

**Reseña de Luz GÓMEZ GARCÍA (2021): *Salafismo. La mundanidad de la pureza*, La Catarata, Madrid.**

**Christian J. BACKENKÖHLER CASAJÚS**  
Universidad Carlos III de Madrid (UC3M)  
[chris.backen@gmail.com](mailto:chris.backen@gmail.com)  
[cbackenk@pa.uc3m.es](mailto:cbackenk@pa.uc3m.es)  
<https://orcid.org/0000-0001-7776-308X>

**Para citar este artículo:** Christian J. BACKENKÖHLER CASAJÚS (2022), “Reseña de Luz GÓMEZ GARCÍA (2021): *Salafismo. La mundanidad de la pureza*. La Catarata, Madrid en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 33, pp. 311-317.

El salafismo es una de las corrientes islámicas que más recorrido ha tenido durante este nuevo siglo, pero es, en cambio, uno de los movimientos más desconocidos por la sociedad occidental en general. El motivo es doble. Primero, porque como tal el salafismo ha pasado a designar de una manera global cualquier postura ultraconservadora en el mundo islámico por culpa, en parte, de los medios de comunicación occidentales, también por un desconocimiento generalizado del movimiento. Y segundo, porque, hasta ahora, no existían esfuerzos tan notables como los de la profesora Luz Gómez, cuyo libro es un excelente trabajo de arqueología de la historia del salafismo, desde su origen conceptual a su nacimiento como movimiento, y su importancia vital en el devenir político y social del islam actual.

Luz Gómez, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid, es una prolífica autora de recientes publicaciones sobre el estudio de las ideologías árabes e islámicas contemporáneas, como su anterior libro sobre el estudio del islamismo contemporáneo *Entre la Sharía y la Yihad. Una historia intelectual del islamismo* (Catarata, 2018), además de ser autora de una de las obras imprescindibles para cualquier interesado en el mundo islámico, su *Diccionario de islam e islamismo*

(Trotta, 2019), que tuvieron a bien actualizar y reeditar recientemente tras su primera aparición en 2009. Es, además, colaboradora habitual en diferentes medios de comunicación, donde frecuentemente nos muestra acertados análisis sobre la realidad política del mundo árabe e islámico actual.

Con su último libro, *Salafismo. La mundanidad de la pureza* (Catarata, 2021), objeto de esta reseña, Luz Gómez nos introduce ahora en el imaginario del movimiento salafista en su búsqueda perpetua de la pureza de la mano de los primeros seguidores del islam, los *sálaf*, aquellos antepasados piadosos (*al-salaf al-ṣāliḥ*) considerados como única fuente aceptable de teología y de derecho. El término hace referencia a los compañeros de Mahoma (*sahaba*), además de las tres o cuatro primeras generaciones posteriores de musulmanes. Los *sálaf*, para los salafistas, fueron aquellos musulmanes que experimentaron de forma más pura el islam al haber sido los que más fielmente pudieron reproducir la transmisión de la doctrina islámica. Son los que, en definitiva, observaron sus principios sin el filtro interpretativo de las escuelas jurídico-doctrinales que fueron surgiendo con posterioridad, por lo que parte de la base esencial del ideario salafista se sustenta en el rechazo al sometimiento de lo estipulado por cualquiera de ellas.

El rigorismo y la pureza en la búsqueda de las fuentes interpretativas del islam, que los salafistas identifican sobre todo con la Sunna, las transmisiones recogidas sobre la palabra y obra del Profeta, es una de las principales características definitorias del ideario salafista, que se sostiene sobre un modelo de vida obsesionada con los rituales y una lectura atemporal de los textos fundacionales del islam (Gómez García, 2018, p. 284).

Con esta primera aproximación al término, que la autora sintetizó en sus dos obras anteriores, parten los primeros capítulos de *Salafismo. La mundanidad de la pureza*, con la advertencia, eso sí, de encontrarnos ante un movimiento tremendamente escurridizo, o más bien *líquido*, en su definición. La profesora Gómez trata de arrojar luz sobre ello en los 3 primeros capítulos del libro, dedicando el primero a identificar su origen histórico y teológico. Durante estas primeras páginas, la profesora Gómez nos sumerge en la etimología de la doctrina islámica para tratar de conseguir identificar la procedencia del término en las fuentes del islam. En ellas, la única mención que se hace al salafismo es más bien a sus primeros detentadores, los considerados *sálaf*, que no tienen ninguna mención como tales en el Corán, pero que sí se los nombra como modelos de referencia piadosa en los textos del Hadiz. En el Corán, como señala la autora, no existe una referencia a los *sálaf* como colectivo o como modelo de moralidad concreto, si no más como alusión a un pasado anterior al islam (Gómez García, 2021, p. 15). Es en el Hadiz donde aparecen por primera vez los *sálaf* como un modelo de conducta propio del islam. De los dichos del Profeta, por tanto, se extrae el origen de estos primeros piadosos, a quien Mahoma incluye a su propia estirpe y a los primeros conversos al islam.

El origen histórico del salafismo, como vemos, se remonta al inicio de una incipiente corriente religiosa, pero la primera aproximación teológica no se daría hasta el s. IX de la mano del movimiento *Ahl al Hadith*, los seguidores de las narraciones proféticas. Son aquellos que abogaron por primera vez por una interpretación textual del Hadiz, es

decir, de las escrituras y enseñanzas del Profeta. Y fue cuando surgió uno de los autores más influyentes de la interpretación del Corán, Ahmad bin Hanbal, teólogo y jurista de origen iraquí que fundó la escuela hanbalí, una de las cuatro escuelas jurídicas más influyentes del islam suní. Como escuela doctrinal más rigorista, defienden la literalidad en la interpretación coránica, de ahí que sentaran las bases de este primer acercamiento a la pureza. Después de él, otros miembros de la escuela hanbalí, como Ibn Taymiya, Ibn Qayyim al-Yauziya e Ibn Kazir, siguieron desarrollando esta interpretación rigorista de los textos coránicos, momento que la autora reconoce, en su análisis del capítulo 3, como primer episodio de una primera configuración del ideario salafista en el s. XIV (Gómez García, 2021, p. 88). En una época en la que el mundo islámico estaba experimentando una rápida fragmentación de la autoridad política, la aparición de estos tres eruditos y la concatenación de sus propuestas dogmáticas ayudó a revitalizar el uniformismo hanbalí perdido, gracias a la construcción de un sistema de conocimiento que rechazaba las formas dominantes de interpretación legal, por arbitrarias, para concentrarse únicamente en las soluciones que pudieran otorgar de forma implícita las propias escrituras sin que mediara ninguna deducción.

Más adelante, una importante revitalización del hanbalismo que se produjo en el s. XVIII condicionó la configuración del salafismo tal y como lo entendemos hoy en día (Gómez García, 2021, p. 89). Fue entonces cuando aparecieron algunas de las aportaciones teóricas más influyentes, cuya impronta dogmática pervive con fuerza en la actualidad. De esta época fueron Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab, fundador del wahabismo, tan presente aún en la península arábiga; y Shah Walí Allah, de la India, uno de los grandes teólogos de la reconfiguración suní. Como señala la profesora Gómez, la aparición de estos dos grandes eruditos supuso, por un lado, una reformulación de la *ibada*, es decir, de los pilares del islam, que por entonces habían quedado difuminados sobre las múltiples prácticas que hibridaban en cada lugar y región. Ambos teólogos coincidían en que la crisis del islam que asediaba por entonces a sus respectivas sociedades se debía a un abandono de las prácticas primigenias de los primeros musulmanes, las cuales habían quedado olvidadas entre las múltiples evoluciones que habían experimentado las mismas. Decidieron entonces, desde una postura activamente proselitista, terminar con los localismos que estaban acabando con una interpretación pura de las prácticas de la *ibada*, y decidieron que para conseguirlo era necesario la instauración de un fuerte componente comunitarista a través de hermandades interconectadas desde todos los diferentes lugares donde se aplicara el islam (Gómez García, 2021, p. 90). Establecieron, pues, una reconfiguración de la *umma* desde los diferentes nódulos de las hermandades, para lo cual era necesario conservar en cada una de ellas un dogma reconocible y común que sirviera como referencia de comportamiento de los miembros de esas comunidades. Es, por tanto, desde entonces que la *umma* pasa a ser un lugar de referencia común basado en el credo, los ritualismos y la socialización, lo que, en definitiva, termina constituyendo un tipo de cultura islámica, en este caso con una interpretación más rigorista. Todos estos ingredientes son los que ayudan a constituir finalmente el universo salafista, que se resume sobre todo en su defensa del *tauhid*: “no hay más dios que Dios”, para lo que todo queda supeditado a la comunidad y al credo (Gómez García, 2021, p. 91).

Constituida, por tanto, la fuerza integradora del credo a través del *tauhid*, y establecido el dominio de la interpretación exegética de los principales textos del islam, al salafismo únicamente le quedaba dar el salto hacia una sistematización integral de sus principios que le lanzaran hacia la construcción de un sistema doctrinal global que aglutinara credo, sistema y praxis (Gómez García, 2021, p. 92). Esta posibilidad no pudo concretarse ya hasta finales del s. XIX, cuando apareció el nacionalismo como ideología, y a principios del s. XX con el orientalismo empujando al islam a tomar conciencia de su otredad (Gómez García, 2021, p. 93 y ss.). De finales del s. XIX, la introspección identitaria del salafismo, al igual que la ideología dominante, el nacionalismo, buscaría en el pasado la legitimidad que le ayudaría a constituirse como movimiento contestatario contra la modernidad. En este momento, por tanto, la búsqueda del ideario dentro del salafismo fue puramente ideológica, en paralelo también a la respuesta islamista a la remodelación del mundo islámico tras el reparto colonial consumado durante el s. XIX. No obstante, a diferencia de éstos, el salafismo no buscaba una respuesta política, sino la definición de lo que deberían ser los rasgos sociales, culturales y psicológicos de cualquier individuo que se considerara musulmán (Gómez García, 2018, p. 282). Y es entonces cuando se produce una verdadera sistematización del salafismo como ideología, para lo cual se produce una importante reconstrucción doctrinal de movimiento mediante una selección pragmática de las verdaderas fuentes a partir del Hadiz y su manipulación. Como resultado, el salafismo moderno termina construyendo un dogma basado en la interpretación ortodoxa de las fuentes consideradas como legítimas; y una sistematización del pensamiento y las conductas que debían expresarse mediante una manera reconocible para ayudar a aunar a los verdaderos musulmanes frente al resto del cuerpo social, sin perjuicio de incurrir en el *takfirismo*, es decir, en la acusación herética del resto de musulmanes que no comulguen con los principios del salafismo. En definitiva, el salafismo llega a definir la otredad -en este caso, la del resto de musulmanes- a partir de una identidad restrictiva y ortodoxa, de modo que gran parte de su ideario va a girar en torno a un ideal unitario excluyente construido sobre una versión unívoca del *tauhid* (Gómez García, 2021, p. 127).

Ya una vez expuesta la genealogía y construcción dogmática del salafismo, la segunda parte del libro, que la profesora Gómez desarrolla a partir del capítulo 4, está dedicada a las diferentes caras y evolución del salafismo en el s. XX y XXI. En esta segunda parte, Luz Gómez realiza primeramente un acercamiento a la ampliamente expuesta y citada diferenciación entre el salafismo purista, político y yihadista que acuñara por primera vez el profesor Q. Wiktorowicz (2006) para describir las diferentes posturas del salafismo hacia la política. La autora realiza aquí una breve recapitulación de las tipologías del politólogo estadounidense y, aunque reconoce la utilidad analítica de la distinción, advierte, en cambio, que no debería tomarse de un modo generalizado, si no que habría que esforzarse por estudiar, cuando fuera necesario, la naturaleza del salafismo en cada momento y lugar para no caer en determinismos esencialistas (Gómez García, 2021, p. 129). Los salafistas “puristas” serían, en primer lugar, aquellos que rechazan cualquier forma de intervención política, de la manera que sea, y ni siquiera, por tanto, a través de la *yihad*. Sostienen que cualquiera de estas actividades conduciría a la división y debilitamiento de la *umma*, por lo que solamente están interesados en la educación y purificación individual en la doctrina salafista, por encima de cualquier proyecto político que lleve a la consecución de un Estado islámico. Por ello se les ha llamado también

pietistas, por su refugio en la teología, y quietitas, por su apuesta por la inacción política. Los puristas son sobre todo un movimiento de base, a quienes les interesa más una introspección personal que les permita cumplir con la Sharía, más incardinados en la senda de la *salafiya*, y una reislamización de la sociedad de abajo arriba.

Los salafistas “políticos”, en segundo lugar, también conocidos de forma peyorativa como *harakíes* (un término cuya connotación implica estar más alienado con el islamismo), han adoptado formas de organización parecida al islam político de los Hermanos Musulmanes. Partiendo del activismo comunitario, los “políticos” pretenden lograr el cambio desde dentro del propio sistema, en dialéctica con el régimen que pretenden conquistar, para acabar reislamizando a la sociedad, una vez obtenido el poder, de arriba abajo. Pero el uso de las tácticas y metodología de las corrientes islamistas les ha hecho confundirse demasiado entre ellos, lo que ha debilitado la esencia de su postura.

Finalmente, los salafistas “yihadistas” son los que de una manera más vehemente han apostado por la lucha armada y una yihad internacional que acabe con cualquier condición social y política prestablecida alrededor. Son todo lo contrario a un movimiento reformista, y sólo pretenden acabar con el status quo de cualquiera que no comulgue con los preceptos que ellos defienden. Los “yihadistas” han sido, por tanto, los que han apostado por una versión más nihilista del salafismo y quienes han marcado una división más marcada entre ellos y los demás mediante la práctica del *takfir*, es decir, la anatematización de cualquier oponente automáticamente señalado como enemigo. Tras la exposición de la conocida tipología, a la que, como digo, la profesora Gómez reconoce su utilidad analítica como primera toma de contacto del movimiento, el resto de los capítulos están dedicados a desarrollar una cartografía alternativa del salafismo en función de otras variables ideológicas y situacionales. Parte, hay que reconocerlo, de la misma tipología política, purista y yihadista para desarrollar un poco más allá las consecuencias políticas y sociales de cada una de las posturas en el mundo islámico. Pero trata con ello de enriquecer el discurso y de arrojar luz sobre las múltiples expresiones e influencias que el salafismo ha tenido hasta ahora y en la actualidad.

En el capítulo 4, primeramente, Luz Gómez analiza con detalle la proyección internacional del salafismo desde su versión más activista y política. Es en este capítulo donde se para a estudiar el origen de lo que considera el salafismo “moderno”, a partir de la preeminencia de las *muamalat* o normas de regulación entre los creyentes sobre las meramente teológicas. Se trataba de construir, en el periodo convulso de entreguerras, un nuevo mundo en el que lograr materializar la tríada salafista del credo, método y práctica en una nueva *umma* que pugnara con otras alternativas sociales que competían por la hegemonía en el nuevo mundo islámico. Este salafismo moderno tuvo que vérselas, por tanto, con las corrientes ideológicas contrapuestas del nacionalismo y el internacionalismo, que influyeron en la tendencia que debía adoptar ese moderno salafismo (Gómez García, 2021, p. 133). Durante esta etapa moderna, que la profesora Gómez marca su vigencia hasta la llegada de la posmodernidad y la licuefacción de las referencias identitarias a finales del s. XX, el salafismo llegó a adoptar una postura

fuertemente nacionalista como reacción a la sumisión colonial. Durante todo este cuarto capítulo, Luz Gómez nos muestra el papel del movimiento salafista en las distintas expresiones nacionalistas de, por ejemplo, Marruecos y Argelia en su búsqueda de su emancipación colonial, y el papel residual que finalmente tuvo que aceptar una vez alcanzada la independencia en aquellas regiones (Gómez García, 2021, p. 146). También, finalmente, una vez agotado el proyecto nacionalista, es parte del análisis de este capítulo la transformación internacionalista del salafismo y el estudio de los primeros rasgos del salafismo actual. Para la profesora Gómez, la clave de su transformación fue su relación interdependiente con el wahabismo, aupado convenientemente por los petrodólares de la dinastía saudí. Lo más destacado de esta nueva variante internacionalista será la activación de una poderosa maquinaria proselitista que acabará influyendo sobre la región y los alrededores, y que competirá por la hegemonía por el islamismo propuesto por los Hermanos Musulmanes.

En el siguiente capítulo, la profesora Gómez recupera de nuevo el perfil purista de la clasificación principal del salafismo y se introduce en el análisis de su inclinación a una postura quietista que empezó a lograr mayor protagonismo a partir de la segunda mitad del s. XX. Durante este periodo, el salafismo dejaría de lado los debates teológicos y su implicación política por el pietismo, el cultivo de la vida comunitaria y un fuerte proselitismo (Gómez García, 2021, p. 157). Los salafistas del momento se convirtieron así en predicadores del ejemplo de una manera inquisitiva, llegando incluso a la coacción y a la reprimenda hacia los demás. Por su comportamiento, se ganaron por entonces el apelativo de *mutawwa*, que con anterioridad designaba a las personas especialmente beatas pero que en el momento acabó designando a una suerte de policía de la moral. Durante esta transformación del salafismo a su perfil quietista, y convirtiéndose poco a poco en un movimiento de control social, fueron ganándose la confianza de los regímenes nacionalistas poscoloniales, quienes no los veían con malos ojos (Gómez García, 2021, p. 158). A diferencia del islamismo, que era percibido por los gobiernos como una amenaza y, por lo tanto, estaban bajo una continua sospecha y vigilancia, el salafismo quietista gozaba de la complicidad del poder. Esta relación fue distinta en cada país, y dependía sobre todo del grado de amenaza que supusiera el islamismo en cada territorio. Luz Gómez nos cuenta así de la relación del salafismo quietista y su connivencia con el régimen marroquí, por ejemplo, donde fueron fagocitados por el propio poder político para contrarrestar el auge de los partidos en la órbita de los Hermanos Musulmanes (Gómez García, 2021, p. 159); o la evolución en Egipto de las asociaciones salafistas, desde una primera apuesta por un perfil apolítico hasta una deliberada ambigüedad hacia lo político, pero tratando de influir de una manera indirecta. Tanto así que, ya en los años recientes de este s. XXI, y tras los nuevos espacios de poder que asomaron después de las Primaveras Árabes, algunas asociaciones quietistas han acabado cambiando de estrategia y adoptando una mayor implicación política, sobre todo para luchar por una nueva identidad y cultura islámica.

Y ya, por último, a partir del capítulo 6, la profesora Gómez dedica su atención al salafismo que podríamos denominar como *takfirista*, y que sería el precursor de la variante yihadista del salafismo. El interés de este capítulo radica sobre todo en la reconstrucción argumental, desde un punto de vista dogmático, pero con claro deseo de trascendencia política, del artefacto ideológico del salafismo actual (Gómez García,

2021, p. 189). Aquí la autora realiza un pormenorizado estudio de la reconstrucción de los dogmas islámicos del salafismo actual, pero mediante el uso del *takfir*, un recurso teológico que en la doctrina moderna, y gracias al qutbismo, sirve para designar a todo un cuerpo social y político para su anatematización, es decir, para su reprobación general por ser contrario a los preceptos morales del islam. Todo el capítulo es una demostración de la profesora Gómez de su profundo conocimiento del discurso de los pensadores y teólogos islámicos más destacados, y también de un envidiable manejo de las fuentes primarias y secundarias que secundan su pensamiento.

Con este libro estamos, en definitiva, ante una obra muy completa que indaga profundamente en el imaginario salafista, en su origen y construcción dogmática, y ante una delicada trama de todas las propuestas y discursos que han llevado al salafismo a su protagonismo actual. Un libro muy completo que se ha convertido en referencia obligada para el estudio del fenómeno del salafismo. Una obra que tiene la virtud, ya por terminar, de mostrar al detalle la toma de conciencia que ha tenido de sí mismo el salafismo como movimiento social determinante en el islam actual.

## Referencias

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2021): *Salafismo: La mundanidad de la pureza*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2019): *Diccionario de islam e islamismo*, Trotta, Madrid.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2018): *Entre la sharía y la yihad: una historia intelectual del islamismo*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

WIKTOROWICZ, Quintan (2006): "Anatomy of the Salafi movement", *Studies in conflict & terrorism*, 29 (3), pp. 207-239.