

# El Centro Salafi de México: conflicto y diálogo intrarreligioso en el campo musulmán mexicano

## Mexico's Salafi Center: conflict and intra-religious dialogue in the Mexican Muslim world

Carlos Ariel Díaz Abad  
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en  
Antropología Social, México  
cadiazabad@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3487-0166>

Recibido: 5/ 11/ 2024  
Aceptado: 11/ 12/ 2024

### Resumen

En México, aunque el islam constituye una minoría religiosa del país, se encuentra en crecimiento, puesto que en las últimas décadas ha ganado más visibilidad en los medios de comunicación y el ámbito académico, y exhibe una notable diversidad interna: en el país hay presencia de comunidades sunitas, chiítas, sufís, ahmadías y salafis. El Centro Salafi de México, con sede en CDMX, ha estado en el ojo del huracán de las interacciones en el campo religioso musulmán. Como actor institucional, ha mantenido relaciones conflictivas, cuando no evidentemente hostiles, con casi todo el arco islámico con presencia en el país, a la vez que ha tendido puentes puntualmente con algunos actores y ha sostenido una agenda dialógica en espacios interreligiosos y de promoción de la paz.

El propósito de este artículo es analizar la complejidad de la postura institucional del Centro Salafi de México como parte del campo religioso islámico, específicamente sus conflictos y diálogos intrarreligiosos con otros actores del campo religioso musulmán en el país.

**Palabras clave:** salafismo, campo religioso islámico, conflicto religioso, diálogo intrarreligioso

## Abstract

Although Islam constitutes only a small minority among religious groups in Mexico, it is clearly one that is experiencing growth, that has gained greater visibility in the media and in academia in recent decades, and that exhibits marked internal diversity. Today in Mexico there are Sunni, Shiah, Sufi, Ahmadiyya, and Salafi communities. Metaphorically speaking, the latter, from its headquarters the Salafi Center in Mexico City, has been in the eye of the hurricane of interactions within the Muslim religious world. As an institutional actor, the Salafi Center has maintained conflictive, sometimes openly hostile, relations with almost the entire spectrum of Islamic groups present in the country, though simultaneously it has built bridges with diverse actors and maintained a dialogical agenda in interreligious spaces and bodies dedicated to promoting peace. The objective of this essay is to analyze the complexity of the institutional position of the Salafi Center of Mexico as part of the Islamic religious world there, specifically its conflicts and intra-religious dialogues with other actors in this religious field in the country.

**Keywords:** Salafiyah, Islamic religious field, religious conflict, intra-religious dialogue

## Introducción

Según el último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2021), en México habitan 7,982 musulmanes declarados. La mayoría de ellos, aproximadamente un tercio, viven en la capital. Es remarcable, a pesar de 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 constataadas (García y Medina, 2017).

Y es, como parte de esta variedad, que resalta el Centro Salafi de México (CSM), primera organización explícitamente salafi de América Latina y única de México, fundada en 2003. Como actor institucional, el CSM es un elemento vibrante de la red islámica; su postura oficial, fruto de una certidumbre ideológica contundente, en múltiples ocasiones ha sido inflexible y problemática dentro del campo musulmán, y ha servido de pábulo para muchos conflictos intrarreligiosos.

El CSM se distingue del resto por abrazar, presuntamente, la variante más ortodoxa del islam con asiento en México: la salafiyah. Desde sus plataformas oficiales, aunque con mayor intensidad en sus primeros años de fundación, el

CSM se ha esforzado en denunciar todas aquellas prácticas y creencias que, desde su óptica, son vistas como incompatibles con el “verdadero islam”, a las que no duda de tachar muchas veces como heréticas o no islámicas. Dicha postura doctrinal, unida a sus concepciones rigoristas, así como 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.

Bajo este contexto, el propósito del presente artículo es analizar los conflictos y diálogos intrarreligiosos que el CSM, en cuanto actor institucional, ha sostenido dentro del campo religioso musulmán del país. Este texto no trata al CSM como la representación de cada uno de sus miembros individuales, tampoco en un sentido comunitario, sino exclusivamente como actor institucional, es decir, como reflejo de la postura oficial de las autoridades de esta organización musulmana.

Por otra parte, si bien se hace referencia a la postura general del CSM en materia de diálogo interreligioso, este texto se enfocará en los conflictos y diálogos intrarreligiosos dentro del campo musulmán mexicano, esto es, sobre por qué y cómo se han desarrollado estas relaciones específicas entre el Centro y diferentes actores de su misma tradición religiosa, en este caso, del islam.

El enfoque teórico-metodológico, que se explicará a continuación, se nutre de la teoría de conflictos (Galtung, 2003); la teoría del mercado religioso (Berger, 1999); y la teoría de campos (Bourdieu y Wacquant, 1995; Bourdieu, 2006). Resulta válido aclarar también que este artículo es fruto de un trabajo de campo realizado con la comunidad salafi, mediado por la virtualidad y basado en un enfoque *onlife* (Bárceñas y Preza, 2019).

### *Enfoque teórico-metodológico*

Los conflictos, como señala el matemático y sociólogo noruego Johan Galtung (2003), son inherentes a cualquier sistema integrado por agentes. Un conflicto puede ser entendido, de manera simplificada, como una relación entre dos o más agentes que tienen metas presuntamente incompatibles. Para dicho autor, el análisis de cualquier conflicto debe basarse en el Triángulo ABC, el cual toma en cuenta los siguientes aspectos: A) Actitudes, relacionado a aspectos motivacionales y que hace referencia a cómo piensan y sienten los agentes sobre el conflicto *per se* y los otros agentes involucrados; B) Comportamientos, relacionado a aspecto objetivo, y hace referencia a cómo actúan los agentes para resolver el conflicto; y C) Contradicciones, relacionado al aspecto subjetivo, y se refiere a las disonancias que suelen existir entre las causas y raíces de un conflicto, y las percepciones de cada agente sobre las mismas.

Ahora, los conflictos religiosos, prolíferos en la historia de la humanidad, no sólo ocurren entre actores de tradiciones distintas (inter), sino que pueden ocurrir dentro de una misma tradición religiosa (intra), que interpretan de manera diferente sus textos sagrados. Por demás, el componente religioso en un conflicto,

a menudo, se entrelaza con factores políticos, económicos, étnicos y sociales, lo que hace difícil, cuando no imposible, aislar a la religión como la única causa.

También resulta relevante que, en muchos casos, la religión se convierte en un marcador de identidad que exagera tensiones preexistentes. Incluso, una identidad religiosa adquirida en unas coordenadas geográficas, culturales e históricas muy diferentes a las que sirvieron de contexto para un conflicto religioso determinado, puede conservar las mismas aversiones y animadversiones en el nuevo terreno de trasplante; de esta manera, los conflictos religiosos pueden relocalizarse, aunque sufran cambios en el proceso. Este podría ser el caso del CSM.

Sin embargo, el contexto no es un mero trasfondo pasivo, sino un elemento dinámico. Es así como el contexto en que emerge el CSM, marcado por un mercado religioso plural donde el islam no es religión oficial ni monopólica —como en Arabia Saudí—, es absolutamente crucial. En palabras de Peter Berger, la teoría del mercado religioso sugiere 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. (1999, p. 198).

Esta situación pluralista exige varios presupuestos necesarios para su realización. En primer lugar, sólo 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”).

Según Berger (1999), 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” (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 en la propia historia del CSM, es lo que el mismo Berger denomina como “diferenciación marginal”. Según este autor, en la medida que aumenta la oferta religiosa y se estandarizan ciertos 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 (Berger, 1999, p. 213); este resulta ser, definitivamente, el caso de la salafiyah dentro del campo religioso islámico.

Los planteamientos de la teoría del mercado religioso, pese a sus aciertos y aplicabilidad en un escenario cosmopolita como el de la Ciudad de México (CDMX) —sede del CSM—, deben ser matizados, pues presentan los cambios de adscripción religiosa 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. Y en este sentido, la teoría de campos de Bourdieu (1988) presta un vital auxilio.

Para el mencionado 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, 2006, pp. 108-114). Naturalmente, ese capital específico por el cual se compete en el campo religioso, no puede ser otro que el mismo 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 (2006) 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, en los que los propios agentes compiten de ordinario en más de uno simultáneamente. De esta forma, ese “mercado de bienes de salvación” (p. 64) que constituye el campo religioso, sólo cobra sentido a través de sus vínculos con otros campos, establecidos en particulares configuraciones histórico-sociales.

La lucha por la legitimación, la ‘salvaguarda de la ortodoxia’ y la acumulación de capital religioso en el campo musulmán, constituyen, claro está, causas fundadas de los conflictos del CSM con otros grupos y, dan las pistas también, de a cuáles tiende sus puentes y con quiénes acepta dialogar.

Finalmente, como se mencionaba, este texto es fruto de un trabajo de campo con la comunidad salafi, realizado en 2020, fundamentalmente en condiciones de virtualidad, debido a la contingencia del Covid 19. Esto significa, no sólo que las entrevistas etnográficas se hicieron a través de plataformas o espacios virtuales, sino que se le dio seguimiento al CSM, en cuanto actor institucional, mediante la recopilación de datos en redes sociales y ciberespacios.

El uso del método netnográfico, como mínimo, y como lo asumimos en la investigación, 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 un sentido más amplio, “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 la comprensión que tenemos de la relación offline y online. Estas mismas autoras, empero, previenen al investigador sobre no dividir de manera aséptica la esfera virtual de la 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 (Bárcenas y Preza, 2019). Es por eso que la propuesta de estas autoras consiste en 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” (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, desde la etnografía multisituada a la netnografía. Hoy en día, los estudios sobre religiosidades en los espacios virtuales se han multiplicado (Bárcenas y Preza, 2019). Al bagaje conceptual se van añadiendo términos como *online*, *religion*, *ciberreligion*, *virtual religion*, etcétera, o, en el caso específico del islam, *ciberislam* o *umma virtual*.

De esta forma, el CSM, pese a inscribirse a una tradición particular del islam, que presume su tradicionalismo y conservadurismo, no sería entendible si lo concibiéramos desconectado de la red de redes. De hecho, como dato anecdótico, 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).

### ***Salafiyah: las caras del poliedro***

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 (2010), lo que hoy entendemos por salafiyah 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-Afghani<sup>1</sup>. Empero, hoy día el consenso apunta a identificarlo como una corriente rigorista o purista dentro del sunismo, y se lo asocia más a figuras como Muhammad bin Abdul-Wahab<sup>2</sup> (2010).

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 que complica las generalizaciones cerradas, amén de los infaltables puntos comunes que presentan.

Etimológicamente, la voz *salaḥīyyah* deriva del término árabe *As-Salaḥ*, literalmente, los “ancestros o predecesores”. Sin embargo, como sucede con el vocablo *islam*, los postulados ideológicos o teológicos acotan la terminología. Luego, para el actual movimiento salafi, 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 jadiz recogido en la más importante colección de jadicos del sunismo —los sunitas piadosos lo consideran el segundo mejor libro del mundo, sólo detrás del Sagrado Corán—, esto es, el *Sahīb Bujari*, y reza así: “La mejor gente es mi generación; luego los que les sigan y luego los que les sigan. Luego vendrán gentes cuyos testigos se adelantan a sus juramentos y cuyos juramentos se adelantan a sus testigos” (Bujari, 2003, p. 177).

Desde una perspectiva propia, el salafismo, como un movimiento moderno, transnacional y claramente reconocible de otras tendencias musulmanas, solamente emerge en la segunda mitad del siglo XX, pese a enterrar sus raíces en las prédicas de Ibn Taymiyyah<sup>3</sup> y Abdul-Wahab. Fue en 1954, cuando Nasser<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Teólogo árabe, precursor del salafismo en Arabia y artífice de la alianza con la casa Saud —actualmente reinante— en el siglo XVIII.

<sup>3</sup> Teólogo medieval árabe, militante del madhab hambali, que preconizaba en sus escritos un estricto monoteísmo y un rechazo a prácticas populares y místicas del islam.

<sup>4</sup> Gamal Abdel Nasser, presidente de Egipto (1954-1970) y principal paladín del panarabismo y socialismo árabe en la posguerra.

por Sayyed Qutb<sup>5</sup> es que emergería el salafismo transnacional que tenemos hoy día en el orbe.

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, aunque las subcorrientes difieren en cómo extender este particular modo de vida. Pero antes de hablar de estas diferenciaciones, veamos lo que tienen en común.

El salafismo se nos presenta, a primera vista, como un modelo ideal de fundamentalismo religioso (Armstrong, 2004), 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 repetir que ellos son *at-Ta'ifa al-Mansura*, el “grupo victorioso”, en alusión a un jadíz 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, p. 89). Naturalmente, los salafis insisten en que ellos son esta “comunidad elegida”.

Teológicamente, la *salafiyah* 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 *taqlíd* como ilegítimo y reivindica la apertura del *íytihad* 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 se dispone; 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 de la *salafiyah* 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. Así, el salafismo

---

<sup>5</sup> Sayyed Qutb (1906-1966) es la figura principal de la Hermandad Musulmana en Egipto en las décadas de los cincuentas y sesentas, hoy en día es todavía uno de los principales referentes del islamismo radical.

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 reside 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).

Si bien el salafismo puede considerarse una parte del sunismo, la escisión entre sunitas<sup>6</sup> y salafis está justificada en virtud no sólo de las características doctrinales distintivas, sino sobre todo por el fortísimo componente identitario que los define. Los salafis, en su arquetipo ideal, además de insistir en seguir una estricta ortodoxia, también insisten en una radical ortopraxis; esto quiere decir que no basta con secundar las ideas consagradas en el Corán y la Sunnah, sino que 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, como sucede con cualquier grupo humano, no están libres de contradicciones, ambigüedades y “debilidades”, por lo que cada sujeto religioso mantiene sus respectivas distancias en relación al arquetipo. Máxime, cuando sabemos por Durkheim (1987), que mientras más severa es la norma, más grande es el grupo de infractores.

Otro rasgo distintivo de la *salafiyyah* es su profunda animadversión, no sólo hacia lo que perciben como desviaciones o innovaciones del “verdadero” islam, sino a grupos concretos, a los que tachan de no musulmanes, especialmente chií-tas, 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 se distingue por su radicalismo, así como por su cuestionamiento y ataques a casi toda autoridad tradicional, incluyendo a 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

---

<sup>6</sup> Término reservado para los seguidores del sunismo tradicional, asociados a alguna de las cuatro *madhāhib*.

este, transformar la sociedad. El movimiento *Despertar Islámico*<sup>7</sup> 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 —a juicio, 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. A esta variante le llamo “salafismo de predicación saudí”, debido a que esta subcorriente ha sido fabricada y promocionada por ideólogos afines a los intereses de la Corona saudí, y financiados con los petrodólares de esta. 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).

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 sólo prefieren ciudadanías “apolíticas”, sino que en muchas ocasiones 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 grupo dominante 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 Castien (2013):

---

<sup>7</sup> Con sede en Riad y bastante crítico de la política exterior del Reino.

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 (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.

### *La emergencia salafi en México*

En el año 2003, Muhammad al-Meksiki, un converso mexicano y predicador sunita, decidió fundar una nueva organización musulmana en la Ciudad de México, a la que nombró Organización Islámica de México (OIM), y para su funcionamiento rentó un local en la colonia Jardín Balbuena. Empero, a los pocos meses decidió renombrarle como Centro Salafi de México; es importante mencionar que no se trató de un mero giro semántico, pues el cambio de nomenclatura reflejó mucho más que eso.

Todo parece indicar que cuando se funda la OIM en 2003, todavía no estaba consolidada una identidad salafí, ni en al-Meksiki, ni en sus allegados. La nomenclatura indicaba, siguiendo los postulados de la teoría de campos de Pierre Bourdieu (2006), que competiría por el capital religioso en el campo musulmán, 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 Centro Cultural Islámico de México (CCIM), como el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), dos grupos sunitas capitalinos en los que había militado al-Meksiki, 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, 2014, pp. 47-48).

“El CECM, por su parte, estaba penetrado por enseñanzas sufíes y permitían desviaciones, como el uso del *tasbeih* (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, se descubre 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.

Recordemos que Berger (1999) sostenía que, en una situación pluralista, donde varias ofertas religiosas similares compiten entre sí para ganar adeptos, una estrategia de marketing que funciona para “vender” el producto religioso es la diferenciación marginal, que implica singularizar el producto, destacarlo por encima de la competencia. 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, usaron como producto la *salafiyah*.

Por demás, el cambio de nomenclatura vino acompañado de otras transformaciones, como sello del giro ortodoxo y garantía de pedigrí: “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.

Por otra parte, estas medidas también servían para contrarrestar las críticas 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 que

[...] 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 del trabajo de campo, la revisión bibliográfica y las entrevistas realizadas a varios actores, no se toma la creencia de 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 se cree 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, 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 (Weston, comunicación personal, 26 de diciembre de 2020).

Por otra parte, tras muchas entrevistas con Muhammad, no es difícil percibirse de que se trata de una persona ambiciosa, no en un sentido peyorativo, y que gusta de dirigir y enseñar como autoridad, pues detesta el disenso y le complace tener siempre la última palabra; además de que está muy convencido de sus ideas, y piensa que no hay nadie mejor que él mismo para llevar a buen destino estos ideales. Es de esta manera que 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, es necesario dirigir un último reflector a la cuestión de identidad para aclarar el cambio de nomenclatura. 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. Así, 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.

### *El salafismo como actor institucional*

A diferencia de otras agrupaciones del campo, 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 estará integrada, según su director, por unos cincuenta miembros aproximadamente (Al-Meksiki, comunicación personal, 4 de diciembre de 2020).

Históricamente, el CSM ha intentado mantener siempre una *musalah*<sup>8</sup> 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

---

<sup>8</sup> Espacio habilitado por un grupo de musulmanes para realizar —no exclusivamente— actividades islámicas como el saláh, 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.

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.

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.

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, todos ellos controlados por sus autoridades, que utiliza profusamente, especialmente en Facebook. Públicos tiene los perfiles de *Mubammad al-Meksiki*, *Musalah “Al-Ájira”* y *Centro Salafi de México*, y privado tiene el perfil *Salafi México*, que cuenta con más de 300 integrantes.

Así mismo, el Centro contó desde el 2004 y hasta el 2014-2015, aproximadamente, con uno de los sitios web ([www.islammexico.net](http://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](http://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. De la misma forma, ha dado lugar para publicar, lo que ha sido su piedra angular, traducciones del inglés al español —tarea que actualmente recae en el subdirector— de fatwas,<sup>9</sup> así como consejos 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 particular, resulta oportuno reproducir aquí la opinión de Ruiz al-Meksiki, tras preguntarnos si es lo mismo wahabismo que salafismo:

---

<sup>9</sup> 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 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*.

Aguas con eso, *akbi*<sup>10</sup>, aguas. Eso es un término despectivo e incorrecto, como aquellos que se refieren a nuestro amado profeta [salal-lahu aleihim wa salam<sup>11</sup>] 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, ahí están el Corán, las colecciones de jadices, libros de muchos sabios, *akbi*, no sólo de Abdul Wahab. Si sólo leyéramos a este sabio, si sólo consultáramos lo que dice, pues estaría bien que así nos llamaran, pero no es el caso, ni de lejos, no. (Ruiz al-Meksiki, comunicación personal, 13 de noviembre de 2020)

Las enseñanzas en la *musalah* se imparten regularmente con un fuerte énfasis en la ortodoxia islámica y en la imperiosa necesidad de cumplir con todos los mandamientos fundamentales del *din-unl-lab*.<sup>12</sup> Las deserciones y el bajo número de fieles no ha hecho mella en esta didáctica, a la que se aferran sus autoridades pese a sus altos costos. Así, al ser interrogado al respecto, su director resume la filosofía del salafismo de predicación:

¿Es que sabes qué, *akbi*? La salafiyah no es para todo el mundo. 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, *akbi*, 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, *akbi*, les da flojera. Pero inshal-lah<sup>13</sup>, ya se darán cuenta de su desvío y retornarán (Ruiz, al-Meksiki, comunicación personal, 30 de octubre de 2020).

### En el ojo del huracán

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. Y es que la identidad salafi adoptó, al menos para las autoridades del CSM, no sólo la barba de los ulemas saudíes, sino también sus querellas y animadversiones. En su relocalización, eso sí, perdió los ribetes violentos y poligámicos que exhibe el salafismo en Arabia, pero conservó buena parte de su retórica.

Para las autoridades salafis mexicanas, las raíces del conflicto con los otros actores del campo musulmán mexicano se hunden en lo que perciben como

<sup>10</sup> “Mi hermano” en árabe.

<sup>11</sup> “La paz y las bendiciones de Dios sean sobre él (Muhammad)”. Fórmula de uso recomendado en la etiqueta islámica tras referirse al Profeta.

<sup>12</sup> El modo de vida instituido por Dios.

<sup>13</sup> Literalmente “Si Dios quiere”. Es el origen de la voz castellana “ojalá”.

‘desviaciones’ —en el caso de los grupos sunitas— y la ‘abierta herejía’ —en los grupos chiítas, ahmadías y sufís—. Para el CSM, abrazar el islam es comprometerse tanto con una ortodoxia como con una ortopraxis y, desde luego, consideran su interpretación, como la única válida.

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 *salafiyah* 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).

Con relación a esto, 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).” (Ruiz, 2021). A raíz de esta declaración se desató una verdadera tormenta de recriminaciones entre partidarios y detractores de la misma; pero varios salafis salieron en su defensa, 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*.

Así mismo, el CSM, en cuanto actor institucional, considera pecaminoso que los musulmanes mexicanos participen en los festejos de Navidad, Día de Muertos o, incluso, que celebren sus propios cumpleaños o el *Mawlid* —natalicio del profeta Muhammad—, aunque esto último es bastante popular en amplios segmentos sociales del mundo musulmán.

Por otra parte, 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 musulmanas, según su criterio de demarcación: “Por ningún motivo se anexaran datos de agrupaciones desviadas, sean shiias, sufies, ahmadiyyah” (2018).

Ya hemos visto su opinión sobre la Orden (sufí) 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 —que por desgracia ya no

aparece por su desactivación—, 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).

Con relación al chiísmo, el CSM publicó en su sitio web un enorme número de artículos atacando esta variante islámica, a la que tachan, no sólo de desviada, sino incluso de no musulmana: “El Shiísmo es una religión separada [del islam] y se debe mirar como tal”. (2009). En cuanto a la comunidad ahmadiya, el CSM tiene la peor opinión posible sobre esta tendencia: “Assalam alaykum, entiendan bien hermanos. Ser Ahmadiyyah no es ser musulmán.” (Ruiz, 2020).

Por qué a los ahmadias no son musulmanes y no se les debe de decir musulmanes: Ghulām Ahmad, el mentiroso (1839 – 1908 EC) fue el fundador de la secta Ahmadiyyah/Qadiyanī aparecida a finales de 1800 como herramienta del gobierno británico con el fin de debilitar el Islām y a los musulmanes. De sus afirmaciones erróneas y maldades, encontramos:

Afirmó que él era el Mahdāi. Afirmó que él era el Profeta “Ahmad” mencionado en el Corán. Afirmó que él era Jesús, el hijo de Maryam. ¡Afirmó que él era Maryam, madre de Jesús! ¡Afirmó que era el hijo de Allāh!

Por ello, los sabios de Ahlu Assunnah de la ummah islámica están en consenso respecto a su kufr (incredulidad). Y se ha emitido por parte del gobierno de Pakistán un veredicto que determina que la Ahmadiyya es un grupo ajeno al islam, y el mismo veredicto fue emitido por la Liga Mundial Islámica; asimismo, en uno de los concilios del Consejo Permanente de Sabios, los Ahmadiyya fueron considerados una secta kafir (incrédula) (CSM, 2009).

Con 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. Esta actitud que se ha potenciado pragmáticamente desde una reunión llevada a cabo en 2012, construyó puentes y favoreció el restablecimiento de relaciones y la posibilidad de efectuar actividades intercomunitarias, como las fiestas musulmanas. Dicha reunión se llevó a cabo bajo los auspicios de Isa Rojas<sup>14</sup> en su Instituto Al-Hikmah, y congregó a las autoridades de las diferentes comunidades sunitas de la capital y a al-Mek-siki. 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 (Ismu, F., comunicación personal, 23 de enero de 2021).

<sup>14</sup> Mexicano converso, que completó estudios islámicos y de lengua árabe en la Universidad Islámica de Medina.

En esta etapa y, debido a problemas económicos, la comunidad tuvo una ‘vida itinerante’, trasladando la sede a diferentes alquileres de la capital, hasta que finalmente recalaron en la colonia Santa María la Ribera, donde actualmente se halla su sede: la *musalah* y cibercafé al-Ájira. De hecho, en esta itinerancia y aprovechando las distenciones post-2012, compartieron espacios en algunas de estas mezquitas o *musalah* sunitas. No obstante, no todo fue colar rosa en este periodo seminómada para la comunidad salafí: 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 Yumma (viernes), por lo que se analizaron las opciones a la mano y se decidió en su tiempo ir a realizar el Yumma 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 yumma...continuar con la Salafiyah, 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 (Centro Salafi de México, 2014).

Pese a estos problemas y, desde hace años, al-Meksiki ha impulsado la participación de su comunidad en los dos ‘*Eid*, las grandes fiestas islámicas, que se están celebrando en el Deportivo Plan Sexenal (CDMX), con la participación de estos grupos sunitas.

Es pues, solamente con la tradición sunita, de la que el salafismo se considera heredero y salvaguarda de su ‘pureza prístina’, que el CSM se reúne y dialoga en igualdad de condiciones, consciente también de que, en la actualidad, en la batalla por el capital religioso, estos grupos llevan la ventaja indiscutible. Ello obedece también, a que el conflicto con estas agrupaciones se considera mínimo y no existencial, a diferencia de lo que ocurre con chiítas, ahmadías y sufís, percibidos como no musulmanes que pueden destruir al islam si continúan propagando sus “herejías” (Ruiz al-Meksiki, comunicación personal, 17 de octubre de 2020).

Asimismo, con al-Meksiki como representante, el CSM ha participado 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, comunicación personal, 17 de octubre de 2020).

Por otra parte, el CSM no sólo está conectado al campo religioso local, sino que también ha establecido vínculos transnacionales. 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, concretamente materiales digitales, buenos deseos y alguna visita ocasional a la sede. Empero, en sus primeros años el CSM tuvo el apoyo de la embajada saudí en México y, más recientemente, estableció contacto —a través del subdirector— con un grupo salafi británico, que ha contribuido económicamente y enviado material bibliográfico.

## Conclusiones

Como intentamos mostrar en este breve trabajo, el CSM, pese sus contratiempos y obstáculos, ha logrado sostenerse por más de 20 años en el campo religioso musulmán, amén de la considerable pérdida de capital religioso que ha sufrido desde su etapa dorada en sus primeros años.

También es importante destacar que no se trata de una entidad aislada y autocontenida, como se le 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).

Se trata de un actor institucional complejo, que ha levantado muros y también tendido puentes dentro del 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.

Su salafismo de predicación, le ha generado innumerables conflictos dentro de este campo; ha cerrado las puertas de todo entendimiento con las comunidades sufi, shiah y ahmadi. Sin embargo, su ideología le ha permitido establecer relaciones transnacionales con otros actores salafis, embajadas y espacios de diálogo y promoción de la paz, a la vez que no le ha impedido, aunque no ha sido un camino allanado, vincularse a los grupos sunitas de la capital y llevar a cabo actividades intercomunitarias, como las celebraciones de los Eid.

## Referencias bibliográficas

- Armstrong, K. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Madrid, España: Tusquets Editores S.A.
- Bárceñas Barajas, K. y Preza Carreño, N. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife. *Virtualis. Revista de cultura digital*, 10(18), 134-151. <https://doi.org/10.2123/virtualis.v10i18.287>
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Bourdieu, P. (1988). “El interés del sociólogo”. En: *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Argentina: Gedisa, pp. 108-114.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVII(108), 29-83.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bujari, M. (2003). *Sahib Bujari*. Buenos Aires, Argentina: Oficina de Cultura y Difusión Islámica.
- 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.
- 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.
- Centro Salafi de México (CSM). (29 de septiembre de 2009). Sectas desviadas. *Centro Salafi de México*. <http://www.islammexico.net/sectasdesv.htm>.
- Centro Salafi de México [CentroSalafiDeMéxico]. (14 de junio de 2014). *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*. [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/profile/575130865/search/?q=14%20de%20junio%202014>.
- Centro Salafi de México (CSM). (18 de mayo de 2018). Directorio de Mezquitas y Musalas de México. *Centro Salafi de México*. [centrosalafimexico.blogspot.com](http://centrosalafimexico.blogspot.com).
- Cirianni, 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.
- 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.

- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, España: Gernika Gogoratzuz.
- García Linares, R. J., y Medina, A. (coord.). (2017). Islam. Una perspectiva global y local. *Ruta Antropológica*, (6).
- 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.
- INEGI. (2021). *Censo de población y vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx>.
- 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.
- Medina, A. (2017). El Islam en México. Revisión histórica de su inserción al escenario religioso mexicano. *Vuelo Libre. Revista de historia*, (5), 6-17.
- Méndez y Tovar, N. (2016). *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el Islam* (Tesis de licenciatura). México D.F., México, ENAH.
- Roy, O. (2003). *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Ruiz, M. [MuhammadRuiz(CentroSalafiDeMéxico)]. (17 de abril de 2021). *¡Gravísimas declaraciones! El islam es modo de vida completo, correcto y perfecto*. [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/share/p/Eyj8tprgTdEAX5GA/>
- Tirmidi, J. (2007). *Sunan at-Tirmidi* (Vol. II). London, UK: Darussalam International Publications Limited.
- Zeraoui, Z. (2011). La comunidad musulmana en México: diversidad e integración. *Relaciones Internacionales*, (40), 339-359.