

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

Populismo islámico

Cómo se ha secuestrado la
espiritualidad musulmana



ALMUZARA

© ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ, 2020
© EDITORIAL ALMUZARA, S.L., 2020

Primera edición en Almuzara: julio de 2020

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*».

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

EDITORIAL ALMUZARA • PENSAMIENTO POLÍTICO

Director editorial: ANTONIO E. CUESTA LÓPEZ
Editora: ÁNGELES LÓPEZ
Diseño y maquetación: JOAQUÍN TREVIÑO
www.editorialalmuzara.com
pedidos@almuzaralibros.com - info@almuzaralibros.com

Imprime: KADMOS

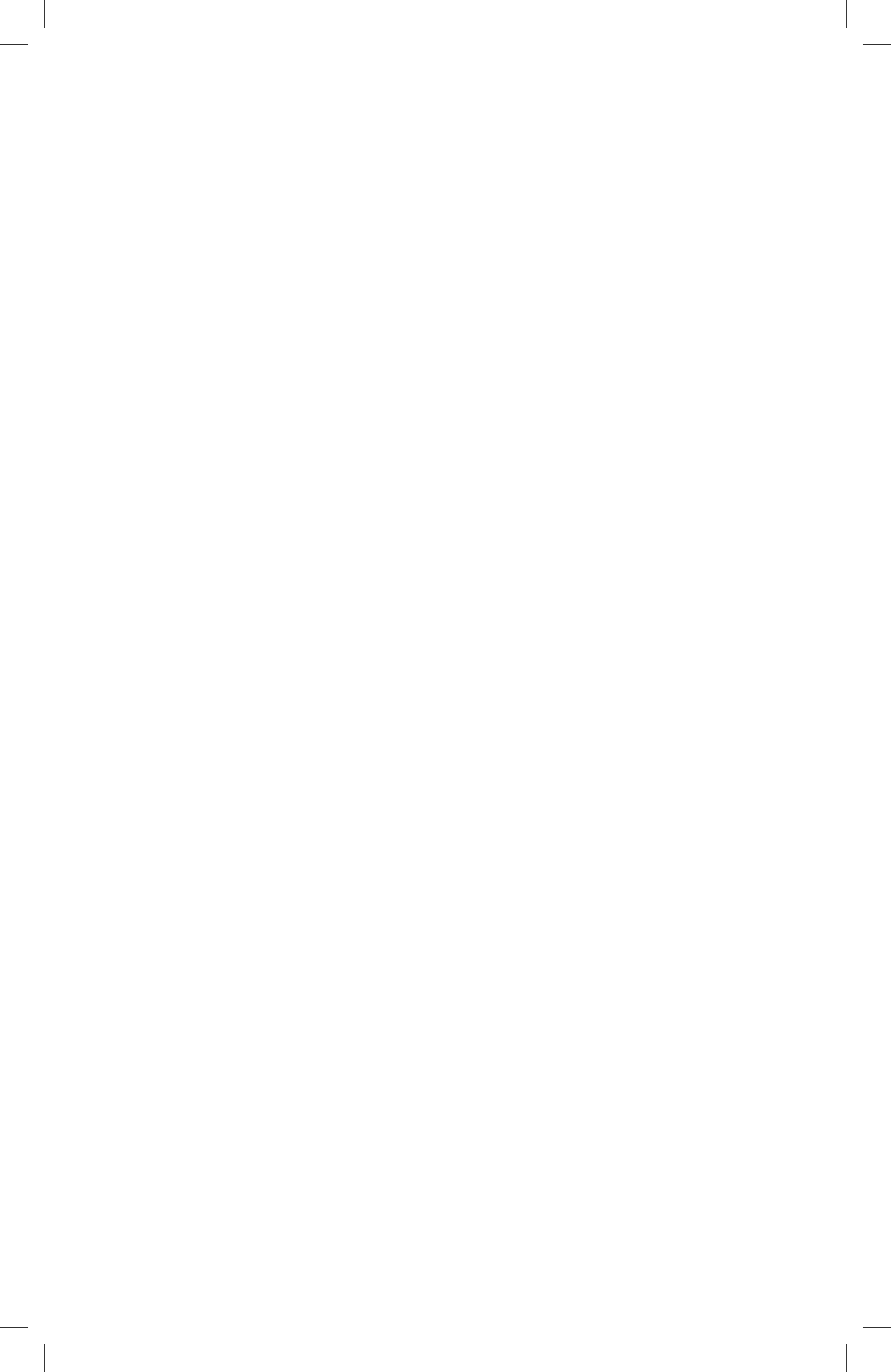
ISBN: 978-84-18205-63-7
Depósito Legal: CO-686-2020
Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

A quienes luchan y protegen nuestra libertad.



وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (10:99)

*Y si tu Señor quisiera creerían todos los que están en la tierra.
¿Acaso puedes tú obligar a las gentes a que sean creyentes?
(Corán, 10:99)*



Índice

<i>Nota del autor sobre las transliteraciones y las traducciones</i>	13
<i>Introducción</i>	15
Capítulo 1. Los mitos del islam contemporáneo	29
Capítulo 2. El pueblo, la <i>ummah</i>	49
Capítulo 3. El líder.....	65
Capítulo 4. El asesinato de la espiritualidad.....	83
Capítulo 5. Fake-Ilm	97
Capítulo 6. La moral y la <i>sharia</i>	111
Capítulo 7. La ambición política.....	131
Capítulo 8. El <i>jihad</i> y el jihadismo.....	151
Capítulo 9. <i>Shaykh Google</i> y el triunfo del populismo digital.....	171
Capítulo 10. La diáspora y el garaje	187
Epílogo. Y, ¿qué futuro le espera al islam?	201
<i>Agradecimientos</i>	215
<i>Glosario</i>	219
<i>Referencias</i>	223



Nota del autor sobre las transliteraciones y las traducciones

Este libro usa un gran número de fuentes y materiales en diversas lenguas extranjeras. He optado por simplificar la transliteración de las palabras y nombres tanto como me ha sido posible a favor del lector. En el texto todos estos términos extranjeros aparecerán, salvo los naturalizados en español, en itálicas y con la correspondiente traducción al español.

Para el árabe y lenguas escritas en esta grafía (persa y urdú) he tomado de referencia la transliteración de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos (ALA-LC). Se omiten los signos diacríticos para las vocales alargadas. Se mantiene la letra ع ('*ayn*) que es transliterada como ' , aunque hay excepciones en palabras de uso común en español como *sharia* en vez de *shari'a*. La letra خ (el sonido como *j* castellana) se translitera con *kh*, mientras que la letra ج (el sonido como la *j* inglesa) lo hace como *j*. De esa forma, y por coherencia con el resto de la transliteración, en el texto se escribe *jihad* en vez de *yihad*. La letra ء (*hamza*) de inicio y final de palabra ha sido omitida. Se simplifican sonidos próximos con *s* (ص / س), *t* (ط / ت), *d* (ض / د), y *h* (ح / ه). Para los plurales de ciertas palabras he optado por el plural español añadiendo una *s* final.

Muchos nombres musulmanes y topónimos árabes incluyen elementos árabes y no árabes, especialmente, los contemporáneos. No he transliterado esos nombres siguiendo fuentes árabes,

sino que, en la mayoría de los casos, he preferido ofrecer una versión simplificada española, inglesa o francesa con la que comúnmente se conocen. Se respetan los acrónimos internacionales, así como convencionalismos que se encuentran en prensa escrita y trabajos de divulgación.

Por último, las traducciones del árabe, del inglés y del francés al español son mías, salvo que se indique lo contrario en nota a pie de página o en la bibliografía.

Introducción

Habitamos en la era de los populismos. Hemos sustituido la razón por las entrañas, nos han cambiado el debate político por promesas imposibles o por estéril violencia. En Occidente, nuestra casa, una horda de populistas ha asaltado el espacio público y pretende tomar por la fuerza nuestra moral, nuestras acciones y libertades. Estamos, sin duda, ante una época muy compleja donde nuestra existencia política e intelectual es más frágil que nunca.

Mencionaba el historiador norteamericano Robert Kagan que vivimos en un momento histórico en el que, en menos de treinta años, hemos pasado de un mundo inspirado por el proyecto de la Ilustración a un mundo contrailustrado.¹ Un mundo que ha olvidado el largo siglo xx con todo su sufrimiento y totalitarismo por una parte y, por otra, el triunfo y afianzamiento de la libertad individual. Sin embargo, el egoísmo y el populismo —representado por esa contrailustración— han permanecido al acecho, preparados para volver a la arena pública haciendo olvidar las lecciones del pasado y con el ánimo de monopolizar el presente e imponer sus doctrinas. Poder, control y violencia son los resultados más visibles de ese proyecto contrailustrado.

1 Kagan, Robert: *The Jungle grows back. America and Our Imperiled World*. Nueva York, Alfred Knopf, 2018, p. 11.

El ascenso de Donald Trump y su *Make America Great Again*, Boris Johnson y la demente política del *No-deal Brexit* (Brexit duro) o Viktor Orbán y su «defensa» de las fronteras del «invasor», junto a la consolidación de Vladimir Putin, Nicolás Maduro o Xi Jinping a la cabeza de populares regímenes autoritarios y antidemocráticos demuestra el buen estado de salud del populismo. La gente parece encontrar consuelo en ellos ante un mundo vertiginoso, cada vez más inmediato y con más libertad debido a internet y los medios de comunicación. Y ahí es cuando la paradoja se presenta de inmediato: a más libertad ofrecida queremos más restricción, deseamos ser más «nosotros» frente al extranjero, frente al «otro».

La libertad es un concepto muy complejo de gestionar. Supone una gran responsabilidad acompañadas de una enorme probabilidad de fracaso. Asumir la libertad es enfrentarse a un vacío inmenso en el que es la persona, en su soledad, la que tiene que elaborar y justificar tanto su discurso como su forma de vivir ante el mundo. Se trata de una responsabilidad sobrecohedora, compleja y desafiante: dirigirse a uno mismo para conseguir el máximo bien para los otros.

En estos últimos cuarenta años nuestro mundo ha sufrido un proceso de infantilización y de profundo miedo a la libertad. Al ser humano medio le da miedo pensar, le da miedo actuar, le da miedo ser para con su mundo. Y todo a costa de cuestionar la dignidad de la persona y su libertad de conciencia —dos de los valores más sagrados ganados en las guerras contra el totalitarismo—, de señalar y rechazar al «otro», y de progresivamente cegarnos, volvernos sordos y mudos. De ahí que el populismo se fortalezca cada vez más en nuestras sociedades pues ofrece soluciones inmediatas y sencillas, dirige a la persona en tanto sujeto de acción y, como un perverso trilerero, cambia responsabilidades sociales por propaganda y valores por esencias seguras. Es cómodo comprar un hábito populista, vestirlo y actuar escondidos en una gran masa entre la que nos sentimos respaldados y en la que, a su vez, nosotros también reforzamos al grupo. El sentimiento de pertenencia a un grupo es seguridad.

Esa es la palabra mágica que fundamenta el populismo: seguridad. Toda reflexión posible sobre el tema se articula en

torno a ella, aunque haya que sacrificar nuestra dignidad moral y nuestra libertad para acomodarla en todos los estamentos de nuestra sociedad. Una «seguridad hiperreal» —usando el concepto de Jean Baudrillard y parafraseándolo— que nos otorga una aparente calma. Queremos sentirnos seguros ante un mundo que por primera vez y gracias a las tecnologías de la información, se despliega aparentemente «completo» ante nosotros con una enorme inmediatez. No queremos mirarnos extrañados, no queremos sentirnos «los otros», y de este modo es como nacen los populismos.

Pero, ¿qué es el populismo? Siguiendo la definición de Mudde y Rovira-Kaltwasser en su libro *Populism* (2017)², el populismo es una propuesta política articulada en torno a tres grandes conceptos como son el pueblo, la élite y la voluntad popular. El pueblo como sujeto político aparentemente central; la élite como el elemento antagónico; y por último, la voluntad popular como objeto a promocionar y potenciar. Todo planteado desde la vaguedad y el maniqueísmo moral, pues no hay un auténtico análisis moral sino que se aplica un importante elemento escatológico: la salvación.

En este esquema la voluntad del pueblo equivale a salvación. Da igual que el pueblo pida cabezas, restricción de derechos fundamentales o intromisión en la moral privada: para el populismo el pueblo siempre tiene razón. A esto hay que añadirle la necesidad de un combate contra la élite, los verdaderos enemigos, pues ellos son los últimos responsables de los problemas del pueblo. Las élites se conforman para oprimir, gestionan el conocimiento, la libertad y otros tantos elementos reprimiendo al pueblo. Por eso el populismo le da, aparentemente, voz a ese pueblo y busca soluciones cómodas y cortoplacistas. Se trata de agradar, de distraer. Esta retórica, un tanto demagógica, puede ser aderezada con distintos elementos como la religión, la etnicidad, la ideología política o, simplemente, el culto a un líder con carisma.

2 Mudde, Cas & Cristobal Rovira Kaltwasser: *Populism*. Oxford, Oxford University Press, 2017.

El populismo a menudo nace como reacción a la cultura política desarrollada en democracias liberales y socialdemócratas occidentales. Proponen un antiinstitucionalismo —como explica José Luis Villacañas en su ensayo *Populismo* (2015)— para superar la dinámica del tratamiento de los «dogmas políticos» que ofrecen conservadores y progresistas. Los populistas la responsabilizan de los fracasos sociales y políticos de su pueblo. En ellos hay un olvido intencionado de los principios democráticos para ofrecer salvación inmediata. De la misma manera se olvida el derecho al bien común y el derecho de las minorías, la separación tripartita de poderes o los mecanismos legítimos de control del poder. Perciben los fallos del sistema —pues ninguna propuesta política o social es perfecta— sobre los que argumentan la opresión del pueblo en pos de una pretendida victimización. Simplificando el mensaje se busca reivindicar las minorías y la libertad de expresión para alzarse como mayoría y denostar a la minoría rival y, por ende, a la élite culpable de sus males. Se propone una retórica de amigos del pueblo versus enemigos de este. Es un combate plenamente ideológico donde se intenta aniquilar dos conceptos básicos en las democracias liberales: libertad y moral privada.

¿Y la libertad dónde queda? La libertad es poco importante en este esquema populista. Es más, resulta sumamente molesta puesto que nos obliga a pensar, a reaccionar con mesura y a no actuar ante el simple estímulo-respuesta. Pero sacrificándola se consigue comodidad porque pensar no es confortable y, a menudo, desafía nuestra propia subjetividad. Por eso tanta gente apuesta por populismos de todas clase y condición. Es la comodidad irresponsable la que nos lleva a ello.

¿Y la moral dónde queda? Si tenemos la suerte de que nuestra moral encaje con el argumentario que exhibe la maquinaria populista será perfecto; incluso nos harán creer que nuestra moral es la única y la mejor, la elegida para transformarlo todo e imponer la voluntad popular y vencer a las élites opresoras. Sin embargo, si tenemos la desgracia de no compartir esos principios morales seremos denostados, demonizados y seguramente se nos acuse de antinaturales, enfermos, salvajes y otros tantos adjetivos que golpeen nuestra dignidad.

Tras bloquear la libertad y la moral privada, el objetivo principal del populismo es hacer creer que el líder es un salvador, un Mesías, y que solo él podrá transformarlo todo. Una transformación que nace tras golpear duramente al «otro», ya sea extranjero o enemigo. Todo esto se hace a través de estética y retórica, que son las herramientas auxiliares. Una estética cultural *kitsch* y accesible que sacia el imaginario sensorial del pueblo que les ayude a identificarse con ellos, sin necesidad de pensar en exceso³, y una retórica que se fundamenta en una persuasión sencilla y efectiva con un mensaje unívoco cargado de sentimentalismo.⁴ El riesgo del populismo en su versión de extremismo ideológico es que se acabe transformando en extremismo violento y que devenga bien en violencia promovida por un estado contra minorías (tenemos ejemplos claros en Rusia en contra de la comunidad LGTBI o China en contra del pluralismo religioso), o asumiendo el terrorismo antisistema como ocurre con el jihadismo o con el supremacismo blanco.

El terrorismo como acción social suele ser el final favorito de los populistas religiosos aunque no la opción mayoritaria pues, utilizando el lenguaje freudiano, la pulsión de muerte (*todestrieb*) tan asociada al poder está presente en todo populismo religioso. La mayoría de los populistas religiosos no llegan tan lejos, solo se quedan en el primer estadio: el discurso de odio; critican, vociferan, hacen *lobby* y convencen a políticos, pero no suelen llegar a más. Otros, creyéndose depositarios de la voluntad del pueblo, optan por la pura coerción física o la violencia. Una violencia aparentemente justificada tanto en la voluntad del pueblo como en la voluntad de Dios que confluye en un supuesto bien común para la comunidad. Desafortunadamente, este tipo de violencia es cada vez más habitual, pues en nuestro mundo estamos inmersos en ella casi a diario. Bombas contra clínicas de control de la natalidad, tiroteos contra iglesias progresistas o ataques contra mezquitas y sinagogas son algunos de los resultados actuales del populismo religioso.

3 Sáez Mateu, Ferran: *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les masses*. Barcelona, Publicació de l' Abadia de Montserrat, 2018, pp. 63-65.

4 *Ibid*, pp. 79-81.

El populismo religioso, violento o no, es altamente diverso pero sus fines últimos convergen. Se trata de imponer a la fuerza una práctica religiosa, que no espiritual, implementando un dogmático sistema moral que suele ir unido a una visión ideológica o política acorde. Para ello, los creyentes se sienten elegidos para hacer llegar un mensaje de «salvación» a otras personas que no lo han solicitado o que no están interesadas en él en virtud de su libertad de conciencia. Sin embargo, tanto el populista religioso como el ideológico piensan que primero la voluntad del pueblo debe cumplirse y debe imponerse, con la única salvedad de que, para el religioso, esa voluntad popular debe concordar con la verdad trascendente y la revelación de Dios. Una verdad aún más difícil de contestar.

A mí personalmente me sorprendió en mi último viaje a Estados Unidos descubrir la existencia de los autodenominados teócratas (*theocrats*) dentro del movimiento supremacista de la extrema derecha estadounidense. Este grupo, al más puro estilo de la novela *El cuento de la criada* de Margaret Atwood, apuesta por imponer una visión política y moral fundamentalista cristiana en ese país. Para ello, su estrategia programática consiste en prohibir el divorcio, el aborto, la homosexualidad y las relaciones interraciales, todo gobernado desde los dictados de la Biblia y su moral según explicaba Sean Faircloth en su libro *Attack of the Theocrats* (2012).⁵ Aún en minoría, se hallan diseminados por el sur profundo (*Deep South*) de Estados Unidos y son, por ejemplo, uno de los grupos que más apoyó a Donald Trump en las elecciones presidenciales de 2016. Desconocidos para la mayoría del público, los teócratas no son sino la punta de lanza de infinidad de grupos fundamentalistas evangélicos blancos que realizan fuertes labores de lobby político y, paralelamente, despliegan un hipnótico poder populista ante las clases blancas desfavorecidas del sur y medio-oeste de Estados Unidos, del mismo modo que la Rusia populista de Putin —como hace notar el historiador Timothy Snyder—, se entregó a la interpretación ultra

5 Faircloth, Sean: *Attack of the Theocrats*. Charlottesville, Pitchstone Publisher, 2012.

del cristianismo ortodoxo ruso y a las teorías fascistas de Ivan Illyin (1883-1954) para reconstruir su identidad y cuestionar la libertad individual generando una política de la eternidad.⁶ Construir un enemigo en el «otro», identificarlo con lo satánico y culparlo de los males, esa era la estrategia unida a un renacimiento de lo religioso para salvar a los verdaderos elegidos anclados en las costumbres, en las verdades inmutables. Unas verdades que vendrían entregadas por la verdadera interpretación del cristianismo ortodoxo ruso alejada de innovadores y ateos.

A lo largo de su libro *El camino hacia la no libertad* (2019), Snyder incide varias veces en la idea de que las políticas de la eternidad se sostienen necesariamente en ficciones. A veces es fácil verlas, otras no tanto. Las ficciones modulan y cambian su imagen adaptándose a los diferentes públicos. Para el populismo religioso es muy sencillo identificar esas ficciones con las verdades inmutables y dogmáticas de la esfera «religioso-cultural» sobre las que el creyente tendrá que construir su vida y sus acciones. No hay espiritualidad alguna sino política; no se busca un creyente sincero, sino un creyente frágil y débil en quien el miedo actúa como catalizador para una salvación necesaria, la principal promesa del populismo: un paraíso en la tierra.

El populismo religioso no es una novedad pues siempre ha existido agitando el proselitismo y el deseo de imponer salvación sobre los demás, sin embargo debemos relacionarlo con lo que desde el siglo XIX entendemos por populismo político propiamente dicho. Todas las grandes religiones han sufrido en estos últimos dos siglos un proceso de esencialización y amalgama con la política y la ideología tal y como la entendemos en la actualidad. En momentos determinados e influidas por el colonialismo o movimientos como el romanticismo, las religiones optaron por explotar sus complejos y carencias para captar fieles o afianzar sus proyectos políticos. Dejaron en muchos casos de ser espiritualidades para convertirse en ideologías contemporáneas construidas desde la reacción a la filosofía moderna

6 Snyder, Timothy: *El camino hacia la no libertad*. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2019.

europea. Por ejemplo, el populismo hinduista juega con narrativas y planteamientos románticos y de historiadores británicos y alemanes del siglo XIX para construir su historia y su identidad nacionalista, planteamientos que afirma querer destruir pero que, paradójicamente, le sirven en su batalla contra el islam y los musulmanes.

Esta ha sido una de las claves principales para elaborar el presente ensayo. El populismo religioso, tal y como lo conocemos y lo sufrimos, es un producto sincrético que proviene de los cruces entre filosofía moderna, binarismo moral y teología política. Ninguna religión mayoritaria de las que operan en la actualidad se ha salvado de sufrir el populismo. Desde el cristianismo al islam y desde el hinduismo al budismo, todas las religiones coquetean en mayor o menor medida con el populismo e intentan convertir la voluntad del pueblo en la voluntad de los fieles y suelen ser incapaces, por interés propio, de explicar que la mayoría de sus transformaciones ideológicas o culturales tienen apenas doscientos años, cuando el proyecto ilustrado que la modernidad trajo consigo dejó de ser un proyecto atractivo. Esas circunstancias abrieron la puerta al irracionalismo como tendencia filosófica y política.

En este ensayo me centraré en el caso del islam contemporáneo, cuya manifestación pública más visible representa, de forma privilegiada, esto que hemos dado en llamar populismo religioso. Cabe advertir que en este ensayo no me refiero a todo el islam, pues con una población de 1600 millones de personas el islam es más que diverso, sino que trataré una amalgama de movimientos reformistas y conservadores que se han hecho con la visibilidad pública y el imaginario social en el último siglo: aquellos que desde la intolerancia y el supremacismo han querido construir poco a poco un populismo religioso no tanto basado en el islam como fe sino en un nuevo modelo centrado en lo ideológico y lo político, anhelando una «Musulmania» que nunca ha existido.

Por eso, el objeto de este libro es reflexionar y explicar sobre aquello que denomino —y que han trabajado otros autores antes que yo como Ervand Abrahamian (1993), Vedi Hadiz (2016) o Alberto Priego (2018) — «populismo islámico», trazando sus

características principales sobre sus conceptos operativos fundamentales. Este no es un tema baladí, pues afecta por igual a musulmanes y a no musulmanes en una sociedad polarizada donde el odio se prende con facilidad. Todos los populismos parecen querer destruirse los unos a los otros y nosotros, ciudadanos de a pie, estamos en medio de esta batalla.

En mi opinión el populismo islámico engloba una heterogénea cantidad de movimientos reformistas, conservadores, identitarios y esencialistas que sitúan al islam como un sistema ontológico y axiológicamente perfecto frente a un sistema que, ayudado por élites concretas, se ha fortificado haciéndose con el control moral e ideológico del mundo islámico y los musulmanes. El resultado más visible de esta acción es la narrativa esencialista y naif que afirma que la civilización islámica se halla en un estado de corrupción y decadencia. El populismo islámico es muy diverso y se manifiesta con una particular idiosincrasia en cada momento, pero tiene muy claro que el objetivo es homogeneizar y evitar la «corrupción» social y moral de los musulmanes, de la *ummah*. Como afirma el islamólogo francés Oliver Roy, se trata de una «reinención del islam» en toda regla.

Entre los movimientos que conforman el populismo islámico podríamos citar a grupos arcaizantes y antisistema como el wahabismo, una opción reformista nacida en el siglo XVIII en la actual Arabia Saudí, que clama por tener la auténtica interpretación del islam y retornar doctrinal y socialmente a los tiempos idealizados del profeta Muhammad. También está presente el islamismo político, una interpretación conservadora del islam que aboga por tomar el control político e islamizarlo para imponer la *sharia* (ley islámica) en el espacio político público. Más reciente es el islam revolucionario chií con una interpretación canónicamente populista y antiimperialista surgida de la revolución que inició Khomeini al final de los años setenta. No podemos olvidar el excéntrico populismo socialista del general Gaddafi que pretendía ser la alternativa en el tercer mundo con un pretendido mensaje de justicia y paz social. Y por supuesto en esta lista hay que mencionar al terrorífico jihadismo, una ideología nacida de la frustración

y fracaso del islamismo político y que aboga por la violencia, potenciándose a sí mismo como una alternativa macabra a la «inmoralidad» de la sociedad occidental. Además de todas estas tendencias mayoritarias habría que incluir necesariamente a todos los subproductos que se han producido en una diáspora identitariamente compleja y que pueden jugar con múltiples variables de todas estas tendencias y grupos anteriores dando lugar a nuevas propuestas populistas.

Estos grupos han secuestrado al islam de la esfera pública y han intentado asesinar, a veces con éxito, la espiritualidad islámica. Lo llaman islam, pero en realidad son tendencias populistas que, con más o menos suerte, intentan convencer y conquistar la voluntad de la comunidad musulmana. Todos juegan con la libertad de los musulmanes y prometen el mayor de los éxitos en esta vida y en la otra para aquellos que decidan unirse al pueblo islámico y, posteriormente, a la lucha por alcanzar sus objetivos.

La principal motivación para escribir un texto de este tipo surge de mi investigación sobre islamología durante más de nuevos años y de los intensos trabajos de campo y activismo que he llevado a cabo en los últimos, tanto en el mundo islámico como en contextos europeos y estadounidenses. El trabajo con jóvenes musulmanes en el ámbito social y educativo ha sido para mí el punto de no retorno a la hora de escribir este texto al ver cómo les afectan los mensajes populistas que se lanzan una y otra vez sobre ellos. Mi creencia y convencimiento personales me llevaron a ser sincero y actuar a través del mejor medio que tenía para hacerlo: el ensayo que usted, lector, tiene entre manos. En su redacción he contado con el apoyo de buenos amigos que me han animado a continuar con comentarios del tipo: «Este libro dice lo que todos hemos pensado durante años y nunca nos atrevimos a decir».

En un principio tuve la tentación de elaborar un texto académico, histórico y erudito, diacrónico y lleno de nombres transliterados, pero tras reflexionarlo comprendí que no es ni el momento ni el lugar para hacerlo. Por sugerencia de mi editor Manuel Pimentel y de otras personas cercanas he preferido elaborar un texto más personal, libre y reflexivo. Esa es la

razón por la que el lector encontrará algunas lagunas y omisiones en los ejemplos históricos pues no es mi objetivo realizar un catálogo de movimientos sociales o un diccionario temático sobre islamismo o mundo árabe, sino más bien desentrañar las claves conceptuales y los ejemplos precisos para comprender el fenómeno del populismo islámico. Llegar al fenómeno y conocer su funcionamiento fue mi máxima motivación a la hora de investigar y escribir. Creo que en este libro me toca ser más filósofo que historiador, y por eso el lector podrá reconocer a lo largo de estas páginas una enorme metainfluencia de Karl Popper, Hannah Arendt, John Rawls o Muhammad Arkoun.

El populismo islámico es una realidad y ha causado notorios problemas dentro y fuera de las comunidades islámicas, dificultando la convivencia y generando malestar social, especialmente en lo que llamamos Occidente. Por eso este tema se merecía una reflexión pausada y, en consecuencia, una divulgación más allá de los círculos académicos y técnicos en los que parece conocerse el problema pero de los que rara vez sale una clarificación hacia la sociedad civil. Las conversaciones con otros islamólogos, sociólogos o historiadores así como diversos miembros de la administración del Estado y activistas del tercer sector, me han dado una visión general del interés que este tema suscita en un público más amplio, y me han permitido indagar en intereses varios con respecto a este complejo fenómeno.

Partiendo de estas premisas quisiera familiarizar al lector con una serie de conceptos clave, a menudo mal entendidos o ignorados, que hasta ahora han utilizado los populistas islámicos para construir su doctrina y hacerse con el poder político y social en muchos países e incluso en espacios físicos concretos dentro de Occidente. El uso de la narrativa, del discurso, de los conceptos y del carisma ha creado auténticos ídolos de masas que gracias al esfuerzo de propaganda e imposición moral han llevado a cabo una auténtica imposición de una supuesta «voluntad popular».

Por eso quiero mostrar en este ensayo, desde una perspectiva sincrónica, una panorámica conceptual amplia que comienza

con la mitología islámica contemporánea en la que el populismo sienta sus bases ideológicas y narrativas [capítulo 1], continúa con la definición y reflexión de la invención del concepto de comunidad islámica, la *ummah*, como sujeto político [capítulo 2] para, posteriormente, ofrecer una visión sobre la construcción del líder populista islámico [capítulo 3]. Seguidamente daremos paso al análisis de cómo el populismo identificó como élites/enemigos al sufismo y la espiritualidad islámica [capítulo 4] y cómo intentó neutralizarlas a través del *fake-ilm* [capítulo 5], una estrategia que ha usado como principal arma narrativa y legitimista. La *sharia* y la moral [capítulo 6], la ambición política [capítulo 7] y el jihadismo [capítulo 8], todos elementos de gran valor para el proyecto populista, constituirán un punto importante de reflexión en los capítulos centrales de este ensayo. Concluiremos el análisis doctrinal con una evaluación de dos temas de actualidad como son el papel del populismo digital (*Shaykh Google*) [capítulo 9] y la recepción y reconstrucción del populismo en la diáspora europea [capítulo 10], ese populismo que crece en las mezquitas-garaje. A modo de epílogo el último punto está dedicado a una evaluación global del populismo islámico tras analizar todos estos conceptos y concluir con un análisis de las oportunidades que hay para el futuro del islam contemporáneo.

Como decía anteriormente, el populismo islámico no es un tema ni sencillo ni baladí. Muchos de esos populistas, que ya eran extremistas ideológicos de origen, han devenido en extremistas violentos que no respetan nada ni a nadie, siendo los primeros perjudicados los propios musulmanes. Occidente ha empezado a percibirlos muy tarde, cuando dejaron de ser útiles para frenar la influencia soviética. Ahora, constituidos como un populismo ideológico más, amenazan la libertad individual y la coexistencia pacífica entre seres humanos de diversas creencias y culturas, lo que supone a su vez un riesgo para las propias sociedades de mayoría musulmana que desean con ímpetu trascender regímenes autoritarios y teocracias.

Toda esta situación de confrontación, de populismos y *fake news* nos propone un dilema considerable desde la filosofía política: ¿deberíamos aceptar como válida la teoría del *Choque de*

civilizaciones de Huntington? ¿Deberíamos pensar que la religión musulmana es la culpable de esta situación? En mi opinión no, y si lo hiciéramos cometeríamos un gran error.

Islamólogos como el estadounidense Marshall Hodgson (1922-1968) han señalado la enorme plasticidad del islam a través de su historia, de su evolución cultural y de todo lo que ha aportado a la historia universal. Yo creo, y así lo 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. El populismo se nutre del islam, pero no es el «islam verdadero» como parece querer mostrar una y otra vez, obviando su enorme diversidad cultural y social.

El islam no tiene una tendencia natural al autoritarismo o al populismo, no más que otras religiones. Todas son vulnerables —como ideologías del sentimiento, de lo irracional— si se manipulan las claves adecuadas, si se juega con la moral y con los fieles. El populismo islámico conservador y autoritario no difiere tanto del de Trump o del de Putin, pues todos juegan con el mismo registro narrativo, métodos y objetivos. Al final, y en esta línea, el islam queda como una simplísima herramienta de control social, de dominio de la persona frente a morales diseñadas por otros y sin capacidad de diálogo o crítica.

Quizás después de leer este humilde ensayo todos deberíamos volver urgentemente a los clásicos islámicos como ibn Rushd (Averroes), Al-Ghazali, ibn Khaldun, ibn ‘Arabi, o a autores contemporáneos como Muhammad Iqbal, Ibrahim Niasse o Muhammad Arkoun y, al leerlos, darnos cuenta de qué poco se parecen a los populistas que agitan hoy la bandera del islam. Sinceramente, pienso que el islam, el camino a la paz (*salam*), es algo más que retórica política, e igualmente creo que su espiritualidad universal está por encima de populismos y esencialismos identitarios que apenas tienen trescientos años. Y lo creo desde la más pura interioridad y vivencia después haber compartido más de nueve años de mi vida con el islam.

El verdadero islam, el que se funda en la espiritualidad del Profeta Muhammad, se articula en torno a los conceptos de

justicia (*‘adl*), misericordia (*rahma*), consenso (*ijma*) y bien común (*maslaha*), conceptos que los populismos —aunque los invoquen entre acaloradas soflamas— no son capaces de comprender ni aceptar, algo que sí hará cualquier ser humano de buen corazón.

Antonio de Diego González
Córdoba, 22 de febrero de 2020

Capítulo 1

Los mitos del islam contemporáneo

El islam es uno de los temas del momento, una de las realidades más polémicas de la actualidad. La opinión pública no lo entiende como una manifestación espiritual sino como un incómodo problema geopolítico que amenaza la cómoda tranquilidad de Occidente. Por eso a menudo se convierte en una realidad incomprendida como religión y como forma de vida. Su imagen aparece descontextualizada en medios de comunicación, en debates académicos, en redes sociales o en la opinión pública. El islam, tan lleno de paradojas como todas las religiones, es visto con una enorme extrañeza por la mayoría de nosotros, siendo a la vez una realidad lejana y cercana. Y todo esto es así gracias a la acción, en diferentes frentes, del populismo.

De todos esos rostros con los que el islam se muestra en nuestro mundo, los del conservadurismo y el fanatismo son los que se imponen en los imaginarios de la gente común. De poco sirve que hablemos de la «convivencia» de Al-Ándalus o de las aportaciones científicas que la cultura islámica ha ofrecido a Europa y Occidente porque el islam, desde hace unos años, es el enemigo; un enemigo construido desde la alteridad, desde la ignorancia y desde una mitología interesada fabricada en diversos espacios geopolíticos. Todas estas narrativas se entrecruzan en un punto: el desconocimiento de la historia contemporánea del islam.

La extrema derecha enarbola cotidianamente su bandera contra el islam: es el enemigo por excelencia de Occidente. El populismo de derechas convierte a lo islámico en «otro» lejano y bárbaro sobre el que cargar. Lo construye en tanto un nuevo *limes* mental, siendo los musulmanes los nuevos bárbaros incomprendidos y demonizados, aun antes de conocer quiénes son en realidad. Los musulmanes son un enemigo fácil porque un sector de la población islámica minoritario, pero muy escandaloso y con una narrativa amplificadas, está empeñado en seguirle el juego a esta derecha populista. Es más, este pequeño grupúsculo de musulmanes usa sus mismas técnicas: son extremadamente populistas, esencialistas y muchos no dudan en contemplar la violencia como forma de resolución de conflictos.

Desafortunadamente esta facción minoritaria se ha mostrado en exceso durante los últimos años, logrando copar los imaginarios sociales del islam frente al resto del mundo; un mundo que ya contaba con más de mil seiscientos millones de creyentes en 2010 y que en 2050 sobrepasará los dos mil seiscientos sesenta millones de musulmanes.⁷ Ante mil seiscientos millones de creyentes que había en 2010, el porcentaje de radicales es bastante ínfimo pero lo suficientemente realzado para hacer cuestionar la realidad de una creencia que siguen miles de millones de personas en paz y tranquilidad. De hecho, etimológicamente islam proviene de la palabra *salam*, que en árabe significa paz. El musulmán sería aquel que ha sido pacificado.

Fue tras el 11 de septiembre de 2001 cuando esta imagen de los «fanáticos musulmanes» quedó grabada en la retina de millones de personas y terminó de distorsionar los eventos y pensamientos que durante dos siglos habían condicionado al islam tal y como lo conocemos. Un punto álgido que supuso un punto y aparte en las relaciones entre el islam y el resto del mundo. Seguramente muchos de los lectores que tienen este libro entre sus manos recuerden aquel día. Por orden de Osama bin

7 Véase el estudio de PEW Research (2017): <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/>.

Laden (1957-2011), líder de la organización terrorista *Al-Qaeda*, dos aviones se estrellaban en las Torres Gemelas de Nueva York y otro, que tenía por objetivo el Pentágono, era abatido antes de lograr su propósito, protagonizando así el mayor ataque en suelo norteamericano desde *Pearl Harbor*. Parecía una película de Hollywood, pero la realidad siempre supera a la ficción.

Atónitos ante tan despreciable espectáculo muchos empezaron a preguntarse por el islam. El islam era interrogado y los musulmanes cuestionados, si bien el ataque lo habían realizado unos fanáticos terroristas que decían llamar al *jihad* global y actuar en nombre de los musulmanes —así, en plural y no precisamente en su versión mayestática—, ¡de casi mil millones de musulmanes! No podía ser más absurdo y sin embargo era asumido en ambas facciones ante el estupor de quienes conocían que la posición teológica y sociológica de *Al-Qaeda*, la organización terrorista que lideraba bin Laden, era pura impostura. Y así no tardaron en oírse infinidad de preguntas: ¿Quiénes eran aquellos musulmanes? ¿Por qué lo habían hecho? ¿Cuál era su objetivo? ¿Cuál era su ideología?

Todas ellas, con más o menos suerte, han intentado responderse desde las ciencias sociales. Sin embargo, a menudo un enfoque politológico o criminológico obvia que este *cenit* al que se llegó en 2001 fue un proceso de cocinado lento que acabó en tan terrible acto y que estaba enraizado históricamente en un proceso de esencialismo, populismo y demagogia. Y la situación volvió a repetirse el 11 de marzo en Madrid (2004) y años más tarde con los atentados del 13 y 14 de noviembre en París (2015), donde el sinsentido llegó hasta tal punto que podríamos hablar de nihilismo por encima del fundamentalismo islámico. Y diariamente prosigue con atentados en Nigeria, Somalia, Egipto o Pakistán, que poco o nada importan a la opinión pública pero que afectan mayoritariamente a los musulmanes.

Los musulmanes ven impasibles que otros atenten clamando en nombre de Allah o en nombre de su salvación, una sin razón. En todos esos actos se produce una banalización del *takbir* —la acción de decir *Allahu Akbar* (¡Allah es el más grande!). Por otra parte, la palabra *takfir* —declaración de alguien como infiel— se ha extendido de una manera preocupante y

muchos musulmanes se arrogan el derecho de expulsar del islam a quien no piense como ellos. Evidentemente los fundamentalistas lo aderezan con amenazas de muerte, algo cuestionado por el propio Corán mediante la advertencia «No puede haber coacción en el *din* (la creencia)».⁸

Totalitarismo, perversión social, estética de muerte y nihilismo conforman los marcadores que, unidos a un marcado populismo ideológico, amenazan al «otro», al diferente, de la misma manera que lo hace la ultraderecha en Europa y en Estados Unidos. ¿De verdad que esto es algo islámico? ¿De verdad el islam debe convertirse en un totalitarismo nihilista que amenace la vida de los que difieran de una determinada posición teológica? Preguntas con las que nos interrogamos sobre lo que ocurre en el mundo islámico envueltos en incredulidad y debatimos sobre ello; preguntas que duelen a los musulmanes envueltos en el *salam* (paz) y que los llenan de estupor. Debates baldíos en los que algunos académicos olvidan sus argumentos racionales y se entregan a una opinión mediada por intereses geopolíticos o por una irracionalidad inflamada por el sentimentalismo populista.

Ya no se trata de explicaciones basadas en la polaridad moral del bien/mal como hasta los años noventa del pasado siglo. No se trata de invocar un fin de la historia como el que reclamaba Francis Fukuyama a finales de los años ochenta del pasado siglo. En aquel momento habíamos trascendido la lógica dual de la Guerra Fría, la misma situación político-moral que tenemos en la actualidad. Ahora mismo, para comprender la verdadera clave sobre lo que está pasando con el islam, tenemos que viajar aproximadamente doscientos años atrás. Tendríamos que remontarnos a los orígenes de estas ideologías, pero no a los tiempos poscoloniales sino directamente a los coloniales. El islam contemporáneo es un asunto más sensible y más complejo de lo que pudiera parecer. Requiere desmontar con herramientas filosóficas e historiográficas estructuras mitológicas construidas a conciencia en connivencia entre musulmanes y autoridades coloniales para reforzar situaciones geopolíticas.

8 Corán, 2:256.

Muchos autores fallan al responder estas cuestiones al recurrir a respuestas de tipo historicistas, es decir, a volver a creer que el progreso cultural es clave y que viene determinado. Piensan que si hubiese un Lutero musulmán todo estaría solucionado, los musulmanes habrían evolucionado y no serían unos bárbaros. Este es un planteamiento erróneo pues no existe tal falla cultural en un mundo tan globalizado como el nuestro. Es naif creer que hay culturas más o menos avanzadas o más o menos vírgenes culturalmente.

Efectivamente este es un mito extendido entre cierto sector de politólogos —supuestamente especializados en Oriente Medio y Norte de África— que no es capaz de comprender sentidos más profundos y locales a nivel social. En el caso del mundo islámico ni es uno ni virgen culturalmente, como intentaré demostrar a lo largo de estas páginas. No ha existido algo así como un «indigenismo islámico» sino que el islam, desde su nacimiento, ha estado unido a la transculturación con todas las culturas y civilizaciones con las que entraba en contacto, tomando de ellas y asimilándolas en sí mismo. El islam ha crecido y ha atraído a nuevos creyentes gracias a su universalismo y a su carácter eminentemente plástico, líquido como diría el sociólogo polaco Zygmunt Bauman.

Igualmente, a menudo falla el conocimiento local de las culturas cuando nos aproximamos a la realidad. Y así, unos y otros extendemos mitologías, idealizaciones y esencializaciones que con mucha comodidad los «malos» de uno y otro bando cosechan agradeciendo que el trabajo más complejo ya está hecho. El mayor enemigo de la vida humana es el nacionalismo, y como cualquier manifestación cultural de la humanidad, el islam lo conoce muy bien. Los problemas, como ocurre siempre, vienen de una comprensión deficiente y simplista de la historia y sus devenires. Esa ignorancia genera un totalitarismo esencialista en el que es cómodo vivir, pero incómodo si se discrepa o se es diferente.

Ser o, mejor dicho, convertirse en musulmán es algo bastante sencillo. Basta con repetir tres veces ante dos testigos las dos frases clave: «*ashahadu ana la ilaha ila Allah wa ashahadu ana Muhammadun rasulallah* (atestiguo que no hay dios sino es

Allah y atestiguo que Muhammad es el mensajero de Dios)», frases que se conocen como *shahadatain* (el doble testimonio) y constituyen a la vez el primer y segundo pilar del islam: afirmar la unicidad de Dios y la primacía de su Mensajero, el profeta Muhammad. Es en los actos de praxis religiosa por los que se reconoce a un musulmán. En el islam tradicional siempre ha estado presente la idea de que el islam se condensaba en la firme creencia de estas dos frases —cuya asunción conecta con los mensajes teológicos contenidos en el Corán y en la literatura profética—, y la práctica de los otros tres pilares sociales y comunitarios: la justicia social (*zakat*), el ayuno purificador de Ramadán (*sawm*) y si era posible la peregrinación a La Meca (*hajj*). Si se cumplía con estas cinco prescripciones nadie podía decir nada en contra. Después, cada uno tenía su cultura particular y su forma de mirar el mundo, tal y como lo habían hecho sus antepasados durante generaciones. El islam es de naturaleza sencilla, su práctica fue sencilla hasta que la Modernidad y la joven globalización lo confrontaron. Entonces tuvo que justificar su heterogeneidad, su universalismo y sencillez frente a una homogeneidad pretendida desde la academia y los despachos geopolíticos. Ya no bastaba con repetir con convencimiento el doble testimonio, ni tampoco con practicar los tres pilares comunitarios. Ser musulmán suponía aceptar una cosmovisión esencialista concreta, algo que gran parte del mundo islámico contemporáneo ha tomado como dogma.

Ante esta situación hay una pregunta que se repite como un mantra cada vez que hay un debate sobre el mundo islámico contemporáneo: «¿No necesitaría el islam una reforma?» A lo que podemos responder con vehemencia «Sí, ¡aunque ya las tuvo!». Efectivamente el islam contemporáneo, el que vemos y consumimos en la actualidad, es un islam que poco o nada tiene que ver con el original. Y aunque esto le suene extraño al lector, le puedo asegurar que no lo es.

El islam contemporáneo es una práctica religiosa e ideológica que proviene de la reforma de las estructuras del islam clásico, convergió con la primera globalización en el siglo XIX y se reforzó —por interés de europeos y élites islámicas— en el siglo XX. No existe realmente tanta historia de victimismo

y represión como algunos claman, sino más bien de la construcción de «dispositivos de poder» —a la manera foucaultiana— para generar comodidad, de utopías y sueños políticos en busca de un progreso anhelado y, sobre todo, de teologías endurecidas y de espiritualidades resilientes —desarrolladas a comienzos del siglo xx— que vuelven a configurarse ante la mirada política del islamismo.

Los cruces contemporáneos entre teología y política han sido otra constante compleja y difusa en el islam de los dos últimos siglos. Tampoco es un tema exclusivamente islámico, puesto que durante la modernidad europea la mayor parte de las monarquías europeas habían desarrollado teologías políticas sin mayores problemas. Esto ya había ocurrido, sin escarnios ni rasgaduras de vestiduras, en los sectores más progresistas de Occidente. Es más, el mismo marxismo supone una suerte de teología milenarista que poco difiere de una religión, puesto que bebe de los planteamientos hegelianos plenamente enraizados en el romanticismo y la modernidad. Si lo analizásemos con detalle no encontraríamos muchas diferencias con los planteamientos de teologías políticas islámicas y podríamos incluso afirmar que el marxismo se ha demostrado aún más fanático y violento si cabe que cualquier otra religión, especialmente en su versión bolchevique y revolucionaria.

El problema de categorizar lo islámico se percibía como tal por la enorme plasticidad social y cultural del islam, por su capacidad de acoger a la diversidad y la interculturalidad y, sobre todo, por poseer una historia muy dispar. Por ello el mundo islámico no ha sido nunca fácil ni de entender ni de dominar. La mayor resistencia del islam ante el mundo que ofrecían los extranjeros venía de su complejísima diversidad. El mundo tradicional islámico ofrecía una episteme —un sistema social de relación entre el poder y el conocimiento— que ponía en jaque a gran parte de los sistemas coloniales y por tanto tenía que ser desactivado y el islam, a grandes rasgos, debería ser reducido a una teología endurecida y a un ritual consolador para las masas. Así comenzaron los movimientos para robarle al islam su alma, su espiritualidad y su sentido. La pérdida de su(s) episteme(s) generó un inmenso vacío que sería llenado desde

la política, el nacionalismo identitario y el milenarismo; un empobrecimiento de la experiencia social, cultural y espiritual del hecho islámico.

Al mismo tiempo, tanto el mundo islámico tradicional como el mundo islámico reformado comenzaron a (re)elaborar sus narrativas históricas e identitarias. Unas narrativas que, bien apelando al apartado intelectual o a la nostalgia y a fuerza de repetirlas una y otra vez, acabaron convirtiéndose en mitologías islámicas en los imaginarios mundiales. Unas mitologías que la historiografía tanto islámica como occidental harían suyas y acabarán expandiéndose al resto de ciencias sociales: política, geografía, filosofía o literatura. Esa es la islamización de las ciencias sociales a la que han apelado los islamistas en el siglo xx.

El mundo islámico y sus mitologías han sido el objeto de fobias y filias en Occidente desde la repulsa y cierta mofa ilustrada de Voltaire a la tradición *muhammadiana* hasta las ensañadas miradas de los románticos ante turcos y moros⁹, pero la realidad, oculta tras arabescos ropajes, permanecía desconocida. Pocos sabían de los procesos que hicieron cambiar al islam sus praxis y sus creencias, que la convirtieron en ideología política o que propusieron reformas fascinantes —como la de Muhammad Iqbal— que de haber triunfado hubieran alterado para siempre lo que conocemos como islam.

Las mitologías contemporáneas en torno al islam han sido indudablemente alimentadas por los propios musulmanes idealistas que tras fracasar en sus proyectos políticos independientes quedaron fascinados por una historia, a menudo distorsionada, que parecía dorada. La Córdoba andalusí, la Bagdad abasí o la mítica y aurea Tombuctú son tres ejemplos de arquetipos de esta mitología islámica con más ficción que realidad, envueltos en el mito para sobrellevar la incierta realidad. Mitologías e idealizaciones que a menudo se confrontaban con la dureza del siglo xx y la vertiginosa adaptación a un mundo sin celosías y sin privacidad cultural. Los mitos se

9 Said, Edward: *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo, 2003.

habían convertido en una especie de opio para sobrellevar un mundo un tanto hostil al que costaba comprender.

Los mitos en sí no son malos, nos ayudan a sobrevivir y a hacer nuestra vida más fácil. Como dice José Antonio González Alcantud se trata de estructuras que ayudan a soportar la vivencia¹⁰, pero que necesariamente no tienen por sí mismos que poseer una carga moralizante y política. Esto último es algo casi propio de la edad contemporánea, de mundos polarizados y de supervivencias identitarias impostadas. Justificaciones impregnadas de nacionalismo que intentaban encubrir procesos que, por otra parte, habían sido el origen de colapsos de proyectos políticos construidos desde la teología que habían devenido en califatos caídos.

El imparable avance de la estética frente a la ética cuyo mejor ejemplo lo simboliza, en los años setenta y ochenta del pasado siglo, el ascenso del populismo islámico en gran parte del mundo musulmán desde Marruecos a Indonesia. Es el sonado triunfo del «*hijab* (velo) de Estado» sobre la libertad que, desde las fuentes primordiales, el Corán y la Sunna otorga al creyente islámico, o del «*hajj* turístico» que hace que una peregrinación de vida se convierta en unas asépticas vacaciones de cinco estrellas en la ciudad de Meca. Y aunque este es uno de los escenarios que representan al islam contemporáneo, ni siquiera podemos acotar la experiencia actual del islam a esto porque entre los huecos del islam estandarizado, en sus periferias, se deslizan otras realidades en las que los *jinn* (genios) y los ángeles están presentes como seres que intermedian entre el cielo y la tierra, apenas a tres horas de avión desde Madrid.

Por ello, el islam contemporáneo como fenómeno histórico o social es altamente complejo de explicar sin caer en el tópico o en la historia de su crónica. Porque ya no se trata de aquella religión surgida en el siglo VII en Arabia, tampoco de los esplendores culturales omeyas y abasidas, ni tan siquiera de la compleja civilización otomana..., es algo distinto, con sus procesos

10 González Alcantud, José Antonio: *El mito de Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara, 2014.

y sus vivencias. Y aunque parezca una obviedad, el islam contemporáneo poco tiene que ver en lógicas y modelos de pensamiento con lo medieval o lo moderno. Los arabistas y muchos politólogos caen en el error de explicar el islam contemporáneo mirando al pasado, sin embargo sus claves están en la contemporaneidad y en Occidente. Hay que mirar a la historia contemporánea para evitar la nostalgia distorsionante.

El siglo XVIII marcó un punto de no retorno para el islam: la búsqueda de un espacio propio en el mundo que empezaba a globalizarse. Es un triste tópico pensar que los musulmanes están aún en un estadio inferior culturalmente o que necesitan modernizarse a través de una «Reforma» o una «Revolución Francesa». El islam contemporáneo es, a día de hoy, una amalgama de culturas, identidades, praxis, etnicidades y teologías que a veces están unidas y otras no, que comparten marcadores identitarios y culturales o que se enfrentan entre sí. El islam ha llegado a ser un ente heterogéneo de tal magnitud que, por más que algunos se empeñen, es imposible de homogeneizar.

El islam que hoy se practica ha cambiado en casi todos sus parámetros identitarios y prácticos a pesar de que islamófobos e islamistas afirmen lo contrario. Su transformación se debe, primordialmente, a la búsqueda de una identidad propia y fuerte ante el asedio de sociedades líquidas e hiperreales —a la manera que describían el polaco Zygmunt Bauman y el francés Jean Baudrillard— que desde los tiempos coloniales han intentado penetrar en las sociedades tradicionales. La reconfiguración mayor se vivió en la reconstrucción y ocupación de la memoria colectiva durante el intento de proteger al islam ante «contaminaciones globalizadoras», algo que no solo resultó imposible, sino que se definió como una quimera.

Gran parte del islam contemporáneo, y por tanto del populismo islámico producido *a posteriori* converge en tres mitos narrativos asumidos. Como hemos dicho, estas mitologías han ayudado a sobrellevar primero la experiencia de un centralismo cultural en época precolonial, y posteriormente el tránsito hacia un mundo posmoderno, líquido y agresivo con las creencias de un mundo más tradicional y conservador.

Estas mitologías, como se ha mencionado, no son ni nuevas ni exclusivamente musulmanas. Son intencionadas y preparadas como parte de proyectos transversales como el nacionalismo romántico, el pragmatismo geopolítico de entreguerras o la fiebre identitaria tras las independencias de las potencias occidentales, productos de su tiempo que se han sabido adaptar plásticamente a las cosmovisiones de sus receptores; unas narrativas que, además, contienen una fuerte carga moralizante y milenarista. Se habla casi siempre desde un tono escatológico y milenarista entremezclándose con un enfoque político idealista y romántico que las convierten en productos altamente sugestivos y emocionales para sus destinatarios finales. Así, podemos mencionar tres mitos fundamentales.

El primero de estos mitos es la idea de un mundo islámico unido e identitariamente homogéneo, una suerte de «Musulmania» intelectual. Este mito ha sido ampliamente expandido por el islamismo político en su forma panislámica. Un objeto de deseo de muchos pensadores que aglutinaría a todos los musulmanes del mundo, previo paso a la institución de un gran califato islámico. Como mito de «Musulmania» denomiño a la construcción y legitimación del islam como realidad política que podría asumir las características de *container* de una etnicidad religiosa frente a cualquier otro elemento constructor de identidad. Un caldo de cultivo perfecto para el populismo que enfatizará el marcador identitario «musulmán» sobre cualquier otro.

Igualmente, este es el mito desde el que se han construido los principales nacionalismos islámicos. Quien asume este mito admite la idea de un islam esencializado no solo en lo religioso sino en lo político y en lo identitario ante un mundo diverso y aparentemente hostil. Y, por consiguiente, olvida a la vez la propia histórica islámica y la riqueza del mundo *islamicate*¹¹ premoderno donde lo importante era la unión en la diversidad a través del marco (*frame*) doctrinal básico en el islam.

11 Véase Hogdson, Marshall: "The role of Islam in world history". *International Journal of Middle East Studies*, 1970, vol. 1, nº 2, pp. 99-123.

Desde los trabajos de Marshall Hodgson, muchos islamólogos utilizan la palabra inglesa *islamicate* como alternativa a *islamic* (islámico). Hodgson, historiador de profesión, se dio cuenta de que el mundo islámico era mucho más diverso y complejo que el vivido en los siglos noveno y décimo de nuestra época, lo que conocemos como islam clásico (Al-Ándalus, el califato Abasí, etc.). De hecho, hacia el siglo XVII el islam —una cosmovisión que nunca había estado unificada doctrinalmente— se encontraba extendido desde Marruecos hasta Sumatra sin que eso supusiese un problema mayor. Y a pesar de que se utilizaban recursos de autoridad (genealogías o el árabe como *lingua franca*) las identidades islámicas eran múltiples y muy complejas. Un mundo enriquecido de intercambios, disensiones y traspaso de información más allá de identidades étnicas o políticas.

Este primer mito construye la idea de una civilización islámica unitaria y basada en vectores muy concretos. Por ejemplo, y como ya se ha explicado, el hecho de que todos los musulmanes deberían estar juntos en un mismo estado nación o extensión geográfica para llevar a cabo una gran misión como es la reconstrucción de un estado teocrático en la tierra, la reinstauración del califato. Además de otras misiones de menor calado, pero no por ello menos importantes, como la islamización del conocimiento occidental moderno y contemporáneo disponible para hacerlo lícito a su nueva sociedad islámica. Esta islamización, la necesidad de filtrar y apropiarse de todo valor epistémico, determina el camino por el que proseguir para el islamismo. Es algo así como vencer a la modernidad, y posteriormente a la posmodernidad, utilizando sus mismas armas: dominando el conocimiento, (re)construyendo identidad(es) y determinando el acceso al propio islam.

En esta línea, el filósofo iraní Jamaludin Al-Afghani (1838-1897) argüía que los musulmanes deberían adoptar las ciencias contemporáneas islamizándolas para huir de la incultura y la barbarie del mundo islámico de su época¹², un rehacerse

12 El texto completo de Al-Afghani puede encontrarse online en la siguiente dirección: “Lecture on Teaching and Learning and Answer to Renan.” *Oxford Islamic Studies Online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/book/islam-9780195154672/islam-9780195154672-chapter-11>.

ante un mundo que los miraba despectivamente. Habría que agitar a los musulmanes para hacerlos prosperar, para hacerlos progresar.¹³ Un paso previo necesario para conseguir algo más importante: el califato.

Pero este califato, que se adscribe al primer mito, no es el califato Otomano ni el medieval (omeya, andalusí) o el moderno (otomano) sino algo completamente nuevo. Se trataría no solo de una estructura de poder y legitimación religiosa donde gobierna un *primus inter pares*, sino de un estado con relevancia política fáctica —como advierte Cemil Aydin— ante un mundo de posiciones geopolíticas divergentes.¹⁴ Este mito resalta los fracasos de los anteriores y degenerados califatos del pasado. Y atribuye su caída y decadencia a su desconexión de la globalidad —que no universalismo— de lo islámico en tanto verdad o por asumir innovaciones (*bid'a*) doctrinales o sociales. Una puerta hacia el supremacismo islámico en un espacio geográfico concreto.

Al hilo de este enfoque se advierte que el gran problema se manifiesta en el hecho de que las sociedades musulmanas son heterogéneas y que no existe una unificación ni en ideología ni en doctrina, por eso se apoya un retorno al origen, una vuelta a los tiempos y doctrinas de los *salaf salihin* o nobles ancestros, la primera generación pura y sin contaminación que acompañó al Profeta Muhammad hacia la ciudad de Medina para la fundación del islam. Por eso, el enfoque planteado por Rashid Rida en su obra *El Califato o el supremo imamato* (1922) reinventa el califato y lo convierte en una realidad política ante el final del sueño otomano. La destrucción del particularismo otomano daría paso a un mundo islámico pleno donde se lucharía contra el infiel (*kufi*) y donde los musulmanes podrían decidir y gobernarse a sí mismos.¹⁵

La completa asunción de este mito y su transmisión a la sociedad es el nacimiento del populismo islámico contemporáneo:

13 Redissi, Hamadi: *Une histoire du wahhabisme*. París, Seuil, 2016, pp. 190-191.

14 Aydin, Cemil: *The Idea of the Muslim World*. Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 67.

15 Enayat, Hamid: *Modern Islamic Political Thought*, Londres, MacMillan Education, 1982, pp.70-72.

la idea de un islam político, esencialista y homogéneo construido desde los principios políticos del nacionalismo identitario de corte romántico por autores que, precisamente, combatían el colonialismo europeo. Este planteamiento sustrae la espiritualidad individual y la experiencia personal de la práctica religiosa a convertirse en práctica política y pública, que a la vez puede ser observada y censurada por todos.

Ese populismo se manifestaría en la construcción de una *ummah* (comunidad de creyentes) resignificada geopolíticamente y repolitizada en el siglo XIX que posteriormente se presentaría como un imperio étnico asimilado en lo árabe y lo arabófono como vectores principales de identidad. Al mismo tiempo esta propuesta niega la diversidad, las otras epistemias y, por supuesto, la historia. Nacionalismo, etnicidad y política se unen para justificar que el islam debe estar presente en el mundo contemporáneo con entidad propia y facticidad política. En suma, una *ummah* que obviaría que es una comunidad de creyentes musulmanes para convertirse en un pueblo, un sujeto político unívoco que representaría a todos los musulmanes.¹⁶ Un tema fascinante que veremos con más detalle en el siguiente capítulo.

Esta argumentación anterior genera claramente el segundo de los mitos: *Dar Al-Islam* (la tierra del islam). El mito de *Dar Al-Islam* frente a *Dar Al-Harb* (la tierra de la hostilidad) es otro de los más recurrentes en el islam contemporáneo, se trata de la «Musulmania» geográfica.

Adyacente a la idea de *ummah*, *Dar Al-Islam* es la manifestación de una tierra prometida para los musulmanes. Tradicionalmente este concepto tenía más que ver con un estatus jurídico que geopolítico, sin embargo la contemporaneidad le ha dotado de un significado distinto.¹⁷ Partiendo de la base geográfica otomana, este concepto entiende que los musulmanes tienen que construir su unicidad cultural e identitaria en un espacio al que otorgarán el modelo político del califato.

16 Aydin, 2017, pp. 15-16.

17 Aydin, 2017, p. 18.

Si bien durante el siglo xx esta idea, la de construir un nuevo espacio político islámico, ha sido rehecha una y otra vez, es recurrente en el imaginario de los musulmanes contemporáneos. La idea de una «Musulmania» tangible y física es el sueño de muchos que creen que solo así llegará la anhelada justicia social y religiosa que tanto ansían. Una resolución de conflictos y problemas, de las demandas de los musulmanes.

El problema principal de este segundo mito son las ilusiones geopolíticas que genera y el riesgo para la propia diversidad de la tierra islámica, puesto que al ir de la mano de una ideología nacionalista y esencializante como el islamismo, produce graves confrontaciones con la libertad del individuo y con la libertad de las minorías. El mejor ejemplo de la implantación de este mito es Pakistán.

Pakistán, como veremos más adelante, fue construido como modelo de «país islámico» tras su independencia de Reino Unido y separación de la India. Constituido como un estado islámico bajo la tutela intelectual de Muhammad Assad (1900-1992) y de Abu Ala Mawdudi (1903-1979), con el paso de los años se convirtió en un país represivo, nacionalista identitario y represor de aquellas ideologías que no emanasen de los poderes del Estado. Su fracaso como Estado es la advertencia de que estos dos mitos, tan del gusto del islam político, son sumamente frágiles y problemáticos: no solo desoyen la tradición autóctona para imponer una suerte de pastiche político-religioso, sino que coaccionan al ciudadano a despojarse de otros marcadores culturales e identitarios que pudiera tener. Revistiendo toda esta praxis política de nostalgia por una supuesta edad de oro, además de complementarlo con un lenguaje pesimista sobre decadencia, corrupción e innovaciones.

Todo esto desemboca en el tercer mito del islam contemporáneo: la nostalgia por un pasado áureo. Este mito, ampliamente extendido durante el siglo xix y el siglo xx, hace hincapié en la parte más sentimental del nacionalismo, aquella que ape-la directamente a la historia e incide en la decadencia de las sociedades musulmanes existentes ofreciendo, por ende, su ideología como cura.

La nostalgia es un recurso universal del nacionalismo. En el caso que nos atañe es utilizada como desencadenante para generar una reacción identitaria, echándosele la culpa al mundo islámico tradicional de haber apostado por la innovación y la diversidad cultural, la cual generó —en este esquema ideal— el colapso político y religioso del califato. Así, se fomenta una distorsión de la historia idealizándola y ofreciendo una versión que no es fiel a las fuentes históricas. Se ofrecen visiones sesgadas y sobre todo se produce un intento de «islamocentrismo» de la misma manera que producía el primero de los mitos analizados en estas páginas.

El mito del pasado áureo ha sido utilizado ampliamente a lo largo de la historia contemporánea del islam por todos los grupos sin excepción. El problema, como se ha mencionado, es que distorsiona la percepción de la realidad actual en base a patrones míticos. Fijarse, con énfasis añadido, en una lectura sesgada del fenómeno andalusí o incluso de los tiempos proféticos produce un falso idealismo ideológico que impide ser crítico con las situaciones contemporáneas que atañen al mundo islámico. En su origen autores como Muhammad Iqbal (1877-1938) u otros «románticos musulmanes» lo utilizaron como recurso intelectual para sugerir un «Renacimiento» islámico en época colonial desde una actitud absolutamente naif. La diferencia entre Iqbal y otros es que Iqbal creía que ese renacimiento debería venir de manos de una profunda revolución espiritual —un sentimiento que se aprecia en su fascinante obra—, pero por el contrario Cemil Aydin explica que estas actitudes intelectuales son imposibles sin un esencialismo que, a la vez, es motor de la islamofobia contemporánea.¹⁸

El problema de la nostalgia esencialista, al igual que ocurría con el primer mito, está demasiado presente hoy en día. Junto al milenarismo, la nostalgia conduce a un camino de progresivo endurecimiento ideológico y teológico que hace del islam una ideología de combate en vez de una espiritualidad liberadora. Así, cuando asume esa nostalgia se cree ver enemigos por

18 Aydin, 2017, p. 230.

doquier e igualmente se siente la víctima de una conspiración histórica que se genera desde el mito. Se dificulta la posibilidad de desarrollar nuevas lecturas que en muchos casos son catalogadas como desviadas o innovadoras.

Esta situación ha generado una incómoda paradoja para el islam, pues la gente cree que el progreso social e intelectual están paralizados desde, precisamente, esa edad de oro. Este aspecto no es nada grato pues a menudo se acusa al islam de medieval, retrasado y otros adjetivos. De nuevo, algo que está bien lejos de la realidad pues el mundo islámico ha seguido produciendo conocimiento y avances teológicos e intelectuales desde el siglo xiv. Durante décadas el islam ha sufrido durante muchas décadas esta acusación.

El lema más conocido —y repetido hasta la saciedad en foros de debate— que pondría de relieve esta situación es que la *sharia*, la ley islámica, permanece impasible desde la época áurea y que las posibilidades de una hermenéutica jurídica sobre ella (*ijtihad*) se cerraron entonces; desde ese momento solo quedaba una imitación irracional de las prácticas del pasado (*taqlid*) bajo la bendición de los ulemas. Esta, como demostró en su momento Wael Hallaq, es una afirmación pretenciosa y falsa.¹⁹ El mundo islámico había seguido trabajando en nuevas perspectivas jurídicas tanto en el centro, el imperio otomano, como en las periferias, donde los *shaykhs* y sabios habían trabajado para hacer casar el derecho islámico y su jurisprudencia (*fiqh*) con los nuevos tiempos. Pensadores contemporáneos como Ahmad Sirhindi (1564-1624), Ahmad Tijani (1735-1815), Uthman dan Fodio (1754-1817), Malik Sy (1855-1922) o Ibrahim Niasse (1900-1975) son buenos ejemplos —en diferentes momentos— de revitalizadores (*mutajidun*) desde la tradición.²⁰ Todos am-

19 Hallaq, Wael B. "Was the gate of ijtihad closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16.1 (1984), pp. 3-41.

20 Véase mi artículo *Los huérfanos del Jihād* para encontrar argumentos de renovación jurídica desde la propia tradición islámica en época contemporánea (siglo xix y comienzos del xx). De Diego González, Antonio. "Los huérfanos del jihād. Jihād, estrategias de identidad y transformación hacia la no violencia en la tariqa Tijāniyya en Senegal." *Estudios de Asia y África*, 52.2 (2017), pp. 317-348.

parados, parcial o totalmente, por los gobiernos de su tiempo ante los desafíos del momento. El caso más conocido de los autores citados fue la *fatwa* (dictamen legal) dictada por Malik Sy para poder permitir el uso del papel moneda o el telégrafo al principio del siglo xx. Encontramos pues que las *fatwas* no son de temas exclusivamente teológicos sino intimamente relacionados con la cotidianeidad.

Como vemos, el mundo islámico nunca cerró la puerta a la hermenéutica jurídica y a adaptarse a su época desde la legitimidad de la tradición islámica. Sin embargo, los autores reformistas (*islahiyyun*) como el ya citado Jamaludin Al-Afghani, Muhammad Abduh (1849-1905) o Rashid Rida (1865-1935) fomentaron cierta creencia que afirmaba la imposibilidad de los autores tradicionales para competir o formular una alternativa al pensamiento moderno europeo. Ni falta que hacía, puesto que estos autores ya tenían capacidad para interactuar con su episteme y sus circunstancias culturales (*'ilia*).

Los reformistas, que acabarían convertidos en salafistas, estaban enclavados en una lectura dura, esencializada nacionalista islámica y alejada de la realidad de su tiempo.²¹ Pretendían desafiar a Occidente con una narrativa construida *ex aequo* y que, al mismo tiempo, anulaba la tradición islámica viva para imponer un discurso altamente nostalgizado en torno a generaciones puras y el retorno a una intelectualidad y gobernanza islámica sin mácula. Una idea compleja y peligrosa que acabará deviniendo en populismo.

El mundo islámico contemporáneo, haciendo gala de un gran complejo de inferioridad ante Occidente, asumió estas tesis reformistas e hizo minoritarias las del islam tradicional que intentaba, a través de su enorme plasticidad, adaptarse. La propia narrativa esencializada dictó qué camino seguir, un (supuesto) camino épico donde los musulmanes eran los héroes y todas las demás culturas los antagonistas. El triunfo de un «romanticismo» islámico, que el tiempo revelaría como muy problemático, se manifestó entre líderes populistas ególa-

21 Aydin, 2017, pp. 9-10.

tras y en una progresiva radicalización ideológica en el terreno geopolítico.

Las mitologías contemporáneas del islam han sido muy problemáticas en tanto han asfixiado a la tradición *islamicate* para imponer una narrativa de progreso en directa competencia con Occidente. No dándose cuenta de que la batalla no estaba ahí, que la batalla era una reconfiguración interna que dependía de las contradicciones de su propia episteme. Pero el deseo de contraponerse al poder geopolítico e intelectual del imperio Otomano y de las potencias occidentales forzó la situación iniciando un cambio que alteraría el islam para siempre. Así renacía el islam contemporáneo y se iniciaba la larga andadura del populismo islámico.

El populismo islámico nace de unir estos tres mitos con líderes carismáticos en consonancia con sociedades acomplejadas, donde la historia ha quedado en simple nostalgia. Esos complejos provienen de saberse débil frente a otros sistemas ideológicos y políticos, y ante la imposibilidad de luchar de igual a igual se prefirió confiar en líderes agresivos y que ofrecían, como todos los populistas, oportunidades para volver a ser de nuevo poderosos. Una amplificación de lo identitario, de lo comunitario y lo falsamente étnico —reducido a lo arabófono— frente a un mundo globalizado y de alteridad. Una apuesta muy arriesgada basada en el culto al líder y en la doctrina concluida que acabaría mostrando su cara más amarga en las mal llamadas «Primaveras Árabes».