

Entre la nostalgia y la utopía. Elementos para el estudio del salafismo contemporáneo en Egipto y Marruecos

Rafael Ortega Rodrigo

Institución: Universidad de Granada E-mail: rafaelortega@ugr.es ORCID: 0000-0001-8624-0977

<https://dx.doi.org/10.5209/anqe.89122>

Recibido: 21 de junio de 2023 • Aceptado: 11 de noviembre de 2023

Resumen. Este artículo analiza la diversidad, evolución y presencia del movimiento salafista contemporáneo en países árabes, especialmente en Egipto y Marruecos, tras las primaveras árabes y, más específicamente, tras la revolución egipcia de enero de 2011. Además de algunos aspectos sociopolíticos del salafismo, como su postura ante los cambios operados en las estructuras de poder en Egipto, se aborda, igualmente, los componentes utópicos y nostálgicos del salafismo, entendiendo el salafismo no solo como un movimiento sociopolítico que desempeña su papel como opción política, sino también como una opción emotiva y sentimental. A la revisión bibliográfica, tanto la referida a la salafiyya como la referida a los conceptos de nostalgia y utopía, se suma al trabajo de campo realizado en Egipto. El análisis concluye que el salafismo contemporáneo tiene en su discurso un componente nostálgico, junto con el programático-político, así como una visión utópica.

Palabras clave: Salafiyya, islamismo, Egipto, Marruecos, nostalgia, utopía.

[en] Between nostalgia and utopia. Elements to study contemporary salafism in Egypt and Morocco

Abstract. This article analyses the diversity, evolution and presence of the contemporary Salafist movement in Arab countries, especially in Egypt and Morocco, after the Arab Spring and, more specifically, after the Egyptian revolution of January 2011. In addition to some socio-political aspects of Salafism, such as its stance on the changes in Egypt's power structures, it also addresses the utopian and nostalgic components of Salafism, understanding Salafism not only as a socio-political movement that plays its role as a political option, but also as an emotional and sentimental option. The literature review, both on salafiyya and on the concepts of nostalgia and utopia, is complemented by fieldwork in Egypt. The analysis concludes that contemporary Salafism has a nostalgic component in its discourse, along with a programmatic-political component, as well as a utopian vision.

Keywords: Salafiyya, islamism, Egypt, Morocco, nostalgia, utopia.

Sumario. 1. Salafismo en Egipto. De los Hermanos Musulmanes al partido al-Nūr. 2. ¿Qué es el salafismo? Ambigüedades y definiciones. 3. La nostalgia de un hermoso pasado y la utopía de una sociedad ideal. 4. La fetua y el discurso ideológico. 5. El peso del hadiz y del Corán. 6. Los jeques: modelos del modelo. 7. La educación y las casas del Corán. 8. Hacia la sociedad ideal a través de la nostalgia y la utopía. Conclusiones. Bibliografía. Webgrafía.

Cómo citar: Ortega Rodrigo, Rafael (2024). Entre la nostalgia y la utopía. Elementos para el estudio del salafismo contemporáneo en Egipto y Marruecos. *Anaquel de Estudios Árabes* 35(1), 53-64. <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.89122>

1. Salafismo en Egipto. De los Hermanos Musulmanes al partido al-Nūr

Al analizar el surgimiento de los Hermanos Musulmanes (en adelante HHMM) y su caracterización por parte de su fundador, el imam Ḥasan al-Bannā, surge el concepto *salafī*.¹ En el 5º congreso del grupo, celebrado en enero de 1939, se definieron sus rasgos y funciones. Entre ellas figuraba “la predicación salafī” (*al-da’wa al-salafiyya*), junto con varias más como *ṭarīqa* sufi, grupo sunní, círculo científico y cultural, empresa económica... Es decir, era una característica más, entre muchas otras, heredada de los debates del siglo XIX, pero no determinante.

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto Conceptos emancipadores en el Mediterráneo –Memorias, Traducción y Tránsito en su diacronía (CONEMED PID2022-142438NA-I00), subvencionado por la Agencia Estatal de Investigación.

Durante décadas, los HHMM tuvieron el protagonismo de la contestación islamista contra el régimen egipcio, si bien las formas, resultados y consecuencias variaron con el tiempo y, sobre todo, en función de las políticas del régimen. Pero en los 70 ese protagonismo ya no fue absoluto. A su islamismo reformista se sumaba el islam revolucionario de Sayyid Quṭb y Abū al-ʿAlā al-Mawdūdī y “el islam salafí o islam wahabí o islam saudí”, como se le conocía entonces, según el dirigente islamista ʿAbd al-Munʿim Abū-l-Fuṭūḥ². La represión sufrida por los HHMM, con el consiguiente encarcelamiento y exilio de cuadros dirigentes, dejó un vacío que fue ocupado por grupos que habían ido formándose en las universidades egipcias. Es lo que entre 1973 y 1974 acabó constituyéndose como *al-Īmān al-Islāmīyya* (Grupo Islámico) que adoptó el método salafí, tal y como aparecía recogido en su opúsculo *Miṭāq al-ʿAmal al-Islāmī* (Carta de Acción Islámica) redactado por tres de sus dirigentes, Nāyih Ibrāhīm, ʿIṣām al-Dīn Darbāla y ʿAṣim ʿAbd al-Māyid³. De manera que el grupo que a finales de los 70, y durante toda la década de los 80 hasta mediados de los 90, coprotagonizó la oposición islamista al régimen, a veces de forma violenta, ya no entendía el salafismo como un componente más, sino que adoptaba como método total “la doctrina de los píos antepasados”⁴.

Este salafismo combativo y activista convivía con un salafismo aparecido en Egipto en las primeras décadas del siglo pasado de la mano de *al-Īmān al-Islāmīyya al-Šarīyya li-Taʿāwun al-ʿĀmilīn bi-l-Kitāb wa-l-Sunna al-Muḥammadiyya* (Asociación Legítima para la Cooperación con los Trabajadores del Corán y la Tradición del Profeta) fundada en 1912 por el jeque Muḥammad al-Subkī muy centrada en la labor social y en “difundir las enseñanzas religiosas correctas y la cultura islámica para salvar a los musulmanes de las creencias corruptas”⁵ y *Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya* (Asociación de Partidarios de la Tradición del Profeta) más centrada en la predicación, sin dejar de lado la labor social.

Pero el estallido de la revolución del 25 de enero de 2011 alteró el escenario ya que un actor calificado como “nuevo” (si bien no era tan nuevo, aunque sí renovado) irrumpió con fuerza en la escena política, proselitista y social egipcia y también en otros países que vivieron una revolución, como en Túnez.

En la nueva realidad egipcia se había celebrado un proceso electoral: legislativas en enero de 2012 en las que el Partido de la Libertad y la Justicia (HHMM) y el partido al-Nūr (salafí) consiguieron la mayoría en la cámara, y elecciones presidenciales en mayo-junio de 2012 ganadas por el candidato de los Hermanos Musulmanes, Muḥammad Mursī; hubo cambios en la legislación, debates sobre el papel de la Sharía, tensiones sociales y, posteriormente, el golpe de Estado que cortó de lleno el proceso revolucionario en el verano de 2013. A partir de entonces, el movimiento salafí se convirtió en un actor sociopolítico fundamental para entender la sociedad egipcia y en este sentido el análisis de dos textos ayudarían a entender mejor el papel que ha desempeñado en la última década: el comunicado del partido al-Nūr sobre las elecciones presidenciales de marzo de 2018, en el que anunciaba y justificaba su voto a favor de la reelección del presidente golpista Abdelfatah El-Sisi, que destituyó al presidente electo Muḥammad Mursī; y una fetua de Yāsir Burhāmī, vicepresidente de al-Daʿwa al-Salafiyya (Llamamiento Salafí), dirigente espiritual del partido al-Nūr y responsable del Rincón de la fetua de la página web www.anasafy.com. La fetua en cuestión justifica la participación en los procesos electorales, algo que antes de la revolución de 2011 “era considerado anatema”⁶.

2. ¿Qué es el salafismo? Ambigüedades y definiciones

Aunque el salafismo posee ciertos principios clave (*tawḥīd*, Sharía, *al-walāʾ wa-l-barāʾ*, *al-daʿwa*, el paradigma del Profeta...) es difícil definirlo porque se ha convertido en un movimiento transnacional en el seno de la comunidad musulmana global, y al hacerlo ha experimentado cierta fragmentación al tiempo que su mensaje ha adquirido cierta ambigüedad⁷. Aun así, podemos avanzar algunos intentos de definición presentados por pensadores o jeques salafíes. El pensador Muṣṭafā Ḥilmī (Alejandría, 1932) lo define como la expresión del método de aquellos que quieren preservar la cumbre civilizacional conseguida 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, el acatamiento del monoteísmo (*al-tawḥīd*) y la aplicación de la Sharía en los ámbitos social, político, económico, familiar y moral⁸. Para el jeque tradicionalista Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1914-1999), es la llamada del islam verdadero tal y como Dios se lo reveló a Profeta, y su “fundador” no sería otro que el propio Dios, de manera que según este jeque ningún ser humano podría atribuirse su creación, ni siquiera el Profeta, que se habría limitado al papel de receptor y divulgador preciso de la revelación⁹. Y si como hemos señalado el salafismo está sujeto a unos preceptos inmutables, también podemos añadir que

² Abdel Monem Abul Futuh, *Pliegues de la Memoria* (Madrid: Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, 2011b) https://www.youtube.com/watch?v=UcL_q_yCDaA

³ Rafael Ortega Rodrigo, “Entre la confianza y la sospecha: relaciones del movimiento salafí con los poderes político y religioso egipcios”, en *Religión, derecho y sociedad en la organización del Estado*, ed. Rocío Velasco de Castro, Manuela Fernández Rodríguez y Leandro Martínez Peñas (Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2016), 446-7.

⁴ Nāyih Ibrāhīm, ʿIṣām al-Dīn Darbāla y ʿAṣim ʿAbd al-Māyid, *Miṭāq al-ʿAmal al-Islāmī* (El Cairo: 1984), 16.

⁵ Ṣalāḥ al-Dīn Ḥasan, *al-Salafiyyūn fī Miṣr* (El Cairo: Dār Awraq li-l-Naṣr, 2012), 16.

⁶ Rafael Ortega Rodrigo, “Dos textos salafíes: comunicado y fetua”, en *Dámqrata: Una antología árabe de la democracia en el norte de África*, ed. Juan A. Macías Amoretti (Granada: Comares, 2022), 155.

⁷ Roel Meijer, ed., *Global salafism: Islam's New Religious Movement*, (Londres: Hurst and Company, 2009), 3.

⁸ Muṣṭafā Ḥilmī, *al-Salafiyya bayna al-ʿaqīda al-islāmīyya wa-l-falsafa al-garbiyya* (Alejandría: Dār al-Daʿwa, 1991), 4.

⁹ Muḥammad Fathī Muḥammad Ḥuṣṣān, *al-Fikr al-siyāsī li-l-tayārāt al-salafiyya* (El Cairo: Al-Maktab al-ʿArabī li-l-Maʿārif, 2014), 13.

las tendencias en su seno son numerosas, no sólo teniendo en cuenta la clasificación tripartita de Quintan Wiktorowicz¹⁰ –puristas/quietistas, políticos/activistas, yihadíes– sino que dentro de la salafiyya activista y quietista han proliferado diferentes grupos o tendencias entre las que han destacado la salafiyya surūriyya y la madjaliyya. La primera, que debe su nombre al jeque sirio Muḥammad Surūr (1938-2006), destaca porque puede verse como un eslabón entre la escuela de los Hermanos Musulmanes y la salafiyya propiamente dicha ya que se considera una mezcla del activismo *ijwānī* (HHMM) y del cientifismo salafí; y la segunda, por el contexto espaciotemporal 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 (*ʿaqīda*) y Rabīʿ Ibn Hādī al-Madjalī, especialista en Hadiz¹¹.

También hay diferencias respecto al surgimiento de lo que se puede denominar movimiento salafí. Henri Lauzière¹² sostiene que el movimiento no floreció como constructo intelectual hasta principios del siglo XX, mientras que Bonnefoy¹³ sitúa sus orígenes en la Edad Media y en 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 (*madhhab al-salaf*) con el concepto actual de salafismo sería ahistórico¹⁴.

¿Pero qué es el salafismo? ¿Una orientación religiosa emergente en países islámicos y en contextos islámicos minoritarios? ¿Un movimiento reformista sunní que pretende 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*–. ¿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*)?

El salafismo contemporáneo sigue pareciendo algo difuso, multiforme, un compuesto de redes superpuestas con o sin estrechos vínculos con ulemas saudíes –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 de expansión fueron la financiación de estudios para estudiantes de otros países en universidades saudíes, publicación y difusión de obras de referentes de la salafiyya 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 a través de congresos internacionales en los que participaban referentes salafíes y wahabíes como al-Albānī o el argelino Abū Bakr al-Ŷazāʾirī (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 África¹⁵, 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 citado anteriormente de Quintan Wiktorowicz “Anatomy of the Salafi Movement” que sigue resultando útil aunque sea criticado por otros autores como Wagemakers quien, si bien reconoce que es todavía la mejor aclaración del salafismo disponible hasta ahora, 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 materias¹⁶.

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 Rougier¹⁷ fue señero en este sentido, y como señala Jordi Moreras el salafismo ha sido uno de los objetos de interés de una disciplina en ascenso, la de los estudios securitarios¹⁸.

El artículo pionero de 2010 de Henri Lauzière, citado anteriormente, –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”– y la obra colectiva de 2009 coordinada por Roel Meijer, 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. Por su

¹⁰ Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006): 207-39.

¹¹ Ḥasan, *al-Salafiyyūn fī Miṣr*, 39-58.

¹² Henri Lauzière, “The construction of salafiyya: reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history”, *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 370.

¹³ Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity* (Londres: Hurst, 2011), 42.

¹⁴ Lauzière, “The construction of salafiyya”, 384.

¹⁵ Madawi Al-Rasheed, “The Local & the Global in Saudi Salafism”, *ISIM Review* 21 (2008): 8-9.

¹⁶ Joas Wagemakers, “Revisiting Wiktorowicz. Categorising and defining the branches of salafism”, en *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, ed. Francesco Cavatorta y Fabio Merone (Londres: Hurst, 2016), 8 y 234 n.22.

¹⁷ Bernard Rougier, dir., *Qu’est-ce que le salafisme ?* (Paris: puf, 2008).

¹⁸ Jordi Moreras, *Identidades a la intemperie: Una mirada antropológica a la radicalización en Europa* (Barcelona: Bellaterra, 2018).

parte, Mohammed Hafez¹⁹ y Jarret Brachman²⁰ proponen revisar la clasificación de Wiktorowicz. El primero rechaza la etiqueta de “purista” y propone la de “apolítico” o “conservador”; mientras que el segundo plantea la existencia de ocho categorías salafíes partiendo de su estudio de la figura del predicador salafí egipcio-canadiense Ṭāriq ‘Abd al-Ḥalīm. Esas categorías incluirían los salafistas albanies (seguidores de al-Albānī), los madjalíes (seguidores de al-Madjalī), los “establishment salafíes” (los más parecidos a los puristas de Wiktorowicz); los salafistas ijwaníes (los más próximos a los Hermanos Musulmanes), los sururíes (seguidores de Muḥammad Surūr), científicos y qutbíes (asimilables al grupo de salafíes políticos de Wiktorowicz); y los yihadistas globales²¹. De la clasificación de Brachman se deriva la importancia de la figura del jeque como referente y creador de escuela: al-Albānī, al-Madjalī, Surūr, e incluso Qutb.

Nos interesa ver las contradicciones entre la teoría (entre esa imagen ideal utópica y nostálgica) y la práctica (la salafíyya como otro componente de la modernidad). Es decir: hay principios teóricos que se pretenden seguir: tawḥīd, Sharía, identidad islámica, modelo del Profeta (Corán, hadices y la biografía del Profeta-al-sīra al-nabawíyya), pureza, cohesión social, evitar la fitna...; y modelos programáticos, pragmáticos y modernos (partidos, movimientos, alianzas, medios de comunicación, fragmentación, luchas por el poder y por el espacio público, como la lucha a la que hemos asistido en el Egipto revolucionario y postrevolucionario entre partidos y asociaciones salafíes por un lado y los Hermanos Musulmanes por otro). Esto por lo que respecta al mundo árabe-islámico.

3. La nostalgia de un hermoso pasado y la utopía de una sociedad ideal

Dice Naṣr Ḥāmid Abū Zayd en *Naqd al-jitāb al-dīnī*, a propósito de las herramientas y los puntos de partida ideológicos del discurso religioso contemporáneo, que entre ellas figura “dejar de lado la dimensión histórica, lo que se manifiesta en el llanto por el hermoso pasado que equivale a la época dorada del califato ortodoxo y a la época del califato otomano”²². Es decir, la “nostalgia” de un pasado esplendoroso que se materializó en las primeras décadas del islam de “los piadosos antepasados”, a lo que se refiere la expresión al-salaf al-ṣāliḥ y de donde deriva el término “salafí”. Ahora bien, como señala Luz Gómez no hay consenso sobre quiénes fueron los *salaf*, aunque sí 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”²³.

Y siguiendo el razonamiento de Abū Zayd, ese “hermoso pasado” no iría más allá del 661, es decir hasta la muerte del cuarto califa ortodoxo, ‘Alī, aunque también haya una referencia al hermoso pasado del califato otomano, suponemos que por lo que representaba tanto como modelo de Estado y de gobierno como por ser un referente espiritual ¿utópico? de la comunidad de creyentes (*umma*).

La “nostalgia” (de *nostos*, regreso al hogar, y *algia*, añoranza) es la añoranza de un hogar que no ha existido nunca o que ha dejado de existir. Es un sentimiento de pérdida y de desplazamiento, pero representa también un idilio con la fantasía individual²⁴. La añoranza puede interpretarse, pues, como el dolor por la imposibilidad del regreso a ese hogar que según Boym no ha existido o ha dejado de existir. La nostalgia no es nueva, el término lo acuñó Johannes Hofer en 1688. Este médico suizo observó que los soldados experimentaban raros síntomas durante las campañas militares de larga duración, pero estos remitían en cuanto volvían a casa. Le otorgó nombre al fenómeno rebuscando en el griego antiguo el sustantivo *nostos* (regreso) y el sufijo *algia* (dolor)²⁵. Esos soldados sentían nostalgia de algo que existía, algo a lo que podían regresar, pero ¿se puede regresar a algo que ya no existe?

Parte de las críticas dirigidas a los movimientos salafíes, aunque también al islamismo de los HHMM y, en muchas ocasiones, al islam en su conjunto, es que viven en el pasado, o que quieren poner en pie una sociedad del pasado (*al-ḥanīn ilā-l-māḍī*), la del profeta Muḥammad, el ideal islámico, en un ejercicio nostálgico que prescindiría, deliberadamente, de la modernidad, del siglo XX y XXI, de la contemporaneidad. ¿Hasta qué punto esa crítica responde a la realidad? ¿Está esa nostalgia presente en los discursos/relatos salafíes? Y si lo está, ¿qué parte del discurso ocupa? ¿Un lugar central? ¿Un espacio marginal, entre las críticas a las sociedades contemporáneas y sus propuestas de futuro o sus participaciones en debates públicos sobre cuestiones del momento: democracia, secularismo, feminismo...?

Es más, ¿alguien recuerda cómo era esa época dorada de los primeros musulmanes? La narrativa histórica contemporánea de esos primeros siglos del islam es muy escasa y nuestro conocimiento del islam temprano se basa en obras muy posteriores que datan de los siglos IX y X, es decir, de finales del s. III de la hégira y del s. IV, como la del historiador y tradicionalista al-Ṭabarī (m. 923 d.C.), y su obra *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk* o *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*. Quizás por eso es el espacio-tiempo perfecto para la nostalgia salafí, porque nadie

¹⁹ Mohammed Hafez, *Suicide Bombers in Iraq: The Strategy and Ideology of Martyrdom* (Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2007), 65.

²⁰ Jarret Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice* (Abingdon: Routledge, 2009), 26.

²¹ Joas Wagemakers, “Salafism: Generalisation, Conceptualization and Categorisation”, en *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*, ed. Magnus Ranstorp, (Copenhagen: Danish National Center for the Prevention of Extremism, 2020), 36.

²² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-jitāb al-dīnī* (Beirut-Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī/ Mū‘assasa Mū‘minūn bi-lā Ḥudūd, 2014), 14.

²³ Luz Gómez, *Salafismo, La mundanidad de la pureza* (Madrid: Ediciones La Catarata, 2021), 14-5.

²⁴ Svetlana Boym, *El futuro de la nostalgia* (Trad. Jaime Blasco Castiñeyra) (Madrid: Antonio Machado Libros, 2015), 14-5.

²⁵ Boym, *El futuro de la nostalgia*, 26.

puede “recordar” cómo era, de manera que se deja campo libre a la teorización de ese espacio/tiempo en el que el pasado se hace presente a través de la nostalgia y se hará futuro a través de la utopía.

Según Martínez Marín²⁶, para experimentar la nostalgia es necesario que esta sea un pasado preferible al presente. El salafí se siente incómodo con el presente, con el tipo de vida, con los modelos occidentales que se imponen por todo el mundo como refiere el político salafí egipcio Aḥmad Ḥusayn²⁷. Martínez Marín cita al sociólogo Fred Davis (1979), indicando que la idea principal es una valoración más positiva del pasado, imaginario, que del presente bajo el lema “el pasado siempre fue mejor”. Ahora bien, es un pasado visto desde el presente lo que sugeriría una continuidad de identidades, una de las grandes preocupaciones del salafismo contemporáneo. De hecho, los primeros líderes salafíes que participaron en las manifestaciones de la revolución egipcia de 2011 lo hicieron el llamado “viernes de la voluntad popular y la estabilidad” (29/07/2011) para rechazar cualquier intento de ignorar la voluntad popular y “para reafirmar la identidad islámica de la sociedad y el Estado egipcios”²⁸, y esa identidad se sustenta sobre dos pilares fundamentales: el islam y la Sharía.

El salafismo estaba expresando así sus miedos a que la nueva situación creada con la revolución del 25 de enero difuminara o borrara esa identidad islámica, esa continuidad desde los tiempos del Profeta. Los salafíes sintieron, en medio de la revolución, un gran miedo a la pérdida de la identidad debido a la actuación de sectores laicos, de izquierdas, que podrían amenazar el islam y la conservación de la identidad islámica. Es el gran miedo al laicismo, al estado civil, al ateísmo. Como señala el historiador Jean Delumeau “las colectividades y las civilizaciones mismas están embarcadas en un diálogo permanente con el miedo” quien señala como ejemplo el “Gran Miedo” de los franceses en 1789 “al conjunto de falsas alertas, tomas de armas, saqueos de castillos y destrucciones de refugios que provocó el temor a un ‘complot aristocrático’ contra el pueblo con la ayuda de bandidos y potencias extranjeras”²⁹.

Podemos hablar entonces de una continuidad de las identidades, pero también de una distorsión, ya que el movimiento salafí proyecta una imagen de ese pasado ideal que es una reelaboración de las imágenes que recibe o tiene de ese pasado y en ese proceso, similar al mecanismo de una linterna mágica, la imagen final puede estar distorsionada, agrandada, más o menos separada de la pantalla en la que se proyecta. Para garantizar la mayor fidelidad posible de la imagen del pasado que tiene que devenir futuro, el salafismo recurre a varios instrumentos: las fetuas, los hadices, el carisma y comportamiento de los jeques, además, evidentemente, del Corán. Así pues, por un lado, tenemos esta ecuación de pasado, presente y futuro, una insatisfacción con el presente que busca ayuda en el pasado para impulsar a la sociedad hacia el futuro; y por otro, unas herramientas que, desde la perspectiva salafí, garantizarían el resultado de esa ecuación: la educación a través de las fetuas, los hadices y la actuación irreprochable de sus jeques.

Partiendo de la reflexión de Abū Zayd, el movimiento salafí ¿presenta una crítica de la sociedad actual en la que se mueve? El hecho mismo de repensar de forma nostálgica una sociedad ideal ya mostraría de por sí su rechazo a la sociedad coetánea o, al menos, su sentimiento de incomodidad en la misma y su deseo de cambiarla a través de la educación, las fetuas y siguiendo, que no imitando (*taqlīd*), el modelo del Profeta o de los jeques salafíes que se han convertido en referentes por su conocimiento del Hadiz, pero también por sus actitudes. Fetuas, hadices, jeques y educación, configuran cuatro ejes para el análisis del salafismo contemporáneo.

4. La fetua y el discurso ideológico

La fetua debe ser vista como herramienta que facilita articular un discurso ideológico centrado en la crítica de la sociedad actual y en la visión de cómo debería ser la sociedad ideal. La abundancia de fetuas puede permitir esbozar ese horizonte teórico salafí que actúa, además, como control moral. Podemos partir de los trabajos académicos de Jacob Skovgaard-Petersen (1997), Haydar Ibrāhīm ‘Alī (2010), Wael Hallaq (1984, 1994, 1996), Alexandre Caeiro (2011, 2014, 2018), Hussein Ali Agrama (2018), Zulfīqar Ali Shah (2014), y los espacios dedicados a las fetuas en las páginas web salafíes como <https://anasalafy.com> (lectura de fetuas/*al-fatāwā al-maqrū’a*) con fetuas que, por miles, afectan a todos los ámbitos de la vida, emitidas por los jeques de referencia del salafismo egipcio contemporáneo (Sa’īd ‘Abd al-‘Azīm, Yāsir Burhāmī, Aḥmad Ḥaḥība, Abū Iṣḥāq al-Ḥuwaynī), y colecciones de fetuas de jeques que son referentes del salafismo como Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-‘Uṭaymīn (1929-2001). Tenemos que saber que hay muchos otros jeques cuyas fetuas se consideran también importantes e influyentes en el salafismo contemporáneo, como por ejemplo el yemení Muḥammad Ibn ‘Alī al-Šawkānī (1759-1834).

Todas las páginas web salafíes disponen de un servicio de fetuas que no es sino prolongación, y modernización, de los servicios prestados desde décadas antes por instituciones del islam oficial como el teléfono de la fetua de Dār al-iftā’ en los diferentes países islámicos, o del servicio de las fetuas por correo electrónico prestado por al-Azhar, la institución sunní por excelencia. Por otro lado, la fetua ha experimentado una evolución en las últimas décadas. Al principio era el resultado de una transacción privada entre un

²⁶ I. Martínez Marín, “Una aproximación a la nostalgia reflexiva”, *I Jornadas doctorales de la universidad de Murcia*, 2019. https://www.researchgate.net/publication/334759391_Una_aproximacion_a_la_nostalgia_reflexiva

²⁷ Entrevista con el autor, El Cairo, 06/09/2015.

²⁸ Rafael Ortega Rodrigo, “La irrupción del salafismo en la escena política egipcia”, en *La primavera árabe revisitada: Reconfiguración del autoritarismo y recomposición del islamismo*, ed. I. Álvarez-Ossorio (Pamplona: Thomson Reuters, 2015), 134.

²⁹ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII): Una ciudad sitiada* (Versión castellana de Mauro Armíño) (Barcelona: Taurus, 2012), 6 y 17.

mustaftī (aquel que solicita una fetua) y el muftī (aquel capacitado para promulgarla); en los siglos XIX y XX, se convirtió en un objeto público cuya finalidad era contribuir a la reforma del individuo y la sociedad musulmanas (es la época de las grandes colecciones de fetuas: 'Abduh en el XIX, al-Ša'rāwī y al-Qaraḏāwī en el siglo XX), mientras que "actualmente nos encontramos con 'el rincón de la fetua' en una multitud de páginas web, salafíes o no, y en las que es difícil distinguir si ha habido innovación e interpretación personal de las fuentes, o predomina la reiteración y la copia"³⁰. La presentación de las fetuas en las páginas web salafíes, como en el caso de <https://anasalafy.com/>, facilita su análisis: cronológicas, por orden alfabético, y lo que nos parece más interesante, las más leídas. Entre estas últimas figuras, una de Yaser Burhami de diciembre de 2011 (ese mismo mes se celebrarían elecciones parlamentarias) para hacer frente a las contradicciones en las que incurría la corriente salafí en las primeras elecciones democráticas celebradas en Egipto. Un *mustaftī* preguntaba cómo se podía armonizar el discurso tantas veces repetido por jeques salafíes –y entre ellos cita a 'Abd al-Mun'im al-Šaḥḥāt (Alejandría, 1970)– en el que se condenaba la democracia porque suponía que el poder residía en el pueblo y no en Dios, con la participación del movimiento salafí en las elecciones legislativas de diciembre de 2011. Los jeques salafíes tuvieron que hacer malabarismos dialécticos para justificar la aceptación del juego democrático y la participación en elecciones: se trataba de evitar un mal mayor como sería dejarles el campo libre a laicos y liberales, y por lo tanto se acepta la existencia de un parlamento que controle al gobernante y que las instituciones del Estado funcionen basándose en la *šūrā* (la consulta); pero lo que no se acepta es la idea filosófica de la democracia de que el poder legislativo reside en el pueblo, ya que ese poder es exclusivo de Dios. Estos argumentos pueden leerse en la fetua de Yāsir Burhāmī de diciembre de 2011, a la que hemos hecho referencia anteriormente³¹.

Según el método salafí³², los textos del Corán y la Sunna son la primera referencia para la fetua, es obligatorio adherirse a lo acordado unánimemente por los ulemas, sacar provecho de la *īytihād* (interpretación de las fuentes) de los ulemas predecesores, el muftī debe tener un conocimiento demostrado del Corán y la Sunna, de las fuentes de consenso (*īymā*) y las reglas de deducción (*istinbāḥ*). Una fetua emitida por un organismo no se considera válida a menos que se base en una evidencia legal sólida y esté conforme con los objetivos (*maqāṣid*) de la Sharía. Y hay fetuas susceptibles de cambiar, aquellas basadas en la costumbre, en evidencias secundarias o en intereses mutables.

5. El peso del hadiz y del Corán

Una de las primeras denominaciones que recibieron los salafíes fue la de "*ahl al-ḥadīṭ*" (los del Hadiz) a partir de Ibn Ḥanbal. Es más, el salafismo, con sus diversas escuelas, es considerado por algunos como una prolongación de la escuela *ḥanbalī* fundada por el imam Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855). De hecho, según el historiador George Makdisi, la escuela *ḥanbalī*, o como él lo denomina "movimiento *ḥanbalī*", se encuentra a la cabeza del *ahl al-ḥadīṭ* y en él podemos encontrar ulemas de todas las escuelas, de ahí que en los libros de biografías encontremos a menudo que "fulano era un erudito *šāfi'ī* en el *fiqh* y *ḥanbalī* en la *ʿaqīda*. Los partidarios de *ahl al-ḥadīṭ wa-l-aṭar* (del hadiz y la transmisión) pertenecían a las diversas escuelas de jurisprudencia sunní y eran conocidos como *ahl al-Sunna* o *ahl al-Sunna wa-l-Ŷamā'a*, u otras denominaciones".

Pero hay pensadores que rechazan tal denominación como Muḥammad al-Gazālī (1917-1996). Según este ulema egipcio, el hadiz no es monopolio de ningún grupo determinado de musulmanes, sino que es "una fuente principal de toda la jurisprudencia doctrinal". En cualquier caso, esta denominación fue prontamente sustituida por la de *ahl al-Sunna wa-l-Ŷamā'a*, a mediados del s. VII, durante el califato de 'Uṭmān (645-656).

El movimiento salafí realiza una continua revisión de las colecciones de hadices para garantizar la pureza del comportamiento del buen musulmán, pues en ellos se encuentra la esencia del modelo por excelencia, es decir del Profeta. Como señala el activista salafí egipcio Aḥmad Ḥusayn, del partido al-Nūr, "el seguimiento del modelo del Profeta, los Compañeros y Seguidores –a través de fetuas, hadices o libros de referencia, como al-Albānī– frente a modelos occidentales extendidos en todo el mundo árabe, es una recreación idealizada de una forma de vida". Así, la labor de depuración de los hadices se convierte en una necesidad al alcance de unos pocos jeques, como al-Albānī, que se cuenta entre los tradicionalistas (*al-muḥaddiṭūn*) contemporáneos que han revisado las colecciones clásicas de hadices, y que es considerado como "el refundador contemporáneo" de la ciencia del Hadiz, y, más en nuestros días, del jeque salafí egipcio discípulo de al-Albānī, Abū Ishāq al-Ḥuwaynī al que nos referiremos más adelante.

La importancia de la ciencia del Hadiz queda bien clara en una reflexión del propio al-Ḥuwaynī, para quien dicha ciencia es una herramienta imprescindible al servicio de prácticamente todas las demás: la doctrina (*al-ʿaqīda*), el derecho islámico (*al-fiqh*), la exégesis coránica (*al-tafsīr*), incluso la lingüística (*ʿilm al-luġa*) que también depende de la cadena de transmisión, para revisar las evidencias (*al-adilla*) y para distinguir lo mutable de lo inmutable. El alfaquí, si no es tradicionalista, no puede adoptar un juicio basándose en un hadiz sin haber consultado al erudito de las tradiciones del Profeta. La queja de al-Ḥuwaynī es que precisamente hay muchos libros de derecho islámico con hadices cuya cadena de transmisión es débil o son directamente

³⁰ Ortega, "La irrupción del salafismo en la escena política egipcia", 132.

³¹ <https://anasalafy.com/ar/31391-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA%D9%87%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B6%D8%A7-%D8%A8%D9%87%D8%A7-%D8%A5%D8%B0%D8%A7>

³² Nāyih Ibrāhīm, 'Iṣām al-Dīn Darbāla y 'Āṣim 'Abd al-Māyid, *Miṭāq al-'Amal al-Islāmī* (El Cairo: 1984).

falsos; y lo mismo ocurre con la exégesis coránica. De hecho, al-Ḥuwaynī mantuvo polémicas con otros reputados jeques salafíes a propósito de la supuesta validez de algunos hadices. Los jeques salafíes suelen situar el Hadiz a la misma altura que El Corán, ambos se complementan y, como vemos, el papel del jeque es fundamental en esta operación.

6. Los jeques: modelos del modelo

La figura del *šayj* salafí adquiere carisma por su conocimiento, su predicación, su activismo y por algunas características personales como la honestidad y su desinterés por las cuestiones mundanas. El jeque legitima la consideración de un hadiz o no, y por su conocimiento del Corán y la Sunna, demostrado en discursos y sesiones educativas, y por su comportamiento coherente con la tradición, se convierte en modelo de un colectivo de salafíes. Se establece entonces un vínculo emocional entre el jeque y sus seguidores, una relación individual entre los seguidores y los *mašāyj* (jeques), horizontal y directa, en la que no aparece la estructura piramidal de los HHMM que va desde la "familia" (*al-usra*) hasta el Guía General (*al-Muršid al-‘āmm*), articulada por la obediencia y la subordinación (*al-bay‘a wa-l-tā‘a*) que supone una relación más jerarquizada y menos cercana, según refiere el activista salafí Muḥammad Amīn Ṭulba, creador de la asociación Salafiyo Costa³³. El concepto de *bay‘a* aparece en repetidas ocasiones en El Corán con el sentido de juramento de fidelidad (azora 48:10,18; azora 60:12). Según al-Anani, es una tradición islámica, "un compromiso con un líder que implica una serie de obligaciones por ambas partes... Los califas y sultanes musulmanes recibían el juramento de fidelidad por parte de los ulemas y después por parte de toda la sociedad, de la *umma*"³⁴.

¿Cómo es la relación establecida entre salafíes y "su" jeque? El salafismo contemporáneo tiene un aspecto "emotivo" o "sentimental" que hay que incluir en el análisis. El influyente pensador egipcio Muḥammad al-Gazālī ha definido el salafismo como una "una tendencia intelectual y sentimental" (*naz‘a ‘aqliyya wa-‘āṭifiyya*) asociada con los mejores siglos y profundamente fiel al Corán y la Sunna³⁵.

Entre los muchos jeques que dominan hoy en día el panorama salafí egipcio tenemos que destacar por su dedicación y actividad (presencia en las redes y los canales salafíes surgidos al calor de la revolución) al carismático Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, cuya trayectoria vital y obras deberán ser vistas como modelo, no único desde luego, de autoridad y carisma de los jeques salafíes. Al igual que al-Albānī, al-Ḥuwaynī ponía al descubierto en sus sesiones en el canal *al-Nadā* hadices "falsos" que sin embargo están muy extendidos entre los creyentes. La página web de este jeque (<http://alheweny.me>) nos proporciona una hagiografía que nos sirve para dilucidar cómo se forja el carisma de un *šayj* salafí.

Abū Ishāq al-Ḥuwaynī nació en la población de Ḥuwayn, en la provincia de Kafr al-Šayj (norte de El Cairo) en 1956. Una de las características que se le atribuyen es, ante todo, su integridad ante las manifestaciones de lo que se considera una moral degradada. Como forma de rechazo a esta moral desviada, nuestro jeque renunció a permanecer más tiempo en España, donde había llegado con una beca tras licenciarse en Filología Española en la universidad cairota de ‘Ayn Šams; renunció a ser guía de turismo (lo fue durante un solo día); renunció a ser locutor de español en la radiotelevisión egipcia y a ser traductor en la oficina del gobernador de Kafr al-Šayj. Todo ello por el mismo motivo.

Y la humildad: tras renunciar a todos esos trabajos, alguno de ellos bien remunerado como el de guía de turismo, al-Ḥuwaynī aceptó un puesto de trabajo en el ultramarinos de un conocido, donde por las noches se dedicaba al estudio de las ciencias del Hadiz hasta que destacó como un digno sucesor del jeque al-Albānī. La curiosidad intelectual, el tesón en el estudio, la constancia que muestra, tuvo sus frutos.

De joven solía rezar en una mezquita cuyo imam era ‘Abd al-Ḥamīd Kišk (1933-1996), un jeque en el que tenemos que detenernos brevemente por su carisma e influencia en el itinerario de al-Ḥuwaynī. El propio Kišk nos ha relatado su interesante biografía de la que hemos extraído estas notas³⁶. Apodado por sus seguidores "el abogado del movimiento islámico", se licenció en al-Azhar en Fundamentos de la Religión, pero prefirió el púlpito a las aulas de la facultad. Fue predicador durante 40 años en diferentes mezquitas, entre ellas en las de la asociación salafí al-Ÿama‘iyya al-Šar‘iyya, o en mezquitas oficiales del ministerio de al-Awqāf. Se mostró muy crítico con la práctica de la *juṭba* (discurso tras la oración del viernes) dirigida y controlada por al-Awqāf y con las autoridades en general, por ello ya en 1965 fue detenido y estuvo dos años en la cárcel; a finales de los 70 se enfrentó abiertamente con el régimen a raíz de la firma de los acuerdos de Camp David, fue detenido de nuevo en 1981 en la campaña de Sadat contra la oposición; en 1982 salió de la cárcel, pero se le prohibió predicar o dar clases. Kišk siempre defendió a los Hermanos Musulmanes y a Sayyid Quṭb desde el púlpito de la mezquita (Kišk

A las puertas de la mezquita donde predicaba Kišk, había un puesto de venta de libros y en uno de ellos encontró al-Ḥuwaynī un libro de al-Albānī sobre la descripción de la oración del Profeta. Adquirir esa obra le costó mucho esfuerzo, que es otra de las características del carisma del sheyj, "el esfuerzo" económico que suponía para su bolsillo hacerse con las obras que consideraba importantes y que influyeron en su pensamiento y actos de seguimiento fiel de la Sunna.

De hecho, parece que fue ese libro el que le animó a estudiar el Hadiz, junto con su relación con el jeque Kišk. Al-Ḥuwaynī mantuvo una polémica con Kišk a propósito de la autenticidad de un hadiz utilizado por este

³³ Entrevista con el autor (El Cairo, 04-09-2015).

³⁴ Khalil Al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics* (Nueva York: Oxford University Press, 2016), 182.

³⁵ Al-Gazālī, *Dustūr al-waḥda al-ṭaqāfiyya bayna al-muslimīn*, 91.

³⁶ ‘Abd al-Ḥamīd Kišk, *Qiṣṣa ayyāmī: Muḍḍakirāt al-šayj Kišk* (El Cairo: al-Muṭtār al-islāmī, s.d.).

último que para al-Ḥuwaynī, basándose en la obra del jurista y exégeta Ibn Qayyim (1292-1350), era falso. Fue entonces cuando decidió ser un tradicionalista, un *muḥaddīf*, porque según él era “mi amor y mi vida”.

Su consagración al estudio del hadiz día y noche completa su carisma. Eso hizo en la biblioteca del jeque Ḥāmid Ibrāhīm donde residió una temporada. Este jeque le regaló una compilación de hadices de al-Dārimī (*Sunan al-Dārimī*, una de las nueve colecciones de hadices destacadas entre los sunnīs) que llevó a al-Ḥuwaynī a querer estudiar en profundidad el *Sunan* de Ibn Māyah, otro de los libros de referencia.

En la década de los 70, cuando al-Ḥuwaynī tenía unos 20 años, parece que era difícil dedicarse al estudio de los hadices, hasta que dio con un jeque, Muḥammad Naʿīb al-Muṭīʿī, quien enseñaba la ciencia del Hadiz en la Casa de los Estudiantes de Malasia, en un barrio cairota, utilizando 4 compilaciones (al-Bujārī, al-Nawawī, al-Suyūṭī y al-Gazālī), con quien estuvo 4 años hasta que se produjeron las encarcelaciones masivas en época de Sadat y al-Muṭīʿī se refugió en Sudán. Con este jeque estudió Fundamentos del Hadiz y Fundamentos del Derecho Islámico, que al-Ḥuwaynī considera fundamentales para cualquier erudito, “porque la primera corrige la evidencia/prueba y la segunda guía tu comprensión”.

Modestia (*ḥiṣma*) suya y de sus padres. Con su padre, seguidor de un “sufismo práctico” que estaba extendido en las zonas rurales del país, ante la ausencia de *ahl al-sunna*, el niño al-Ḥuwaynī asistía a reuniones de sufíes de los que algo aprendió, la modestia. Si el padre era bondadoso y honrado, la madre era honrada y devota.

Su relación con al-Albānī, a quien consideró “el decano de los salafíes”, empieza con los libros de este último, como el que versa sobre la oración del Profeta. Al-Albānī visitó Egipto en 1996 para dar una conferencia invitado por la asociación salafí Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya, pero al-Ḥuwaynī no pudo verlo en ese momento. Pocos años después, tras publicar varios libros, le escribió a al-Albānī explicándole que tenía muchas dudas sobre hadices y que sólo se fiaba de su conocimiento, y viajó a Ammán para encontrarse con él. Por la mediación de un familiar de al-Albānī, le llegaron al jeque obras de al-Ḥuwaynī y vio en él a un posible discípulo que no tenía hasta entonces. Al-Ḥuwaynī admira en al-Albānī su amabilidad y humildad. Se reunían después de la oración de la mañana, al principio en su vehículo y luego en la casa de al-Albānī: “Y fueron los mejores días que pasé en ese viaje”, señala al-Ḥuwaynī, por la generosa acogida que le brindó. Humildad, cortesía y buenos modales, eran las virtudes de al-Albānī valoradas por al-Ḥuwaynī.

7. La educación y las casas del Corán

Tal y como señala Wiktorowicz, podemos definir el movimiento salafí como una “vasta red educativa”³⁷, ya que consagra gran parte de su tiempo al conocimiento religioso y a la lectura de las obras de referencia, y no solo los quietistas y los políticos, también los yihadíes.

La educación religiosa es necesaria para no desviarse del camino recto y defender el pilar fundamental del islam y del salafismo, el *tawḥīd*, “la cosmovisión unitarista del monoteísmo islámico”³⁸, la unicidad de Dios en su esencia y atributos, que curiosamente no es sólo una sino varias: *tawḥīd al-ulūhiyya* (de la divinidad), en la que no es lícito atribuir algo propio de Dios, como la adoración o la devoción, a algo que no es Dios (“Mi azalá, mis prácticas de piedad, mi vida y mi muerte pertenecen a Dios”)³⁹, *tawḥīd al-rubūbiyya* (del señorío), según la cual Dios creó los cielos y la tierra, creó al ser humano y es quien da y quita la vida (“Si les preguntas: “¿Quién ha creado los cielos y la tierra?”, seguro que dicen: “¡Los ha creado el Poderoso, el Omnisciente!”)⁴⁰, y un tercero, más teológico que los dos anteriores, *tawḥīd al-asmāʾ wa-l-ṣifāt* (unicidad de los nombres divinos y sus atributos).

Uno de los elementos básicos para analizar y entender esa red de educación religiosa constituida por la *maqrāʾ* (lugar privado para la lectura del Corán), casas del Corán, mezquitas, centros islámicos, madrasas, páginas web y canales vía satélite, es la relación que se establece entre el estudiante salafí y el jeque, visto como depositario del conocimiento religioso y heredero de la misión del Profeta –el modelo a seguir– y de acceso directo. Los seguidores salafíes pueden acceder a clases de los maṣāyij en casas privadas que funcionan como escuelas dispersas por todos los barrios de las grandes ciudades incluidos, al menos en El Cairo, barrios de clase media alta donde estas *maqrāʾ* (plural de *maqrāʾ*) son vigiladas, pero no cerradas por la Seguridad del Estado, al contrario de lo que ocurre con las “escuelas” en barrios populares como al-Haram, donde son clausuradas de forma recurrente. La tendencia salafí no conoce fronteras urbanas y en algunos barrios tiene una presencia mayoritaria. En El Cairo existe desde los años 80 una calle en el barrio popular de Ḥilmiyyat al-Zeytūn considerada una calle “salafí”, con tiendas que llevan nombres de los Compañeros del Profeta, que venden niqabs, chilabas blancas cortas, libros y CD de jeques salafíes. En esa calle, una mezquita y un centro cultural islámico ofrecen clases para ser un buen musulmán salafí, junto a un hospital, también islámico, y una casa de acogida de huérfanos.

La función de *al-maqrāʾ* en Egipto consiste en ser el lugar donde se reciben clases de Corán, hadices y de cómo ser un buen musulmán (salafí), al igual que las *Dār al-Qurʾān*, Casas del Corán, en Marruecos. Al mismo tiempo, son una herramienta para adquirir legitimidad social, junto con las labores caritativas y benéficas que llevaban a cabo las primeras asociaciones salafíes en Egipto como Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya y al-ʿYamaʿiyya al-Šarʿiyya li-Taʾawun al-ʿĀmilīn bi-l-Kitāb wa-l-Sunna al-Muḥammadiyya. Los regímenes egipcio

³⁷ Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”, 212.

³⁸ Gómez, *Salafismo: La mundanidad de la pureza*, 48.

³⁹ Julio Cortés, ed., *El Corán* (Madrid: Editora Nacional, 1980), 6: 162.

⁴⁰ Cortés, *El Corán*, 43: 9.

y marroquí sospechan de estos espacios que escapan a su control y vigilancia y ocasionalmente proceden a su cierre, mientras que en otras situaciones las utiliza. En Marruecos fueron instrumentalizadas por el rey Hasan II en su lucha contra las fuerzas de izquierda y luego contra el proselitismo revolucionario iraní. Algunas han sido cerradas porque el régimen considera que en su seno se difunde un discurso demasiado radical, excesivamente saudí-wahabí. Lo cierto es que, según el investigador 'Abd al-Hakīm Abūllūz, hay presencia salafí en las Casas del Corán que no están bajo la tutela de las autoridades. En estos centros, los jeques salafíes educan a aquellos que desconocen la religión y “reeducan” a aquellos que ya tienen una cultura religiosa⁴¹.

En el terreno de la educación, otro interesante aspecto del “despertar islámico” fue, y sigue siéndolo, la aparición de canales religiosos que se definen a sí mismos como “salafíes”. Algunos de ellos son saudíes, hay otros egipcios, públicos y privados, algunos comenzaron como canales infantiles, o con cualquier otra programación, para posteriormente transformarse en canales salafíes. Algunos han tenido una vida efímera. Normalmente, estos canales están supervisados por jeques y entre ellos nos encontramos, por ejemplo, con al-Aṭr, fundado por el jeque yemení Ṣādiq al-Bayḏānī, que se define como salafí, que tiene su sede central en Arabia Saudí, emite desde Jordania y tiene subsedes en Egipto, Baréin y Yemen; al-Nadā es otro canal salafí egipcio creado tras la revolución, en abril de 2013, cuyo método formativo es El Corán y la Sunna según la comprensión de los Compañeros del Profeta; mientras que al-Dalīl es un canal saudí que sigue el método salafí especializado en fetuas para arabófonos y en cuyo consejo consultivo han figurado jeques de la talla del egipcio Yūsuf al-Qaraḏāwī (1926-2022), el saudí Salmān al-'Awda o el magrebí Aḥmad al-Raysūnī, manifestación palmaria del transnacionalismo salafí.

El Canal egipcio al-Nās comenzó como canal de entretenimiento, luego pasó a ser salafí y contaba con la presencia de los principales líderes salafíes egipcios (Muḥammad Ḥassān, al-Ḥuwaynī, Ḥāzim Ṣalāḥ Abū Ismā'īl y Wa'yḏī Ganīm) hasta julio de 2013. Después del golpe de Estado de El-Sisi el canal se cerró y reabrió años después como un canal de tendencia sufí. Lo mismo les ocurrió a otros canales salafíes egipcios, cerrados por diversos motivos.

8. Hacia la sociedad ideal a través de la nostalgia y la utopía

Señala Umberto Eco que “utopía”, etimológicamente, es el “no lugar”, o según otras lecturas “un buen u óptimo lugar”. El término fue acuñado por Tomás Moro en 1516 al describir un estado ideal “tomando como modelo positivo un país inexistente. El anhelo de otras sociedades ideales había aparecido ya en *La República* y *Leyes de Platón*, pero Moro fue el primero que describió este no lugar”. Pero la palabra utopía encierra otros sentidos: es un género literario de ideas sociopolíticas; es una quimera, una especie de proyección imposible; también es todo intento de trascender la realidad modificando el statu quo, así como una forma de pensar, una mentalidad o una función del espíritu.

¿Cuál es el método para alcanzar la sociedad ideal que, por otro lado, según el imaginario salafí existió en el pasado, en las primeras décadas del islam? El seguimiento del modelo del Profeta, de ahí la importancia de revisar los hadices, las colecciones, las interpretaciones, las correcciones (Bujārī, Muslim en la época clásica; al-Albānī en la contemporánea; al-Ḥuwaynī en el Egipto contemporáneo) y la biografía del Profeta que para los ulemas del Hadiz es como la Sunna, la tradición del Profeta. Ahí reside la utopía y la nostalgia al mismo tiempo. A esa sociedad utópica no se llega a través de ninguna revolución, sino a través del islam verdadero, de la educación islámica, del seguimiento del modelo del Profeta. Se pueden crear pequeñas comunidades, semilleros de nostalgia, que practiquen ese modelo en medio de la sociedad contemporánea, por ejemplo en la calle al-'Azīz bi-llāh en el barrio caiota de Ḥilmīyyat al-Zaytūn; o la fugaz “república islámica” del barrio caiota de Imbaba en los 90, de la mano del grupo salafí al-Ŷamā'a al-Islāmiyya, que llegó a ser calificada como “un Estado dentro del Estado”; o quizás también en los intentos de Šukrī Muṣṭafā y su al-Takfīr wa-l- Ḥiḃra, originariamente llamado Grupo de los Musulmanes (Ŷamā'at al-Muslimīn). Creemos que Šukrī quería poner en pie, en la década de los 70 en Egipto, esa comunidad pura que se acercaría a la sociedad utópica: ruptura con las instituciones del Estado, autoaislamiento, alejamiento (*hiḃra*), exclusión del otro (*takfīr*), y quizás de una forma violenta, es decir acelerando los tiempos. Todo tenía que saltar por los aires: la sociedad impía –calificada así por Quṭb y aceptado por Šukrī– tenía que llegar a su fin. La utopía de Šukrī no llegó a realizarse, él y su grupo fueron declarados terroristas y borrados del mapa, aunque al principio de su existencia en los años setenta las autoridades lo consideraban como una manifestación local del fenómeno jipi, pero sus ideas permanecen: el autoexilio, la autoexclusión, la violencia como medio para llegar a la sociedad utópica...

Kamāl Ḥabīb, un activista egipcio ex-miembro del grupo Tanẓīm al-Ŷihād, que abrazó el salafismo yihadí en la década de los 70, reconoce que en su proceso de salafización construyó un mundo paralelo al real, con el que entró en conflicto, para reafirmar su identidad, un mundo nuevo en el que se mezclaban las ilusiones, las aspiraciones y las emociones (*al-'awāṭif*). Cortó con todo lo que existía porque lo consideraba preislámico (*Ŷāḥilīl*) y su forma de construir un mundo puro y completo fue dejar la *umma*, y crear su nuevo mundo imaginado restaurando un pasado imposible. Añade que, en ese movimiento de revitalización insostenible del pasado, se produjo un fenómeno curioso de imitación de modelos: se casó con una compañera de la Facultad de Ciencias Económicas, al igual que hicieron otros colegas universitarios, como un acto romántico

⁴¹ 'Abd al-Hakīm Abūllūz, *al-Ḥarakāt al-salafīyya fī l-Magrib (1971-2004): Baḥṭ anṭrūbūlūyī wa-sūsūlūyī* (Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabīyya, 2009).

que pretendía recuperar comportamientos pretéritos de los Compañeros del Profeta (*al-Ṣaḥāba*) y que en esa época (década de los 80) comenzaron a usarse nombres “islámicos” tradicionales como Ḥuḍayfa, Muṣ‘ab y Bilāl, pensando que con ellos sus hijos estarían en el buen camino de la primera generación de musulmanes, de la utopía.

Conclusiones

¿Puede hablarse, pues, de un “salafismo utópico”, en el sentido de que presenta unas formulaciones irrealizables como son el regreso a la pureza de los primeros tiempos del islam? ¿Es el salafismo quietista – según esa clásica taxonomía establecida por Wiktorowicz– un salafismo utópico, especulativo? ¿La salafiyya que participa en la vida política puede calificarse de “utópica” y de “nostálgica” o predomina en ella el pragmatismo? Quizás habría que recurrir al concepto de “retrotopía” desarrollado por Bauman para referirse a “un mundo ideal ubicado en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se ha resistido a morir”.

Tal vez, las primeras asociaciones salafíes surgidas a principios del s. XX, como Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya y al-Ŷama‘iyya al-Šar‘iyya li-Ta‘āwun al-‘Āmilīn bi-l-Kitāb wa-l-Sunna al-Muḥammadiyya, pueden calificarse como propuestas “utópicas” que buscaban ese mundo ideal de los primeros musulmanes.

Es en la comunidad de la calle al-‘Azīz bi-llāh, ya mencionada, donde se aprecia hoy en día la mezcla de nostalgia y utopía. Las tiendas de la calle llevan nombres “islámicos”, como La Creyente, La Musulmana, Los Piadosos Antepasados, Temor de Dios; venden productos “islámicos” como vestimenta islámica (*hiyāb*, *niqāb*, *jimār*, chilabas blancas y cortas), el *siwāk* (el tipo de mondadientes que según los hadices utilizaba el Profeta), al igual que el perfume, y el *subḥa* (el rosario islámico). Las librerías venden libros “islámicos”, de Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim, Sayyid Quṭb y obras de jeques salafíes como Waḥdī Ganīm (Egipto, 1951), Muḥammad Ḥassān (Egipto, 1962), Muḥammad Ḥusayn Ya‘qūb (Egipto, 1956), muy activos en las escuelas islámicas de la calle (al-Ŷami‘a al-Islāmiyya y al-Taḡwā), en torno a la mezquita y centro islámico levantados en 1968 por el jeque Muḥammad Ŷamīl Gāzī (1936-1988), que recibió el mensaje salafí precisamente en la asociación Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya.

Por lo que respecta a Šukrī Muṣṭafā y al Grupo de los Musulmanes, su utopía era abandonar la sociedad del momento, descalificando todas sus instituciones, para crear una “micro-sociedad” en un espacio aislado donde poner en pie su visión de la sociedad ideal, con sus propias reglas sociales para después, desde ese lugar, iniciar la reconversión del resto de la sociedad, pues el fin último de la utopía es subvertir el orden establecido. Uno de los elementos de su ideología es la *hiyra* que tiene un doble sentido: el retiro físico y el espiritual, ya que el grupo viviría en un ambiente que permitiría hacer realidad la “verdadera vida islámica”, es decir, tal y como vivieron el Profeta y sus Compañeros en la época mequí. Para el grupo, la historia islámica no tenía ningún valor porque la Historia son solo las mejores narraciones que aparecen en El Corán. El espacio elegido para hacer realidad la sociedad ideal fueron las cuevas de la zona montañosa de Abū Qurqās, en Minia (Alto Egipto), una sociedad ideal basada en el islam verdadero, el del Profeta, sus Compañeros y los 4 califas ortodoxos, ya que después de esa época no volvió a haber un verdadero islam sobre la Tierra.

Esas micro-sociedades, convertidas fácilmente en guetos salafíes, intentan reproducir la sociedad utópica de los primeros musulmanes, en un proyecto, como refiere la ensayista Layla Martínez refiriéndose a otros ámbitos, “de unificación cultural, de construcción de una identidad compartida... es una nación unida y fuerte, orgullosa de su pasado y su cultura, con autodeterminación política y económica...” (Martínez, 2020: 107-108). Es como el sueño de una *umma* unida.

Bibliografía

- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. *Naqd al-jīṭāb al-dīnī*. Beirut-Casablanca: al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī/ Mū‘assasa Mū‘minūn bi-lā ḥudūd, 2014.
- Abūllūz, ‘Abd al-Ḥakīm. *Al-Ḥarakāt al-salafiyya fī al-Magrib (1971-2004): Baḥṭ anṭrūbūlūyī wa-sūsiūlūyī*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya, 2009.
- Agrama, Hussein Ali, “Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa”, en *The Fatwa as an Islamic Legal Instrument: Concept, Historical Role, Contemporary Relevance* (3 vols.), editado por Carool Kersten, 265-294. Berlin-Londres: Gerlach Press, 2018.
- ‘Alī, Ḥaydar Ibrāhīm. *Sūsiūlūyiyat al-fatwā: Al-Mar’a wa-l-funūn namūḍaḡan*. Jartum: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2010.
- Ali Shah, Zulfiqar. *Ifta’ and Fatwa in the Muslim World and the West*. Washington DC: International Institute of Islamic Thought, 2014.
- Al-Anani, Khalil. *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics*. Nueva York: Oxford University Press, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. (Trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona: Paidós, 2017.
- Bellamy, Edward. *Mirando atrás* (Trad. Alicia Cotarelo). Madrid: Akal, 2014.
- Bonnefoy, Laurent. *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. Londres: Hurst, 2011.
- Boym, Svetlana. *El futuro de la nostalgia* (Trad. Jaime Blasco Castiñeyra). Madrid: Antonio Machado Libros, 2015.
- Brachman, Jarret. *Global Jihadism: Theory and Practice*. Abingdon: Routledge, 2009.

- Caeiro, Alexandre. "Transnational 'Ulama, European Fatwas, and Islamic Authority: A Case Study of the European Council for Fatwa and Research", en *Production and Dissemination of Islamic Knowledge in Western Europe*, editado por M. van Bruinessen & S. Allievi. Londres: Routledge, 2011, 121-41.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII): Una ciudad sitiada* (Versión castellana de Mauro Armiño). Barcelona: Taurus, 2012.
- Dorman, W. J. "Informal Cairo: Between Islamist Insurgency and the Neglectful State?". *Security Dialogue* 40/4-5 (2009): 419-41. <http://www.jstor.org/stable/26299827>.
- Eco, Umberto. *Historia de las tierras y los lugares legendarios* (Trad. de María Pons Irazazábal). Barcelona: Lumen, 2013.
- El Corán* (ed. J. Cortés). Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Al-Gazālī, Muḥammad. *Dustūr al-waḥda al-ṭaqāfiyya bayna al-muslimīn*. El Cairo: Dār al-Šurūq, 1997.
- Gómez, Luz. *Salafismo: La mundanidad de la pureza*. Madrid: Ediciones La Catarata, 2021.
- Hafez, Mohammed. *Suicide Bombers in Iraq: The Strategy and Ideology of Martyrdom*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2007.
- Hallaq, Wael B. "Was the gate of ijtihad closed?". *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984): 3-41.
- Hallaq, Wael B. "From fatwas to furū': growth and change in Islamic substantive law". *Islamic Law and Society* 1/1 (1994): 29-65.
- Hallaq, Wael B. "Ifta' and ijtihad in Sunni legal theory: a developmental account", en *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*, editado por Muhammad Khalid Masud, Brinkley Morris Messick y David Stephan Powers. Londres: Harvard University Press, 1996, 32-43.
- Hasan, Šalāh al-Dīn. *Al-Salafiyyūn fī Mišr*. El Cairo: Dār Awrāq li-l-našr, 2012.
- Hilmī, Muštafā. *Al-Salafiyya bayna al-'aqīda al-islāmīyya wa-l-falsafa al-garbiyya*. Alejandría: Dār al-Da'wa, 1991.
- Ḥuṣṣān, Muḥammad Fathī Muḥammad. *Al-Fikr al-siyāsī li-l-tayārāt al-salafiyya*. El Cairo: Al-Maktab al-'arabī li-l-ma'ārif, 2014.
- Ibrāhīm, Nāyih; DARBĀLA, 'Išām al-Dīn y 'ABD AL-MĀYID, Āšim. *Miṭāq al-'Amal al-Islāmī*. El Cairo: 1984.
- Kišk, 'Abd al-Ḥamīd. *Qiṣṣa ayyāmī: Muḍḍakirāt al-šayj Kišk*. El Cairo: al-Mujtār al-islāmī, s.d.
- Lauzière, Henri. "The construction of salafiyya: reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history". *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 369-89. <https://dx.doi.org/10.1017/S0020743810000401>
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Makdisi, George. *Al-Islām al-ḥanbalī*. Beirut: al-Šabaka al-'Arabiyya li-l-abḥāṭ wa-l-našr, 2017. (Traducción al árabe de Sa'ūd al-Mawlā del libro *L'Islam hanbalisant*)
- Martínez Marín, I, "Una aproximación a la nostalgia reflexiva", I Jornadas doctorales de la universidad de Murcia, 2019. https://www.researchgate.net/publication/334759391_Una_aproximacion_a_la_nostalgia_reflexiva (Consultado el 16 de marzo de 2023)
- Martínez, Layla. *Utopía no es una isla: Catálogo de mundos mejores*. Madrid: Episkaia, 2020.
- Moreras, Jordi. *Identidades a la intemperie: Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*. Barcelona: Bellaterra, 2018.
- Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Londres: Hurst and Company, 2009.
- Ortega Rodrigo, Rafael. "Los Hermanos Musulmanes: creación, evolución y objetivos", en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"*, editado por Frank Peter y Rafael Ortega. Barcelona: Bellaterra, 2012, 27-34.
- Ortega RODRIGO, Rafael. "La irrupción del salafismo en la escena política egipcia", en *La primavera árabe revisitada: Reconfiguración del autoritarismo y recomposición del islamismo*, editado por I. Álvarez-Ossorio. Pamplona: Thomson Reuters, 2015, 121-141.
- Ortega Rodrigo, Rafael. "Entre la confianza y la sospecha: relaciones del movimiento salafí con los poderes político y religioso egipcios", en *Religión, derecho y sociedad en la organización del Estado*, editado por Rocío Velasco de Castro, Manuela Fernández Rodríguez, y Leandro Martínez Peñas. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2016, 445-65.
- Ortega Rodrigo, Rafael. "El movimiento salafista en el siglo XXI: nostalgia, modelo del Profeta y guetización", en *Islam y desposesión: Resignificar la pertenencia*, editado por Luz Gómez, 201-215. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2019.
- Ortega Rodrigo, Rafael. "Sharía e Identidad musulmana. Una pareja bien avenida". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 29 (2020): 88-99. <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.007>
- Ortega Rodrigo, Rafael. "Dos textos salafíes: comunicado y fetua", en *Dámqrata: Una antología árabe de la democracia en el norte de África*, editado por Juan A. Macías Amoretti. Granada: Comares, 2022, 155-68.
- Pliegos de la Memoria. Abdel Monem Abul Futuh. Madrid: Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, 2011b. https://www.youtube.com/watch?v=UcL_q_yCDaA (Consultado el 12 de junio de 2019)
- Ramaḍān, 'Abd al-'Azīm. *Yamā'āt al-takfīr fī Mišr: al-Uṣūl al-tārijīyya wa-l-fikriyya*. El Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1995.
- Al-Rasheed, Madawi. "The Local & the Global in Saudi Salafism". *ISIM Review* 21 (2008): 8-9.
- Rougier, Bernard (dir.). *Qu'est-ce que le salafisme ?* Paris: puf, 2008.
- Shiraz, Maher. *Salafi-Jihadism. The History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- Skovgaard-Petersen, Jacob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār Al-Iftā*. Leiden: Brill, 1997.
- Wagemakers, Joas. "Revisiting Wiktorowicz. Categorising and defining the branches of salafism", en *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*, editado por Francesco Cavatorta y Fabio Merone, 7-24. Londres: Hurst, 2016.
- Wagemakers, Joas. "Salafism: Generalisation, Conceptualization and Categorisation", en *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*, editado por Magnus Ranstorp. Copenhagen: Danish National Center for the Prevention of Extremism, 2020, 21-36.
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006): 207-39.

Webgrafía

- "Ḥawla al-ittihām bi-taḥrīm al-dīmuqrāṭiyya wa-l-riḍā bi-hā idā addat ilā taṭbīq al-šarī'a aw yā't bi-l-salafiyyīn". *Anā al-salafī*. <https://acortar.link/gptGx7> (Consultado el 14 de mayo de 2016)
- "Tarḡama faḍīlat al-šayj al-muḥaddiṭ Abī Ishāq al-Ḥuwaynī". Alheweny.me <http://alheweny.me/pages/page/about> (Consultado el 25 de abril de 2023)
- Ḥabīb, Kamāl, "al-Iḥyā'iyya al-islāmiyya al-mu'āšira.. šāhid 'iyān" (3), en <https://aswatonline.com> (2/10/2018) <https://acortar.link/rfBAgi> (Consultado el 9-5-2023).