Reim
Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

Reseña de Diego GONZÁLEZ (2020): *Populismo islámico. Cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana*, Córdoba, Almuzara.

José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD
Universidad de Granada
jgonzal@ugr.es
https://orcid.org/0000-0002-1483-9865

Para citar este artículo: José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD (2021), "Reseña de Diego GONZÁLEZ (2020): *Populismo islámico. Cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana"*, Córdoba, Almuzara, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 198-206.

Antonio de Diego González (Málaga, 1986) es un joven investigador universitario de rara y transdisciplinar inteligencia, que mantiene una posición singular, basculando entre los retos de la academia y su propia espiritualidad musulmana. Estudió Filosofía en la Universidad de Málaga, donde tuvo entre otros maestros al catedrático de Historia Antigua Fernando Wulff, que ejerció gran influencia crítica, en el sentido ilustrado del término, en él. Ulteriormente se doctoró en Filosofía por la Universidad de Sevilla, tribunal del cual yo mismo formé parte, lo cual me permitió descubrir la originalidad de su pensamiento. Ya para entonces había realizado estancias en Senegal y Venezuela. En especial, el primer país a través de sus relaciones con la cofradía Tijaniyya muy extendida por este estado africano. Una inicial publicación suya, *Sufismo negro,* apareció en la editorial cordobesa Almuzara hace dos años[1]. Tuve el privilegio de prologarla, dejando ver que en el medio cultural en el que nos movemos, por objeto y método, era una verdadera innovación. Posteriormente en la misma dirección ha dado a luz en la editorial Universidad de Granada a su libro *Ley y Gnosis. Una historia intelectual de la cofradía Tijaniyya*[2]. En todas estas publicaciones nos ha mostrado una tendencia claramente plástica y plural del islam, por emplear términos que quizás no nos expliquen todo pero que revelan las posibilidades evolutivas de esa religión. El libro que nos ocupa, *Populismo islámico,* editado asimismo por Almuzara, con un elocuente subtítulo, *Cómo se*

[1] De Diego González, Antonio (2019a): *Sufismo negro.* Córdoba, Almuzara.
[2] De Diego González, Antonio (2020a): *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tiyaniyya.* Granada, Editorial Universidad de Granada.

CC BY NC

ha secuestrado la espiritualidad musulmana, viene a culminar, a mi modo de ver, su ascendente y prometedora estrella.

Trae a colación, el doctor Antonio de Diego, un término de alcance público hoy día: populismo. Aplicándolo, como es natural, al islam. Se propone así, de manera explícita, un programa: "Intentaré mostrar a lo largo de este ensayo, que los verdaderos responsables del "problema del islam" son aquellos que han forjado y promovido un populismo de corte islámico, no los musulmanes ni el islam" (p. 27). En el camino de crear un horizonte ideológico y emocional favorable a acabar con el complejo de dependencia colonial, algunos *shaykh* [líderes espirituales, pero también tribales, según el contexto], comenzaron a promover el "romanticismo" de la "edad áurea" islámica señalado por Antonio de Diego. La existencia de una supuesta *sharia*, o ley, primigenia e intemporal, ocultada en los textos y en la tradición, que habría que recuperar, eliminando todas sus adherencias de origen occidental o cristiano, sería el resultado de ese impulso romántico. Volveremos sobre ello.

En este punto, Antonio de Diego, trae oportunamente a la palestra la noción de *umma*, suerte de matria, en lugar de patria, que "en la traducción común hace referencia a la comunidad o nación" (p.49). El problema es, como nos señala, la conversión del concepto de comunidad religiosa en comunidad política de la mano del llamado islam político, por su insistencia pertinaz en mezclar política y religión. En el camino de pensar la *umma* en términos político-religiosos sitúa a varios pensadores contemporáneos, como Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), Rashid Rida (1865-1935), Sayyid Qutb (1906-1966). El resultado final sería hacer una comunidad política de los creyentes cerrada sobre sí misma, frente a la "sociedad abierta", enarbolada en Occidente por Karl Popper frente a fascismos y estalinismos (pp.58-64). Los Hermanos Musulmanes, de Egipto, habría sido la más temprana y extendida organización comunitarista en este dominio. Creando una suerte de ideología política muy eficaz transitando entre la tradición encarnada por la *sharia*, verdadero motor del discurso islamista, y la adaptación reformista a los desafíos del mundo moderno. El fin último sería desafiar y reemplazar la supremacía de las políticas estatalizadas de factura colonial y los subsiguientes nacionalismos laicistas. Los Hermanos Musulmanes habrían descubierto tempranamente el valor de los sermones, al emplear en los ochenta masivamente los casetes grabados con los discursos y recitaciones de los predicadores más conocidos –con auténticas *hit parade*- para concitar adhesiones entre una población que, a pesar de oírlos como una especie de música de fondo, tenía en ellos efectos psicológicos y estéticos perdurables[3].

En este punto aparece el salafismo, corriente de difícil explicación a alguien que no esté versado en la ciencia islámica, ya que es una mezcla de reivindicación de la tradición a la vez que de reforma. Camino que abre precisamente las puertas para que el populismo, tan presente hoy día en toda la política, llegue al islam. El comunitarismo salafista, al igual que antes lo fue el colectivismo del nacionalismo pan-arabista, permitiría hacer frente no solo al pasado colonial, pegajoso asunto siempre a punto de ser traído a colación, sino sobre todo a la globalización y sus efectos. El término salafismo estaría sustentado en "la reforma (islah) y la renovación (tachdid)" que serían "conceptos islámicos que 'connotan simultáneamente el retorno y la renovación'"[4]. La actualidad de los debates abiertos sobre la *sharia*, y la rehabilitación del salafismo como posibilidad de modernidad en el islam, estaría en esa línea[5]. En ese camino el peso de la geoestrategia y el papel reservado a las universidades islámicas, en especial la de Medina, como lugares de formación en una lectura

[3] Hirschkind, Charles (2006) : *The Ethical Soundcape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics,* Nueva York, Columbia University Press.

[4] Saint-Prot, Charles (2010): *La tradición islámica de la reforma,* Barcelona, Bellaterra, p. 107.

[5] Aguizoul, Brahim (2020): "El movimiento salafista moderno y la sharía", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 52-71.

unilateral del Corán y de la Sunna, sometida al dictado de ulemas investidos de renta de situación –una variación interesada del complejo de autoctonía-, está presente.

Dentro de esta corriente general algunos discursos pretenden, como suerte de tercera vía, islamizar el discurso en el interior de las sociedades democráticas, haciendo un trasunto posmodernista, pero tendente a hegemonizar el punto de vista. Es como si sus partidarios hubiesen asimilado a su manera dos ideas motrices de la filosofía de la cultura occidental, el discurso de Michel Foucault, y la hegemonía cultural, de Antonio Gramsci, para convertir la yihad en un "esfuerzo" no violento. Ahora bien, mezclando persuasión y coerción, para lograr alcanzar una *Weltanschauung* o cosmovisión islámica, como alternativa al antropocentrismo a-teológico de la Ilustración europea. Habrían descubierto en la pluralidad democrática europea un aliado de circunstancias para expandir una islamicidad que no renuncia al comunitarismo teocrático. De ahí que fácilmente haya sido vinculada a esa supuesta tercera vía, que en realidad se ha manifestado como uno de los soportes más sólidos del populismo islámico. Una sus mayores figuras, hasta su caída en desgracia, fue el ideólogo Tariq Ramadan, nieto del fundador de los Hermanos Musulmanes.

En otro orden, en la arquitectura ideológica del islamismo populista, la *fake-ilm* -"conocimiento falso o manipulado", según el autor- sería la formulación islámica de la post-verdad contemporánea. Acomodándose a esa post-verdad, expone De Diego como el gran muftí de Arabia Saudí hasta su fallecimiento en 1999, Muhammad Nasirujhnddim Al-Albani, habría eliminado simbólicamente la aleya 2,256 del Corán, "aquella que habla de la no coacción en la creencia" (p.106), que invoca el respeto a las otras fes y pensamientos, para interpretarla como aplicable sólo en el interior de la *umma*, entre creyentes. La incredulidad, la forma arreligiosa más extendida en Occidente donde agnosticismo y ateísmo son mayoritarios, quedaría fuera. El llamado a acabar con el "materialismo" incluiría esta faceta ideológica intolerante. No cabe extrañar, pues, la estrecha alianza entre la derecha conservadora neo-religiosa, sobre todo norteamericana, y el wahabismo saudí. Recordemos, sin in más lejos, que al igual que el evolucionismo había sido compartido por soviéticos e ideólogos capitalistas en época de Guerra Fría, el anti-evolucionismo creacionista es ahora un punto en común inamovible entre wahabismo y sectas evangelistas.

El problema superficial quizá resida en cómo el wahabismo ha devenido doctrina de Estado, ya que los descendientes del fundador de la secta, Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), siguen controlándola con el apoyo saudí, en pos de construir un Estado que supere las diferencias tribales[6]. Se trataría de convertir un "imperium" basado en el control de las tribus mediante alianzas y venganzas de sangre, como en tiempos del profeta Muhammad, que acabaron por conducir a la *fitna* o disensión[7], en un Estado-nación congruente y bien delimitado en sus funciones, siguiendo el modelo europeo universalizado, con una bien trabada red de influencias. Algunos piensan que "la secta wahabita", en ese proceso adaptativo, ha sido rehabilitada por la comunidad porque la herejía se ha vuelto la nueva ortodoxia islámica", negándole toda sentido de guardiana de la ortodoxia[8]. Hace ver De Diego incluso el desconocimiento de la espiritualidad musulmana de los telepredicadores para quienes al-Ghazali, Rumi o Ibn Arabi, son perfectos desconocidos, o que no saben contestar a los problemas de nuestro tiempo si no es con frases hueras

[6] Steinberg, Guido (2012): "La Wahabiya, Arabia Saudí y el movimiento salafí". En: Frank Peter & Rafael Ortega (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo",* Barcelona, Bellaterra, pp. 67-75.
[7] Chaabi, Jacqueline (1997) : *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet,* París, CNRS.
[8] Redissi, Hamadi (2016) : *Une histoire du wahhabisme. Comme l'islam sectaire est devenu l'islam.* París, Seuil, p. 30.

En definitiva, a todo el conjunto de fenómenos epocales se ha dado en llamarlo modernamente "populismo" en los países de tradición democrática. Podemos considerar que el "pueblo" (*the people*) fue inventado como depositario de la legitimidad tanto en la Inglaterra de 1640 como en los Estados Unidos de 1777 para aupar al poder una nueva élite[9]. De esta manera, si bien el pueblo es una categoría construida e instrumentalizada, la diferencia entre este como emanación legítima de poder, y el populismo, ilícito por su empleo oportunista del sustrato popular, concerniría únicamente a las libertades formales, a las garantías democráticas. Ni más ni menos. Las apelaciones emocionales del populismo conducen históricamente en pos de generar movimientos plebiscitarios, lo que los entroncaría con la lógica sobre todo del fascismo italiano uno de los primeros en cuestionar el sistema de partidos en sí mismo, al concebir a estos un obstáculo para la "verdadera" democracia. "La democracia conduce a la oligarquía, y contiene necesariamente un núcleo oligárquico", decía Robert Michels en un temprano 1915[10]. Por la fuerza de los hechos surge una solidaridad oligárquica entre líderes opuestos, en competencia formal por alzarse con la voluntad y la gracia del pueblo[11]. El populismo en las sociedades democráticas, en esta lógica, sería un intento directo de seguir en esa senda abierta por los fascismos.

¿Hasta qué punto podríamos hablar de populismo en países sin tradición democrática propiamente dicha? Aquí Antonio de Diego recoge la lógica populista islamista que niega la democracia, marcada negativamente por ser una formulación occidental y eurocéntrica de las libertades. Una tradición propia emergería como manifestación de la "democracia de los otros", a partir del sistema tribal, presidido por la *jemaa* o asamblea de notables. Antonio de Diego pone en el ojo del huracán a la tribalidad, siguiendo las enseñanzas de Karl Popper que sitúa a la tribu en el origen de la "sociedad cerrada". Si bien, Popper opone las sociedades "abiertas" o democráticas a la "tribu" o autoritarias[12], comete un error etnográfico, ya que las tribus también han sido vehículos de libertad al no quererse someter a los Estados, y al no buscar la emergencia de estos en su interior[13]. En la práctica el sistema prevaleciente históricamente en el islam no sería el tribal propiamente dicho, sino el sultanato, variante autoritaria –aunque no despótica- que muchas sociedades musulmanas, aun siendo repúblicas jurídicamente, no han conseguido quitarse de encima. Por esta razón yo apuntaría más bien a la *sultaniyya*, al sultanato, que la tribu. Empero, en cualquiera de los dos casos, el efecto es semejante: los islamistas tratan de justificar con una formulación alternativa de "democracia" el autoritarismo práctico.

El entrenamiento en el autoritarismo, además, empezaría en las más tempranas etapas de la vida política y cultural, como mostró Abdellah Hammoudi para Marruecos de las zauiyas[14]. En el contexto de sumisión a la autoridad, la imagen del padre identificada, según Fehti Benslama, con la de Ismael, "en la medida en la que la promesa del dios de la Biblia a Abraham es la promesa de una posteridad, el Padre se determina por su fin, está claro que es este fin es nacional, puesto que el hijo (cada uno de los hijos, Ismael e Isaac) deviene *Padre de una nación*"[15]. Entre el republicanismo nacionalista de Atatürk y el islamismo populista de Erdogan las conexiones son algo más que formales, y con un sustrato cultural que no es circunstancial puesto que ha sido aprendido. En la misma medida, el

[9] Morgan, Edmund S. (1988): *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America,* Nueva York, Norton.

[10] Michels, Robert (1991, orig.1915): *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu. Vol.I, p. 8.

[11] *Ibídem*, vol. I.191.

[12] Popper, Karl R. (2000): *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós.

[13] Clastres, Pierre (1974) : *La société contre l' État.* París, Minuit.

[14] Hammoudi, Abdellah (1997): *Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism,* The Univ.of Chicago Press (Traducción castellana en editorial Anthropos en 2007).

[15] Benslama, Fehti (2002) : *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam,* París, Flammarion, p. 124.

modelo salafista comunitario acaba identificándose con un proyecto nacional, al igual que el panarabismo laicista de los sesenta y setenta. La pulsión autoritaria acaba siendo prevaleciente y arropada por la imagen fantasmagórica del padre omnisciente y omnipotente.

Ahora bien, esta lógica de formación de la autoridad puede convertirse en "antisistema", logrando obtener los beneficios de la oposición. De Diego lo ejemplifica con el *madkhalismo* -por Rabec al-Madkhali, discípulo en la Universidad de Medina de Ibn Baz y Al-Albani-. Al-Madkhali sería en este sentido un "antisistema que desarrolló una versión más dura y radical del wahabismo aplicado al mundo contemporáneo" (p.146), cuya prédica ha alcanzado una gran influencia en el Magreb. En esta región cuestiona, por ejemplo, la legitimidad del sultanato marroquí. Y sobre todo "la tríada del islam maliki-ashari-sufí del reino alauita" (p.147). Como vemos esta tendencia anti-sultanato, es el preámbulo de una fuga nostálgica hacia el califato internacionalista sin más fronteras que la *umma*. El califato excepcionalmente encarnó el poder en los primeros tiempos del islam, y a él se recurre periódicamente como una suerte de utopía política de la edad de oro del islam[16].

Llegado a este punto, Antonio de Diego, opone un sentido del yihad, que considera anti-islámico y que ha prevalecido en el fundamentalismo, consistente en hacer la guerra santa a toda costa, a aquel otro, de cierto predicamento durante la primera mitad del siglo XX en las colonias europeas en tierras del islam, que entiende se corresponde más con la realidad cotidiana. Esta versión de la yihad e se convirtió en una forma de resiliencia, o resistencia, al dirigir los esfuerzos a la vía espiritual más que a la propiamente política. Contra esa modalidad espiritual de magisterio y aprendizaje el yihadismo político se alimenta del martirio, y en su genealogía figuran personalidades como Sayyid al Qutb, mandado ahorcar por el régimen nasserista en 1966, quienes dan autoridad al discurso martirial[17].

Y se nutre asimismo y de forma paradójica del orientalismo. De Diego apunta en varias ocasiones a cómo la emergencia del yihadismo de Al-Qaeda está vinculado con el resurgimiento de un neo-orientalismo estético, formulación asemejada a lo que significaba orientalismo en Occidente, con lo cual la lucha política agonística se desplaza al campo estético. Esa circunstancia nos puede explicar, en parte, la ola de iconoclastia ulterior contra toda forma de arte, que expresaron sobre todo la destrucción de los budas de Bamiyán por los talibanes, y de Palmira por *Daesh*.

En el capítulo 9 de su libro, Antonio de Diego lleva sus argumentos al nicho matricial de los fundamentalismos antiglobalizadores, que llama *Shaykh Google*. Este es el espacio virtual en el que se definen las estrategias populistas, tanto en las redes del internet "profundo" como en la del "oscuro". Aquí el autor hace un auténtico trabajo de campo, buceando en páginas islamistas de la *e-ummah,* que han ido blindándose con el tiempo para eludir a los servicios de inteligencia.

Este mundo tuvo su antes y su después con la invasión de Irak en 2003, que conformó un enemigo a batir en el orden político geoestratégico: el imperialismo democrático que fue exportado por Estados Unidos como un sustituto eficaz frente a los viejos modelos coloniales británico y francés. La indignación en el mundo árabe y occidental fue creciente[18]. Aquella herida profunda en el orgullo árabe dio nuevos vuelos al sentido de la yihad como acto nihilista frente a poderes ignotos y

[16] Mouline, Nabil (2016) : *Le Califat. Histoire politique de l'islam,* París, Flammarion.
[17] Kepel, Guilles (2003): *Jihad,* París, Gallimard, pp. 40-77.
[18] Brown, Kenneth (ed.) (2004) : *L'Irak de la crise au chaos. Chroniques d'une invasion,* París, Ibi Press.

enormes[19]. Pero, el efecto es que, a falta de poder doblegar al poder, que se mantuvo incólume, se acabó anulando al otro, a los otros, al igual que todos los terrorismos impotentes. Señala el poeta sirio Adonis: "El otro es algo a anular en tanto que otro. De ahí la violencia que habita la yihad. El asesinato del otro conduce al asesino al paraíso, lugar de quietud y de placer. Eros y Tánatos se unifican en la yihad"[20].

Las posiciones de Antonio de Diego tienen mucho que ver con los orígenes de la comunidad conversa española al islam, allá por los primeros años ochenta, que dada la crisis existencial que concitaba entre la juventud entonces la caída del franquismo cultural y político, que no el sociológico que perduró, buscaba alternativas de existencia, para convivir y aprovechar las nuevas condiciones democráticas. Así lo ha analizado él mismo en otro escrito casi simultáneo a la salida del libro que aquí analizamos[21]. También es cierto, como Antonio de Diego defendió en otro lugar, que la gran influencia política y espiritual que ejerce el sultanato alauita en África está sostenido en buena medida sobre la cofradía Tijaniyya, por él estudiada, en competencia con el wahabismo saudí. Este contexto de aprendizaje y enculturación en el sufismo sería, pues, muy diferente del expuesto por Hammoudi en Marruecos, donde lo vio como escuela de autoridad: aquí, en España, fue un aprendizaje de espiritualidad en un marco de pluralidad cultural emergente. Aunque

El capítulo último consagrado a "la diáspora y el viaje" es el más personal de Antonio de Diego, que se ve enfrentado a una dimensión anunciada a lo largo del texto: el lugar del islam, y por ende la creencia, en una sociedad democrática, donde la pluralidad y la individualidad son la vara para medir la salud de esta. "En este sentido favorece más la política de libertad que prima al individuo y, por ende, a su iniciativa sobre la sobreprotección del Estado al colectivo", por lo que "la comunidad musulmana en estos países no es un grupo sino una unión de personas con una vocación de lucha por intereses comunes" (p.189). La comunidad contrapesa los poderes del estado. Hace en este punto una crítica, con la que coincido plenamente, al fracaso al modelo asimilacionista francés a los valores estatales republicanos, lo que facilitó la marginación profunda (anomización) de los musulmanes en tierras de Francia, dejándoles como única salida la radicalización. "Y es que el chauvinismo está vertiginosamente cerca del populismo" (p.190), asevera.

Tras pasar revista a varias situaciones más cómodas, como la española o la estadounidense por razones de acomodación histórica particular, De Diego, infiere que, "los musulmanes occidentales no constituyen el enemigo sino la víctima real del populismo" (p.194). Caso particular que el autor conoce de primera mano es el de los algunos conversos influidos por el islamismo, que los obliga a romper abruptamente con su cultura de origen: "Contaminados por el *fake-ilm*, infundidos con una autoridad débil pero estéticamente consistente se comienza a cuestionar acríticamente el mundo en el que se vive, y ese *fake-ilm* hace que se practiquen costumbres ajenas a su cultura" (p.196). Ser musulmán, por tanto, no implica renunciar a tu cultura de origen.

También señala la extraña alianza entre extrema izquierda, ahora amparada en el decolonialismo, y el islamismo. Esta alianza, tramada con el apoyo de un sector del populismo como el de los Hermanos Musulmanes egipcios se ha propuesto una agenda en común: combatir la islamofobia. Combate muy loable, si no fuese por los discutibles réditos que se obtienen de él: "Algo a destacar es el reciente interés 'académico' y 'activista' de los Hermanos Musulmanes y organizaciones afines en la islamofobia como fenómeno social, interés que después también se usa para generar nuevas

[19] Asad, Talad (2008): *Sobre el terrorismo suicida,* Barcelona, Laertes.

[20] Adonis (2016): *Violencia e islam. Conversación con Houria Abdelouahed,* Barcelona, Ariel, p. 61.

[21] De Diego González, Antonio (2019b): "El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental" en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 21, 41, pp. 415-438.

narrativas y proseguir nutriendo su audiencia" (p.145). La lucha contra la islamofobia, de por sí noble, puede convertirse de esta manera en un buen subterfugio que esconde otra agenda. No debiera extrañar esta retroalimentación de pensamiento decolonial, cuando comprobamos que algunos de los colaboradores del grupo terrorista yihadista que decapitó en Francia a un profesor laicista en octubre de 2020, estaban relacionados con el movimiento anti-islamofobia.

En el epílogo, de su libro, De Diego, culmina su discurso emocionalmente ascendente que lo va acercando a su propia persona y tiempo, y tras pedir disculpas al lector por el apasionamiento in crescendo, se plantea cómo el islam debe dejar de ser el reverso negativo de nuestra sociedad, y contribuir a mejorarla. "Me considero un heredero de la tradición humanística, hoy tan en peligro, que aboga que los más sagrado del ser humano es su dignidad y, justo después, su libertad como individuo" (p.202). En ese terreno en particular es donde el islam puede contribuir con su tradición humanística secular[22]. Propone en este camino, un giro basado en la potente tradición humanista del islam, pero atendiendo a las demandas del tiempo globalizador. Sería semejante al giro existencialista cristiano, que puso encima de la mesa al personalismo de Maritain o Mounier. Finaliza su recorrido proponiendo algunos ejemplos concretos en Occidente de este tipo de humanismo crítico y personalista musulmán enfrentado naturalmente a los prevalecientes populismos.

La apuesta final es por una espiritualidad interiorizada, sin proyectos proselitistas. F. Lenoir, durante mucho tiempo director de *Le Monde des religions,* ha señalado que "en el contexto de la ultramodernidad, se ve así elaborar verdaderas teologías de la diversidad religiosa a través de las cuales lo plural espiritual de la Humanidad no sea considerado un mal que haría falta absorber, sino como una riqueza"[23]. El problema, señala Lenoir, es cómo pasar de la Unicidad al Uno, insertando el monoteísmo en la pluralidad. Frente a la pluralidad y adaptabilidad cultural del islam contemplado en sus propias tradiciones históricas[24] se han ido imponiendo "lecturas simplificadas de la complejidad, toda la tradición de pensamiento quedaba en el dualismo moral: halal (lo lícito) y haram (lo ilícito)" (p.118). Sin embargo, en el mundo global de la pluralidad fundante no resultan verosímiles los discursos ni unitarios ni maniqueos que conducen tras la nostalgia del absoluto, verdadero soporte imaginario del fundamentalismo. Las religiones monoteístas se ven en la obligación de adaptarse por la fuerza de los hechos a la nueva realidad. Aquí hay un punto de ficción entre simplificación doctrinal y pluralidad.

Una lectura, en definitiva, la de Antonio de Diego, desafiante, frente a los enemigos de la racionalidad y la espiritualidad, realizada por un joven intelectual y académico español converso, en línea con la vía abierta por Mansur Escudero y otros nuevos musulmanes andaluces y españoles en la década de los ochenta[25], y que hoy reverdece gracias a la probada brillantez y honradez del autor. Antonio de Diego, miembro de la Junta Islámica, que agrupa a los musulmanes conversos españoles, nos hace ver con acierto que el islam, sobre todo el sufismo, de gran arraigo histórico en la península

[22] Puerta Vílchez, José Miguel (2009). "El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Ándalus" en Salvador Peña Martín (ed.). *Iraq y al-Ándalus. Oriente en el Occidente islámico*, Almería, 2009, pp. 145-203.
[23] Lenoir, Frédéric (2010) : *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* París, Pluriel, p. 391.
[24] Urvoy, Dominique (2002) : *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants,* París, Flammarion.
[25] De Diego, Antonio (2020b): "Se cerraron los psiquiátricos y se abrieron los centros islámicos'. Contracultura, hippies y neosufismo marroquí en la España contemporánea" en J.A. González Alcantud (ed.), Felipe Aranda & Adriana Razquin (colbs.). *Europa y la contracultura.* Madrid, Abada, pp. 309-328.

ibérica, debe ser dúctil y epocal, y no buscar la restauración hegeliana de la dialéctica del amo y el siervo, que alimenta la nostalgia del absoluto. Su libro permite calibrar en el plano intelectual cómo está siendo la lucha por el liderazgo en la comunidad islámica de España, esencial para determinar la ortodoxia o heterodoxia teológica, y el grado de identificación con la democracia[26]. Una vía española del islam, basada en la tradición histórica y en la mística sufí parece la mejor de las perspectivas.

Referencias

ADONIS (2016): *Violencia e islam. Conversación con Houria Abdelouahed,* Barcelona, Ariel.

AGUIZOUL, Brahim (2020): "El movimiento salafista moderno y la sharía" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 52-71. DOI: https://doi.org/10.15366/reim2020.29.005

ASAD, Talad (2008): *Sobre el terrorismo suicida,* Barcelona, Laertes.

BENSLAMA, Fehti (2002): *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam.* París, Flammarion.

BROWN, Kenneth (ed.) (2004) : *L'Irak de la crise au chaos. Chroniques d'une invasion.* París, Ibi Press.

CHAABI, Jacqueline (1997) : *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet.* París, CNRS.

CLASTRES, Pierre (1974) : *La société contre l' État.* París, Minuit.

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio (2019a): *Sufismo negro.* Córdoba, Almuzara.

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio (2019b): "El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental" en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 21, 41, pp. 415-438. DOI: https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.20

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio (2020a): *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tiyaniyya,* Granada, Editorial Universidad de Granada.

DE DIEGO, Antonio (2020b): "Se cerraron los psiquiátricos y se abrieron los centros islámicos'. Contracultura, hippies y neosufismo marroquí en la España contemporánea" en GONZÁLEZ ALCANTUD (J.A.) (ed.), ARANDA, Felipe & Razquin, Adriana (colbs.), *Europa y la contracultura,* Madrid, Abada, pp. 309-328.

HAMMOUDI, Abdellah (1997): *Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism,* The Univ. of Chicago Press (Traducción castellana en editorial Anthropos en 2007).

HIRSCHKIND, Charles (2006) : *The Ethical Soundcape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics,* Nueva York, Columbia University Press.

KEPEL, Guilles (2003): *Jihad,* París, Gallimard.

LENOIR, Frédéric (2010) : *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* París, Pluriel.

MARTÍN LUPIÁÑEZ, Isaac (2020): *Control social en las comunidades islámicas andaluzas. Una aproximación socio-antropológica.* Tesis Doctoral, UGR, Accesible en http://hdl.handle.net/10481/59765 [consulta: 13 de mayo de 2021].

MICHELS, Robert (1991, orig.1915): *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* Buenos Aires, Amorrortu.

[26] Martín Lupiáñez, Isaac (2020): *Control social en las comunidades islámicas andaluzas. Una aproximación socio-antropológica,* Tesis Doctoral, UGR.

MOULINE, Nabil (2016) : *Le Califat. Histoire politique de l'islam,* París, Flammarion.

MORGAN, Edmund S. (1988). *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America,* Nueva York, Norton.

POPPER, Karl R. (2000): *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós. Puerta VÍLCHEZ, José Miguel (2009): "El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Ándalus" en PEÑA MARTÍN, Salvador (ed.). *Iraq y al-Ándalus. Oriente en el Occidente islámico*, Almería, pp. 145-203.

REDISSI, Hamadi (2016) : *Une histoire du wahhabisme. Comme l'islam sectaire est devenu l'islam,* París, Seuil.

SAINT-PROT, Charles (2010): *La tradición islámica de la reforma.* Barcelona, Bellaterra.

STEINBERG, Guido (2012): "La Wahabiya, Arabia Saudí y el movimiento salafí" en PETER, Frank & ORTEGA, Rafael (eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo".* Barcelona, Bellaterra, pp. 67-75.

URVOY, Dominique (2002): *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants,* París, Flammarion.