las autoridades. Vendría a ser como una suerte de *yihad* de baja intensidad⁴³. Sin embargo, a finales de los años noventa esta organización experimentó una interesante transformación, constatando el fracaso de la violencia terrorista, renunció de manera expresa a la misma y, lo que es más importante, emprendió una autocrítica de sus planteamientos anteriores. Obviamente, ha continuado siendo un grupo extremadamente conservador, pero,

⁴² Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 440-514, Gilles Kepel, 2004, *op. cit.*, págs. 117-155.

⁴³ De nuevo el testimonio personal de Al-Berry, 2009, *op. cit.*, es extraordinariamente instructivo. Consúltese también Mohamed Heykal, 1983, *op. cit.*, págs. 128-129, Gilles Kepel, 1988, *op. cit.*, págs. 142-183, Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 438-472.

sin embargo, ha pasado a condenar la *yihad* contra las autoridades como una fuente de *fitna*, que provocaría enormes daños al conjunto de la sociedad islámica. Del mismo modo, ha renunciado a mucho de su anterior maximalismo y formalismo moral y ha reconocido que las normas islámicas deben ser aplicadas de un modo flexible, en función del contexto concreto⁴⁴.

Nos encontramos, en definitiva, ante un escenario extremadamente complejo. Existen distintas tendencias que actúan en sentidos opuestos y es harto difícil pronosticar cuáles de ellas se impondrán en cada caso. Los distintos grupos pueden pasar de unas estrategias a otras, así como combinarlas entre sí, en función de las circunstancias. Y cada una de estas combinaciones se articula además con sus particulares elaboraciones doctrinales. Queda por ver si, con algo de ayuda desde fuera, se conseguirá que primen, al menos, las formas de salafismo menos agresivas. Pero para ello será preciso desterrar cualquier rigidez en nuestro propio pensamiento y aprender a captar la fluidez y mutabilidad del fenómeno con el que nos enfrentamos.

Bibliografía

- ADRAOUI, Mohammed. «Salafism in France. Ideology, Practices and Contradictions», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- AL-BERRY, Khaled. *Life is More Beautiful than Paradise. A Jihadist's Own Story*. Londres: Haus Publishing, 2009.
- AMGHAR, Samir. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. París: Michalon Éditions, 2011.
- ARKOUN, Mohamed. *EL pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.
- AWAN, Akil N. «Los medios de comunicación virtuales "yihadíes"», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- BONNEFOY, Laurent. «L'illusion apolitique: adaptations, evolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

⁴⁴ Roel Meijer. «Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009. En castellano puede consultarse Emilio Sánchez de Rojas Díaz. «El islamismo violento en Egipto. Un camino de ida y vuelta». *Boletín de Información* del Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional : N° 137, 2010.

- BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988. .
- BURGAT, François. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- CAILLET, Romaní. «Trajectories de salafies français en Égypte», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- CANO PAÑOS, Miguel Ángel. *Generación Yihad. La radicalización islamista de los jóvenes musulmanes*. Madrid: Editorial Dykinson, 2010.
- CARRÉ, Olivier. *El Islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2003. Disponible en la dirección www.cesmadrid.es.
- «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*: Año III, Volumen III, 2007. Disponible en la dirección www.tresculturas.org.
- Juan Ignacio. «Islam, secularización e inmigración musulmana en Occidente», en *Inmigración y comunidades religiosas, implicaciones para las políticas de integración de los inmigrantes*, Kayamba Tshitshi Ndouba (ed.). Madrid: Fundación de Estudios Internacionales e Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales, 2012.
- «El difícil camino hacia la modernización». *Sociología Histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*: Nº 1, 2012. Disponible en la dirección <http://revistas.um.es>.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Barcelona: Almed, 2001.
- COMMINS, David. «Le salafisme en Arabie Saoudite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- DE KONING, Martijn. «Changing Worldviews and Friendships: An Exploitation of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Editorial Akal, 1987.
- ESCOBAR STEMMAN, Juan José. «El salafismo en Europa». *Política Exterior*: Nº 105, 2005. Disponible en la dirección www.politicaexterior.es.
- GARCÍA SAIZ, Miguel. «Estructuras organizacionales», en *Introducción a la Psicología de las Organizaciones*, en GIL RODRÍGUEZ, Francisco Gil

- Rodríguez y Carlos María Alcover de la Hera (coords.). Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- HARTUNG, Jan Meter. «La Yamaat-I Islami», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- HAYKEL, Bernard. «On the Nature of Salafi Thought and Action. Appendix Al Qaeda's Creed and Path», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- HEIKAL, Mohamed. *Otoño de furia. El asesinato de Sadat*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- HOFFER, Eric. *El verdadero creyente. Sobre el fanatismo y los movimientos sociales*. Madrid: Tecnos, 2009.
- HOURANI, Albert. *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*. Cambridge University Press, 1983.
- HROUB, Khaled. «Salafi Formations in Palestine: The Limits of Palestine Milieu», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- KEPEL, Gilles. *Faraón y el Profeta*. Barcelona: Muchnik Editores, 1988.
- *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Editorial Península, 2002.
- *Fitna. Guerra en el corazón del islam*. Barcelona: Paidós, 2004.
- LACROIX, Stéphane Lacroix. «Sheiks and Politicians. Inside the New Egyptian Salafism». *Policy Briefing. Brooking Doha Center*, 2012. Disponible en la dirección: www.brookings.edu.
- LAHOUD, Carine. «Koweït: salafismes et rapports au pouvoir», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- MEIJER, Roel. «Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- METCALF, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.
- MORERAS, Jordi y TARRÉS, Sol. «El desarrollo de la doctrina salafí en España»; en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- RAMADAN, Tariq. *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000.
- REICH, Wilhelm. *La función del orgasmo*. Barcelona: Paidós, 1995.

- RODINSON, Maxime. *Islam et capitalisme*. París: Editions du Senil, 1966.
- ROKEACH, Milton. *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Beliefs Systems and Personality Systems*. Nueva York: Basic, 1960.
- ROY, Olivier. *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003.
- SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio. «El islamismo violento en Egipto. Un camino de ida y vuelta». *Boletín de Información del Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional*: N° 137, 2010. Disponible en la dirección www.ceseden.es.
- SIVAN, Emmanuel. *El Islam radical. Teología medieval, política moderna*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997.
- STEINBERG, Guido. «Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer(ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- THOMAS, Dominique. «Le rôle d'internet dans la difusión de la doctrine salafiste», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- VASSILIEV, Alexei. *The History of Saudi Arabia*, Londres: Saqi Books, 1998.
- WAGEMAKERS, Joas. «The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.