

282
NOVIEMBRE
2022

¿SON RELEVANTES LOS ACTORES RELIGIOSOS EN LA PREVENCIÓN DEL EXTREMISMO VIOLENTO?

Moussa Bourekba, investigador principal, CIDOB. @MoussaBk
Alberto Martín Álvarez, investigador distinguido, Universidad de Girona.

Esta Nota internacional sintetiza los hallazgos del Proyecto RICIP-013-2020, financiado por el Institut Català Internacional per la Pau (ICIP). El trabajo de investigación adicional que permitió esta publicación ha sido financiado con el apoyo de la Comisión Europea (620541-EPP-1-2020-1-UK-EPPJMONETWORK EU COUNTER TERRORISM NETWORK). Este apoyo, sin embargo, no constituye una aprobación del contenido del artículo, el cual refleja únicamente la opinión de los autores, por lo que la Comisión no se hace responsable del uso que se pueda hacer de la información que contiene.

En Europa, la tesis de un continuum entre una práctica rigorista del islam y la ideología salafista yihadista predomina en el discurso público. De esta forma, las correlaciones que puedan existir entre el salafismo quietista y el yihadismo se utilizan para justificar el despliegue de medidas de vigilancia sobre las comunidades etiquetadas como salafistas.

Sin embargo, los principales hallazgos obtenidos en la investigación que presentamos aquí sobre las comunidades musulmanas de las localidades de Reus (provincia de Tarragona) y Salt (provincia de Girona) cuestionan el uso que se hace de la etiqueta salafista en el ámbito académico y policial; asimismo, revelan el rol desempeñado por los actores de la comunidad musulmana en materia religiosa y social.

Desde esta perspectiva, se observa cómo los actores religiosos podrían asumir un papel relevante en las estrategias de prevención del extremismo violento (PEV), no solo como potenciales informantes como hasta ahora, sino también como verdaderos agentes de implementación de estas estrategias.

La ola de atentados terroristas yihadistas que ha golpeado el continente europeo desde 2015 ha reabierto el ya tradicional debate acerca de la relación entre islam y violencia política. Este debate, extremadamente presente en Occidente tras el 11-S de 2001, trata de identificar las raíces de la violencia cometida por grupos que se reivindican como pertenecientes al salafismo yihadista. En este marco, varios gobiernos, académicos y servicios de inteligencia han asumido que el islam juega un papel central en el uso de la violencia política de cariz yihadista. Así, la popularización de conceptos como radicalización – derivado del latín *radix* que significa raíz–, fundamentalismo y extremismo (violento) en el discurso público sobre la violencia yihadista refleja la idea según la cual el yihadismo procede de una visión y una práctica extremas del islam (Sedgwick, 2010).

En Europa, numerosos gobiernos afectados por atentados terroristas yihadistas, como Alemania, España, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido, han tomado medidas basadas en dicha lectura para luchar contra el yihadismo. Ello ha incluido, entre otras iniciativas, la creación de instituciones dedicadas a promover un «islam moderado» (concepto a menudo indefinido), acuerdos con países terceros para contratar a imanes *moderados* o el uso de indicadores para detectar la radicalización. Como consecuencia, los actores políticos y del sector de la seguridad e inteligencia han puesto el foco sobre las comunidades musulmanas y, más específicamente, sobre dos de las tendencias que las componen: por una parte, el salafismo, que podemos definir como una corriente rigorista mayoritariamente

opuesta al uso de la violencia; y, por la otra, el islam político, representado principalmente, aunque no sólo, por la cofradía de los Hermanos Musulmanes (Seni-guer 2022).

En este contexto, ¿existe una relación entre la presencia de comunidades musulmanas afines al salafismo no violento y la radicalización violenta en Europa? Si la respuesta es afirmativa, ¿propician estas comunidades la adopción de la ideología yihadista o, por el contrario, constituyen un freno a los procesos de radicalización violenta? Esta *Nota internacional* sintetiza los hallazgos obtenidos de una investigación sobre el rol de las comunidades musulmanas en dos **ciudades catalanas regularmente señaladas** como nidos de radicalización yihadista: Reus (en la provincia de Tarragona) y Salt (en la provincia de Girona). Tras exponer brevemente los principales aspectos del debate en torno a la relación entre salafismo y radicalización yihadista, este estudio se centra en las implicaciones prácticas de este

En los debates sobre terrorismo yihadista, ya sea entre políticos, académicos o en los medios de comunicación, se suele asumir que el salafismo constituye un caldo de cultivo que propicia la adopción de la ideología yihadista.

debate para, finalmente, argumentar por qué los actores religiosos locales podrían tener un papel relevante en las estrategias de prevención del extremismo violento (PEV).

Salafismo pietista y salafismo yihadista: correlación no implica causalidad

En Europa, a lo largo de la última década, la evolución del perfil de los yihadistas, la irrupción de nuevos actores yihadistas –como la organización Estado Islámico (EI)– y los cambios en las estrategias de reclutamiento, han llevado a cuestionar el papel de la religión musulmana en los procesos de radicalización violenta. Así, en los debates sobre terrorismo yihadista, ya sea entre políticos, académicos o en los medios de comunicación, se suele asumir que el salafismo constituye un caldo de cultivo que propicia la adopción de la ideología yihadista. Es más, se considera que existe un continuum entre el salafismo –corriente religiosa rigorista, minoritaria en el mundo musulmán, aunque seguida por decenas de millones de musulmanes– y el salafismo yihadista –la ideología político-religiosa de la que se autoproclaman grupos yihadistas como EI o Al Qaeda–. Para sostener esta afirmación, la tesis de la «**radicalización del islam**» asume que el salafismo y el yihadismo comparten una serie de fundamentos teológicos, como la necesidad de volver al islam de los orígenes, la lectura descontextualizada de los textos sagrados, la distin-

ción entre los «verdaderos creyentes» y los demás o el rechazo a cualquier sistema político que no esté basado en la soberanía divina.

Así, los salafistas serían unos potenciales «emprendedores del odio» que fomentan lo que el politólogo francés Gilles Kepel ha llamado un «**yihadismo de atmósfera**», es decir, una especie de ecosistema en el que se hace hincapié en la dicotomía entre musulmanes y no musulmanes, hasta el punto de deshumanizar a estos últimos y legitimar la violencia en su contra. Al argumento de las similitudes ideológicas se suele sumar otro motivo que insiste en la «proximidad física» entre salafismo y yihadismo (Blanc y Roy, 2021), que considera los oratorios de orientación salafista como verdaderas cajas de resonancia del discurso iliberal y antioccidental propio de esta corriente religiosa, por lo que la socialización en estos entornos podría precipitar el paso hacia el yihadismo. Desde esta perspectiva, se estima que no sólo es conveniente vigilar estrechamente

los entornos salafistas, sino que también se trata de limitar su alcance en el seno de las comunidades musulmanas para, de esta forma, minimizar su potencial rol de catalizador de la radicalización violenta. La ley que se aprobó en Francia en fe-

brero del 2021 para combatir el llamado «**separatismo islamista**», por ejemplo, bebe de esta visión.

Ahora bien, aunque este razonamiento puede proporcionar una explicación plausible sobre el auge del terrorismo yihadista en Europa, tiene sus límites teóricos y prácticos. En el plano teórico, presenta el yihadismo como un subproducto del salafismo, sin tener en cuenta la diversidad de corrientes que componen este último. Así, aunque los salafistas siguen una interpretación del islam que va en contra de determinados valores liberales –como la democracia, la libertad de expresión o la igualdad de género–, existe un desacuerdo mayor entre varias tendencias respecto al uso de la violencia. El politólogo estadounidense Quintan Wiktorowicz (2006) distingue entre **tres tipos de salafismo**: el salafismo *purista* (o quietista), fundamentalmente apolítico y seguido por la gran mayoría de salafistas; el salafismo *político*, que ve en la política un medio legítimo para plasmar su visión; y el salafismo *yihadista*. Este último, que representa una ínfima minoría dentro del salafismo, es el único que legitima el uso de la violencia para asegurar la defensa de los musulmanes, unirlos bajo el califato y volver al islam de los «predecesores piadosos». En cambio, tanto los salafistas puristas como los políticos condenan sin reserva el uso de la violencia por parte de organizaciones yihadistas. Por lo tanto, obviar esta discrepancia fundamental conlleva el riesgo de confundir el salafismo *per se* –que hace referencia a una práctica religiosa no violenta– con el yihadismo, que

se corresponde con una ideología extremista violenta. Esta confusión conduce a enmarcar determinados problemas de convivencia como problemas de seguridad.

En el plano práctico, la tesis del continuum entre salafismo y yihadismo carece de evidencia científica sólida (Blanc y Roy, 2021). Aunque existen casos en los que se ha observado una transición del salafismo hasta el yihadismo –por ejemplo, en líderes yihadistas históricos, como Abu Bakr al Baghdadi (de EI), o en yihadistas europeos, como el imam de Ripoll en España o los hermanos Kouachi en Francia–, no se puede afirmar que ello ocurra en la mayoría de los casos (Khalil, 2014). En Europa, el bajo nivel de conocimiento religioso sobre los yihadistas y combatientes extranjeros afines al yihadismo llevó a académicos como **Alain Berthot** (2016) y **Olivier Roy** (2017) a oponer la tesis de una «islamización del radicalismo» a la tesis de la «radicalización del islam».

Por consiguiente, si bien las relaciones entre salafismo y yihadismo son contingentes, esta realidad no permite concluir que el salafismo constituya la antesala del yihadismo. A pesar de ello, sin embargo, el discurso público en Europa sobre el yihadismo tiende a dar por válida esta premisa discutible y discutida. ¿Cómo se traduce esto en la práctica?

De la criminalización de una corriente a la estigmatización de una comunidad

Ante la falta de datos empíricos sobre esta cuestión, llevamos un trabajo de campo sobre dos comunidades musulmanas –en Reus (provincia de Tarragona) y Salt (provincia de Girona)– que frecuentemente han sido etiquetadas como «radicales» a lo largo de las dos últimas décadas. Además de una revisión de la literatura y un análisis de las noticias de prensa referentes a estas cuestiones en ambos municipios, realizamos una serie de entrevistas semiestructuradas y la organización de grupos focales con miembros de las juntas de la mezquita As-Sunnah (Reus) y del Centro Islámico Imam Malik (Salt), actores institucionales (Ayuntamiento, Oficina d’Afers Religiosos), organizaciones de la sociedad civil, actores del ámbito de la seguridad e inteligencia (Mossos d’Esquadra, Guardia Civil, policías locales, etc.), así como con académicos que han tratado estos temas. También celebramos un seminario internacional con expertos que han investigado el vínculo entre salafismo y yihadismo para poner en común miradas desde diversos países europeos y norteafricanos. Ello ha permitido poner de relieve los límites prácticos del debate sobre la posible transición desde el salafismo hasta el yihadismo.

El primer límite que identificamos está relacionado con la definición concreta del target de nuestro estudio. Si bien Reus y Salt han sido referidas repetidas veces como «cunas del salafismo», no es evidente apreciar la realidad de las «comunidades salafistas» sobre el terreno. En primer lugar, porque los individuos afines a la corriente salafista ya no se autodenominan públicamente de esa forma. En un contexto marcado por varios atentados yihadistas en Europa, sobre todo los atentados de Madrid (marzo de 2004) y de Barcelona y Cambrils (agosto 2017), los actores religiosos entrevistados rechazaron la etiqueta de salafista y justificaron dicho rechazo por la creciente criminalización que ha sufrido el salafismo como tal. En segundo lugar, conviene distinguir entre la junta de un oratorio y la comunidad que frecuenta dicho oratorio. Según diversos actores de los servicios de seguridad e inteligencia entrevistados, existe una serie de indicadores que permiten caracterizar la presencia de un oratorio salafista. Estos indicadores están relacionados, principalmente, con el contenido del sermón (*jutba*) de los viernes, las relaciones inter-

Ante la falta de datos empíricos sobre esta cuestión, realizamos un trabajo de campo sobre dos comunidades musulmanas –en Reus (provincia de Tarragona) y Salt (provincia de Girona)– que frecuentemente han sido etiquetadas como «radicales».

personales e institucionales (por ejemplo, la organización de congresos con personalidades salafistas) o la afinidad ideológica manifestada por el liderazgo comunitario.

Sin embargo, asumiendo que estos criterios puedan ayudar a identificar la orientación salafista de un oratorio, ¿hasta qué punto la presencia de un liderazgo afín al salafismo en este espacio permite deducir que la comunidad que lo frecuenta es también salafista? Si bien se acepta que la orientación salafista de un líder religioso o de la junta de una mezquita influye sobre la comunidad (a través de los sermones, los cursos, las relaciones interpersonales, etc.), no se puede aplicar la etiqueta salafista a toda la comunidad de forma automática, puesto que frecuentar un oratorio depende también de factores no ideológicos como la proximidad geográfica, los dispositivos de ayuda que ofrecen las mezquitas o incluso las relaciones sociales y profesionales que se tejen en estos entornos. En otras palabras, etiquetar a una comunidad entera de salafista impide comprender la diversidad de corrientes, opiniones y prácticas que la componen. Además, dicha aproximación omite las luchas ideológicas y generacionales que se libran en el interior de determinadas juntas; por ejemplo, los debates que se generan sobre la idoneidad de apertura de un oratorio al resto de la sociedad, la voluntad de usar otros idiomas además del árabe, o el deseo de participar en actividades no religiosas. Así, es prácticamente imposible afirmar quién es

salafista y quién no lo es, lo cual cuestiona el uso de la etiqueta *salafista* cuando esta se aplica a la totalidad de una comunidad de un determinado lugar.

En la práctica, no obstante, estas limitaciones no impiden que, desde el ámbito de la seguridad, se trabaje con la categoría de *salafista* para referirse a determinadas comunidades. Los actores religiosos entrevistados en Reus y Salt dan por hecho que la tesis de la transición del salafismo al yihadismo es la que predomina hoy día. Según ellos, la organización de congresos salafistas por parte de los actores religiosos, las declaraciones de líderes políticos apuntando a Reus y Salt como «cunas del radicalismo», así como las **detenciones** por actividades relacionadas con el yihadismo han contribuido a avalar la idea según la cual existe una relación entre la presencia de individuos afines al salafismo y el yihadismo. Y si bien reconocen que ha habido casos de individuos radicalizados que frecuentaron su oratorio, destacan al respecto la extrema dificultad para detectar un caso de radicaliza-

Una doble dinámica afecta a los actores religiosos afines al salafismo: mientras que, desde el ámbito de la seguridad, prevalece la desconfianza y la vigilancia, desde el ámbito institucional local se les considera interlocutores de primer nivel.

ción en ese entorno. Esta tarea de detección es tanto más difícil –argumentan– en cuanto que, en Europa, la radicalización violenta se produce cada vez más fuera de los oratorios. En cualquier caso, los entrevistados insisten en que, pesar de que condenan sin reserva el uso de la violencia, la asociación del salafismo con el yihadismo contribuye a estigmatizar y criminalizar las comunidades musulmanas en su conjunto en los municipios analizados. Los actores de seguridad, por su parte, afirman frente a esto que el tránsito del salafismo al yihadismo ya se ha producido en el pasado, lo que prueba la existencia de una cosmovisión compartida entre ambas corrientes que, aun con cambios, se mantiene. A esta forma de estigmatización de las comunidades musulmanas se le suma una dinámica de securitización del colectivo, el cual algunas veces se lo denomina «musulmán» y otras «inmigrante de origen magrebí».

Aun así, en este contexto se producen contactos regulares entre los actores religiosos de estas comunidades y los actores del ámbito de la seguridad y la inteligencia –estatales y autonómicos–, considerando ambas partes que dicha colaboración es necesaria, ya que permite establecer canales de comunicación e intercambiar información. Sin embargo, los actores religiosos manifiestan sentirse sometidos a una vigilancia constante, puesto que estos contactos se centran casi exclusivamente en detectar posibles amenazas de carácter yihadista, de-

jando de lado otras cuestiones legales, culturales y sociales de importancia fundamental como, entre otras, abordar el auge de la islamofobia o cumplir con el **acuerdo de cooperación en materia religiosa de 1992**¹.

Paralelamente, el estudio empírico ha sacado a la luz el papel crucial que juegan los actores religiosos en materia de interlocución con los actores institucionales locales –ayuntamientos, servicios sociales, tejido asociativo, etc.; es más, constituyen actores imprescindibles en todo lo relacionado con las poblaciones inmigradas o de origen inmigrante y de fe musulmana. Así, a pesar de la sospecha que pueda emerger en términos de seguridad, a nivel institucional estos actores pasan a encarnar los intereses de una comunidad a la que, en realidad, no representan plenamente, puesto que no todas las personas de origen magrebí se definen necesariamente en función de su fe y no tienen por qué compartir la misma orientación religiosa que las juntas de las mezquitas de su municipio. De hecho, tanto en Reus como en Salt varios miembros

de las comunidades musulmanas denunciaron esta forma de «monopolización» de los contactos con las administraciones por parte de los actores religiosos.

En este sentido, observamos cómo una doble dinámica afecta a los actores religiosos afines al salafismo: mientras

que, desde el ámbito de la seguridad, prevalece la desconfianza y la vigilancia de este colectivo, desde el ámbito institucional local, estos mismos actores son considerados como interlocutores de primer nivel para varios asuntos relacionados con la integración y la inclusión de las personas inmigradas o de origen inmigrante. Bajo estas circunstancias, ¿se puede contemplar la colaboración de los actores religiosos en los esfuerzos de PEV?

Actores religiosos y PEV: hallazgos preliminares

La investigación y el trabajo de campo llevado a cabo en las localidades de Reus y Salt han arrojado hallazgos interesantes respecto del papel de los actores religiosos en la PEV. Así, en primer lugar, cabe destacar que los actores religiosos entrevistados consideran que buena parte de las acciones que realizan cotidianamente desde los oratorios constituyen ya en sí mismas actuaciones de prevención del extremismo violento. En esta línea, los portavoces de las comunidades hicieron énfasis en la importancia que tienen, por ejemplo, los cursos de árabe impartidos en las mezquitas y dirigidos a la población

1. Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, que queda como órgano representativo de las comunidades musulmanas en el país.

infantil de las comunidades. Además de la enseñanza de la lengua, estos cursos proyectan también una cierta visión del islam, representado como una religión de paz, tanto en el ámbito personal como en el social. Desde su perspectiva, la socialización de las nuevas generaciones en estos valores de convivencia y paz universal constituye una aportación fundamental para la prevención de actitudes y comportamientos intolerantes o violentos entre los miembros más jóvenes de las comunidades. Otra de las actividades cotidianas de las mezquitas, también considerada como una acción clave de prevención por sus juntas directivas, es la de la predicación que rechaza explícitamente el uso de la violencia; particularmente, la que se realiza en los sermones de la oración de los viernes al mediodía (*yumu'ah*), el momento de la semana en que las mezquitas cuentan con mayor asistencia.

Asimismo, las comunidades consideran que la formación correcta de los imames constituye otro punto clave de la PEV. Sin embargo, en este punto aclaran que es necesario que las diferentes administraciones públicas se impliquen, ya que, aunque la selección de los imames sea responsabilidad de las comunidades, sólo aquellos que necesitan ser habilitados para celebrar matrimonios con efectos civiles tienen la obligación de registrarse ante el Ministerio de la Presidencia, previo visto bueno de la Comisión Islámica de España. En la práctica, esto significa, por un lado, que hay imames que para el ejercicio de sus labores no cuentan con ningún otro aval más que el de su propia comunidad, que es quien los contrata; y, del otro, aun cuando la Comisión ha dado pasos para mejorar la formación de imames y dirigentes de mezquitas a través de la firma de convenios con universidades, dicha formación no es obligatoria. Es por ello por lo que las directivas de las mezquitas de los oratorios señalan que es necesario regular la figura de los imames y su trabajo.

Otro aspecto que cabe destacar es que desde estas juntas directivas se afirma que, actualmente, la radicalización ocurre fuera de los oratorios y que esta responde más bien a una deficiente o escasa transmisión familiar de los valores del islam, por un lado, y a dinámicas de «radicalización en línea», por el otro lado. En ambos casos, resulta muy difícil para los liderazgos religiosos poder detectar estos procesos. También es oportuno mencionar que la evidencia recogida en esta investigación muestra que las juntas directivas de las mezquitas con orientación salafista son las primeras interesadas en desvincularse de cualquier individuo que apoye la militancia violenta. En este aspecto, tanto los miembros de las juntas directivas como los actores de seguridad entrevistados están de acuerdo. Para estos últimos, las primeras evitan a toda costa relacionarse con individuos radicalizados porque esto podría

poner en riesgo a toda la comunidad. Desde su perspectiva, las comunidades son el producto de un gran esfuerzo en el que sus promotores han invertido largos años de su vida, algo demasiado valioso como para arriesgarlo apoyando a simpatizantes del yihadismo. Eso sí, los actores de seguridad consideran que, como en el pasado hubo casos en Cataluña de individuos radicalizados con antecedentes salafistas, ello justifica que haya que seguir monitorizando los oratorios afines al salafismo.

El trabajo de campo ha puesto en evidencia que el verdadero interés de los núcleos dirigentes de las mezquitas es poder influir culturalmente en los miembros de las comunidades, ya sea estableciendo ciertos estilos de vida, impulsando ciertas virtudes individuales o reforzando una identidad grupal diferenciada. Lo que persiguen, esencialmente, es construir «comunidades morales» con sus propios estilos de vida y que se involucren solo lo necesario con las instituciones locales y con otros grupos sociales o colectivos no pertenecientes a

Desde las juntas directivas de las mezquitas se afirma que, actualmente, la radicalización ocurre fuera de los oratorios y que esta responde más bien a una deficiente o escasa transmisión familiar de los valores del islam y a dinámicas de «radicalización en línea».

su propia comunidad. No hay duda de que las mezquitas y los oratorios son importantes agentes de socialización de la población musulmana y juegan también un papel primordial de vínculo entre las administraciones y las poblaciones musulmanas inmigradas residentes en Cataluña. Por ello, las actitudes y percepciones de sus liderazgos respecto de las instituciones son claves en el potencial desarrollo de acciones de PEV.

En definitiva, nuestra investigación pone de manifiesto que, desde hace tiempo, existen una serie de reclamaciones de las comunidades musulmanas que no han sido atendidas por las diferentes administraciones del Estado español y que, ello, constituye un obstáculo para la construcción de unas relaciones de mayor confianza entre ambas partes. Al problema de la formación de los imames señalado anteriormente, se suma la necesidad de generalizar la enseñanza del islam en las escuelas o la falta de lugares específicos de enterramiento para este sector de la población, teniendo en cuenta que ambas necesidades quedan recogidas en el acuerdo de 1992. Todo ello refuerza la percepción, para los miembros de las comunidades, de que los musulmanes son considerados en Cataluña como ciudadanos de segunda clase. A esto se le suma la estigmatización que sufre esta población, el rechazo que suscita la instalación de centros de culto y la sensación de estar constantemente vigilados, lo que refuerza el sentimiento de agravio generalizado.

A modo de conclusión

Tanto en Cataluña, donde se llevó a cabo el trabajo de campo, como en España y otros países europeos, el enfoque fundamentalmente securitario que se ha construido en torno a las comunidades musulmanas y, particularmente, hacia aquellas consideradas salafistas, ha dado como resultado que sean los especialistas en seguridad y terrorismo los que hayan intervenido con mayor asiduidad en la investigación en este campo. Ello se ha traducido, paralelamente, en una ausencia total de investigación empírica construida desde el contacto con los representantes de las propias comunidades objeto de estudio.

Este artículo muestra que la investigación y el trabajo de campo con las comunidades salafistas no solo son necesarios, sino que proveen un conocimiento más profundo de sus dinámicas internas y de los matices existentes en este conjunto de corrientes doctrinales. Asimismo, pone en evidencia que las comunidades salafistas son importantes fuentes de capital social vinculante para sus miembros, ya que proveen de conexiones sociales y solidaridad a los miembros, contribuyendo fuertemente a reforzar su identidad.

En este sentido, es necesario incluir en el diseño de los programas PEV a representantes de las comunidades musulmanas, los cuales deben ser contemplados como socios potenciales en la implementación de cualquier estrategia de prevención, y no meramente como informantes de los actores de seguridad. Y ello no solo por el capital social del que disponen, sino también porque, por un lado, canalizan los agravios de la comunidad que representan (pueden dar una salida pacífica a sus reivindicaciones, servir como interlocutores y evitar que los musulmanes se perciban a sí mismos como ciudadanos de segunda) y, por el otro, son los primeros interesados en disociar el salafismo del yihadismo.

Referencias bibliográficas

Berthot, Alain. *Les enfants du chaos*. París: La Découverte, 2016.

Blanc, Théo y Roy, Olivier (eds.). *Salafism: Challenged by Radicalization? Violence, Politics, and the Advent of Post-Salafism*. Florencia: European University Institute, 2021. (en línea) <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/72725>

Gómez García, Luz. *Salafismo. La mundanidad de la pureza*. Madrid: Catarata, 2021.

Khalil, James. «Radical Beliefs and Violent Actions Are Not Synonymous: How to Place the Key Disjuncture Between Attitudes and Behaviors at the Heart of Our Research into Political Violence». *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 37, n.º 2 (2014), p. 198-211.

Roy, Olivier. *Jihad and death: the global appeal of Islamic State*. Londres: Hurst Publishers, 2017.

Sedgwick, Mark. «The Concept of Radicalization as a Source of Confusion». *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, n.º 4 (2010), p. 479-94.

Seniguer, Haouès. *La république autoritaire. Islam de France et illusion républicaine (2015-2022)*. Lormont: Le Bord de l'eau, 2022.

Wiktorowicz, Quintan. «Anatomy of the Salafi Movement». *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 29, n.º 3 (2006), p. 207-239.