

## Islam(s) periférico(s). Miradas desde una perspectiva decolonial.

Antonio de Diego González

Universidad de Sevilla - [adediegog@gmail.com](mailto:adediegog@gmail.com)

### 1. Introducción: la territorialización del islam en la modernidad.

El islam aparece, a ojos de gran parte de la población, como una realidad monolítica e inamovible. Esta percepción no es gratuita ya que los periodistas, por ejemplo, hablan del islam en singular mostrando una sola cara, un solo significado, generalizando lo que ocurre en un territorio mal llamado *Dār al-Islam* (la tierra islámica). Mientras tanto, la filología árabe que trata estos asuntos es una «ciencia» que tiene un enfoque eurocéntrico y textual —excluyendo, a menudo, las manifestaciones que no estén escritas—. Ese arabismo limita el estudio de lo islámico a un espacio etnizado y territorializado que no representa la riqueza epistémica del islam. Si esto afectase solo al ámbito académico podríamos quejarnos metodológicamente por disciplinas que son incapaces de comprender su riqueza. Pero el problema es más serio de lo que parece, pues se traduce en la población general, gracias al apoyo de cierta parte de esa academia eurocéntrica y blanqueada, en una fuerte islamofobia bien fundada —por lo menos en el caso español— al ver al islam como algo exógeno a Europa (González Alcantud, 2017: 43-60). Superando ese arabismo mediterráneo —que merecería un extenso artículo para sí mismo— nos encontramos con un problema mayor: ¿Hasta qué punto está territorializado y colonizado el islam para hacernos creer que es un «uno espacial»? ¿Son legítimos aquellos que practican el islam desde una periferia?

Las dos preguntas anteriores responden a problemas bastante serios al que la islamología contemporánea debe hacer frente en la actualidad. Pero la respuesta es lenta porque el orientalismo y el arabismo han sabido penetrar en las categorizaciones y aprovecharse de estructuras «modernas» dentro del islam, remarcando las fronteras intelectuales y políticas por ejemplo, aquello que Said llama «orientalizar lo oriental» (Said, 2003: 49-73). Los orientalistas, al servicio de poderes superiores, se aprovecharon de la propia estructura epistémica «moderna» del imperio Otomano<sup>1</sup> para marcar las fronteras de «lo islámico» dentro de ese mundo oriental. Es más, hasta hace poco, lo islámico debía moverse en ese espacio delimitarlo para ser islámico de verdad.

La territorialización se ve hoy en día, por ejemplo, en el énfasis científico del área geográfica identificada con el «islam verdadero»: la zona MENA (*Middle Eastern and North Africa*), heredera de los antiguos territorios otomanos. Este es el espacio en el que trabajan los «especialistas» contemporáneos —herederos del orientalismo colonial— en ciencias políticas o en relaciones internacionales. Por esta razón, el islam que pretenda ser islam debe pertenecer a esta zona para ser legítimo, una idea que ha arraigado en la mente de muchos musulmanes a lo largo del planeta. Para ellos, el islam es, y debe habitar en *Dār al-Islam*; un espacio donde recibir cierta legitimación identitaria porque fuera de este espacio *hic sunt dracones*. Y más aún, resulta paradigmático que países parcialmente

---

<sup>1</sup> La modernidad otomana merecería una revisión seria. De hecho, su estructura epistemológica facilitó mucho el trabajo a los orientalistas coloniales, quienes tan solo tuvieron que utilizar sus cartografías físicas y mentales.

secularizados y culturizados en la modernidad europea clamen por un dominio de «lo islámico», ya no solo como práctica espiritual sino como modelo cultural e identitario de islam.

Esta ideología —casi consolidada en episteme— proviene viene de los proyectos panislamistas de Jamaladīn al-Afghani (1838-1897) y de Muḥammad Abduh (1849-1905). Fueron hibridaciones entre la propia modernidad otomana y la modernidad europea, que comenzaba a entrar en los territorios otomanos. Por eso, el panislamismo es un esencialismo con toda la carga de la violencia epistémica occidental e ilustrada (Abduh era francmasón), no hubo posibilidad de alternativas de conocimiento sino de destrucción de epistemes. Ambos autores propusieron homogeneizar y territorializar el pensamiento islámico dentro de lo que ellos llaman el «retorno al verdadero islam» (Abduh, 1984: 132-135), a través de un proyecto de «ilustración islámica».

El proyecto modernista tuvo un gran impacto —como recogen Lauzière (2015) y de Chafi (2015)— en el mundo tradicional. Por ejemplo, a principios y mediados del siglo XX, muchos *ulemas* africanos subsaharianos marcharon a Arabia Saudí —convirtiéndose en salafistas, posteriormente, con todas las contradicciones que conlleva— para poder obtener cierta legitimidad el mundo postcolonial. Un mundo en donde ya se había sustituido el sistema tradicional de regulación del conocimiento —tan propio de una episteme tradicional— por el proyecto de la «modernidad islámica», una episteme «científica». Así, esa territorialización y homogeneización del islam ayudó a crear cierta esquizofrenia colonial que aún, a día de hoy, arrastran los musulmanes contemporáneos y que, de paso, destruyó los sistemas epistémicos que se oponían a la occidentalización y al colonialismo.

Para intentar paliar esta actitud reduccionista —un tanto naíf en lo intelectual, aunque sumamente peligrosa en sus versiones fundamentalistas—, desde los trabajos de Marshal Hodgson, muchos islamólogos utilizan la palabra inglesa *islamicate* como alternativa a *islamic* (islámico). Hodgson, historiador de profesión, se dio cuenta 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 *Abbasi*, 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 que se utilizaban recursos de autoridad (genealogías o el árabe como *lingua franca*) las identidades islámicas eran múltiples y muy complejas. En el mundo *islamicate* cabe un musulmán que se apropia y reconstruye las epistemes de su entorno, que suele integrar a los otros y generar esa episteme *islamicate* como, por ejemplo, la andalusí o las hibridaciones que ocurren con epistemes tradicionales en África o en el Sudeste asiático.

Para un musulmán moderno —que ha sido producto de una educación no-tradicional— su visión está fuertemente influida por los orientalistas y modernistas islámicos del XIX, la aproximación a un mundo *islamicate* le supondrá un trauma epistémico. Primero porque verá que el islam no es étnicamente árabe y que en estas sociedades lo árabe es más un mito de legitimación que otra cosa; segundo creará que tendrá una cierta capacidad para salvar a ese «otro» que no vive como él (la lógica del misionero); y por último, e íntimamente relacionado con el punto anterior, porque nuestro amigo árabe encontrará prácticas que chirrían con lo que dice el «catecismo islámico» que le llevarán a dudar de la islamicidad del «otro» aplicando una lógica colonial. Y aquí es donde

aparecen otras dos preguntas fundamentales: ¿quién es ortodoxo? y ¿quién es heterodoxo en el islam?

## 2. Ortodoxias y heterodoxias: fronteras e intersecciones epistémicas.

El asunto de la ortodoxia y la heterodoxia ha generado ríos de tinta en el islam y en la islamología. Es muy difícil definir qué es ser ortodoxo cuando el islam, doctrinalmente, es una sencilla ortopraxis de cinco principios además de sus posteriores *adendas*. No se responde a una sola episteme islámica, sino a cientos de sub-epistemes nacidas de la práctica diaria, del *ijtihād* (esfuerzo interpretativo legal) y, en no pocos casos, de la gnosis (*ma'rifa*). El islam tradicional de episteme *islamicate* no es excluyente epistémicamente —por ejemplo, se aprovechó de otras epistemes como la griega o la persa para conformar su primera identidad— pero sí es regulativo.

La regulación epistémica se estableció como criterio de coherencia lógica en la práctica, aun así, esta era constantemente transgredida por interés político o por mejora social. De modo que el asunto ortodoxia y heterodoxia, al menos en los primeros tiempos del islam, quedaba resuelto en tanto algo era heterodoxo si era perjudicial para los intereses de la comunidad. Así se entiende que se tomaran, por ejemplo, prácticas esotéricas griegas y sabeas sin mayores problemas; y que, sin embargo, se rechazaran costumbres étnicas o tradiciones árabes de diverso tipo aduciendo que perjudicaban a la comunidad y, por tanto, no venían en la *sunna*. El criterio último quedaba, casi siempre, en manos de los sabios de la comunidad.

Con el imperio Otomano, y su burocratización del conocimiento, esto cambió y se reguló bajo la autoridad y el carisma del Sultán y su consejo. El interés último de estas prácticas estaba supeditado al orden geopolítico, especialmente a los territorios fronterizos. Los otomanos heredaron de Bizancio un control del *limes* y una desconfianza por el «otro» no homogeneizado jurídica, religiosamente y con una fuerte idealización del pasado. Estableciéndose, así, la ecúmene islámica de la que habla Salvatore (2016: 173-176), base de la *pax otomana*. Ese «otro» y sus prácticas —ya fuesen andalusí-marroquíes, gente de las estepas o somalíes— eran vistos como lo problemático, los nuevos mongoles, especialmente, si no aceptaban la administración imperial. Así, se construyó la idea de que *Dār al-Islam* (y su episteme) era el verdadero, legítimo y ortodoxo islam y que los «otros», aquellos que vivían en la periferia del imperio, eran los heterodoxos.

Como hemos dicho, para realizar este control el mecanismo que se empleó fue la dicotomía entre ortodoxia y heterodoxia. Éste es un criterio extremadamente flexible, ya que el poder podía santificar heterodoxos y presentarlos como ortodoxos —por ejemplo, los sufíes con respecto a la religiosidad popular— o al contrario con el efecto de causar desprestigio a alguien y expulsarlo del islam (*takfir*). El siglo XVIII, y el comienzo debilidad otomana, trajo problemas en su periferia. De ella, nacieron grupos, a priori heterodoxos, pero que eran sumamente ortodoxos y que sugerían un *revival* del islam tradicional. Estos grupos, curiosamente, surgieron en zonas de alta hibridación epistémica (África, el subcontinente indio, sudeste asiático) presentando, además, un claro toque político-milenarista.

Los ejemplos más paradigmáticos de estos grupos fueron el wahabismo y el neo-sufismo (de Diego González, 2016: 73-74), quienes marcarían una nueva ola de renovación (*tajdīd*) en el islam contemporáneo. Ubicados en el Hijāz, el wahabismo, y en Marruecos

y África occidental, el neo-sufismo (O’Fahey y Radtke, 1993), ambos grupos se expandieron rápido por el imperio Otomano gracias al carisma de sus líderes. Prometían escatología, nuevas creencias y nuevos gobiernos en un mundo que había «olvidado» el islam. Los wahabíes lo proponían a través de un fuerte literalismo y puritanismo, los neo-sufís a través de la adquisición de la gnosis y el equilibrio con la *sharī‘a*.

El wahabismo se convirtió pronto en decepción, tras su derrota ante los otomanos, tuvo que esperar a la ayuda colonial para establecerse como actor geopolítico en el mundo islámico, fracasando todo proyecto reformista. Por su parte, el neo-sufismo se convirtió en una estupenda opción para las aspiraciones anti-imperialistas. Quizás el mayor neo-sufí de todos fue Aḥmad Tijāni (m. 1815), quien tras un encuentro con el Profeta Muḥammad instituyó la ṭarīqa Tijāniyya influyendo vigorosamente en la construcción de la identidad contemporánea del reino de Marruecos, uno de los territorios más activos de la periferia otomana. Tijāni se unió al proyecto reformador de Mulay Sulaymān, sultán de Marruecos en aquel momento, legitimando sus aspiraciones teológicas y políticas (de Diego González, 2016: 180). Una fuerte gnosis (*ma ‘rifa*) —deudora de epistemes de otros tiempos— unida a una interpretación tradicionalista de lo jurídico (respetando modelos clásicos que los otomanos habían anulado por su sistema burocrático e ideológico) ganó espacio en la sociedad urbana marroquí. En los años posteriores, los tijānis se expandieron sin mayores problemas por África occidental donde había un clima muy receptivo gracias al reformismo (*tajdīd*) promovido por ‘Uthman ḍan Fodio y su jihād en las regiones hausas (de Diego González, 2016: 89-95).

La Tijāniyya como una organización tradicional supo aprovechar muy bien el mundo *islamicate* al alimentarse de sus epistemes, ofreciendo legitimidad (mística y jurídica) a cambio de protección social. Su éxito radica en el balance entre epistemes e identidades, apelando a una comprensión mística del mundo. En particular en África los niveles de hibridación fueron fascinantes y se llegó a un punto de convivencia epistémica con la aparición de shaykh Ibrahim Niasse (1900-1975). Niasse nació justo después de la era del jihād en África subsahariana y en plena época del colonialismo francés y británico.

En este contexto intelectual Niasse —como ha mostrado Seesemann (2011) y he intentado hacerlo yo también (de Diego González, 2016)— era visto por todos como un heterodoxo africano, pero si analizamos al detalle aspectos de su doctrina jurídica es de una gran ortodoxia que se oponía tanto al modernismo como al colonialismo (de Diego González, 2016: 407-420). A la vez, Niasse respetaba —en la medida de sus posibilidades— las identidades y las epistemes locales (de Diego González, 2016: 261-262). Niasse, además, gozó de buenas relaciones con muchos líderes revolucionarios africanos, a quienes arropó espiritualmente, y de la misma manera consiguió un equilibrio de poderes muy interesante en Senegal tras su independencia. Por estas razones, Niasse obtuvo una gran acogida en África occidental, otra de las grandes periferias del mundo islámico.

Como investigador, el caso de la *fayḍa* —así se llama la comunidad de Niasse— no deja de asombrarme por sus modelos de actuación. Hay que resaltar, como ejemplo, la conversión de yorubas en los años cincuenta en el sur de Nigeria quienes añadieron a los tijānis elementos de su episteme consiguiendo esa riqueza tan interesante del mundo *islamicate*. Estos yorubas no llegaron a perder muchas de sus prácticas, como ritmos tradicionales que transformaron en *zikr*, o la aceptación de la autoridad de Niasse en tanto él respetaba su identidad como yorubas y era una fuente de gnosis como lo podía ser un *babalawo*. Este ejemplo de los yorubas fue una constante en la vida pública islámica de

Niasse. Y, además, es una muestra de cómo el neo-sufismo se ha ido adaptando al entorno debido a la creencia —por sus epistemes de origen— en un conocimiento superior que vendría de Allāh, de forma que esa certeza hace perder el miedo al «otro» y sobre todo deslegitima el esencialismo moderno.

Ante la pregunta de que, si Niasse y su comunidad eran ortodoxos, tras un análisis detallado de su doctrina, cabría decir que si lo fueron y lo siguen siendo. Su comunidad no dice nada que no esté aceptado por el islam tradicional y normativo. Además, usa el criterio de la «revelación extensiva» a través de la gnosis (*ma'rifa*), lo que permite observar e integrar otras epistemes siempre que no contradigan a los cinco principios del islam. A la pregunta de que, si es heterodoxo, podríamos decir que si —desde una perspectiva moderna— pero, quizás, menos que los modernistas (Abduh y sus derivados) al negar esta coexistencia de epistemes en un mundo *islamicate* a favor de una versión moderna del islam. Siguiendo este ejemplo de Niasse y la Tijāniyya, el neo-sufismo tiene que ser tomado en cuenta como uno de los movimientos más valiosos del islam contemporáneo. Y no solo por las reformas políticas, sociales o teológicas de su tiempo; sino por esa coexistencia epistémica que logra en zonas *islamicate* de la periferia —tanto tradicionales como contemporáneas— entre diferentes etnicidades e identidades ante la modernidad (de Diego González, 2016: 436).

El neo-sufismo en África occidental y oriental (Tijāniyya, las diferentes Qadiriyyas reformadas, la 'Alawiyya, la Sanusiyya y la Idrisiyya), Asia central y el subcontinente (en especial la Naqshbadiyya de Sirhindi) y el Sudeste asiático (cruces entre neo-sufismo y epistemes locales), todas periferias del MENA, ofrecen una alternativa al esencialismo que plantea el islam colonizado ya sea por los modernistas o por los europeos. Y, de hecho, no es poco significativo que un alto porcentaje de los conversos que entran al islam lo hagan a través de una de estas ṭarīqas en la nueva periferia del islam: el mundo occidental.

### 3. La legitimidad de *los otros*: los conversos en Occidente.

En los últimos años la geopolítica de lo islámico se ha vuelto inabarcable. El islam — como tantas otras espiritualidades— ha salido de sus espacios históricos y ha llegado, a través de diversos medios, a occidente. Conversos y migrantes constituyen una nueva periferia ante la asimilación —por parte de los países históricos— de los antiguos espacios periféricos, como por ejemplo Malaysia, Indonesia o Nigeria. La periferia clásica ha sido subsumida por la territorialización, planteándoles nuevos retos a nivel internacional, especialmente, en lo referido a la islamización de la sociedad civil.

Así, con los habituales territorios periféricos en plena lucha por «ser musulmanes de verdad», Occidente experimenta con el islam y los musulmanes. La nueva periferia se ha construido en los márgenes de la modernidad, en un clima contracultural, bajo la férrea vigilancia de esta. Los guardianes de la episteme moderna y el eurocentrismo no dejan de invocar fantasmas de barbarie para cuestionar el islam sin analizar, siquiera, la estructura de esta nueva periferia. El caso más evidente de esta actitud ha sido Huntington, quien en su trabajo *El choque de civilizaciones* (1996) no fue capaz de ofrecer una definición clara de su idea de civilización islámica. No solo omite todo el desarrollo de la reforma islámica del siglo XIX, sino que se queda en una historia neo-hegeliana y sumamente eurocéntrica. A menudo, la extrema derecha populista usa a los musulmanes como chivo expiatorio a todos los problemas de Europa, aduciendo a la llamada «islamización» de occidente. Pero

lo cierto es que la «islamización» de occidente es mínima y que, normalmente, solo afecta a la imaginación de los medios de comunicación.

Un caso muy paradigmático de este islam periférico contemporáneo son los conversos. La mayor parte de los conversos occidentales, como hemos dicho antes, provienen del neo-sufismo y tienen amplios vínculos con la contracultura y los movimientos sociales de los años sesenta y setenta del pasado siglo. Tomaron en su mayoría el islam como expresión de una disconformidad con el sistema vigente. El neo-sufismo —en especial la *ṭarīqa Alawiyya*— se hizo cargo de ellos, imponiendo una visión tradicional y moldeando cierto gusto de hibridación de epistemes, que en muchos de estos conversos estaba muy presente debido a su pasado contracultural. Dos ejemplos significativos son los conversos españoles y los conversos afro-americanos.

Muchos españoles entraron al islam, a finales de los años setenta, de la mano de un grupo neo-sufi llamado *al-Murabitun* dirigido por un converso escocés llamado Ian Dallas. Provenientes de la izquierda y el movimiento *hippie*, instalándose en comunidades en Córdoba y Granada. Bajo una estructura ortodoxa muy rígida, establecieron toda una nueva identidad que les llevaba a vindicar el pasado, y sin saberlo la episteme, andalusí. Con el tiempo, gran parte de estos conversos se acabaron rebelando contra el grupo de Dallas y fundaron nuevas comunidades. Entre ellas Junta Islámica que, dirigida por Mansur Escudero, llegó a elaborar un discurso islámico muy interesante en el islam periférico. Autores como Abderrahman Maanan, Abdelmumin Aya o Hashim Cabrera han repensado identidades e incluso iniciaron un proceso —bastante polémico— de «descristianización» del islam apoyados en medios como *VerdeIslam* o *WebIslam*. El resultado fue muy interesante pues estos musulmanes españoles comenzaron, a través de grandes dosis de neo-sufismo, a crear un discurso interesante y crítico —aunque no exento de ingenuidades y mitos historiográficos— con el propio islam como «institución» y las posiciones colonizadas por la modernidad. Una crítica a estos conversos la encontramos en *El islam en la España actual* de Sánchez Nogales (2008). En este libro se acusa a los conversos de «neo-conversos» (sic) y de inventar doctrinas ajenas al islam. El principal error de Sánchez Nogales, además de no usar ni una entrevista para legitimar sus argumentaciones, está en su desconocimiento de la periferia y en su excesivo conocimiento del islam colonial. Con todas sus limitaciones, este islam periférico «neo-andalusí» es una alternativa a las doctrinas wahabíes que se imparten en mezquitas subvencionadas por Arabia Saudí y sus satélites. Además, para muchos «neo-andalusíes» este islam supone un resarcimiento a su episteme genocidiada por los Reyes Católicos en 1492. Un fascinante inicio para incorporar su propia lucha decolonial.<sup>2</sup>

Por la misma época, un grupo importante de conversos afro-americanos se hizo *tijāni* de la mano del nieto de Ibrahim Niassa, Hassan Cisse (de Diego González, 2016: 278-279). El enorme pragmatismo de Cisse, unido a su capacidad para solventar problemas de identidad le llevaron a entrar en una comunidad en guerra entre las propuestas sunníes, territorializadas en el MENA, y las de NOI (*Nation of Islam*) tras la muerte de Malcolm X. Según Ashaki TaHa Cisse, shaykh Hassan, apelando al carácter integrador de la *fayḍa*, supo plantear una alternativa al islam de los inmigrantes de Oriente Medio y Pakistán, quienes no consideraban a África ni a los africanos como fuente de conocimiento o autoridad espiritualidad (TaHa Cisse, 2007). Cisse supo rentabilizar la heterodoxia y el afrocentrismo de muchos de ellos, ofreciéndoles una ortodoxia —como la *tijāni*—

---

<sup>2</sup> Actualmente me encuentro investigado acerca de esto y espero, a corto plazo, mostrar los resultados de mi investigación acerca de los conversos españoles y sus planteamientos intelectuales.

investida de los recursos históricos y epistémicos tan valiosos en la periferia, descubriéndoles África. De nuevo, se trataba de un islam de periferia y neo-sufi en una nueva periferia marginalizada, lo cual funcionaba mucho mejor. Cisse estableció una interesante comunidad y *zāwiyas* estables en Detroit, Atlanta y Nueva York.

Estos dos ejemplos de conversiones —ambas desde el neo-sufismo— explican como la práctica del islam en la periferia no puede reducirse a mera imitación o catequización, sino que se requiere una adaptación a la realidad epistémica de los conversos. En todos estos casos hay recuperación y rescates de epistemes, hábitos y prácticas en el plano teórico y en el plano físico, en el de la vivencia cotidiana. La vida en la periferia, con otra episteme distinta de la dominante, exige la creación de un cierto equilibrio. Y el converso es el primero que debe saberse que no es el «otro». Aquel que pretende cierto tipo de islam institucionalizado y algunos migrantes culturalizados; sino el garante de un nuevo islam, de una nueva periferia, de su propio proyecto de liberación y pacificación personal.

#### 4. Entonces, ¿qué es islam? Una inconcluyente conclusión.

Definir el islam es una tarea muy compleja, casi imposible. Este texto intenta, de manera muy sucinta, exponer el islam periférico desde una mirada decolonial. Ahora, los islamólogos tienen que ser honestos e intentar no totalizar, ni imponer tópicos, ni generalizar. En cierta medida, el islam es un contenedor que se articula a través de una ortopraxis básica y que acoge a una gran diversidad epistémica. El islam histórico nació siendo una espiritualidad de periferia, a la sombra del mundo siríaco y bizantino, pero su enorme plasticidad acabó fagocitando a sus vecinos para construir su imagen clásica, centralizada y ordenada como se aprecia, por ejemplo, en la ciudad de Bagdad (González Ferrín, 2013: 419-434). Así, lo más interesante es que el islam suele salir mejor parado en la periferia debido a ese carácter subversivo y plástico que tiene.

En la época contemporánea, el modernismo y el fundamentalismo arrebataron al islam esa ductilidad epistémica que le hacía tan propenso a crear esos mundos *islamicate*. Y aún, a día de hoy, representan su mayor amenaza. Un islam homogéneo, territorializado, «moderno» y sin etnicidades ni epistemes no es islam. No podemos obviar que estos proyectos surgieron o fueron apoyados desde la modernidad eurocéntrica que —temerosa de lo seductor de su enemigo o garante de una actitud misionera y salvadora— apoyó procesos de enorme violencia epistémica que no tuvieron en cuenta a ningún «otro», subalternizándolos, destruyéndolos.

Por eso, la propuesta de un «islam periférico global» alimenta esa naturaleza refractaria que siempre ha existido en él. Sería interesante plantear una ecología epistémica interna —a la manera que plantea Boaventura de Sousa (2010)— que permita relajar las implicaciones políticas y sociales del islam actual, aceptando la riqueza epistémica de un mundo *islamicate* y no el falso mito de un *Dār al-Islam* purificado. Las periferias y los centros deben ser conscientes de que la originalidad del islam es innecesaria y que en el mundo *islamicate* hay mecanismos para gestionar toda esa diversidad.

La hibridación siempre ha dado estupendos resultados, mucho mejores que las esencias románticas. Los musulmanes que ahora son un objetivo de las campañas islamóforas, tienen que ser conscientes que hace falta replantear el islam desde dentro, en tanto sea un gran espacio de unión y riqueza, y no de disensión y odio epistémico. En cierta medida, es volver al desierto, a la comunidad pequeña, a los ancianos y a la sabiduría, y seguir ese

ḥadīth del Profeta que dice: «Buscad el conocimiento incluso en China». Y solo después de esa decolonización interna, que el sufismo tradicional llama *tazkiyyat al-nāfs* (la purificación del ego), lanzarse a coexistir plenamente con otras epistemes siguiendo el principio de multiplicidad como dice el Corán:

Y nosotros te hicimos descender el Libro con verdad, confirmando lo que los libros que venían previamente, y como determinación de la verdad. Así que discierne entre los creyentes según lo que Allāh ha descendido, y no cometes sus errores según lo que te hemos mostrado como verdad. A cada uno se le ha dado una ley y una forma de vida. Y si Allāh hubiera querido, en verdad, os habría hecho solo una comunidad, pero para probaros según lo dado. ¡Competid por las buenas obras! A Allāh habréis de volver y Él os hará comprender por qué diferíais (Corán, 5: 48).

## Referencias

- Abduh, M. (1984) *Rissalat al tawhid: Exposé de la Religion Musulmane*. Paris: Paul Geuthner.
- Chafī, A. (2015) *West African 'Ulamā' and Salafism in Mecca and Medina: Jawāb al-Ifriqī, the Response of the African*. Leiden: Brill
- De Diego González, A. (2016) *Identidades y modelos de pensamiento en África*. Tesis doctoral inédita. Sevilla: Universidad de Sevilla. <http://hdl.handle.net/11441/44303>
- De Sousa Santos, B. (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- González Alcantud, J.A. (2017): *Al Ándalus y lo Andaluz*. Córdoba: Almuzara.
- González Ferrín, E. (2013): *La angustia de Abraham*. Córdoba: Almuzara
- Hodgson, M. (1970) The role of Islam in world history. *International Journal of Middle East Studies* 1(02), 99-123.
- Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Lauzière, H. (2015) *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Nueva York: Columbia University Press.
- O' Fahey, R. y Radtke, B. (1993) Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam*, 70(1), 52-87.
- Said, E. (2003) *Orientalism*. Londres: Penguin Books.
- Salvatore, A. (2016): *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Oxford: Willey Blackwell.
- Seesemann, R. (2011) *The Divine Flood. Ibrahim Niasse and the roots of a twentieth-century Sufi revival*. Oxford: Oxford University Press.
- TaHa Cisse, A. (2007) The Future of the Tariqa Tijāniyya in America. Ponencia inédita presentada en el en el Fórum de seguidores de la tariqa Tijaniyya, Fes, Marruecos, 28 de junio de 2007. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/tijani-future/>>.