

riguroso del original, agradeciéndose su propuesta de sustituir los ejemplos dados en francés, por otros equivalentes en español, así como su decisión de suprimir dos de los Índices que aparecían en la versión francesa, el de Formas y el de Nociones, por su escaso interés.

Juan MARTOS QUESADA  
Universidad Complutense de Madrid

GÓMEZ, Luz. *Salafismo. La mundanidad de la pureza*. Madrid: Los libros de la catarata, 2021, 286 páginas.

Entre las consecuencias más llamativas del ciclo de revoluciones árabes iniciado en Túnez a finales de 2010 y continuado en Egipto, Yemen, Siria o Libia a lo largo de 2011, figura la llegada al escenario político de un viejo y, a la vez, nuevo actor: el salafismo. Quizás el espacio en el que surgió con mayor rotundidad fue Egipto, porque ya había unas bases salafíes bien establecidas desde principios del siglo XX. Esas bases experimentaron una interesante evolución desde el asociacionismo social y benéfico pionero de *al-Īyama'iyya al-Šar'iyya li-Ta'āwun al-Āmilīn bi-l-Kitāb wa-l-Sunna al-Muhammadiyya* (Asociación Sharií para la Cooperación de los Musulmanes con el Corán y la Sunna) creada en 1912, hasta el pragmatismo político de *al-Da'wa al-Salafiyya* y los partidos surgidos al calor de la revolución egipcia que derrocó al presidente Hosni Mubarak en 2011, especialmente el partido *al-Nūr*. A la par, el componente salafí fue haciéndose más visible a través del recurso al “método salafí” (*al-manhay' al-salafi*) en la década de los 70, hasta la reafirmación identitaria del “yo soy salafí” (<https://anasalafy.com>) en el siglo XXI.

El método salafí busca seguir el modelo de los primeros musulmanes, aquellos que vivieron el islam primitivo y, por lo tanto, el considerado más puro. Pero también es una característica, entre muchas otras, de la contestación islamista protagonizada desde la década de los 30 por los Hermanos Musulmanes, primero en Egipto y luego en países del entorno. No fue hasta los 70 del pasado siglo cuando el salafismo comenzó a transformarse en ideología política y componente esencial de las reivindicaciones de algunos grupos revolucionarios egipcios, como *al-Īmā'a al-Islāmiyya*, precedente de la Escuela Salafí de Alejandría que adquirió un gran protagonismo en la revolución egipcia a través de la bicefalia doctrinal (*al-Da'wa*) y política (*al-Nūr*).

La contestación islamista de la segunda mitad del siglo XX estaba dominada por el grupo de los Hermanos Musulmanes y la historiografía y el interés académico se centraban en ese objeto de análisis, dejando de lado las aproximaciones al universo salafí. Esta situación comenzó a cambiar, tímidamente primero, hacia finales del s. XX, al tiempo que algunos investigadores, como el egipcio Hosam

Tammam, constataban el fenómeno de la progresiva “salafización” de los Hermanos Musulmanes. El foco fue girando poco a poco hacia ese término escurridizo que es el salafismo, difícil de definir ya que según quién lo disecciona puede ser una cosa y la contraria, “un hierbajo” como dice la autora de la investigación que nos ocupa al inicio de su estudio, en una metáfora clarificadora.

Aunque el salafismo posee algunos principios clave (*tawhīd*, Sharía, *al-walā’ wa-l-barā’*, *al-da’wa*, el paradigma del Profeta...) es difícil definirlo, pues se ha convertido en un movimiento transnacional en el seno de la comunidad musulmana global y al hacerlo se ha fragmentado al tiempo que su mensaje ha adquirido cierta ambigüedad, tal y como señala Roel Meijer en su *Global Salafism. Islam’s New Religious Movement* (2009). Aun así, podemos avanzar algunos intentos de definición presentados por pensadores o jeques salafíes. El pensador salafí Muṣṭafā Ḥilmī (Alejandría, 1932) lo define como la expresión del método de aquellos que quieren preservar la cumbre civilizacional alcanzada en los tres primeros siglos del islam y de la que derivan los fundamentos y componentes de la civilización de los musulmanes representada en la doctrina, en el acatamiento del monoteísmo (*tawhīd*) y en la aplicación de la Sharía en los ámbitos social, político, económico, familiar y moral. Para el jeque Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī —uno de los más destacados e influyentes tradicionistas salafíes y “refundador contemporáneo” de la ciencia del Ḥadīṭ, según precisa Luz Gómez—, es la llamada del islam verdadero tal y como Dios se lo reveló al Profeta y su “fundador” no sería otro que el propio Dios, de manera que según al-Albānī ningún ser humano podría atribuirse su creación, ni siquiera el Profeta que se habría limitado al papel de receptor y divulgador preciso de la revelación. Y si, como hemos señalado, el salafismo está sujeto a unos preceptos inmutables, también podemos añadir que las tendencias en su seno son numerosas, no sólo teniendo en cuenta la clásica clasificación tripartita de Quintan Wiktorowicz (2006) —puristas/quietistas, políticos/activistas, yihadíes— sino que dentro de la salafíyya activista y quietista han proliferado diferentes grupos o tendencias entre las que han destacado la salafíyya surūriyya y la madjaliyya. La primera, que debe su nombre al jeque sirio Muḥammad Surūr (1938-2006), porque puede verse como un eslabón entre la escuela de los Hermanos Musulmanes y la salafíyya propiamente dicha ya que se considera una mezcla del activismo *ijwānī* y del cientifismo salafí; y la segunda, por el momento y el lugar en el que surge, en Medina entre 1990 y 1991, es decir en el convulso periodo de la invasión iraquí de Kuwait, de la mano de dos jeques saudíes Muḥammad Amān al-Ŷāmī, especialista en doctrina (*‘aqīda*) y Rabī’ Ibn Hādī al-Madjalī, especialista en hadiz. Esto resalta la importancia de la figura del jeque en el contexto salafí, y supone un elemento de investigación muy interesante, ya que como señala Luz Gómez, el salafí busca la auto-

ridad de un jeque que le sirve, a su vez, de modelo y le confirma que se encuentra en la auténtica vía salafí, que vive en el seno del grupo de escogidos, de ahí la importancia que revisten los *šuyūj* para el análisis del salafismo, pues son ellos los que guían al salafí en el proceso de predicación, purificación y aprendizaje.

También hay diferencias respecto al surgimiento de lo que se puede denominar movimiento salafí, reflejadas en la obra que nos ocupa. Henri Lauzière sostiene que el movimiento salafista no floreció como constructo intelectual hasta principios del siglo XX, mientras que Laurent Bonnefoy sitúa sus orígenes en la Edad Media en la época de Ibn Taymiyya (m. 1328), cuyas enseñanzas, según él, influyeron en la fundación del movimiento. Sin embargo, Lauzière afirma que mientras que los calificativos salafistas existían desde la época medieval, equiparar la escuela de los antepasados (*madhab al-salaf*) con el concepto actual de salafismo sería ahistórico.

Entonces, ¿qué es el salafismo? ¿Una orientación religiosa emergente en países islámicos y en contextos islámicos minoritarios? ¿Un movimiento reformista sunní que pretende querer seguir el modelo del islam puro de las tres primeras generaciones de musulmanes? ¿De los tiempos del Profeta y los califas ortodoxos? ¿De los tres primeros siglos del islam? —Ni siquiera temporalmente está acotado quiénes son los *salaf* y, como señala Luz Gómez, no hay consenso sobre quiénes fueron esos *salaf*, aunque sí lo hay sobre el hecho de que existieron unos primeros musulmanes modélicos que encarnaron el mensaje islámico primigenio—. Tampoco el Corán recoge referencias a los *salaf* como piadosos antepasados, si bien algunos hadices sí los muestran como “modelo de conducta propio del islam”. ¿Son, pues, un grupo reconocido por su estricto compromiso con las tradiciones religiosas autenticadas, defensores de la pureza religiosa, un grupo de escogidos en contraposición con el resto de musulmanes? ¿Los “salvados del infierno” por utilizar una terminología de los años 80 que hacía referencia a un grupo de qutbistas (*al-nāyūn min al-nār*)?

Tras varios años de estudiar el salafismo contemporáneo, sigue pareciendo algo difuso, multiforme, un compuesto de redes superpuestas con estrechos vínculos con ulemas saudíes o sin ellos —de ahí la confusión/identificación entre los conceptos salafí y wahabí. A partir de los años 70, debido al *boom* del petróleo y a la crisis del naserismo, el salafismo se convirtió en sinónimo de wahabismo, que hasta entonces había permanecido limitado a Arabia Saudí. Los mecanismos fueron la financiación de estudios para estudiantes de otros países en universidades saudíes, publicación y difusión de obras de referentes del salafismo y del wahabismo (Ibn Taymiyya, Ibn Ḥanbal), el proselitismo desaforado por todos los países árabes e islámicos, en mezquitas y centros culturales o a través de organismos internacionales, como la Organización Islámica para la Educación, la

Ciencia y la Cultura (ISESCO), y por medio de congresos internacionales en los que participaban referentes salafíes y wahabíes como al-Albānī o Abū Bakr al-Ŷazāʿirī (Argelia, 1921-2018). Tras esta identificación entre salafismo y wahabismo debido a la expansión de la influencia saudí en términos doctrinales y económicos por Asia y África, la confusión arraigó a su vez en los estudios académicos sobre ambos conceptos y en el interior del salafismo entre los diferentes compromisos con ese ideal de pureza. De la necesidad de clarificar qué es el salafismo aparecieron varios estudios, entre los que hay que destacar el artículo de Quintan Wiktorowicz “Anatomy of the Salafi Movement” (2006) que sigue resultando útil, aunque sea criticado por otros investigadores como Bonnefoy, Haykel, Mandaville, Rougie o Wagemakers quien, si bien reconoce que es todavía la mejor aclaración del salafismo disponible hasta ahora (“Revisiting Wiktorowicz. Categorising and Defining the Branches of Salafism”, 2016), señala que las diferencias entre esas categorías ideales y la realidad son más complejas y que salafistas que están de acuerdo entre sí en cuestiones doctrinales tienen opiniones divergentes en otras materias.

La indudable relación del auge de la militancia salafista en una u otra de esas tres tendencias de las que habla Wiktorowicz (quietista-purista, activista-política y yihadí) con los acontecimientos que convirtieron al islam en protagonista de la geopolítica internacional a partir del 11-S ha dado pie a una serie de trabajos que centran su atención en la deriva violenta del salafismo y su materialización en atentados terroristas. El libro colectivo coordinado por Bernard Rougier (*Qu'est-ce que le salafisme?* 2008) fue señero en este sentido, desde entonces el salafismo se ha convertido en uno de los objetos de la disciplina de los estudios securitarios.

El artículo pionero de Henri Lauzière, “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History” (2010), —que a su vez establecerá otra taxonomía salafí que incluye el “salafismo puro” (la más extendida hoy en día que se ve a sí misma como la orientación religiosa más auténtica y purista) y el “salafismo modernista” (2016)— y la obra colectiva coordinada por Roel Meijer, *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* (2009), con contribuciones y aproximaciones muy variadas al salafismo “global”, aportaron más rigor académico al análisis del término desde la historia de las ideas, mostrando su complejidad y riqueza, perspectivas en las que el trabajo de Luz Gómez entronca y avanza.

La profesora Luz Gómez se propone, y lo consigue, entender este nuevo actor protagonista, a pesar de toda la ambigüedad que lo rodea, a pesar de su condición de “hierbajo”, que para unos puede ser una mala hierba y para otros una planta medicinal. En su proyecto de realizar una historia intelectual del islamismo, la investigadora y catedrática de la Universidad Autónoma de Madrid, nos ofrece —

después de su imprescindible *Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo* (Catarata, 2018)—este nuevo ensayo. A lo largo de casi 300 páginas, la autora nos propone una manera de estudiar y comprender algo que no se sabe exactamente qué es ni cómo definir: el salafismo. ¿Es un movimiento? ¿Una tendencia? ¿Una etapa en la religiosidad del creyente? ¿Una ideología? ¿Un esfuerzo intelectual a la búsqueda de un islam puro? ¿Una conducta determinada? ¿Un club exclusivo? ¿El grupo de los elegidos? ¿Una utopía, un intento de crear una *Commonwealth*, es decir, una comunidad política organizada para el bien colectivo que decía Lewis Mumford en su *Historia de las utopías*? Quizás tiene un poco de todo ello.

El libro tiene dos partes bien diferenciadas aunque interconectadas: una primera parte más doctrinal e histórica que plantea intentos de definición y conceptualización del salafismo, desde la defensa del hadiz (Ibn Ḥanbal), la actualización del *tawḥīd* (Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb) y la triada Muḥammad ‘Abduh (el primer gran salafista contemporáneo) Rašīd Riḍa y Sayyid Quṭb, hasta lo que Luz Gómez describe como “mundanidad del salafismo”, es decir la contextualización del s. XX, la adaptación que desvirtúa la pureza o la mundaniza: circunstancia, tiempo, lugar y sociedad. En esta parte, la autora recupera para su estudio lo que califica de “salafismo olvidado”, es decir, los ulemas sirios de finales del XIX que elaboraron un discurso salafí en respuesta a los desafíos del mundo islámico de su época y especialmente ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1855-1902) y sus obras *Umm al-Qurā* (La Meca) y *Ṭabā‘i al-istibdād wa-maṣādir al-isti‘bād* (Naturaleza de la tiranía y los orígenes del servilismo); la etapa de predominio del islamismo *ijwānī* sobre el salafismo, desde los 30 hasta los 70, etapa de resurgimiento y redescubrimiento del salafismo transnacional y el wahabismo saudí y ese debate entre las tendencias dentro del salafismo (quietista o purista, política, yihadista).

La segunda parte del libro lleva por título “Mutaciones salafistas” (con casos de estudio de las realidades salafíes contemporáneas) en la que aborda la taxonomía establecida por Wiktorowicz, la tensión entre el salafismo nacionalista —que como tendencia de regeneración islámica destacó en Marruecos, Argelia, Túnez o Libia—, y el salafismo transnacional favorecido por la financiación saudí y la labor desempeñada por instituciones académicas saudíes, como la Universidad Islámica de Medina; el proselitismo salafí del s. XX centrado en la educación, los “salones culturales salafíes”, la figura carismática del jeque al-Albānī (1914-1999) y el papel de otros jeques en el proselitismo salafí (el yemení Muqbil Ibn Hādī al-Wādī‘ī; el sudanés Muḥammad Hāšim al-Hadiyya); el activismo político de finales del XX, a través de grupos de presión para islamizar (con el islam auténtico, claro) la sociedad por medio de la *da‘wa* y aplicando el principio de la

*hisba* —deber de todo buen musulmán y terrible herramienta en manos de algunos—, es decir “ordenar hacer el bien y prohibir lo reprobable”, la censura de la moral y las costumbres (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*) y el *taḳfīr* (declaración de apostasía o exclusión de la comunidad de creyentes) lanzado contra el contrario. El activismo político vino impulsado por las primaveras árabes, momento de eclosión de ese salafismo activista dispuesto a disputar el espacio político a las fuerzas del islamismo *ijwānī*. Un salafismo que bebe de las enseñanzas de un hermano musulmán, Sayyid Quṭb, y que tendrá su versión violenta/yihadí en al-Qaeda y sus satélites y en el Estado Islámico, azuzada por las políticas neo-imperialistas occidentales.

La autora no traza una historia lineal de ese magma que es el salafismo, sino que hace continuas referencias a autores clásicos del oriente islámico y de al-Andalus (Avempace, Averroes, Ibn Ḥazm) utilizando un método genealógico que permite trazar el viaje de las ideas a través de sus autores, sus influencias e interconexiones a pesar, o más allá, de la distancia del espacio-tiempo. El estudio busca entender qué es y qué quiere el salafismo hoy en nuestras sociedades contemporáneas. Recurre a abundantes fuentes clásicas que, en ocasiones, traduce ella misma (al-Tirmidī, Ibn Māyāh, Ibn Ḥanbal, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, al-Kawāhibī, Quṭb, al-Madjalī...) y parte de la importancia del libro reside en que la autora relee y reinterpreta esas fuentes primarias, hace exégesis.

Este libro entronca con su proyecto de construir una historia intelectual del islamismo, comenzada ya en *Entre la Sharía y la yihad*; su capítulo titulado “Ibn Ḥazm leído por los salafistas. Autoridad y teología andalusíes en el siglo XXI” en la obra colectiva *Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia* (ediciones del oriente y el mediterráneo, 2019); y otros artículos enmarcados en su proyecto *Representación y cartografías conceptuales del islam* dentro del grupo de investigación *Ideologías y expresiones culturales árabes* que ella misma coordina. Este imprescindible trabajo abre puertas a nuevas investigaciones, entre ellas el salafismo en el Magreb árabe, de vital importancia para otros necesarios estudios sobre el salafismo en España, Francia, Gran Bretaña, Países Bajos, sobre los que ya hay interesantes aproximaciones publicadas; o la incorporación de las mujeres a los movimientos salafíes contemporáneos.

Rafael ORTEGA RODRIGO  
Universidad de Granada

JREIS NAVARRO, Laila Miriam. *Entre dos orillas. El viaje de exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra Nufāḍat al-ŷirāb*. Córdoba: UCOPress-CNERU-IAS, 2021, 321 páginas.