



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**EL SALAFISMO EN MÉXICO:
FACTORES DE LA MOVILIDAD RELIGIOSA EN LOS
MIEMBROS DEL CENTRO SALAFI DE MÉXICO**

TESIS

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**P R E S E N T A
CARLOS ARIEL DÍAZ ABAD**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. FELIPE ROBOAM VÁZQUEZ PALACIOS**

XALAPA, VERACRUZ, FEBRERO DE 2022

Índice

| | |
|---|------------|
| AGRADECIMIENTOS | 3 |
| DEDICATORIA | 5 |
| INTRODUCCIÓN | 6 |
| MOTIVACIONES PERSONALES | 7 |
| PLANTEAMIENTO Y FORMULACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN | 9 |
| APUNTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS | 11 |
| ESTADO DEL ARTE | 13 |
| SISTEMA CAPITULAR | 15 |
| CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO | 18 |
| ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE EL ISLAM EN MÉXICO | 20 |
| CONVERSIÓN, MOVILIDAD, CAUSALIDAD, RAZONAMIENTO | 35 |
| <i>¿Causas o Razones?</i> | 35 |
| <i>¿Conversión o Movilidad?</i> | 37 |
| MODELOS DE CONVERSIÓN | 41 |
| <i>El Proceso de Conversión</i> | 43 |
| PUENTES COGNITIVOS | 47 |
| UNA PERSPECTIVA ORIENTADA AL ACTOR | 49 |
| GLOBALIZACIÓN Y TRANSNACIONALISMO | 51 |
| MERCADO RELIGIOSO | 57 |
| METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN | 63 |
| <i>Métodos y Técnicas</i> | 64 |
| <i>Los Interlocutores</i> | 69 |
| CAPÍTULO II. ISLAM, SUNISMO, SALAFISMO | 71 |
| LOS PILARES DEL ISLAM | 72 |
| PARENTESCO CONCEPTUAL Y EQUÍVOCOS COMUNES | 77 |
| EL SUNISMO Y LAS RAMAS DEL ÁRBOL MUSULMÁN | 78 |
| SALAFIYYAH | 83 |
| <i>Las Raíces del Salafismo</i> | 85 |
| <i>El Salafismo Moderno</i> | 91 |
| CAPÍTULO III. EL CENTRO SALAFI DE MÉXICO Y EL CAMPO RELIGIOSO MUSULMÁN EN LA CIUDAD DE MÉXICO: GÉNESIS, ESTRUCTURA Y EVOLUCIÓN | 98 |
| PRESENCIA DEL ISLAM EN MÉXICO | 98 |
| EL ISLAM EN LA CAPITAL MEXICANA | 103 |
| EL CENTRO SALAFI DE MÉXICO | 116 |
| <i>Antecedentes y Detonadores de la Emergencia Salafi</i> | 116 |
| <i>De la Organización Islámica de México al Centro Salafi de México</i> | 119 |
| <i>Una Trayectoria Itinerante</i> | 123 |
| ESTRUCTURA E INSTITUCIONALIDAD | 126 |
| <i>Actividades, Desfasajes y Liminalidades</i> | 128 |
| INTERACCIONES Y RELACIONES DEL CSM EN EL CAMPO RELIGIOSO | 135 |
| CAPÍTULO IV. LAS CAUSAS DE LA MOVILIDAD RELIGIOSA | 139 |

| | |
|---|------------|
| LAS CAUSAS EN LA ESCALA MACRO | 141 |
| <i>La Salafiyyah: una Política de Estado</i> | <i>141</i> |
| <i>La Transnacionalización del Salafismo de Predicación Saudí</i> | <i>145</i> |
| LAS CAUSAS EN LA ESCALA MESO | 149 |
| <i>Ciudad de México: ciudad global</i> | <i>149</i> |
| <i>El Mercado Religioso Capitalino.....</i> | <i>152</i> |
| LAS CAUSAS EN LA ESCALA MICRO | 154 |
| <i>Los Caminos del Islam.....</i> | <i>154</i> |
| <i>En Busca del Tiempo Perdido: la Salafiyyah</i> | <i>165</i> |
| CAPÍTULO V. LAS RAZONES DE LA MOVILIDAD RELIGIOSA | 170 |
| LAS RAZONES DE LA MOVILIDAD | 170 |
| SINTONÍAS IDEOLÓGICAS..... | 180 |
| EQUILIBRIOS COTIDIANOS..... | 191 |
| RAZONANDO LAS RAZONES | 202 |
| CONCLUSIONES | 210 |
| ANEXO I | 214 |
| ANEXO II..... | 216 |
| ANEXO III | 218 |
| ANEXO IV | 223 |
| BIBLIOGRAFÍA | 225 |

Agradecimientos

Con el riesgo latente de olvidar alguna persona que haya ayudado en esta empresa, siempre es deber satisfactorio e impostergable, reconocer los auxilios y las orientaciones que nos conducen por buen camino.

En mi caso, debo agradecer antes que nada a toda la familia, especialmente a mi querida esposa, *luz de mis ojos*, por el siempre reconfortante apoyo y acompañamiento para la realización de esta investigación.

A México, *lindo y querido*, por abrirnos las puertas y acogernos con su cálido abrazo. Al Ciesas, institución generosa que tuvo a bien aceptarnos y enseñarnos a desandar los apasionantes caminos de la antropología.

A todos mis compañeros de trayectoria y profesores del Ciesas, incluyendo todo su personal en secretaría y biblioteca, por sus consejos, asistencias y camaradería.

A los miembros del Centro Salafi de México que aceptaron ser interlocutores de esta investigación, especialmente su director, Muhammad Ruiz al-Meksiki, por su genuina colaboración y hermandad; sin su desinteresada participación, esta tesis no hubiese dado ningún fruto.

A mi primera lectora, Arely Medina, quien desde los primeros vagidos de este proyecto, orientó y corrigió su rumbo, proveyéndolo de vital bibliografía y valiosos consejos sobre el trabajo antropológico del Islam en México.

A María Teresa Rodríguez, lectora de esta tesis y profesora de la maestría, quien mostró siempre un alentador interés por este proyecto y regaló pistas para enriquecerlo y mejorarlo en varios sentidos.

A la profe Nahayeilli Juárez, lectora de esta tesis, a quien no solo debo agradecer por su asistencia académica, fundamental para reforzar y equilibrar esta investigación, sino también por su decisivo concurso a la hora en que este servidor tuvo que aplicar desde Cuba, en condiciones realmente desfavorables, a los exámenes y entrevistas que finalmente me conducirían al Ciesas.

Por supuesto, agradecer infinitamente a mi tutor, el profe Felipe Vázquez, alias *fevaz*, quien me regaló desde un inicio, quizás de manera prematura, todo su apoyo, paciencia y sabiduría para que esta investigación llegase a buen puerto, y quien siempre logró acertar en la diana, en los momentos de flaqueza y duda, con las mejores palabras de aliento y esperanza.

Al Conacyt, por otorgarme la esencial beca que permitió emprender esta investigación, libre de preocupaciones económicas, y principalmente por su seguro médico, que me salvó en más de una situación desesperada (el ISSSTE sabe de lo que hablo).

Y finalmente a la Fundación Heinrich Böll, por su apoyo económico, por ofrecerme un espacio ideológico libre de censuras en el que debatir y porque quiso el azar o el *Hado* que, gracias a su programa, en esas sorpresas que da la Vida, este servidor se enteró en primer lugar de la existencia del propio Ciesas.

Dedicatoria

Rezaba un poeta francés que *la verdadera patria del hombre es su infancia*, y de ese territorio feliz y colorido, mi abuelo era el guardián de sus fronteras, siempre seguras e impenetrables. Difícilmente puedo imaginar momentos más alegres que *Agwi* yendo a recogerme a la escuela, enseñándome a tirar el “trompo”, empinar una “chiringa” o dejando que me robara furtivo el turrón de maní que hacía él mismo, pese a las perennes amenazas de “empacho”.

Difícilmente llegue a conocer un hombre más consagrado a su familia. Su capacidad para aguantar los golpes de la Vida y sacrificarlo todo por sus seres queridos, con estoicismo y temple de acero, serán siempre blanco de mi admiración y tributo inmarcesible que jamás mancillaré.

Difícilmente llegue a sentir más satisfacción con el deber cumplido como en aquellas ocasiones en que, por algún pequeño éxito, *Agwi*, con voz grave y tono solemne, expresaba su orgullo hacia su único nieto; no hay título, remuneración o elogio que logre siquiera acariciar la sombra de semejante premio.

Difícilmente logre yo alcanzar alguna vez la estatura moral o la firmeza de carácter de mi abuelo. Difícilmente hubiese podido retribuirle en vida todo el amor y la dedicación que me regaló, pero lo que sí no será difícil, sino imposible que suceda, será olvidarlo; hacerlo sería borrar la capital de mi patria...

En memoria de Luis Jaime Dieppa Roque

25 de agosto de 1946-2 de mayo de 2020

Introducción

Desde hace varias décadas, el Islam sostiene una tasa de desarrollo numérico exponencial, al punto de considerarse la religión de más rápido crecimiento en el mundo. De hecho, se estima en mil ochocientos millones el número de sus fieles actualmente, y que a mediados de siglo podría alcanzar al cristianismo como la religión más populosa del orbe (Pew Research Center, 2017).

Empero, pese a estas tendencias globales, el Islam en México continúa siendo una minoría entre las minorías religiosas. Según el último censo nacional realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) actualmente existen en el país 7982 musulmanes declarados (INEGI, 2021).

Es remarcable, no obstante a su número, que el Islam en México ostenta una notable diversidad interna, a juzgar por la pluralidad de tendencias musulmanas con presencia nacional: comunidades sufíes, sunitas, chiítas, ahmadíes y salafis han sido constatadas (García y Medina, 2007, p. VII).

Luego, en esta investigación nos decantamos por trabajar con una comunidad poco examinada; la membresía del Centro Salafi de México (de ahora en adelante CSM), con sede en Ciudad de México (CDMX). Especialmente, nos interesó analizar los factores subyacentes a la movilidad religiosa en favor de la *salafiyyah* en este grupo.

En la revisión bibliográfica comprobamos que, si bien el Centro, en cuanto actor institucional, había sido abordado tangencialmente como parte de la diversidad islámica de la capital o el país, no había sido estudiado en profundidad. Y en lo que respecta a su membresía, fuera del director, Muhammad al-Meksiki, apenas se había establecido contacto con otros integrantes de la comunidad. Este fue una motivación poderosa pero, desde luego, no fue la única.

Motivaciones personales

La primera vez que oímos hablar del CSM fue en la Liga Islámica de Cuba. No es secreto para nadie que nos identificamos como musulmanes (herejías aparte), y que desde 2011 frecuentamos los espacios manejados por tal Liga. En aquellos primeros años, tras dar la *shahadah*¹, era común que a los nuevos fieles se nos intentara orientar con un “paquete” informativo que podíamos copiar en alguna memoria flash (el acceso a internet estaba severamente restringido en aquella época) para aprender sobre el islam.

Y fue ahí, en ese “paquete”, que nos enteramos de la existencia del Centro Salafi; decenas de artículos cortos sobre una miríada de temáticas (desde el matrimonio musulmán hasta el sacrificio animal) tenían al CSM como autor (o traductor) institucional. Muchos musulmanes dimos nuestros primeros pasos en el islam orientados total o parcialmente por las enseñanzas y recomendaciones que emitía el Centro.

Con el transcurso de los años, debemos confesarlo, nos fuimos distanciando de aquellos primeros postulados, algunos de clara inspiración salafi, sobre lo que constituía o debería ser un musulmán, amén de recordar con cariño esa etapa, quizás pueril, de comprender el islam y vivir su espiritualidad.

En cualquier caso, cuando nos decidimos por estudiar antropología en México, la inspiración temática afloró rápido en nosotros; queríamos trabajar con el CSM. Una rápida revisión bibliográfica (ya a inicios de 2019 el acceso regular a internet era posible para muchos habaneros) nos reveló la factibilidad de la investigación.

¹ La *shahadah* es una fórmula oral que resume la principal creencia del islam y que suele ser proferida, cual rito de paso, por los nuevos movilizados a esta fe. Su traducción al castellano sería: “No hay más divinidad excepto Dios y Mahoma es su profeta.”

Empero, además de su relevancia académica, lo que más nos motivaba (no sin cierta culpabilidad) era que el CSM estaba, sea dicho suavemente, en el ojo del huracán; su postura, fruto de una certidumbre ideológica contundente, era en muchos ocasiones inflexible y problemática dentro del campo musulmán. Para nosotros, era un atractivo irresistible.

Originalmente queríamos trabajar el “cómo” se practicaba la *salafīyyah*, pero en las clases de Seminario I, a sugerencia de quien es hoy nuestro director de tesis, permutamos hacia los factores de la movilidad religiosa, un área analítica que abría la posibilidad de superar el horizonte conceptual de la “conversión”, para explorar los complejos procesos del cambio de adscripción religiosa (tanto inter como intrarreligioso).

También la decisión resultó acertada a la postre, entre otras cosas, por ser más factible de abordar en la coyuntura pandémica. De hecho, si en un principio queríamos trabajar con el enfoque *lived religion*, la realidad nos obligó a abandonarlo, no sin pesar, pues las circunstancias no permitieron desarrollarlo con el rigor y sistematicidad que requería.

Nuestro primer (y único presencial) contacto con el CSM se produjo el viernes 29 de octubre de 2019, poco antes de que eclosionara la pandemia. Fue en tal fecha en la que conocimos a Muhammad al-Meksiki; rezamos juntos, nos interrogamos mutuamente, y le expusimos nuestro interés en desarrollar la actual investigación.

Para suerte nuestra, el director aceptó cooperar con nosotros y abrimos las “puertas” del Centro y a la comunidad, no porque estuviese particularmente interesado en la investigación, sino porque era su deber auxiliar a un hermano que solicita ayuda; un gesto que nunca olvidaremos. La suerte estaba echada... *inshal-lah*.

Planteamiento y formulación del problema de investigación

El CSM surgió en 2003 bajo el rotativo de Organización Islámica de México, cambiando a los pocos meses hacia su denominación actual. Su emergencia, desde luego, no estuvo desconectada ni fue independiente del resto del campo religioso musulmán capitalino, pues de hecho, el propio fundador del CSM, fue subdirector de un grupo sunita más antiguo (Hernández, 2009, pp. 57-58).

Sin embargo, esta nueva comunidad se distinguía del resto por abrazar, presuntamente, la variante más ortodoxa del islam con asiento en México; la *salafiyyah*. Desde sus plataformas oficiales, el CSM se ha esforzado en denunciar (con mayor intensidad en sus primeros años de fundado) todas aquellas prácticas y creencias que, desde su óptica, son vistas como incompatibles con el “verdadero islam”.

Así, el CSM, en cuanto actor institucional, considera pecaminoso que los musulmanes mexicanos participen de los festejos de Navidad, Día de Muertos o, incluso, que celebren sus propios cumpleaños o el del profeta Mahoma (esto último, bastante popular en muchas regiones del mundo musulmán). Y esto, aunado a descalificaciones hacia otros grupos islámicos, especialmente sufíes, chiítas y ahmadíes, a los que considera, de manera tajante, como no-musulmanes (CSM, 2015).

Semejante actitud por parte de la primera organización salafi de Latinoamérica y todavía principal organización de esta tendencia en el país², generó en consecuencia importantes fricciones con el resto del campo musulmán (algunas todavía vigentes) que marcarían su devenir.

² Aunque existen noticias de individuos salafis en Tijuana y Chiapas (como mínimo), lo cierto es que al no estar organizados, todavía no tienen demasiada visibilidad ni accesibilidad académica.

Dicha postura doctrinal, unida a sus concepciones rigoristas, su sintonía ideológica con el Reino de Arabia Saudí y sus conexiones transnacionales con otros actores individuales y colectivos salafis, singularizan a esta organización en el complejo escenario de la diversidad religiosa mexicana, no estando la *salafiyyah* exenta de cierta polémica³.

Ante tal panorama, era válido preguntarnos ¿por qué los actuales miembros del Centro decidieron moverse al salafismo? ¿Eran conscientes, al hacerlo, de los postulados religiosos y la implicaciones prácticas de la *salafiyyah*? ¿Por qué optaron por integrarse a esta comunidad y no alguna otra del campo musulmán capitalino?

Fueran muchas las interrogantes que surgieron sobre esta comunidad, pero desde luego, al final no podíamos realizar un examen totalizante sobre la misma. Nos decidimos pues, por formular nuestro problema de investigación con una interrogante que permitiría indagar en las particularidades de este grupo, a la vez que aportaría material para comparaciones interreligiosas sobre la movilidad religiosa en México, estudio de caso mediante: ¿por qué los actuales miembros del CSM se movieron al salafismo?

Y para responderla, nos trazamos los siguientes objetivos:

Objetivo general: Analizar los factores de la movilidad religiosa al salafismo por parte de los actuales miembros del CSM.

Objetivos específicos:

- Exponer los postulados básicos del islam en general y del salafismo en particular.

³ Sirva de ejemplo que, a nivel internacional, en la reciente Conferencia Islámica Internacional del Sunismo, en Chechenia, los salafis no solo no fueron invitados, sino que se les excluyó implícitamente, según el manifiesto publicado, de la comunidad islámica mundial (Manifiesto del Congreso, 2016).

- Examinar la diversidad y las interrelaciones de las organizaciones musulmanas establecidas en Ciudad de México desde la década de los 80’.
- Explicar los orígenes, evolución y dinámicas institucionales del CSM (2003-2020).
- Analizar las causas de la movilidad religiosa al salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM.
- Analizar las razones de la movilidad religiosa al salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM.

Apuntes teórico-metodológicos

Si bien consagramos un capítulo (I) entero a explicar nuestro marco teórico-metodológico, algunas apuntes introductorios son necesarios. En esta tesis nos hemos decantado por combinar varias perspectivas y enfoques que son compatibles y coadyuvan a la satisfacción de nuestros objetivos (sin jerarquizar unos sobre otros).

Es así que suscribimos una *perspectiva centrada en el actor* (Long, 2007); una *perspectiva transnacional* (Capone y Mary, 2012); y la teoría del *mercado religioso* (Berger, 1999) junto al *enfoque multifactorial* del cambio de adscripción religiosa (Montenegro, 2015).

Esta investigación suscribió además, una metodología claramente cualitativa, teniendo a los factores de la movilidad a la *salafiyyah* como su principal unidad de análisis y a la membresía del CSM como su unidad de observación fundamental. Aunque desde luego, dado que esta organización y tendencia islámica ha sido poco examinada, también consagramos suficiente espacio para indagar la historia institucional del CSM y sus complejas relaciones dentro del campo religioso musulmán capitalino.

Nuestro propósito fue no solo etnografiar una comunidad musulmana que no lo había sido en profundidad, sino además, hacerlo poniendo el acento en un objeto de estudio que, a nuestro entender, había sido colocado en un segundo plano en relación con otros tópicos (como las relaciones de género o las identidades religiosas en las comunidades musulmanas), esto es, los factores subyacentes a la movilidad.

Fue así que entendimos por “factores” en esta tesis, la sumatoria de causas y razones, intentando así, a través de esta dicotomía conceptual, analizar de manera más minuciosa y extensa esta área de estudio. Esto nos permitió reflexionar sobre las trayectorias religiosas de actores que evidenciaban una movilidad tanto inter como intra religiosa, temática poco trabajada en el ámbito de los estudios antropológicos sobre el Islam en México, y que podía tributar a comparaciones interreligiosas en el escenario nacional.

Por otra parte, nuestra investigación podría identificarse tanto como un estudio de caso de la transnacionalización salafi en el espacio latinoamericano, contribuyendo así al bagaje etnográfico sobre relocalización del Islam (en esta variante), como por un estudio de caso del florecimiento de comunidades musulmanas en México, coadyuvando así a completar una cartografía del Islam en el país.

En el plano metodológico, originalmente habíamos proyectado combinar para este estudio tanto el método etnográfico como el netnográfico. Sin embargo, la coyuntura pandémica, por obvias razones, nos forzó a decantarnos exclusivamente por el segundo.

Fue así que tuvimos que emplear las técnicas propias a la netnografía (Estalella y Ardévol, 2010). A través de la virtualidad, nos dimos a la tarea de recopilar datos, ya fuese a través de la observación pasiva (en el caso de nuestro análisis de las interacciones de los miembros en las redes

sociales, especialmente Facebook) o de las entrevistas enfocadas o centradas, con los miembros del CSM que tuvieron a bien acceder a éstas en diferentes formatos.

Las entrevistas centradas fueron realizadas de ordinario a través de audiollamadas y videollamadas en el caso de los hombres, y de correo electrónico y los chats de WhatsApp y Messenger en el caso de las mujeres, respetando los roles de género manejados por el Centro.

En esta investigación pudimos entrevistar a seis miembros del CSM, tres mujeres y tres hombres, dentro de un rango de edad de 18 a 53 años, todos de clase baja alta o media baja (en términos económicos) y con nivel de escolaridad de bachillerato o pregrado (licenciatura o ingeniería).⁴

La calidad y riqueza de la información recopilada fue variable, en dependencia de cada entrevistado, de los tiempos que pudieron regalarnos y de la información que estuvieron dispuestos a brindarnos, pero en sentido general, con los miembros de sexo masculino pudimos sostener más tiempo de entrevista y recabar más información.

Estado del Arte

Nuestro objeto de investigación, como ya señalamos, ha sido abordado solo tangencialmente por parte de las investigaciones consagradas al análisis del Islam en territorio nacional. El prisma desde el cual se han ejecutado estas investigaciones ha sido plural, pero en sentido general, la

⁴ Estos datos se obtuvieron de las entrevistas realizadas a los interlocutores. La ubicación en las clases sociales se ajustó a una clasificación manejada por la Secretaría de Economía (seis clases sociales: baja-baja; baja-alta; media-baja; media-alta; alta-baja; alta-alta) según la información proporcionada por los entrevistados. Para más información sobre la clasificación se puede consultar (Responsabilidad Social, 2014) y (Fernández, 2021). Según un informe oficial, la clase baja-alta: representa “la fuerza física de la sociedad al realizar arduos trabajos a cambio de un ingreso ligeramente superior al sueldo mínimo. Generalmente está conformada por obreros y campesinos”, mientras que la clase media-baja está “...formada por oficinistas, técnicos, supervisores y artesanos calificados (...) La principal característica de esta clase es que sus ingresos no son muy sustanciosos, pero sí estables”. (Fernández, 2021)

antropología ha ocupado un rol de primer orden en las producciones académicas sobre el Islam en México.

Actualmente, las investigaciones dedicadas a tal área de estudio se han acrecentado considerablemente: si a inicios del milenio eran unos pocos, hoy pueden exhibirse en el “estante bibliográfico” más de una docena de trabajos que lo abordan. De esta forma, se va trazando una cartografía del Islam nacional, que da cuenta de su historia, su diversidad (se han estudiado comunidades sunitas, chiítas, sufíes), su expansión geográfica (desde Chiapas hasta Nuevo León, pasando por la Ciudad de México), y sus dinámicas internas (desde las relaciones de género hasta los procesos de institucionalización).

Algunas de las investigaciones que han sido realizadas sobre el Islam y que demuestran fehacientemente esta diversidad temática son: *La comunidad musulmana en México: diversidad e integración* (2011) de Zidane Zeraoui; *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* (2006) de Sandra Cañas; *El Islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey* (2020) de Ruth Jatziri García; *Islam en Guadalajara* (2014) de Arely Medina; y *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México* (2020) de Samantha Leyva.

En sentido general y, pese a la pluralidad de perspectivas y objetos de estudio específicos, una idea rectora en la mayor parte de estas investigaciones es que, el relativamente reciente “auge” del Islam en México, es producto fundamentalmente de influencias foráneas, emergentes en la marea de la globalización, aunque se ha constatado que actualmente resulta evidente que el Islam (incluyendo el salafismo) se ha aclimatado en varias latitudes del espacio geográfico mexicano y,

en consonancia con esto, los actores individuales y colectivos exhiben prácticas y creencias *sui generis*, verificándose una notable diversidad en el campo.

Sistema Capitular

Esta tesis está dividida en cinco capítulos. El primer capítulo se titula “Marco Teórico- Metodológico”. En este se exponen inicialmente: el objeto de estudio, la pregunta de investigación, la hipótesis y los objetivos. Luego se hace una revisión del estado del arte, enfocada fundamentalmente a los estudios antropológicos sobre el Islam en México y las exposiciones concernientes al CSM.

Posteriormente se analiza y justifica la selección de las perspectivas teóricas empleadas y los conceptos derivados de las mismas. Y finalmente, en la última parte se describen y delimitan las unidades de análisis y observación fundamentales, y se explica la ruta metodológica seguida, con los métodos y técnicas de investigación empleados.

El segundo capítulo, titulado “Islam, Sunismo, Salafismo”, tiene como objetivo primario exponer los postulados básicos del islam en general y del salafismo en particular. La intención con este capítulo es situar al salafismo dentro del “árbol” del Islam, esto es, exponer qué comparte con el resto de las ramas islámicas, en qué se diferencia, qué lo identifica, cómo surgió y expandió hasta devenir en una religión transnacional, cuáles son sus principales referentes ideológicos y cómo se subdivide internamente (con la correspondiente caracterización de sus subdivisiones).

Con tales miras el capítulo sigue una lógica expositiva “deductiva”, partiendo de lo general a lo más particular, esto es, va desde el islam, pasando por el sunismo y el salafismo, hasta llegar al salafismo de predicación saudí, la única subdivisión con asiento en México.

El tercer capítulo, titulado “El Centro Salafi de México y el Campo Religioso Musulmán en la Ciudad de México: Génesis, Estructura y Evolución”, tiene como objetivo fundamental explicar los orígenes, desarrollo y dinámicas institucionales del CSM (2003-2020) como parte del campo religioso musulmán en CDMX.

La intención con este apartado es, primero, examinar y contextualizar la génesis y evolución del campo religioso musulmán en la CDMX, vislumbrar las relaciones, prestaciones y conflictos que marcan este particular campo religioso, cómo se han establecido, qué actores han desempeñado un rol más relevante en este entramado, cómo operan estas redes en el escenario global, qué estrategias proselitistas compartan y en qué se diferencian.

Y segundo, como parte integral de este mismo entramado, establecer los paralelismos, las tangencias y los vínculos relacionados a la propia génesis, estructura y evolución del CSM, esto es, de qué forma este entramado ha afectado a la comunidad salafi, y qué vínculos y tensiones se han establecido entre estos.

Así mismo, nos interesa explicar cómo surge y se organiza el Centro, cómo se financia, qué jerarquías establece, qué labores desempeña, cómo se relacionan los líderes con el resto de la comunidad, qué estrategias proselitistas ejercitan, qué pulsos libra en el campo religioso, cómo se identifica, en qué se diferencia y asemeja a otras organizaciones de su campo local y del escenario global, siempre desde una mirada diacrónica y relacional.

El cuarto capítulo, titulado “Las Causas de la movilidad al salafismo”, tiene como objetivo principal analizar las causas de la movilidad religiosa en favor del salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM. La intención con este apartado es rastrear, visibilizar y analizar todos aquellos factores que han posibilitado la movilidad religiosa en los miembros del CSM.

En tal sentido, nos enfocamos en comprender cómo el salafismo se ha convertido en una religión transnacional, desbordando su área de origen en el Cinturón Coránico (Lubeck y Britts, 2003, p. 480), cómo ha logrado llegar y conocerse en México, y qué rol ha desempeñado el Estado saudí en general y su embajada en particular en este proceso.

Así también, cómo la glocalización y las particularidades del escenario y mercado religioso capitalino han coadyuvado al conocimiento y arribo de la *salafiyyah*, a través de qué mecanismos o redes la conocieron los miembros del CSM, qué papel han jugado las redes sociales y el internet en general en esta difusión, cómo esta difusión ha adquirido matices particulares en la relocalización del salafismo en suelo nacional, y cuál ha sido la ruta particular de conocimiento y acercamiento a la misma por parte de los miembros del CSM.

Finalmente, el quinto capítulo, titulado “Las Razones de la movilidad al salafismo”, tiene como objetivo analizar las razones de movilidad religiosa en favor del salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM. La intención con este capítulo es analizar el sentido mentado de la acción de los actores, esto es, las narrativas concientizadas de por qué decidieron adoptar el salafismo como su fe e identidad religiosa, como parte de sus biografías religiosas.

Así como también: cómo han experimentado este proceso, qué factores afectaron con mayor peso el proceso de movilidad en todas sus etapas, cómo ha impactado de manera diferencial en cada actor este proceso en su vida cotidiana, en su cosmovisión y modo de vida, en qué medida cada actor se aproxima o aleja del *arquetipo salafi*, cómo se experimenta el consumo espiritual a través de la *salafiyyah*, cómo transforma su identidad personal, y cómo el actor vive la tensión entre la institucionalización y la desinstitucionalización que atraviese el campo religioso musulmán.

Capítulo I. Marco Teórico-Metodológico

“Cada descubrimiento abre un nuevo campo para la investigación de los hechos, nos muestra la imperfección de nuestras teorías. Se ha dicho oportunamente, que cuanto mayor es el círculo de luz, mayor es el límite de la oscuridad de que está rodeado”

Sir Humphry Davy

Toda investigación que se precie de científica, ha de poseer, de acuerdo con los usos establecidos y consensuados, un adecuado marco teórico-metodológico que permita delimitar con claridad el objeto de estudio, y proveer los instrumentos, perspectivas y conceptos que han coadyuvado al ejercicio de investigación, en particular, a la resolución de su problema.

En tal sentido, la pregunta de investigación que sirvió de piedra fundacional en esta tesis fue la siguiente: ¿Por qué los actuales miembros del CSM se movieron al salafismo? Nuestra hipótesis a tal interrogante sería como sigue:

Los miembros del CSM se movieron al salafismo por múltiples factores. El impacto de la globalización en CDMX y la difusión religiosa impulsada por el Reino de Arabia Saudí, posibilitaron el conocimiento de esta corriente religiosa, que ha resultado atractiva a los actuales miembros del CSM como un modo de vida capaz de dotar de sentido pleno sus existencias, establecer un marco total para regirlas y proveer una identidad singular y gratificante en sus entornos sociales.

Luego, en aras de satisfacer nuestra hipótesis, nos proponemos resolver estos objetivos:

Objetivo general:

Analizar los factores de la movilidad al salafismo por parte de los actuales miembros del CSM.

Objetivos específicos:

- Exponer los postulados básicos del islam en general y del salafismo en particular.
- Examinar la diversidad y las interrelaciones de las organizaciones musulmanas establecidas en Ciudad de México desde la década de los 80’.
- Explicar los orígenes, evolución y dinámicas institucionales del CSM (2003-2020).
- Analizar las causas de la movilidad religiosa al salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM.
- Analizar las razones de la movilidad religiosa al salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM.

El objeto de estudio principal, como se deduce, se corresponde entonces con: los factores de la movilidad religiosa en favor del salafismo en los actuales miembros del CSM. Dicho esto, debemos apresurarnos en aclarar que por “factores” debemos entender en esta investigación la sumatoria de las causas y las razones (conceptos que serán debidamente explicados en los siguientes epígrafes).

Luego, esta investigación está teórico-metodológicamente orientada por una perspectiva centrada en el actor; por una perspectiva transnacional y; por una perspectiva teórica del mercado religioso, combinada con un enfoque multifactorial del cambio de adscripción religiosa.

Finalmente, aunque en el próximo capítulo introduciremos el islam, resulta válido aclarar desde un inicio qué vamos a entender por él. “El Islam es susceptible de ser abordado bajo la

categoría de religión” (Medina, 2017, p. 47). Luego, asumimos la definición de religión ofrecida por Hervieu-Leger, quien la entiende como: “un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven”. (2005, pp. 32-33)

La conceptualización de esta autora nos pareció adecuada para nuestro estudio de caso, pues centra su atención en la construcción social de la realidad por parte de los actores y su capacidad de agencia, lo que permite entender el islam en sus fluctuaciones y adaptaciones:

En este sentido, la reflexión apunta a que el éxito que una religión puede tener en un contexto nuevo, no está mediado por la misma religión, sino por las estrategias de resignificación y relocalización que el mismo contexto permite. De esa forma se puede decir que las religiones contemporáneas que logran relocalizarse en nuevos contextos son un canal para la redefinición del creer y la identidad. (Medina, 2017, p. 57)

Estudios Antropológicos sobre el Islam en México

Desde hace par de décadas se vienen realizando en el país investigaciones antropológicas sobre el Islam en México y, aunque ciertamente aún faltan comunidades y tópicos por indagar, no es poco lo que se ha avanzado en el trazado de una cartografía nacional sobre el Islam. Si a inicios del siglo eran casi inexistentes investigaciones antropológicas sobre esta religión, hoy día son más de una docena. Repasemos cronológicamente y de manera puntual, algunas de ellas.

En 2004 el indonesio Fitra Ismu defendió su tesis de maestría el *Islam en el México Contemporáneo*, investigación que se enfocó en reconstruir la historia de esta religión en territorio nacional, desde la etapa colonial hasta su presente, poniendo especial énfasis en las últimas décadas.

Su investigación se basó en un trabajo de campo multisituado, que incluyó los territorios de Torreón, CDMX y Chiapas. Esta tesis pionera, tuvo el mérito también de analizar en profundidad, el impacto que tuvo el 11 de septiembre de 2001 en las comunidades e individuos musulmanes, recogiendo así importantes testimonios del momento histórico.

En el año 2006 se concluyó la tesis de maestría *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, de Sandra Cañas. En esta investigación, estructurada en seis capítulos, la autora aborda cómo se construye la identidad islámica en una comunidad sunita de indígenas tzotziles, prestando especial atención a cómo esta identidad muestra divergencias en relación a si los nuevos fieles son hombres o mujeres.

Este estudio también colocó sobre la palestra la importante cuestión de las transformaciones que sufren las religiosidades cuando se las relocaliza y adopta por personas situadas en coordenadas distintas a las originales que, en el caso del Islam en el escenario chiapaneco, terminó integrándose localmente y conviviendo con tradiciones culturales indígenas.

En 2009 y 2010, sendas tesis de Cynthia Hernández y Lucía Cirianni trabajaron con la comunidad sufí capitalina “Halveti Yerrahi”, única organización de CDMX dirigida por una mujer; la Sheija Amina Teslima.

La primera tuvo como objeto de estudio principal el análisis del rito de iniciación en esta orden sufí, por parte de sus miembros, desde la perspectiva clásica de Víctor Turner, aunque no descuidó en la investigación otras indagaciones, como las relaciones de género, la identidad sufí o el proceso de conversión.

La segunda, por su parte, se centró tanto en el proceso y las motivaciones de la conversión religiosa, como en los vínculos comunitarios que se producen y reproducen al interior de la orden

sufí. Así mismo, esta tesis tuvo el mérito de explorar, desde una perspectiva comparativa, los vínculos de esta religiosidad con otras del entorno mexicano, como el culto guadalupano promovido en esta comunidad musulmana.

En 2011 se publicaron dos artículos científicos en revistas académicas sobre el Islam en México: *Ser musulmán nuevo en México: la economía política de la fe* (Pastor de María) y *La comunidad musulmana en México: diversidad e integración* (Zeraoui).

El trabajo de Camila Pastor de María, basado fundamentalmente en sus investigaciones sobre el Islam en Chiapas, analizó las motivaciones de los actores, tanto manifestadas como no, para convertirse al islam, descubriendo una pluralidad de factores subyacentes y, desde luego, constatando estrategias diferenciales en función del género y otras condicionantes como el grupo etario y el estrato socio-económico.

El ensayo de Zidane Zeraoui, por su parte, realizó una sólida exploración sobre la inserción, desarrollo y diversificación del Islam en México, desde la década de los 80', cuando comienza la institucionalización. Su investigación constató la existencia de comunidades musulmanes de diferente signo teológico en el país: sunitas, chiítas, sufíes y salafis (a lo que habría de añadirse también, más recientemente, los ahmadíes).

En 2012, Claudia Castro finalizó su tesis *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el Islam en México*. Esta investigación analizó, desde la perspectiva de género, las razones de la conversión al islam y el impacto de la misma en miembros del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (en la CDMX).

Su trabajo abordó cómo se entrelazan e influyen mutuamente la condición de género y la religiosidad musulmana en un grupo de conversos musulmanes mexicanos, prestando atención “al día a día de los conversos al Islam y en consecuencia, su dimensión humana.” (p. 3)

En 2014 vio la luz el libro de Arely Medina *Islam en Guadalajara. Identidades y Relocalización*, un texto que a lo largo de sus cuatro capítulos va desarrollando los objetivos propuestos.

La autora repasa la inserción histórica del Islam en México, y analiza las peculiaridades del caso tapatío en Jalisco. De especial relevancia es su exploración de las “conversiones autónomas” en los fieles y las construcciones identitarias de los conversos a un Islam relocalizado en Guadalajara, prestando igual atención tanto a los espacios físicos como los virtuales.

En 2015 y 2016 se concluyeron sendas tesis que trabajaron con las mujeres del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM): *Conversión, identidad y género en las mujeres mexicanas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana* y *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el Islam*.

En la primera, la investigadora Ruth Jatziri García analiza los móviles de la conversión al islam en estas mujeres, así como las readecuaciones, resistencias e incorporaciones graduales de creencias y prácticas musulmanas en su vida. Por su parte, la tesis etnológica de Nallely Méndez y Tovar analiza cómo las mujeres viven el islam en su cotidianidad y de qué forma su conversión impacta en su feminidad y en su corporeidad.

Finalmente, para cerrar este repaso, es necesario mencionar las recientes tesis doctorales del 2020: *El Islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey*

(García) y *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México* (Leyva).

La primera tesis, escrita por Ruth Jatziri García, analizó tanto el proceso (y móviles) de la conversión al islam, como la construcción de la identidad religiosa en un grupo de musulmanes del norte del país. Lo más interesante en este trabajo, es que el análisis se hizo sobre la base de dos distinciones primarias: el par hombre/mujer y el par inmigrante/nativo, distinciones estas que, desde luego, imprimen diferencias no sólo para los propios fieles, sino también para los abordajes teórico-metodológicos de los investigadores que no pueden ser descuidados.

La segunda tesis, redactada por Samantha Leyva, seleccionó como población de estudio principal a mujeres de la minoría chiíta de CDMX. Tal selección, la obligó no sólo a introducir el chiísmo, sino también la inserción y vinculación (no libre de fuertes tensiones) de esta variante islámica en el campo religioso capitalino.

Luego, el objetivo fundamental de esta investigación fue, en palabras de su autora: “mostrar el caso específico de cómo los musulmanes se construyen a sí mismos (como dimensión simbólica y social, no individual), a partir de un proceso de aprendizaje centrado en la reproducción de prácticas corporales”. (p. 12)

Ahora bien, ¿qué se ha dicho sobre el CSM en las investigaciones nacionales? Como señalábamos anteriormente, no ha sido esta una comunidad monografiada (en un sentido estricto), aunque ha sido indagada (con menor profundidad) con relativo éxito por parte de algunos antropólogos, como parte del campo religioso musulmán. En tal sentido, cada uno de estos autores suele exponer en par de cuartillas cómo surge el CSM y qué lo caracteriza. La información es tan similar, que puede hacerse un resumen a múltiples manos:

El CSM surge en 2003 bajo el rotativo de Organización Islámica de México, cambiando a su denominación actual a los pocos meses de fundado por Muhammad al-Meksiki (Leyva, 2020, p. 87; García, 2015, p. 92). Al parecer (según estos autores), sus orígenes obedecen a una escisión institucional, ora por motivos ideológicos o personales, pues sus fundadores pertenecían originalmente al Centro Cultural Islámico de México, un grupo sunita más antiguo (Méndez y Tovar, 2016, pp. 32-33; Hernández, 2009, p. 56).

Se diferencia del resto de las comunidades por reivindicar un apego “incondicional” al conocimiento derivado del Corán, la Sunnah del Profeta, las tres primeras generaciones de musulmanes (*salaf*) y los “sabios actuales” (Cañas, 2006, pp. 66-67; Cirianni, 2010, p. 323). Así mismo, destaca por su dependencia ideológica a los ulemas del Reino de Arabia Saudí y sus reiterados contactos con la embajada de ese país en México (Zeraoui, 2011, pp. 351-352; Medina, 2018b, p. 13).

Fuera de esta narrativa central, las diferencias son insignificantes entre uno y otro texto, aunque vale la pena rescatar algunas pinceladas. Por ejemplo, el profesor-investigador Zidane Zeraoui (2011) explica que el carácter minoritario de la *salafiyyah* dentro del campo, así como las *razzias* ideológicas que ha lanzado el Centro contra otros grupos musulmanes (especialmente chiítas, sufíes y ahmadíes), ha redundado en el relativo aislamiento de esta comunidad en relación a las otras agrupaciones musulmanas. Luego, este autor sentencia (creemos, de forma demasiado drástica y aséptica) que:

La larga lista de recriminaciones de los salafistas muestra claramente su apego a las enseñanzas más conservadoras del Islam (...) Con sus posiciones extremistas el Centro

Salafi se ha aislado de la comunidad musulmana nacional, encerrándose en un universo ajeno a la realidad del país.” (Ibídem, pp. 354-355)

Cynthia Hernández (2009), en su exploración de las tensiones y puentes en el campo religioso musulmán capitalino, destaca cómo el CSM emerge de esta compleja madeja y se esfuerza por enarbolar una identidad propia, la cual está anclada a su reivindicación de encarnar la “verdadera” ortodoxia del islam, en sintonía con la “matriz genuina” (y reinventada) de la misma: Arabia. Afirma en consonancia con ello que: “Esta comunidad reestablecería contactos con autoridades y organizaciones islámicas de Arabia Saudita, con la embajada de Arabia Saudita en México, y desarrollaría lazos con las mezquitas que comparten el mismo pensamiento.” (p. 60)

En esta misma línea de pensamiento, las tesis de Sandra Cañas y Cirianni Salazar mencionan brevemente al Centro. La primera destaca que en esta comunidad existe una fuerte segregación sexual; no solo hombres y mujeres rezan separados, sino que incluso los horarios para chatear en el sitio web son distintos para ambos géneros (Cañas, 2006, pp. 66-67). Mientras, la segunda autora subraya que el CSM es, por sus características y proyección ideológicas, “el grupo más cercano al fundamentalismo islámico en el país.” (Cirianni, 2010, p. 323)

Una mención merece también el artículo de Beatriz Gutiérrez, *¿Facebook e internet, para qué lo usan los musulmanes en México?* (2016), donde repasa en apretada síntesis la diversidad de comunidades y organizaciones musulmanas con asiento en México (especialmente en la capital), y aborda el uso de las redes sociales por parte de las mismas. Como pieza de ese panorama, menciona que el CSM ha utilizado profusamente las redes sociales para proyectarse en la escena nacional e internacional, destacando las páginas de difusión del salafismo “Centro Salafi de

México” (perfil de Facebook), Salafi Amerika (sitio en Yahoo) e islammexico.net (sitio web) (Ibídem, pp. 31; 46-47).

Finalmente, solo resta mencionar la tesina titulada: *Identidad y vida cotidiana de los grupos musulmanes de Tequesquitengo, Morelos y Centro Salafi de Cd. de México* de Erick Hernández (2007).

El investigador de este trabajo visitó el CSM y llegó a entrevistar en par de ocasiones a Muhammad al-Meksiki. Luego, una información relevante (ausente en el resto de los textos) que plasma es que, en la etapa de su trabajo de campo, el número de miembros del CSM era de cuarenta individuos (Ibídem, p. 26), siendo ahora cincuenta (Ruiz al-Meksiki, M., comunicación personal, 10 de octubre de 2020), lo cual denota un crecimiento cuantitativamente pequeño, pero porcentualmente significativo (representa un incremento del 25% en menos de 15 años).

Así mismo, otro acierto es que el autor da voz a sus interlocutores, al permitirles exponer sus inquietudes y conflictos en el seno de la sociedad mexicana. Es así que reproducimos aquí un fragmento que da fe al respecto:

...es difícil para nosotros, no podemos celebrar nuestras fiestas, el calendario solo está destinado para fiestas católicas y nada más (...) y eso nos hace sentir excluidos (...) en el país tienen una mala imagen de nosotros en sentido general, muchas veces no podemos interactuar como personas normales (...) cuando uno quiere platicar de cosas normales, ellos quieren saber sobre lo que hacemos, o nuestro punto de vista sobre temas como el terrorismo y las otras religiones. (Ibídem, pp. 28-29)

Hasta aquí, a grandes rasgos, la información que localizamos en la literatura especializada sobre el CSM. Ahora bien, en relación a *factores de movilidad religiosa*, nuestra revisión

bibliográfica arrojó varias notas de interés. En primer lugar, prácticamente ninguna investigación utiliza el concepto de movilidad religiosa; no sólo se decantan por el tradicional concepto de conversión (o reversión, en el caso de Cynthia Hernández, 2018), sino que además, no se discute su uso.

En segundo lugar, en ningún trabajo existe como objeto de estudio específico analizar el cambio de adscripción intrarreligioso, o sea, de una tendencia islámica a otra, sino que cuando se produce un caso de tal tipo (Samantha Leyva, por ejemplo, menciona un actor que se movió del salafismo al chiísmo [2020, p. 108]), apenas se lo menciona, sin profundizar en las causas o razones del mismo.

En tercer lugar, en aquellas investigaciones que abordan las motivaciones para convertirse al islam, muy pocas veces se hace la distinción analítica entre causas y razones; o se confunden bajo el rótulo de “motivos”, o se hace referencia exclusiva a las segundas. Y en cuarto lugar, incluso cuando en muchos trabajos se hace referencia a estas motivaciones de la conversión religiosa, lo cierto es que no ha sido uno de los tópicos privilegiados como objeto de estudio. En relación a esto, en una reciente tesis doctoral (donde sí se privilegió) se ha dicho que:

Los tópicos que se han abordado desde la perspectiva antropológica nos hacen ver que las mujeres han estado en un lugar central de estos estudios, el crecimiento y el desarrollo de las comunidades, así como la migración y los procesos de identidad y género se han presentado como una constante... (García, 2020, p. 26)

De esta forma, nuestra investigación pretendió colocar los reflectores analíticos sobre una comunidad y un objeto de estudio poco abordados, y hacerlo a través de algunas herramientas conceptuales poco utilizadas en el campo de los estudios antropológicos sobre el Islam en México,

para contribuir a su enriquecimiento y abrir también posibilidades a las comparaciones interreligiosas en el escenario nacional o regional.

Ahora bien, dejaremos para el próximo epígrafe la discusión teórica sobre la movilidad y la conversión religiosas, y nos centraremos a continuación en exponer que se ha hallado en los estudios islámicos en México sobre las razones o las causas de la conversión al islam.

Un primer artículo que motivó nuestro interés por esta temática fue *Ser musulmán nuevo en México. La economía política de la fe* (Pastor de María, 2011). Tomando el caso chiapaneco como estudio de caso, la autora identifica algunas causas subyacentes probables: 1- las necesidades económicas estructurales del territorio chiapaneco, pues las zonas donde han operado las conversiones son marginales y apenas llegan las ayudas estatales o federales (y cuando lo hacen, es clientelismo político mediante); de hecho, las tensiones derivadas de este panorama social, político y económico han provocado una significativa proliferación religiosa en el estado, donde solo el 64% de la población se considera católica (Ibídem, p. 65)

2-El fuerte peso de las relaciones de parentesco y las redes sociales. En muchos casos observados, se produce un efecto “bola de nieve”, cuando un miembro de la familia (especialmente los jefes de núcleo) se convierte al islam, es muy probable que el resto de los familiares convivientes terminen también abrazando la fe novel.

3-Episodios como el 11 de septiembre visibilizaron significativamente la religión predicada por Mahoma (tanto en los medios tradicionales de información como en internet). Como un entrevistado relató a la investigadora: “ningún mecenas habría podido nunca lograr la visibilidad para el Islam que generó la campaña xenófoba de los medios norteamericanos.” (Ídem)

En cuanto a las razones, algunos de los móviles manejados como parte de las narrativas de los conversos serían: 1-El mensaje de igualdad del islam; 2- el islam como promesa de construir una gran nación latinoamericana inclusiva; 3- la pureza del monoteísmo musulmán. No obstante, la autora señala lo que podríamos denominar “razones ocultas” (en contraposición, las arriba enumeradas serían entonces razones expresadas), esto es, no tratadas en las narrativas de los entrevistados. Como parte de este segundo conjunto de razones, Pastor de María explica que:

Ser musulmán en México es diferente, ofrece un marcador de distinción cosmopolita que se convierte en una estrategia para salir de las identidades de masas generadas por una sociedad de consumo y las taxonomías locales de clase. Es decir, más que una resistencia que implique un rechazo, la conversión opera como una subversión que confiere a los conversos atributos deseables. (Ibídem, p. 66)

En el caso específico de varones, la conversión les abre posibilidades de realizar estudios en el extranjero a través de los programas de becas para latinoamericanos que manejan instituciones como la Universidad Islámica de Medina. Y para las féminas, la conversión puede operar como un precursor o una consecuencia del matrimonio con un musulmán (Ibídem, p. 71). Luego, la autora concluye que: “Mientras el proceso de conversión se enlaza claramente con redes y dinámicas globales...responde también a lógicas locales y a aspiraciones individuales de satisfacción espiritual y distinción social.” (Ibídem, p. 72)

Por su parte, Claudia Lorena Castro Flores, en su tesis de maestría *Allah en masculino y femenino* (2012), se refiere vagamente a las causas del cambio de adscripción religiosa en favor del islam, señalando, por supuesto, el impacto de la globalización y la ampliación de las redes de

comunicación por una parte, junto al “desencantamiento del mundo” y la crisis espiritual del catolicismo en México⁵, por la otra (p. 81).

Abunda más, empero, en el conjunto de razones esgrimidas por sus entrevistados. De esta forma, agrupa en cuatro, las principales razones:

1-Insatisfacción con la religión que se practicaba

2-Deseo de encontrar respuestas existenciales y paz interior

3-Relaciones sentimentales con musulmanes

4-Pertenencia al grupo (Ídem)

Luego, la investigadora acota que:

...las razones de la conversión\movilización religiosa no siempre son espirituales ni obedecen a las mismas trayectorias de vida [hay razones ocultas, subyacentes en las narrativas, como las mencionadas por Pastor de María] ...y según sean estas, son las formas de apegarse o no a la religión, de interpretarla y practicarla. (Ibídem, p. 89)

Por su parte Ruth Jatziri García Linares, en su reciente tesis doctoral (2020) sobre el islam en Monterrey expone, relatos etnográficos mediante, las principales razones para la conversión al islam por parte de las mujeres entrevistadas en el Centro Islámico del Norte. Una conversa relata que su paso al islam fue gradual, pues fue descubriendo la coherencia y racionalidad del islam, la

⁵ Toma la idea de Carlos Garma, de que la modernidad ha desencantado el mundo sin ofrecer “remedios existenciales” *ad hoc*, de ahí que a las personas les invada cierto sentimiento de zozobra y soledad, que buscan paliar a través de alguna espiritualidad. Cuando esto se combina con la crisis de la institución católica, producto de los continuos escándalos y el propio desgaste de la *ekklesia* tradicional, el resultado es que estas mismas gentes busquen en otras “iglesias” o religiones los consuelos que no encuentran en esta.

compatibilidad de la ciencia y el Corán, y que todas sus preguntas y dudas de la vida las fue hallando en esta religión (Ibídem, p. 233).

Otra conversa narra cómo, para practicar su francés, comienza a chatear con su musulmán marroquí, quien después del 11 de septiembre de 2001, le comenzó a insistir en que buscara información sobre el islam, que no era lo que presentaban en los medios. Y fue así, buscando en internet, como descubrió la religión de Alá, y esta respondía todas sus preguntas y le daba paz. Finalmente, el matrimonio con el musulmán marroquí sellaría su conversión (Ibídem, p. 236).

Otro relato resulta interesante, pues combina de cierta forma los dos anteriores. Esta conversa se sentía aislada socialmente, (asocial decía), por lo que decidió que para dar un rumbo a su vida, debía integrarse sólidamente en algún grupo. Fue así como transitó primero por el cristianismo protestante, pero no la convenció, porque encontraba contradicciones en el credo. Después, fortuitamente, a través de intercambios de correos con un marroquí (en inglés), descubre el islam y lo encuentra lógico y coherente, exento de contradicciones, con lo cual se convence de que era esa la guía que necesitaba en su vida y se convierte (Ibídem, pp. 240-241).

Finalmente, aunque no es su centro de atención, la autora expone el relato de un musulmán mexicano converso, que encaja en el perfil de lo que se denomina un “buscador espiritual”. Se trata de un hombre que era monaguillo, pero que comenzó a notar contradicciones y confusiones en la Biblia, por lo que comienza a “peregrinar” en busca de la “verdad espiritual”. Fue así como coquetea con el judaísmo primero, pero no lo convence demasiado (en definitiva, el Antiguo Testamento es más o menos el mismo).

Después descubre el islam, y le agrada mucho, pero las presiones de su ambiente familiar y su círculo social, lo frenan a dar el paso. Tendría que sufrir un accidente, que le dejó sin ver durante

una semana, para que se armara finalmente de valor y decidiera dar la *shahadah* (Ibídem, pp. 247-248)

En estos relatos se evidencia que, si bien cada proceso de conversión es único, como únicas son las biografías religiosas de los creyentes, siempre aparecen denominadores comunes para grupos enteros, máxime, cuando se trata de reconstrucciones biográficas en primera persona, de narrativas que se socializan entre los miembros de una comunidad, razón por lo cual, es normal que determinados ítems (como la coherencia o lógica del Corán) terminan aflorando en la mayoría de estos.

En otra tesis reciente, Mondragón (2019), centrada también en mujeres conversas, la autora confecciona un resumen de las principales motivaciones para convertirse al islam, donde coinciden algunas razones ya expuestas por otros autores, y aparecen a su vez otras distintas, a saber:

- 1-Problemas de vida: marido alcohólico, fallecimiento de un pariente, situación familiar, etc.
- 2-Desarrollo espiritual: búsqueda de Dios.
- 3-Conceptos erróneos sobre el islam: ¿son terroristas los musulmanes, maltratan a la mujer en el islam?
- 4-Curiosidad: Alguna charla, noticia o novela. (p. 38)

Desde luego, podrían citarse otros trabajos donde se mencionan los factores del cambio de adscripción religiosa en las respectivas poblaciones de estudio (Medina, 2014; García, 2015; Leyva, 2020), pero sería redundante. En cualquier caso, resulta evidente que el único tratamiento adecuado para el abordaje de nuestra unidad de análisis fundamental, es asumiendo un enfoque multifactorial, pues goza este del respaldo etnográfico de múltiples investigaciones antropológicas.

Luego, pese a las lagunas que aún subsisten en torno al Islam y los musulmanes en México, suscribimos la vigencia de la siguiente reflexión:

Para el caso de México es necesario considerar que su comprensión implica el reconocimiento de las dinámicas transnacionales y la influencia de diferentes propuestas globales que logran asentarse y adecuarse a nuevos marcos socioculturales. Ejemplo de ello es la institucionalización de doctrinas como la sunita, la chiíta, la sufí, la salafí (...) Dicha diversidad se ha abierto como un campo fértil para los estudios del Islam en México y abre múltiples propuestas de investigaciones y abordaje. (García y Medina, 2007, p. VII)

Repasando estos factores del cambio de adscripción religiosa en favor del islam, resulta adecuado afirmar que existen, *grosso modo*, algunos puntos que se reiteran según las investigaciones: 1-insatisfacción con la anterior fe (la inmensa mayoría de las veces, el catolicismo); 2-búsqueda de una espiritualidad enriquecedora; 3-relaciones afectivas como motor de la movilidad religiosa (sobre todo en el caso de las féminas).

Es interesante señalar que los dos primeros factores, así como la “denominación religiosa de partida” (el catolicismo) coinciden con los expresados por otros actores de ámbitos religiosos distintos. Según el análisis de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER) efectuada en 2016, ante la pregunta “¿Cuál fue la principal razón por la que usted cambió de religión o la dejó?”, la respuesta más común fue que “Su religión anterior ya no lo satisfacía.” (Garma y Odgers, 2020, p. 92)

Así mismo, otras respuestas comunes fueron, “Se convenció de que esta es la verdadera religión” o “En su religión actual encontró sentido para la vida” (Ídem). La búsqueda de una espiritualidad satisfactoria que dote de sentido pleno la vida del buscador espiritual y la

justificación de su elección por considerar la fe de acogida como la “verdadera” luego de un examen de sus “virtudes y argumentos”, son elementos que se repiten en el amplio arco de la movilidad religiosa en México.

Empero, también existen disonancias entre las principales minorías religiosas del país, esto es, entre grupos evangélicos y no evangélicos de matriz bíblica⁶, y el campo musulmán. Mientras una de las razones más comunes para el cambio en los primeros fue “el apego a los fundamentos bíblicos” (Ídem), una particularidad del campo islámico es el matrimonio en las féminas como motor del cambio de adscripción (Pastor de María, 2011, p. 71).

Ya veremos, en otros capítulos, qué arrojó nuestra investigación sobre los factores de la movilidad religiosa en los miembros del CSM, esto es, que similitudes y diferencias reflejaron en relación con el panorama interno del Islam y el más amplio, del campo religioso nacional. Y lo que es aún más relevante, los puntos de continuidad y ruptura de estos factores cuando se movieron al Islam, y luego, cuando cambiaron de adscripción dentro esta misma religión.

Conversión, Movilidad, Causalidad, Razonamiento

¿Causas o Razones?

Existe en las ciencias un gran debate sobre la relación causa/efecto, el cual se complica cuando lo trasladamos al ámbito de las relaciones y fenómenos sociales. Sin embargo, uno de los problemas que hemos hallado en este último ámbito, es la ausencia en el debate de los aportes filosóficos que sobre la materia se han hecho, de ahí que muchas veces veamos confundir causas con razones, o correlación con inferencia causal.

⁶ Hacemos referencia a Testigos de Jehová y mormones principalmente.

En nuestra opinión, la esencia del asunto estriba en que, según Ludwig Wittgenstein, cuando introducimos una pregunta con un “por qué”, podemos esperar dos tipos de respuestas: una, que remite a las razones de una acción y otra, que implica a las causas de la misma (Tomasini, 2016, p. 26). En el primer caso estaríamos hablando de razones como respuestas conscientes de los actores sobre sus propias acciones o, en términos de Max Weber, el “sentido mentado de la acción” (2002, p. 6).

Las causas, por otra parte, no suelen ser conscientes o plenamente conscientes para los actores (Ibídem, pp. 27-28). Corresponden a aquellas variables que posibilitan ciertos efectos; no los provocan necesariamente, sino que permiten la posibilidad de su realización. Ello implica que las causas anteceden temporalmente a las razones en la genealogía de una acción cualquiera.

Dicho de otro modo, las razones en esta arqueología del saber, están presentes en el estrato más superficial y consciente. Las causas, por su parte, estarían en un estrato más profundo e inconsciente para los propios actores, pero sin las cuales sus razones permanecerían ininteligibles.

De esta forma queda claro que cuando introducimos nuestra pregunta con un “por qué”, lo hacemos interesados tanto en las razones como en las causas. Luego, nuestra comprensión de la inferencia causal no es lineal ni llana, sino que asumimos su carácter complejo e imperfecto.

En muchos ámbitos de la realidad, pero especialmente en los fenómenos sociales, la relación causa/efecto no se da de manera mecánica o automática, cual tipo ideal: “Si A, entonces B” (Puente, Olivas y Sobrino, 2015, p. 55). Por el contrario, lo que se evidencia es una causalidad compleja e imperfecta donde, por ejemplo: “A causa a C, a través de B” (Ibídem, p. 56).

¿Conversión o Movilidad?

Carlos Garma y Olga Odgers se lamentaban en uno de sus artículos que la “conversión religiosa” es frecuentemente citada, pero rara vez definida (2020, p. 79), a lo que podría añadirse, que pocas veces es discutida. Eso pudimos comprobarlo en nuestra revisión bibliográfica sobre estudios antropológicos sobre Islam en México.

La excepción fue la tesis de Claudia Castro *Allah en masculino y femenino* (2012), quien luego de una breve reflexión, optó por utilizar ambos términos por igual, reservando la “conversión” para designar un proceso intenso de cambio de adscripción religiosa, en un único sentido (supóngase, el individuo deja de ser católico, para ser protestante), y concibiendo la “movilidad” como un proceso más plural y laxo, donde hay retrocesos e hibridaciones con otras propuestas religiosas de manera simultánea (pp. 21-22). Pero veamos la discusión primaria.

Según Carlos Garma el tradicional concepto de “conversión religiosa” resulta cada vez más ambiguo, limitado y confuso para designar los cambios de adscripción religiosa (2018, pp. 99-100). Justifica tal aseveración al amparo de una constatación bibliográfica: el término tiene demasiados usos disímiles que obscurecen su universalización. Una alternativa sería pues subsumir conceptualmente la conversión dentro de la movilidad religiosa. Garma y Odgers sostienen que:

La conversión, entendida como un proceso radical de transformación de una identidad religiosa, muestra solo una arista —la punta del iceberg— de la movilidad religiosa, que incorporaría también todas aquellas formas de circular entre distintas ofertas religiosas hacia afuera de ellas; los cambios en las formas de comprender o cuestionar las creencias, las prácticas y las instituciones; las transformaciones en los grados de compromiso con las iglesias y las congregaciones religiosas; el espacio que se otorga o se niega a los dogmas

religiosos como sistemas normativos para guiar la práctica individual en el ámbito familiar o político; los procesos de individuación de la creencia; la búsqueda espiritual, más un largo etcétera. Conviene destacar que las experiencias de movilidad religiosa son complejas y multidireccionales, e implican distintos ámbitos entrelazados de la vida de los sujetos. (2020, p. 80)

Tal caracterización se corresponde mejor, no sólo con las dinámicas religiosas de la modernidad líquida (Bauman, 2004), sino que permite captar de manera más adecuada las trayectorias religiosas de nuestra población de estudio; trayectorias que, como las identidades, nunca pueden darse por concluidas mientras viva un individuo. Luego, retomamos la definición de movilidad religiosa que ofreció Garma (1999) en uno de sus trabajos, cuando la entendió como:

...una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado por un individuo que parte de un contacto intenso con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir cuando menos un tiempo.” (p. 141)

Dado que nuestros actores no arribaron al salafismo directamente, sino que lo hicieron como un segundo paso, después de haberse identificado primero con el islam sunita, se trata de dos etapas distintas pero estrechamente relacionadas en este trayecto de sus biografías espirituales. Por demás, los grados de compromiso con las prácticas y dogmas establecidos, así como las directrices institucionales, suelen ser variables al interior y entre las comunidades, siendo que cada individuo efectúa negociaciones propias con su religión o espiritualidad de acogida:

Así, estudiar la movilidad religiosa significa reconocer la importancia del análisis de la forma en que se negocia cotidianamente, en las relaciones interpersonales, tanto en el espacio

privado como en el público, la relación que establece con y transforma a una oferta religiosa específica. (Ídem)

El concepto de movilidad religiosa permite entonces dar cuenta tanto de estas direcciones particulares, como de los cambios de adscripción inter e intra religiosos, es por eso que en nuestro caso nos decidimos por utilizarlo de manera exclusiva, y abandonar el concepto de conversión. Por demás, en el caso específico que nos ocupa en esta investigación, debemos enfatizar en que la entrada al islam a través del sunismo y luego el cambio al salafismo, han de ser vistos como dos pasos dentro de un mismo proceso, esto es, no hay rupturas radicales entre una etapa y otra en este segmento de sus trayectorias espirituales, sino más bien, desde una mirada diacrónica, se trataría de un *continuum* con puntos clave.

Luego, Garma y Odgers sostienen (como guía metodológica) que la movilidad religiosa puede darse en cinco ámbitos de la realidad social, a los que se debe prestar atención:

- a) La adscripción a iglesias o instituciones religiosas
- b) La ritualidad o práctica religiosa
- c) Las congregaciones o comunidades religiosas
- d) El sentido de pertenencia o las identidades religiosas
- e) La creencia, la moralidad y la esfera ética (2020, p. 83)

Estos ámbitos están estrechamente interrelacionados, pero tiene valor analítico separarlos para fines expositivos. El inciso *a* hace alusión a la afiliación formal hacia una institución religiosa, entendida como la “pertenencia del sujeto a una comunidad de fe en calidad de creyente” (Rambo, 1993, p. 12).

En el caso específico del islam, la afiliación pasa por un proceso simple, la *shahadah*⁷, que lo inserta automáticamente en la *Ummah*, la comunidad universal de musulmanes. En el caso específico del Islam en México (y por extensión, de buena parte de América Latina), dada la ausencia de un cuerpo reconocido y legitimado de autoridades religiosas (como ulemas, alfaquíes, ayatolás, etc.)⁸ que emitan veredictos de expulsión, la desafiliación suele ser una decisión autónoma de los actores.

Sobre el segundo ámbito, lo cierto es que depende en gran medida de los niveles de compromiso individuales. Existen espacios, como los monasterios católicos o budistas, donde las autoridades “eclesiales” ejercen un importante control sobre los feligreses de su radio, y en países “teocráticos” como Irán o Arabia Saudí existe vigilancia estatal y una fuerte presión pública sobre el cumplimiento de los rituales y las prácticas religiosas, pero ese no es el caso de las comunidades musulmanes con asiento en México; ante la ausencia o debilidad de los controles institucionales, la autonomía individual es máxima, especialmente en la esfera privada.

Sobre el tercer ámbito, la movilidad religiosa adquiere particular relevancia y suscita interesantes cuestionamientos. Y es que muchos creyentes pueden transformar su denominación religiosa (pueden pasar del sunismo al sufismo, por ejemplo) sin abandonar la comunidad a la que pertenecen y se sienten cómodos, y también ocurre que algunos fieles sienten el cambio de comunidad (a causa de una migración, por ejemplo) de manera tan intensa y marcada, como si se tratase de un cambio de denominación religiosa (Garma y Odgers, 2020, p. 85).

El inciso *d*, por su parte, señala un ámbito donde suele haber un importante diferencial entre los sujetos religiosos; una identidad religiosa claramente autodefinida, puede implicar grandes

⁷ Véase el capítulo II.

desniveles interpersonales, esto es, aunque dos actores se identifiquen como salafis, los niveles de compromiso religioso y de fidelidad institucional, pueden variar significativamente entre uno y otro. Y a su vez, un bajo sentido de pertenencia a una organización o centro en específico, no implica necesariamente bajos niveles de compromiso hacia la afiliación religiosa elegida.

Finalmente, el último ámbito es fiel reflejo de las complejidades del análisis de las religiosidades, “toda vez que es posible practicar sin creer y creer sin practicar.” (Ídem) Sin embargo, este ámbito abre posibilidades de abordaje de sumo interés investigativo, pues permite explorar las sintonías y disrupciones entre la esfera de los valores morales y la esfera de los valores espirituales.

Modelos de Conversión

Aunque ya planteamos que no trabajaríamos con el concepto de conversión en nuestro caso de estudio, no por eso renunciamos a las contribuciones que las discusiones en torno a él (y otros conceptos relacionados) han aportado, pues muchas de estas nos son funcionales. Pues bien, una primera aproximación a los modelos causales subyacentes a las conversiones religiosas, sería entre lo que podemos denominar, el “modelo de privación” y el “modelo de resocialización”.

El primero explica (con un enfoque macro orientado a sociedades o colectivos) que las causas fundamentales de la conversión serían la anomia social, la carencia de recursos, el sufrimiento de sectores desfavorecidos y subordinados, en fin, una situación de privación material (Garma, 2018, pp. 101-102). Empero, muchas investigaciones han demostrado que esto no se cumple para muchos conversos de nuevo cuño, que no encajan con semejante perfil.

El segundo modelo empero, está situado en las antípodas del anterior. En contraposición, pone el énfasis no en la gran escala, ni en las grandes masas, sino en los individuos, y no privilegia la causalidad estructural por considerarla unidimensional y reduccionista.

Los actores individuales, asumen los teóricos de este modelo como Berger y Luckmann (1986), transitan de fe porque sufren una crisis existencial, lo que los obliga a reinterpretar su sentido de la realidad y el mundo. A su vez, este proceso de reinterpretación suele estar acompañado por otro de reinserción social, lo cual indica que el cambio de adscripción espiritual implica en múltiples casos transformaciones en las redes sociales y personales de los actores (Garma, 2018, p. 102).

Este segundo modelo es denominado por Jaume Vallverdú como “conversión voluntaria, activa y procesual” (1999, p. 58). Señala el autor que, más que conversiones repentinas y fugaces, este modelo es adecuado para tratar con: “procesos graduales de conversión, resultantes de un proceso cognoscitivo de búsqueda de propósito y sentido, asociadas a una actitud voluntaria activa de valoración de las perspectivas espirituales.” (Ídem)

Desde luego, aunque consideramos apropiado este modelo para el abordaje de nuestro propio objeto de estudio, es necesario no idealizarlo, pues la gradualidad procesal no excluye necesariamente coacciones, manipulaciones, ignorancias y factores involuntarios en la toma de decisiones.

En esta investigación, por ende, aunque suscribimos en líneas generales el segundo modelo, no desconocemos el impacto de los factores estructurales en la agencia individual. De lo que se trata es de comprender cómo convergen lo local y lo global, la estructura y la agencia, el individuo y la comunidad, oposiciones binarias que se diluyen en la realidad histórico-concreta. Por tanto,

asumimos la pluralidad causal y racional en la movilidad religiosa, así como la capacidad de agencia individual, sin romantizarla como en las teorías de la elección racional.

El Proceso de Conversión

Según Vallverdú, (basado en un modelo sistematizado por John Lofland), quien trabajó con conversos al movimiento Hare Krishna⁹ en España, existen dos conjuntos factoriales a tomar en cuenta para analizar el proceso de conversión:

...las *condiciones predisponentes*, que comprenden los atributos de la persona antes del contacto con el grupo religioso, y las *contingencias situacionales*, es decir, aquellas condiciones que se desarrollan a través de la confrontación e interacción directa entre el potencial converso y los miembros del grupo, y que pueden favorecer el éxito en la adscripción. (1999, p. 58)

La conversión entonces opera de manera procesal, y como parte de este proceso el actor experimenta o atraviesa diez etapas ascendentes, a saber:

- 1) Desilusión general con los valores convencionales
- 2) La solución a esta insatisfacción es analizada desde una perspectiva religiosa
- 3) Esta perspectiva lleva al sujeto a definirse como un *buscador religioso*
- 4) En su búsqueda, el sujeto encuentra un grupo o movimiento religioso que lo atrae
- 5) El sujeto establece vínculos afectivos-emocionales con uno o más miembros del grupo

⁹ Se trata de un movimiento religioso dentro del hinduismo, que pone énfasis en la adoración del dios Krishna, de ahí su nombre.

6) Aceptación de la perspectiva ideológica del grupo y de la idoneidad de esta para solventar sus insatisfacciones personales

7) El sujeto queda sumergido en una intensa dinámica interactiva dentro del grupo o movimiento.

8) El sujeto sufre una transformación de su conciencia e identidad en sintonía con los nuevos valores que incorpora

9) Intensificación de su compromiso religioso y lealtad al grupo, caracterizada por una ingente inversión de tiempo y recursos en detrimento de otros vínculos y compromisos extragrupal.

10) Consolidación de su nueva identidad religiosa y compromiso con el grupo. El proceso de conversión finaliza, para dar paso a la permanencia religiosa (Ibídem, pp. 59-60)

Aunque se trata de un modelo diseñado para una minoría religiosa, no consideramos funcional recuperarlo para nuestro propio caso de estudio, pues este tipo de esquemas, consistentes en muchos pasos ordenados como una escalera ascendente y un final de clímax, resultan rígidos y extemporáneos para el análisis procesal de la movilidad religiosa (que debe permanecer abierto) y la realidad histórico-concreta termina siempre desbordando los confines teóricos abstractos.

Ahora bien, en el caso específico del islam, también se han hecho aproximaciones al proceso de conversión que nos parece relevante incorporar. Silvia Montenegro, quien ha investigado sobre el Islam en América Latina en general y Argentina en particular, dibujó una clasificación que establece caminos básicos o arquetípicos de tránsito al islam. Basados en tal clasificación, hemos establecido la propia:

- 1) Camino intelectual: Quienes transitan al islam a través de su estudio, esto es, sujetos que, con cierto bagaje de conocimiento sobre el Islam en general, terminan convencidos “racionalmente” de su veracidad y deciden abrazarlo en virtud de este “hallazgo vital”.
- 2) Camino cultural: Montenegro los denomina “admiradores de la civilización del Islam”, se trata de sujetos que conocen y se enamoran del Islam en cuanto civilización y universo cultural distintivo, (suelen disfrutar productos gastronómicos musulmanes, o interesarse en el idioma árabe, por ejemplo), a través del consumo de audiovisuales, libros o experiencias turísticas.
- 3) Camino afectivo: Cuando fruto de una amistad, vecindad, noviazgo-matrimonio o una estancia prolongada de trabajo con compañeros musulmanes se llega a conocer y apreciar el islam lo suficiente como para motivar la conversión. (Montenegro, 2015, pp. 685-687)

Ciertamente, un mismo actor podría “caminar” hacia el islam de manera híbrida o por varios caminos a la vez (incluso por algunas sendas aquí no presentadas), no lo negamos, pero como modelo ideal resulta válido, máxime, cuando incluso a pesar de operarse este tránsito múltiple, siempre suelen ser hegemónicas unas rutas más que otras.

Empero, este modelo solo señala una etapa inicial en el proceso de movilidad religiosa en favor del islam, por lo que debe ser completado. Con tales miras es que hemos recuperado el modelo manejado por Ruth Jatziri García en su tesis doctoral (2020, pp. 286-290). Este modelo fue pensado y diseñado para el análisis de mujeres mexicanas conversas a la fe de Alá, por lo que aquí presentamos es una adaptación del mismo (como hicimos con el anterior). El proceso de movilidad religiosa quedaría así dividido en cuatro etapas:

1-Etapa temprana

2- Etapa de aproximación

3-Etapa media

4-Etapa de determinación

1- En la etapa temprana es cuando ocurre el acercamiento y la exploración del islam. Todavía no se da la *shahadah*, ni hay integración a alguna comunidad en específico, pero el sujeto comienza a interesarse en el islam. Es en esta etapa que se trazan algunos de los caminos de tránsito que mencionamos más arriba.

2-En la segunda etapa el actor da la *shahadah* y comienza un aprendizaje más o menos intenso de la nueva fe. También es una etapa de confrontación con su medio social y familiar e implica un gran desgaste emocional en consecuencia. También es una etapa donde se estrechan vínculos con una comunidad religiosa específica, a la que se frecuenta y que a su vez suele acompañar en mayor o menor medida al nuevo miembro.

3-La tercera etapa coincide con la profundización de los conocimientos y la identidad musulmana. La comunidad deja de ser el sostén del aprendizaje y el acompañamiento, pues la integración se ha logrado con relativo éxito, y existe un acoplamiento en el entorno social y familiar. Muchos se casan en esta etapa, especialmente las féminas.

4-En la cuarta etapa la identidad y afiliación religiosas son sólidas, sin embargo suelen aflorar dudas sobre la comunidad, la forma en que está organizada, los contrastes que existen entre “musulmanes de nacimiento” (casi siempre extranjeros) y nuevos movilizados. La mayoría de los que arriban a esta etapa ya tienen hijos, y por ende, están volcados en gran medida hacia su familia nuclear y los retos de brindar una educación musulmana a sus descendientes.

Esta caracterización, desde luego, no agota todas las posibilidades que existen en las comunidades musulmanas de transitar hacia/por el Islam (de hecho, los actores individuales no siempre se movilizan al islam a través de una comunidad), pero como modelo basado en datos empíricos a partir de un estudio de caso (Ibídem, p. 304-305), ofrece una plataforma sostenible para nuestra propia investigación, por lo que optamos por trabajar con él, tomando el cuidado de no efectuar extrapolaciones forzadas o abstractas.

Finalmente, también decidimos incorporar una distinción válida para el estudio del Islam en México. Según Arely Medina (2014), puede hablarse de dos modalidades o rutas de conversión (pensando en comunidades mexicanas): autónomas y por invitación.

Las conversiones autónomas pueden entenderse como procesos donde la afiliación religiosa se produce a partir de búsquedas individuales y propias, con el auxilio de las TICs, especialmente internet. Mientras, las segundas se producen cuando un musulmán (ya sea un amigo, un pretendiente o un “predicador”) da a conocer el islam al potencial movilizado y este se interesa por tal vía. Por lo general, suele haber también algún tipo acompañamiento posterior (p. 127).

Solo resta insistir, como cierre de este apartado que, pese a la aparición recurrente de la locución “conversión”, su uso debe entenderse como parte del vocabulario manejado por otros autores, pues en nuestro caso nos hemos decantado por el empleo exclusivo del concepto de movilidad religiosa.

Puentes Cognitivos

Un área de análisis que nos parece oportuno rescatar en esta investigación, es la que Alejandro Frigerio (1999) denomina “puentes cognitivos”, esto es, los vasos comunicantes que se

establecen entre los viejos y los nuevos sistemas de creencias en los individuos, especialmente los valores. El autor explica que:

Este proceso de *frame alignment* (articulación de marcos interpretativos)... significa establecer una conexión entre las orientaciones interpretativas de los individuos y las de los grupos que pretenden reclutarlos, de tal forma que algún tipo de intereses, valores y creencias de los individuos se vean como congruentes y complementarios con las actividades, objetivos e ideología del grupo. (p. 7)

Este tipo de estrategia proselitista suele ser especialmente efectiva en el caso de religiones minoritarias que deben medrar en contextos socio-históricos desfavorables (donde el universo cultural está permeado por una religión hegemónica, por ejemplo) y en casos de relocalización religiosa. Es por ello que una estrategia adaptativa es: “establecer un puente con los valores, conductas o tradiciones locales y mostrar cómo los del grupo se alinean con éstos” (p. 8).

Desde luego, aunque es cierto que las posibilidades de “traducción ideológica” y “tendido de puentes” son amplias, también lo es que son finitas, y dependen de la interacción dialéctica entre el movimiento o grupo religioso y su contexto específico. Rastrear este tipo de sintonías resulta de gran valor investigativo para el caso islámico (u otras minorías), pues permite comprender parte de las estrategias proselitistas y los cimientos de las adaptaciones y negociaciones de los movilizados religiosos.

Empero, las tesis de Frigerio son, hasta cierto punto, unidireccionales; recargan mucho el vector o el sentido de la dirección de estos esfuerzos, desde la institución hacia los individuos. Nosotros pensamos analizarlo más bien como un proceso bidireccional para nuestro estudio de caso.

Por tanto, creemos que, aunque pueda haber asimetrías, el tendido de puentes cognitivos puede darse en ambas direcciones, esto es, los individuos también pueden integrarse a una comunidad o institución religiosa, entre otros factores, porque la nueva red o espacio social coincide *a priori* con algunos de los valores que ya trae consigo y que le son importantes en su cosmovisión.

Incluso, podría darse el caso que, a largo plazo, una institución o comunidad religiosa modifique, bajo la influencia y el influjo acumulativo de varios individuos, algunos de sus valores o creencias. En cualquier caso, de lo que se trata es de mantener una orientación clara pero abierta a las novedades que refleje el trabajo de campo.

Una Perspectiva Orientada al Actor

En esta investigación hemos decidido adoptar la perspectiva orientada al actor como soporte teórico, pero debemos esclarecer que se trata de una recuperación parcial y adaptada a nuestros propios fines investigativos, pues de hecho, esta teoría fue pensada originalmente para la sociología del desarrollo, no la antropología de la religión.

La perspectiva orientada al actor, tal como fue diseñada por el sociólogo británico Norman Long, parte de la sencilla premisa de que: "...los actores son capaces (...) de procesar y sistematizar (de manera consciente o inconsciente) sus experiencias vividas y actuar en ellas" (2007, p. 52). Esto es, reconoce la agencia de los actores sociales y los convierte en foco de análisis.

En este sentido, Long hace suyo el planteamiento de Anthony Giddens cuando este expresa que: "Un ser humano es un agente intencional cuyas actividades obedecen a razones y que es capaz, si se le pregunta, de abundar discursivamente sobre estas razones (lo que incluye mentir acerca de ellas)". (2011, p. 41)

Empero, semejante enfoque no implica desconocer las influencias y condicionantes externas a los actores, ni la madeja de interacciones sociales que los atraviesan, sino que apuesta por dilucidar tales influencias y correlaciones a través de su concreción específica en los actores sociales. Y es que esta perspectiva está interesada en:

“entender los procesos por los cuales los actores específicos (...) se comprometen con sus mundos sociales (inter)personales y colectivos. Esto no lo logran solo retrabajando repertorios culturales preexistentes o por conducta apreendida, sino también mediante las muchas maneras en que las personas improvisan y experimentan con viejos y nuevos elementos y experiencias, y reaccionan según la situación y con imaginación, con conocimiento de ello o sin él, a las circunstancias que encuentran. (Long, 2007, p. 26)

Una ventaja de esta orientación teórica es su capacidad de “explicar las respuestas diferenciales a circunstancias estructurales similares, aun cuando las condiciones parezcan más o menos homogéneas” (Ibídem, p. 43). Esta ventaja se hace especialmente relevante para el análisis de una minoría religiosa como la salafiyah (minoría dentro de la minoría musulmana) dentro del campo religioso islámico en México. De igual forma, tal perspectiva tiene como meta:

...identificar y caracterizar las diferentes prácticas, estrategias y razonamientos del actor, las condiciones en que surgen, la manera en que se entrelazan, su viabilidad o efectividad para resolver problemas específicos y sus amplias ramificaciones sociales. (Ibídem, p. 56).

Así mismo, otro aspecto medular de la propuesta de Long que asumiremos será su insistencia en analizar la interacción entre los espacios “micro” y “macro” en sus conexiones específicas, pues: “Los elementos centrales de este esfuerzo etnográfico tienen el fin de dilucidar las estrategias

generadas en lo interior y los procesos de cambio, los eslabones entre los pequeños mundos de los actores locales y los fenómenos globales...” (Ibídem, p. 45).

De esta forma, se trata de una orientación teórica adecuada para la comprensión de nuestro objeto de estudio, atravesado como está, por redes sociales y relaciones de poder translocales y transnacionales. Como complemento a esto, para el análisis de cada actor individual, utilizaremos la fórmula del arquetipo o modelo ideal de Max Weber (2002), en aras de comparar y evaluar los grados intensidad y compromiso, esto es, ortodoxia y ortopraxis, de los sujetos religiosos con respecto a la imagen modélica o ideal del salafi.

Globalización y Transnacionalismo

La globalización ha dejado (y continúa) una profunda marca en el globo terráqueo. Es esa una verdad de Perogrullo que, no obstante su obviedad, amerita para su correcta calibración de múltiples análisis que den cuenta de su impacto diferencial, preñado de matices y paradojas. Los efectos de la globalización, aunque patentes en todo el mundo, no han sido ni tan homogenizantes ni tan lineales como se creía hace algunas décadas (Appadurai, 2001).

Ante todo, es necesario pautar desde el inicio que, en esta investigación, entenderemos por globalización un complejo proceso contemporáneo donde: “...las conexiones que se establecen entre lugares, dinámicas y actores otrora distantes, independientes, ajenos entre sí, y que en virtud de procesos de escala mundial, macroeconómica, se han interrelacionado y se han vuelto interdependientes.” (Estrada y Rojas, 2013, p. 14)

Según Arjun Appadurai, vivimos en una *modernidad desbordada*, donde: “los medios electrónicos y las migraciones masivas caracterizan el mundo de hoy (...) Combinados, producen

un conjunto de irregularidades específicas, puesto que tanto los espectadores como las imágenes están circulando simultáneamente.” (2001, p. 20)

Luego, pese a que los estudios sobre globalización han sido relevantes para la antropología, no están exentos de críticas (De la Torre, 2018, pp. 23-25). Según Thomas Csordas, la perspectiva tradicional de abordar la globalización ha estado sesgada, por dar demasiado peso a los Estados-nación y ser unidireccional; el vector del cambio e influencia fluye de los centros activos a las periferias pasivas (2007, p. 260).

Por ende, para que esta investigación no incurra en tales sesgos, asumimos tres puntales imprescindibles en nuestra comprensión de la globalización:

1- Que en la globalización, los actores son sujetos activos, por lo que no existen efectos automáticos de carácter estructural que anulen su capacidad de agencia.

2- “...la globalización entendida como proceso, se concreta a escala local, y es en este nivel donde se manifiestan los procesos globales” (Estrada y Rojas, 2013, p. 14). Este planteamiento es análogo al de Long con respecto a la concreción de los procesos sociales en los actores, por lo que su justificación discurre por los mismos cauces.

3- El vector de la influencia entre lo local y lo global es bidireccional (se afectan mutuamente, a pesar de las asimetrías) y los resultados de la misma son heterogéneos. “Es pues, esta interacción, lo que permite entender por qué los efectos de la globalización no son los mismos en todo el mundo” (Ídem).

Aquí es el momento de introducir entonces como tópico, lo transnacional. Para algunos autores, lo global y lo transnacional serían dos facetas de un mismo proceso, las dos caras de una misma moneda:

Inicialmente, se puede decir que la globalización se relaciona con la expansión planetaria de la red de la economía política capitalista. Es el proceso de la creación de la base tecnológica y económica a partir de la cual se puede hablar de transnacionalismo (...) El transnacionalismo es el fenómeno político, ideológico, asociado a la globalización... (Lins Ribeiro, 1996, p. 42)

De esta forma: “Lo transnacional (...) describe la manera en que lo local llega a ser global, y cómo todas las partes del globo están ahora mucho más interrelacionadas por los mercados económicos, la información, la diseminación y homogeneización cultural.” (Castro, 2005, p. 183)

En nuestro caso no compartimos esta distinción. No consideramos productivo escindir la esfera económica de la ideológica. Si un mérito tiene el marxismo clásico, es haber mostrado que lo económico no está separado de lo social, lo cultural o lo religioso, sino que estas esferas interactúan simultánea y dialécticamente (amén de que estas mismas interacciones estaban fuertemente jerarquizadas en este mismo marxismo).

Retomando las discusiones sobre globalización y transnacionalismo de Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992), preferimos ajustar la distinción a una cuestión de amplitud o difusión: la globalización señalaría un proceso de escala global (literalmente), como la difusión de las relaciones capitalistas de producción, por ejemplo, mientras que lo transnacional indicaría un alcance más limitado, ciertamente internacional, pero no global en su penetración y difusión. De esta forma:

El término *transnacional* es de cierto modo una etiqueta más modesta y a menudo más adecuada para fenómenos que pueden tener una escala y una distribución bastante variables, aun cuando compartan las características de no estar contenidos dentro de un Estado [...]

También señala que muchas de las vinculaciones en cuestión no son “internacionales” en el sentido estricto de que involucran a naciones (en realidad Estados) como actores corporativos. En la arena transnacional, los actores pueden ahora ser individuos, grupos, movimientos, empresas comerciales. (Hannerz, 1996, como se citó en Capone y Mary, 2012, p. 28)

Para ampliar esta idea, coincidimos con Arely Medina cuando afirma que:

La constante movilidad de agentes que trascienden de diversas formas los espacios territoriales creando conexiones de diferente densidad y alcance es lo que da forma a que un fenómeno pueda adjetivarse como transnacional. No se trata solamente del fenómeno de la migración, sino que incluye incluso a aquellos actores que están arraigados a un territorio pero que se vinculan de diferentes formas y con variadas herramientas tecnológicas que les permite vivir y pertenecer en diferentes escalas espaciales. (2018, p. 30)

Aquí debemos reforzar la última parte de la cita, porque si bien lo transnacional fue discutido originalmente en los debates sobre migración humana, la actual perspectiva transnacional no está anclada exclusivamente a los procesos migratorios (aunque formen parte importante de esta).

Como ha señalado Peggy Levitt (2001), se puede ser transnacional sin ser migrante (y viceversa), porque lo que caracteriza lo transnacional son las circulaciones simbólicas, los intercambios culturales y las pautas de consumo que afectan e impactan en la vida de los actores y que trascienden (e interconectan más allá de) las fronteras espaciales.

Ahora bien, un terreno fértil para trabajar con la perspectiva transnacional resulta ser el de las religiones (al menos, una parte de ellas):

El campo religioso contemporáneo se convirtió, más que otros, en uno de los sitios privilegiados del enfoque transnacional, a tal punto que ciertos movimientos religiosos (pentecostalismo, islamismo, religiones afroamericanas o *new age*) ofrecen verdaderos paradigmas de la transnacionalización. La afinidad electiva observada entre estas religiosidades y las formas paradójicas de la globalización, constituidas de flujos y fronteras, homogeneidad y heterogeneidad nativa, lleva a hablar de “religión transnacional”... (Capone y Mary, 2012, p. 27).

En el caso específico del Islam, resulta especialmente revelador que las dos grandes marcas de identidad de la globalización (migración y digitalización), han desempeñado un rol de primer orden en su difusión fuera del Cinturón Coránico (Csordas, 2007, p. 262) y su establecimiento en América Latina, incluyendo México.

Para Peter Berger, existen dos religiones que se han visto especialmente beneficiadas (en términos expansivos) con la globalización: el protestantismo evangélico y el islam (2004, p. 66). Sin embargo, este, a diferencia de aquel, representa a decir del sociólogo vienés, una suerte de alternativa contra-cultural a la globalización hegemónica de signo “occidental” o una modernidad “alternativa”. Berger lleva hasta las últimas consecuencias este razonamiento al asegurar que:

...incluso en sus formas más moderadas, el renacimiento islámico representa una alternativa real a la cultura global emergente. Inevitablemente plantea visiones alternativas de vida social y política, de relación entre religión y estado, y muy significativamente de los roles propios de mujeres y hombres. (Ibídem, p. 69)

En este punto debemos marcar distancias con relación a estas ideas (de inevitabilidad y homogeneidad) porque, si bien es cierto que en muchas de sus formas el Islam puede interpretarse

como una alternativa contra-hegemónica (que mejor ejemplo que la *salafiyah*), existen varios movimientos musulmanes que buscan síntesis atemperadas con esta (el mayor sitio web de consulta en español sobre el islam, www.webislam.com, es un ejemplo de ello).

De lo que se trata entonces es de enfocarnos en los procesos de interacción (global-local) en la escala micro, para lograr comprender las respuestas diferenciales de los actores ante los estímulos o estructuras similares. Esta interacción ha sido conceptualizada a través del término *glocal*, acuñación de Ronald Robertson (2003). A través de este concepto lo que se pretende es, en términos simples y breves, ver lo local en lo global y viceversa, en su dimensión más integral.

Por otra parte, el salafismo no sólo es mejor comprendido si se lo trata como una religión transnacional, sino que además, lo es. Así, una forma ordenada y sustentada empíricamente de abordar una religión transnacional como el salafismo es la propuesta de René de la Torre en sus *Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional* (2018), quien identifica tres fases en la dinámica de transnacionalización:

1-La *deslocalización* (y/o *desterritorialización*) de las culturas, desenraiza y des-ancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos”, debido a que los extrae de sus soportes tradicionales locales y nacionales (...) Al ser desterritorializados (deslocalizados), los sistemas simbólicos pueden perder sus soportes regulatorios o las convenciones de sentido tradicionales con que se practicaban.

2-La *trans-localización* o *trans-territorialización*. Consiste en la reconversión de los bienes culturales en “bienes portátiles” y “transportables” que son puestos en circulación por nuevos agentes en nuevos circuitos, redes y canales. Los efectos de trans-territorialización son

generalmente producidos por los flujos de los viajes, la migración, el turismo, los medios de comunicación e información, las redes sociales y la mercantilización global de bienes culturales.

3-La *relocalización* (o *re-territorialización*). No sólo atiende la puesta en escena de los bienes culturales en otros lugares, sino que se refiere a que, en el contexto de la globalización, elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios. La reincorporación cultural y política de tradiciones religiosas en nuevos contextos alienta a su reinterpretación, pues los nuevos agentes adoptan y adaptan la tradición acorde con las nuevas reglas culturales y los regímenes socio-políticos de cada contexto. (pp. 27-28)

En el caso específico del salafismo de predicación, que tiene en Arabia Saudí un claro núcleo espiritual e ideológico, es importante resaltar también que: “El advenimiento de redes transnacionales no implica necesariamente la pérdida de todo anclaje territorial.” (Capone y Mary, 2012, p. 31) Por tanto, la transnacionalización no implica necesariamente una desterritorialización, sino muchas veces reterritorialización, acompañada de la reafirmación de los *locus sagrados*, y las estrellas polares de las cosmologías religiosas.

No obstante, en esta investigación, en aras de las posibilidades reales y nuestros propios intereses, decidimos enfocarnos en la última de las fases descritas, esto es, cómo se ha relocalizado la *salafiyyah* en México, según nuestra población de estudio.

Mercado Religioso

Si una metáfora económica tiene la virtud de “retratar” (salvando las obvias distorsiones) el impacto que la modernidad líquida ha tenido en las últimas décadas sobre las elecciones religiosas

de los actores (en algunos segmentos sociales, que no en todos), esa es “mercado religioso”. En palabras de su conceptualizador, lo que actualmente sucede es que:

...la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del marketing. Tiene que ser ‘vendida’ a una clientela que ya no está obligada a ‘comprar’. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. (Berger, 1999, p. 198)

Esta situación pluralista exige varios presupuestos necesarios para su realización. En primer lugar, solo aplica a contextos secularizados donde esté garantizado en lo fundamental la libertad religiosa (“el libre mercado”). Segundo, el individualismo y el consumismo deben estar socialmente anclados y aceptados como valores convencionales (“la demanda”). Y tercero, debe existir acceso al conocimiento de varias propuestas y grupos religiosos distintos, así como la posibilidad (al menos potencialmente) de integrarse a estos (“la oferta”).

En tal situación, los partidarios de esta metáfora asumen que los cambios de adscripción religiosos operan como procesos voluntarios y autónomos de elección individual (Fabre, 2001, pp. 278-279). Por demás, se trata de procesos contingentes y reversibles en potencia, pues el consumidor puede elegir no consumir, arrepentirse y abandonar el producto comprado (parcial o totalmente), o consumirlo junto a otros productos similares.

En este sentido, cada vez resulta más común encontrar sujetos religiosos que se ajustan al perfil del “peregrino espiritual”, quien transita de fe en fe, apropiándose de aquellos elementos que le resultan atractivos y rechazando otros. Empero, el consumo “a granel” o de “supermercado” no es privativo o exclusivo de los “peregrinos espirituales”, pues muchos sujetos religiosos

autoidentificados sin ambages con una única religión, también operan bajo una lógica de consumo selectivo, conformando así *collages* religiosos altamente personalizados o, simplemente alejados de las ortodoxias institucionalizadas.

Y es que la expansión del mercado religioso suele concomitar con procesos de desinstitucionalización acentuados, donde los actores reclaman mayor autonomía religiosa y construyen, por ejemplo, un “ser musulmán” más acorde con sus necesidades y motivaciones personales, experiencias ancladas o cimentadas en realidades locales muy específicas. En el caso del Islam en México, Arely Medina señala que:

En la actualidad es destacable que mientras algunos musulmanes son asiduos a una de las musallah, otros se mantienen móviles y pueden o no asistir a estos centros de culto. Ello es resultado de las actividades transnacionales que para el caso del islam se han intensificado en la última década, pues han permitido la entrada de otras interpretaciones y formas de vivir el islam, por lo que se percibe un islam más diverso y menos institucional. (Inédito a, p. 4)

Según Peter Berger, por norma general, en tales situaciones pluralistas, asentadas en contextos secularizados, ciertas “leyes de mercado” permean (en mayor o menor medida), a las instituciones religiosas. Y es que: “la religión es más fácil de vender si se presenta como importante para la vida privada que si se la anuncia como de aplicación específica a las grandes instituciones públicas.” (1999, p. 210) Con esto viene a indicar que los buscadores espirituales en tales contextos están más interesados en resolver angustias o dilemas personales, que en emprender reformas o revoluciones sociales.

Otra consecuencia de tal situación que resulta relevante para el análisis de nuestro propio objeto de estudio, es lo que este autor denomina “diferenciación marginal”. Según Berger, en la

medida que aumenta la oferta religiosa y se estandarizan ciertas procedimientos o partes de los productos, las instituciones religiosas se verán obligadas a esforzarse por diferenciar su artículo del resto de la competencia.

De esta forma, se realzarán algunas peculiaridades o singularidades del producto en venta, a la vez que se refuerzan las dinámicas de identificación y autoidentificación (Ibídem, p. 213): este resulta ser, definitivamente, el caso de la salafiyah dentro del campo religioso islámico. Resta referirnos a los conceptos de campo y capital religiosos, pero antes es necesario hacer par de acotaciones, y es que:

Los planteamientos de los teóricos del mercado religioso pese a sus aciertos y aplicabilidad en un escenario cosmopolita como CDMX, deben ser matizados, pues presentan los cambios de adscripción religiosos como procesos idílicos, donde las constricciones e ignorancias no tienen cabida, lo cual ciertamente no se corresponde en muchos casos de estudio. De lo que se trata entonces, no es de desconocer la agencia individual, sino de complejizarla.

Por otra parte, en el caso específico del islam en su relocalización en México, es justo señalar que no solo están emergiendo procesos de desinstitucionalización, sino que dentro del campo religioso islámico también existen procesos de institucionalización (donde se insiste en la ortodoxia y la ortopraxis) (Medina, Inédito b, p. 9), como el que ha impulsado desde su fundación la directiva del CSM.

Y ello obedece, en esta clave teórica, a la diferenciación marginal como estrategia de mercado arriba mencionada. Estrategia impulsada por decisores o líderes de algunas organizaciones musulmanas que intentan rentabilizar y legitimar su actuación en el campo

religioso musulmán a través de la reivindicación de la “pureza doctrinal” o el apego a los estándares primigenios del islam.

De esta forma, observamos en el islam en general y la salafiyah en México en particular, una realidad compleja, preñada de tensiones con intensidades variables, entre “ortodoxias” y “heterodoxias”, entre líderes y fieles comunes, entre institucionalización y desinstitucionalización, de ahí la idoneidad, para su análisis, de los enfoques centrados en el actor que hemos expuesto.

Por otra parte, aunque la identidad no es un tópico central en esta tesis, resulta imposible no abordarla en alguna medida. Según Gilberto Giménez (2010), la identidad puede entenderse como: “proceso subjetivo (frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.” (p. 4)

Así mismo, destaca que, aunque “la identidad se aplica en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, pero sólo por analogía a las identidades colectivas” (Ibídem, p. 3), estas últimas son fundamentales para comprender las primeras. En tal sentido, Giménez destaca que, la identidad, como parte intrínseca de su lógica de demarcación, comprende dos tipos de atributos, íntimamente entrelazados:

- 1) atributos de pertenencia social que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales;
- 2) atributos particularizantes que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión. (Ibídem, p. 4)

Se trata de una tensión constitutiva de la identidad, pues mientras los primeros atributos remarcan semejanzas interpersonales (coadyuvan a definir un Nosotros frente a los Otros desde la perspectiva individual), los segundos remarcan las diferencias y enfatizan la singularidad del sujeto.

Para las comunidades musulmanas, especialmente en contextos de minoría religiosa, la identidad suele ser muy importante, pues se convierte en un asidero para los vínculos comunitarios y las relaciones transnacionales. Y en la actualidad, es válido acotar, para las comunidades urbanas, internet resulta un espacio tan importante para generar y reproducir esa identidad, como los espacios convencionales, pues: “La virtualidad permite recrear una identidad común ahí donde el ambiente socio-cultural no lo favorece, esto es, donde la identidad islámica es ignorada, rechazada o vista con resquemor”. (Roy, 2003, p. 182)

Finalmente, Pierre Bourdieu fue quien popularizó los conceptos de campo y capital religiosos, que casan bien con la perspectiva teórica del mercado religioso. Para el sociólogo francés, un campo es entendido como: “un espacio teórico en el que diferentes agentes luchan por la apropiación de un capital específico (...) implementando, para este propósito, diversas estrategias.” (Bourdieu, 1988, pp. 108-114)

Naturalmente, ese capital específico por el cual se compete en el campo religioso, no puede ser otro que el capital religioso, el cual: “Como cualquier capital simbólico (...) se puede reconvertir en privilegios, autoridad, prestigio y riquezas; esto motiva a los agentes en competencia a implementar diversas estrategias para su apropiación, monopolización o desmonopolización.” (Bourdieu, 2006, pp. 56-57)

Ahora bien, aunque Bourdieu concede a los diferentes campos en que se dividen las sociedades modernas cierta autonomía, eso no implica que se trate de feudos aislados, sino de espacios interrelacionados, y donde los propios agentes compiten de ordinario en más de uno simultáneamente. De esta forma, ese “mercado de bienes de salvación” que constituye el campo religioso, (Ibídem, p. 64), solo cobra sentido a través de sus vínculos con otros campos, establecidos en particulares configuraciones histórico-sociales.

Metodología de la Investigación

En primer lugar, debemos coincidir con Sergio Zendejas cuando afirma que: “...consideramos que no existe metodología específica que sea independiente de un enfoque o posición teórica determinada.” (2008, p. 114) Por tanto, nuestro propio diseño metodológico es dependiente de nuestra posición teórica.

En segundo lugar, esta investigación suscribe una metodología claramente cualitativa. Según María Luisa Tarrés: “la investigación cualitativa se puede definir como la conjunción de ciertas técnicas de recolección, modelos analíticos, normalmente inductivos, que privilegian el significado que los actores otorgan a su experiencia.” (2001, p. 16)

Y en tercer lugar, la unidad de análisis fundamental en esta investigación comprende los factores del cambio de adscripción religiosa en favor de la salafiyah en los miembros del CSM, teniendo a la membresía de esta comunidad como la unidad fundamental de observación en calidad de actores individuales.

Empero, dicho esto debemos apresurarnos en aclarar que, precisamente por tratarse de unidades fundamentales, queda claro que serán tomadas en cuenta otras unidades secundarias.

Por ejemplo, ciertamente, aunque la centralidad analítica, en sintonía con nuestro objetivo general, esté enfocada en los factores de la movilidad religiosa, la comprensión de estos pasa inevitablemente por la comprensión de las narrativas (situadas contextualmente) manejadas por los propios actores sobre su conversión, movilidad y permanencia religiosas, así como por los elementos de autoidentificación que enarbolan como miembros de una comunidad distintiva.

Y lo mismo podemos decir, por ejemplo, del análisis del CSM en cuanto actor institucional dentro del campo religioso musulmán en México, para la comprensión de sus miembros en cuanto actores individuales. De hecho, dedicamos bastante espacio en esta investigación al CSM en cuanto actor institucional y su lugar dentro del campo musulmán capitalino, no sólo porque su profundización es una tarea pendiente en los estudios sobre el Islam en México, sino porque su comprensión coadyuva a entender también los factores de la movilidad religiosa en favor de la *salafiyyah*.

Métodos y Técnicas

Originalmente, habíamos pensado combinar para este estudio tanto el método etnográfico como el netnográfico. Sin embargo, la eclosión del Covid nos obligó a decantarnos solamente por el segundo.

Nuestro uso del método netnográfico se enmarca en aquella corriente que: "...concibe Internet como una herramienta de investigación para aplicar determinadas técnicas...en formato digital." (Estalella y Ardévol, 2010, pp. 1-2) En sentido general: "Ésta permite al investigador realizar un estudio y análisis sistemático en la World Wide Web (www), considerada un espacio social y cultural donde se producen interrelaciones, interacciones, prácticas, se comparten intereses e ideas" (Hine, 2004, como se citó en Medina, 2017, p. 194).

Según Bárcenas y Preza (2019), la etnografía digital o netnografía puede ser entendida como: “un método interdisciplinario, para el análisis de las prácticas sociales y la producción de significados a través de una mediación tecnológica” (p. 134), definición que se ajusta bien a nuestro propio uso del mismo. Estas mismas autoras, empero, previenen al investigador sobre no dividir de manera aséptica la esfera virtual de la esfera presencial, puesto que en la práctica, ambas coexisten:

La dicotomía entre el mundo en línea [*online*] y el mundo fuera de línea [*offline*] se disolvió para dar paso a preguntas de investigación más holísticas y más amplias que buscaban describir cómo el Internet y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en general, se integraron y se plasmaron en la vida cotidiana. (Ibídem, p. 135)

Es por eso que su propuesta, que retomamos, es pensar la interfaz, esto es, la interacción entre lo *offline* y lo *online*, la cual denominan *onlife*:

...etnográficamente, el campo se caracteriza por ser *onlife*, en tanto que las interacciones de los sujetos siempre se articulan en significados y prácticas que suceden en línea y fuera de línea, lo cual, lleva a tomar en cuenta el ensamblaje de ambos espacios. (Ibídem, p. 140)

Por su parte, el estudio de las religiones (y otras tantas dimensiones sociales) a través de la virtualidad es una tendencia que va cobrando cada vez más fuerza en las investigaciones sociales, teniendo en la pandemia de COVID-19, un poderoso catalizador. De hecho, incluso sin este catalizador, lleva décadas abriéndose otras rutas etnográficas, desde la etnografía multisituada a la netnografía. Y es que la etnografía tradicional, de cuño malinowskiano, donde el investigador hace una profunda inmersión en un espacio claramente delimitado por dilatados periodos de tiempo y

con una única sociedad que se presuponía autocontenida, resulta cada vez más anticuada para los desafíos contemporáneos.

Hoy día, los estudios sobre religiosidades en los espacios virtuales se han multiplicado (Bárceñas, 2019, pp. 291-292). Al bagaje conceptual se van añadiendo pues, términos como *online religion*, *ciberreligion*, *virtual religion*, etc., o en el caso específico del islam, *ciberislam* o *umma* virtual.

Según Heidi Campbell, la religión en red: “... refiere a las interacciones en red que permiten el funcionamiento de la *online religion*, en donde las relaciones sociales, las estructuras y los patrones de creencia se vuelven maleables, globales e interconectados.” (Campbell, 2011, como se citó en Medina, 2018a, pp. 106-107)

Tomando tales consideraciones en cuenta, nuestro trabajo de campo virtual operó en dos frentes. Por una parte, aplicamos la técnica de la observación pasiva en los espacios virtuales controlados por el CSM y donde sus miembros interactúan. Aquí es válido señalar que en estos espacios no sólo participan nuestros interlocutores sino también otros miembros que no pudieron o quisieron concedernos entrevistas.

De esta forma, la construcción del dato (n)etnográfico en este primer frente se realizó a través del rastreo de las interacciones de la comunidad salafi en los perfiles de Facebook (la red social donde más activos se muestran), el blog del CSM (la página web ha estado fuera de funcionamiento recientemente) y los grupos de WhatsApp.

En Facebook, el CSM cuenta con varios perfiles que utiliza profusamente. Públicos tiene los perfiles de *Muhammad al-Meksiki*, *Musalah “Al-Ájira”* y *Centro Salafi de México*, y privado tiene el perfil *Salafi México*, que cuenta con 305 integrantes actualmente. A su vez, cuenta con dos

grupos privados en WhatsApp: uno, donde sólo pueden publicar los administradores (los líderes) y otro que es abierto a todos los integrantes.

El segundo frente que abrimos fue el que utilizamos para aplicar las entrevistas centradas a nuestros interlocutores. La entrevista centrada o enfocada, es una síntesis de las entrevistas estructuradas y las no estructuradas, que intenta ofrecer cierta libertad al entrevistado, pero constreñida dentro de ciertos marcos de interés para el entrevistador (Tarrés, 2001, pp. 77-78).

Las entrevistas fueron realizadas a través de audiollamadas y videollamadas mediante telefonía móvil en el caso de los miembros de sexo masculino, y de correo electrónico y los chats de WhatsApp y Messenger en el caso de las mujeres. Desde luego, la calidad y cantidad informativa fluyó más del lado masculino que del femenino.

Esto se debió a las barreras de género. Nosotros nos vimos en la obligación de negociar con el director del CSM la realización de las entrevistas a las mujeres vía correo electrónico, puesto que él se mostró reacio desde un principio a que un hombre entrevistara mujeres, debido a las normativas de género salafis, que remarcan el distanciamiento entre hombres y mujeres que no sean familia y aboga por una etiqueta restrictiva para conservar, en palabras de sus practicantes, el pudor femenino.

En la práctica esto sufrió algunas modificaciones. Por ejemplo, con Aixa, una de nuestras interlocutoras, empezamos por correo electrónico, pasamos luego a chatear por WhatsApp, y ella terminó mandándonos audios grabados porque se impacientaba escribiendo. Pero con las otras entrevistadas (que están casadas) no fluyó de esta manera; definitivamente no se sentían tan cómodas con un entrevistador masculino.

Fueron entrevistados en total seis miembros del CSM, tres mujeres y tres hombres, dentro de un rango de edad de 18 a 53 años, todos de clase baja alta o media baja (en términos económicos) y con nivel de escolaridad de bachillerato o pregrado (licenciatura o ingeniería). Además, también entrevistamos a dos actores importantes (testigos presenciales de muchos eventos) del campo religioso musulmán en México; Fitra Ismu (musulmán indonesio e investigador) y Omar Weston (en el tercer capítulo veremos su relevancia).

Es importante señalar también que, la puerta de entrada al Centro, así como el acceso a la bibliografía que posee, a los grupos privados de WhatsApp y Facebook y al resto de nuestros interlocutores, pasó necesariamente por la figura de Muhammad al-Meksiki, su fundador y director único desde entonces.

Dado el gran celo que mostraron los líderes para con su privacidad, las normativas salafis y los asuntos internos de la comunidad, negociamos no grabar las entrevistas, para mayor comodidad de nuestros interlocutores, además de garantizar el anonimato, excepto cuando no hubiese problema al respecto (solamente los líderes no se acogieron a esta cláusula).

Las condiciones pandémicas y el trabajo de campo virtual presentaron, por supuesto, grandes desafíos. De entrada, la generación de *rapport* con nuestros interlocutores tardó más de lo esperado (imaginamos que estrechar vínculos a través de una pantalla ralentice un poco las cosas). Tuvimos que tener mucha paciencia para no echar a perder el trabajo de campo; había días que escribíamos un mensaje y no respondían (ni ese día, ni ningún otro), por lo que teníamos que ser reiterativos a veces y aprovechar al máximo cuando estábamos “en línea”.

También, había interlocutores que daban muchas vueltas y como decimos en Cuba “no iban al grano”, por lo que teníamos que “cazar” el momento para reconducir la entrevista por los causes

que necesitábamos para avanzar. Otras veces teníamos que repetir una y otra vez una misma pregunta, ya fuera porque la conexión a internet se nos estropeaba o porque habíamos de traducir algo del “dialecto cubano” al “dialecto mexicano” (o viceversa).

La pandemia también limitó severamente el cronograma de actividades del CSM que incluso estuvo cerrado un tiempo (por lo general, cuando la CDMX estaba en semáforo rojo) y, lo que es más relevante, hizo disminuir la afluencia de miembros al Centro, aun cuando estaba abierto, pues muchos temían por su salud. Empero, pese a los desafíos, la investigación pudo salir adelante.

Los Interlocutores

Finalmente, a continuación esbozaremos una breve relación de perfiles de nuestros interlocutores, para facilitar su identificación en los próximos capítulos. Salvo los dos líderes, quienes eligieron no acogerse a la cláusula de anonimato, el resto serán nombrados a través de seudónimos.

Muhammad al-Meksiki: Fundador y director del CSM desde su emergencia en 2003. Nació en 1967. Se movió al islam 1993, siendo su maestro el predicador Omar Weston. Desde su viaje a Arabia Saudí en 1999 comenzó a moverse al salafismo. Licenciado en Informática y en Derecho. Es dueño de un pequeño comercio en la CDMX.

Ibrahim Gudino: Subdirector del CSM desde 2017. Nació en 1974. Se movió al islam en 2005, durante su estancia en Texas. En 2016, ya radicado en la CDMX, se mueve al salafismo por mediación de Al-Meksiki. Es licenciado en bioquímica, pero está empleado como guardia de seguridad en una empresa privada.

Aixa: Se movió al islam en 2015. Nació en 1993 y radica en la CDMX desde su nacimiento. Se movió al salafismo de manera autónoma (internet mediante) desde 2017 aproximadamente. Es licenciada en administración y trabaja como auditora para una dependencia del gobierno federal.

Omar: Se movió al islam (de manera *online*) en 2017. Nació en CDMX en 2002. El mismo año de su cambio de adscripción religiosa comenzó a visitar el CSM y se movió al salafismo. Es estudiante de bachillerato y vive con sus padres.

Mariam: Se movió al islam en 2018. Nació en 1983. Vive en el Estado de México. Se convirtió a través de su esposo y se movió al salafismo al año siguiente. Estudió en una preparatoria pública y actualmente trabaja como tendera en una oficina de Office Deppot.

Nur: Se movió al islam en el año 2000. Nació en CDMX en 1968. Se movió poco tiempo después al salafismo a través de Muhammad al-Meksiki. Es psicóloga. Trabaja en un departamento de recursos humanos en Telmex.

Capítulo II. Islam, Sunismo, Salafismo

*Decid la verdad siempre; decidla incluso
aunque fuese en nuestra contra*

Mahoma

El positivismo decimonónico tenía esta suerte de profecía que auguraba, sino la extinción, al menos la marginalización de las creencias religiosas de la vida pública, en la medida que la humanidad transitaba de la era teológica a la metafísica y de esta última a la era positiva (léase científica). Hoy día semejantes vaticinios se han visto destruidos. De hecho, para regiones como América Latina, nunca fueron pertinentes.

Lo cierto es que el maridaje forzado, lineal y homogeneizante entre modernidad y secularización, no puede sostenerse a la luz de la evidencia empírica (Berger, 2005). Actualmente asistimos a un espectáculo global donde la religión desempeña un rol de primer orden. Sin embargo, es un espectáculo plural, heterogéneo, atestado de matices, de fronteras muchas veces difusas o porosas; en fin, complejo y no reducible a esquemas rígidos o dualidades cartesianas.

El islam que, como ya hemos mencionado, se considera la religión de más rápido crecimiento en el orbe, bien por sí sólo refleja esta creciente complejidad a la cual nos referimos arriba. Es por esta razón y la imperiosa necesidad de despejar las nubes de obscuridad que obnubilan su comprensión, que nos decidimos a redactar un capítulo que, a riesgo de decantarse por soluciones “generalistas o esencialistas”, intenta proveer una imagen más nítida del fenómeno a estudiar. Como señaló Talal Asad:

El argumento no es contra el intento de generalizar sobre el islam, sino contra la forma en que se lleva a cabo esta generalización. Cualquiera que trabaje en la antropología del islam será consciente de que existe una considerable diversidad en las creencias y prácticas de los musulmanes. El primer problema es, por lo tanto, el de organizar esta diversidad en términos de un concepto adecuado. (1986, p. 5)

Entonces, lo que haremos será situar, en su acepción más integral, a la religión musulmana en general y la *salafīyyah* en particular, destacando los postulados básicos y distintivos de los mismos, en aras de facilitar, para los próximos capítulos, una mejor comprensión del islam y el salafismo.

Los Pilares del Islam

Si una fórmula tiene la virtud de resumir el islam, esa fórmula sería: “No hay más divinidad que Dios y Mahoma es su mensajero.” En árabe se le conoce como la *shahadah*, esto es, el “testimonio”. Se trata del equivalente teológico islámico, salvando las distancias, del bautismo; el rito de paso o la fórmula de entrada a un universo religioso distintivo.

A lo largo de este capítulo haremos generalizaciones de este tipo. Naturalmente, siempre se podrá protestar que habrá excepciones (no lo negamos), pero eso no puede ser óbice para abandonar todo intento de subrayar aquellos elementos comunes al islam en su totalidad y que permiten identificar al chiísmo, el sufismo y el salafismo como subcorrientes de una misma religión, el islam, aunque desde luego, a nivel individual, las hibridaciones, liminalidades y renegociaciones requieran de una lupa más precisa para trazar paralelismos, pues como ilustra con esta anécdota Ernest Gellner, la pluralidad es la regla, no la excepción:

Los orientalistas están a sus anchas entre los textos. Los antropólogos están a sus anchas en las aldeas. La consecuencia natural es que aquéllos tienden a ver el Islam desde arriba, éstos desde abajo. Recuerdo a un antropólogo, especialista en un país musulmán, quien me contaba de su primer encuentro con un anciano y distinguido islamólogo. El viejo erudito comentó que el Corán se interpretaba de manera diferente en diversos lugares del mundo musulmán. El joven antropólogo señaló que ello era obvio. ¿Obvio? ¿Obvio? — replicó airado el anciano —: ¡tardé años de paciente investigación en averiguarlo! (1986, p. 142)

Etimológicamente, la locución *islam* deriva del verbo árabe *aslama*, esto es, “entregarse o someterse a” (la teología añade a Dios), por lo cual el vocablo *islam*, en clave teológica, significa sumisión o entrega a Dios (Díaz, 1990, p. 191).

Sin embargo, definirlo así sería impreciso, en definitiva, cualquier persona que creyese devotamente en Dios (ya sea Yahvé, Cristo o Krishna) podría ser considerado musulmán. De hecho, salvando las distancias, un razonamiento análogo usan los ‘ulemas¹⁰ para asegurar que todos los profetas anteriores a Mahoma (desde Noé a Jesús) eran musulmanes, independientemente de las variaciones secundarios en sus mensajes y ministerios (Seda, 2006, pp. 19-20).

Luego, por *islam* vamos a entender la religión fundada por Mahoma en el siglo VII de nuestra era, la cual comprende creencias y prácticas religiosas distintivas. Un resumen de estas, se conoce en el *islam* como los cinco pilares:

- 1- La *shahadah*: Este testimonio implica el reconocimiento, explícito e implícito, de tres dogmas de fe: la afirmación de un monoteísmo radical; el reconocimiento

¹⁰ Los ‘ulemas son los expertos en las llamadas “ciencias islámicas”, esto es, los eruditos más completos y versados en los conocimientos del *islam* desde, y esto es fundamental, la propia cosmovisión musulmana.

de la cualidad profética de Mahoma y; la creencia en el Corán como la Palabra de Dios transmitida a este profeta. Expliquémoslo con mayor detalle.

En el islam se rechaza abiertamente la existencia de otros dioses. Solamente existe una divinidad, incomparable y absoluta, y merecedora de toda adoración: “Di: Dios es Único, Dios es Eterno. Jamás engendró ni fue engendrado. Y no hay nada que se le asemeje” (Corán, 112). Esta doctrina de la unidad divina se conoce en árabe como *taujiid*, y es reconocida, en lo esencial, por todas las tendencias islámicas por igual (Beheshti y Bahonar, 2007, p. 90).

La segunda parte implica que Mahoma fue un profeta de Dios¹¹. Mas, lo singular de Mahoma para el islam es que resulta ser el último de los profetas, dotado de un mensaje universal, para toda la humanidad (Seda, 2006, p. 29). De esta forma, su revelación sería la definitiva, según los musulmanes.

Finalmente, la coherencia interna de estas dos creencias descansa en el tercer dogma compartido: el Corán es la Palabra de Dios (Díaz, 1990, p. 192). Según los musulmanes, el Corán es el último de los textos sagrados revelados, viniendo así a suplantarse el resto de las revelaciones pasadas. Si para el cristianismo la figura central de toda su narrativa es Jesús; para el islam ese sitio lo ocupa el Corán. Las interpretaciones podrán divergir, pero el reconocimiento de la autoría empírica y la sacralidad máxima de la que disfrutaba, son pilares de toda la *ummah* (la comunidad musulmana global).

¹¹ Existe una distinción en la teología islámica entre un *nabi*, aquel individuo designado por Dios para una misión profética, y un *rasul*, aquel que en esta misión trae una revelación (como Moisés, Jesús o el propio Mahoma). En esta exposición, para ganar en simplicidad, no tomaremos en cuenta tales sutilezas teológicas.

2- El *ṣalāh*: Se trata del rezo ritual que los musulmanes deben realizar de manera obligatoria cinco veces al día.¹² Consiste en un conjunto pautado de vocalizaciones (en lengua árabe, que es la única litúrgica) y acciones corporales sincronizados y ajustados a horarios específicos.

Un punto común a todos estos rezos es que siempre se hacen en dirección a La Meca, la más sagrada de las ciudades en el Islam. Así mismo, todos los musulmanes coinciden en que es necesario purificarse mediante una ablución antes de orar (Seda, 2006, p. 30). Los cinco rezos rituales según su horario establecido (aproximadamente) serían:

- *faḡr*: el rezo del alba.

- *ḡuhr*: el rezo del mediodía

- *ʿasr*: el rezo de la tarde

- *maġrīb*: el rezo del ocaso

- *isha*: el rezo de la noche

3- El *ḡakāh*: Literalmente, “purificación”, este pilar consiste en la obligación por parte de aquellos individuos con “solvencia económica” de dar en caridad parte de la riqueza acumulada.

Tal como se codificó posteriormente, consiste, *grosso modo* (y de manera muy simplificada y homogeneizante), en una contribución económica de una tasa básica del 2.5% de la riqueza

¹² Aquí es válido hacer una aclaración. Tanto sunitas como chiítas reconocen estos cinco rezos diarios, pero entre ambas ramas existe una diferencia práctica. Mientras los sunitas suelen rezar las cinco oraciones-rituales obligatorias en sus horarios específicos, los chiítas suelen unir los horarios de los rezos de *ḡuhr* y *ʿasr*, así como los de *maġrīb* e *isha*. Esto no significa que realicen tres rezos, sino que eliminan las fronteras de horario específicas de los pares de rezos arriba mencionados.

acumulada en un año. Esto significa que el cálculo se realiza sobre la base de los ahorros, no de los ingresos (Ibídem, p. 31).

4- El *saum*: Se trata del ayuno, obligatorio para todo musulmán sano y apto¹³, que se realiza en el mes de Ramadán.¹⁴ Consiste en abstenerse, del alba al ocaso de todos los días de este mes, de beber, comer, fumar o mantener relaciones sexuales.

Dicho de otra forma, en el mes de Ramadán, en las horas nocturnas los musulmanes llevan su vida regular “hasta que, al alba, se distingue un hilo blanco de un hilo negro” (Bujari, 2003, p. 142), o sea, al despuntar el alba y mientras haya luz diurna deben practicar la abstención.

5- El *jaýý*: Se trata de la gran peregrinación islámica. Cualquier musulmán en condiciones de hacerlo, tienen el deber de emprender al menos una vez en la vida una peregrinación a La Meca, en una fecha específica, para cumplir con un conjunto ritual pautado.

La peregrinación se hace del 8 al 10 de *dul jiyýah*, el último mes del calendario islámico. El lugar donde se realizan todos los ritos prescritos se halla en La Meca, y su núcleo sería la *Ka'abah* (al-Sheha, 2007, p. 102), literalmente “el cubo”, una edificación en cuya esquina se encuentra la famosa piedra negra.

Sin mayor dilación estos serían los cinco pilares del islam, universalmente reconocidos por la *ummah*. Lo complementan, no obstante, otras creencias básicas, a saber: la afirmación de la existencia de ángeles, profetas y revelaciones pre-coránicas y el Día del Juicio Final, donde Dios decidirá si el individuo irá al Paraíso o al Infierno (Ibídem, pp. 84-86).

¹³ No tienen la obligación de ayunar ni niños, ni ancianos, ni embarazadas, ni enfermos crónicos, etc.

¹⁴ Para una explicación del calendario islámico, véase el anexo II.

Parentesco Conceptual y Equívocos Comunes

En este punto quizás sea pertinente, incluso a riesgo de caer en una explicación ociosa, despejar algunas confusiones en torno a nuestro fenómeno de estudio más general. Primero, arabidad e islamicidad no son sinónimos: ni todos los musulmanes son árabes ni todos los árabes son musulmanes. La arabidad denota esencialmente una distinción lingüística; árabe es todo aquel individuo que tiene por lengua natal este idioma (en cualesquiera de las múltiples variantes dialectales que existen).

Por tanto, la arabidad no se define por determinados rasgos culturales o religiosos, por muy anclados que puedan estar algunos en el imaginario popular. Por tanto, según esta definición, mientras un individuo hable árabe, es irrelevante si es ateo, agnóstico o musulmán; es irrelevante si viste de kimono, chador o smoking; es irrelevante si anda en un camello, una bicicleta o un automóvil. Así mismo, en virtud de ello, no son árabes ni los turcos, ni los afganos, ni los pakistaníes, ni los iraníes, etc.

La islamicidad, por su parte, como explicamos arriba, denota esencialmente una distinción religiosa; musulmán es todo aquel que tiene al islam como su religión, independientemente de su etnia, nacionalidad, género, edad, etc. Es relevante mencionar que hoy día menos del 20% de los musulmanes del mundo son árabes (ACNUR, 2017); de hecho, el país con el mayor número ni siquiera está en Medio Oriente (se trata de Indonesia).

Otra confusión que es menester desarticular, es la que existe entre islámico e islamista. Pese a lo escrito por la Real Academia Española, que homologa en su primera acepción ambos conceptos, lo cierto es que científicamente resulta más productivo separarlos. Mientras lo islámico es todo aquello relativo al islam como religión, el islamismo podemos definirlo como una corriente

política contemporánea¹⁵. Por tanto, si bien todos los islamistas son islámicos o, más propiamente, musulmanes, no todos los musulmanes son islamistas.

Finalmente, reservamos unas últimas palabras para la pregunta ¿Dios o Alá? Pues bien, Alá no es más que la castellanización de la voz árabe *Al-lah*, traducido por Dios, aunque el significado es más profundo pues, mientras en castellano, por ejemplo, la palabra dios puede desdoblarse en género (podemos decir diosa) y número gramatical (podemos decir dioses) la voz *Al-lah* está determinada en singular y masculino, sin posibilidad de desdoblamiento ninguno.

Por tanto, desde una lectura simplista, Alá es la misma divinidad del resto de los monoteísmos (de hecho, los cristianos maronitas, que son árabes, se refieren a su dios como *Al-lah*, al igual que sus compatriotas libaneses musulmanes). Entonces, a un nivel muy abstracto y con aires ecuménicos, Yahvé, la Trinidad y Alá son el mismo dios.

Sin embargo, un examen más profundo (para el cual no tenemos espacio) que preste atención a las respectivas teologías judía, cristiana y musulmana, revelará sin lugar a dudas las notables diferencias entre estas deidades, amén de los rasgos comunes que permiten identificarlas como las Religiones Abrahámicas.

El Sunismo y las Ramas del Árbol Musulmán

Nos referidos más arriba, muy someramente, a aquellos elementos comunes de las creencias y prácticas religiosas islámicas en general, sin embargo, para poder avanzar y aproximarnos al salafismo debemos antes situarlo en el panorama más amplio de las distintas corrientes musulmanas con sus conexiones y desconexiones más importantes.

¹⁵ El ejemplo clásico de movimiento islamista es la Hermandad Musulmana, primero (y todavía existente) movimiento islamista del mundo, fundado en 1928 por Hassan Banna en Egipto.

Pues bien, podemos hablar de cuatro o cinco grandes ramas en el islam: sunismo, chiísmo, jariyismo, ahmadía y, entrecomillado, sufismo¹⁶. Empecemos por este último. Dudamos en denominarlo una rama, pues a diferencia de las otras denominaciones que pueden colocarse y relacionarse sin problemas en un árbol filogenético, el sufismo puede considerarse tanto una rama aparte como pequeñas ramitas en los troncos o ramas principales.

Por ejemplo, un sufí puede considerarse musulmán sin más acotaciones, pero también puede considerarse musulmán sunita o chiíta, eligiendo el camino espiritual sufí dentro de estas ramas. No es una actitud contradictoria porque no son creencias y prácticas religiosas incompatibles.

Ahora bien, a grandes rasgos, el sufismo o *taṣawúf*, puede ser entendido como una corriente mística y esotérica islámica, de ordinario organizado en forma de cofradías o tariqas, centradas en un instrumento espiritual conocido como *ḍikr*, “invocación y recuerdo de Dios” (Abdel-Karim, 2008, p. 931).

La *Ahmadiyyah* es una rama del árbol islámico que, pese a las denuncias y descalificaciones internacionales emitidas por la mayoría de las instituciones musulmanas (como por ejemplo, La Liga Mundial Islámica), insiste en reivindicarse como tal, y reconoce en Alá su Dios, en Mahoma su profeta y en el Corán, su libro sagrado.

La principal divergencia con el resto de las ramas musulmanas y el punto capital de conflicto es que los ahmadíes reconocen en la figura de *Mirza Ghulam Ahmad* (1835-1908) al mesías judío, la segunda venida de Cristo y el Mahdi musulmán (Ross Valentine, 2008, p. 13). Semejante credo ha bastado para que esta corriente religiosa haya sido objeto de fuertes recriminaciones e incluso

¹⁶ Dejamos fuera de este examen por razones de tiempo y porque no tienen presencia en México, otras corrientes musulmanas o asociadas al islam, como el alevismo.

persecuciones en varios países del Cinturón Coránico, especialmente en Pakistán, paradójicamente el mismo país donde más adeptos tiene el movimiento (Ortega Sánchez, 2017, p. 57).

El jariyismo, por otra parte, es de las ramas la más pequeña. Fue muy activo en el Medioevo, pero hoy día se concentra básicamente en el sultanato de Omán, donde es la religión oficial (Paradela, 2016, p. 6). Se caracteriza por su apego a la ley islámica y un énfasis en la igualdad de todos los creyentes ante esta, al menos en teoría.

El chiísmo, por otra parte, es la principal minoría del islam. Tiene varias subcorrientes, entre ellas el zaidismo, el ismailismo y la mayor, el duodecimano, a la sazón, religión oficial en Irán (Díaz, 1990, pp. 274-275).

Este último tiene como creencia distintiva que, luego de la clausura del “Tiempo Profético”, tras la muerte de Mahoma, Dios no podía dejar a la humanidad desprovista de guía, de ahí que abrió pues, otro “Tiempo”, el de la *Walayah* o del poder espiritual-secular de los Santos Imames (Vittor, 1994, pp. 73-80).

Se trata de doce santos varones (de ahí el nombre de duodecimano), desde ‘Ali (primo y yerno del Profeta) hasta un tal Mujammad al-Mahdi, (pasando por una línea de descendientes de ‘Ali y Fátimah, la hija de Mahoma). Este último, por cierto, permanece oculto según esta doctrina, en algún lugar desde la novena centuria de nuestra era, esperando la inminencia del “Fin de los Tiempos” para reaparecer (Ibídem, p. 90).

Ahora bien, la principal rama del islam a nivel global se denomina sunismo. Su distinción actual estriba en el seguimiento de la Sunnah o ejemplo del Profeta, tal y como está recogida en

sus propias colecciones de jadicés¹⁷. En el plano teológico, el sunismo se divide en tres grandes escuelas: Tradicionalista o Textualista, Maturidi y Ash'ari, siendo esta última la que impera mayoritariamente en esta corriente religiosa.

Empero, la división más relevante en el sunismo, se refiere a las llamadas “escuelas de jurisprudencia”, las cuales compilan, deducen e interpretan las leyes islámicas. Actualmente sobreviven cuatro (a las que se adscriben la inmensa mayoría de los sunitas del mundo): Hanafi, Maliki, Sha'fi y Hanbali, las cuales se reconocen mutuamente. De hecho:

...cada musulmán puede seguir la escuela que desee o cambiar sin ninguna formalidad; puede, incluso, si le conviene, o por cualquier razón que estime oportuna, en relación con un acto o una transacción particular, elegir la doctrina de una escuela distinta a la que sigue habitualmente. (Laghman, 2012, p. 47)

Todas estas escuelas tienen en común, por ejemplo, la calificación de los actos humanos en cinco categorías (aunque puedan diferir en la inclusión de un acto en particular en una u otra categoría), las cuales son:

-*Fard* o *wayib*: son aquellos actos de obligatorio cumplimiento para el musulmán (como cumplir con los cinco rezos-rituales diarios)

-*Mustáhabb*: son aquellos actos que se consideran recomendables, aunque no obligatorios (como recitar el Corán completamente durante el mes de Ramadán)

¹⁷ Un jadíz (literalmente, “narración”), es un relato que contiene un dicho o hecho atribuido a Mahoma. Se compone de dos partes, el *isnád*, eso es, la cadena de garantes o transmisores del dicho o hecho profético, y el *matn*, que se corresponde con el texto propiamente dicho. El sunismo reconoce como fundamentales y textos sagrados complementarios del Corán, seis grandes colecciones de jadicés (*as-Siháh as-Sittáh*), saber: 1-Sahíh al-Bujari; 2-Sahíh Muslim; 3-Sunan Abu Dawud; 4-Sunan at-Tirmidi; 5-Sunan an-Nasa'i; 6-Sunan Ibn Mañah.

-*Mubáh*: son aquellos actos considerados neutros (como jugar ping pong)

-*Makrúh*: son aquellos actos desaconsejables, aunque legales (como el divorcio)

-*Harám*: Son todos aquellos actos prohibidos e ilegales (como consumir carne de cerdo si no hay peligro de inanición) (García, 2007)

Como podrá deducirse, las cuatro primeras categorías agrupan actos considerados legales o *halal*. Ahora, las escuelas pueden caracterizarse, *grosso modo*, como sigue:

-Escuela Hanafi: Es la mayoritaria en el mundo sunita. Se considera la escuela más flexible y abierta, al utilizar profusamente para la formulación legal no sólo el Corán y la Sunnah (que tienen prioridad) sino también el *iýmá'* (el consenso de los eruditos) y el *qiyás* (razonamiento analógico).

-Escuela Maliki: Lo distintivo de esta escuela con respecto al resto, ciertamente más conservadora y tradicionalista que la Hanafi, es que enfatiza en el valor de las tradiciones proféticas derivadas de la vida en la ciudad de Medina, la segunda más importante del Islam.

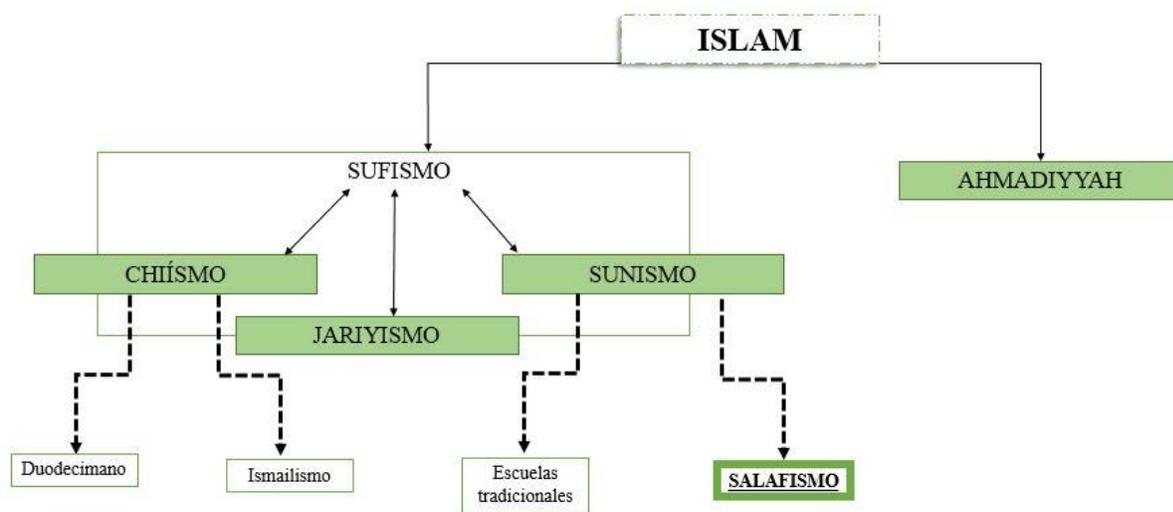
-Escuela Sha'fi: Esta escuela intentó buscar una vía intermedia entre las dos anteriores y, como resultado, se puede considerar tradicionalista pero moderada. Formuló coherentemente lo que hoy denominados el principio de presunción de inocencia.

-Escuela Hanbali: Se trata de la más conservadora, rigorista y literalista de todas las escuelas. Solamente utiliza el *iýmá'* y el *qiyas* en última instancia y con muchas reservas, por lo cual es muy dependiente de la Sunnah para sus interpretaciones y deducciones legales (Díaz, 1990, pp. 266-268).

Finalmente, un último tipo de división en el sunismo alude a movimientos ideológicos, los cuales se suelen adscribir a alguna escuela teológica y jurídica, pero que desarrollan algunas características específicas o ponen énfasis en determinados aspectos doctrinales. Entre estos pueden citarse el barelví, el deobandi y, por supuesto, el salafismo. El siguiente recuadro puede servir de resumen y guía de las principales divisiones del Islam:

Figura 1

Principales ramas del Islam



Salafiyyah

El salafismo es, sea dicho sin ambages, un término problemático. Y lo es, tanto en virtud de su evolución conceptual, como en su variabilidad interna en cuanto fenómeno. Como apunta Henri Lauziere, lo que hoy entendemos por salafiyyah no es lo que se entendía hace varias décadas. Hace medio siglo el salafismo era visto como un movimiento revivalista y reformista en los marcos del panislamismo, siendo asociado especialmente a figuras como Jamal ad-Din al-Afghani¹⁸. Empero,

¹⁸ Al-Afghani fue un teólogo e intelectual musulmán, considerado ampliamente como el gran campeón del panislamismo y el antiimperialismo musulmán en la segunda mitad del siglo XIX.

hoy día el consenso apunta a identificarlo como una corriente rigorista o purista dentro del sunismo, y se le asocia más a figuras como Muhammad bin Abdul-Wahab¹⁹ (Lauziere, 2010, p. 370).

Por otra parte, el salafismo es una corriente diversa, con varias subcorrientes internas, cada una de las cuales presenta características propias que la tipifican, lo cual complica las generalizaciones cerradas, amén de los infaltables puntos comunes que presentan.

Etimológicamente, la voz *salafiyyah* deriva del término árabe *As-Salaf*, literalmente, los “ancestros o predecesores”. Empero, como sucede con el vocablo *islam*, aquí nuevamente los postulados ideológicos o teológicos acotan la terminología. Luego, para el actual movimiento salafí, los llamados “predecesores piadosos”, solamente serían las tres primeras generaciones de musulmanes quienes, presuntamente, interpretaron y vivieron correctamente los postulados divinos.

Estas tres generaciones son: los *sajabas* (literalmente “compañeros”, esto es, musulmanes coetáneos del Profeta); los *tabi'un* (“seguidores”, esto es, discípulos de esta primera generación, quienes no conocieron personalmente al Profeta) y por último los *taba tabi'un* (“seguidores de los seguidores”, la tercera generación en orden genealógico, o sea, discípulos de los discípulos).

La fundamentación doctrinal de esta peculiar trinidad generacional, reposa en un hadiz recogido en la más importante colección de hadices del sunismo, (los sunitas piadosos lo consideran el segundo mejor libro del mundo, solo detrás del Sagrado Corán), esto es, el *Sahíh Bujari*, y reza así: “La mejor gente es mi generación; luego los que les sigan y luego los que les sigan. Luego

¹⁹ Teólogo árabe, precursor del salafismo en Arabia y artífice de la alianza con la casa Saud (actualmente reinante) en el siglo XVIII.

vendrán gentes cuyos testigos se adelantan a sus juramentos y cuyos juramentos se adelantan a sus testigos.” (Bujari, 2003, p. 177) Dicho esto, repasemos a continuación los antecedentes históricos de esta corriente antes de explicar su diversidad interna y sus elementos compartidos.

Las Raíces del Salafismo

En el Islam, como en otras tantas religiones, culturas y sociedades, casi siempre ha estado latente y subterráneo, un ideal (nunca mejor expresado) de “retorno a la Edad Dorada”, de que “todo tiempo pasado es mejor”, de “volver a los orígenes prístinos”. En tal sentido, este ideal ha cobrado relevancia y se ha intentado activar eventualmente, especialmente ante escenarios catastróficos o períodos convulsos, esto es, ante la vista de una lastimosa derrota militar o una manifiesta degradación social, política o económica.

En tal sentido, cada actualización de este ideal podría reivindicarse tentativamente como un antecedente de la salafiyah, por lejano que pueda ser su parentesco, mas, para no arriesgarnos a establecer genealogías laxas y de ahorrar espacio, trazaremos solamente el hilo histórico (marcado por algunos de sus hitos) que nos parece más vinculante en relación a nuestro fenómeno a estudiar.

Dicho esto, la primera parada de nuestro recorrido descansa en la escuela jurídica más “estricta” del Sunismo, a saber, la Hanbali. Fundada en la primera mitad del siglo IX d.n.e., por el Imam Ahmad, este *madhab* se caracteriza por evitar, en la medida de lo posible, introducir razonamientos o argumentos extraliterarios en la deducción de las leyes musulmanas, esto es, intenta basar las normas exclusivamente según el Corán y la Sunnah (con un enfoque hegemónico literalista), alegando que así se hacía en los “orígenes prístinos”.

El problema con este sesgo interpretativo es que, efectivamente, en un principio, cuando la novel fe se reducía a la península Arábiga, los musulmanes podían resolver sus conflictos y orientar

su vida sobre la base de sus textos sagrados (más orales que escritos), pero cuando el Islam desbordó sus fronteras desérticas y devino en un imperio tricontinental con millones de personas (de diferencias etnias y lenguas) y kilómetros cuadrados de extensión, los alfaquíes o juristas pronto comprobaron que no bastaban los textos sagrados para resolver todas las problemáticas que surgían, incorporando así fuentes y mecanismos extraliterarias para solucionarlas.

Ahora, la solución que ofreció el Imam Ahmad fue claramente singular. Si bien aceptó (con muchas restricciones y reservas) algunas de estas fuentes y mecanismos como el *qiyás* y el *iýmá'*, lo que hizo fue dilatar el volumen de jadicés que serían “aceptables” para guiar el razonamiento jurídico (de hecho, predicó con el ejemplo compilando su propia colección de jadicés, llamada el *Musnad Ahmad*).

Para que se entienda esta maniobra, es primero necesario recordar que las otras escuelas tenían un estándar más riguroso para considerar aceptable o verídico un jadíz. De hecho, ya por estos siglos se estaba fraguando una clasificación en cinco niveles sobre la autenticidad de los mismos:

- Sahíh: literalmente “auténtico”, son aquellos jadicés considerados 100% fiables y verídicos.
- Jasan*: “Bueno”, jadicés confiables con algún defecto insignificante.
- Maqbúl*: “Aceptable”, jadicés que tienen algún problema, pero admisibles.
- Da'if*: “Débil”, jadicés dudosos, con serios problemas, en el límite inferior de aceptación.
- Mardúd*: “Descartado”, esto es, jadicés considerados apócrifos.

Aclarado esto, lo que hizo el Imam Ahmad fue aceptar como válidos muchos jadicés que las otras escuelas no utilizaban, como los “débiles”, y rastrear y ampliar significativamente el número

de jadices considerados “aceptables”, tarea a la que se abocó personalmente. De esta forma su escuela jurídica llegó a manejar un extenso cuerpo de jadices para sus deducciones legales, en contraste con las otras.

Por ejemplo, al-Bujari conoció decenas de miles de jadices, pero después de examinarlos rigurosamente, solamente compiló en su célebre colección unos 7275 (Bujari, 2003, p. 9). El Imam Ahmad, por su parte, compiló en su *Musnad* más de ¡27 000 jadices! (Imam Ahmad, 2012, Vol. I, p. VIII).

La otra acotación importante que hizo el Imam, fue que consideró el *iýmá'*, o sea, el “consenso de los sabios”, a solamente los “sabios” de las tres primeras generaciones, los *salaf* (aunque es probable que el concepto no existiese como lo entendemos hoy), lo cual es un claro antecedente para el salafismo moderno.

Por demás, está claro que esta escuela es la más cercana, doctrinalmente hablando, de la salafiyah, siendo que esta toma muchos de sus postulados de aquella, y es significativo que sus grandes precursores, como Ibn Taymiyyah y Muhammad bin Abdul-Wahab, murieran adscritos al *madhab* hanbali. Más adelante, no obstante, hablaremos de las distinciones entre ambas.

El otro punto obligado en nuestro recorrido es la figura de Ibn Taymiyyah (1263-1328). A este teólogo y activista político musulmán, le tocó vivir uno de los períodos más oscuros del Islam, desde su perspectiva. Este período estuvo marcado por las invasiones mongolas, cuyo punto más crítico fue la destrucción de Bagdad en 1258 y el colapso del califato abasida.

En tal contexto histórico, Ibn Taymiyyah se esforzó por revitalizar el islam, purgándolo de aquellos elementos que consideraba, lo contaminaban y debilitaban, esto es, señalando las innovaciones y desviaciones pecaminosas que entonces lo aquejaban. Y por supuesto, este

esfuerzo reposaba en un “retorno a la edad Dorada”. En tal sentido, su apuesta puede ser considerada:

...una reacción literalista en su visión de reconstrucción y reinstauración de un mundo ideal pasado. Ese literalismo neohanbalí –escolástico, dogmático, de tendencia juridizante– se mostró reactivo ya en el siglo XIV en la citada figura de Ibn Taymiya, sentando unas bases conceptualmente atractivas para el futuro (...) Esa reinstauración de un orden islámico (*sharia*) pasaba por el apego escolástico a los teólogos dignos de tal nombre (*salaf*). (González, 2010, p. 10)

Ibn Taymiyyah concentró sus ataques no solo en la licitud (libertina en su opinión) que predominaba en la Siria medieval, donde había tabernas que servían vino (pese a que el Corán prohíbe el consumo de bebidas embriagantes), sino también que luchó con asaz obstinación (un claro prelude de lo que sería una seña de identidad del salafismo moderno) contra las prácticas y creencias sufíes y chiítas, como por ejemplo el *Ẓiyarat*, esto es, la peregrinación a las tumbas de musulmanes piadosos (equivalentes a santos) y la veneración asociada a esta práctica, la cual era aceptada (dentro de ciertos límites, claro está) por todas las escuelas jurídicas de la época (¡incluyendo la hanbali!).

Ahora bien, el otro frente abierto por nuestro teólogo es de vital importancia para el futuro de la salafiyah. Veamos. En el siglo X se llega a un consenso por parte de los ‘ulemas sunitas (en contubernio con las autoridades políticas) de erigir una sólida institucionalización jurídica y teológica en el mundo musulmán, para evitar fisuras y cuestionamientos al poder religioso.

Fue entonces que se decretó “el cierre de las puertas del *iỵtihad*” (Medina, 2019, pp. 55-56). El vocablo *iỵtihad*, literalmente “esfuerzo”, es el ejercicio individual que se realiza para hacer

deducciones legales a partir del razonamiento propio. En contraposición, tenemos el concepto de *taqlíd*, “imitación”, que implica para el musulmán no hacer este “esfuerzo” interpretativo sino, antes bien, seguir fielmente los dictámenes de las escuelas jurídicas autorizadas (Abdel-Karim, 2003, p. 89). Luego, las consecuencias más directas de este “cierre de las puertas del *iýtihad*”, fueron que:

...en materia legal y religiosa, el musulmán debía seguir las visiones de los ulemas en los que él confiara, sin intentar desarrollar puntos particulares de ley producto de su propio entendimiento (...) debía obedecer casi ciegamente a las autoridades legales de cada madhab a la que perteneciera. (Ibídem, p. 56)

Pues bien, aunque autorreconocido hanbali y tradicionalista, Ibn Taymiyyah se rebeló contra este cierre dogmático, reivindicando el derecho del *iýtihad* y protestando contra el seguimiento ciego a las autoridades religiosas. Solamente Dios y el Profeta eran dignos de tal contemplación, desde su perspectiva de análisis.

Lo relevante de esta proyección es que sus ecos aún resuenan en la contemporaneidad, pues la salafiyyah ha hecho suyas estas mismas reivindicaciones, lo cual convierte a Ibn Taymiyyah en una suerte de héroe medieval e inspirador intelectual para los salafis de todas las tendencias.

El último punto de nuestro trayecto se ubica en la Arabia del siglo XVIII, pues fue en tales coordenadas tempo-espaciales que hizo carrera el celeberrimo Muhammad bin Abdul-Wahab, quizás el referente más conocido de la *salafiyyah*, al punto que muchos académicos homologan sin mayor seña salafismo con wahabismo. Sobre esto último, un paréntesis.

Empero, wahabismo y salafismo no son términos homologables (además de que el primero es desaconsejable). Primero, los salafis consideran ofensivo que se les nombre wahabís, pues ellos

son seguidores del Corán y la Sunnah tal y como fueron interpretados presuntamente por las tres primeras generaciones; no son los seguidores de Abdul-Wahab (aunque lo consideren un hombre sabio y piadoso).

Y segundo, lo que los académicos nombran wahabismo, fue un movimiento político y teológico circunscrito exclusivamente a Arabia y cuyos militantes se reconocían como “unitaristas” (por resaltar la unicidad de Dios). Este movimiento tenía como objetivo “purificar” el Islam en la Península y tomar bajo su control las ciudades de La Meca y Medina fundamentalmente, no exportar una revolución teológica.

Entonces, retomando el hilo discursivo, Abdul-Wahab, quien consideraba que Arabia había olvidado el islam (y se encontraba como antes de la prédica de Mahoma), fue incluso más severo que Ibn Taymiyyah en la condena de todo lo que consideraba desviaciones o innovaciones (*bid'a*) del “correcto o verdadero islam” y en su apego absoluto a la unicidad y adoración exclusiva de Dios (*tauji'd*).

Fue así como extendió, como nunca antes se había hecho en la historia del sunismo, la máxima de *Al-walá' wal bará'*, literalmente, “lealtad y repudio”, esto es, odiar y amar solamente en nombre de Dios, así como el *takfir*, que vendría a ser, salvando las distancias, el equivalente de la excomunión para el catolicismo.

A los efectos prácticos, esta doctrina tachaba, con enorme laxitud, de no musulmanes a todo aquel que no cumpliera con los altos estándares (y peculiar interpretación) pregonados por Muhammad, y lo que es más significativo, les daba a sus partidarios una licencia no sólo para odiar a otros musulmanes en nombre de Dios, sino además de combatirlos hasta que no retornasen al *Šira'at mustaqím* “el camino recto” (Lorenzo, 2020, pp. 590-591).

En tal sentido, la otra gran novedad de Abdul-Wahab es que no redujo sus acciones a la mera prédica (que, no obstante, fue muy intensa), sino que forjó a través del Pacto de al-Diriyah (1744), una alianza histórica con la Casa Saud (de quien toma su nombre el reino de Arabia Saudí), el cual, en síntesis, establecía que el futuro Reino (establecido *manu militari*) estaría gobernado por la Casa Saud, pero ideológicamente se conduciría por los ideales profesados por Abdul-Wahab (Ibidem, p. 611).

Por último, pero no menos importante, es que, si bien Abdul-Wahab no rompió nunca oficialmente con la escuela hanbali, ciertamente abrió la puerta para que en un futuro sus seguidores se desmarcaran de toda *madhab*, al expresar (agudizando la crítica ya formulada por Ibn Taymiyyah de no seguir pasivamente todos los lineamientos de la escuela en la que se milita) que: “Disputaré al Hanafi...como al Maliki, al Sha’fi y a los Hanbalis.” (Medina, 2019, p. 75)

El Salafismo Moderno

En nuestra opinión, el salafismo como un movimiento moderno, transnacional y claramente reconocible de otras tendencias musulmanas, solamente emerge en la segunda mitad del siglo XX. Fue en 1954, cuando Nasser²⁰ expulsó a los islamistas de la Hermandad Musulmana, lo que detonaría este surgimiento, pues muchos de estos se exiliaron en Arabia Saudí (reino fundado en 1932). De esta estancia y la fecundación mutua entre los tradicionalistas inspirados por Abdul Wahab (*muajidún* o “unitaristas”) y los islamistas inspirados por Sayyed Qutb²¹, es que emergería el salafismo transnacional que tenemos hoy día en el orbe.

²⁰ Gamal Abdel Nasser, presidente de Egipto (1954-1970) y principal paladín del panarabismo y socialismo árabe en la posguerra.

²¹ Sayyed Qutb (1906-1966), figura principal de la Hermandad Musulmana en Egipto en las décadas del 50´ y 60´, es hoy día todavía, uno de los principales referentes del islamismo radical.

Ahora bien, los islamólogos suelen dividir al salafismo en varias subcorrientes: yihadista, político y quietista. En sentido general, todos los salafis comparten la idea de que el mejor modo de vida es el encarnado por las primeras tres generaciones de musulmanes. Empero, las subcorrientes difieren en cómo extender este particular modo de vida.

Luego, antes de hablar de estas diferenciaciones, veamos lo que de común tienen. El salafismo se nos presenta, a primera vista, como un modelo ideal de fundamentalismo religioso (Armstrong, 2004, pp. 4-11), esto es, se imagina como una ideología autocontenida y pura, inmarcesible al devenir del tiempo, receta universal a todos los problemas del mundo, verdad incontestable y única.

De hecho, los salafis suelen repetirse que ellos son *at-Ta'ifa al-Mansura*, el “grupo victorioso”, en alusión a un hadiz del profeta que reza: “Por El que tiene mi alma en Su Mano, mi *Ummah* se dividirá en 73 grupos: solo uno entrará en el Paraíso y 72 entrarán en el Infierno.” (Tirmidi, 2007, Vol. II, p. 89) Naturalmente, los salafis insisten en que ellos son este “pueblo elegido”.

Teológicamente, la *salafiyyah* se adscribe a la tendencia tradicionalista o textualista (minoritaria en el sunismo) y jurídicamente se desmarca de toda *madhab* (aunque se acercan bastante a la escuela hanbali), pues denuncia el *taqlid* como ilegítimo y reivindica la apertura del *iyyihad* como instrumento jurídico, con lo cual marca distancias con respecto a la escuela del Imam Ahmad.

El modo de vida *salaf* acusa un marcado holismo (que presume, en la cosmovisión salafi, de estar libre de toda influencia foránea), en el sentido de entender al islam como una totalidad capaz de regular efectivamente todas las facetas de la vida humana, desde la vestimenta hasta la

gastronomía. Implica, ante todo, el reconocimiento de un único cuerpo legal-moral como legítimo, la *sha'riah*; canon compilado en el Medioevo a partir del Corán y la Sunnah del Profeta.

Explicarlo en toda su extensión sería una tarea imposible en virtud del limitado espacio del que disponemos, pero a modo de ejemplo, la *sha'riah* establece que la homosexualidad es un pecado, que las mujeres deben obediencia a los hombres, que al ladrón se le debería cortar la mano, prohíbe la ingestión de cualquier bebida alcohólica o sustancia alucinógena, y un largo etcétera.

Por otra parte, un rasgo sumamente interesante con la *salafiyyah* es que, pese a auto representarse como un movimiento revivalista y de rescate ancestral, arroja algunas anclas en la misma modernidad racionalizadora que acusa de desviarse de la Revelación divina. En este sentido, su cuestionamiento de las jerarquías tradicionales y de la obediencia a las escuelas jurídicas, resulta perfectamente compatible con esa búsqueda de autonomía individual que tan cara resulta a la modernidad. El salafismo:

Se revela, de este modo, contra ciertas tradiciones en nombre de otra tradición distinta, tenida por más valiosa. (...) Así, la relación del salafismo con la modernización resulta extremadamente ambivalente y contradictoria. Pero, quizá... su atractivo resida precisamente en esta capacidad para conjugar la sumisión a la tradición y a la autoridad con una rebeldía parcial contra algunos de sus aspectos. (Castien, 2013, pp. 126-127)

Luego, si bien el salafismo puede considerarse una parte del sunismo, la escisión entre sunitas (término reservado para los seguidores del sunismo tradicional, asociados a alguna de las cuatro *madhab*) y salafis está justificada en virtud no solo de las características doctrinales distintivas, sino sobre todo por el fortísimo componente identitario que los define.

Los salafis, en su arquetipo ideal, no solo insisten en seguir una estricta ortodoxia, sino también una drástica ortopraxis; no basta con secundar las ideas consagradas en el Corán y la Sunnah, hay que vivirlas, practicarlas y defenderlas en la cotidianidad. Esta imagen que tienen de su movimiento es ciertamente una seña profunda de su propia identidad.

No obstante, los salafis comunes (y en los capítulos correspondientes veremos cómo operan nuestros actores), como sucede con cualquier grupo humano, no están libres de contradicciones, ambigüedades y “debilidades”, por lo que cada sujeto religioso mantiene sus respectivas distancias con respecto al arquetipo. Máxime, cuando sabemos por Durkheim, que mientras más severa es la norma, más grande es el grupo de infractores (Durkheim, 1987, pp. 85-90).

Otro rasgo distintivo de la *salafiyyah* es su profunda animadversión, no solo hacia lo que perciben como desviaciones o innovaciones del “verdadero” islam, sino a grupos concretos, a los que tachan de no musulmanes, especialmente chiítas, sufíes y ahmadíes. Buena parte de su proselitismo tiene como piedra angular, precisamente, las denuncias a estos grupos, a los que no suelen dar tregua.

Pasemos ahora, luego de este breve esbozo de similitudes generales, a subrayar las diferencias internas dentro de la *salafiyyah*. El salafismo yihadista es, con mucho, la variante que recibe mayor cobertura mediática y académica. Es aquel que pretende imponer a través de la violencia y el terror, el modo de vida salaf. Osama bin Laden, fundador de Al-Qaeda, sería su ejemplo más conspicuo.

Esta variante no solo se distingue por su radicalismo, sino por su cuestionamiento y ataques a casi toda autoridad tradicional, incluyendo otros líderes salafis a los que tacha de corruptos o

cómplices de gobiernos “no islámicos” o potencias occidentales. Básicamente todo aquel que no respalde su estrategia de lucha, es tratado como traidor a la “causa de Dios”.

El salafismo político, por su parte, se decanta por expandir el modo de vida salaf pacíficamente, a través de la competencia electoral y los rejugos políticos. De esta forma, estructuran un movimiento político a través de partidos, sindicatos, asociaciones, clubes y grupos de presión para acceder al poder y, a través de éste, transformar la sociedad.

El movimiento *Despertar Islámico* (movimiento con sede en Riad y bastante crítico de la política exterior del Reino), sería un ejemplo de esta tendencia. Ninguna de estas dos subcorrientes, vale decir, tiene presencia en México, de ahí que cuando hablamos de los salafis del CSM, lo hacemos refiriéndonos exclusivamente a los seguidores de la tercera variante.

Esta última es tildada, creemos que incorrectamente, como quietista, y pretende difundir el modo de vida salaf mediante la predicación pacífica, descartando tanto la violencia armada como los rejugos políticos como estrategias. Esta variante es llamada por nosotros “salafismo de predicación saudí”. La razón de ello estriba en que esta subcorriente ha sido fabricada y promocionada por ideólogos afines a los intereses de la Corona saudí, y financiados con los petrodólares de la misma.

Desde luego, no todos sus promotores son saudíes, ni las relaciones entre todos los actores con la Corona son siempre cordiales, pues existen tensiones y conflictos internos, pero tendencialmente el Estado saudí ha tenido éxito históricamente en cooptar o regular efectivamente a los agentes díscolos, atrayéndolos a su órbita de influencia (Castien, 2013, p. 145).

La primera característica de este salafismo es su “apoliticismo”. El entrecomillado es imprescindible, pues como sabe cualquier aprendiz de Ciencias Políticas, no se puede ser apolítico,

como tampoco se puede ser amoral; el apoliticismo es una ficción, una falsa auto representación. Lo que movimientos como este (o los Testigos de Jehová) denominan apoliticismo, no es otra cosa que pasividad y apatía políticas, esto es, abstenerse de participar en las elecciones coadyuva a que las corrientes políticas activas y militantes ganen las contiendas políticas.

A efectos prácticos, la casi totalidad de los regímenes políticos, pero especialmente aquellos de signo autoritario o controlados por una élite exclusivista, no solo prefieren ciudadanías “apolíticas”, sino que en muchos casos las potencian. En el caso de las petromonarquías del Golfo, este tipo de salafismo les resulta conveniente para la reproducción del *statu quo* y como contrapeso a otras corrientes percibidas como “peligrosas” para las oligarquías domésticas, como el islamismo o los otros salafismos.

Actualmente, el salafismo de predicación saudí ha sido, de cierta forma, domesticado por el Estado de los Saud, logrando que los aires contestatarios y cuestionadores hacia las autoridades tradicionales, no afecten al *establishment* religioso saudí, cuyo centro neurálgico es el “Consejo de ‘Ulemas del Reino”, integrado por figuras de renombre internacional (algunos ya fallecidos) como el *sheij* Rabi’ bin Hadi al-Madjali, el *sheij* al-Albani o el Gran Muftí Bin Ba’az.

De tal forma, este salafismo dirige sus esfuerzos y su prédica a alcanzar la “perfección” individual en la práctica religiosa de los musulmanes, dejando a los políticos y estadistas, las riendas de la *res publica*. Semejante actitud ha sido, desde luego, diana de incontables invectivas y críticas. Como señala un experto en la materia, las investidas son de esta índole:

Se puede tachar entonces a estos ulemas quietistas de «ulemas de la corte», *‘ulama’ al balat*, o incluso mofarse de ellos por concentrar toda su atención en discusiones detallistas sobre pureza ritual, desentendiéndose de otras más acuciantes. El apelativo burlón de «ulemas de

la menstruación y del puerperio», *'ulama al ha'id wa an nafas*, resulta aquí de lo más significativo. (Ibídem, pp. 145-146)

Desde luego, en su translocalización desde el “Cinturón Coránico” hacia América Latina, este salafismo adquiere características propias, matices y perfiles que se ajustan y redefinen en los nuevos escenarios, identidades e ideales que se resignifican y apropian de manera diferencial, como diferentes son los contextos en que les toca operar, tanto en el plano institucional como individual.

Empero, sobre estos mimetismos y rupturas, sobre estas matizaciones, hibridaciones y reformulaciones, haremos referencia *in extenso* en los próximos capítulos. De esta forma concluimos esta aproximación o introducción a la *salafiyyah*, como condición indispensable para los análisis posteriores.

Capítulo III. El Centro Salafi de México y el Campo Religioso Musulmán en la Ciudad de México: Génesis, Estructura y Evolución

Te recuerdan que te han favorecido al abrazar el islam. Di: ¡No crean que me han hecho un favor al convertirse al islam! Es Dios quien les ha hecho un favor al guiarlos hacia el islam.

Corán, 49:17

Este capítulo tiene dos objetivos primarios, ambos estrechamente vinculados. Lo primero que nos proponemos es examinar la diversidad y las interrelaciones de las organizaciones musulmanas establecidas en Ciudad de México desde la década de los 80'. Y segundo, queremos explicar los orígenes, evolución y dinámicas institucionales del CSM (2003-2020). Ambos objetivos, por demás, serán respondidos desde una mirada diacrónica y relacional.

Trazar un mapa del campo religioso musulmán en CDMX donde situar al CSM, resulta de vital importancia para comprender a este actor institucional, pues ciertamente este no surge por generación espontánea, sino que sus orígenes y desarrollo están correlacionados y se han visto afectados por el panorama más amplio del campo religioso glocal.

Así mismo, como no se trata de un ente aislado y autocontenido, amén de las imágenes comunes, fruto de los conflictos y tensiones en el campo, glocalizarlo en sus interrelaciones múltiples es tarea imprescindible para comprenderlo en su dimensión más integral, esto es, como actor situado.

Presencia del Islam en México

Hablar de la presencia del Islam en México, requiere hacer una distinción obligada. Y es que podemos hablar de dos etapas en la misma, con características distintivas; una primera, que abarca

la mayor parte de su (pre)historia, desde inicios del siglo XVI hasta la década del 70' del pasado siglo, y la otra, que va desde la década del 80' hasta el presente.

Lo distintivo de la primera etapa (que a su vez, puede ser escindida) es que la presencia del Islam no tiene visibilidad pública en la sociedad mexicana, a diferencia de la segunda, donde gradualmente la va ganando a través de la institucionalización. Ahondemos más al respecto.

Según el historiador Hernán Taboada (2010), no debemos dar ningún crédito a las leyendas que prefiguran una presencia islámica precolombina en las Américas (p. 18): naturalmente, suscribimos al 100% este planteamiento. Luego, el Islam se introduce en América Latina (México no sería una excepción) en el período colonial a través de la entrada de criptomusulmanes²² y esclavos que profesaban la fe de Mahoma (Ídem).

Empero, por las propias condiciones socio-políticas de los virreinos y capitanías coloniales, donde el catolicismo era la religión oficial y única permitida, estos *muslimes* (como gusta llamarlos el historiador citado), ahí cuando pudieron practicar a título personal y privado el islam, jamás pudieron exteriorizarlo en la palestra pública ni organizarse comunitariamente (salvo alguna excepción en Brasil), ni construir mezquitas o *musalah*.

Luego, incluso en tal caso, no debe exagerarse la presencia de musulmanes en México; se trataría siempre de una exigua y desarticulada minoría religiosa a la sombra del poder colonial, obligada por las circunstancias a ocultar o disimular su fe (principio conocido como *taqiyyah*) y que, en muchos casos, terminaría perdiéndola con el transcurrir del tiempo. En la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, ya con un México independiente, el Islam comienza a

²² El criptomusulmán es aquél musulmán que para proteger su vida e integridad, se “convierte” nominal y públicamente al catolicismo, pero en privado continúa creyendo y practicando su fe original.

entrar de otra forma en México; en oleadas migratorias provenientes del Medio Oriente amplio²³, especialmente de lo que hoy día es el Líbano.

Es así como se asientan en el país inmigrantes procedentes del otrora Imperio Otomano, a los que se solían homogenizar como “turcos”, “árabes” o “libaneses”. Se estima que en el período comprendido entre 1895 y 1960 ingresaron al país unos 37.500 individuos (Alfaro-Velcamp, 2011, como se citó en Medina, 2018b, p. 10), en su inmensa mayoría hombres cristianos, pues apenas se contabilizaron hasta 1950, unos 399 musulmanes (al menos declarados) (Zeraoui, 2011, p. 339).

Luego, vemos repetirse aquí, para casi todos los casos, el viejo patrón de ocultamiento y abandono de la fe de la etapa colonial, pues las presiones y circunstancias continuaron siendo hostiles:

De los árabes que llegaron siendo musulmanes se ha concluido que tras un proceso de ocultación de su fe debido a los constantes ataques estereotipados como aludir que los varones eran polígamos o que les gustaba vivir con lujos; terminaron por asimilarse a la sociedad mexicana, de tal forma que abandonaron su fe islámica y con ello las siguientes generaciones profesarían el catolicismo. (Medina, 2018b, p. 10)

No sería sino hasta las postrimerías de la pasada centuria que esta dilatada etapa sería rebasada. En esta segunda etapa (que se extiende hasta el presente) el Islam cobraría visibilidad pública, surgen las primeras organizaciones musulmanas, grupos proselitistas, y el número de conversos se hace una realidad palpable, de cuyo crecimiento dan fe los últimos censos realizados en el país. A continuación haremos breve referencia a esta segunda etapa fuera de la capital, esto

²³ Por Medio Oriente amplio debemos entender una franja geográfico-cultural continua que abarca una veintena de países de tradición musulmana, desde Marruecos hasta Afganistán.

es, en el resto del país (a través de dos de sus comunidades más importantes), para luego retomar con nuestro interés principal, esto es, la presencia musulmana en la Ciudad de México.

Una de las primeras comunidades musulmanas que se conformaron en el país, fue el grupo de La Laguna, Coahuila, el cual goza del singular mérito de haber construido la primera mezquita de México: *Suraya*, inaugurada el 22 de noviembre de 1989 (Zeraoui, 2011, p. 349).

Este grupo ha estado adscrito desde sus orígenes en los 80' al Chiísmo (en su versión duododecimana, esto es, la religión oficial de Irán) al calor de la Revolución Islámica de Irán, y ha estado integrado fundamentalmente por libaneses o descendientes de estos. No obstante, es una comunidad que históricamente no ha estado interesada en el proselitismo, y la tercera generación de descendientes no muestra mucho interés por el islam, por lo que sus números van en picada (García, 2020, pp. 57-65).

Por otra parte, el Islam tuvo su gran momento de fama en Chiapas cuando en una comunidad indígena, los chamulas, se dio un inusitado proceso de conversión en cadena; en un lapso de meses más de 300 personas declararon la *shahadah*. El entusiasmo fue tal, que hasta le escribieron una carta al Subcomandante Marcos (ahora Galeano), invitándole al islam pues: “La lucha por la liberación de los pueblos debe hacerse bajo la bandera del islam transformador, siguiendo el mensaje revelado que nos trajo Mahoma, el último de los profetas, el libertador de la humanidad”²⁴. (Rojas, 2019)

La comunidad surgió a partir del proselitismo (desde mediados de los 90') impulsado por un grupo de españoles adscritos al Movimiento Murabitum Mundial (MMM), grupo sufí de signo conservador. Para 1998, la comunidad, asentada en la periferia de San Cristóbal de las Casas, ya

²⁴ El EZLN jamás contestó la misiva.

contaba con una mezquita (llamada *Al-Kauzar*, la más grande del país), una carpintería, un taller de costura, un restaurante y una escuela (Cañas, 2006, pp. 72-73).

Desde entonces el número de conversos ha aumentado, pero también lo han hecho las tensiones y conflictos internos, provocando varias escisiones del grupo original. Hoy día hay pues, presencia en Chiapas de varias comunidades adscritas a diferentes corrientes: sunismo, sufismo, ahmadiyya (García, 2020, p. 50).

Estos son dos ejemplos relevantes de cómo el islam ha logrado asentarse en territorio nacional, aunque a través de trayectorias y apropiaciones diferenciadas, pues en las relocalizaciones inciden múltiples factores que modulan los anclajes ideológicos en sus respectivos contextos. Las seleccionamos también, porque en sentido estricto, son dos de las únicas tres comunidades del país (de la tercera hablaremos más adelante) que tienen mezquitas (Ibídem, p. 27), a diferencia del resto, que tienen solamente *musalah*.

Naturalmente, además de este par de ejemplos que hemos presentado, comunidades musulmanes han arraigado en otros puntos de la geografía mexicana, logrando institucionalizarse, hacer *dawah* y proyectarse en la red de redes. Es el caso del Centro Islámico del Norte, en Monterrey (García, 2020), la Comunidad Musulmana Ahmadí (Leyva, 2020, p. 76) en Mérida o Islam Guadalajara en Jalisco (Medina, 2014).

Por demás, también es válido reconocer que, estas organizaciones o comunidades, no agotan la presencia del islam en territorio nacional, pues pequeños grupos e individuos dispersos profesando esta fe, existen por todo el país, desde Veracruz hasta Tijuana. Y es que, como afirmó García (2020): “el Islam gana adeptos cada día”. (p. 28)

El Islam en la Capital Mexicana

Ciudad de México, ciudad global, concentra, por obvias razones (de las que, no obstante, haremos referencia *in extenso* en el próximo capítulo) la mayor cantidad y diversidad de musulmanes de todo el país. La segunda etapa de la presencia islámica en México, ha estado aquí particularmente marcada por la presencia de los cuerpos diplomáticos de Estados musulmanes.

En efecto, el primer espacio musulmán creado en la CDMX para realizar la liturgia islámica los viernes, sería el llamado Club Egipcio, un local rentado por la embajada de este país en México, que comenzó a funcionar en 1984. No obstante, este espacio fue diseñado originalmente por y para los musulmanes de los cuerpos diplomáticos de Estados islámicos, a los que se sumaban habitualmente otros extranjeros y descendientes, y sólo tardíamente, algunos mexicanos conversos (Castro, 2012, p. 44).

Por problemas económicos (una constante en la historia reciente del Islam en México), a los pocos años las actividades se trasladan a las dependencias de la embajada de Pakistán, pero solamente funcionaba los viernes y no existía una comunidad permanente y estable. Por demás, ya inicios de los 90' no eran infrecuentes fricciones entre extranjeros y nacionales (en Cuba se dieron problemas similares), pues los primeros no trataban como iguales a los segundos (Weston, O., comunicación personal, 26 de diciembre de 2020), lo cual serviría de pábulo para que se originara una organización más inclusiva *a posteriori*.

Mas, antes de explicar esos desarrollos, y respetando el orden cronológico, corresponde el momento de referirnos a la incursión del sufismo en México. Provenientes de EE.UU, un grupo de sufíes de la Orden *Halveti Yerrahi* (cuyas raíces están en Turquía) encabezada por el Sheij Nur,

se decide a fundar en la CDMX una “filial” de la organización, logrando establecerse en la colonia Roma (Hernández, 2009, pp. 48-53).

Lo más interesante con este grupo, que crecería con el tiempo y se registraría como asociación religiosa ante el Estado en 1994, es que tras la muerte del Sheij Nur en 1995, fue sustituido (hasta la fecha) por una Sheija, Amina Teslima (Ibídem, p. 55), siendo el único caso registrado en el país.

Esta comunidad se caracteriza por seguir una línea de interpretación flexible (lejos de la rígida ortodoxia salafi) y una visión moderada, tolerante y ecuménica para con el resto de las religiones, por lo que históricamente ha tendido puentes con otras comunidades. De hecho, la Sheija es miembro fundadora del Consejo Interreligioso de México y del grupo interreligioso Tradiciones en Armonía (Meza, 2018).

Ahora, retomando el hilo que habíamos dejado suelto, en relación con los espacios administrados por los cuerpos diplomáticos asentados en la capital, una figura en particular daría un impulso extraordinario al Islam en el país en general y CDMX en particular: Omar Weston. Para que se tenga una idea de la magnitud de la que estamos hablando, baste decir que la Universidad de Georgetown lo consideró en 2009 uno de los 500 musulmanes más influyentes del mundo (Esposito y Kalin, 2009, como se citó en Castro, 2012, p. 45).

Weston, de origen británico pero criado en México, se convirtió al islam (sunismo hanafi) en EE.UU en 1989 y retornó al país ese mismo año (Zeraoui, 2011, p. 341). Al llegar, se integró al Club Egipcio, donde intentó desarrollar un espacio más inclusivo, generar una comunidad estable que no se limitara a los viernes, y dar a conocer el islam. Sin embargo tuvo poco éxito en esta empresa (Hernández, 2009, pp. 55-56).

Fue entonces que viajó a Arabia Saudí para estudiar en la Universidad Islámica de Medina lengua árabe y ciencias islámicas (1991-1994). La estadía lo marcaría profundamente, y volvería movilizad al sunismo hanbali, la escuela más cercana al salafismo de predicación saudí (Weston, O., comunicación personal, 26 de diciembre de 2020)

Weston creó ese mismo año una oficina de difusión islámica en la ciudad y al año siguiente, 1995, fundaría en la colonia del Valle la que probablemente fue (al menos en los 90') la organización musulmana mejor organizada, visible y proselitista del país en su etapa dorada: el Centro Cultural Islámico de México (CCIM), registrado como asociación civil (Castro, 2012, p. 45). La labor desarrollada en sus primeros años fue febril y altamente productiva:

Weston impulsó la difusión del Islam a través de la repartición de folletos y libros gratuitos en pleno Zócalo de la Ciudad de México y editó una revista de carácter gratuito llamada "Islam en tu idioma". Consolidó las redes de contactos tanto en países de Medio Oriente como Arabia Saudita, y en países de América Latina, como Argentina, lo que le permitió gestionar el apoyo para traer material con contenido islámico en español. (Ídem)

Es precisamente de este movimiento e institución que saldría la membresía original del CSM, incluyendo a su líder, Muhammad al-Meksiki. También es importante destacar que el CCIM también se esforzó por desarrollar una red nacional islámica, realizando visitas a varios estados del país, contactando con musulmanes aislados y comunidades incipientes, en aras de estrechar vínculos y facilitar materiales para el estudio y difusión del Islam en donde fuese factible.

Según Weston, para no enemistarse con los antiguos anfitriones, la comunidad continuó rezando en masa los viernes en las dependencias de la embajada pakistaní, pero el resto de la

semana las actividades se realizaban en el CCIM, incluyendo clases de árabe y recitación coránica (Zeraoui, 2011, p. 341).

Con el arribo en 1996 de un nuevo embajador saudí, Hasan Nader, quien desde el inicio se involucró fuertemente en los asuntos de la comunidad musulmana en México y tenía en mente la idea de construir una gran mezquita en el país, Weston contó con un importante aliado para sus planes. Con financiación de petrodólares (y otros donativos) el CCIM comienza a rentar desde 1998 un local más grande en Polanco, donde lograron que se trasladara incluso el rezo de los viernes, pese al descontento de la embajada de Pakistán (Ibídem, p. 342).

No obstante, la luna de miel entre los principales actores del incipiente campo religioso musulmán en la Ciudad comenzó a amargarse cuando el Imam Said Louhabi (de origen marroquí), propuso e insistió en la necesidad de que la comunidad contara definitivamente con un espacio *ad hoc* para sus actividades, esto es, una mezquita, pues las *musalah* quedaban chiquitas y no eran el ideal (Louhabi, S., comunicación personal, 8 de enero de 2021).

La idea tuvo casi de inmediato una gran acogida entre prácticamente todos los musulmanes que estaban involucrados con las actividades del CCIM. Sin embargo, los primeros resquemores asomaron cuando hubo de establecerse quien fungiría como tesorero para la recepción de todos los donativos y recaudaciones para tal fin.

Fue entonces que se decidió crear una persona jurídica que fungiera de tesorera, creándose así en 2001 el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM) (Hernández, 2015, p. 93). En un inicio esta persona jurídica no tenía otra función que su cometido original; ni siquiera contaba con una locación propia.

Empero, cuando Weston propuso construir la mezquita no en la CDMX por los elevados costos que implicaría, sino en Tequesquitengo, Morelos (con un terreno facilitado por un converso) se produjo un verdadero cisma en la novel comunidad, pues muchos miembros (especialmente los que más dinero habían dado, como diplomáticos y residentes extranjeros) sospechaban de las intenciones de Weston y querían que su dinero se invirtiera en una mezquita capitalina (pues ahí residían) (Ismu, F., comunicación personal, 23 de enero de 2021).

El CECM estableció entonces una *musalah* provisional en la colonia Anzures, muy cerca de la zona de las embajadas musulmanas, con ayuda de un donante indo-pakistaní, Niaz Siddiqui (Méndez y Tovar, 2016, p. 32). Todo parece indicar que los diplomáticos y extranjeros fueron los principales opositores a la idea de Weston, pues cuando se decide crear una mesa directiva para administrar la nueva *musalah* y el proyecto de la construcción de la mezquita, solo uno de los siete miembros era nacional (Castro, 2012, p. 47).

Para 2010 quedó claro que, el ansiado proyecto de construir la primera mezquita capitalina, había fracasado. Al parecer la empresa naufragó por negocios turbios con respecto a la financiación, pero los entrevistados son muy reticentes a dialogar al respecto. Weston descarga casi toda la culpa de este fiasco en la figura del embajador saudí²⁵ (Weston, O., comunicación personal, 26 de diciembre de 2020). Entonces, en vista a tales hechos, la mesa directiva del CECM decide reacomodar y reinvertir sus fondos en la *musalah* de Anzures, logrando convertirla, hasta la fecha, en el principal polo musulmán de CDMX, por el número de sus fieles, proyección y visibilidad:

Las instalaciones se encuentran abiertas los lunes, miércoles, jueves, viernes y sábado para la realización de la oración y la jutba de los viernes. Asimismo se dan clases de árabe y de

²⁵ Es justo decir que la embajada de Arabia Saudí se negó rotundamente a concedernos ninguna entrevista.

tajwid y pueden encontrarse musulmanes procedentes de diversas regiones como Paquistán, Arabia Saudita, Siria, Líbano, Marruecos, Egipto, Argelia y otros países, además de un gran número de conversos mexicanos. (Méndez y Tovar, 2016, p. 33)

Por su parte, Weston sí logró, no sin afrontar múltiples trabas y obstáculos, la construcción de su mezquita en Morelos; tercera y última construida en el país. Lo hizo a través de financiación privada, especialmente, gracias a un generoso donativo de un particular kuwaití (Weston, O., comunicación personal, 26 de diciembre de 2020). La inauguración de la mezquita *Dar as-Salam* se produjo en 2003. No obstante, la idea de Weston era convertir el lugar en algo más que una mezquita. Así, por estas fechas:

...se mudó con toda su familia a Tequesquitengo, donde compró un terreno adjunto a la mezquita, y construyó un pequeño hotel [“Hotel Teques Inn”], de cuyas ganancias solventa en gran medida los gastos de la mezquita. También creó la asociación *Viva Halal*, la cual certifica productos islámicamente permitidos y promueve cursos online sobre Islam de carácter gratuito y abierto a todo público. Actualmente apoya proyectos de reforestación en el área de Tequesquitengo. (Castro, 2012, p. 48)

Ahora, ya desde el 2001, mucho antes del traslado definitivo de Weston a Morelos (quien desde esa fecha se había decepcionado y distanciado bastante de los asuntos de la comunidad capitalina) parte de la comunidad comenzó a rentar un local (como *musalah*) en la colonia San Juan de Aragón, en aras de mantener vivo el proyecto original del CCIM.

Al frente de esta *musalah* quedó Muhammad al-Meksiki, todavía formalmente bajo el manto de Weston, pero de facto autónomo. Empero, el transcurrir de los meses vio crecer las tensiones y conflictos tanto a lo interno de la nueva *musalah* como en relación al CECM, en un típico

enfrentamiento entorno al capital religioso de este campo. Ambas instituciones competieron pues por la mayor visibilidad, por tener el mayor número de participantes, la mayor fuente de financiamiento y la mayor legitimidad: “se vivieron muchos momentos desagradables en esos años”²⁶ (Ismu, F., comunicación personal, 23 de enero de 2021).

Para 2003 la competición había concluido formalmente (entre las instituciones antes descritas, no así entre los actores sociales): la *musalah* que dirigía al-Meksiki se vio obligada a cerrar (Hernández, 2009, p. 58). El CECM aún hoy día, acapara la mayor cantidad de participantes, recibe el mayor volumen de donativos y es la institución islámica más visible del campo religioso musulmán capitalino.

No obstante, la lucha por la legitimidad no fue dada jamás por perdida: el futuro director del CSM insistió en que el CECM estaba contaminado de innovaciones (penetrado por el sufismo). Sería precisamente esta ofensiva la plataforma sobre la que se justificaría la emergencia del CSM, mas, este particular será explicado con mayor detalle posteriormente. Concluamos pues, el examen del campo religioso musulmán.

En 2006 Omar Weston intentó resucitar sus viejos proyectos en CDMX, razón por lo cual funda la oficina “Dawah Amigo”. Esta oficina, justo es decir, nunca fungió como *musalah*, pues su director creía que de esta forma evitaba añadir más fricciones en el campo religioso (aunque a la postre resultó que tales deseos fueron infructuosos). Weston se contentó entonces con diseñar un espacio para dar a conocer e invitar al islam, una de las funciones más exitosas del CCIM.

²⁶ Aunque Fitra Ismu nos narró par de anécdotas al respecto, nos solicitó amablemente que no fueran publicadas en esta investigación, así que cumpliremos su petición.

Sin embargo, este proyecto tuvo una corta vida; en 2008 se vio obligado a cerrar por falta de recursos (el local desde que se operaba era rentado) (García, 2015, p. 95), lo cual marcaría definitivamente el fin del CCIM en la CDMX. Mas, en este mismo periodo abre en la colonia de San Juan de Aragón el Instituto de Lengua y Cultura Árabe al-Hikmah, construido por la familia Rojas (mexicanos conversos), dirigido por Isa Rojas, quien completó estudios islámicos y de lengua árabe en la Universidad Islámica de Medina (Castro, 2012, p. 49).

El Instituto, sobre todo en sus inicios, no estaba concebido que funcionara como lugar de rezo, sino como espacio para dar cursos de idioma y cultura árabe, así como clases de *tafsir* (interpretación coránica) y enseñanzas sobre el islam. De hecho, Isa Rojas solía officiar como imam en el CECM, aunque esto generó siempre fricciones con los líderes de esta institución (ídem). Finalmente, en 2015 Isa Rojas decidió comenzar a dar los sermones del viernes en su Instituto, reconvertido desde entonces en otra *musalah* más del escenario capitalino (Méndez y Tovar, 2016, p. 36).

Luego, solo resta mencionar una última comunidad del campo: la chiíta. El chiísmo duodecimano está representado en el escenario capitalino por el Centro Ahlul Bait, la Asociación Mexicana de Mujeres Musulmanas y el Centro Amir al-Muminin, los dos primeros fundados en 2012 y el último posteriormente. Estos grupos podrían considerarse un particular subcampo (con conexiones translocales) dentro del campo religioso capitalino.

Se trata de una comunidad que ha sufrido también fracturas y conflictos internos, pero que ha logrado mantener un calendario de actividades a lo largo del año, establecer vínculos con otros grupos nacionales, especialmente con la comunidad de La Laguna, y que ha estado apoyada por la

embajada iraní (como suele ser el caso de muchas comunidades chiítas en el mundo) (Leyva, 2020, pp. 99-102).

Por último, repasemos los censos del INEGI. El primer censo que registra al islam como segmento religioso en las estadísticas oficiales sería el del año 2000, donde 1421 personas se declararon musulmanes (2005). Para el censo de 2010 esta cifra aumenta hasta alcanzar las 3760 almas (2011). Y en este último censo (2020), se duplica con creces, para alcanzar 7982 individuos. CDMX, por su parte, reúne la mayor diversidad y cantidad de musulmanes del país (aproximadamente 1 de cada 3)

No obstante, lo cierto es que los censos del INEGI han sido criticados por varios expertos como Elio Masferrer e Iván Franco (Chávez, 2019), por no reflejar adecuadamente la diversidad religiosa del país que, en el caso específico del islam, por ejemplo, no muestra la pluralidad de corrientes internas con asiento en territorio nacional.

Por otra parte, Samantha Leyva confeccionó (2020, p. 76) en su tesis doctoral, un recuadro que muestra las principales organizaciones musulmanas en el país²⁷ (con sus respectivas orientaciones teológicas), que constituye un adecuado resumen del repaso arriba realizado y un buen auxilio para ordenar tal proliferación (esta tabla la hemos ampliado y actualizado a través del método netnográfico, por lo que sólo incluye comunidades existentes en el presente²⁸):

²⁷ Justo es decir que ya Medina (2014, pp. 52-53) en su tesis de maestría había confeccionado una tabla similar con los datos a su disposición entonces.

²⁸ La información para la actualización y ampliación de la tabla fue rastreada en internet. A continuación señalamos las fuentes: Chaparro y Salas (2013); Mundoislam (2019); Centro Islámico Unido de Sonora-CIUS [Página de Facebook]; Rubio (2019); San Martín (2016); Millán (2021); Centro Islámico de Puebla [Página de Facebook]; Musulmanes de Querétaro [Página de Facebook]; Islam Veracruz [Blog Digital].

Tabla 1*Principales comunidades musulmanas de México*

| Estado | Línea de interpretación del Islam | Nombre de la asociación, representación o centro | Observaciones |
|------------------|--|---|--|
| CDMX- Morelos | Sunna | Centro Cultural Islámico de México (CCIM) | Dirigido por Omar Weston. Tiene una mezquita y maneja varios proyectos religiosos y económicos |
| CDMX | Sunna | Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM) | Comunidad más grande del espacio capitalino. Está integrada tanto por extranjeros como por nacionales. |
| CDMX | Salafi | Centro Salafi de México (CSM) | Principal referente del salafismo en el país y primero de su tipo en Latinoamérica |
| CDMX | Sunna | Instituto al Hikmah | <i>Musalah</i> administrada por la familia Rojas, enfocada en la difusión cultural y religiosa |

| | | | |
|------------|---------|---|--|
| CDMX | Sufi | Orden Halveti Yerrahi | Agrupación sufí dirigida por la Sheija Amina Teslima |
| CDMX | Shia'ah | Centro Ahlul Bait, Centro Amir al-Muminin, Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas | Comunidades chiítas del espacio capitalino, apoyadas por la embajada de Irán |
| Querétaro | Sunna | Musulmanes de Querétaro | Pequeña comunidad asentada en Santiago de Querétaro |
| Coahuila | Shia'ah | Comunidad Musulmana de Torreón (La Laguna) | Grupo chiíta de origen libanés. Construyeron la primera mezquita del país |
| Chihuahua | Sunna | Comunidad de la frontera norte | Grupo sunita que radica en Ciudad Juárez |
| Nuevo León | Sunna | Centro Islámico del Norte (CIN) | Una de las comunidades más antiguas y consolidadas del norte del país |
| Jalisco | Sunna | Islam Guadalajara | Principal grupo sunita de Guadalajara |
| Chiapas | Sufi | Comunidad Islámica de México (CEM) | Forma parte del Movimiento Murabitum Mundial (MMM) |

| | | | |
|--|--------|---|--|
| Chiapas | Sunna | Colonia La Hormiga | Comunidad sunita surgida de la CEM |
| Chiapas | Sunna | Comunidad de la mezquita <i>Taharah</i> | Esta comunidad sunita está dirigida por un imam sirio |
| Veracruz | Sunna | Islam Veracruz | Principal comunidad del estado de Veracruz |
| Veracruz | Sunna | Musalah de Córdoba | Pequeña comunidad del municipio de Córdoba |
| Puebla | Sunna | Centro Islámico de Puebla | Comunidad compuesta mayoritariamente por hombres inmigrantes y mujeres mexicanas casadas con estos |
| Hidalgo | Sunna | Islam Hidalgo | Comunidad de tendencia hanbali asentada en el Valle del Mezquital |
| Yucatán (con filiales en CDMX y Chiapas) | Ahmadí | Comunidad Musulmana Ahmadía | Forma parte del movimiento internacional de la corriente ahmadía |

| | | | |
|-----------------|-------|--|---|
| Aguascalientes | Sunna | Centro Islámico de Aguascalientes Masjid Omar | También conocidos como comunidad Ahl Us Sunna (Gente de la Sunna) |
| Baja California | Sunna | Masyid al Islam | Comunidad que se caracteriza por tener presencia temporal de migrantes |
| Baja California | Sunna | Centro Islámico de Baja California Masjid Omar | Principal comunidad musulmana de Tijuana (como peculiaridad, tiene un importante grupo de haitianos radicados en México y movilizados al islam) |
| Sonora | Sunna | Centro Islámico Unido de Sonora | Comunidad musulmana integrada tanto por movilizados mexicanos al islam como por extranjeros |

Ahora bien, las comunidades musulmanas de México, muchas de ellas con décadas de fundadas, han experimentado, como es natural, con mayor o menor medida, trasformaciones sustanciales en sus orientaciones y proyecciones (así como sus integrantes, a título individual).

Y es que la población musulmana, bajo el impacto de la modernidad líquida y la globalización, está actualmente atravesada por la tensión entre procesos de institucionalización y

desinstitucionalización, por las lógicas del consumo espiritual y cultural (que muchas veces se confunden entre sí) y por la constante redefinición o acentuación de sus identidades en general y del *ser musulmán* en particular, procesos que en esencia, nunca acaban.

Es solo bajo este impacto que se comprenden las trayectorias de los actores sociales. Y es así como vemos comunidades que han abandonado o disminuido (con el recambio generacional) su adscripción e identidad religiosa musulmana (como está sucediendo en La Laguna), que se movilizan de una corriente a otra (como la comunidad de la colonia La Hormiga) o que “radicalizan” su postura en favor de una mayor ortodoxia, como sucedió con una parte del CCIM que pasó a integrar el CSM.

El Centro Salafi de México

Antecedentes y Detonadores de la Emergencia Salafi

El año 2001 fue un parteaguas en la historia del campo religioso musulmán capitalino. Por una parte, en ese año se produce la ruptura definitiva entre el CCIM y CECM, cuando se establecen en locaciones distintas, y Omar Weston comienza a concentrar casi todos sus esfuerzos en fundar su propia mezquita en Morelos.

Por la otra, el 11 de septiembre de 2001 fue una fecha histórica, con un impacto global. Los atentados terroristas en New York, y la subsecuente campaña mediática y guerra contra el terrorismo orquestada por EE.UU, afectó no sólo al propio EE.UU y Medio Oriente, sino a países de todo el mundo, incluido México. Ya veremos cómo la intersección de tales influencias (de manera glocal) afectó el curso de los acontecimientos que desembocaron en la fundación del CSM.

Ya para el año 2001, Muhammad al-Meksiki era el subdirector del CCIM, esto es, el principal lugarteniente de Weston en CDMX; un lugar que se había ganado por su intensa

militancia y constancia en las actividades patrocinadas por el Centro. Luego, cuando Weston se decide a priorizar la fundación de la futura mezquita Dar as-Salam en Tequesquitengo y se aleja (decepcionado por los últimos acontecimientos) de los asuntos capitalinos, se genera un vacío de poder en la CCIM, el cual sería ocupado de manera inexorable por la figura de al-Meksiki.

Es así como surge, a finales de ese año, la *musalah* de Aragón, administrada por Muhammad y cuya: “intención consistía en rescatar las funciones del CCIM ante la partida de Omar Weston a Tequesquitengo, informar sobre los avances de la mezquita Dar as-Salam en dicha ciudad, repartir material bibliográfico y mejorar la práctica del din, la religión.” (Hernández, 2009, pp. 57-58)

Ya mencionamos anteriormente que este espacio entró en franca competencia con el CECM, lo cual generó tensiones tanto inter como intracomunitarias; se estaba disputando el liderazgo del sunismo en la capital. Nuestra hipótesis particular es que este mismo proceso generaría, aunado a los acontecimientos globales, la paulatina radicalización de al-Meksiki y una parte de la comunidad adscrita al CCIM, que terminaría desembocando en la movilización al salafismo. Nos explicamos.

Según testimonio del propio Muhammad, por esas fechas (2001-2002) se vivieron en el país episodios de islamofobia y discriminación religiosa, tanto a nivel social como político:

Muchos pasaban y nos miraban con mala cara *akhi*²⁹...como si fuéramos terroristas, como si fuéramos una amenaza...se fijaban en la barba y ya allí... vaya a saber qué cosas les pasaban por la cabeza, pero no eran buenas eh... *Akhi* en este país a nosotros llegaron a espiarnos, llegaron a mandar gente, no sé si para congraciarse con el FBI o la CIA...para ver

²⁹ Akhi es una expresión de uso común entre los musulmanes (especialmente entre los conversos) para tratarse entre sí. Significa “mi hermano” en árabe. *Ukhti* sería a su vez, “mi hermana”.

que hacíamos...pero sabes que... *Allahu Akbar*³⁰, jamás vieron nada raro, porque el din de Allah es promover la virtud y suprimir el vicio, y nuestro din es de paz, no de terrorismo. Nosotros condenamos siempre el terrorismo, en todas sus formas... (Ruiz al-Meksiki, M., comunicación personal, 17 de octubre de 2020)

En una atmósfera tan enrarecida por estos resquemores y discriminaciones, difícilmente las identidades y los compromisos religiosos permanezcan inmutables, máxime, cuando se ven bombardeados por múltiples medios y vías (los medios masivos de comunicación especialmente). Antes bien, es posible que se oculten, que se moderen, o por el contrario, que se envalentonen y radicalicen buscando responder de manera sistemática ante una situación hostil, lo cual a su vez refuerza los vínculos con quienes piensan y actúan en sintonía ideológica.

Sospechamos que la comunidad musulmana que se daba cita en la *musalah* de Aragón sufrió, en tal coyuntura, las tensiones de este proceso. De hecho, el propio al-Meksiki recuerda que en esa etapa hubo muchos que, según sus palabras, “abandonaron el barco”, para integrarse al centro rival de la colonia Anzures (Ruiz al-Meksiki, M., comunicación personal, 17 de octubre de 2020).

Sin embargo, él y un núcleo de seguidores transitaron por el camino de la ortodoxia, reivindicando con fuerza que eran ellos y solo ellos, quienes estaban actuando con coherencia y en apego al “verdadero islam”, al que posteriormente descubrirían con la etiqueta de *salafiyyah*. Y es que, como expresaba Hoffer (2009) en *El verdadero creyente*: “La eficacia de una doctrina no proviene de su significado, sino de su certeza. Ninguna doctrina, por profunda y sublime que sea, será eficaz a menos que se presente como la encarnación de la única y sola verdad.” (p. 57)

³⁰ Literalmente, ¡Dios es el más grande! Expresión árabe conocida como *takbir* y considerada de las más sagradas y recurrentes de la liturgia islámica.

Es esta ciertamente la esencia del fundamentalismo, del cual el salafismo es, en abstracto, un ejemplo, pero ya veremos que en la realidad histórico-concreta, los actores no siempre son tan coherentes y puros ideológicamente, como suelen pensar y exponer en sus narrativas; y los salafis no son la excepción.

De esta forma, cuando la mezquita morelense fundada por Weston abría sus puertas en 2003, la *musalah* de Aragón, a falta de fondos, las cerraba; el CECM había asegurado su posición como el centro sunita por antonomasia (al menos en esas fechas) de la capital mexicana. Sin embargo, enemistado con el CECM por su rivalidad y con el CCIM por su abandono, al grupo de partidarios de al-Meksiki no les quedaba más que dos opciones para rezar en comunidad: o se integraba al CECM o fundaba un nuevo espacio; naturalmente se decantarían por la segunda opción.

De la Organización Islámica de México al Centro Salafi de México

Solamente un mes después tras la clausura de la *musalah* de Aragón, el antiguo subdirector del CCIM se convirtió en director e imam de una nueva agrupación a la que llamó Organización Islámica de México (OIM) y que rentó un local en la colonia Jardín Balbuena. Empero, a los pocos meses decidió renombrarle como Centro Salafi de México; válido es decir, que no se trató de un mero giro semántico. El cambio de nomenclatura reflejó mucho más que eso.

Todo parece indicar que cuando se funda la OIM en 2003, todavía una identidad salafi no estaba consolidada ni en al-Meksiki, ni en sus allegados. La nomenclatura indicaba que competiría por el capital religioso en el campo musulmán capitalino como otra organización más, similar a las anteriores.

Sin embargo, ya comenzaban a esgrimir el principal activo del salafismo, su principal instrumento de legitimación: la *bid'ah* (innovaciones en materia de religión). La OIM nació

denunciado que tanto el CCIM como el CECM habían incurrido en desviaciones e innovaciones del islam prístino. Por ejemplo, la nueva agrupación aseguraba que:

El CCIM estaba contaminado con fines lucrativos (como el hotel construido adjunto) ajenos al islam y proyectaba una política demasiado permisiva (como permitir la entrada de no musulmanes a la mezquita) (Medina, 2015, pp. 47-48). El CECM, por su parte, estaba penetrado por enseñanzas sufíes y permitían desviaciones, como el uso del *tasbih* (una especie de rosario musulmán) (Castro, 2012, pp. 48-49).

Sin embargo, estas denuncias, por sí solas, no lograron realmente destacar a la OIM de las otras agrupaciones; sencillamente faltaban ingredientes para una receta más novedosa y atractiva, que permitiese atraer adeptos, ganar fondos y establecer vínculos transnacionales efectivos. Es en esta tesitura que se produce, a los pocos meses de fundada, el descubrimiento de la etiqueta “salafi” y se opera el cambio de nomenclatura a CSM. Teóricamente, el enfoque del mercado religioso nos da pistas para comprender el porqué.

Berger sostenía que en una situación pluralista, donde varias ofertas religiosas similares compiten entre sí para ganar adeptos, una estrategia de marketing que funciona para lograr “vender” el producto religioso, es la diferenciación marginal, como explicamos en el primer capítulo.

Pues bien, fue precisamente esta estrategia la que adoptaron (más inconsciente que conscientemente) los líderes de la OIM cuando decidieron transformar el nombre de la novel comunidad: comenzaron a vender un producto singular (único en toda Latinoamérica, como gustan siempre presumir), un producto que se comercializaba como el más auténtico, como el original de

toda la gama (con el doble mensaje de que los otros no eran realmente originales, sino copias con desperfectos): la *salafiyyah*.

Por demás, el cambio de nomenclatura vino acompañado de otras transformaciones, como sello del giro ortodoxo y garantía de autenticidad: “se eliminaría de manera definitiva tanto de su logotipo elementos que ellos consideran “dudosos” como lo son la media luna y la estrella e imágenes nacionales como es la forma de la república, por no ser originales del islam.” (Méndez y Tovar, 2016, p. 34)

Semejantes mediadas sólo pueden comprenderse si se las toma como una reacción dentro del campo musulmán capitalino y una forma de ganar capital religioso a través de la legitimación ortodoxa; se trataba de singularizar y contrastar. Y es que Weston había enseñado a, de cierta forma y dentro de claros límites, mexicanizar el islam, de ahí que su agrupación sí usaba los colores de la bandera mexicana por ejemplo, como parte de sus logotipos y sus esfuerzos proselitistas para convertir más mexicanos al islam (Weston, O., comunicación personal, 26 de diciembre de 2020).

Por otra parte, estas medidas también servían para contrarrestar las crítica que, desde la mesa directiva del CECM se lanzaba contra la nueva agrupación, pues al ser prácticamente todos los integrantes del CSM conversos y movilizados mexicanos, se les acusaba de xenófobos y de querer fracturar a la *Ummah* sobre la base de intereses personales y principios nacionalistas, a lo cual el CSM respondió en su momento:

...mienten quienes indican que la existencia de esta organización se debe a diferencias personales o actitudes de egocentrismo, pues lo que nos alejó del resto de la comunidad fue la divulgación y enseñanza en otros lugares de innovaciones [en las prácticas y creencias musulmanas], cosa que ya se ha comprobado. Tampoco se debe a actitudes

nacionalistas...eso sería una innovación, y toda innovación lleva al infierno. (Hernández, 2009, pp. 58-59)

Ahora aunque estas sean las razones visibles, las razones ocultas también inciden en la toma de decisiones de los actores. En tal sentido, a partir de nuestro trabajo de campo, la revisión bibliográfica y las entrevistas realizadas a varios actores, no creemos que la ruptura se diera motivada por una conflagración entre nacionales y extranjeros, donde los primeros promueven una agenda nacionalista en contra de una agenda cosmopolita de los segundos. No se trató de eso. Sin embargo, tampoco creemos que los conflictos entre grupos de nacionales y extranjeros no incidieran en el curso de los acontecimientos.

Más bien, lo más probable es que estas diferencias hayan tributado (como otro factor más) a la decantación del grupo de al-Meksiki por la solución de un espacio independiente, en vez de integrarse al CECM. Y es que, como Omar Weston nos comentada, muchos conversos mexicanos se sentían mal con el trato dispensado por algunos extranjeros, quienes los consideraban y trataban en la práctica como musulmanes de segunda categoría.

Según nuestra propia experiencia, en Cuba sucedía algo similar. Los extranjeros musulmanes, casi todos asociados a cuerpos diplomáticos, mantenían una actitud clasista con respecto a los conversos nativos, como si se tratara de menores de edad permanentes que nunca podrían alcanzar los imaginados “estándares” de idoneidad religiosa que tenían ellos, no fruto de estudios de grado y posgrado, sino por haber “nacido” y sido criados como musulmanes.

Por otra parte, tras muchas entrevistas con Muhammad, no es difícil percatarse que se trata de una persona ambiciosa (sin carga peyorativa en este calificativo) y que gusta de dirigir y enseñar como autoridad (detesta el disenso y gusta tener siempre la “última palabra”), y que está muy

convencido de sus ideas (y quién mejor que él mismo para llevar a buen destino estos ideales, pensaría). Luego, suponer que el CSM surge por factores doctrinales o personales es plantear una falacia de falso dilema; es más acertado afirmar que se trató de una convergencia de ambos.

Finalmente, un último reflector es necesario dirigir a este particular para aclarar el cambio de nomenclatura: la identidad. Para los líderes del CSM, una identidad propia era fundamental para sus aspiraciones de relevancia y distinción en el disputado campo musulmán capitalino, sello ideal para sus pretensiones de guardianes de la ortodoxia islámica.

Arropándose con una identidad salafi, etiqueta perfecta para sus intenciones, los fundadores de la OIM completaban una transición fundamental en sus trayectorias de vida. Ya no eran un producto común, otra agrupación sunita más, sino la primera comunidad salafi de todo México y América Latina: la diferenciación marginal se había operado con éxito.

Una Trayectoria Itinerante³¹

La primera locación de la que dispuso el actual CSM fue un inmueble rentado en la colonia Jardín Balbuena, muy cerca del aeropuerto internacional Benito Juárez. Este espacio no era muy grande, pero tenía visibilidad. Abría de martes a sábado, pero las principales actividades se realizaban, como es natural, el viernes.

Empero, en 2006 los propietarios del inmueble decidieron ponerlo en venta y el CSM, imposibilitado de comprarlo, se vio obligado a cerrar y buscar otro local para realizar sus actividades. Es así como se comienza a rentar, en el mismo año, un caserón colonial en la colonia Juárez, en pleno corazón de la ciudad.

³¹ Casi toda la información de este epígrafe deriva de las entrevistas realizadas a Muhammad al-Meksiki.

Estuvieron allí pagando mensualmente su alquiler por el lapso de un año aproximadamente, y al parecer, marca la etapa de máximo apogeo del CSM, tanto social como financieramente. Había un nutrido calendario de actividades tanto dentro del espacio como en la ciudad, haciendo *dawah*. Tenían el local dividido en un área de rezo masculino, un área de rezo femenino, una oficina directiva donde guardaban los libros, un área para niños, un baño y una cocina.

No obstante, esta etapa tocó a su fin en 2007 por problemas financieros. La comunidad salafi ha sido históricamente, en sentido general, una comunidad autosuficiente económicamente, por lo que sus recursos dependen de la solvencia económica de sus miembros (al menos de aquellos que tributan). Mas, aún por estas fechas, recibía algunos donativos esporádicos pero significativos de algunos particulares y, especialmente, de la embajada de Arabia Saudí.

Sin embargo, ese año se produjo un amargo incidente con el embajador saudí, quien llamó a capítulo a Muhammad cuando se enteró que este había entablado contacto con diplomáticos de la embajada libia (al parecer la embajada saudí tenía problemas con la influencia libia del fallecido coronel Qaddafi). Al final resultó que este breve contacto no se tradujo en nada positivo para el Centro, pues no sólo los libios no se interesaron por brindar ningún patrocinio, sino que la embajada saudí, desde la fecha, ha mantenido una gélida relación con al-Meksiki y cortó toda financiación auxiliar.

Cuando no pudieron seguir pagando la renta, las actividades se trasladaron momentáneamente a la propia residencia de al-Meksiki, hasta que consiguieron un local, mucho más chiquito (y barato) en la colonia Lorenzo Boturini. Allí estarían ubicados por casi seis años, hasta que nuevamente, los imperativos financieros obligaron a abandonar este lugar también.

Entonces se dio un nomadismo harto interesante para la comunidad salafi. Entre 2013-2014, sin ningún local al que asistir para el rezo comunitario, parte de la membresía decidió, con su líder al frente, asistir a las *musalah* administradas por el Instituto al-Hikmah y el CECM. Como podrá suponerse, después de las tensiones y conflictos iniciales, las relaciones entre las diferentes facciones capitalinas habían mejorado sensiblemente.

Fitra Ismu nos comentaba que mucho tuvo que ver una reunión que se dio en el año 2012, auspiciada por Isa Rojas en su Instituto, y a la que asistieron al-Meksiki y miembros de la junta directiva del CECM. En ese encuentro se acordó rebajar la tensión entre los diferentes grupos, por el bien del islam, evitar los ataques, reproches y acusaciones mutuas, y coordinar esfuerzos comunes, tanto para la *dawah*, como para la realización de las festividades musulmanas. A raíz de ese encuentro, las relaciones mejoraron mucho y pudieron celebrarse en conjunto las dos grandes festividades musulmanas (Ismu, F., comunicación personal, 23 de enero de 2021).

No obstante, no todo fue colar rosa en esta etapa nómada para la comunidad salafi; el grupo terminaría abandonando ambos espacios (tanto del CECM, cuyo tránsito fue brevísimo, como del Instituto al-Hikmah). Como aclararon en su momento vía Facebook:

Como ya saben el Centro Salafi de México, desde el cierre de la mezquita Muhammad ibn Abdul Wahab, ha buscado un lugar donde realizar la oración del Yummah (viernes), por lo que se analizaron las opciones a la mano y se decidió en su tiempo ir a realizar el Yummah en "Al Hikmah", ya que en la musala de "Euclides", llevan sus formas [no ortodoxas] de enseñanza... Isa Rojas nos abrió las puertas para realizar el yumah...continuar con la Salafiyyah, siempre dejando en claro que lo que nosotros practicamos era correcto, y con el cual la comunidad que se reunía en la Mezquita "Muhammad ibn Abdul Wahab" a cargo del

Centro Salafi de México estamos muy agradecidos con él y su familia. Posteriormente y debido a la ausencia forzada de Isa Rojas, hemos constatado que algunos miembros de Al Hikmah, han comenzado (en ausencia de él) a hablar mal del gobierno y de los Sabios, de Arabia Saudí y sobre todo de la Metodología de los Salaf, lo cual no podemos tolerar (...) Por lo cual, la comunidad ligada al Centro Salafi de México dejó de asistir a Al Hikmah. (Facebook, Centro Salafi de México, 14 de junio de 2014)

Tras estos episodios, la comunidad se vio obligada a establecerse, hasta la fecha actual, en el mismo local que renta al-Meksiki para su negocio particular (un comercio y cibercafé) en la colonia Santa María la Ribera, limitando considerablemente sus actividades semanales (la prioridad es el viernes en la tarde) en este pequeño espacio.

Y es que, a diferencia del CECM, que recibe financiamiento habitual de las embajadas de Qatar y Emiratos Árabes Unidos, o del Instituto al-Hikmah, que recibe donativos habituales de muchos particulares (Isa Rojas, al igual que Weston, hizo muy buenos contactos y amigos durante su estancia de estudio en la Universidad Islámica de Medina), el CSM ha quedado huérfano, financieramente hablando, desde su desencuentro con la embajada saudí, a pesar de su sostenido e incondicional apoyo al Reino árabe (Ismu, F., comunicación personal, 23 de enero de 2021).

Estructura e Institucionalidad

A diferencia de otras agrupaciones, el CSM no está registrado ni como asociación civil, ni como asociación religiosa; simplemente no ha considerado importante inscribirse en ningún padrón oficial.

La comunidad estaría integrada por unos cincuenta miembros aproximadamente (mitad hombres y mitad mujeres) ajustados al perfil socio-demográfico anteriormente descrito, casi todos

viviendo en la CDMX (aunque hay algunos en el Estado de México y Coahuila, por ejemplo) y todos, actualmente, son musulmanes movilizados.

Por otra parte, el CSM tiene una rígida jerarquía interna. En teoría, está administrado actualmente por un director (Muhammad al-Meksiki), un subdirector (Ibrahim Gudino) y un consejo (de incierto número y funciones). En nuestras entrevistas con el director y el subdirector insistimos en preguntar sobre este consejo y las elecciones internas del Centro, sin embargo, luego de muchos rodeos, nos informaron sobre ello, pero a condición de que no publicásemos nada al respecto; cumpliremos con nuestra palabra, pero no es difícil imaginar las razones de tal secretismo.

Por otra parte, como sucede con otras comunidades musulmanas (tanto dentro como fuera de México³²), muchos fundadores suelen monopolizar el poder y sostenerlo ininterrumpida e indefinidamente. Exagerando (¿o no?), tratan a las organizaciones fundadas como trataban las antiguas monarquías europeas sus respectivos países, como patrimonios familiares. Naturalmente, no siempre se cumple así, pero existen muchos ejemplos en Latinoamérica que justifican la “exageración”.

En cualquier caso, al-Meksiki ha sido no solo el director, sino el imam permanente de la comunidad desde su fundación hasta la fecha, espacio de poder que nunca ha cedido (o sea, nadie más que él dirige el rezo del viernes y oficia la *jotba*). De hecho, cuando no puede asistir por alguna rara razón, lo que sucede es que ese día no abre la *musalah*. Así mismo, el actual subdirector es quien hace siempre el *adan* (llamado que se realiza para realizar el *saláh*).

³² Por ejemplo, en Cuba, desde la fundación de la Liga Islámica en los 90', el Imam Yahya (Pedro Lazo), estuvo de manera ininterrumpida y sin oposición al frente de la comunidad, hasta su fallecimiento en 2020, cuando sería sucedido por su yerno. Por demás, su esposa dirigía la sección femenina y su hijo la sección juvenil. Así las cosas.

Desde luego, los perfiles en redes sociales del CSM (tanto públicos como privados) y su sitio web son administrados exclusivamente por ambos líderes (en última instancia, por Muhammad). De hecho, en uno de los grupos privados de WhatsApp del CSM (tienen dos, siendo el otro abierto), donde solo pueden escribir los administradores del grupo, sólo hemos visto escribir a Muhammad e Ibrahim exclusivamente.

En las interacciones de estos espacios hemos observado (y podemos extrapolar las conclusiones al funcionamiento general del CSM) una fuerte verticalidad: básicamente los líderes comentan, reflexionan o anuncian alguna novedad en relación a las actividades del Centro y el resto de los miembros secunda, pregunta y pide información, tanto religiosa como pragmática (en qué horario se va a realizar alguna actividad puntual, digamos).

Actividades, Desfasajes y Liminalidades

Históricamente, el CSM ha intentado mantener siempre una *musalah* abierta a la comunidad la mayor cantidad de días posible y no solamente los viernes. En tal sentido, el calendario oficial casi siempre ha estado operativo de lunes a sábado. Como es natural, el peso de las actividades presenciales siempre ha recaído los viernes, día donde se realiza el rezo comunitario más importante de la semana, con sermón incluido.

Cada vez que se produce una boda islámica (y se nos afirma, se han oficiado varias ya), un visitante extranjero va a dar una charla o hace falta discutir asuntos de la comunidad, se agendan para el viernes, para así garantizar la mayor afluencia posible. En la *musalah* los líderes han impartido regularmente talleres y clases sobre el Corán, la Sunnah del Profeta y los Salaf, no así clases de árabe, pues nadie cuenta con conocimientos adecuados de este en la comunidad (a diferencia del Instituto al-Hikmah y el CECM).

También, a diferencia de otros espacios en el país, el CSM no tiene una oferta cultural incluida que brindar, pues está dedicado exclusivamente a la difusión del islam, de ahí que solo se enseñe y promocióne contenido religioso. En tal sentido, periódicamente varios miembros del CSM han realizado *dawah* en la capital (incluso, han visitado alguna que otra comunidad sunita cerca de CDMX), repartiendo folletos y dando charlas públicas en el zócalo capitalino o, más recientemente, en el Kiosco Morisco de Santa María la Ribera.

Luego, donde más activismo hemos constatado en el caso del CSM, es en el espacio virtual. Ténganse en cuenta que el Centro tiene varios perfiles activos en redes sociales que utiliza profusamente, especialmente en Facebook. Públicos tiene los perfiles de *Muhammad al-Meksiki*, *Musalah “Al-Ájira”* y *Centro Salafi de México*, y privado tiene el perfil *Salafi México*, que cuenta con 303 integrantes actualmente.

Así mismo, el Centro contó desde el 2004 y hasta el 2014-2015 aproximadamente, con uno de los sitios web (www.islammexico.net) más nutridos, visitados y grandes para la difusión islámica de toda Latinoamérica, siendo consultado no sólo en México, sino también en Cuba, El Salvador y Venezuela, por ejemplo. No obstante, desde hace años el sitio se mantiene inactivo, y el CSM se ha visto obligado a reducir sus publicaciones largas a un blog de formato más pobre (centrosalafimexico.blogspot.com).

Desde estos espacios virtuales, el CSM ha publicado cientos de artículos sobre el islam en general y la metodología salafi en particular y, lo que ha sido su piedra angular, se han encargado de traducir del inglés al español (tarea que actualmente recae en el subdirector) fatwas³³ y consejos

³³ Las fatwas son veredictos legales que emiten las autoridades competentes en el derecho musulmán (un muftí), sobre cuestiones específicas. Por ejemplo, la que quizás sea la fatwa más famosa de la historia, fue emitida el 14 de febrero

actualizados de los principales ulemas del salafismo de predicación saudí, sobre los temas más variados, desde las relaciones sexuales hasta las criptomonedas, pasando por el uso de la voz wahabí.

Sobre esto último, creemos oportuno reproducir aquí la opinión de al-Meksiki sobre este particular:

[¿Es lo mismo wahabismo que salafismo?] Aguas con eso Akhi, aguas... Eso es un término despectivo e incorrecto, como aquellos que se refieren a nuestro amado profeta (salal-lahu aleihim wa salam³⁴) como Mahoma, cuando el nombre correcto es Muhammad. El wahabismo no existe, ningún salafí dice adorar o reverenciar a Muhammad bin Abdul Wahab. Revisa los libros que tenemos... [nos enseña, videollamada mediante, el estante que tiene al fondo], ahí están el Corán, las colecciones de jadices, libros de muchos sabios akhi, no solo de Abdul Wahab. Si solo leyéramos a este sabio, si solo consultáramos lo que dice... pues estaría bien que así nos llamaran... pero no es el caso...ni de lejos...no. (Ruiz al-Meksiki, M., comunicación personal, 13 de noviembre de 2020)

Ahora bien, nuestro trabajo de campo coincidió con una coyuntura única para los estudios antropológicos, y es que la pandemia de Covid-19 nos obligó a adaptar nuestras metodologías de trabajo, aunque lo más relevante, desde luego, es el impacto social de este contexto. Para la comunidad salafi ha constituido un verdadero desafío, solo paliado por la virtualidad.

Primero, mientras ha estado la prohibición (en semáforo rojo), la *musalah* ha permanecido siempre cerrada, pero en las fechas que ha podido abrir, los índices de asistencia que, de por sí,

de 1989 por el ayatolá Jomeini, “legalizando” para cualquier musulmán la ejecución sumaria de Sir Salam Rushdie, acusado de apostasía y blasfemia por la publicación de *Los versos satánicos*.

³⁴ Literalmente, “la paz y las bendiciones de Dios sean sobre él (Mahoma)”.

nunca han sido tan elevados, (Zeraoui, 2011, p. 351) se han desplomado, pues muchos temen por su salud. De hecho, en todo este tiempo, el CSM solamente ha grabado una jotba interna, cuando la asistencia fue lo suficientemente numerosa (el resto del tiempo ha retransmitido ocasionalmente jotbas efectuadas en Arabia Saudí).

Segundo, muchas de las prácticas presenciales se han visto afectadas por las medidas sanitarias. Por ejemplo, Ibrahim nos comentaba que: “...es muy triste lo que está sucediendo akhi...la sunna indica claramente que los musulmanes deben rezar juntos, hombro con hombro...sin dejar huecos para que no entre el sheitan arrayím³⁵...pero que se le va hacer, es la voluntad de Alá.” (Gudino, I., comunicación personal, 18 de noviembre de 2020) Con esto viene a indicar que las medidas de distanciamiento social resultan molestas (aunque necesarias), pues atentan contra la sunna establecida de Mahoma.

Tercero, impedidos o limitados en sus actividades presenciales, los miembros de la comunidad salafi se han visto obligados a volcarse en las redes, tanto para hacer *dawah*, como para mantener las comunicaciones internas. Esto explica, desde luego, el aumento de publicaciones y comentarios virtuales.

Sobre esto, justo es aclarar lo siguiente. En una antigua investigación (Cañas, 2006, pp. 66-67) se afirmaba la existencia de una fuerte segregación sexual, tanto en el espacio físico como el virtual. Pues bien, actualmente y desde hace muchos años, ya no funciona así. El camarada Lenin decía que “la necesidad hace al hombre”; con la comunidad salafi es posible que el apotegma sea una realidad palpable.

³⁵ Shaytán o Iblís es el nombre que recibe el diablo en el Islam. Mientras, ar-Rayím es un epíteto que significa “el lapidado”.

Puede que mientras las condiciones físicas y materiales lo permitieron, la segregación sexual reglamentada por la *salafīyyah* se haya hecho cumplir cabalmente, pero cuando estas condiciones desaparecieron, la flexibilidad irrumpió en escena. En sus mejores años (materialmente hablando), cuando la comunidad disponía de un local amplio, el Centro estableció con éxito la segregación sexual entre hombres y mujeres, tanto virtual como física, tal y como establece el manual salafi.

Sin embargo, cuando estas condiciones cambiaron por la falta de recursos y el nomadismo consecuente, la imposición de la segregación pasó a segundo plano, no solo porque era imposible de aplicar en la práctica (cualquiera que visite la *musalah al-Ájirah* se percatará del porqué) sino porque la prioridad en las nuevas circunstancias era mantener lo más unida posible a la comunidad, y ello implicaba que hombres y mujeres debían convivir en un mismo espacio.

Actualmente rezan juntos ambos sexos (aunque los primeros siempre van delante de las segundas, en filas distintas), y también chatean e intercambian emoticones en las redes mezclados y no parece ser esto motivo ya de disgustos o preocupación. Sobre esto último, podría cuestionarse por qué no mantuvieron la segregación en el ciberespacio, pero lo cierto es que el relajamiento de la norma operó para ambas esferas y, además, se recordará también que la falta de financiamiento había obligado a cerrar el sitio web del CSM y contentarse con un blog de pobre formato, lo que constituye una restricción digital equivalente a la reducción de los metros cuadrados de la *musalah*.

Esto constituye pues un ejemplo de relocalización de una norma salafi que en Arabia se cumple cabalmente pero que aquí, a fuerza de circunstancias, se flexibilizó para garantizar las actividades religiosas de la comunidad, siendo que actualmente, es una modificación aceptada en el CSM.

Por otra parte, los contactos a través de la virtualidad siempre han sido relevantes para esta comunidad, pues muchos miembros, ora por lejanía, ora por cuestiones de trabajo/estudio, ora por no considerarlo necesario (para las féminas no es obligatorio asistir al rezo comunitario), no asisten regularmente a las actividades presenciales del CSM, por lo que sus lazos, vínculos y contribuciones se producen y reproducen de manera remota la mayor parte del tiempo.

En las interacciones en redes que hemos observado pasivamente de la comunidad, nos ha resultado llamativo que no solo conversan de temas religiosos o relacionados con el Centro, sino que puede vérselos dialogando sobre un amplio abanico de temas, desde el avance de la vacunación en CDMX, hasta el fallecimiento de Maradona.

Otro arista interesante de estas interacciones (reforzada con las entrevistas realizadas) es que existe un alto contenido político en las conversaciones que mantienen (los líderes son punteras en este rublo). Parece existir, al menos superficialmente, una alta sintonía ideológica-religiosa-política en sus miembros. Se inclinan definitivamente por Morena y se declaran enemigos del PRIAN, además de mostrar cierto talante antiimperialista, cuando no antiamericanista (léase, anti-EE. UU). Ya explotaremos esta veta cuando veamos en los próximos capítulos los casos individuales.

Finalmente, no queremos cerrar este epígrafe sin antes hacer referencia a las deserciones que ha sufrido el CSM. Este es un tema muy sensible para al-Meksiki, quien siente estas deserciones como traiciones personales, y es que, como apuntábamos, cuando se tiene una gestión tan personalista de la agrupación religiosa, cual empresa privada, es normal que ocurra tal reacción.

Para nuestro líder, la culpa de las mismas obedece fundamentalmente, a falta de constancia en la fe. Al ser interrogado sobre por qué la *salafīyyah* no ha crecido tanto en estos años como otras corrientes, nos expresó lo siguiente:

Es que sabes que akhi...la salafīyyah no es para todo el mundo [sonríe cuando pongo cara de asombro]...pero no malinterpretes, no...está abierta a todos, pero a diferencia de otras formas desviadas, aquí no toleramos un islam light...de que vienes y haces lo que te pegue en gana...no, no...en esta musalah exigimos akhi...exigimos que se cumpla con lo que Alá, su Profeta, sus salaf y sus sabios establecieron...y eso hace que la gente se aleje...no aguantan el rigor akhi, les da flojera...pero inshal-lah³⁶, ya se darán cuenta de su desvío y retornarán...(Ruiz, al-Meksiki, M., comunicación personal, 30 de octubre de 2020)

Empero, aunque no lo diga, la propia personalidad de al-Meksiki y su “pedagogía” definitivamente constituyen una fuerte razón del porqué algunas deserciones. Y es que su trato puede ser hosco, tajante y disciplinario. Aixa, una de las conversas-movilizadas que entrevistamos, nos confesada en privado que al-Meksiki: “Le cae mal a casi todo el mundo, eh [se ríe], yo se lo he dicho...modérate wey...así no va...Muhammad es buena persona y sabe del islam, eh,...pero tiene una facilidad para ganarse enemigos...no manches...se los gana re-fácil...” (Aixa, comunicación personal, 4 de diciembre de 2020)

Aquí otra vez es importante no asumir una posición maniquea. Simplemente, los procesos se ven afectados por más de un factor, y cada persona reacciona de manera distinta ante los mismos estímulos o personalidades. Luego, a continuación veremos cómo estas proyecciones han marcado la trayectoria no solo de al-Meksiki en particular, sino del CSM en general.

³⁶ Literalmente “Si Dios quiere”. Es el origen de la voz castellana “ojalá”.

Interacciones y Relaciones del CSM en el Campo Religioso

Las relaciones del CSM con el resto del campo religioso musulmán capitalino han sido, como mínimo, complicadas. En los inicios de la agrupación, cuando todavía no era muy conocida y necesitaba reivindicar en la palestra pública su identidad colectiva salafi, imperó un discurso beligerante, con tintes recriminatorios y tono acusatorio, con respecto al resto de las comunidades (aunque con desigual intensidad).

El CSM, en sintonía con los dictámenes del consejo de ulemas de Arabia Saudí, rechaza en sentido general la denominada “ideología de género”, y considera pecaminoso (jarám) no sólo la homosexualidad, el travestismo y las relaciones extramaritales, sino también el rol femenino en esferas que califican de competencia exclusiva para los hombres. Por ejemplo, no está permitido en la *salafiyyah* que una mujer oficie el rezo comunitario para una audiencia mixta, donde haya hombres. En tal sentido, sus ataques a la Sheija Amina Teslima, imam del grupo sufí de CDMX, han sido realmente virulentos:

Por Alláh, si la gente ha alcanzado este nivel, si la gente se ha rebajado a sí mismos a este nivel, esto es perversión sobre perversión. Una mujer no es permitida para liderar a un hombre en las oraciones. Si una mujer ha alcanzado un nivel donde ella desea liderar a hombres y mujeres en las oraciones...es hacer la guerra contra Alláh y Su Mensajero. No ha sido registrado en la historia islámica que una mujer liderara a los hombres en las oraciones, y nunca ha sido hecho (...) Esta oración del viernes es inválida y no es permisible para un musulmán el atenderla. (Cirianni, 2010, pp. 323-324)

En relación a esto, recientemente Muhammad publicó en su perfil personal de Facebook lo siguiente: “¡Gravísimas declaraciones! El islam es modo de vida completo, correcto y perfecto. A

las musulmanas les estorba el feminismo...el feminismo actual destruye la base de la sociedad (la familia).” (Facebook, Muhammad Ruiz, 17 de abril de 2021) A raíz de esta declaración se desató una verdadera tormenta de recriminaciones entre partidarios y detractores de la declaración, pero varios salafis salieron en defensa de la misma reiterando que el din de Alá está completo y que el feminismo es una invención de los incrédulos, por lo que introducirlo en el islam es *bid'ah*. Luego, la postura del CSM en relación al rol de la mujer en el islam, podemos afirmar que no ha variado mucho a nivel discursivo.

Luego, los tres “ejes del mal” (manipulando la expresión de George W. Bush) para el salafismo son el sufismo, el chiísmo y la ahmadiyyah. De hecho, en el directorio de mezquitas y *musalah* de México que tiene publicado el CSM, indica explícitamente que se trata solamente de agrupaciones sunitas: “Por ningún motivo se anexaran datos de agrupaciones desviadas, sean shiias, sufies, ahmadiyyah...” (Blog digital, Directorio de Mezquitas y Musalas de México, 18 de mayo de 2018)

Ya hemos visto su opinión sobre la Orden (suffi) Halveti Yerrahi que dirige la Sheija, pero el CSM también ha criticado duramente a los sufies de Chiapas. En una carta publicada en su sitio web original (por desgracia ya no aparece por la desactivación del sitio) el CSM: “condena el trato que los españoles dan a los indígenas conversos, desligándose de la organización Murabitum y cuestionando el Islam que profesan. Al mismo tiempo lamenta que esta mala experiencia afecte su reputación y la del Islam en general.” (Cañas, 2006, p. 80)

En relación al chiísmo, el CSM publicó en su sitio web un enorme número de artículos atacando esta variante islámica, a la que tachan, no ya de desviada, sino incluso de no musulmana: “El Shi´ismo es una religión separada [del islam] y se debe mirar como tal”. (CSM, sitio web, 29

de septiembre de 2009). En cuanto a la comunidad ahmadía, el CSM tiene la peor opinión posible sobre esta tendencia. “Assalam alaykum, entiendan bien hermanos. Ser Ahmadiyyah no es ser musulmán.” (Facebook, Muhammad Ruiz, 17 de octubre de 2020).

En relación a los otros grupos sunitas, aunque el CSM ha realizado críticas puntuales a algunas prácticas o gestiones de estas agrupaciones (como ya vimos en el caso del CCIM o el CECM), lo cierto es que siempre ha tenido un talante más moderado con respecto a estas, talante que se ha potenciado pragmáticamente desde la reunión de 2012, la cual construyó puentes y favoreció el restablecimiento de relaciones y la posibilidad de efectuar actividades intercomunitarias, como las fiestas musulmanas.

De hecho, este año se pudo celebrar, con fecha jueves 13 de mayo de 2021, en el Deportivo Plan Sexenal (CDMX) y con la participación de estos grupos, el *‘Eid al-fitr*, la fiesta islámica por el fin del mes de Ramadán, evento al que asistió parte de la comunidad salafi y que promocionaron activamente en sus redes.

Así mismo, el CSM ha participado (en la figura de al-Meksiki, como representante) en los últimos años en encuentros y diálogo interreligiosos, por la paz y coexistencia entre las diferentes religiones, como el Foro Interamericano de Colaboración y Dialogo Interreligioso, realizado en el Senado de la República (Ruiz al-Meksiki, M., comunicación personal, 17 de octubre de 2020).

Por otra parte, el CSM no solo está conectado al campo religioso local, sino que también ha establecido vínculos trasnacionales. La mayoría de estos contactos se han dado con grupos salafis de otras partes del mundo (España, Cuba o Arabia Saudí), y no se han concretado en nada más allá que algún intercambio de información (materiales digitales), buenos deseos y alguna visita ocasional a la sede.

Sin embargo, recientemente, durante nuestra estancia de campo, el CSM estableció contacto (a través del subdirector, quien domina bien el inglés) con un grupo salafi británico, que al parecer ha trascendido un poco más allá de la mera cordialidad. Y es que este grupo financió con sus libras esterlinas un pequeño lote de Coranes (español-árabe), que fue repartido gratuitamente entre los miembros del CSM que pudiesen recogerlos directamente en la *musalah*.

Vemos de esta forma que, pese a los contratiempos y los obstáculos, el CSM como actor institucional ha logrado sobrevivir en el escenario capitalino, amén de la considerable pérdida de capital religioso que ha sufrido desde su etapa dorada en el campo glocal.

También es importante destacar que no se trata de una entidad aislada y autocontenida, como se lo ha descrito en otras investigaciones (Zeraoui, 2011; Cirianni, 2010), sino de un actor con conexiones translocales y transnacionales, que ha alternado momentos de idealismo (léase, fidelidad a los dictados doctrinales de la *salafiyyah*) con otros de pragmatismo (ha tenido que pactar con sus circunstancias).

Un actor que ha levantado muros y también tendido puentes dentro de su campo religioso, y que ha intentado, desde que descubrió su identidad salafi, conservarla y promocionarla, atrincherándose en una narrativa filial, para salvar las distancias que impone desarrollarse en un medio asaz lejano del Cinturón Coránico, especialmente de La Meca y Medina.

Sin embargo, las trayectorias individuales, como veremos en los próximos capítulos, aunque afectadas (con desigual intensidad) por los vaivenes del grupo, suelen desarrollar características propias, a veces en franco desfasaje con respecto a las narrativas y las identidades colectivas, de ahí la necesidad de una perspectiva centrada en el actor para desvelarlas.

Capítulo IV. Las Causas de la Movilidad Religiosa

*Actualmente, es una buena política
no intervenir en política*

Sheij al-Albani

El objetivo principal de este capítulo es analizar las causas de la movilidad religiosa en favor del salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM. La intención con este apartado es pues, rastrear, visibilizar y analizar aquellos factores que han posibilitado el cambio de adscripción religiosa en los miembros del CSM.

Habíamos explicado en nuestro primer capítulo que, en esta investigación, entenderíamos por causas aquellas variables independientes que posibilitan ciertos efectos; no los provocan necesariamente, sino que permiten la posibilidad de su realización. Ello implica dos cuestiones esenciales: -que las causas anteceden temporalmente a las razones en la genealogía de una acción cualquiera y; que en una arqueología del saber, las causas se ubican (en contraste con las razones), en un estrato más profundo e inconsciente para los propios actores.

Luego, dicho de otra forma, las causas son aquellos factores que constituyen *conditio sine qua non* para el ejercicio de la agencia por parte de los actores, esto es, elementos imprescindibles para sus posibilidades de elección. En el caso concreto que nos asiste, ello implica analizar la conjunción de la globalización, la transnacionalización del salafismo, la propaganda salafi saudí como política de Estado, la extensión de internet y la condición de capitalidad de CDMX como megalópolis mexicana, como conjunto factorial clave para el conocimiento y la adopción salafi.

Así, para coadyuvar integralmente a la satisfacción de nuestro objetivo dividiremos, con fines expositivos que no fronteras-estancos, el capítulo en tres partes, consagradas cada una al

análisis en tres niveles o escalas distintas, pero interconectadas de manera orgánica en el actual sistema-mundo: macro, meso y micro.

La metodología que intentamos seguir persigue una lógica deductiva (parte de lo macro hacia lo micro, o sea, va de lo general a lo particular) y, lo que nos parece más importante, una lógica que comprende, a contrapelo de los usos comunes, el contexto no como mero telón de fondo pasivo de los fenómenos y procesos sociales, sino como un “actor” más de la puesta en escena, esto es, como principio activo que emite y recibe influencias, y que interactúa con los actores sociales, afectando sus acciones y elecciones.

Lo que proponemos en definitiva es adoptar una perspectiva analítica que ha sido bautizada como *diatópica* (en clara analogía con la perspectiva diacrónica), esto es, que:

...estudia los problemas que conforman una situación mediante el análisis de los conjuntos espaciales originados por los diferentes fenómenos que contribuyen a definirla, conjuntos que se han de identificar de acuerdo con diferentes escalas espaciales (...) no se trata sólo de diferenciar e individualizar, sino que en tanto que estos estratos son interdependientes, se ha de operar de un modo en el que se pongan de manifiesto las interrelaciones. (Cairo, 2013, p. 787)

De esta forma, veremos en los próximos epígrafes de este capítulo cómo se van eslabonando los factores del cambio de adscripción religiosa, en la medida que vamos aterrizándolos desde la escala más general hasta la más específica, cuidando siempre que se comprenda como un proceso reticular y transnacional.

Las Causas en la Escala Macro

La Salafiyah: una Política de Estado

En 2011, el ministro saudí y miembro de la familia real al-Sa'ud, el príncipe Na'if, en declaración pública, renovaba los votos de fidelidad a la salafiyah (sobreentendiéndose la variante predicativa) por parte del Reino: “El salafismo está basado en el Corán y la Sunnah, y aboga por la paz y la coexistencia con otras comunidades religiosas (...) El Reino permanecerá unido contra quienes atacan a la salafiyah.” (Arab News, 2011) Ya veremos próximamente de qué forma el Reino saudí ha sostenido y difundido esta particular ideología.

Decíamos en nuestro segundo capítulo que el salafismo moderno surge en la segunda mitad de la pasada centuria, sin embargo, no sería sino hasta la década del 80' (casualmente la misma década en que comienza la última etapa de la presencia islámica en México) que el Reino de Arabia Saudí hace de la propagación del salafismo de predicación una política de Estado. Y es que, como 2001, el año 1979 sería un parteaguas en la historia contemporánea del Islam en general y del Reino del desierto en particular. Tres eventos trascendentales (tres desafíos) ocurrieron ese año con un impacto meteórico en la política del país árabe: la Revolución Islámica de Irán, la toma de la mezquita sagrada de Meca y la invasión soviética a Afganistán.

El primer desafío, en orden cronológico, fue la Revolución Islámica de Irán. El 11 de febrero de 1979, el ayatolá Jomeini proclamaba solemnemente el fin de la monarquía pahlavi, hecho que propició a los pocos meses la realización de un referendo nacional donde, por mayoría absoluta, se aprobaba la creación de una República Islámica en el país persa; se inauguraba así un modelo político único en el mundo, teocrático, republicano y chiíta (en su versión duodecimana) y, también, una virtual guerra fría en el mundo islámico con repercusiones globales.

El desafío se ha intentado comprender como un conflicto religioso entre dos versiones distintas del islam, salafismo-sunismo *versus* chiísmo, sin embargo, en el fondo se trata de algo mucho más complejo, donde inciden competencias geoestratégicas, aliados internacionales clave, el control del mercado petrolero, modelos políticos antagónicos, etc., (Domínguez, 2017, pp. 7-8)

En el ojo del huracán está el hecho de que, desde su creación, la flamante República Islámica intentó exportar su revolución, esto es, realizó proclamas internacionales (y luego brindó soporte financiero y logístico) abogando por el fin de las “vetustas y corruptas” (según su propaganda) monarquías y emiratos del mundo musulmán, lo cual, como podrá suponerse, sentó muy mal en el establishment saudí, máxime, cuando desde hace décadas existe una considerable minoría chiíta viviendo en el Reino (Farzamnia, 2009).

La solución que encontró Arabia Saudí para contrarrestar la propaganda iraní fue, en el plano doméstico, ampliar la vigilancia y represión contra la oposición interna, especialmente la minoría chiíta y los grupos republicanos y de la izquierda política (muchas veces en sintonía todos) y; en la esfera global, propagar su propia ideología (ferozmente anti-chiíta y pro-*statu quo*), o sea, expandir el salafismo de predicación saudí.

El segundo desafío, quizás el más importante a nivel simbólico y religioso, ocurrió en noviembre-diciembre de ese año, cuando el lugar más sagrado del Islam, la mezquita de La Meca, fue tomada dos semanas por un grupo rebelde contrario a la monarquía saudí. Lo más dramático es que el grupo que realizó semejante operación, se denominaba “Grupo Salafi Para la Promoción de la Virtud y la Supresión del Vicio” (Domínguez, 2017, p. 9).

Este grupo acusaba de impiedad a la dinastía reinante y denunciaba la creciente degeneración de la sociedad saudí. Lo cierto es que, a partir de 1973, los precios del petróleo se habían disparado,

acelerando la modernización y la transición a una sociedad de consumo en el país, ampliando la brecha social y con altas dosis de relajamiento de la moral pública (Lorenzo Cuesta, 2020, p. 602), lo cual era vista con malos ojos por este grupo fundamentalista.

Para ilustrar bien de lo que estamos hablando, mencionemos par de ejemplos curiosos: este grupo consideraba vicioso que en la Arabia de los 70', se abrieran tiendas de ropa con maniqués femeninos o que se vendieran historietas infantiles con el famoso cuento de “los tres cerditos” (cuya carne, recordamos, quedó proscrita en el Corán).

El episodio terminó no obstante con un baño de sangre, con todos los implicados siendo ejecutados casi sumariamente. Empero, el daño causado a la imagen pública de la monarquía fue grave y, otra vez, la solución pasó por reivindicarse como verdaderos defensores de la salafiyah (en su versión predicativa, claro está), impulsándola tanto en la esfera doméstica como en la palestra mundial (Ibídem, p. 603).

Después de estos hechos, no sólo los maniqués femeninos serían retirados de las tiendas, sino también todas las presentadoras femeninas de la televisión estatal; se prohibió a las mujeres conducir automóviles³⁷, estudiar en el extranjero, y todos los cines del país fueron clausurados permanentemente (BBC, 2019): el giro ultraconservador se había operado con fatal éxito en todo el Reino.

El tercer desafío ocurrió a finales de ese mismo año, cuando se produjo la invasión soviética de Afganistán. Para la dinastía Sa'ud la izquierda en general y el socialismo en particular, eran enemigos ideológicos (pues las corrientes políticas de ese lado del espectro suelen ser republicanas y constitucionalistas), y en la tesitura de 1979, que la Unión Soviética invadiera un país

³⁷ Recientemente esta prohibición (y algunas otras relacionadas) ha sido levantada.

considerado “cercano” al Reino, era alarmante, pues se lo veía como un cerco ideológico asfixiante, razón por lo cual aportaría el mayor contingente de soldados (entre ellos Bin Laden, amigo de la Corona y EE.UU por aquellos tiempos) para luchar en aquel conflicto bélico.

Ténganse en cuenta que Arabia Saudí tenía problemas con sus vecinos del norte, Siria e Iraq, gobernados por regímenes de “socialismo árabe” (familia al-Asad y Sadam Hussein, respectivamente) y al sur, con Yemen del Norte, un país abiertamente marxista-leninista (Sánchez Porro, 2004) por aquellas fechas que, además, tenía a la mitad de su población profesando una rama del chiísmo (zaydismo³⁸).

Luego, podríamos decir que esta invasión cerraba un año que, para la dinastía reinante, era visto como fatídico y que le exigiría ingentes esfuerzos para tratar de revertir las consecuencias negativas de semejante panorama político-ideológico regional. Sería pues, como parte de estos esfuerzos, que el Reino transformaría el salafismo de predicación saudí en una religión transnacional (Domínguez, 2017, pp. 31-36).

Las razones de esta jugada estratégica caen por gravedad propia: ante las amenazas del secularismo, el chiísmo, el socialismo y el republicanismo, la dinastía Sa’ud comprendió que sólo a través de la instrumentalización y legitimación de un liderazgo nacional y global cimentado en la religión, podría hacer frente a tantos desafíos al unísono. La *salafīyyah* era pues, el instrumento ideológico idóneo para contrarrestar a estas corrientes adversas y asegurar la reproducción monárquica. Devino entonces en una política de Estado, oxigenada periódicamente por eventos que exigían lavar su imagen pública, como la Guerra del Golfo o la “Guerra contra el Terrorismo”.

³⁸ En los últimos años Arabia Saudí se ha enfrascado en la guerra civil yemení, luchando contra los rebeldes hutíes, que son mayoritariamente chiítas zaydíes.

La Transnacionalización del Salafismo de Predicación Saudí

La magnitud de la difusión del salafismo de predicación saudí como parte del plan geoestratégico del Reino, ha alcanzado, en términos históricos, proporciones multimillonarias. Un buen resumen de cómo el Estado árabe implementa esta estrategia legitimadora a escala global, sería el siguiente:

Entre 1982-2005 (período que coincide con el largo reinado del rey Fahd), se estima que el Estado saudí gastó cerca de 75 mil millones de petrodólares en la difusión de la salafiyyah. El dinero se utilizó para establecer 200 universidades islámicas, 210 centros islámicos, 1500 mezquitas y 2000 madrazas en países de todo el mundo, además de distribuir más de 138 millones de traducciones comentadas (e interpretadas a través del salafismo) del Sagrado Corán. (Wikipedia, 2020)

Así mismo, un instrumento favorito del Estado saudí para promover su agenda es la Liga Mundial Musulmana, cuya sede permanente está ubicada en La Meca y que es financiada mayoritariamente por la casa Sa'ud. En este punto es válido aclarar que el Reino difunde su salafismo de dos formas distintas; de manera implícita y de manera explícita.

Esto es, una parte de su propaganda se encarga de difundir la salafiyyah como una corriente singular y con identidad propia, distinta a las demás versiones del islam, pero otra parte muy significativa se dedica a promover “simplemente el islam”, sin poner etiquetas ni apellidos (es lo que hace en la Liga Mundial Musulmana). Empero, está claro que en esa difusión “neutral”, los principios salafis están implícitos.

Por ejemplo, en la mezquita que se construyó en La Habana, obra enteramente saudí, no encontramos ningún manual explícitamente salafi, sin embargo, las traducciones comentadas del

Corán que ahí se distribuían gratuitamente (y solamente estas copias circulaban), claramente reflejaban las interpretaciones de la salafiyah. Luego, ora de manera implícita o explícita, lo que más interesa al Reino es anclar su imagen (nacional e internacional) a los valores promovidos por la salafiyah, esto es, mostrarse como los grandes garantes y paladines del islam “más puro y apegado” a los lineamientos del Corán y la Sunnah de Mahoma.

Empero, el salafismo de predicación saudí, pretendidamente “apolítico” (cuando le conviene a sus promotores), camina en la cuerda floja, pues sus “líneas maestras”, presuntamente pacifistas y moderadas, son muy delgadas y porosas, por lo que resulta muy fácil cruzarlas o permearlas. Es por esto que William McCants ha dicho con muy buen tino que: “Los saudíes son tanto los pirómanos como los bomberos. Promueven una forma muy tóxica del islam y trazan una línea estricta entre un pequeño grupo de auténticos creyentes y todos los demás, musulmanes y no musulmanes.” (Sáenz de Ugarte, 2017)

Son pirómanos, porque al promover un literalismo (muy poco crítico en el tratamiento de las fuentes) y una ortodoxia-ortopraxis ancladas en un contexto histórico medieval, dejan la puerta abierta a creencias y prácticas extremas y violentas; no debe extrañar pues que, 15 de los 19 participantes en los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, fuesen saudíes, o que, hasta que empezaron a publicar sus propios textos, las autoridades educativas del Estado Islámico (Daesh-ISIS) utilizaban los manuales salafis que se imprimen en Arabia.

Y son bomberos, porque el salafismo de predicación saudí renuncia categóricamente a toda forma de violencia y terrorismo para expandir sus ideales, desmarcándose y luchando incluso contra al-Qaeda o el Estado Islámico, por ejemplo. Actualmente y pese a las numerosas críticas, Arabia Saudí no ha recortado fondos para su propaganda. Según Pierre Conesa:

Riad se gasta una fortuna... [en la difusión de la salafiyah] 8000 millones de dólares anualmente (...) seis o siete veces lo que la URSS empleaba en propaganda en sus mejores años. Para hacerse una idea, el presupuesto anual del Vaticano del año 2011 fue de 245 millones... (Poch, 2016)

Luego, otro instrumento de propagación empleado por el Estado árabe es la Universidad Islámica de Medina, institución cabalmente salafi. Sobre su importancia para la monarquía, basta aclarar que su rector es miembro de la propia familia al-Sa'ud. Se estima que este centro de altos estudios (donde recordamos, estudiaron y salieron movilizados al hanbalismo Omar Weston e Isa Rojas³⁹), ha graduado entre 25 000 y 30 000 cuadros de todo el mundo que han retornado a sus países de origen llevando consigo, sino las banderas, al menos las semillas de la salafiyah (Ídem).

Finalmente, un último vector que cada vez adquiere más importancia para la difusión implícita y explícita del salafismo de predicación es el internet. Riad también ha invertido millones de riales (moneda oficial del Reino) en la red de redes y, lo que resulta más importante, miles de escolares (graduados en la Universidad de Medina) y simpatizantes alrededor del mundo replican estos esfuerzos, dando como resultado que, según Olivier Roy (2003):

...los buscadores de internet dan como primera opción a sitios salafíes... [o a otros que remiten] a enlaces a sitios salafíes, lo que hace que el neófito que busca en la red vaya a parar la mayoría de las veces a sitios con esta tendencia (...) Por ejemplo, los estudiantes de la asociación islámica de la Universidad de Houston organizan una sesión de preguntas y respuestas con el Sheij al-Albani... (p. 143)

³⁹ No es desde luego causalidad que, Muhammad al-Meksiki, reconozca en Weston su maestro y en Rojas su gran auxiliar durante el “nomadismo” del CSM.

En este punto es necesario hacer, no obstante, una aclaración fundamental sobre tales aseveraciones: no están pensadas para el contexto latinoamericano. En esta parte del hemisferio, región donde menos crece el islam en todo el orbe, la ubicuidad salafi es más un deseo del Reino que una realidad. Por ejemplo, a modo de experimento, cuando se pone en el buscador www.google.com.mx ¿qué es el islam?, ninguna de los resultados de búsqueda que aparecen en su primera página son salafis (ni explícita, ni implícitamente)

Y es que nuestro subcontinente es un enorme campo de lucha (no unipolar) entre las diferentes visiones del islam por ganar terreno (pese a su lentitud), siendo el salafismo otro competidor más. No obstante, sus éxitos no deben ser despreciados. Por ejemplo, con una inversión inicial de más de 20 millones de dólares, en el 2000 se inauguró, con presencia del entonces príncipe heredero saudí Abdalá al-Sa'ud, la mezquita y centro de estudios más grande de Latinoamérica, el Centro Cultural Islámico Rey Fahd (Clarín, 2000).

Ya habíamos mencionado que la mezquita habanera “Rey Abdalá”, fue construida gracias a las gestiones y el financiamiento saudí (canalizados a través de la embajada, naturalmente), pero también lo han sido otros espacios, como el Centro Islámico Boliviano, primero de su tipo en ese país y dirigido por el Sheij Isa Amer Quevedo, un egresado de la Universidad Islámica de Medina.

Estos centros se encargan luego de importar (aquí las embajadas suelen cooperar muchas veces) materiales religiosos o traducir al español (con el sesgo salafi) textos clave (Coranes, colecciones de jadicés, fatwas, biografías de Mahoma y los primeros califas, etc.), que terminan circulando física o digitalmente en la *Ummah* latinoamericana, coadyuvando así, de manera indirecta, a la propagación de la salafiyyah. En el caso específico de México, ya vimos en el anterior capítulo algunos episodios donde la embajada saudí desempeñó un rol en la conformación del campo religioso musulmán de CDMX.

Las Causas en la Escala Meso

Ciudad de México: ciudad global

Si un concepto (tomado de la geografía urbana) tiene la virtud de retratar la relevancia glocal de CDMX, ese concepto es el de *la ciudad global*. Popularizado por Saskia Sassen en su libro homónimo (1999), se trata de un concepto en expansión, cada vez más empleado en los estudios urbanos para el análisis de algunas megaciudades del mundo que cumplen con cierta caracterización. Simplificando, algunas de estas características generales que se deducen del libro mencionado serían:

-Elevada conurbación metropolitana

-Interconexiones densas (posesión imprescindible de un aeropuerto internacional con múltiples conexiones con el resto del mundo y de una vasta red transportista conectada al sistema nacional)

-Cosmopolitismo

-Fungir como un importante centro cultural, político y económico

-Ser sede de eventos u organismos internacionales importantes

-Concentración de grandes empresas y actividades financieras

El libro de Sassen, no obstante su primicia, ha sido criticado por desarrollar un enfoque teórico demasiado economicista y pensado para ciudades del norte global. En tal sentido, la autora afirma (extrayendo los ejemplos de Nueva York o Tokio) que: “Las ciudades mayores tienden a tener una sobre representación en las principales actividades de servicios a la producción: consultoría, banca y finanzas, servicios legales.” (p. 166)

En cualquier caso, incluso si estas características fuesen modificadas relativamente (podríamos añadir como otro *ítem* el acceso a internet, por ejemplo), si el peso recayera en la hegemonía cultural y no en la concentración de actividades bursátiles, no cabe duda que CDMX satisface los estándares para su inclusión en la selecta lista de ciudades globales del orbe. Repasemos.

La capital de los Estados Unidos Mexicanos posee, en sus 1495 km² una población aproximada de nueve millones de habitantes, pero cuando se contabiliza toda la conurbación de la mancha urbana, esto es, la Zona Metropolitana del Valle de México, los números se acrecientan hasta rozar casi los 22 millones de almas, entrando en el *top ten* del *ranking* global. Su densidad poblacional, de 6163 hab/km² es muy superior a la media nacional, de apenas 64 (INEGI, 2021).

Las interconexiones están aseguradas por el gigantesco aeropuerto internacional Benito Juárez (el más transitado de Latinoamérica, según su sitio web) y por las múltiples terminales de autobuses insertas en la red nacional de transporte (por su parte, el Metro conecta por dentro la ciudad). Se trata también de una urbe muy bien conectada digitalmente: 3 de cada 4 hogares poseen acceso regular a internet (INEGI, 2021), y posee la mayor cantidad de áreas Wifi gratis del mundo, solo superada por Moscú (Almazán, 2019).

Así mismo, CDMX es una ciudad abierta al mundo. No sólo ha recibido históricamente a miles de inmigrantes de todas partes del planeta (desde Ángel Palerm hasta Trotsky), sino que ha sabido incorporar tradiciones culturales, culinarias, modas, estilos musicales, espiritualidades y una miríada de tendencias globales en su acervo particular, forjando así un verdadero espíritu cosmopolita.

Su hegemonía nacional se encuentra asegurada no sólo por ser sede de los poderes de la República, sino por su peso económico y cultural. CDMX aporta al PIB del país un 17%, siendo la principal economía, además de albergar a las principales instituciones financieras y grandes empresas de México, y servir como “...bisagra entre la economía mexicana y la economía global” (Parnreiter, 2002). Sobre la relevancia cultural de la Ciudad, un dato quizás sirva para ilustrar el porqué es considerada una capital cultural: posee la mayor cantidad de museos del mundo, solo superada por Londres (DiarioPresente, 2021).

Sobre su visibilidad y peso internacional, baste reconocer que la CDMX fue la primera (y una de las dos únicas, junto a Río de Janeiro) ciudad latinoamericana en fungir como sede de unos Juegos Olímpicos (los de 1968). Finalmente, creemos oportuno plasmar algunos datos actualizados por el último censo, que dan cuenta, a grandes rasgos, de la alta urbanización y las condiciones de vida promedio del ciudadano capitalino.

En primer lugar, el IDH de esta entidad federativa es el más alto de la Federación (SEDESOL, 2015). Los índices de analfabetismo se han reducido drásticamente, siendo hoy día de apenas el 1.4 % de la población adulta. Así mismo, la mayoría de las viviendas habitadas (2 756 319) cuentan con servicio regular de electricidad y agua, además de estar en posesión de al menos un televisor, un refrigerador y una computadora, datos que la colocan por encima de la media nacional también en estos rubros (INEGI, 2021).

De esta forma vemos que la CDMX cumple, *grosso modo*, con los criterios necesarios para recibir la denominación de ciudad global y, lo que es más relevante, las condiciones infraestructurales, estructurales y superestructurales para poseer y sostener el más amplio y variado mercado religioso del país, temática que abordaremos en el siguiente epígrafe.

El Mercado Religioso Capitalino

El Atlas religioso de México, en las últimas décadas, ha venido adquiriendo cada vez más colores y tonalidades distintas; se trata de un mapa cuya tendencia es ganar en diversidad. Aunque en algunos imaginarios este país se lo sigue asociando al catolicismo (y ciertamente, su predominio aún existe), lo cierto es que no estamos ya en una fase monopólica; los últimos censos vienen constatando el paulatino y sostenido declive del número de católicos en México y la apertura de un amplio abanico de ofertas religiosas (incluyendo la no religiosidad), esto es, se vive en el país, especialmente en su capital, una situación de pluralismo religioso:

Las disidencias católicas conforman un grupo diverso y variado y dinámico, que está compuesto por una diversidad de minorías religiosas, internamente muy dispares entre sí, donde encontramos tanto religiones fuertemente consolidadas, como pequeñas sectas o iglesias domésticas que ponen en operación la pulverización de ofertas religiosas. (De la Torre y Gutiérrez, 2007, p. 329)

CDMX, de hecho, es considerada la entidad federativa con la mayor diversidad religiosa del país (Hernández y Rivera, 2009, p. 141). Ya habíamos visto que, en lo relativo al islam, existe presencia en la capital de todas las corrientes o subdivisiones importantes (chiítas, sunitas, salafis, sufíes y hasta ahmadíes).

Sin embargo, esta micro-diversidad musulmana es a su vez reflejo de la amplia pluralidad en la oferta religiosa del escenario capitalino. Según los datos censales (cuyas limitantes ya han sido referidas), en CDMX existe presencia de todos los segmentos religiosos manejados por el INEGI (en el nivel calificativo de “credo”), a saber: católicos, ortodoxos, protestantes históricos, pentecostales, bíblicos no evangélicos, de origen oriental (como budismo y Hare Krishna),

islámicos [sic], judaicos, New Age, de origen étnico, nativistas, sin adscripción religiosa definida y sin religión (INEGI, 2015).

Según los datos más actualizados, en la Ciudad, si bien el catolicismo continúa predominando, se aprecia la reproducción de la tendencia nacional, esto es, va disminuyendo paulatinamente: si en 2010 representaba el 82.5%, en 2020 había bajado al 75.9%. El segmento más “sorpresivo” (solamente lo es cuando no se lo analiza en el nivel de las ciudades globales), por su parte, fue el “sin religión”, que duplicó su presencia en el lapso de la última década, pasando del 5.5% al 11% (INEGI, 2021).

Estas tendencias, favorables a la ampliación de la oferta religiosa en la megalópolis, reflejan las profundas transformaciones que durante décadas vienen acumulándose en la urbe densamente poblada: intensidad de los flujos migratorios (tanto intranacionales como internacionales), aumento de los intercambios culturales y comerciales, consumismo, digitalización y accesibilidad a internet, etc. Como apunta el investigador social Daniel Gutiérrez Martínez:

En la actualidad, con los cambios que han surgido y lo que implican (auge de la tecnología digital, promoción de políticas de tolerancia y plurales, resquebrajamiento de los metadiscursos y verdades absolutas inscritas en el desarrollo de la modernidad cartesiana), la multirreligiosidad se convierte en una esfera aceptable e incluso seductora... (2005, p. 618)

De esta forma tenemos que, la masiva conjugación de múltiples factores (demográficos, económicos, tecnológicos, migratorios, políticos, culturales) en la CDMX, verdadero nodo glocal del territorio nacional, ventana al mundo para emitir y recibir influencias, la han convertido en un terreno fértil para la pluralidad religiosa; parcela bien abonada en la cual ha germinado, en múltiple acompañamiento, el islam en general y la salafiyah en particular.

Las Causas en la Escala Micro

Los Caminos del Islam

Luego de explicar cómo se conformaron algunas de las causas más importantes del cambio de adscripción religiosa en favor del salafismo en las escalas macro y meso, corresponde ahora el momento de aterrizar el impacto en la escala micro que, en definitiva, resulta el nivel más importante para el marco teórico adoptado en esta investigación, pues los procesos e interacciones sociales se concretan en los actores (Long, 2007) y la globalización entendida como proceso, se concreta a escala local (Rojas y Estrada, 2013).

En tal sentido, para explorar la primera fase en movilidad religiosa de nuestros actores, esto es, la movilidad al islam, utilizaremos (reelaborado) el esquema propuesto por Silva Montenegro (2015) sobre las vías arquetípicas para transitar al islam (explicado en el capítulo I), dividido en tres caminos principales (responden a la interrogante de cómo se llega al islam), a saber: 1- intelectual; 2-cultural; 3-afectivo. En nuestras entrevistas pudimos constatarlos todos, a veces de manera nítida y otras más oscuras. Veamos.

En el caso de Muhammad al-Meksiki, movilizado al islam en 1993, su relato se nos presentó como un ejemplo de camino intelectual ascendente (con cierta pincelada afectiva como motor de arranque). Según el director del CSM, desde niño él siempre creyó en Dios, pero con el catolicismo de familia nunca se identificó del todo y ya de joven, claramente se desencantó de la Iglesia.

Fue en tal estado que conoció a un amigo árabe con residencia temporal en CDMX, quien comenzó a hablarle del islam. La curiosidad que le despertó lo motivó a indagar e investigar: “...entonces comencé a buscar información sobre el islam, sobre el Corán, sobre el Profeta Muhammad (salal-lahu aleihim wa salam)...y fue aprendiendo así akhi...Alá me fue abriendo los

ojos...y llegué a comprender que el din correcto era el islam...” (Ruiz al-Meksiki, M., comunicación personal, 16 de octubre de 2020)

En este caso vemos cómo la puerta de entrada que detonó la curiosidad fue una amistad con un musulmán, pero después esta curiosidad fue saciada de manera autodidacta, buscando información en librerías y bibliotecas (el internet todavía estaba en pañales), lo cual es un rasgo propio de este actor individual.

El camino se vería posteriormente reforzado cuando al-Meksiki se entera del grupo de Omar Weston (que en la década del 90’ hacía *dawah* en la capital) y se une a éste, reconociendo en él a su gran maestro, con quien pudo adquirir nuevos conocimientos, disipar ignorancias y evacuar sus dudas (*ídem*).

Vemos aquí cómo la inmigración abierta por las posibilidades de trabajo en la mayor economía del país (el amigo árabe), el acceso a la información (disponibilidad de textos sobre el Islam en la red de bibliotecas y librerías públicas y privadas) y la existencia de una incipiente comunidad musulmana que hacía *dawah* en CDMX (apoyada por varias embajadas que sólo existen en esta entidad federativa), posibilitaron el tránsito por este camino intelectual para nuestro actor quien, proveniente del catolicismo (credo en declive y mayor cantera para la diversidad de creyentes), decidió transitarlo por razones que serán vistas, como en todos los demás casos, en el próximo capítulo.

Un camino diferente fue el que adoptó el joven Omar: el cultural. Este actor, el más joven de nuestros entrevistados, tenía 15 años cuando se movió al islam en 2017. Omar proveniente

también de una familia católica, se consideraba no obstante, para 2016-2017, un “semi-ateo” (perspectiva emic)⁴⁰.

Sin embargo, a Omar le llamó mucho la atención el Islam cuando le hablaron de él en la escuela: “...era impresionante no... [Saber que] cuando Europa estaba en la oscuridad, el Islam era la civilización más avanzada del mundo...se hacía Ciencia, no...yo decía, ¡Guau! Increíble eso...” (Omar, comunicación personal, 20 de noviembre de 2020)

Vemos así que Omar sentía una viva admiración por la civilización y culturas islámicas (gustaba leer de esa etapa en los libros de historia), sobre todo desde una suerte de “romanticismo histórico” que resalta lo positivo y omite lo negativo. Posteriormente esta admiración vendría a reforzarse a través del consumo cultural, del gusto estético degustado a través de la televisión, específicamente las novelas turcas.

A Omar le gustan mucho las novelas turcas, y una en particular *¿Qué culpa tiene Fatmagül?*, lo animó a buscar información sobre el islam en las redes. Fue así como se hizo amigo en Facebook de un egipcio radicado en México, quien le habló más sobre el islam y lo invitó a dar la *shahadah*, la cual daría en 2017 vía online.

Vemos en este caso particular de camino cultural cómo varios factores confluyen para posibilitar este tránsito. Primero, en los propios libros de texto de historia universal, por lo general, ya no se trata a Mahoma de Anticristo ni al islam de una patraña del Diablo, como hace apenas dos o tres siglos. Desde luego no todo es color rosa, pero el multiculturalismo se ha abierto paso como valor social deseable y promovido desde diferentes espacios públicos e institucionales. A estas alturas del siglo XXI, es posible pues admirar a la civilización musulmana.

⁴⁰ Desde una perspectiva etic y según su propia descripción, podríamos calificarlo mejor como “agnóstico fuerte”.

En segundo lugar, la globalización y el aumento en la difusión de audiovisuales del mundo entero se dan cita en diferentes partes del planeta, especialmente en las ciudades globales. Resulta muy interesante en este caso, cómo un producto como las novelas turcas logra convertirse en vehículo para expandir los horizontes, no ya solo culturales, sino también espirituales de los televidentes. Luego:

En poco más de una década, Turquía se ha convertido en una potencia del género de las telenovelas y es ya el segundo mayor exportador mundial de ficción televisiva, por detrás de Estados Unidos. Unas 150 series turcas se han vendido a 146 países, y se calcula que 600 millones de personas de cuatro continentes han visto alguna de ellas. (Mourenza, 2020)

En Latinoamérica, cuna de este género, ya se había constatado anteriormente cómo algunas telenovelas podían despertar el interés por el islam, especialmente entre las mujeres. El caso más conocido de todos es *El Clon*:

...eran mujeres la mayoría que veía la telenovela brasileña *El Clon*, emitida por tv Globo entre 2000 y 2001, algunas de las cuales dicen haber sido inducidas [al islam] por la trama de la telenovela. En 2010 apareció por Telemundo una nueva versión de *El Clon*, que volvieron a ver estas mujeres ya como musulmanas. (Medina, 2014, p. 114)

Ahora bien, el reciente *boom* de las telenovelas turcas (que ganan más audiencia en Latinoamérica que los *doramas* coreanos), esto es, su promoción y expansión transnacionales, se ajusta perfectamente a la visión del presidente turco Recep Tayyip Erdogan, quien aspira a convertir Turquía en una potencia regional (*neotomanismo*) y mejorar la imagen del país de cara al mundo. Es en este contexto que debemos entender su sentencia (en relación a la producción de

tales audiovisuales) que: “Hasta que los leones no empiecen a escribir sus propias historias, los cazadores siempre serán los héroes.” (Pérez de la Cruz, 2017)

Y es que Arabia Saudí no es el único Estado interesado en anclar su imagen a determinados productos e ideales. La Turquía de Erdogan (con menos fondos, claro está) hace lo propio al promover un islam más “moderado”, basado en el sunismo hanafi y varias corrientes sufíes (recuérdese que la Orden Halveti Yerrahi, una de las comunidades del campo religioso musulmán capitalino, tiene sus raíces en Turquía).

Finalmente, para cerrar este caso, el acceso a internet (vía Facebook) ha posibilitado recortar distancias con personas de otras latitudes que, de otra forma, permanecerían difícilmente accesibles (el “amigo” egipcio). Incluso, ya es posible dar la *shahadah* en alguna plataforma digital, integrándose así, aunque fuese de manera limitada, en la *ummah* virtual y el *ciberislam*. Y es que actualmente: “Es imposible abstraerse de la penetración de internet...” (Oviedo, Muñoz y Castellanos, 2015, p. 59)

En el caso específico de México, el rey de las redes sociales del país es Facebook (no resulta extraño pues, que el CSM lo utilice como principal plataforma divulgativa y proselitista). Según datos de la revista digital *Expansión* (2018), actualmente el uso de redes sociales va en aumento en el país; Facebook suma ya más de 83 millones de usuarios. Luego, a través de los espacios virtuales, cuya penetración en los entornos urbanos es elevada, los usuarios mexicanos consumen una amplia variedad objetos, desde información y entretenimiento, hasta noticias y productos de higiene o belleza.

De ahí que resulte cada vez más relevante los enfoques de la *online religion*, como herramientas para dimensionar integralmente los efectos de la modernidad y la globalización en el

ámbito religioso, donde el islam definitivamente no es una excepción. Y en el caso de los jóvenes que se convierten a esta fe en el país, resulta cada vez más evidente que las TICs y el acceso a internet, desempeñan un rol capital en los mecanismos y procesos inherentes al cambio de adscripción religiosa.

Por otra parte, el “camino afectivo” fue la vía transitada por Ibrahim para acceder al islam. El subdirector del CSM se movió a la fe de Mahoma entre 2005-2006 aproximadamente. Empero, lo interesante en su caso fue que lo hizo fuera de México, en condiciones de migrante irregular (EE.UU).

Al igual que la mayoría de nuestros entrevistados, Ibrahim Gudino provenía de la tradición católica, pero ya por las fechas en que había entrado en Texas, apenas se consideraba católico (no era practicante ni tenía mucho fervor religioso) (Gudino, I., comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Ibrahim logró entrar en EE.UU en 2004 (con él se cumplió el refrán de que, “a la tercera va la vencida”), con la ayuda de un primo, trabajando la mayor parte del tiempo para una pequeña empresa constructora, cuyo jefe era un mexicano converso al islam (sunita). Fue en semejante contexto que se produjo su conversión:

Yo me hice muy amigo de quien era mi jefe en ese entonces...un hombre muy trabajador, padre de familia...honesto...y comencé a frecuentar los lugares a los que él me invitaba...iba a la mezquita del lugar...y ahí fui viendo lo que hacían... al principio, este...les hacía un remontón de preguntas a ellos...que si el islam eran violento...que si se maltrata a las mujeres...cosas así que los Media [sic] te hacen creer...y fue aprendiendo y valorando lo

que realmente era, no...hasta que un día mi jefe me dice: -¿Hey Gudino, por qué no das tú la shahadah, si ya eres como nosotros?- y sabes qué...pues la di...mashalá⁴¹.(Ídem)

En este caso particular, podemos ver cómo otras configuraciones factoriales específicas posibilitaron la ruta al islam avanzada por Ibrahim. La migración, sabemos, es un fenómeno mundial y prehistórico (el propio *homo sapiens* migró de su cuna africana hacia el resto de los continentes).

Empero, el exponencial flujo migratorio hacia EE.UU revela características propias, y es que especialmente en los Estados sureños (California, Texas, Nuevo México), los engranajes socio-económicos (reforzados con la entrada en vigor del TLC en 1994) coadyuvan a la migración mexicana (temporal y permanente, regular e irregular), pues al Norte del Río Bravo existe una fuerte demanda de mano de obra (para labores agrícolas, constructivas, de servicios), y al Sur, una sostenida oferta para satisfacerla (el matrimonio ideal para el Mercado).

Luego, en un estudio clásico sobre la inmigración irregular de mexicanos a EE.UU, Wayne Cornelius sostenía, retratando las propias características de nuestro caso, que la mayoría de los migrantes no se rendían cuando no podían perforar la frontera en su primera o segunda ocasión (persistían hasta lograr su meta), que tenían algún familiar (por lejano que fuese) o compadre que los ayudaban en el traslado-instalación y que representaban las: “ligas más débiles con la Iglesia Católica”. (1978, p. 401)

Por demás, EE.UU no sólo ofrece un amplio mercado laboral, sino también religioso, sancionado desde las altas esferas del *establishment*. Como ha señalado Peggy Levitt: “La Casa

⁴¹ La expresión *masha ʿl-lah* podría traducirse por “fue la voluntad de Dios”, o sea, se usa particularmente para indicar un evento positivo del pasado, en concordancia con la voluntad de Dios.

Blanca es anfitriona de celebraciones...[como la fiesta islámica del] Eid anualmente, enviando así el mensaje a todo el país de que al arco iris religioso estadounidense se le han añadido más colores.” (2007, pp. 68-69)

El Islam, por su parte, ha logrado asentarse (pese a los conflictos y tensiones) con relativo éxito en el territorio americano, logrando una efectiva reterritorialización y la configuración de redes transnacionales y translocales, con presencia en todos los Estados de la Federación, y estableciendo mezquitas, madrazas, centros de estudios y oficinas de *dawah*. Y es que:

...como otras religiones el islam está actualmente inscrito dentro de las prácticas contemporáneas generadas por la movilidad, sea por la migración, los medios de comunicación, las industrias culturales, el marketing, agencias proselitistas, el uso cotidiano de Tecnologías de la Información y Comunicación, en fin, las dinámicas de socialización producidas de manera vertical y horizontal. (Medina, 2018a, pp. 24-25)

En esta misma línea, se ha constatado la existencia de un Islam Latino, en el sur de los Estados Unidos sobre todo, que puede entenderse (en parte, no totalmente) como una adaptación, un: “...sistema de creencia al participar en la construcción de estrategias de integración social, convirtiéndose en una religión civil y aceptando la diversidad como respuesta a la misma integración y aceptación del país multicultural.” (Ibídem, p. 351)

En el caso de Ibrahim, por su propio relato y las condiciones subyacentes de su estancia en EE.UU, podemos aventurar que, efectivamente, la conversión al islam fue inicialmente instrumental, una forma de encontrar apoyo social y de integrarse en una comunidad que le facilitaba apoyos y compañía.

De esta forma, la causalidad se concretó como una posibilidad de integración y adaptación en un contexto de movilidad: las condiciones del mercado laboral bilateral (abiertas o reforzadas con el TLC) posibilitaron su traslado a Texas, donde el Islam se había establecido en una parte de la comunidad latina como respuesta a imperativos sociales, económicos y políticos específicos del sur del país.

El último caso que veremos en este epígrafe se corresponde con el perfil del llamado peregrino espiritual: es la historia de Aixa. Esta joven mexicana se movió al islam en 2015 (tiene 27 años actualmente). Al igual que el resto, Aixa provenía de un ambiente católico, pero ya desde muy joven se había alejado del credo familiar porque no la satisfacía en nada (Aixa, comunicación personal, 4 de diciembre de 2020).

Fue así que Aixa comenzó un interesante peregrinar espiritual, en busca de verdades y sentidos que ya no encontraba en el catolicismo. Pasó entonces por la astrología (junto a creencias relacionadas con las “energías universales” y la “ley de la atracción”), experimentó con la religiosidad yoruba y antes de conocer al islam estaba involucrada con la cosmovisión mexicana; de hecho, pertenecía a un grupo de danza mexicana.

Por el islam comenzó a interesarse por reportajes y noticias que ponían en los medios de comunicación y que circulaban en la red de redes. Sin embargo, sería un documental el detonante de su interés más incisivo, el que la impulsaría a buscar más información. Aixa no recuerda su nombre, pero sí rememora haber quedado en *shock*, cuando vio imágenes de cómo era la vida de las mujeres en el Afganistán de los talibanes:

Recuerdo que me llegó bien adentro ver aquellas imágenes, no...no podía creerlo...o sea, las mujeres iban en el maletero, eh... [sonido inaudible] no podía creerlo...que fuerte...las trataban peor que nada...como animales... ¿pero qué religión es esa? Me decía yo, no...

Posteriormente Aixa comenzó a buscar información en internet, y fue así cómo llegó a entender que los acontecimientos de Afganistán y la situación de las mujeres bajo el régimen talibán (según lo razonó), no tenía nada que ver con el islam, que más bien era todo lo contrario (ídem). Transitaría entonces un camino intelectual hasta llegar a la conversión.

Aixa se inscribe en un perfil que se lo ha denominado del “peregrino espiritual”, un fidedigno producto de la modernidad líquida. Esta metáfora, acuñada por Zygmunt Bauman, viene a indicar la característica más distintiva de la modernidad tardía en el mundo social, su liquidez, esto es, los viejos moldes han sido fundidos, y la individualismo y el consumismo se desparraman sin los obstáculos que antes se les imponían; la realidad se trasforma inexorable y caleidoscópicamente. En consecuencia, los:

...los códigos y conductas que uno podía elegir como puntos de orientación estables, y por los cuales era posible guiarse, escasean cada vez más en la actualidad (...) [esto] implica desplazarnos hacia una era de comparación universal, en la que el destino de la construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido...y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios antes de alcanzar su único final verdadero: el final de la vida del individuo (...) Como resultado, la nuestra es una versión privatizada de la modernidad... (2004, p. 13)

Cuando trasladamos esta caracterización de la modernidad tardía y globalizada al plano religioso, encontramos la emergencia cada vez mayor de religiosidades líquidas o, en otras palabras, peregrinajes espirituales como el que ha emprendido Aixa. Según Hervieu-Léger:

La figura del convertido en que se inscribe los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del ‘buscador espiritual’ cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa. (2004, p. 43)

Al parecer, Aixa en su peregrinaje espiritual ha logrado “estabilizar” (¿temporalmente?) su identidad religiosa en torno al islam (en general) primero y la *salafīyyah* después. En el último capítulo veremos cómo esta trayectoria específica ha impactado en su “ser musulmán”, al ser reflejo de las tensiones (descritas exploratoriamente en el capítulo I) entre institucionalización y desinstitucionalización, entre ortodoxia y heterodoxia, que atraviesan a varios de nuestros actores en particular y al campo religioso musulmán en general.

Vemos pues, en este caso, la concreción de un conjunto causal particular como posibilitador de la agencia individual de Aixa. Su biografía religiosa revela el impacto de la liquidez característica de la modernidad tardía, que ha podido satisfacerse en virtud de la nutrida oferta religiosa del mercado capitalino.

Y posteriormente, en este peregrinar espiritual, el impacto de las TICs e internet permitieron en su caso el conocimiento de una religión como el islam (a través de las noticias, los comentarios en redes sociales y del documental sobre Afganistán) y la consecuente indagación para descifrarla y constatar si podía o no satisfacerla (búsquedas autodidactas y privadas de información); si se ajustaba o no a sus intereses y valores básicos.

En Busca del Tiempo Perdido: la Salafiyyah

Siguiendo con el caso de Aixa, las causas concretas de su movilidad a la *salafiyyah* se ajustan nítidamente con el análisis que hicimos de la causalidad en las escalas macro y meso. Ella primero se identificó como musulmana “a secas”, sin adscribirse a ninguna corriente en particular (aunque su descripción coincide con el sunismo tradicional), hasta que decidió buscar el “islam como se practicaba en tiempos del Profeta” (Aixa, comunicación personal, 5 de diciembre de 2020). Fue con tal afán que, navegando en internet, descubrió el sitio web www.islamhouse.com.

Este sitio es uno de los ejemplos más ilustrativos del cuidado y empeño que invierte el Reino árabe en la transnacionalización de la *salafiyyah* (en su formato implícito) y uno de los ciberespacios de referencia para los grupos musulmanes más afines a las corrientes conservadoras y ortodoxas dentro del islam, muy consultado fuera del Cinturón Coránico (cuyo alcance se ha hecho sentir en América). ¿Qué es y cómo opera?

IslamHouse es un sitio creado y mantenido por el ministerio de asuntos religiosos de Arabia Saudí, que contó con el respaldo explícito de quien fuera Gran Muftí del Reino y uno de los grandes paladines de la *salafiyyah*, el sheij Bin Ba´az. El sitio opera en más de 100 idiomas (incluyendo naturalmente, castellano), y ofrece un paquete informativo básico sobre el islam (traducciones comentadas del Corán, colecciones de jadicés, biografía del Profeta, y textos sencillos sobre los pilares del islam y cómo hacerse musulmán).

Ahora, este “paquete básico”, resulta a todas luces tendencioso. Un examen minucioso sobre el mismo revela que la sencillez y potabilidad de los materiales ofrecidos gratuitamente se corresponden con la visión salafi del islam. Por ejemplo, uno de los primeros textos que recomienda el portal (escrito por una conversa, por cierto) se titula *¿Todos los musulmanes representan el islam?* (Stacy, 2015).

Lo interesante con este material (representativo de la “muestra”), es que en ningún momento acusa directamente a los llamados (desde la perspectiva salafí) “grupos desviados” (léase chiítas, sufíes, ahmadiyyah), sin embargo, los postulados que promueve como “verdadero islam” los descarta claramente. Luego, cualquier neófito (como Aixa) que comience a consumir estos materiales tendrá, ciertamente, el camino desbrozado para transitar a la *salafiyyah*.

La estrategia seguida en este sitio es presentar implícitamente como islam los principios rectores del salafismo de predicación saudí, sin dejar margen para la existencia de otras corrientes. El lector principiante que lo consulta se lleva entonces la impresión de que existe un único islam, que se le presenta en un formato sencillo y agradable, como corresponde a un sitio bien diseñado y con cuantiosos recursos de respaldo.

Luego de consumir mucha de esta literatura, Aixa decidió entonces buscar un espacio islámico que siguiera el Corán y la Sunnah del Profeta, y fue así que encontró el CSM. Tras visitarlo in situ, descubriría a través de al-Meksiki que ese “islam buscado” no era otro que la *salafiyyah*. Desde entonces (2015) se ha mantenido afiliada al Centro.

El joven Omar, por su parte, tuvo una trayectoria de movilidad muy similar. Tras dar la *shahadah online* continuó buscando información sobre el islam en la red de redes. Fue así como dio con el sitio web *La religión del islam* www.islamreligion.com, aunque confiesa que no profundizó mucho y que prefería que le hablaran y la explicaran más de manera presencial, además de que su amigo egipcio le recomendó que fuera a su “mezquita” más cercana (Omar, comunicación personal, 27 de noviembre de 2020).

Resulta muy interesante constatar que este sitio es otro de los ciberespacios de la *salafiyyah* implícita, esto es, una web similar en su formato y en su contenido (de hecho muchos de los

materiales y traducciones coinciden) a *IslamHouse*, donde ya describimos la estrategia que emplean.

No obstante, lo cierto es que Omar no sospechaba que existía una corriente como el salafismo (de hecho, no sabía de diferencias internas en el islam). Y es aquí que la variable “azar” irrumpe en la ecuación como factor causal que posibilitó la transición. Resultó que Omar buscó en el *Google Maps* entonces su “mezquita” más cercano y quiso la casualidad que la opción fuera el propio CSM.

Tras arribar al lugar, bastó una primera (y larga) conversación con al-Meksiki para que lo convenciera de sumarse a las filas del salafismo. Muhammad le hizo entonces leer un “instructivo” y posteriormente repitió la *shahadah* (Ídem); hasta la fecha mantiene su afiliación al Centro. Vemos aquí pues, en estos dos casos, cómo confluyen en estrecha simbiosis la transnacionalización y las TICs, especialmente internet, para posibilitar la movilidad, además de la existencia para estos actores de un Centro ya conformado al cual acudir.

Otros derroteros fueron los que siguieron Mariam y Nur. Sus casos nos decantamos por presentarlos juntos, por los muchos paralelismos que presentan. Ambas son representantes de un camino al islam (y al salafismo) bien conocido (dentro de la ruta afectiva): a través del matrimonio. Lo interesante en sus respectivos casos es, no obstante, que no se trata de mujeres casadas con extranjeros, sino con mexicanos conversos.

Como ha apuntado Pastor de María (2011), uno de los factores constatados empíricamente del cambio de adscripción religiosa en mujeres mexicanas resulta ser el matrimonio con un musulmán (las más de las veces, de origen árabe): “muchas mujeres también narran su conversión como un resultado o un precursor del matrimonio.” (p. 71)

En los casos de Mariam y Nur ellas eran católicas y estaban casadas incluso por la Iglesia, mucho antes de saber sobre el islam (más allá de alguna noticia en los Medios). Sin embargo, cuando sus esposos se mueven al islam, ellas comienzan a interesarse vivamente por esta fe y descubren sus virtudes y cómo cambiaban para bien su matrimonio. Mariam nos explicaba que, realmente (según su propia narrativa), su movilidad no obedecía a un seguimiento ciego de las creencias de su esposo, sino que descubrió en el islam un remedio espiritual para sus problemas personales en una particular coyuntura de su vida:

Nosotros llevábamos tiempo queriendo tener hijos y no habíamos podido y...este...estábamos muy frustrados... y ya como que el matrimonio estaba sufriendo no...y justo conocimos el islam cuando más falta nos hacía no...este...fue una bendición que vino a traernos paz y a entender que todo es la voluntad de Alá...que lo que nos estaba pasado era la voluntad de Alá...y Él sabe más...no hay que sufrir por eso... (Mariam, comunicación personal, 11 de diciembre de 2020)

En el caso Nur, por su parte, ya ella estaba muy decepcionada con la Iglesia cuando su esposo se mueve al islam, por lo que su transición fue muy rápida:

Yo llegué hacer hasta la comunión y todo no...pero comencé a notar cuanta corrupción y cuanta hipocresía había en mi iglesia...y me dije pues ¡ahí no está Dios, no!... y fue así que mi esposo un buen día me habla del islam y que estaba interesado...y yo como que no entendía nada...eso no era cosa de los árabes, le decía yo... [Sonríe] pero cuando lo investigué...pues como que las puertas se abrieron para mi...me llenó toda y me decidí entonces a dar la *shahadah*... (Nur, comunicación personal, 2 de diciembre de 2020)

En estas narrativas se intenta reivindicar la autonomía personal en los cambios de adscripción religiosa, esto es, intentan dejar claro que no se trata de “actos reflejos”, movi­lidades pasivas o automáticas, sino pro-activas. Empero, más allá de esto, lo que nos interesa constatar en este capítulo es que el matrimonio funge aquí como vía y detonador para el cambio.

Posteriormente, cuando sus respectivos esposos descubren la *salafiyyah* y el CSM, vemos otra vez repetirse el mismo patrón de seguimiento de las esposas, que pasan a identificarse, aunque de manera mucho más atenuada, con la fe de sus cónyuges. De cualquier forma su involucramiento con el Centro es mucho más laxo, pues apenas lo visitan (al igual que Aixa). Son los hombres quienes más visitan el CSM y quienes muestran una identidad salafi más pronunciada. Mas, sobre este y otros aspectos haremos referencia en el próximo y último capítulo de esta tesis.

Capítulo V. Las Razones de la Movilidad Religiosa

Por cierto que Dios, el Altísimo, ha prescrito deberes, no los descuidéis; ha impuesto límites, no los sobrepaséis; ha prohibido cosas, no las violéis, y ha guardado silencio sobre otros asuntos, por misericordia para con vosotros y no por olvido; no los indaguéis.

Mahoma

Este capítulo tiene como objetivo fundamental: analizar las razones de la movilidad religiosa en favor del salafismo, por parte de los actuales miembros del CSM. Luego, para cumplimentar esta meta central, analizaremos las razones esgrimidas de nuestros actores.

Las razones serán entendidas en esta tesis como respuestas conscientes de los actores sobre sus propias acciones o, en términos de Max Weber, el “sentido mentado de la acción” (Weber, 2002, p. 6). Esto es, a diferencia de las causas, que suelen estar en un estrato más profundo y ser inconscientes para los actores, las razones en esta arqueología del saber, están presentes en el estrato más superficial y consciente.

Así mismo, en este último capítulo esbozaremos, a grandes rasgos, cuál ha sido el impacto de la *salafīyyah* en la vida de los actores, y cómo este impacto interactúa (siempre de manera diferencial y específica) con las razones esgrimidas por estos para permanecer, hasta el presente, en el CSM.

Las Razones de la Movilidad

En el caso de Muhammad al-Meksiki, director (vitalicio) del CSM, su tránsito al islam está teñido con ciertos tonos mesiánicos (salvando las distancias, que son muchas); nos explicamos. Según este líder comunitario, aunque él provenía de familia católica, lo cierto es que nunca se identificó mucho con el credo; sospechaba sobre todo de tantos santos y vírgenes, y prefería desde

joven “rezarle a Dios directamente, sin intermediarios...” (Al-Meksiki, M., comunicación personal, 16 de octubre de 2020)

Nótese aquí en este relato los paralelismos con ciertos datos biográficos en la historia de vida del propio Mahoma, tal y como aparecen reflejados en biografías “autorizadas” por Arabia Saudí como *El Néctar Sellado* (es la principal biografía que recomiendan leer en el CSM). Según este texto, el Profeta, aunque nació y se crió en un contexto politeísta (no “descubriría” el islam hasta los 40 años), nunca adoró ningún otra deidad salvo el Dios supremo, a quien rezaba directamente, sin intermediario alguno (Al-Mubarakfuri, 2003, p. 78). Continuamos.

Al-Meksiki, como expusimos en el anterior capítulo, conoció el islam por un amigo árabe y a raíz de ello comenzó a buscar información, de manera autodidacta, sobre esta religión. Empero, pese a los conocimientos que iba adquiriendo al respecto aún no se decidía a convertirse; el episodio que lo llevaría directamente a dar la *shahadah* fue pues, “místico”:

Akhi, yo desde niño tenía este problema de sangrados nasales, no...por una desviación del tabique...y pues, de vez en vez los tenía...Y que te cuento Akhi, ese día [algún día de 1993], pues fue el peor, pero de todos eh [se refiere al sangrado]...y camino al doctor se detuvo completo no...Y cuando le pregunté al doctor me dijo que se detuvo por un coágulo Akhi...entiendes...Justo la noche anterior había leído la sura del coágulo... al-jamdulilah!

Al-Meksiki interpretó tal episodio como una señal y decidió entonces finalmente moverse al islam. Posteriormente, como clímax de esta narrativa ascendente, viajaría en el año 1999 (gracias a la embajada de Arabia Saudí) a realizar la peregrinación a La Meca (quinto pilar del Islam) y fue en este contexto, no sólo donde conocería la *salafiyyah*, sino también que, según nos contó, aspiró

por la nariz agua del pozo *zemzem* (un famoso manantial de la zona) y jamás volvió a tener sangrados nasales (Ídem).

Vemos pues, en este relato, que su movilidad al islam no sólo obedeció a los estudios sistemáticos emprendidos por su parte para aprender sobre esta fe (como nos reforzó más en otras entrevistas), sino que también vivió varias experiencias “místicas”⁴² que sirvieron de catalizadoras o detonantes de sus pasos en semejante dirección.

Sobre su movilidad al salafismo, Muhammad relata que se debió, desde luego, a una creciente “comprensión sobre los verdaderos principios del islam” (comunicación personal, 23 de octubre de 2020), que fue adquiriendo con los años (pese a pertenecer al grupo sunita de Omar Weston).

Luego, la ruptura con el resto de las agrupaciones sunitas y la fundación del CSM en 2003 en el campo religioso capitalino, según nos expresó, obedecieron exclusivamente, como ha reiterado en múltiples espacios, a las “desviaciones y evidentes errores en que incurrían los otros grupos” (Ídem)

Vemos pues, en el caso del líder supremo, que su narrativa reproduce un discurso ascendente y triunfalista que le brinda las cortadas para legitimar su liderazgo como “experto” en el islam, producto de sus estudios, y “bendecido” (en árabe se dice que tiene *barakah*) en su trayectoria religiosa como musulmán destacado y especial.

En el caso del subdirector del Centro, Ibrahim Gudino, ya habíamos señalado en un capítulo anterior, que su movilidad hacia el islam se produjo en Texas. Cuando este actor nos relata su

⁴² Otra experiencia de este tipo, según al-Meksiki, es que antes del islam él no tenía prácticamente barba, pero tiempo después de dar su *shahadah*, Dios lo bendijo con su barba actual.

travesía hacia el islam, enfatiza que hacía muchas preguntas a los musulmanes con los que convivía y también investigaba por cuenta propia.

En una primera entrevista nos comentaba cómo fue conociendo y acercándose al islam, hasta que un día, impulsado por su jefe, se decidió a dar la *shahadah* (Gudino, I., comunicación personal, 25 de noviembre de 2020). No obstante, en una segunda entrevista, cuando le preguntamos explícitamente por las razones para cambiar de adscripción religiosa, Gudino nos responde que:

Pues...yo soy graduado en ingeniería bioquímica Akhi...y a mí me sorprendió mucho encontrar en el Sagrado Corán evidencias científicas no...lo que llaman “los milagros científicos del Corán”...y pues....quien sino Al-lah puede hacer algo así no...ninguna persona puede...solo al-‘Alim⁴³... (Gudino, I., comunicación personal, 11 de diciembre de 2020)

Lo interesante con que esta respuesta es que, estas lecturas que hizo y a través de las cuales descubrió los “milagros científicos del Corán”, fueron posteriores a la *shahadah*, esto es, las razones que esgrime como determinantes para su adhesión al islam, tienen un desfase con respecto a los hitos relacionados de su propia biografía religiosa (más acorde con un camino afectivo).

Por ende, es difícil no percatarse que se trata de una reelaboración (tan común en este tipo de narrativas); sus razones son aducidas en retrospectiva, y encajan muy bien con una presentación personal de camino intelectual, al parecer, una ruta mejor vista o más prestigiosa en los círculos

⁴³ Al-‘Alim es uno de los 99 epítetos con que la tradición musulmana identifica a Dios. Su traducción vendría a ser “El Sabio” o, más propiamente, “La fuente de toda sabiduría”.

musulmanes que ha frecuentado o, una ruta más legítima para su posición como subdirector de un centro religioso, a semejanza de su admirado al-Meksiki.

Sobre esto último, es justo señalar que Gudino se mueve al islam sunita en Texas (y todo nos indica que en una versión cercana al hanbalismo). Cuando retorna al país (2015) y comienza a visitar el CECM en Anzures, por causalidad asiste a una conferencia que dio el propio Muhammad sobre los textos sagrados en el islam.

Ibrahim nos confiesa que quedó muy impresionado por esa charla y el desenvolvimiento de al-Meksiki, y tras pedir su contacto decide visitar un viernes posterior el CSM (lo cual repetiría). Fue en tales visitas que Ibrahim quedó convencido de que la *salafiyyah* era el “mejor islam” (Ídem) y, ya para 2016, no sólo se había integrado completamente en el CSM, sino que había sido “promovido” al puesto de subdirector (su dominio del idioma inglés, del cual carece al-Meksiki, parece haber sido un factor clave en esta designación, sospechamos).

Desde entonces, Ibrahim es uno de los líderes y puntales del CSM, y ha demostrado poseer mucha lealtad hacia Muhammad, a quien admira sinceramente y a quien jamás (absolutamente en ninguna de las publicaciones que revisamos) ha contradicho (al menos no públicamente), suscribiendo sistemáticamente todos los puntos de vista que defiende el director del CSM.

El joven Omar, por su parte, luego de interesarse por el Islam a través de los libros de historia y las novelas turcas, decidió leer el Corán, y fue ese el punto de inflexión, según su propia narrativa, para decidir incorporar el islam a su vida (o viceversa): “Fue entonces cuando me acerqué al Corán... Ya yo me había acercado antes a la Biblia, pero era contradictoria y seca... o sea... no me encajaba... no me convencía, ni me inspiraba. Y ahí se me despertó un afecto... no sé bien... por el islam.” (Omar, comunicación personal, 20 de noviembre de 2020)

Omar daría entonces la *shahadah online* con un amigo de Facebook y como ya mencionamos, quiso el azar que el CSM fuera su opción geográfica más cercana; al igual que Ibrahim, al-Meksiki se encargaría de persuadirlo de las bondades de la *salafiyyah*, corriente con la cual comenzaría a identificarse de inmediato.

Para Omar, no obstante, su adhesión al salafismo se ve justificada por la defensa que hace esta corriente del presunto legado islámico original: "...es que la *salafiyyah* es fiel al Corán y al Profeta", repite en más de una ocasión (Ídem). Los otros grupos, afirma, no son tan fieles. De hecho, ya Omar lanza ataques virtuales (en Facebook y su estado de WhatsApp) contra el chiísmo, el sufismo y la *ahmadiyyah*, ciertamente emulando las actitudes de los líderes del CSM. Por ejemplo, recientemente replicó en su muro de Facebook un artículo salafi titulado "El sufismo no es del Islam" (Facebook, 26 de junio de 2021).

Para este actor, el CSM es como su segunda casa. Si permanece, nos afirma, es porque ahí se siente bien y aprende siempre con los "hermanos" acerca del Islam: "no pasa una ocasión en que no aprenda algo nuevo sobre el din de Al-lah" (Ídem). De esta forma, tenemos que, en el caso de este joven movilizado, sus razones para creer y pertenecer son simples y responden a la propia sencillez del islam (Ídem). Luego, el fuerte influjo de los líderes en su aprendizaje del islam, definitivamente le ha marcado en su forma de creerlo y practicarlo.

De forma similar, para Aixa, la movilidad al islam fue un proceso; a través del conocimiento llegaría el reconocimiento de la fe que buscaba para satisfacer su lado espiritual. Cuando se le incita a abundar discursivamente sobre este paso en su vida, Aixa nos afirma que la racionalidad e integralidad del islam fueron determinantes, y es que:

Con el islam todo está escrito, todo queda resuelto, todas las dudas y preguntas quedan respondidas, no... Desde que alimentos ingerir hasta que tipo de ropa vestir... todo tienen su directiva y su lógica en el islam. Entonces...no tienes que buscar respuestas en ninguna otra parte, eh... pues es que es una guía completa para la vida de todos. (Aixa, comunicación personal, 4 de diciembre de 2020)

Y las mujeres en particular, nos comenta Aixa, no son cosificadas como en Occidente (nos dice con vehemencia), sino que "...tienen un sitio especial en el Islam...son un tesoro." (Ídem) La valoración que hace este actor en particular, es que con el islam ni se ve rebajada como mujer, ni se siente oprimida, ni considera que las exigencias sean excesivas "Dios no carga a nadie con un peso que no pueda llevar", nos dice, recordando algún pasaje coránico.

Posteriormente a su movilidad al islam (cuando se identificaba simplemente como una musulmana), y tras consultar asiduamente el sitio salafi www.islamhouse.com Aixa descubre la etiqueta salafi (no recuerda ella de qué forma o en qué momento exactamente) y comienza a identificarse como tal, bajo el supuesto que se trata de "la forma más cercana al islam original" (Ídem).

Luego, aunque Aixa no suele visitar, por cuestiones laborales, el CSM, se considera parte de él, interactúa virtualmente y nos afirmó sin ambages que: "en ningún lugar me he sentido más libre que en el Centro Salafi...puedo ser quien soy" (comunicación personal, 15 de diciembre de 2020). Esta última sentencia, como podrá leerse entre líneas, implica otra: en otros espacios (como su centro de trabajo) no se siente tan libre, ni puede expresarse como quisiera.

Finalmente, en los casos de Mariam y Nur, ambas presentan tanto su movilidad como fruto de una comprensión y estudio concienzudos sobre el islam, y siempre como procesos autónomos,

independientes de las elecciones y decisiones de sus respectivos esposos. Se trata, en estas narrativas reelaboradas, de legitimar su cambio de adscripción religiosa, pues parecen razonar que una actitud pasiva o dependiente no es genuina ni digna de ser relatada a un investigador, por ejemplo.

No obstante, en ambos casos lo más interesante es que su identidad salafi es débil (comparativamente); se consideran más musulmanas que salafis. Sin embargo, su forma de rezar (con los brazos entrelazados a la altura del pecho y sin rosarios, por ejemplo) y sus juicios sobre muchos tópicos islámicos, coinciden con la versión salafi, por lo que podemos deducir que sus conocimientos lo han adquirido, directa o indirectamente, de las múltiples fuentes del salafismo implícito, aquel que sin nombrarse, simula la existencia de un único islam.

Ni Mariam ni Nur asisten prácticamente al Centro, y sus interacciones *online* también son mínimas. Empero, en el noveno mes del calendario musulmán “activan” su militancia y suelen acompañar en algunas ocasiones a sus esposos al CSM, llevando y preparando platillos para romper el ayuno en Ramadán.

Semejante actitud les ha valido las críticas veladas de los líderes quienes, al final de este período de actividades redobladas en Ramadán, recriminan, en términos bastante duros, a muchos salafis de ser “musulmanes de Ramadán”, esto es, que “aparecen” solo en este mes y después “desaparecen” completamente de los espacios habilitados por el CSM para las interacciones comunitarias.

Ahora bien, lo que estas razones manifiestan es que, todos los casos vistos pueden ubicarse en estas dos modalidades de conversión (según el esquema propuesto por Arely Medina, 2014): autónomas y por invitación. Parafraseándola, las conversiones autónomas pueden entenderse como

procesos donde la afiliación religiosa se produce a partir de búsquedas individuales, con el auxilio de las TICs, especialmente internet. Aquí se encuentran los casos de Omar y Aixa, por ejemplo, que son de los salafis más jóvenes del CSM.

El resto de los entrevistados (que no son jóvenes, por cierto) pueden ubicarse en la segunda modalidad, esto es, que a través de la invitación de un musulmán a conocer el islam, se interesan por el tema y esto les permite transitar hacia la afiliación islámica. Luego, lo interesante en todos estos casos, es que el arribo al islam no se hace ni por tradición familiar, ni por inserción a círculos sociales de inmigrantes musulmanes.

De hecho, en los casos de Mariam y Nur resalta que, a diferencia de la mayoría de las movilizaciones islámicas de mexicanas por la vía matrimonial, sus esposos son mexicanos movilizadas, no árabes o descendientes de migrantes.

Y es que el CSM por su propia trayectoria institucional y sus interacciones específicas dentro del campo religioso musulmán capitalino, constituye un núcleo de movilizadas nacionales y no se halla inserto en redes o círculos sociales mixtos (donde existe presencia tanto de nacionales como de extranjeros y descendientes de migrantes) como es el caso del CECM, por ejemplo.

Luego, no perdemos de vista que en estas razones existe una clara tendencia a privilegiar, como parte de las narrativas del cambio de adscripción religiosa, las vetas intelectuales, esto es, se afirma en todas las entrevistas que los cambios no obedecen a decisiones caprichosas o azarosas, sino fruto de meditaciones y de estudio, reafirmandose la preeminencia de la racionalidad como signo distintivo y constituyente del islam.

Ya en otras comunidades musulmanas (tanto sunitas como chiítas) se han podido apreciar en la actualidad estas tendencias discursivas (García, 2020; Leyva, 2020), y la explicación general

guarda relación con los materiales que consumen los feligreses noveles, donde se insiste en destacar esos elementos racionalizadores como esenciales al islam. ¿Por qué?

Por un motivo fundamental en nuestra opinión: enfrentarse y contrarrestar la estigmatización (reactivada tras el 11-09-2001) que siglos de orientalismo sembraron en los imaginarios “orientales” y “occidentales”. Si el “discurso culto y experto” de las élites occidentales enfatizó históricamente que lo oriental en general y el islam en particular carecían de racionalidad, coherencia y moderación (se trataba de fanáticos, incivilizados, fundamentalistas, etc.), la estrategia más obvia hoy para transformar esa percepción es enfatizar precisamente en aquellos elementos que exhiben un islam racional y coherente, no divorciado de la ciencia o la lógica.

Cuando se hace una revisión de la bibliografía en español que pueden consultar hoy día los musulmanes latinoamericanos sobre el islam, son muchos los títulos y textos que persiguen precisamente esta estrategia. Por ejemplo, uno de los libros más descargados en Latinoamérica es *Breve Guía Ilustrada para entender el Islam*⁴⁴ (un material que, al menos Ibrahim y Aixa, han leído).

Pues el primer capítulo de este popular texto se titula “Algunas evidencias de la veracidad del Islam” (Amer Quevedo, 2014, pp. 7-48), e incluye varios epígrafes sobre los llamados “milagros científicos del Corán” que Gudino nos mencionaba en una de sus entrevistas. ¿Y qué mejor legitimador puede existir hoy día de la veracidad de algo, que afirmar “está basado en la Ciencia o está científicamente comprobado”?⁴⁵

⁴⁴ Varios sitios web musulmanes contienen este texto, entre ellos el propio Islamhouse.

⁴⁵ Desde luego, el uso que hacen los fundamentalismos de los descubrimientos científicos, es selectivo: cuando confirman sus creencias lo usan y cuando no, los descartan.

Resulta plausible por tanto que, ante el consumo directo de tal tipo de literatura (o indirecto, a través de la exposición a comentarios y conversaciones online y offline de personas que la consumieron directamente), se haya generado en muchas comunidades o círculos musulmanes un estado de opinión favorable a privilegiar, como parte de las biografías religiosas, las vetas intelectuales como parte de los cambios de adscripción en favor del islam.

Este es, ciertamente, el caso para la comunidad capitalina salafi que, a diferencia de su coteránea, la orden sufí Halveti Yerrahi, por ejemplo, exige a sus miembros antes de ser aceptados oficialmente como parte del CSM, que lean una suerte de manual básico donde se enseña qué es el islam desde la perspectiva salafi, bajo el entendido que el conocimiento salafi, reivindicando sus líderes, es superior al resto de las corrientes, orientaciones e interpretaciones del islam.

Por ende, en el CSM se socializa desde los momentos iniciales de adhesión, en la importancia crucial del conocimiento “bien adquirido” para alcanzar la distinción del resto de las tendencias musulmanas y practicar el islam “más puro”. No debe pues extrañar que, ante tales influencias, existan similitudes en las narrativas manejadas por sus miembros: extraño sería lo contrario.

Sintonías Ideológicas

Uno de los hallazgos más significativos de esta investigación en particular, fue la notable sintonía ideológica que percibimos en los miembros del CSM, la cual pudimos notar no solo a través de las entrevistas (exceptuando los casos de Mariam y Nur, que no mostraron ningún interés en estas cuestiones), sino también en las interacciones online (en las que participan regularmente más salafis que los entrevistados) de los diferentes ciberespacios que maneja el Centro (especialmente los grupos privados de WhatsApp). Desde luego, estos datos deben asumirse con precaución, puesto que no todos los miembros del CSM interactúan regularmente en los espacios manejados por el Centro, pero aun sin generalizar de forma total, las tendencias fueron visibles.

Especialmente llamativo resultó el elevado número de intercambios y referencias en materia política, proveniente de este grupo adscrito al salafismo de predicación saudí, una corriente que suele proyectarse como “apolítica”. Los miembros del CSM, según deducimos de las interacciones, son morenistas (anti-PRIAN), antiimperialistas (cuando no “anti-yanquis”) y conservadores en el plano moral.

¿A qué obedecen estas sintonías y cómo se conjugan con la *salafiyyah*? Para responder, organicemos la información y pongámosla en una perspectiva más amplia para valorarla mejor. Y hagámoslo también, para desenterrar pistas, basándonos en la perspectiva transnacional. Olivier Roy (2003) afirmaba, sobre la dupla Islam-globalización, que:

Solo es posible comprender el mundo musulmán actual de manera transversal: el islam se inscribe ahora ya en una continuidad y una ruptura que es propia del conjunto de las religiones y sociedades contemporáneas. El islam de los musulmanes de hoy no es un islote cultural, sino un fenómeno global, que sufre la mundialización y la acompaña. (p. 17)

Luego, como señalamos en nuestro primer capítulo, la globalización no es un proceso unidireccional, sino bidireccional: lo global impacta en lo local, pero también ocurre a la inversa. Lo que esto viene a indicar es que, en los actores, tanto individuales como colectivos, se conjugan estas influencias de manera diferencial, pues los escenarios (que pueden entenderse como otros actores clave) imprimen características propias a las amalgamas culturales y religiosas.

En el caso específico del Islam, estas conjugaciones plurales han sido constatadas fehacientemente y especialmente cuando se producen más allá de las fronteras del Cinturón Coránico: “El islam reterritorializado en condiciones de minoría religiosa en Occidente se modifica por múltiples motivos” (Ibídem, p. 85)

En el caso específico de la *salafiyyah* en su relocalización en un escenario como CDMX, estas conjugaciones han adquirido, desde luego, matices propios, facilitados tanto por el contexto capitalino, como por la variante religiosa transnacionalizada (salafismo de predicación). Para empezar, los salafis mexicanos, a diferencia de los salafis de la península Arábiga, no definen su identidad en función de la *shari'ah*.

En ninguna de las entrevistas, en ninguna de las interacciones que pudimos revisar, se propone, por ejemplo, combatir el crimen en la capital cortándole la mano al ladrón o se proclama “educar” a los homosexuales con cien azotes. Las referencias a la aplicación de la *shari'ah*, incluso en unidades domésticas 100% musulmanas (como la familia al-Meksiki), son inexistentes, porque son inoperantes.

Lo mismo sucede con la poligamia (poliginia, para ser específicos). *De facto* y *de iure*, no solo todos los matrimonios salafis en México son monógamos, sino que, lo que resulta aún más relevante, en ninguna de las *jobas*, en ninguna de las interacciones online, se habla de la poligamia como un derecho del musulmán varón (pese a que lo es claramente en la *shari'ah*); sencillamente se asume que tal licencia no aplica *de facto* en el contexto socio-cultural mexicano (al menos no en el espacio capitalino).

Entonces, ¿en torno a qué centro de gravedad orbita la identidad salafi colectiva de la que abrevan las identidades individuales? Sostenemos que en torno a los valores. En su relocalización, la *salafiyyah* se adopta y adapta como un modo de vida compatible con una parte de los repertorios culturales ahí donde se asienta. Es este un ejemplo elocuente de los puentes cognitivos (Frigerio, 1999) que se tienden para facilitar la relocalización.

En el caso mexicano, el salafismo de predicación saudí ha implicado asumir, más allá de las propuestas teológicas específicas, un conjunto de valores y axiomas morales-cosmovisivos que son congruentes con el conservadurismo moral. La membresía del CSM se identifica pues, con: la centralidad de la familia tradicional; contra la llamada “ideología de género”⁴⁶ (rechazan la homosexualidad y la transexualidad); contra el feminismo; contra el “liberalismo social” (al que identifican con el “libertinaje”); contra el consumo recreativo de drogas, etc.

De esta forma se da la conjugación. Como señalaba Medina (2014, p. 103):

El islam fuera del cinturón coránico necesita relocalizarse en el nuevo lugar de llegada para que pueda tener éxito. La relocalización surte efecto cuando el sistema de creencia logra tender puentes entre lo que parece ajeno y lo propio. Esto se da en la práctica, en la interiorización y exteriorización de ambas partes.

Sin embargo, aquí corresponde hacer una advertencia capital: no es que los salafis adoptaron este conjunto de valores tras su cambio de adscripción religiosa; ya ellos tenían asumidos prácticamente todos ellos antes de ser musulmanes. Con la adopción de la *salafiyyah* lo que sucede es que se enarbolan (algunos puede que se profundicen) y exhiben como parte del arsenal religioso; es como si la religión los metabolizara e incorporara o, en otras palabras, se vuelven valores islámicos (o islamizados).

Algo muy similar sucede con otras agrupaciones religiosas: suscriben prácticamente el mismo conservadurismo moral (que no es monopolio, justo es decir, de las instituciones

⁴⁶ Según sus publicaciones y las entrevistas, los actores entienden por “ideología de género” un movimiento asociado al feminismo que pretende destruir a la familia tradicional y que defiende el poliamor, la homosexualidad y el travestismo, entre otros “males morales”, según su perspectiva.

religiosas⁴⁷). En México la Iglesia Católica y la mayoría de las iglesias evangélicas, por ejemplo, comparten este mismo mensaje de la centralidad de la “familia tradicional” y los “valores tradicionales” y, por supuesto, rechazan con igual vehemencia la llamada “ideología de género” y todo lo que ello implica.

La Doctrina Social de la Iglesia (que en el plano moral y político, sirve de inspiración a una Democracia Cristiana que suele agrupar no sólo a católicos, sino también a otros electores de distintas denominaciones cristinas), es enfática en señalar estos anclajes ideológicos sobre la “dignidad humana” y el “buen vivir”, incompatibles en algunos puntos con las versiones libertarias de los derechos humanos, al menos en temas como el aborto, la eutanasia, la homosexualidad o el uso recreativo de las drogas.

Resulta llamativo también (por lo que veremos en las próximas páginas) que, en las últimas elecciones presidenciales del país, el Partido Encuentro Social⁴⁸ (PES), una organización política aupada por el evangelismo mexicano y uno de cuyos logos es el *ichtus* (“Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador”), apoyó la candidatura de AMLO. Luego, el PES se caracteriza también por manejar: “...un discurso conservador en temas de moral sexual y derechos sexuales y reproductivos, que sin embargo se ha distinguido por alianzas políticamente pragmáticas.” (Delgado-Molina, 2019)

Por tanto, no se trata de una cuestión puramente religiosa, como tampoco puramente cultural o moral. Se trata de cosmovisiones (que se transmiten y reproducen por diferentes vías) que se nutren de múltiples dimensiones, las cuales no son estancos aislados en la realidad histórico-

⁴⁷ Y por supuesto, fuera del marco institucional, muchos fieles matizan o no suscriben estos postulados.

⁴⁸ Ahora se denomina Partido Encuentro Solidario, conservando las mismas siglas.

concreta, sino esferas de interacción, mutuamente influenciadas, donde las transferencias, prestaciones, asimilaciones y combinaciones no sólo son posibles, sino necesarias.

Los puentes se tienden también hacia otras esferas que no son morales; un ejemplo curioso sería la cultura gastronómica. Por solo citar uno, el salafismo alienta a los fieles a reproducir lo mejor posible la etiqueta culinaria según se hacía en la época del Profeta y los *Salaf (mustáhabb)*⁴⁹. Entre otras cosas, esta etiqueta prescribe comer directa y exclusivamente con la mano derecha (en tal época, los árabes no comían con cubiertos, pues los desconocían); en tal sentido, las tortillas de maíz sustituyen con mucho éxito el pan árabe como vehículo y soporte de la degustación.

Así, las maneras de comer en la mesa en México facilitan la reproducción de las prácticas culinarias árabes que promueven los paladines del salafismo como signo de distinción. Ponemos este ejemplo pensando en los fuertes contrastes que tenían estas maneras de comer en Cuba, donde los propios salafis de la Isla se quejaban constantemente sobre comer sin cubiertos y con la mano derecha; resultaba tan chocante, culturalmente hablando, como comer con palillos chinos.

Ahora, cambiando de tópico, con las inclinaciones políticas de los salafis no sucede lo mismo que con sus inclinaciones morales. A diferencia de los valores, esta cultura política no puede ser salafizada (permítasenos la licencia lingüística), esto es, no puede incorporarse a la identidad religiosa *per se*. Lo que sí puede hacer y, de hecho, es lo que sucede, es que coexisten en nuestros actores, pese a las paradojas, una identidad política específica (que no es fácil de ubicar en el espectro político clásico de Izquierda-Derecha) junto a la identidad salafi.

⁴⁹ Recordemos, como señalamos en el segundo capítulo, que en el islam los actos se dividen en cinco categorías, una de las cuales es *mustáhabb*, esto es, actos recomendados, que no obligatorios, por los que el musulmán será recompensado en la Otredad si los cumple.

En parte, la respuesta a esta sintonía política puede hallarse en la convicción compartida por todos de que el PRI y el PAN, no solo son partidos corruptos y “pro-gringos”, sino que están en contubernio con la Iglesia Católica, por lo que el laicismo estaría lastrado y ellos, como minoría religiosa, no se sienten representados por el Estado (siempre ponen como ejemplo que los días festivos se corresponden con el calendario católico, por ejemplo). Empero, ¿podrían existir otras razones o causas para el ajuste de tal sintonización?

Sobre la relación entre política e Islam, la antropología ha efectuado, fuera del contexto mexicano, algunas investigaciones que vale la pena poner sobre la mesa, en aras de arrojar alguna luz sobre esta interrogante. Veamos. Silvia Montenegro, quien ha investigado comunidades musulmanas en Argentina y Brasil, descubrió que un “motor de conversión” que pudo identificar en varios actores fue la “desilusión política”:

Algunos de esos miembros reconocían haberse adherido a ideas de Izquierda, haber creído en la posibilidad de un cambio radical en la sociedad brasileña, al mismo tiempo que manifestaban desilusión por la experiencia de fracaso de ese proyecto. En esos casos, la pérdida de la utopía parecía canalizada por la propia idea de reforma del sistema islámico, como un nuevo proyecto en el cual creer y por el cual trabajar. (2015, p. 687)

Esta pista, aunque atractiva, solo nos sirve de posible orientación en el caso de Muhammad, pues en su caso nos confesó (comunicación personal, 27 de noviembre de 2020) que en su juventud estuvo muy implicado con la Izquierda en general y el PRD en particular, aunque en su narrativa nunca identifica la “desilusión política” como un motor de su búsqueda espiritual.

También en el propio Brasil, han sido descritas comunidades de afrodescendientes en zonas empobrecidas y periféricas de algunas ciudades, donde el islam se ha expandido como una forma

de identidad política y símbolo de lucha contra la desigualdad y el racismo imperante en la sociedad brasileña (Maia Marques, 2011, p. 38).

En paralelo, esta simbiosis entre islam y política como instrumento de lucha y reivindicación racial, tiene en EE.UU un claro antecedente en la *Nación del Islam*. Se trata de un movimiento afroamericano que surge en la década del 30' (aunque tuvo su apogeo en las décadas del 50'- 60' con figuras como Malcom X), y que agrupó a miles de afrodescendientes en el ideal de forjar una comunidad negra autosuficiente y “orgullosa” bajo el signo de un “islam americano” (sería esta intensa adaptación o americanización del islam, lo que provocaría las críticas de heterodoxia y la salida de Malcom X, por ejemplo) (Fishman y Belén Soage, 2013)

En cualquier caso, esta compenetración profunda entre islam y política no parece extenderse al resto del continente (exceptuando Argentina); faltan números y arraigo histórico. Brasil cuenta con una de las poblaciones musulmanas (fruto tanto de la inmigración como de las conversiones) más numerosas de América Latina: 1.57 millones de musulmanes (Maia Marques, 2011, p. 31).

Además, a diferencia del resto de Latinoamérica, en el Brasil han podido documentarse casos históricos de quilombos musulmanes en la etapa colonial (Taboada, 2010, p. 18), esto es, refugios de esclavos fugitivos que pudieron conservar en su aislamiento selvático, pese a las dificultades y limitaciones, sus creencias y prácticas religiosas.

EE.UU, por su parte, tiene la mayor población islámica del continente: 3.45 millones de musulmanes entre inmigrantes y conversos de múltiples grupos étnicos (Pew Research Center, 2017). Y ha estado en el epicentro de los conflictos Oriente-Occidente, especialmente desde los sucesos del 11 de septiembre de 2001.

Luego, parece muy poco probable que, en países como México o Cuba, con escasa población musulmana, poca visibilidad y un difuso (cuando no nulo) arraigo histórico (entre otros factores), pueda emerger un maridaje fuerte entre islam y política como en Brasil o EE.UU, salvo escasas y aisladas excepciones.

Por tanto, la adopción del islam en México, podemos afirmar, ni presupone tener determinadas inclinaciones políticas, ni exige o induce tampoco a adquirir determinadas posiciones políticas. ¿A qué obedecen pues las sintonías entre los miembros del CSM?

Probablemente sea una coincidencia socio-demográfica: en la capital, entidad federativa que desde 1996 ha tenido siempre gobiernos de la Izquierda Política, los sectores de clase baja y media baja son tendencialmente morenistas, y la mayoría de los miembros del CSM son, precisamente, capitalinos de estos mismos sectores sociales. Por demás, debemos coincidir con Pastor de María (2011) en que: “las posibilidades que abre el Islam van más allá de una retórica que casa con el antiimperialismo de muchos discursos nacionalistas latinoamericano.” (p. 66)

Aquí es pues, el momento de matizar nuestra anterior sentencia de que el islam no exige o induce tener determinadas inclinaciones políticas. En este caso hacíamos referencia a que ningún musulmán, al menos en este contexto, tiene que ser de Izquierda o de Derecha, por ejemplo; eso no es un artículo de fe. No obstante, existe un punto de quiebre en esta asunción: Palestina.

Todo musulmán que se precie de estar en sintonía con la Ummah global, incluyendo los musulmanes mexicanos, de la vertiente que sean, deben apoyar sin fisuras la “sagrada” causa

palestina y jamás, bajo ningún concepto, apoyar al Estado israelí (lo contrario a lo que sucede en múltiples iglesias evangélicas⁵⁰).

A raíz de los últimos cruces de fuego entre el Estado israelí y el movimiento islamista Hamás de Gaza, este año, musulmanes mexicanos de todas las agrupaciones, desde Omar Weston hasta la familia Rojas, pasando por Al-Meksiki, mostraron su apoyo incondicional al bando palestino. Empero, lo que distingue a los salafis del resto de los grupos, es que no sólo apoyan a Palestina, sino también a Arabia Saudí, lo cual es fuente de incontables conflictos y roces.

Por ejemplo, ante la crítica contundente de un usuario de Facebook al Reino del desierto (donde nunca habla de intervención militar), Muhammad replicó:

Sépanse que si mueven un solo dedo para atacar el país sede de Makkah y Madinah no nos vamos a quedar de brazos cruzados viendo como invaden la cuna del Profeta (...) Sepan también que esa parte del mundo es casa de todos los musulmanes y un ataque directo o indirecto sería equivalente a meterse en la casa de todos los musulmanes y por tanto no titubearíamos en repelerlos. (Facebook, Islam al descubierto, 30 de marzo de 2021)

Luego, no se trata sólo de al-Meksiki, sino que otros salafis también defienden a Arabia en todo momento, como sucedió a raíz de la siguiente publicación de Omar Weston, sobre este encuentro entre la canciller alemana y el príncipe heredero saudí (Facebook, 16 de mayo de 2021)⁵¹:

⁵⁰ Por ejemplo, la mayoría de las iglesias neopentecostales en Brasil, base de apoyo del ultraderechista Jair Bolsonaro, celebraron entusiastamente el traspaso de la embajada brasileña en Israel de Tel Aviv a Jerusalén, un simbólico y polémico gesto político en favor del Estado sionista.

⁵¹ Para que se comprenda la polémica, según la *sharia'ah*, un hombre y una mujer no deben tener contacto físico excepto que sean familia o no haya “peligro de tentación sexual” (como cuando uno de los dos es muy viejo o muy niño, por ejemplo)

“Para algunos si es Halal y para otros es Haram”



Esto provocó que un salafi reprochara duramente a Weston:

(...) solo veo que el odio que tienes por Arabia Saudí es muy grande, que solo favorece a los chiítas (...) Lo que tengo claro es que estás encontrá [sic] de algunos sabios de la Sunnah y también encontrá de muchos gobernantes musulmanes, que sepas que levantar a la gente encontrá del gobernante, no tienen beneficio alguno...(Ídem)

Naturalmente, este apoyo fehaciente al Reino de los *as-Sa'ud*, tiene intensidades variables, como variables son los niveles de compromiso e identidad salafis a nivel individual, pero al menos en el imaginario y la identidad colectiva de la comunidad, se siente como un deber identificarse y promover al Estado saudí, garante de la continuidad y expansión de la *salafiyyah* en el mundo.

Luego, solo resta insistir en que las sintonías ideológicas en los miembros del CSM, no pueden ser explicadas por una única fuente, como la religión, primero porque los sujetos religiosos son antes que religiosos, sujetos, esto es, son multidimensionales y se nutren de un vasto universo

simbólico, y segundo, porque han sido socializados mucho antes del cambio de adscripción religiosa, con repertorios culturales ajenos a la *salafiyyah*.

Esto quiere decir que, salvo excepciones (ninguna constatada en nuestra población de estudio), los actores no suelen “hacer borrón y cuenta nueva” con su pasado (cargado de premisas culturales, morales, sociales), sino que, antes bien, negocian con él e incorporan a su vida aspectos nuevos, y también elementos que reafirman lo que ya creen o hacen.

En este sentido, la adopción de la *salafiyyah*, lejos de constituir un obstáculo para sus inclinaciones ideológicas, ha permitido, en el plano moral, incorporarlas y revalorizarlas como parte de un sistema sagrado, divinamente sancionado. Y en el plano político, los actores han logrado que el salafismo no interfiera con sus creencias en tal esfera, al mantenerlo separado e ignorar las posibles contradicciones⁵², sólo teniendo que hacer adiciones, como el respaldo a Palestina o a Arabia Saudí.

Equilibrios Cotidianos

Para que se tenga en cuenta los desafíos a los que se enfrentan en su vida diaria los miembros del CSM, permítasenos en primer lugar indicar brevemente cuáles son las principales disposiciones y prohibiciones establecidas en el manual salafi del Centro; verdadero compendio de la ortodoxia y ortopraxis exigida por el salafismo de predicación.

Deberes:

-Realizar el *saláh* cinco veces al día.

⁵² Una de estas posibles contradicciones, es que varios de ellos (Aixa, Ibrahim, Muhammad) defienden la gestión de Claudia Sheimbaum al frente de CDMX (no como el mal menor, sino como la mejor opción); una política mujer, que está en favor del aborto y la libertad sexual...

-Ayunar en Ramadán.

-Contribuir económicamente (si está en condiciones), al sostenimiento del CSM y auxiliar a los miembros más desfavorecidos de la comunidad.

-Estudiar la *salafiyyah*.

-Participar en las labores de *dawah*.

-Vestirse y comportarse pudorosamente.

Prohibiciones:

-Consumir bebidas alcohólicas, drogas o derivados del cerdo.

-Ver pornografía.

- Ver materiales audiovisuales que muestren contenido obsceno, desnudos, o que denigren de alguna forma el Islam, a Dios, al Profeta, a los Salaf, etc.

- Escuchar música.

-Poseer tarjetas de crédito o participar de algún mecanismo financiero que opere con intereses (o sea, todo lo relacionado con la usura está prohibido).

-Las apuestas monetarias.

-Participar de alguna festividad o celebración, excepto de los dos Eid (fiestas musulmanas), o sea, está prohibido participar de los festejos de Navidad, Día de Muertos, los cumpleaños, etc.

-La homosexualidad, el travestismo, la transexualidad, las relaciones extramaritales, el coito anal y las relaciones sexuales cuando la mujer está menstruando.

-Para los hombres salafis está prohibido el uso de cualquier prenda de oro o seda, así como casarse con mujeres que no sean monoteístas.

-Las mujeres pueden usar oro y seda, pero no pueden casarse con ningún hombre que no sea musulmán.

Esta lista no agota todos los deberes y prohibiciones del arquetipo salafi, pero nos permite hacernos una idea del nivel de exigencias que se maneja en el manual. Veremos ahora cómo se concreta esto en cada actor.

Para al-Meksiki, diseñador del manual, debemos reconocer, desde la información que contamos (casi toda proveniente del propio actor), que se acerca bastante al arquetipo que promueve como autoridad institucional. Muhammad luce su barba islámica, tiene solamente una tarjeta de débito y porta en sus manos par de anillos de plata.

Así mismo, nos afirmó en las entrevistas que prácticamente no ve televisión (hace la excepción con los deportes, pues es un gran seguidor del fútbol... y las mañaneras de AMLO), que no escucha música, que reza religiosamente todos los días, que ayuna estrictamente en cada Ramadán y que contribuye mes tras mes a solventar los gastos del Centro.

Al-Meksiki tiene un pequeño comercio (venta de productos y cibercafé) en Santa María La Ribera donde labora de lunes a sábado; es el mismo horario semanal que tiene la *musalah* “Al-Ájira”, y que opera en el mismo espacio. Lo que sucede actualmente es que Muhammad cierra cada tarde el local (cuando asisten feligreses, desde luego) y realiza las actividades de la congregación. Caso que no haya asistencia (lo cual no es raro en estos tiempos, excepto el viernes), simplemente cierra solamente, de manera intermitente, los 5-10 minutos que dure su *saláh* individual y retoma el negocio.

Para Muhammad todo en su vida, nos explica, gira en torno al islam. Se esposa se convirtió en el año 2000, y sus tres hijos han sido educados como musulmanes (comunicación personal, 27 de noviembre de 2020). Cada vez que va a comer, por ejemplo, lo cual siempre hace con la mano derecha, como exige la etiqueta islámica, musita un *bismil-lah*⁵³, pues “A Alá debemos tenerlo presente en todo momento Akhi...así alejamos al Shaytán.” (Ídem)

Así mismo, Muhammad nos afirma que estudia todos los días y que en todos estos años, nos dice con orgullo, ha podido hacerse de una “gran” biblioteca de literatura musulmana (donde no faltan traducciones comentadas del Corán, colecciones de jaldices, historia islámica, biografías del Profeta): “Es que es un deber Akhi...Acaso nuestro Profeta, salal-lahu aleihim wa salam, no dijo: ‘Busquen siempre el conocimiento, aunque tengan que ir hasta China’...pues ahí lo tienes, no?”

Naturalmente, su cambio de adscripción religiosa no ha estado exento de problemas y conflictos familiares. Al principio, nos confiesa, tuvo muchos problemas con su familia. Su madre se lo recriminaba constantemente, hasta que un día la encaró y le dijo: “prefieres que tu hijo sea un buen musulmán o un mal católico” (comunicación personal, 30 de octubre de 2020), y a partir de entonces, al ver su determinación, lo dejó en paz. Con el tiempo las cosas se calmarían; sus padres ya no lo cuestionan, sino que lo aceptan como es. Empero, en relación a sus dos hermanas, siente que se han distanciado un poco y que desde su movilidad, se visitan mucho menos que antes.

Por demás, al-Meksiki ha reiterado en más de una ocasión que él ha sido víctima de discriminación religiosa, en más de un escenario. El peor incidente ocurrió, según su relato, en su centro de trabajo. El laboraba en Telcel (se graduó de informática administrativa por la Universidad Tecnológica de México) y era, nos aseguró, un excelente trabajador, pero él notó el

⁵³ Bismil-lah es una expresión coránica que puede traducirse como “en el nombre de Dios”.

disgusto de su jefe cuando se enteró que era musulmán, y comenzó a boicotearlo hasta que terminó despidiéndolo con “excusas baratas”: “y yo se Akhi...no tengo dudas, que fue por mi militancia en el islam...yo era muy activo en esos años [década de los 90’]”. (Comunicación personal, 6 de noviembre de 2020)

Luego, Muhammad asegura que su decantación por un pequeño negocio como trabajador autónomo, más que una elección libre, es producto de una necesidad; no pudo conseguir trabajo en ninguna empresa (y otra vez, culpa a la islamofobia por ello⁵⁴). Sin embargo, hoy reconoce las virtudes de ser autónomo, pues le garantiza mucho margen de maniobra y no tiene que faltar a sus deberes religiosos.

Al-Meksiki afirma que: “la *salafiyyah* puede ser rigurosa Akhi, pero ni modo...hay que cumplir...y Alá guía a quien quiere... (Comunicación personal, 30 de octubre de 2020). Al parecer, para Muhammad él es uno de esos “guiados” y encuentra en esa guía la suficiente fortaleza para afrontar el día a día y estar satisfecho con su religión y el Centro que dirige desde hace años.

Si asistió entre semana una sola persona al Centro, existe un 99% de probabilidades que esa persona sea Ibrahim. Gudino trabaja como guardia de seguridad en una empresa un día sí y otro no, de ahí que no pueda estar presente todos los viernes, pero lo compensa yendo varias veces por semana en sus días libres al CSM.

Ibrahim es, sea dicho sin cinismo, un émulo de Muhammad; es su más fiel y abnegado seguidor, e intenta imitar (con bastante éxito) la vida salafi de su maestro, punto por punto. No tiene barba por naturaleza, pero tampoco usa oro, ni tarjetas de crédito. Ibrahim dedica sus días

⁵⁴ Si bien muchos musulmanes tienen empleo, al-Meksiki nos comentaba que su activa militancia y el hecho de llevar la barba según los cánones salafis, marcan una diferencia en su caso.

libres, de ordinario, a “trabajar” en el Centro: su especialidad es traducir del inglés al español fatuas, jadices y textos salafis, y trabajar en la divulgación de estos contenidos tanto en los espacios offline (participa regularmente de la *dawah*) como en los online.

Su día a día, nos asegura, están marcados por el islam. En su centro de trabajo sus jefes no le permiten ausentarse por motivos religiosos ni tiene oportunidad de suspender su jornada para hacer el *saláh* en los horarios que corresponde, pero sus compañeros lo respetan y reconocen como musulmán: “...incluso en Ramadán...como ellos saben no...este...no comen nada... ni toman agua delante de mi... en consideración no... y yo se los agradezco. (Comunicación personal, 25 de noviembre de 2020)

Con su familia parental, que vive en Acapulco (de donde es originario), tuvo sus roces al principio, pero ya lo aceptan como musulmán. Actualmente vive en CDMX con su familia nuclear (esposa e hija musulmanas conversas), y vive el islam en familia, rezan juntos cuando corresponde y en su refrigerador no hay, nos asegura, ni carne de cerdo, ni bebidas alcohólicas. Se desprende pues, según su relato, que intentan vivir la *salafiyah* según el manual.

No sucede lo mismo en el caso del joven Omar. Su caso resulta muy revelador porque, a diferencia de Ibrahim y Muhammad, él es lo que se dice, un fiel común, no un líder. Y vemos en su caso que la ortodoxia se quiebra.

Omar tiene apenas 18 años y vive con su familia (no hay musulmanes en ella). Sus padres son católicos pero no son practicantes (a diferencia de su abuela, quien lo llevó a hacer incluso la comunión a sus 12 años), y al principio no se tomaron en serio su decisión: “es que Omar es árabe... me decían en tono de burla...” (Comunicación personal, 20 de noviembre de 2020)

Mas, posteriormente, cuando comprendieron que no era algo pasajero, lo comenzaron a apoyar; por estas fechas incluso su padre lo recoge en su automóvil del CSM, cuando asiste. En tal sentido, su asistencia es bastante regular; suele ir una o dos veces por semana. Donde más intensa es su participación, es en las redes. Omar cambia constantemente las historias del WhatsApp, poniendo siempre frases o pensamientos salafis (o islámicos en general), publica y comenta mucho en los perfiles de Facebook y se esfuerza siempre por aprender algo nuevo e interactuar mucho con el resto de los miembros de la comunidad.

Paradójicamente, Omar disimula bastante en su vida social, su religión. No es que esconda que es musulmán o salafi, sino las implicaciones prácticas de esas identidades. Por ejemplo, cuando sale de paseo con sus amigos del Bachillerato, y lo invitan a tomar una “chela” o una “caguama”, Omar declina la invitación, pero no se escuda diciendo que su fe se lo prohíbe, sino que se inventa excusas como que “por salud no puede consumir alcohol”, o que “la carne de cerdo le hace daño” (Comunicación personal, 21 de noviembre de 2020).

No es que se avergüence delante de sus amigos de ser musulmán-salafi, nos asegura, sino que las cosas son complicadas. Todo indica que le resulta difícil mantener sus mismos niveles de interacción y compromiso social con sus círculos de amistades, de ahí que prefiera disimular y contemporizar.

Lo mismo se extiende a otros aspectos y facetas de su vida cotidiana, donde intenta siempre hallar las fórmulas que le permitan incorporar la *salafiyah* a su vida (no al revés), pero sin destruir sus rutinas y lazos afectivos con sus seres queridos. Omar participa, reticente, en las festividades de Navidad y los cumpleaños. Desde luego, siempre le dice a sus familiares que no le regalen nada (ni asiste a misa tampoco), buscando así atenuar sus “faltas”.

Y otras veces prefiere omitir, por necesidad, los conflictos: "...yo no puedo deshacer así sin más la tarjeta de crédito que me dio mi papá Akhi..." (Ídem) Omar también tienen una cuenta en Netflix (además de que ve la TV y renta DVDs) y aunque evita en lo posible observar materiales "obscenos o eróticos", se le hace difícil muchas veces (quien haya visto *Game of Thrones*, como Omar, sabrá de lo que habla).

Omar también disfruta de ciertas rutinas que trae consigo desde hace años; puede quedarse jugando hasta la madrugada con sus amigos *Call of Duty* (un videojuego online para multijugadores) y también escucha música de vez en cuando. Sin embargo, Omar también se esfuerza por incorporar poco a poco en su vida la religión que eligió para sí.

Intenta realizar el *saláh* las cinco veces que corresponde, ya vimos que no consume embriagantes o derivados del cerdo, y estudia cuando puede sobre el salafismo (la última vez que conversamos estaba memorizando el *adán* en árabe y aprendiendo una sura corta para recitar en sus *saláh*).

Para él está claro que a largo plazo, si quiere ser un "mejor salafi", debe estudiar más y cambiar muchos aspectos de su vida cotidiana, pero mientras tanto, la estrategia que ha seguido hasta ahora, es buscar equilibrios cotidianos entre su *modus vivendi* y la *salafiyyah*.

El caso de Aixa, por su parte, es similar a este en muchos aspectos. Aixa es joven, apenas tiene 27 años y vive sola con su hijo (quien está siendo educado en la fe de su madre) en CDMX. En su peregrinaje espiritual, Aixa encontró el islam y la *salafiyyah*, pero a diferencia del resto de los entrevistados, Aixa podemos describirla como una contestataria, un electrón libre con un pie dentro y otro fuera del CSM, lo cual hace de su caso, *sui generis*, en este marco.

Aixa aprecia a Muhammad y al Centro, desde luego, pero es la única entrevistada que ha sido capaz (o ha querido contornárselo) de cuestionar su liderazgo y de ofrecer una mirada crítica sobre esta institución; las distancias que mantiene junto a su capacidad crítica son resultado de su propio talante independiente y de su propia biografía (no ya solo la religiosa). Aixa es, de hecho, auditora en alguna dependencia del Gobierno Federal, pero declinó amablemente decir nada más sobre su trabajo.

Irónicamente, Aixa, que no está casada, es la única musulmana de las entrevistas que usa el hiyab en su vida cotidiana, lo cual ha sido, como nos relató, fuente de muchas dificultades. Y es que el islam revolucionó su vida:

Cambió mi vida totalmente, desde mi forma de divertirme, de comer, las personas con las que me rodeo, todo...Al principio fue muy difícil, ya que la mayoría de mis amigos eran hombres, punk, frikis, anarquistas...y cuando acepté el islam y cambié mi ritmo de vida (dejé de ir a antros, por ejemplo), pues perdí muchas amistades, recibí mucha burla y ofensas por llevar hiyab... para mis padres aquello era lo peor. Pero gracias a Dios, con mucha paciencia y dedicación, hoy no solo me aceptan, así como soy, sino que hasta me apoyan...
(Comunicación personal, 4 de diciembre de 2020)

Nos llama la atención que en esta narración (es un mensaje de WhatsApp) no abundan marcadores islámicos que sí vemos en otros casos, como *Akhi*, *masha 'l-lah*, *Alá*, etc. Y es que cada actor utiliza y se apropia de manera diferencial de los signos identitarios que cree convenientes o que más lo satisfacen. Quizás en el caso de Aixa, que entró al islam por el tópico de las mujeres (véase en el capítulo IV), el hiyab sea el símbolo más reivindicativo de su toma de decisión, su reafirmación de mujer independiente y libre, pese a las muchos sinsabores que ese paso le ha costado en su vida social.

Aixa decía sentirse muy libre en el CSM, y es que en otros espacios se ve recortada y cohibida para expresarse como quisiera, en aras de evitar más fricciones. Es lo que sucede con una parte de su familia, con la que interactúa poco y con la que evita hablar de religión. Aun así, una tía dejó de hablarle por ser musulmana y usar el hiyab en público (Ídem).

Por demás, al igual que Omar, Aixa negocia con su fe: tiene tarjeta de crédito, ve bastante TV y escucha música regularmente, a la vez que no consume bebidas alcohólicas, ni carne de cerdo, ni va a antros. Vemos pues, como cada actor asume o ignora partes del “manual” según sus propias circunstancias e interpretaciones.

Es lo que sucede en los casos de Mariam y Nur. En un evidente ejemplo de reterritorialización de la *salafiyah* desde el Cinturón Coránico a un escenario latinoamericano, ambas musulmanas no usan el hiyab en su vida pública (sólo se lo ponen cuando asisten al CSM y están dentro de la *musalah*), siendo lo más interesante la justificación para tal decisión, según lo defendió el propio al-Meksiki:

El hiyab tiene una función muy clara Akhi; proteger el pudor de las musulmanas...y en Saudi [sic], existen las condiciones para que se les exija no...pero aquí somos minoría Akhi...no se puede aplicar igual como allá...Y entonces... este...si la función del hiyab es proteger, aquí es contraproducente...porque el hiyab hace que las musulmanas resalten entre la gente y las acosen [con] las miradas...

De esta forma se justifican estas adaptaciones. Luego, aunque en los casos de Mariam y Nur no contamos con suficiente información para sopesar sus equilibrios cotidianos, todo parece indicar que se asemejan más a los casos de Omar y Aixa que a Muhammad e Ibrahim.

Existe pues un núcleo de creencias y prácticas compartido por todos los actores: la preeminencia de los *Salaf* en el imaginario de la edad Dorada del Islam, la realización del *saláh* según el manual (lo hacen sin el *tasbih* o rosario musulmán, por ejemplo), la abstención del consumo de embriagantes o derivados del cerdo.

Y también, un conjunto de creencias y prácticas que no son asumidos de igual manera por los miembros: uso de tarjetas de crédito, escuchar música, usar barba o hiyab, la hegemonía de una identidad salafi por encima de una identidad musulmana. Vemos así que existen puntos de similitud y otros de ruptura entre los actores.

Ahora bien, pese a que existe un horizonte ideal (basado en una romantización de un pasado dorado) sobre lo que se debe creer y hacer, esto es, los actores son conscientes de cuál es el arquetipo salafi, cada uno, basados en sus propias circunstancias y experiencias de vida, efectúa las negociaciones que estiman pertinentes para conjugar su identidad religiosa con el resto de las identidades a las que se adscriben.

En este sentido, cada actor se aleja o acerca más al arquetipo, pero nunca debemos suponer que no existan matizaciones, mediaciones y negociaciones en cada caso, incluso en los líderes, que se presentan como paladines de la ortodoxia y la ortopraxis.

Por ejemplo, a juzgar por las muchas veces que Muhammad ha tenido que justificar en redes que está estudiando en la UNAM (recientemente lo concluyó) Derecho Constitucional, no porque considera ningún derecho positivo superior a las “leyes de Alá”, sino para salvaguardar mejor los derechos de todos los musulmanes mexicanos, podemos sospechar que ha sido criticado por tal decisión, especialmente cuando ha tenido que cerrar la *musalah* (en más de una ocasión) porque los estudios lo tienen rebasado (al-Meksiki, comunicación personal, 27 de noviembre de 2020).

Vemos pues, que no siempre es posible estar a la altura de los altos ideales que se profesan. Es necesario entonces, regularmente, alcanzar equilibrios que posibilitan un ejercicio de fe situado, que no escapa al impacto de las circunstancias de vida, pero que da razones para vivir plenamente.

Razonando las Razones

Si bien una forma válida de analizar las razones que esgrimen los actores es limitándonos a su contenido expreso, otra forma legítima de hacerlo es intentando ir más allá de lo manifestado (Pastor de María, 2011) e interpretar los silencios, las repeticiones y las omisiones en las narrativas de los mismos. No se trata de un ejercicio estéril de ocultismo, sino una prolongación (quizás más arriesgada) del análisis. En tal sentido, es válido establecer que las narrativas que comparten los actores pueden sufrir modificaciones o ediciones.

La “edición” suele implicar selección más que falsificación (aunque desde luego, cualquier actor es capaz de mentir), esto es, se selecciona del conjunto informativo, aquellos datos que son cómodos de manejar, y se omiten los que no. No es común encontrar actores que digan todo lo que piensan; más bien, lo ordinario es que piensen bien lo que van a decir (¡sobre todo en una entrevista!).

En relación a los factores de la movilidad religiosa en México, Pastor de María señalaba que es acertado interpretar:

...las conversiones como una búsqueda de distinción social (...) que confiere ventajas tangibles dentro de la lógica local de subalternización (...) en un país en donde las genealogías son todo, alguien que no es nadie, que no es de origen francés, ni español, ni nada, la conversión a través del Islam te hace alguien, te da distinción, eres diferente...

(2011, p. 66)

Si la adopción del islam y algunos de sus marcadores identitarios (ya sea el uso del hiyab, de la barba, de las locuciones en árabe, etc.) satisfacen un deseo por distinguirse y construir una identidad atractiva y especial en los actores, ellos es congruente con los requerimientos de la *modernidad líquida*, que exige a los individuos la construcción de su propia identidad e impone una lógica de consumo y mercado a todas (o casi todas) las facetas de la vida social; hoy, más que nunca, somos lo que consumimos. Y no consumimos solamente bienes y servicios, también consumimos experiencias e ideologías que nos definen e identifican como sujetos. Yuval Noah Harari explicaba en *Sapiens* que, efectivamente:

En las últimas décadas, las comunidades nacionales se han visto eclipsadas de manera creciente por tribus de consumidores que no se conocen de manera íntima entre sí pero que comparten los mismos hábitos e intereses de consumo, y por lo tanto se sienten miembros de la misma tribu de consumidores y se definen a sí mismos como tales (...) Los hinchas del Real Madrid, los vegetarianos y los ecologistas son otros ejemplos. También ellos se definen, sobre todo, por lo que consumen. Es la clave de su identidad. (2014, p. 338)

No obstante, este mismo tipo de resultado en los análisis de los datos sobre la movilidad religiosa en favor del islam, han sido hallados, con sorprendente paralelismo, en otras coordenadas geográficas del contexto latinoamericano, como Colombia (aunque realmente no sorprende tanto cuando comparamos los contextos nacionales de desigualdad y marginación que abundan tanto en México como Colombia fruto, entre otras tantas causas, de un pasado colonial común).

En el caso colombiano, los autores del artículo *La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad*, razonan que la conversión al islam opera en este contexto como una elección privada que implica una toma de postura política contra el sistema capitalista nacional, un sistema diseñado para garantizar la preeminencia indiscutida de las élites

domésticas y que margina y clasifica al resto de la población en función a su acceso a los recursos: “Asumir un comportamiento que no está prescrito por el sistema hegemónico de valores implica para los conversos resistir en un campo sociopolítico que busca cercenar ciertas diferencias e imponer ciertas formas de ser, hacer y pensar”. (Sarracín y Rincón, 2014, p. 133)

Aquí resulta interesante, por supuesto, apreciar cómo las inclinaciones políticas se intersectan con las creencias-prácticas religiosas de los movilizados (casi todos provenientes del catolicismo), otra vez en dirección contraria a los partidos políticos tradicionales y contra el *statu quo* del *establishment* socio-político. Luego, la adopción del islam facilita a los movilizados resistir en semejante contexto y provee los materiales para redefinir su propia identidad:

A través de esta alteridad, el converso musulmán construye...una identidad que lo diferencia de la mayoría. Podemos decir, incluso, que el islam representa una doble alteridad, ya que, por un lado, la opción religiosa contrasta con una modernidad autodeclarada secular, una secularidad “sin rumbo”, “sin valores”... y por otro lado, porque se trata de una religión considerada como “no occidental”, “de otra cultura”, lo cual permite imaginarla como una fuente de (nuevas) respuestas y de cambio para el individuo y la sociedad en general. (Ibídem, p. 143)

Desde luego, no es baladí señalar que el islam es solo una de las tantas alternativas que existen en el mercado religioso para escapar a las taxonomías impuestas socialmente y lograr una diferenciación satisfactoria en los entornos que se habitan. En tal sentido, el budismo, el sijismo o el jainismo podrían satisfacer igualmente este propósito. Aquí es entonces el momento de destruir toda tentación esotérica por intentar explicar la selección del islam por sobre todas las otras opciones, por parte de los actores.

Permítasenos ser transparentes y enfáticos en este punto: no es posible rastrear y cotejar todo los factores necesarios para descubrir, por qué exactamente, los actores terminaron por escoger el islam y no otra religión “exótica” (para el contexto mexicano o latinoamericano) como las arriba mencionadas.

Lo más serio y sensato es entonces apuntar a una causa obliterada pero vital: la ignorancia. Por más políticamente incorrecto que suene (que no debería), los actores no suelen manejar toda la información necesaria para seleccionar el producto que requieren, y esto aplica tanto para un Chedraui, como para el mercado religioso.

Existen literalmente cientos de religiones en el mundo y las posibilidades para un ciudadano promedio de conocerlas, no ya profundamente, sino apenas de nombre, son muy escasas. Por tanto, como intentamos esbozar en el anterior capítulo, muchas veces es el azar un factor clave por el que se llega a conocer sobre alguna de ellas, ya sea un amigo, una novela o un producto de importación, amén de las causas que están en su trasfondo.

Pues bien, aunque la variable “ignorancia” es necesario formularla en la ecuación de las “religiones del mundo”, no aplica en el caso específico del porqué nuestros actores se decantaron por la *salafiyyah* en vez de otra corriente musulmana. No aplica (exceptuando quizás al jariyismo), porque antes de la movilidad, ya todos conocían como mínimo el sunismo tradicional, y después de la movilidad, es implausible que no hayan conocido a las variantes que el salafismo ataca sistemáticamente: sufismo, chiísmo, *ahmadiyyah*...

Sospechamos que el factor clave aquí es el fundamentalismo. Puede que en algunos sectores sociales el fundamentalismo religioso sea visto con horror, como una opción de vida que sólo florece con la imposición y el adoctrinamiento, pero lo cierto es que muchas de estas críticas sólo

ven las aristas más violentas y espectaculares del fundamentalismo (no hace falta decir que la mayoría de los fundamentalistas musulmanes no son ni terroristas, ni yihadistas), a la vez que invisibilizan sus encantos y ventajas.

Cuando decimos que una factor clave es el fundamentalismo, lo que queremos indicar es que la simplicidad, universalidad y homogeneidad del mensaje fundamentalista, tal y como lo maneja el salafismo de predicación, son atributos deseables para muchos actores, como creemos sucede con nuestros interlocutores. Oliver Roy explicaba sobre la estrategia de difusión virtual del salafismo que:

La comunidad virtual se hace realidad por medio de la interconexión de los sitios, que se remiten unos a otros [replicando los mismos textos y mensajes básicos], pero también por la banalización del mensaje que circula, su uniformidad y su generalidad. Los sitios se dirigen, pues, a un público que le cuesta vivir su islam cotidianamente en un universo (...) que no es musulmán. (2003, pp. 176-177)

La *modernidad líquida*, como ha señalado Zygmunt Bauman, ha corroído los antiguos cimientos y puntos de apoyo que nos servían como guías totales para orientar nuestras vidas. Existe un exceso de información, con sus inevitables dosis de confusión e incertidumbre, constantemente circulando en nuestras redes sociales (físicas y digitales) y que nos resulta difícil, cuando no imposible, evitar. Esto provoca:

“...que cada individuo debe dar un paso al frente y probar su suerte (...) comienza la búsqueda compulsiva de certeza...y todo aquello que prometa asumir la responsabilidad de la certeza, es bienvenido”. (2004, p. 26)

Aquí vale la pena rescatar, dejando a un lado la poética, la antigua reflexión del filósofo Frithjof Schuon, cuando decía que: “El Islam es la religión de la certidumbre y el equilibrio, como el Cristianismo es la del amor y el sacrificio; con esto queremos decir, no que las religiones tengan monopolios, sino que hacen hincapié en determinados aspectos...” (2009, p. 23)

Pues bien, en ninguna variante musulmana esta promesa de certeza está más acentuada, ni se hace más hincapié, que en el salafismo:

Lo que caracteriza a cualquiera de estos fundamentalismos estriba, en resumen, en su simplicidad, su rigidez y su globalidad. Sobre la base de una serie de principios sencillos e indiscutidos se reglamenta una gran parte de la existencia humana, mientras cualquier otra alternativa es descartada como ilegítima. (Castien, 2013, p. 121)

Esta fórmula es la que aplica la *salafiyyah* y su éxito, desde luego, está anclado a cómo se ha adaptado a la modernidad líquida y la globalización: los mensajes sencillos, cortos y contundentes tienen más éxito de propagación en internet que los textos largos y complicados:

En este punto, el salafismo... juega con ventaja [en relación a las otras variantes islámicas] (...) Internet permite la consulta rápida. Cualquiera puede servirse hoy en día de un buscador para localizar al momento algún pasaje de los textos sagrados relacionados con la cuestión que le interese. También puede preguntar directamente a los grandes sabios y ellos le responderán con un dictamen. Todo se vuelve más inmediato, más directo, pero también menos profundo y exigente. (Ibídem, p. 143)

De esta forma, la simplicidad y homogeneidad del mensaje salafi, se convierten en atributos deseables y buscados por los miembros del CSM, en tanto permiten evacuar de manera rápida y efectiva sus incertidumbres, a la vez que su contundencia y la descalificación del resto de las

variantes musulmanas, le permite proyectar una imagen de “verdadero y único camino”: todo una promesa de certidumbre.

Sin embargo, estas ventajas conllevan un coste inherente: la ortodoxia y ortopraxis salafis son más rígidas y exigentes que las otras corrientes con asiento nacional. ¿Superan los costes a los beneficios, o viceversa? Desde luego, para los miembros del CSM que todavía permanecen en la comunidad, la respuesta es que los beneficios pesan más en la balanza, pero, según nuestro investigación, el cálculo no aplica para la mayoría de los miembros.

Sencillamente, en ellos (incluyendo a Omar, Aixa, Nur y Mariam) los costes personales se ven diezmados a través de las estrategias negociadoras que ya señalamos: se cumplen algunos deberes y prohibiciones, a la vez que se omiten o matizan otros, con lo que se asemejan en la práctica islámica, al resto de las agrupaciones y tendencias musulmanas.

Empero, en los casos de los líderes, Ibrahim y Muhammad, este señalamiento no aplica. ¿Qué inclina pues, la balanza, en favor de los beneficios? Pierre Bourdieu nos da la respuesta: el ascetismo aristocrático. El sociólogo francés había pensado el término para describir determinadas actitudes y costumbres de sectores sociales de clase media, que hacían del “estoicismo” un signo de distinción social:

El ascetismo aristocrático de los profesores encuentra una expresión ejemplar en el alpinismo que... ofrece un medio de obtener al menor coste económico el máximo de distinción, de distancia, de altura, de elevación espiritual, a través del sentimiento de dominar simultáneamente su propio cuerpo y una naturaleza inaccesible para la mayoría de los hombres...(1998, p. 216)

Extrapolando el concepto al campo religioso, la adopción integral (aunque imperfecta) por parte de los líderes del CSM, del manual salafí, con todo su rigor y su larga lista de obligaciones y prohibiciones, encaja bien en una comprensión del cambio de adscripción religiosa en ambos casos.

El ascetismo aristocrático se convierte así en un elemento clave para comprender sus posturas. Los sacrificios y la disciplina que implica cumplir con el manual salafí, se ven así compensados con un sentimiento de superioridad moral y de elevación espiritual.

Las constantes exhortaciones y recriminaciones para con el resto de los miembros por no cumplir con los altos estándares de la *salafīyyah*, encubren así un lado oculto; quienes recriminan y exhortan están un peldaño por encima en cercanía al arquetipo (usando la jerga coránica, son de los “bien guiados”), y el saberse cumplidores, legitima su función pedagógica y apuntala su liderazgo. Desconocer estas satisfacciones no expresadas públicamente, sería pecar de ingenuos o perezosos.

En cualquier caso, como hemos expuesto en este capítulo, las razones movilidad religiosa en los actuales miembros del CSM, muestran muchos paralelismos y semejanzas no sólo entre los entrevistados, sino también con otros casos de adopción del islam dentro y fuera del territorio nacional, pero también existen diferencias y singularidades en cada caso, como cabría de esperar en biografías religiosas y personales que son únicas, e irrepetibles.

Conclusiones

El Islam, en sus catorce siglos de historia, no sólo ha desbordado sus fronteras originales y aumentado exponencialmente el número de sus feligreses, sino que se ha convertido en una religión global. También, como parte de este dilatado y complejo proceso, se ha diversificado considerablemente; existen en la actualidad muchas corrientes, tendencias e interpretaciones dentro del Islam, cada una con sus características distintivas.

México, cuyo mercado religioso ha ido ganado en las últimas décadas mayor amplitud y pluralidad, bien por sí solo refleja el influjo de la expansión musulmana y la diversidad de sus propuestas internas. En el país se han establecido con éxito comunidades sunitas, chiítas, sufíes, ahmadíes y, por supuesto, salafis.

En esta tesis nos propusimos analizar los factores de la movilidad religiosa en favor del salafismo por parte de los actuales miembros del Centro Salafi de México, la primera (y más importante) comunidad salafi del país y Latinoamérica. Seleccionamos esta comunidad porque, a pesar de su singularidad, no había sido etnografiada cabalmente, por lo que este estudio coadyuvaría al mejoramiento de la cartografía del Islam en México, tarea a la que se han abocado varios académicos en las últimas décadas.

Así mismo, seleccionamos los factores de la movilidad religiosa como objeto de estudio, porque ha sido un área temática poco abordada en los trabajos antropológicos sobre el Islam en México, especialmente los cambios de adscripción intrarreligiosa. En este último tópico, de hecho, esta tesis podría contribuir como estudio de caso a las comparaciones interreligiosas del escenario nacional.

Otro aporte de esta investigación es que ofrece material etnográfico y circunstancial para un estudio de caso profundo de relocalización del salafismo de predicación saudí en América Latina, arrojando pistas sobre algunas de estas dinámicas transnacionales en la actualidad.

En aras de cumplimentar nuestra meta final, en esta tesis desarrollamos varios objetivos específicos que nos permitieron crear las bases para la comprensión de nuestro objeto de estudio. Fue así que introducimos al salafismo como parte del Islam.

La *salafiyyah* es una de las ramas más ortodoxas dentro de la diversidad de corrientes musulmanas; en muchos sentidos, constituye un claro ejemplo de fundamentalismo religioso. Sin embargo, como aclaramos en esta investigación, el salafismo no es un bloque homogéneo sino que, en función del cómo se debe volver a las “raíces”, se puede dividir en tres subcorrientes: salafismo yihadista, salafismo político y salafismo de predicación saudí.

De todas estas variantes, la única que tiene asiento en México es la última, la cual se caracteriza por su renuncia a toda forma de violencia o de acción política, por su dependencia ideológica del Estado saudí y por su énfasis en que cada salafi logre por su cuenta cumplir con una ortopraxis y ortodoxia sancionadas por una particular interpretación del Corán y la Sunnah.

En esta tesis nos propusimos explicar los orígenes y desarrollo del CSM en cuanto actor institucional y como parte del campo religioso musulmán en la CDMX. Los resultados investigativos arrojaron en tal sentido que esta organización surgió en 2003 a raíz de un desgajamiento institucional de un grupo sunita más antiguo.

Su fundador y director desde entonces, Muhammad al-Meksiki, logró nuclear a un grupo de descontentos con la antigua organización, e imprimirle en pocos meses un rumbo singular a la

incipiente comunidad, que pasó a identificarse con la etiqueta salafi y a enfrentarse con hostilidad al resto del campo religioso.

Sin embargo, los problemas financieros, los conflictos con la embajada de Arabia Saudí y el desgaste provocado por las tensiones con las demás comunidades musulmanas de la región, obligaron al CSM a desarrollar una itinerancia espacial y una mayor tolerancia hacia los grupos sunitas de la capital, hacia quienes ha tendido más puentes que muros.

De esta forma y pese a sus múltiples problemas, el CSM ha sobrevivido como actor institucional en el escenario capitalino. A esta organización la caracterizan que es autofinanciada, que no tiene una oferta cultural, sino una exclusivamente religiosa, y que ha intentado estrechar vínculos con el Estado saudí y establecer conexiones transnacionales con otros grupos salafis, sin demasiado éxito.

Estos avatares han impactado cierta pero diferencialmente en los miembros del CSM, quienes traen consigo sus propias biografías religiosas y tienen sus propios intereses y maneras de vincularse a la comunidad.

Ante la pregunta de ¿por qué los miembros del CSM se movieron al salafismo?, los resultados investigativos evidenciaron una pluralidad de factores, que fueron congruentes en gran medida con lo observado en otras comunidades musulmanas, e incluso en otras religiones. Así, nuestros interlocutores expresaron sentirse desencantados o insatisfechos con su fe de socialización primaria, a saber, el catolicismo.

Luego, ya fuese a través de internet o de un amigo-pareja, comenzaron a tener curiosidad por el islam y tras indagar, descubrieron una religión (específicamente, el sunismo) que los reconfortaba, que respondía a sus inquietudes, que los satisfacía espiritualmente y que dotaba sus

existencias de sentido pleno. Posteriormente, como segundo paso en su movilidad religiosa, descubrirían el salafismo y terminarían adoptándolo por considerar que reflejaba mejor las enseñanzas originales del islam y el ejemplo del profeta Mahoma.

Sin embargo, nuestro estudio también demostró que existen muchas formas de ser musulmán y ser salafi; puede que todos los actores manejaran a nivel narrativo qué era el ideal o arquetipo salafi, pero en la práctica, cada uno negociaba, según sus circunstancias de vida, qué grado de integración querían tener con el CSM, qué normativas cumplir, qué creencias matizar o qué prohibiciones violar ocasionalmente.

La investigación expuso en definitiva una notoria pluralidad de intensidades en el compromiso con los dogmas y principios del salafismo por parte de los actuales miembros del Centro, así como una importante diferencia de género: los hombres tendían a identificarse más fuertemente con el salafismo y a asistir de manera más regular al CSM que las mujeres. Así mismo, se evidenció que los puentes cognitivos establecidos (especialmente en materia de valores) entre la cosmovisión de base de los salafis y su nueva fe, facilitaron el proceso de movilidad religiosa.

Esta investigación vino pues, a corroborar lo que otros estudios antropológicos ya habían hecho; que en México no solo existe un amplio mercado religioso por el que moverse, sino que también existe una amplia diversidad en las formas de ser religioso. Así mismo, evidenció que en la relocalización de religiones transnacionales como la *salafiyyah*, estas sufren modificaciones, y que lo hacen en función no sólo del contexto geográfico y cultural, sino también de los repertorios individualizados de los actores, quienes con su capacidad de agencia, marcan las pautas para el creer, el practicar y el ser musulmán.

Anexo I

Transliteración: alfabetos castellano/árabe

| | | | |
|--------|--------|-------|-------|
| A = ا | D = د | Ḍ = ض | K = ك |
| B = ب | Ḍ̣ = ذ | Ṭ = ط | L = ل |
| T = ت | R = ر | Ẓ = ظ | M = م |
| Z = ث | Ẓ̣ = ز | ‘ = ع | N = ن |
| Y = ج | S = س | Ġ = غ | H = ه |
| J = ح | Sh = ش | F = ف | W = و |
| Kh = خ | Ṣ = ص | Q = ق | Y = ي |

• Se respetó el título original de las obras, nombres de autor y citas expuestas en el trabajo, que responden a sistemas de transliteración parcial o totalmente distintos al nuestro. Por tanto, es posible (y necesario) encontrar en esta tesis diferencias entre palabras escritas por el autor y la de otros autores citados.

• Sobre las partículas árabes, hemos transcrito la *tamarbuta* ة como “h”, y la *hamza* ء, con el símbolo “ ‘ ”.

• En este trabajo escribimos Islam con mayúscula para referirnos al “mundo musulmán” en su totalidad, mientras que reservamos islam con minúscula solo para indicar la religión en su acepción más doctrinal.

• Hemos decidido, en aras de evitar confusiones innecesarias, no pluralizar las palabras transcritas del árabe, de ahí que no exista, por ejemplo, *ajádih*, plural de *jadíz*, sino que esta última

servirá convenientemente como singular y/o plural. De la misma forma, algunas palabras de origen árabe han sido dejadas en su formato común y popularizado, como Corán (en vez de *Qur'an*).

- Esta tesis está ajustada a la Norma APA en su Séptima Edición.

Anexo II

Calendarios musulmán y gregoriano

A diferencia del calendario gregoriano utilizado en Occidente (y buena parte del mundo), que es solar, el calendario islámico es completamente lunar, esto quiere decir que sus doce meses constan de 29 o 30 días; el ciclo de una lunación (pasa por las cuatro fases: luna nueva, creciente, llena y menguante). Luego, si el año gregoriano consta de 365 o 366 días, un año musulmán tiene 354 o 355.

Para el islam, al igual que para el judaísmo, el día comienza en el ocaso. Luego, el viernes es el islam, lo que el sábado al judaísmo y el domingo al cristianismo. Los meses, por su parte, comienzan con el avistamiento de la luna nueva. El primer año del calendario musulmán corresponde al año 622 (el año de la Hégira o éxodo de Mahoma a Medina) del gregoriano. “Actualmente”, 10 de agosto de 2021, estamos en el primer día del año 1443 del calendario islámico.

Meses del calendario

١- Mujarram

٢- Šafar

٣- Rabí' al-Awal

٤- Rabí' az-Zani

٥- Ýumáda al-Awal

٦- Ýumáda az-Zaniya

٧- Raýab

٨- Sha'bán

٩- Ramađán

١٠- Shawual

١١- Đul Qa'dah

١٢- Đul Jiyyah

Anexo III

Glosario de locuciones y términos árabes

'Asr: Nombre que recibe el tercero de los cinco rezos-rituales del día. El *sháláh* de la tarde.

'Isha: Nombre que recibe el quinto y último de los cinco rezos-rituales del día. El *sháláh* de la noche.

'Ulama': Literalmente, “los que poseen conocimiento”. Los ulemas son el cuerpo de expertos en el islam, especialmente en el entendimiento de la *Sha'riah*.

Al-Ka'abah: Literalmente, “el cubo”. Es un edificio sagrado del Islam que se encuentra en el centro de la mezquita principal de La Meca.

Al-walá' wal bará': Literalmente, “lealtad y repudio”. Práctica islámica (aplicada *in extremis*) que implica odiar y amar solamente en nombre de Dios.

Ash'ari: Escuela teológica del Islam. Es la principal escuela dentro del Sunismo. Es racionalista y en gran medida, partidaria de la predestinación.

Aslama: Verbo árabe que puede traducirse como “entregarse o someterse a” y del cual derive la locución islam (“sumisión o entrega”, literalmente).

As-Salaf: Literalmente, los “ancestros o predecesores”. Según el salafismo, son las tres primeras generaciones de musulmanes, presuntamente las “mejores que ha visto la Tierra”. Estas tres generaciones son: los *sajabah* (literalmente “compañeros”, esto es, musulmanes coetáneos del Profeta); los *tabi'un* (“seguidores”, esto es, discípulos de esta primera generación, quienes no conocieron personalmente al Profeta) y por último los *taba tabi'un* (“seguidores de los seguidores”, la tercera generación en orden genealógico, o sea, discípulos de los discípulos).

At-Ta'ifa al-Mansura: Literalmente “el grupo victorioso”. Creencia popular en algunas corrientes musulmanas (como el salafismo), de que sólo un grupo de entre todos los existentes posee la “Verdad”.

Bid'a: Nombre que recibe toda innovación introducida en el islam.

Da'if: Clasificación del hadíz. Literalmente, “débil”. Hadices dudosos, con serios problemas, en el límite inferior de aceptación.

Āikr: Forma de devoción islámica que consiste en “evocar o recordar” a Dios a través de diferentes instrumentos espirituales, desde recitaciones hasta danzas. Es común (que no monopolico) en el sufismo.

Āuhr: Nombre que recibe el segundo de los cinco rezos-rituales del día. El *ṣalāh* del mediodía.

Eid al-Adha: Es una celebración musulmana que se realiza el 10 de *Ḍul Jiyāyah* (el último mes del calendario islámico) y que conmemora un pasaje coránico especial: la inquebrantable obediencia a Dios de Ibrahim (Abraham en hebreo) para sacrificar a su hijo Ismael (en la Biblia no sería éste el objeto de sacrificio, sino Isaac), antes de ser sustituido por un carnero, por voluntad divina.

Eid al-Fitr: Es una celebración musulmana que se realiza al día siguiente de finalizar el mes de Ramaḍán y que conmemora el fin del ayuno.

Fayr: Nombre que recibe el primero de los cinco rezos-rituales del día. El *ṣalāh* del alba.

Hanafī: Escuela jurídica del Islam. Es la escuela mayoritaria en el mundo sunita. Se considera la escuela más flexible y abierta, al utilizar profusamente para la formulación legal no sólo el Corán y la *Sunnah* (que tienen prioridad) sino también el *iymá'* (el consenso de los eruditos) y el *qiyás* (razonamiento analógico).

Hanbali: Escuela jurídica del Islam. Se trata de la escuela más conservadora, rigorista y literalista de todas. Solamente utiliza el *iyámá'* y el *qiyás* en última instancia y con muchas reservas, por lo cual es muy dependiente de la *Sunnah* para sus interpretaciones y deducciones legales.

Iyihad: Literalmente, “esfuerzo”. Es, dentro de la jurisprudencia islámica, el ejercicio individual que se realiza para hacer deducciones legales a partir del razonamiento propio.

Jadíz: Literalmente, “narración”. Es un relato que contiene un dicho o hecho atribuido a Mahoma. Se compone de dos partes, el *isnád*, esto es, la cadena de garantes o transmisores del dicho o hecho profético, y el *matn*, que se corresponde con el texto propiamente dicho.

Jasan: Clasificación del jadíz. Literalmente, “bueno”. Jadices confiables con algún defecto insignificante.

Jayy: Se trata de la gran peregrinación islámica. Cualquier musulmán en condiciones de hacerlo, tienen el deber de emprender al menos una vez en la vida una peregrinación a La Meca, en una fecha específica, para cumplir con un conjunto ritual pautado.

Madhab: Nombre árabe que reciben las escuelas jurídicas del Islam.

Mağrib: Nombre que recibe el cuarto de los cinco rezos-rituales del día. El *şaláh* del ocaso.

Maliki: Escuela jurídica del Islam. Lo distintivo de esta escuela con respecto al resto, ciertamente más conservadora y tradicionalista que la *Hanafi*, es que enfatiza en el valor de las tradiciones proféticas derivadas de la vida en la ciudad de Medina, la segunda más importante del Islam.

Maqbúl: Clasificación del jadíz. Literalmente, “aceptable”. Jadices que tienen algún problema, pero son admisibles.

Mardúd: Clasificación del jadíz. Literalmente, “descartado”. Jadices considerados apócrifos.

Maturidi: Escuela teológica del Islam. Reconoce el libre albedrío del ser humano sin quebrar la Presciencia Divina.

Muajidún: Literalmente, “unitaristas”. Nombre que se dieron los seguidores de Muhammad bin Abdul-Wahab en Arabia.

Musalah: Espacio habilitado por un grupo de musulmanes para realizar (no exclusivamente) actividades islámicas como el *ṣaláh* (locución de la cual deriva etimológicamente). Se diferencia de la mezquita, en que esta última ha sido construida desde el principio para propósitos exclusivamente islámicos.

Sahih: Clasificación del hadiz. Literalmente, “auténtico”. Son aquellos hadices considerados 100% fiables y verídicos.

Ṣaláh: Se trata del rezo ritual que los musulmanes deben realizar de manera obligatoria cinco veces al día. Consiste en un conjunto pautado de vocalizaciones (en lengua árabe, que es la única litúrgica) y acciones corporales sincronizados y ajustados a horarios específicos.

Saum: Se trata del ayuno, obligatorio para todo musulmán sano y apto, que se realiza en el mes de Ramaḍán. Consiste en abstenerse, del alba al ocaso de todos los días de este mes, de beber, comer, fumar o mantener relaciones sexuales.

Sha'fi: Escuela jurídica del Islam. Esta escuela intentó buscar una vía intermedia entre las escuelas *Maliki* y *Hanafi* y, como resultado, se puede considerar tradicionalista pero moderada. Formuló coherentemente lo que hoy denominados el principio de presunción de inocencia.

Sha'riah: Traducible por “camino o senda”. Canon compilado en el Medioevo a partir del Corán y la *Sunnah* del Profeta que recoge las disposiciones y normativas morales-jurídicas que deben regir, según la ortodoxia, la vida social e individual de los musulmanes.

Shahadah: Literalmente, “testimonio”. Implica reconocer, explícita e implícitamente, tres dogmas de fe: la afirmación de un monoteísmo radical; el reconocimiento de la cualidad profética de Mahoma y; la creencia en el Corán como la Palabra de Dios transmitida a este profeta.

Sunnah: Se trata del ejemplo del profeta Mahoma (basado en su conducta y sus creencias) que todo musulmán piadoso debería seguir en la medida de sus posibilidades.

Takfir: Acusación de apostasía en el contexto islámico.

Taqiíd: Literalmente, “imitación”. En la jurisprudencia islámica común, es la postura recomendada para la mayoría de los fieles, de obedecer las disposiciones de una escuela jurídica.

Tašawúf: Nombre árabe por el que se conoce al sufismo.

Taujíd: Principio teológico del islam que afirma la unicidad absoluta de Dios.

Ummah: Término que hace referencia al conjunto de todos los musulmanes del mundo, en el sentido de indicar la existencia de una comunidad global.

Walayah: Es, según el chiísmo duodecimano, la etapa de la historia del Islam que sucede al “Tiempo Profético” y que se corresponde con el poder espiritual-secular de los “Santos Imames” (los doce descendientes varones de Mahoma, según el linaje reconocido por éstos).

Žakáh: Literalmente, “purificación”. Consiste en la obligación, por parte de aquellos individuos con “solvencia económica”, de dar en caridad parte de la riqueza acumulada.

Žiyarat: Práctica islámica que consiste en peregrinar a las tumbas de musulmanes piadosos.

Anexo IV

Expresiones islámicas utilizadas por los miembros del CSM

Akhi: Literalmente “mi hermano”.

Al-jamdulil-lah: Literalmente, “alabado sea Dios”.

Assalam ‘aleykum: Literalmente “la paz sea con ustedes”. Saludo fraterno que utilizan los musulmanes para saludarse y despedirse (la respuesta a este saludo sería invertir la locución, esto es, *‘aleykum assalam*, “con ustedes sea la paz”).

Astağfirul-lah: Literalmente, “Dios me perdone”. Es la fórmula más usada para expresar arrepentimiento por un pecado.

Au’dubil-lah: Literalmente, “me refugio en Dios”. Es una fórmula empleada sobre todo en la liturgia.

Bismil-lah: Literalmente, “en el nombre de Dios”. Esta fórmula, conocida como *basmalah*, encabeza todas las *surah* del Corán (excepto la novena), y se utiliza en la etiqueta musulmana para iniciar cualquier acción halal, desde comer hasta conducir.

Eid Mubarak: Literalmente, “Feliz Eid”. Esta expresión la utilizan los musulmanes para felicitarse mutuamente durante las celebraciones de los dos grandes festejos islámicos, el *Eid al-Adha* y el *Eid al-Fitr*.

Insha ‘l-lah: Literalmente, “si Dios quiere”. Nuestra voz “ojalá” deriva etimológicamente de esta locución árabe.

Jazakal-lah: Literalmente, “Dios te recompense”.

Masha`l-lah: Esta locución podría traducirse por “fue la voluntad de Dios”, o sea, se usa particularmente para indicar un evento positivo del pasado, en concordancia con la voluntad de Dios.

Subjanal-lah: Literalmente, “Glorificado sea Dios”.

Ukhti: Literalmente, “mi hermana”.

Bibliografía

- Abdel-Karim, G. (2003). Reflexiones en torno al iŷtihad y su papel dentro del pensamiento musulmán. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (10), 87-97.
- _____. (2008). El Sufismo y el Islam. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 64(242), 931-946.
- ACNUR. (2017). *Países árabes, desde Marruecos hasta Medio Oriente*. Recuperado de <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/eventos/paises-arabes-desde-marruecos-hasta-oriente-medio>.
- Almazán, J. (5 de diciembre de 2019). CdMx, la segunda ciudad con internet gratuito, presume Sheinbaum. *Milenio*. Recuperado de <https://www.milenio.com/politica/cdmx-segunda-ciudad-en-el-mundo-en-dar-internet-gratuito>.
- Al-Mubarakfuri, S. (2003). *El Néctar Sellado*. <https://darpdfs.org/wp-content/uploads/2020/06/El-Nectar-sellado-La-biografia-del-noble-profeta-Muhammad-Sh.-Safi-ur-Rahman-Al-Mubarakfuri-Comprimido.pdf>.
- Al-Sheha, A. (2007). *El mensaje del Islam*. Recuperado de: <https://islamland.com>.
- Amer Quevedo, A. (trad.) (2004). *Breve Guía Ilustrada para entender el Islam*. https://d1.islamhouse.com/data/es/ih_books/single/es_Brief_Illustrated_Guide_To_Understanding_Islam.pdf.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Argentina: FCE-Ediciones Trilce.

- Arab News. *Kingdom will continue to follow the Salafist ideology: Prince Naif*. Recuperado de <http://www.arabnews.com/node/402266>.
- Argüelles, L. y Erdely, J. (2003). *La Nueva Jihad: mitos y realidades sobre el pan-islamismo*. México D.F., México: Publicaciones para el estudio científico de las religiones.
- Armastrong, K. (2002). *Islam: a short history*. USA, New York: Random House, Inc.
- _____. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Madrid, España: Tusquets Editores S.A.
- Asad, T. (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Washington D.C., USA: Center for Contemporary Arab Studies.
- _____. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press.
- Bárcenas Barajas, K. (2019). Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en Internet. En: Suárez, H., Bárcenas, K., y Delgado, C., *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 285-315). Ciudad de México, México: UNAM.
- Bárcenas Barajas, K. y Preza Carreño, N (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife. *Virtualis*, 10(18), 134-151.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- BBC News Mundo. (29 de diciembre de 2019). *El asedio a una mezquita que cambió la historia de Arabia Saudita*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-50932485>.

- Beheshti, M. y Bahonar, M. (2007). *Introducción a la cosmovisión del Islam*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Elhame Sahrgh.
- Beltrán, W. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista colombiana de sociología*, 33(2), 41-62.
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- _____. (2004). *Las religiones en la era de la globalización*. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/28072420>.
- _____. (2005). Pluralismo global y religión. *Estudios públicos*, (98), 5-18.
- _____. y Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Bourdieu, P. (1988): “El interés del sociólogo”. En: *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Argentina: Gedisa, pp. 108-114.
- _____. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, España: Ediciones Santillana, S.A.
- _____. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVII(108), 29-83.
- Bujari, M. (2003). *Sahíh Bujari*. Buenos Aires, Argentina: Oficina de Cultura y Difusión Islámica.
- Cairo, H. (2013). Espacio y Política: Por una Teoría Política Situada. *Dados-Revista de Ciências Sociais*, 56(4), 769-802.

- Cañas Cuevas, S. (2006). *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnites en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* (Tesis de maestría). México D.F., México, Ciesas.
- Capone, S. y Mary, M. (2012). Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa. En: Capone, S., et. al., *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 27-47). México D.F., México: CIESAS.
- Castien Maestro, J. I. (2013). Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia. *Cuadernos de estrategia*, (163), 117-154.
- Castro Flores, C. L. (2012). *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el Islam en México* (tesis de maestría). México D.F., México: Colegio de México.
- Castro Neira, Y. (2005). Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos. En: *Política y Cultura*, (23), 181-194.
- Chaparro, L. y Salas, J. (25 de agosto de 2013). El Islam en la frontera: una comunidad naciente. *El Diario MX*. Recuperado de: https://diario.mx/Local/2013-08-25_115c5825/el-islam-en-la-frontera-una-comunidad-naciente/.
- Centro Islámico de Puebla. (s.f.). [Página de Facebook]. Recuperado el 11 de enero de 2022 de https://www.facebook.com/islampuebla/photos/a.152794551540036/1141634132656068/?__tn__=%3C.
- Centro Islámico Unido de Sonora. (s.f.). [Página de Facebook]. Recuperado el 10 de enero de 2022 de https://www.facebook.com/529221670834094/photos/a.529221687500759/529227700833491/?__tn__=%3C.

- Chávez, A. (16 de diciembre de 2019). *Polemizan sobre resultados en religión del censo 2020*. Recuperado de: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/polemizan-sobre-resultados-en-religion-del-censo-2020/1353443>.
- Cirianni Salazar, L. (2010). *Vínculo y ritual en la metrópolis moderna. Reflexiones sobre una orden sufi en la Ciudad de México* (Tesis de licenciatura). México D.F., México, ENAH.
- Clarín. (25 de octubre de 2000). Se inaugura la mezquita más grande de Sudamérica. Recuperado de https://www.clarin.com/sociedad/inaugura-mezquita-grande-sudamerica_0_SJSV_TFI0Kg.
- Conferencia Islámica Internacional de Sunismo (25-27 de agosto de 2016). *Manifiesto del Congreso*. Recuperado de <https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-spanish.pdf>. Grozni, Chechenia, Rusia.
- Cornelius, W. (1978). La inmigración ilegal mexicana a los Estados Unidos. *FI* (XVIII), MIT, 399-429.
- CSM (blog digital). *Directorio de Mezquitas y Musalas de México*. centrosalafimexico.blogspot.com. 18 de mayo de 2018
- CSM (sitio web). *Sectas desviadas*. Recuperado de <http://www.islammexico.net/sectasdesv.htm>. 29 de septiembre de 2009.
- Csordas, T. (2007). *Introduction: Modalities of transnational transcendence*, pp. 259-272. En: <http://ant.sagepub.com>.
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (coord.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Jalisco, México: Congreso del Estado de Jalisco.

- De la Torre, R. (2018). Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 17-50.
- Delgado-Molina, C. A. (2019). La irrupción evangélica en México. Entre las iglesias y la política. *Nueva Sociedad*, (280). Recuperado de <https://nuso.org/articulo/la-irrupcion-evangelica-en-mexico/>.
- DiarioPresente. (18 de mayo de 2021). Es la segunda ciudad con más museos del mundo: Ciudad de México. Recuperado de <https://www.diariopresente.mx/mexico/es-la-segunda-ciudad-con-mas-museos-en-el-mundo-ciudad-de-mexico/288734>.
- Díaz García, W. (1990). *Mahoma y los árabes*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Domínguez, I. (2017). Arabia Saudí: un gigante con pies de petróleo. Dinámicas internas y retos regionales. En: *Documento de Trabajo Opex*, (83), Fundación Alternativas, 1-53.
- Durkheim, E. (1987). *Las reglas del método sociológico*. Madrid, España: Editorial Akal.
- Estalella, A. y Ardévol, E. (2010). Internet: instrumento de investigación y campo de estudio para la antropología visual. *Revista chilena de antropología visual*, (15), 1-21.
- Estrada, M. y Rojas, G. (eds.) (2013). *Desde abajo: miradas antropológicas a la globalización*. México D.F., México: CIESAS.
- Expansión. (1 de marzo de 2018). *Los usuarios de redes sociales en México aumentan un 13%*. Recuperado de <https://expansion.mx/tecnologia/2018/03/01/los-usuarios-de-redes-sociales-en-mexico-aumentan-un-13>.

- Fabre, D. (2001). Conversión religiosa y dinámica social: el discurso como elemento de análisis. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, (25), 277-308.
- Farzamnia, N. (2009). *Irán: de la revolución islámica a la revolución nuclear*. Madrid, España: Síntesis.
- Fernández, M. (2021). ¿Qué son las clases sociales y cómo están divididas en México? Recuperado de <https://news.culturacolectiva.com/mexico/que-es-clase-media-clase-baja-clase-alta-clases-sociales/>.
- Fitra, I. (2004). *Islam en el México Contemporáneo* (Tesis de licenciatura). México D.F., México, ENAH.
- Fishman, J. y Belén Soage, A. (2013). The Nation of Islam and the Muslim World: Theologically Divorced and Politically United. *Religion Compass*, 59-68.
- Frigerio, A. (1999). Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*, 9(18), 5-18.
- García, M. I. (2007). *Introducción a las fuentes de la legislación musulmana*. Riad, Arabia Saudí: Islamic Propagation Office of Rabwah.
- García Linares, R. J. (2015). *Conversión, identidad y género en las mujeres mexicanas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana* (Tesis de licenciatura). México D.F., México, ENAH.

- _____. (2020). *El Islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey* (Tesis de doctorado). Ciudad de México, México, Repositorio UNAM.
- _____, y Medina, A. (coord.). (2017). Islam. Una perspectiva global y local. *Ruta Antropológica*, (6).
- Garma, C. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa. En: Blancarte, R. y Casillas, R., (comps.) *Perspectivas del fenómeno religioso en México*, México, D.F., Flacso.
- _____. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, (24), 97-130.
- Garma, C. y Odgers, O. (2020). Cambio de religión: conversión, desafiliación y circulación. En: *Creencias, valores y prácticas religiosas* (pp. 79-102). México: Ciesas-Colef.
- Gellner, E. (1986). *La sociedad musulmana*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Giménez, G. (2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. México D.F., México: UNAM.
- Glick Schiller, N., Bash, L., y Blanc-Szanton, C. (eds.). (1992). Towards a Transnational Perspective in Migration: race class ethnicity and nationalism reconsidered. En: *Annals of the New York Academy of Sciences*, (645), Nueva York, USA, 1-24.

- Gutiérrez Müller, B. (2016). Facebook e internet ¿Para qué los usan los musulmanes en México? *Trayectorias*, (42), 28-58.
- Gutiérrez Martínez, D. (2005). Multirreligiosidad en la Ciudad de México. *Economía, sociedad y territorio*, V(19), 617-657.
- González Ferrín, E. (2010). Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico. *Awraq*, (1), 5-25.
- Harari, Y. (2014). *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Barcelona, España: Ediciones Debate.
- Hernández, A. y Rivera, C. (coord.). (2009). *Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: Cargraphics S.A.
- Hernández, C. (2009). *El Islam en la ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX* (Tesis de licenciatura). México D.F., México, ENAH.
- _____. (2018). Más allá del Mundo Islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el Islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), 105-136.
- Hernández, E. (2007). *Identidad y vida cotidiana de los grupos musulmanes en Tequesquitengo, Morelos y Centro Salafi en Ciudad de México* (Tesina de pregrado). Veracruz, México, Universidad Veracruzana.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México D.F., México: Ediciones del Helénico.
- _____. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona, España: Herder.

- Hoffer, E. (2009). *El verdadero creyente. Sobre el fanatismo y los movimientos sociales*. Madrid, España: Tecnos.
- Imam Ahmad. (2012). *Musnad Imam Ahmad* (Vol. I). London, UK: Darussalam International Publications Limited.
- INEGI. (2005). *La diversidad religiosa en México*. México D.F., México: INEGI.
- _____. (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. México D.F., México: INEGI.
- _____. (2021). *Censo de población y vivienda 2020*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx>.
- _____. (29 de enero de 2021). *Comunicado de prensa Num. 98/21 Ciudad de México*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/ResultCenso2020_CdMx.pdf.
- Islam Veracruz. (s.f.). [Blog Digital] Recuperado el 11 de enero de 2022 de <https://islam-ver.blogspot.com/>.
- Juárez Huet, N. B. (2014). *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Laghman, S. (2012). Las escuelas jurídicas del sunismo. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, (7), 43-50.
- Lauziere, H. (2010). The construction of salafiyah: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history. *International Journal of Middle East Studies*, 43(3), 369-389.
- Levitt, P. (2001). Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions. En: *Global Networks*, 1(3), 195-216.

- _____. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, (8), 66-88.
- Leyva, S. (2020). *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México* (Tesis de doctorado). Ciudad de México, México, Repositorio UNAM.
- Lins Ribeiro, G. (1996). Globalización y transnacionalización. Perspectivas antropológicas y latinoamericanas. En: *Maguaré*, (11-12), pp. 41-57.
- Long, N. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva orientada al actor*. México D.F., México: CIESAS.
- Lorenzo Cuesta, J. A. (2020). El wahabismo. La religión como elemento legitimador del poder político de Arabia Saudí, 1932-2005. *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, 40, 589-616.
- Lubeck, P. (2004). “El renacimiento islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización”. *Estudios de Asia y África*, XXXIX(1), 41-73.
- Lubeck, P. y Britts, B. (2003). “La sociedad civil musulmana en los espacios públicos urbanos: globalización, cambios discursivos y movimientos sociales”. *Revista de Estudios de Asia y África*, XXXVIII(3), 477-519.
- Maia Marques, V. L. (2011). Os muçulmanos no Brasil. *Etnográfica*, 15(1), 31-50.
- Medina Gutiérrez, F. (2019). *Introducción a la vida y obra de Ibn Taymiyya (1263-1328)*. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/334897317>.

- Medina, A. (2014). *Islam en Guadalajara. Identidades y relocalización*. Jalisco, México: El Colegio de Jalisco.
- _____. (2017). Memoria islámica latina en Los Ángeles. De la Torre, R. y Arias, P. (coord.). En: *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales* (pp. 191-220). Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- _____. (2018a). *Islam Latino. Identidades étnico-religiosas. Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes en Estados Unidos*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte.
- _____. (2018b). El Islam en México. Revisión histórica de su inserción al escenario religioso mexicano. *Vuelo Libre. Revista de historia*, (5), 6-17.
- _____. (Inédito a). *Desinstitucionalización del islam y dinámica en el mercado espiritual y cultural de Guadalajara*.
- _____. (Inédito b). *Búsqueda espiritual y consumo cultural a través del islam: interacción en la diversidad religiosa tapatía*.
- Méndez y Tovar, N. (2016). *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el Islam* (Tesis de licenciatura). México D.F., México, ENAH.
- Meza Torres, A. (2018). Cultura, religión y dialogo – un encuentro con Sheija Amina Teslima al Jerrahi. *Interdisciplina*, 6(16), 227-234.
- Mezzadra, S. (2008). Introducción. En: Mezzadra, S., (comp.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp.15-32). Madrid, España: Traficantes de Sueños.

- Millán, P. (28 de abril de 2021). Islam en Puebla: así celebra una comunidad el Ramadán. El Popular. Recuperado de <https://elpopular.mx/investigaciones/2021/04/28/islam-en-puebla-asi-celebra-una-comunidad-el-ramadan>.
- Mondragón, G. (2019). *Online religious information seeking behavior among Mexican woman muslim converts* (Master Thesis). Malaysia: International Islamic University Malaysia.
- Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al islam en Argentina: conversión, elección, tradición, reasunción y tránsito inter-islámico. *Horizonte*, 13(38), 674-705.
- Mourenza, A. (6 de junio de 2020). Turquía: la inesperada fábrica global de telenovelas. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2020-06-06/turquia-la-inesperada-fabrica-global-de-telenovelas.html>.
- Mundoislam. (18 de julio de 2019). El islam en Chiapas. Recuperado de <https://mundoislam.com/actualidad/america/2019/07/18/los-musulmanes-de-chiapas/>.
- Musulmanes en Querétaro. (s.f.). [Página de Facebook]. Recuperado el 10 de enero de 2022 de https://www.facebook.com/359750634133408/photos/a.359751047466700/1620979938010465/?__tn__=%3C.
- Ortega Sánchez, JM. (2017). El islam soñado: la fe ahmadía. *Journal of the Sociology and Theory of Religion* (S.1), 6, 55-83.
- Oviedo, M., Muñoz, M. y Castellanos, M. (2015). La expansión de las redes sociales. Un reto para la gestión de marketing. *Contabilidad y negocios* 10(20), 59-69.
- Paradela Alonso, N. (2016). El Islam: dogma religioso y dinámica histórica. *Encuentros Multidisciplinares*, (52), 1-9.

- Parnreiter, Ch. (2002). Ciudad de México: el camino hacia una ciudad global. *EURE*, XXVIII(85).
- Pastor de María, C. (2011). Ser musulmán nuevo en México. La economía política de la fe. *Revista de Historia Internacional*, XII(45), 54-75.
- Pérez de la Cruz, A. (17 de mayo de 2017). Las series turcas generan 300 millones con el nuevo aire impulsado por Erdogan. *ABC Play*. Recuperado de https://www.abc.es/play/series/noticias/abci-series-turcas-generan-300-millones-nuevo-aire-impulsado-erdogan-201705170047_noticia.html.
- Pew Research Center. (2017). *U.S. Muslims Concerned About Their Place in Society, but Continue to Believe in the American Dream*. Recuperado de <https://www.pewforum.org/2017/07/26/findings-from-pew-research-centers-2017-survey-of-us-muslims/>.
- _____. (2020). *Muslims and Islam*. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/>.
- Poch, R. (2 de octubre de 2016). Riad invierte 8000 millones en difundir el islam más sectario. *La Vanguardia*. Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/internacional/20161002/41720644975/entrevista-pierre-conesa-arabia-saudi.html>.
- Puente, C., Olivas, J. y Sobrino. (2010). Estudio de las relaciones causales: de un marco teórico a la aplicación práctica. *Anales de mecánica y electricidad*, 54-59.
- Rambo, L. (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven, USA: Yale University Press.

- Responsabilidad Social. (2014). *Las seis clases sociales en México, según la Secretaría de Economía*. Recuperado de: <https://www.responsabilidadsocial.net/las-seis-clases-sociales-en-mexico-segun-la-secretaria-de-economia/>.
- Robertson, R. (2003). *Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad*. Madrid, España: Trotta.
- Rojas, A G. (12 de julio de 2019). *Chamulas musulmanes: la extraordinaria historia de cómo el islam llegó al estado mexicano de Chiapas (y se quedó)*. BBC News Mundo.
- Ross Valentine, S. (2008). *Islam and the Ahmadiyyah Jama'at: history, believe, practice*. USA: Columbia University Press.
- Roy, O. (2003). *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Rubio, D. (10 de agosto de 2019). Islam, religión que crece en BC. La voz de la frontera. Recuperado de <https://www.lavozdelafrontera.com.mx/local/islam-religion-que-crece-en-bc-4021676.html>.
- Sáenz de Ugarte, I. (20 de agosto de 2017). Por qué las ideas religiosas saudíes son el terreno más fértil para el terrorismo yihadista. *El Diario*. Recuperado de https://www.eldiario.es/internacional/atentado-barcelona-arabia-saudi-isis_1_3229815.html.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona, España: El Libro de Bolsillo.

- Sánchez Porro, R. (2004). *Aproximaciones a la historia de Oriente Medio*. La Habana, Cuba: Félix Varela.
- San Martín, G. (5 de abril de 2016). El Islam se abre camino en Tijuana. Shorthand Social. Recuperado de <https://social.shorthand.com/losangelespress/3CCjDc6odY/el-islam-se-abre-camino-en-tijuana.html>.
- Sarracín, J. P. y Rincón, L. (2014). La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales* (online). Recuperado de <http://journals.openedition.org/revestudsoc/8864>.
- Sassen, S. (1999). *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Schuon, F. (2009). *Comprender el Islam*. Madrid, España: Olañeta
- Seda, P. (2006). *El islam es...* Riad, Arabia Saudí: Islamic Propagation Office of Rabwah.
- SEDESOL. (2015). *Índice de Desarrollo Humano para las entidades federativas, México 2015*. Recuperado de http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Resource/139/1/images/IDH_EF_presentacion_04032015_VF%20Rodolfo.pdf.
- Stacy, A. (2015). *¿Todos los musulmanes representan el islam?* Recuperado de <https://islamhouse.com/read/es/%C2%BFtodos-los-musulmanes-representan-al-islam-822118>.
- Taboada, H. (2010). El islam en América Latina: del siglo XX al XXI. *Estudios*, (Nº Especial), 15-34.

- Tarrés, M. (2001). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la investigación cualitativa en la investigación social*. México D.F., México: FLACSO-Colmex.
- Tirmidi, J. (2007). *Sunan at-Tirmidi* (Vol. II). London, UK: Darussalam International Publications Limited.
- Tomasini, A. (2016). Razones y causas: Wittgenstein versus Davidson. *Praxis filosófica*, (43), 13-36.
- Vallverdú, J. (1999). Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krisna. *Alteridades*, 9(18): 57-70.
- Vittor, L. A. (1994). *El Islam Shi'ita ¿Ortodoxia o Heterodoxia?* Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Islámica Ahlul Bait.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad*. México D.F., México: FCE.
- Wikipedia. (2020). *International propagation of Salafism and Wahhabism*. Recuperado de [https://en.wikipedia.org/wiki/International_propagation_of_Salafism_and_Wahhabism_by_region#cite_note-house-\\$75-10](https://en.wikipedia.org/wiki/International_propagation_of_Salafism_and_Wahhabism_by_region#cite_note-house-$75-10).
- Zendejas, S. (2008). Por una etnografía histórica: desafíos metodológicos de una etnografía sobre procesos históricos de formación de sujetos y espacios sociales. Gómez, F., (ed.). En: *Sendas en la globalización. Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades* (pp. 113-147). México: BUAP- Casa Juan Pablos.
- Zeraoui, Z. (2011). La comunidad musulmana en México: diversidad e integración. *Relaciones Internacionales*, (40), 339-359.