

Antonio de Diego González



# LEY Y GNOSIS

UNA HISTORIA  
INTELECTUAL  
DE LA TARIQA  
TIJANIYYA 



eug





Ley y gnosis  
Historia intelectual de la ʔarīqa Tijāniyya



ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

Ley y gnosis  
Historia intelectual de la ṭarīqa Tijāniyya

Granada, 2020

COLECCIÓN ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS CULTURALES  
(Segunda etapa de Biblioteca de Humanidades-Antropología)

DIRECTOR: José Antonio González Alcántud  
(Universidad de Granada)

COMITÉ ASESOR:

Marc Abélès (EHESS, París), Alí Amahan (INSAP, Rabat) Roland Bauman (U. Libre de Bruselas), Barbara Cassin (CNRS, París), Gabriella D'Agostino (U. de Palermo), Emmanuel Désveaux (EHESS, París), Thierry Dufrêne (Institut National d'Histoire de l'Art, París), Elsa Guggino (U. de Palermo), Davydd Greenwood (Cornell University), Abdellah Hammoudi (Princeton University), Charles Hirschkind (U. de Berkeley), Lily Litvak (U. de Texas, Austin), Reyes Mate (CSIC, Madrid), Mohamed Métalsi (Institut du Monde Arabe, París), Leonardo Piasere (Universidad de Verona), Rafael Pérez Taylor (UNAM, México), François Pouillon (EHESS, París), Hassan Rachik (U. de Casablanca), Ricardo Sanmartín Arce (R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid), Frédéric Saumade (U. Aix Marseille), Martine Segalen (U. de Nanterre), André Stoll (U. de Bielefeld), Bernard Traimond (U. de Burdeos-Victor Segalen), Jean-René Trochet (U. París-Sorbonne), Fernando Wulff Alonso (U. de Málaga), Ignazio Buttitta (U. de Palermo), Alessandro Lupo (U. La Sapienza, Roma).

© ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

LEY Y GNOSIS. HISTORIA INTELLECTUAL DE LA ʿARĀQA TIJĀNIYYA

ISBN: 978-84-338-6670-7

Depósito legal: Gr./701-2020

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: M.ª José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea. Granada

Impreme: Gráficas La Madraza. Albolote. Granada

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

A Shaykh Moustapha Hassane, a Papa Shaykh Tijāni  
b. Ibrāhīm Niasse y a shaykh al-Ḥājj ‘Abdallāh w.  
al-Mishry, gracias a todos por abrimme la puerta de  
la Tijāniyya.



## Índice

PRÓLOGO DE FERNANDO WULFF . . . . .	13
PREÁMBULO . . . . .	21
SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES Y TRADUCCIONES . . . . .	31
GLOSARIO DE TÉRMINOS UTILIZADOS. . . . .	33
INTRODUCCIÓN. . . . .	41
¿Es el sufismo de los tijāni diferente al sufismo tradi- cional? . . . . .	41
¿Qué es el sufismo? . . . . .	44
Neosufismo . . . . .	54
Capítulo 1. LA TIJĀNIYYA, SU HISTORIA Y LAS FUENTES. . . . .	61
Paradigmas y problemas historiográficos . . . . .	61
Fuentes occidentales y estudios académicos. . . . .	62
Fuentes coloniales (1900-1940) . . . . .	65
Elaboraciones y literatura sobre la Tijāniyya (1940-ac- tualidad). . . . .	69
Fuentes arabófonas . . . . .	102
Fuentes afrófonas. . . . .	124
Capítulo 2. SHAYKH TIJĀNI Y EL ORIGEN DE LA TIJĀNIYYA (1737-1815) . . . . .	133
El <i>wird</i> como fundamento de la doctrina metafísica tijāni. . . . .	151

El comportamiento social ( <i>ādab</i> ) y el modelo de la <i>sharī'a wa ḥaqīqa</i> . . . . .	179
La <i>fayḍa</i> : milenarismo y pervivencia . . . . .	193
Capítulo 3. UNA COMUNIDAD DE GRACIA (1800-1830) . . .	199
Los íntimos del shaykh . . . . .	199
Los hijos de shaykh Tijāni . . . . .	206
Santas y arrebatadas: las mujeres de la comunidad . . .	208
El gran éxodo: Ibrāhīm al-Riyāḥi, Muḥammad al-Ghāli, y Muḥammad al-Ḥāfiz . . . . .	211
Capítulo 4. TIEMPOS DE JIHĀD (1830-1860) . . . . .	217
Jihād y sharifismo: Marruecos y Argelia . . . . .	218
Maulūd Fāl y el auge de la Tijāniyya en <i>Trab al-bidān</i> . . .	221
‘Umar al-Fūtī Tāl y la reinención de la Tijāniyya . . . .	225
La consolidación del proyecto metafísico-político de la segunda generación de la Tijāniyya . . . . .	233
<i>Sharī'a wa ḥaqīqa</i> en el <i>Rimaḥ</i> (1): el plano metafísico . .	236
<i>Sharī'a wa ḥaqīqa</i> en el <i>Rimaḥ</i> (2): la reforma legal y el proyecto político . . . . .	258
Capítulo 5. LOS HUÉRFANOS DEL JIHĀD: RESISTENCIA, COLONIALISMO Y ESOTERISMO . . . . .	269
El sharifismo magrebí como opción de transición . . . .	272
El norte de Nigeria y la Tijāniyya como identidad alternativa . . . . .	274
Egipto y la batalla contra el modernismo islámico . . . .	277
A la sombra del Fūtī: la Tijāniyya en Indonesia y el Sudeste Asiático . . . . .	279
El auge tijāni del Sahel: entre la ḥāfizīyya y la reinención de Senegambia . . . . .	281
La generación de la luna llena: ‘Abdoulaye Niassé y Mālik Sy . . . . .	286
El esoterismo hammalista entre el milenarismo y el anti-colonialismo . . . . .	298

Capítulo 6. EL ADVENIMIENTO DE LA <i>FAYḌA</i> (1930-1960) . . .	309
La doctrina de shaykh Ibrāhīm Niasse hasta 1929 . . . . .	313
La emancipación de shaykh Ibrāhīm Niasse . . . . .	322
La construcción de la comunidad de la <i>fayḌa</i> . . . . .	337
La sharī‘a en consonancia con la ḥaqīqa . . . . .	363
La postura social de Ibrāhīm Niasse . . . . .	379
Capítulo 7. LA TĪJĀNIYYA HOY (1975-ACTUALIDAD) . . . . .	393
La TĪjāniyya en el Magreb contemporáneo . . . . .	393
Ḥāfiz al-Miṣrī y la nueva TĪjāniyya egipcia . . . . .	397
El mundo árabe contemporáneo y la TĪjāniyya . . . . .	400
La institucionalización de la TĪjāniyya en Senegambia . . .	402
La consolidación de la <i>fayḌa</i> como comunidad transna- cional: De África a Occidente . . . . .	406
Bibliografía y fuentes . . . . .	429



## *Prólogo*

Es este un libro extraño en el panorama académico hispanoparlante. Se corresponde con un autor no menos convencional, quien, como él mismo señala, proviene de la filosofía y es historiador de vocación, antropólogo e islamólogo. Solo alguien de formación e intereses tan múltiples podría adentrarse en un ámbito como éste, muy poco estudiado y muy poco pensado, a pesar de su interés y de su urgencia.

Si el islam contemporáneo es un campo de reflexión relativamente precario, sus proyecciones sobre África lo son aún más. El estudio de una rama del islam que cuenta con decenas de millones de adherentes en el África Negra y que crece continuamente allí y en la emigración africana no debería ser una sorpresa. Y la exigencia de hacerlo es evidente en un mundo donde el islam en todas sus variantes se ha convertido en una problemática esencial, y en donde se hace necesario discriminar entre ellas para evitar el peligroso juego de las demonizaciones.

De Diego se propone en este libro realizar una síntesis de esta rama del sufismo, la Tijāniyya, una síntesis que no tiene precedente en ningún idioma desde hace más de cincuenta años. Y lo hace sabiendo mucho sobre las miradas occidentales, siendo capaz de reflexionar sobre las experiencias históricas y sobre las corrientes historiográficas ligadas a ellas, y con un conocimiento exhaustivo de la bibliografía contemporánea. Paralelamente, conoce bien las fuentes árabes escritas de la

Tijāniyya, y no se arredra ante la necesidad, y la oportunidad, de recurrir a fuentes orales, y lo que esto implica de necesidad de estudios etnográficos *in situ*, ni ante el hecho de que haya que contar no solo con el árabe, sino con lenguas africanas como el wolof o el pular.

Yo destacaría tres aspectos esenciales en este libro y en este autor, que los conectan con las corrientes más fructíferas de reflexión sobre el islam, tal como fueron anunciadas ya hace más de medio siglo por Marshall G. S. Hodgson.

En primer lugar, el esencial punto de partida de la necesidad de romper con la imagen de un islam unitario e inmovible desarrollándose en el tiempo entre la ortodoxia y sus desviaciones. Como en todos los fenómenos religiosos, es la historia la que da las claves. En nuestro caso, hablamos de una corriente reciente que es fundada por Aḥmad Tijāni entre los siglos XVIII y XIX en un contexto preciso del norte de África islámico presidido por el conjunto de movimientos de renovación que provoca el imperio otomano y su califato, en un proceso en el que juega un importante papel la monarquía alauita de Marruecos. Es parte, entonces, de los movimientos neo-sufíes de la periferia otomana (Subcontinente indio, Magreb, África subsahariana) por lo general apoyados por entidades políticas hostiles a su poder político y a su califato.

Se nos presenta la historia relativamente corta de una escuela o cofradía sufi, una ṭarīqa, que se extiende de diferentes formas, también por la espada desde el Magreb hacia el África Subsahariana a partir de uno de los seguidores del fundador, y que vive en diferentes lugares y en diferentes formas los procesos de colonización, muy en particular la francesa, así como los de descolonización y de construcción de nuevas identidades políticas hasta llegar al presente.

Para entender ese presente es importante no olvidar que experimenta una auténtica refundación. Uno de sus rasgos más distintivos es que adquiere una espectacular expansión a partir del surgimiento en las décadas centrales del siglo XX de un

nuevo líder capaz de adaptarse y jugar un papel importante en un mundo convulso y en cambio, Ibrāhīm Niasse, que ya no es árabe ni bereber sino nativo de Senegambia, que se rodea de discípulos mauritanos y del África subsahariana, y que se mueve por un planeta ya globalizado y lleno de tensiones, pero también de ideas y esperanzas. Es él quien preparó las nuevas condiciones de un desarrollo que desborda las fronteras coloniales y luego nacionales y que lleva, como señala el autor de este libro, a nuevas realidades en un mundo en el que «no es difícil encontrar un rapero del Bronx que sea tijāni, lleve talismanes y vea series japonesas».

Un segundo punto de partida va ligado a éste. El islam solo es comprensible en su desarrollo y en todas sus variantes, tratando de entender que forma mundos muy complejos, diferentes en muchos aspectos, pero también conectados por las vías del comercio y de la peregrinación a la Meca que aprovechan las rutas ya previamente abiertas en el Continente Euroasiático y África Septentrional desde la primera globalización alrededor del siglo I a. C. La expansión de la Tijāniyya en Indonesia es un buen ejemplo. Por el contrario, la reivindicación de una pretendida ortodoxia del Islam del Levante frente a unas periferias pintadas como necesariamente heterodoxas es una construcción que va ligada tanto a negar el papel de islam en la historia y la globalización del mundo, y de la historia y la globalización del mundo en el Islam, como su multiplicidad y, en este caso, las fértiles variantes del África Occidental. La contrapartida es reivindicar, en particular, la ortodoxia de las variantes levantinas y, más en particular, del wahabismo de Arabia Saudí, como si su propia realidad no fuera el fruto de condiciones históricas precisas que, entre otras cosas, son inseparables de los petrodólares con los que se ha financiado y se financia su siempre peligrosa expansión por África y por el mundo.

El tercer componente a destacar está muy ligado a los anteriores y es la necesidad de un conocimiento profundo de las

doctrinas y del islam tal como se aplican en cada momento y lugar, en este caso las de la Tijāniyya y su modelo doctrinal y organizativo. De Diego deja claro cómo desde su origen no se trata de un sufismo orientado como sus precedentes medievales a la iluminación individual vía una experiencia mística que se busca individualmente o a través de un maestro que guíe. Los nuevos sufismos contemporáneos de su creador iban en direcciones bien distintas, aunque sin olvidar los aspectos ligados a lo que nuestro autor llama la gnosis, la revelación mística.

Este nuevo sufismo en momentos de crisis renuncia al retiro o el ascetismo y se plantea una renovación que en absoluto abandona ese fondo de la iluminación individual, pero que se propone la construcción-reconstrucción de la doctrina y sus aplicaciones en la realidad, en un mundo que se entiende como una manifestación de Dios a la que no cabe renunciar y cuya luz habría que recuperar en tiempos de tribulaciones.

Para entender esto mejor hay varios aspectos claves a tener en cuenta. El primero es una revelación y fundacional. En la narrativa de la ṭarīqa, a Aḥmad Tijāni se le presenta el profeta Muḥammad en 1784 y le ilumina anunciándole su misión, dependiente directamente de él y sin intermediarios, lo que supone el reconocimiento de su primacía espiritual. Esta revelación y esa legitimidad son la clave de una autoridad mística directa desde el Profeta al Maestro que éste puede proyectar directamente sobre sus discípulos, a los que se les transmitiría tras un proceso progresivo de crecimiento espiritual que les llevaría a poder alcanzar la salvación y poder transmitirla a su vez, mediante los pasos y permisos oportunos que certifiquen su nivel de madurez espiritual.

Esta cadena justifica no sólo la estructura piramidal de maestros y discípulos, sino ña estructura subyacente e igualmente compleja de niveles de formación espiritual y de secreto iniciático. Y, en particular, justifica su exclusividad: como camino directo que sería, excluye programáticamente el papel de cualquier otra ṭarīqa en la formación del fiel.

Es este núcleo central en lo referente al dogma y a la organización el que permite el paso del contexto en el fondo escatológico y milenarista del fundador Aḥmad Tijāni, a las perspectivas de Ibrāhīm Niasse. Si el primero renuncia a la pobreza y al aislamiento tradicionales sufíes para proyectarse sobre la realidad social de su tiempo, el segundo traduce esa revelación directa que heredaría y que actualizaría saliendo del ámbito de las elites urbanas norteafricanas, y vertiéndola sobre un mundo globalizado en el que la revelación, y la salvación, se abrirían también en nuevas dimensiones.

Fue éste también un paso que benefició al historiador, al incitar Niasse a los maestros a dejar de considerar secretas una parte de las doctrinas y hacerlas éstos públicas, con lo que lo secreto y hasta lo hagiográfico —con sus implicaciones de sobreentendidos o silencios sobre las realidades concretas a las que se dirige— da lugar a lo explícito, lo comunicativo y lo mediático.

Este libro permite entender problemas y evoluciones, y no esconde procesos históricos controvertidos como la propia expansión de la ʿarīqa por la fuerza en Senegambia en el siglo XIX. El uso del concepto de *jihād*, como *jihād al-akbar*, «el gran esfuerzo», o lucha contra el ego, e incluso como *jihād al-kalām*, del cálamo, de la escritura, en lugar de cómo *jihād al-aṣghar*, «el pequeño esfuerzo», o lucha militar, marca otro punto interesante de inflexión ya de larga tradición en una ʿarīqa que se plantea esta interpretación como un importante activo frente a interpretaciones del islam en las que prima la opción alternativa. Y revela también el papel decisivo de la ʿarīqa a la hora de oponerse a éstas de manera activa.

Este libro deja ver con claridad que esta nueva comunidad religiosa transnacional en crecimiento se muestra como un objeto de estudio de enorme interés. El autor nos introduce en el tema ofreciéndonos una ventana privilegiada, y lo hace intentando hacer abordable lo distinto y lejano. No es sólo con el acertado glosario con el que nos lo facilita. Y su llegada a un

presente que conoce de primera mano nos muestra esa complejidad de mundos donde procesos tradicionales, desde talismanes a transmisión gradual de enseñanzas, se dan la mano con Internet y donde las comunidades tradicionales se vinculan directamente con los nuevos grupos en la emigración o con unos conversos que han de aportar también sus propias vivencias y formulaciones.

Hay dos sueños del mundo racionalista occidental que no se han cumplido: el final de las religiones y el final de los nacionalismos. Hay un error de partida en ese sueño que toca sin duda a la propia concepción de fondo del ser humano, y muy en particular a lo que implica su carácter de ser colectivo y el alcance en su interior de las variadas construcciones de las identidades y las pertenencias. Como la realidad es ésta, estudiar los fenómenos religiosos es obligado y no hacerlo es un grave error científico y político que nos deja sin instrumentos de conocimiento y de acción. No es una buena noticia que el islam contemporáneo sea un campo de reflexión relativamente precario, ni que sus proyecciones sobre África lo sean aún más. Hay que celebrar este libro y hay que lamentarse de su carácter excepcional en un mundo académico en el que no se hace posible, por las razones que sean, incluyendo la sistemática incompetencia e irresponsabilidad de las personas y organizaciones que monopolizan el sistema político, que la Universidad cumpla con la obligación de permitirnos entender el mundo.

Quisiera pensar que algún día en la Universidad que se quiere pública se abra camino una racionalidad bien distinta a pesar de todo, incluyendo sus propias dinámicas parroquiales. No estamos tan solo hablando de la inexistencia de solidez académica para el estudio de África, estamos hablando también de la imposibilidad de formar a quienes —sanitarios, asistentes sociales o profesores— tratan día a día con las poblaciones emigrantes que nos enriquecen para que su tarea vaya más allá de la buena voluntad. Este libro apunta en la buena dirección

y es tan indicativo como lamentable que se haga desde fuera del sistema universitario. La ignorancia es un lujo que se paga siempre y de la peor manera.

Fernando WULFF ALONSO  
*Catedrático de Historia Antigua*  
*Universidad de Málaga*



## Preámbulo

La palabra tijānī contiene la *tā'*, la *jīm*, la *ālif*, la *nūn*, y la *yā*.

**T** es por la corona [*tāj*] dada por la luz muḥammadiyya.

**J** es por el paraíso [*jannā*] de almas puras que nos aguarda.

**Ā** es por el amor [*al-maḥabba*] que sobre nosotros tiene Allāh, el Profeta y el shaykh.

**N** es por el fuego [*nār*] que Allāh ha preparado para nuestros enemigos.

**Y** es por la mano [*yad*] de Allāh que está sobre nuestras cabezas desde que nos hicimos tijānis<sup>1</sup>.

Hace unos años recibí este pequeño poema acróstico en un mensaje privado en Facebook. Aún estaba investigando para mi tesis doctoral y recopilando todo el material posible sobre la Tijāniyya. Un querido amigo tijāni norteamericano quería mostrarme que se podía resumir la complejísima doctrina de

1. Este poema acróstico fue facilitado, en su versión árabe, por shaykh Muhammad Abdullahi (Atlanta) vía Facebook Messenger en agosto de 2015. Según me explicó, él lo había obtenido, a su vez, de una fuente oral en Nigeria. El texto original es el siguiente:

1. al-kalimāt tijāni: al-tā' al-jīm al-ālif al-nūn al-yā':
2. al-Tā': tāj min al-nūr al-muḥammadiya al-āḥmadiyat 'alā ru'snā.
3. al-Jīm: jannat 'īlyin lanā.
4. al-Ālif: al-maḥabbat al-dai'mān min Allāh wa nabīhu wa shaykh lanā.
5. al-Nūn: nār Allāh 'alā min 'ādānā
6. al-Yā': yad Allāh fawq āydīnā

la *ṭarīqa Tijāniyya*, que ocupa miles de páginas de cientos de libros, en tan solo seis versos. No hace falta decir que me sorprendió tanto que decidí incorporarlo como cita de introducción al capítulo que versaba sobre la doctrina de los *tijānis* en mi tesis doctoral.

Poco tiempo después, y sin yo preguntarlo, me contaron la historia de este pequeño poema. Provenía de Nigeria, allí se había utilizado frente a los ataques de salafís y extremistas que intentaban dañar el prestigio de la *ṭarīqa* y amenazaban a sus miembros. Alentaba al carácter extraordinario de la *ṭarīqa*. Habrían varias características que podrían sorprender al lector que un poema con cierta trascendencia metafísica y valor espiritual lo recibiese a través de Facebook. Sin embargo, cada vez más las redes sociales se han convertido en una *zāwiya* (lugar donde se reúnen los sufís) y donde es posible obtener todo tipo de información acerca de la *Tijāniyya*. Pues la sociedad de la información también ha llegado al místico sufismo, y pareciese que la idea mística de *ḥaqīqa* (lit. verdad, realidad gnóstica) estuviera preconizando el futuro desarrollo del ciberespacio. Por eso, el sufismo se desenvuelve en la red mejor que en las mezquitas, y en concreto la *Tijāniyya* no ha encontrado dificultades para transitar de la oralidad a la nueva oralidad digital<sup>2</sup>. Quizás esta sea una de las grandes paradojas de esta investigación, que más del 60% del material utilizado proviene de internet y que lo digital ha tenido un rol prioritario a la hora de elaborar el libro y de construir la imagen que tengo de la *ṭarīqa Tijāniyya*.

Otra característica que me sorprendió del poema es que no tenía autor. Se diluía en un mar de oralidad y proponía, de nuevo, la paradoja de parecer escrito por todos y por nadie a la vez. Tengo que explicar al lector que este fue otro de los ele-

2. Véase DE DIEGO GONZÁLEZ: 2020, donde se discute sobre el sufismo y el rol de las Tecnologías de la información y la comunicación (TICs).

mentos que vertebraron tanto mi Trabajo de fin de Máster como mi tesis doctoral, y que supuso la llave para superar mis propios prejuicios —en el sentido en el que lo dice el filósofo H. G. Gadamer— historiográficos: los autores no son lo importante.

Para un occidental como yo estas son palabras mayores. Desde pequeños se nos enseña que la autoría es central en cualquier ciencia o arte. Copyrights, posesión, originalidad... en definitiva es el yo, el ego operando como elemento central. Sin embargo, en África se me enseñó que las cosas no son así. Que algo trascendental dicho por alguien pertenece a todos, y que, finalmente, poco importamos. Mi investigación en África me enseñó que significa el sufismo, aniquilar el ego y volver a la tierra para contarlo. Disolver el yo en un mar de de olvido y gnosis para que otros puedan aprender y beneficiarse.

Y aunque el texto en sí podría pasar como un poemita más de los que se recitan cotidianamente en Nigeria sin embargo estaba preñado de toda la doctrina de la Tijāniyya. Lo primero que percibimos cuando lo leemos es el predominio de la gnosis (*maʿrifa*) y la escatología en las metáforas y alegorías de la luz (*nūr*) muḥammadiana, el paraíso (*jannā*) y el fuego (*nār*) del infierno o la mano (*yad*) de Allāh que guía al creyente. Experiencias que denotan la pervivencia de la epistemología del *bāṭin* (lo oculto) y *ẓāhir* (lo evidente) tan importante en un contexto sufi.

El sufismo, o al menos el que fue reformulado en el siglo XVIII, juega con estas dos realidades para comprender las dificultades de la vida cotidiana, especialmente en un escenario donde aflora el milenarismo y se ve la decadencia moral y social por todas las partes. De hecho, su motivación es eminentemente práctica: facilitar al adepto vivir en la tierra (*dunya*) como si fuese el paraíso (*jannā*). Algo que no debería parecernos muy extraño, pues es lo que hoy buscan en Occidente miles de personas. Y, sin embargo, es el principal objetivo de la ʿarīqa Tijāniyya y de sus enseñanzas.

La Tijāniyya es la ʿarīqa más influyente en África Subsahariana con casi cien millones de seguidores, y una de las más

influyentes a nivel mundial. Su conjunción entre gnosis, otorgada según la tradición por el mismísimo Profeta Muḥammad, y un estricto celo al plano legal (*sharī'a*) les ha dotado de un gran prestigio social en el mundo islámico con enseñanzas que se gradúan desde la aparente simpleza de los primeros pasos del neófito hasta la complejidad de los tratados místicos que se recogen en este libro que el lector tiene en sus manos. Pues como me decía con voz rota un anciano maestro tijāni de Mauritania: «Nosotros hacemos la vida más sencilla a cualquier musulmán que se atreva a tomar el tesoro más incomparable que existe: la luz muḥammadiana»<sup>3</sup>.

Descubrí esta ṭarīqa de manos de mi amigo Vicente Haya quien me habló del gran potencial del islam en África, en sus palabras era: «El islam más fiel al que practicaba el Profeta Muḥammad», algo que ya había intuido en su libro *El islam no es lo que crees*<sup>4</sup>. Y esta idea empezó a rondarme en la cabeza durante el verano de 2011. Ya en América Latina me di cuenta, mientras estudiaba la diáspora de la cultura yorùbá, que para ser honesto con la epistemología tradicional yorùbá y no caer en el orientalismo tenía que conocer antes la tradición islámica que conectaba mi mundo y su mundo, y que no me era tan lejana. Solo así podría regresar con humildad suficiente a ese imaginario del sur de Nigeria —como lo estoy haciendo ahora— para comprenderla desde otros ojos y no juzgarla. Y, además, lo islámico me pertenecía culturalmente mucho más que lo yorùbá, y en un contexto hispanohablante era prioritario conocer a esos «primos lejanos» que clamaban tener gnosis y usarla en sociedad. Por un momento, yo mismo necesitaba doblegar mi mente racional para comprender un mundo que se escapa de ella y donde espíritus, santos y brujos conviven sin mayores problemas.

3. Notas del trabajo de campo, Kaolack, 2014.

4. AYA: 2010, p. 229.

Mi primer paso en la Tijāniyya fue conocer en Córdoba en mayo de 2012 a shaykh Moustapha Hassane, quien me abrió la puerta hacia el mundo tijāni. Me enseñó lo básico y un poco más, y corroboró mi intuición de que dejara el Caribe para más adelante. En noviembre de aquel año tuve mi primer encuentro con shaykh al-Mishry con el que en seguida conecté y del que empecé a aprender desde la austeridad mauritana y el silencio heredado de su padre. Fueron llegando cada vez más textos de sufismo y, en especial, de la Tijāniyya. Y al darme cuenta del valor y de la potencialidad desde un punto de vista histórico e intelectual decidí dedicarme a ello a tiempo completo.

Así que cambié la temática de mi tesis —con el enfado y la desaprobación de mi primer director de tesis, Jacinto Choza— y con gran alegría y mucho interés me puse a estudiar la Tijāniyya. Fueron cuatro años entregado a leer todo lo que caía en mis manos, a hablar con todo aquel tijāni que se cruzaba en mi camino, a vivir entre ellos. He compartido mesa y alfombra con las figuras más relevantes de la *tarīqa* y siempre fue en un clima de majestuosa sencillez. De esa experiencia surge este libro que, durante las revisiones y ampliaciones posteriores, superó las fronteras africanas y se convirtió en una historia global. Se trataba de contar una de las historias más fascinantes y prolíficas del mundo islámico contemporáneo. Y así, casi ocho años después de todo esto ve la luz este libro.

Yo soy una extraña mezcla académica. Provengo de la filosofía, pero soy historiador de vocación, me formé como antropólogo y he hecho etnografía (este libro es prueba de ello), y no puedo olvidar que profesionalmente soy islamólogo. Sin embargo, este libro está hecho desde el humanismo en su sentido más clásico pues intento usar todas las disciplinas de las humanidades para ser sincero. Y creo, desde mi opinión personal, que la sinceridad y la humildad son las dos cualidades más importantes y más difíciles para escribir un libro de este estilo. Porque no estoy escribiendo sobre objetos de inves-

tigación sino sobre personas y sus creencias. Creencias y experiencias que han compartido conmigo de forma sincera delante de un plato de *cus-cus* o de *thieboudjiene* (el arroz con pescado senegalés), con un vaso de té, con la confianza que pudiera realzar el valor de esa creencia para cambiar el mundo. Y así, eliminaron de mi la tentación de hacer un libro sobre libros, y me obligaron a hacer un libro sobre las creencias de las personas, sobre romper los límites de la lógica y la epistemología y sobre la escucha activa de la realidad. No es simple teoría desde una biblioteca, sino vivencia entre personas.

Mi principal objetivo ha sido ofrecer una alternativa al ya clásico libro de Jamil Abun-Nasr *The Tijaniyya: a Sufi order in the modern world* (1965), que es la única historia global de la *ṭarīqa* hasta la fecha. Un libro que ha quedado desfasado no solo porque han pasado más de cincuenta años desde su publicación, sino porque su ideología era poco clara —fue encargado por el salafismo argelino para desprestigiar a la Tijāniyya— y no hacía hincapié en el rol que habían tenido los *tijānis* en el islam contemporáneo. He aquí la razón de publicar una obra tan ambiciosa como la que el lector tiene entre manos, y espero que se comprenda. No es solo un libro, sino un ajuste de cuentas con la historiografía sobre la Tijāniyya.

Este texto explora, de manera diacrónica, la historia de la *ṭarīqa* Tijāniyya desde su surgimiento hasta la actualidad haciéndose eco de todas las tendencias e intentando mostrar sus principales doctrinas. Hay que advertir que el esquema de este libro está concebido conforme a los modelos académicos clásicos, un tanto *old fashioned*, huyendo del particularismo y ofreciendo una visión panorámica —como me hizo saber mi querido mentor académico Fernando Wulff, el día posterior la defensa de mi tesis— para que el lector, si quiere, pueda profundizar en monografías más específicas desde una visión general.

El lector va a encontrar una ingente cantidad de nombres y fechas, pero a la vez comentarios y análisis de las principales obras y doctrinas de forma de que no quedan desatendidas ni

la realidad histórica ni la intelectual. Un peso muy importante han tenido las entrevistas y las fuentes orales que junto con la etnografía son un elemento básico de este libro. Este es el auténtico conocimiento vivido de la Tijāniyya, es una etnografía vital como ya mencioné en *Sufismo Negro*, mi trabajo de divulgación sobre el sufismo africano<sup>5</sup>. Equilibrar todas las fuentes, la etnografía y los testimonios ha sido una de mis grandes preocupaciones a lo largo de la redacción del libro. Así este texto genera una auténtica conjunción entre lo histórico, lo intelectual y lo vivido. Espero que el lector comprenda que la obra que tiene entre manos no habla de algo ajeno, sino de algo existente y vibrante.

Con los agradecimientos de este libro podría escribirse otro, porque han participado en ella cientos de personas desde aquellos primeros manuscritos hace más de cuatro años. Por lo tanto, intentaré resumir aquellas que a mi juicio han sido claves para que a día de hoy este trabajo vea la luz.

En primer lugar, Shaykh Tijāni Ibrāhīm Niasse, *khalifa* de los tijānis y sin cuyo permiso y su disposición nada de esto habría sido posible; al-Ḥājj Mishry, de Mauritania, un padre para mí en tierras africanas; Moustapha Hassane, de Níger, un amigo fiel y una gran fuente de información; shaykh Māḥī b. Makkī Niasse, mi llave en Senegal y en la familia Niasse; a Shaykh Tijāni Cisse, imām de la mezquita de Kaolack y a su hermano shaykh Māḥī grandes sabios y maestros; a toda la familia Niasse e hijos de shaykh Ibrāhīm: Papa Māḥī, Papa Makkī, Baba Lamine, Shaykha Maryam, Sayyida Rukhaya y un largo etc. además de sus discípulos, quienes me ayudaron en mi investigación sobre el terreno de una forma excepcional y con gran generosidad. Y, por último, a todos los maestros y discípulos de la Tijāniyya en todo el mundo que me ofrecieron sus experiencias para que yo pudiera recogerlas y publicarlas.

5. DE DIEGO GONZÁLEZ: 2019.

En el plano académico y personal estoy inmensamente agradecido a la ayuda de Ousmane Kane (Harvard University), quien aceptó venir a la lectura de mi tesis, discutir el trabajo y darme sabios consejos que hoy se plasman en este libro; Fernando Wulff (Málaga), máximo mentor académico y amigo que aceptó prologar este trabajo; Jacinto Choza (Sevilla); Jesús de Garay (Sevilla); Emilio González Ferrín (Sevilla); Andrea Brigaglia (Cape Town); shaykh Fakhruddin Owaisi (Cape Town); shaykh Ahmed Abdus-Salam (El Cairo); Zachary Wright (Northwestern University); shaykh Muhammad al-Saghir Hassane (Niamey); shaykh Ahmad Boukar Niang (Kaolack); Idrissa Dioum (Dakar); Ibrahim Dimson (Atlanta) Muhammad Abdullahi (Atlanta); Rakin Fetuga (Londres); Rukhaya Fetuga (Londres); Sukina Douglas y Mohammed Yahya (Londres); Fatou Seye (Londres); Mustafa Briggs (Londres); Ryan Yusuf Hilliard (Toronto); Assia Sannadi (Laussane); Dawud Solares (Ciudad de México); Talut Dawud (Ciudad de México); Hassan Magi (Buenos Aires); Samir Hariche (París); Ibrahim Pérez (Barcelona); Enrique Poncela (Vigo); Beatriz Mesa (Rabat); Seny Hernández (Caracas); Albert Roca (Lleida); María Elena Mexia (Madrid); Victoria Braojos (Madrid); Manuel Pimentel (Córdoba); Antonio Manuel Ramos (Córdoba); la familia Escudero (Córdoba); Vicente Haya (Sevilla); Virgilio Martínez Enamorado (Málaga); José Antonio Antón Pacheco (Sevilla); Jesús de Garay (Sevilla); Francisco Rodríguez Valls (Sevilla); Miguel Palomo (Sevilla); Ilyas Driss (Ceuta); Juan José Padiál (Málaga); Miguel Ángel Asensio (Málaga); Suhaib Molina (Londres); Nuria Ribelles (Londres); Beatriz García Quesada (Sevilla), correctora detallista y gran amiga de corazón; y, sobre todo, a José Antonio González Alcantud (Granada), un auténtico referente en la antropología de este país y que ha tenido a bien escucharme, aconsejarme y promover esta edición.

Del mismo modo agradezco al Ministerio de Educación del Gobierno de España por la beca pre-doctoral FPU (2012-2016) en la cual enmarqué esta investigación, y de la estancia

que disfruté en el College at Wise de la Universidad de Virginia, a través del cual pude conocer a la comunidad tijāni estadounidense. A la Embajada de Estados Unidos en Madrid y al Departamento de Estado de los Estados Unidos quienes me otorgaron la posibilidad de participar en un proyecto IVLP en la primavera de 2019.

Una mención especial es para Isabel Romero, mi jefa y valiente presidenta de Junta Islámica, quien me ha aconsejado, depurado y ayudado a comprender mejor el porqué de este trabajo, desde el trabajo activista a pie de calle.

A mi hermana María, que a lo largo de los años ha aprendido a mirar con otros ojos a estos mundos tan lejanos.

Por último, y no me canso de repetirlo tantas veces como haga falta, agradezco el apoyo incondicional de mis padres, Pilar y Antonio, quienes en tiempos de crisis han sabido alentarme para que busque mi sueño por encima de cualquier dificultad.

A todos, y especialmente a los que no he nombrado, gracias.

Córdoba, 9 de noviembre de 2019



## *Sobre las transcripciones y traducciones*

Todos los términos árabes y africanos transcritos aparecen en *itálicas*, excepto las palabras naturalizadas en castellano, las palabras comunes en estos ámbitos, los topónimos y los nombres propios.

Para el árabe he seguido, principalmente, las normas de transcripción (incluyendo la simplificación de plurales, palabras naturalizadas y otros términos) de la revista *Islamic Africa* (modificación parcial de la ALA-LC) por ser de las más usuales en la comunidad científica dedicadas a estos temas<sup>1</sup>.

Muchos nombres musulmanes y topónimos de África Occidental incluyen elementos árabes y no árabes. No he transliterado esos nombres siguiendo sólo las fuentes árabes, sino que, en la mayoría de los casos, cuando el personaje no es arabófono, he preferido ofrecer una versión simplificada inglesa o francesa con la que comúnmente se conocen en ambientes académicos. Así, escribo Niasse en vez de Inyās o Kaolack en vez de Kaūlakh. En los textos árabes se aprecian una gran cantidad de elogios y títulos, que han sido simplificados igualmente para facilitar la lectura. Solo se han respetado en cita literal.

Los términos de lenguas africanas (wolof, hausa, pular) utilizados han sido transliterados siguiendo la fonética simplificada y reduciendo su dificultad para el lector hispanohablante.

1. Disponible en línea en la página web: <<http://islamicafricajournal.org/submissions>>

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

## Glosario de términos utilizados

- 'ālim*: Lit. «alguien que conoce». (pl. *'ulamā*). Sabio. En el contexto islámico se refiere a los eruditos de conocimiento factual o exotérico (*fiqh*, *hadīth*, *tafsīr*). En África Occidental se les conoce como *alfa*, abreviatura de *al-faqih*.
- 'ārif*: Lit. «alguien que conoce». Gnóstico. En el contexto sufi un *'ārif* es alguien que ha conseguido la gnosis divina (*ma'rifa billāh*) y sus secretos.
- 'ilm*: Lit. «conocimiento». Conocimiento factual o exotérico. Ciencia. Está opuesto a la experiencia de la gnosis (*ma'rifa*). Responde a la realidad exotérica (*zāhir*).
- 'ādab*: Normas para buen comportamiento. Disciplina.
- 'ijāza*: Permiso para enseñar o transmitir conocimiento. En la Tijāniyya, además, es la autorización para transmitir las invocaciones diarias (*wird*).
- baraka*: Energía proveniente de Allāh que transmite prosperidad física y espiritual, benéfica para el que la percibe. Se encuentra en algunos lugares, objetos, animales o personas.
- bāṭin*: Lo oculto. Es la dimensión o naturaleza esotérica del islam.
- bida'a*: Innovación ilegal. Algo opuesto a la tradición (*sunna*) del Profeta.
- dars*: lección, clase.
- dhikr*: Lit. «recuerdo». Recuerdo de Allāh. Recitación de los nombres divinos y del Profeta para manifestar su presencia (*ḥadra*).
- fath*: Apertura, iluminación.

*fātiḥa*: Lit. «comienzo». Primera *sūra* del Corán. Resume la mayor parte de la doctrina coránica. Se recita obligatoriamente en la oración diaria (*ṣalā*).

*fatwā*: Opinión legal emitida por un *muftī* tras un proceso de consulta.

*fayḍa*: Lit. «emanación». Efusión, diluvio, desbordamiento. Desbordamiento espiritual predicho por shaykh Tijāni. Nombre del movimiento de Ibrāhīm Niasse.

*fiqh*: Es la disciplina (*'ilm*) que se encarga de las prescripciones y las normas de la vida islámica. A menudo se traduce como derecho islámico, si bien se ocupa de otros aspectos religiosos diarios.

*ghawth*: Lit. «el auxiliador». Categoría espiritual que expresa la máxima posición entre los santos de una época.

*ḥadīth*: Narraciones sobre la vida y las acciones del Profeta Muḥammad.

*ḥadra*: Lit. «presencia». Presencia espiritual. En el sufismo se usa para describir las esferas de la cosmología mística.

*ḥāl*: Lit. «estado». Estado espiritual otorgado por Allāh, superior al *maqām* o lugar.

*ḥaqīqa*: Lit. «realidad». Realidad completa o divina, que tiene que ser desvelada y que es la máxima aspiración del sufi. Antítesis de estructura u orden.

*ḥijāb*: Lit. «ocultamiento». Velo. En el sufismo, protección que guarda al ser humano de la ceguera por la presencia espiritual. El sufi debe quitar los velos para llegar a esa visión de Allāh (véase *ru'ya*).

*ḥimma*: Lit. «hervirse». Energía de conexión entre el shaykh y su discípulo, que se utiliza durante el viaje místico (*sulūk*).

*ḥadiya*: Regalo, ofrecimiento. En las comunidades sufís se le da a los shaykhs para obtener *baraka*.

*hausa*: Grupo etnolingüístico de origen afroasiático ubicado en el Sahel (Norte de Nigeria, Ghana y Camerún, sur de Níger y Chad). Se convirtieron al islam en el siglo xi. Son famosos por su erudición y sus prácticas esotéricas (véase *malām*).

*hijra*: Emigración del Profeta Muḥammad de Meca a Medina.

Esta actitud ha sido tomada por diversas comunidades islámicas para prevenir situaciones de guerra u opresión.

*jadhb*: raptó místico. Véase *majdhūb*.

*jihād*: Lit. «esfuerzo». En el contexto sufi, *jihād al-akbar* o *jihād* mayor es el esfuerzo que se realiza hacia uno mismo purificando o combatiendo el *nafs* o ego. El *jihād al-aṣghar* es la lucha armada, previa consulta espiritual (*īstikhāra*), para acabar con una injusticia. En ambos casos la recompensa es alcanzar la paz (*salām*).

*karāma*: Hecho prodigioso realizado por un santo (*walī*).

*kashf*: Proceso epistémico en el que el sufi desvela la realidad (*ḥaqīqa*) a través de la adquisición de la gnosis (*maʿrifa*).

*khalifa*: Sucesor. En el sufismo —especialmente en el senegalés— líder de una comunidad religiosa o familia, normalmente el hijo más mayor.

*khalwa*: Retiro, reclusión con objetivo místico.

*kunnash makhtūm*: Lit. «lo ocurrido oculto». Género de la literatura sufi que incluye historias narrativas biográficas o anecdóticas dentro de obras doctrinales. Consiste en recopilaciones de datos, nombres y secretos criptográficos.

*maʿrifa*: Lit. «conocimiento». Conocimiento gnóstico o esotérico. Se obtiene a través de la experiencia o el viaje espiritual (*sulūk*) y corresponde a la realidad oculta (*bāṭin*). Está opuesto al conocimiento exotérico *ʿilm*.

*madḥ*: Poesía panegírica.

*majdhūb*: Lit. «raptado». El que es seducido (*majdhūb*) durante el viaje pierde la percepción acabando, como es lógico, como un lógico. Así, se vuelve inservible para aquellos que podrían utilizarle para enseñar a la comunidad. Según las enseñanzas habría caído ante su ego (*nafs*) previa experiencia de la *maʿrifa*.

*majlīs*: Lit. «sentada». Asamblea o reunión en torno a un shaykh para hablar, debatir sobre conocimiento (*ʿilm*) o gnosis (*maʿrifa*). También puede ser para recibir clase, en ese caso se denomina *majlīs al-dars*. Es la forma tradicional de enseñanza

en África Occidental tras haber concluido la memorización del Corán.

*malām*: En hausa, palabra utilizada para designar a un sabio. Desde el siglo XIX, designa también un título social. *Malām* es la versión hausa del término árabe *'ālim* (sabio) y que además de los conocimientos exotéricos, tiene y usa conocimientos esotéricos como la fabricación de talismanes, pociones, etc. Han sido básicos para la propagación del islam en las tierras hausa.

*mālīki*: La escuela jurídica más practicada en el Magreb y África. Véase *fiqh*.

*maqām*: Lit. «lugar, posición». Es la posición en la cual se está durante el viaje espiritual (*sulūk*).

*marabout*: Deformación de la palabra árabe *murābiṭ* (sufís que vivían en pequeñas ermitas en el Sahara). Supuso una figura extraña a los franceses. En el imaginario colonial el *marabout* era un personaje que englobaba el *imam* de la mezquita, el profesor coránico y el curandero del pueblo, y que ejercía de charlatán ante la masa iletrada.

*mawlid*: Conmemoración del nacimiento del Profeta o de algún *walī* de especial relevancia. Es la fiesta más importante para los sufís y en ella se realizan conferencias, charlas o cantos de *dhikr*. En wolof se utiliza el término *gamou*.

*muqaddam*: Lit. «designado». Es el maestro designado con una *'ijāza*. En la Tijāniyya, es el maestro que puede transmitir el *wird* a otros. El *muqaddam* puede actuar como *shaykh murabbi* o iniciador en la educación espiritual (*tarbiya ruhāniyya*).

*pular / fulani*: Grupo etnolingüístico de África Occidental que configura el pueblo nómada más grande del mundo. Hacia el siglo XVI/XVII se habían islamizado y protagonizaron importantes movimientos jihādistas en África del siglo XIX, cuando se instituyeron como importantes sabios y élites sociales.

*qasīda*: Poema escrito en lengua árabe.

*qībla*: orientación hacia Meca para realizar la *ṣalā*.

*qūṭb*: Lit. «eje, polo». El *qūṭb* es la máxima posición espiritual en la jerarquía espiritual sufi.

*riḥla*: Narración de viaje. Es un género muy importante en la literatura árabe.

*ru'ya*: Lit. «visión». Es la contemplación de Allāh. Término muy discutido en la historia del sufismo.

*shahāda*: Lit. «testimonio». Es el reconocimiento de fe de un musulmán que consiste en testimoniar que no hay más que Allāh y que Muḥammad es su mensajero. La declaración pública de esta fórmula convierte al declarante en musulmán ante la comunidad. Es el primer pilar del islam.

*sharī'a*: Lit. «vía». La ley exotérica revelada en el Corán y la *sunna*. En el sufismo se contrapone a la *ḥaqīqa*.

*sharīf*: Lit. «noble». Descendiente del Profeta Muḥammad.

*shaykh*: Lit. «anciano». Guía espiritual o maestro que ostenta un importante conocimiento de lo esotérico (*bāṭin*) y de lo exotérico (*ẓāhir*). En algunas ocasiones es intercambiable con el término *muqaddam*.

*shaykh murabbi*: En la Tijāniyya también es llamado *shaykh al-tarbiyya*. Es el maestro encargado de realizar la iniciación o educación espiritual de los aspirantes (*murīd*).

*sayr*: Lit. «ascensión». Es el progreso gnóstico que se realiza durante el viaje (*sulūk*).

*silsila*: cadena iniciática en el sufismo.

*sirr*: Secretos místicos en posesión de los maestros sufís.

*sunna*: Tradición profética fundamentada en el Corán y el *hadīth*. Es el objeto de estudio del *fiqh*.

*ṣalā*: Oración diaria. Es la acción fundamental de todo musulmán, realizada cinco veces al día en dirección a Meca.

*ṣalāt al-fātiḥ*: Fórmula ritual básica para los tijānis. Se incluye como parte fundamental de las letanías diarias (*wird laẓīm*), de la *wazīfa* y otros momentos. Es criticada por otros musulmanes por considerarlo una innovación (*bid'a*) debido a su fuerte presencia en las prácticas de los tijānis.

*tafsīr*: Lit. «interpretación». Normalmente se usa como comentario coránico.

*tajdīd*: Reformismo, renovación.

*tajally*: Emanación.

*talibé*: Estudiante.

*taṣawwuf*: Sufismo. Prácticas dentro del islam para alcanzar una experiencia de lo divino a través de la *maʿrifā*.

*tarbiya ruḥāniyya*: Lit. «educación espiritual». Es el proceso por el cual el discípulo se inicia en el plano gnóstico para convertirse en *ʿarīf billāh* mediante un *murabbi* comenzando el viaje espiritual (*sulūk*).

*tarikḥ*: Historia, narraciones históricas.

*tarqiya*: Lit. «elevación». Proceso que se inicia, en la *ṭarīqa* Tijāniyya, tras la *tarbiya* y obtener la iluminación (*fath*) para proseguir en el camino hacia Allāh.

*ṭarīqa*: Lit. «camino». En el sufismo, son las organizaciones que engloban a los practicantes de un método concreto fundando por un shaykh. A menudo es traducido como «órdenes sufis».

*tasbīḥ*: Es una especie de rosario que se usa para realizar el *wird*. Normalmente está formado de noventa y nueve cuentas, aunque el tijāni tiene cien cuentas y está subdividido en doce (para los *hammalistas* once), treinta y cincuenta. Es un signo identitario.

*wahabismo*: Es una corriente reformista conservadora y literalista fundada Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhab. Actualmente es la doctrina oficial de Arabia Saudí. Se caracteriza por un fuerte rigorismo y anti-sufismo. En los últimos años, los sufis —especialmente los tijānis— y los wahabís han tenido conflictos en África. También se le conoce con el nombre de salafis (de *salaf* en idioma árabe, que significa ancestros).

*walī*: Lit. «amigo». Amigo de Allāh, santo. Es aquel que está en una posición mística de mucha cercanía con Allāh.

*wazīfa*: Lit. «tarea». Es el *dhikr* colectivo obligatorio para los miembros de la Tijāniyya.

*wird*: Lit. «lugar donde beber». Es el grupo de letanías de *dhikr* que recitan obligatoriamente los miembros de una *ṭarīqa*. Los tijānis, aparte de la *wazīfa* que se realiza en colectivo, tiene otros dos *wird lazim* u obligatorios. Se realizan al amanecer y a media tarde.

*wolof*: Grupo etnolingüístico de África Occidental ubicado en Senegal y en Gambia. Tuvieron una estructura imperial durante la edad moderna, si bien en la época contemporánea, tras la colonización francesa y británica, adoptaron en masa el sufismo a través de la ʿarīqa Muridiyya y la Tijāniyya.

*zāhir*: Lo evidente. Es la dimensión o naturaleza exotérica del islam.

*zāwiya*: Lit. «esquina». Es la comunidad o lugar de reunión de una ʿarīqa sufi.

*ziyāra*: Visita religiosa a un shaykh o a un walī.



## *Introducción*

¿ES EL SUFISMO DE LOS TIJĀNI DIFERENTE AL SUFISMO TRADICIONAL?

El islam en el continente africano, donde la nació la Tijāniyya, aparentemente mostraba unas realidades que siglos antes habían escandalizado a viajeros de orígenes árabes como Ibn Baṭṭūṭa (1304-1377) por diferir notoriamente de sus costumbres<sup>1</sup>. La carencia de un sustrato cultural greco-romano y persa, y la interacción con las culturas nativas provocaba esa diferenciación con la cultura árabe clásica y, por tanto, de la idealización del islam. El africanismo consideró hasta finales del siglo xx que el islam en África, y por ende la práctica de la Tijāniyya, era una especie de sincretismo, pero más allá del exotismo exterior respetaba los mismos principios del islam en cualquier parte del mundo.

El sufismo es otra realidad muy difícil de describir. En teoría, y desde un marco académico convencional, el sufismo es la vía mística del islam. Para los «padres» —en un sentido académico y religioso— de los estudios sobre el sufismo, Louis Massignon (1883-1962) y Miguel Asín Palacios (1877-1944), estaba claro que ésta era la vía pura del islam. Además, habría sido influida por el cristianismo histórico, es decir, la Iglesia Ca-

1. *A través del Islam*, pp. 774-790.

tólica y sus santos a través de un proceso de eclesialización<sup>2</sup>. La mayoría de los arabistas mediterráneos heredaron esta visión en la que el sufismo era el islam espiritual frente a los fanáticos que optaban por la literalidad del mensaje revelado.

Este arabismo generó la denominación «edad de oro» referida a los sufís clásicos (al-Ḥallāj, Rābi‘a al-‘Adawiya, Ibn ‘Arabī, Abū Madyan, etc.) frente a la decadencia espiritual de los tiempos contemporáneos, generando prejuicios hacia las formas y maestros actuales del sufismo. Y, de hecho, esta ha sido la tónica en los estudios académicos hasta hace poco más de veinte años.

En el mundo islámico tradicional, sin embargo, esta cuestión no está tan clara. Los sufís —salvo raras excepciones como los *alevíes* (una secta de origen turcófono) o los *majdhūb* (lit. seducidos, locos)— se declaran seguidores y férreos defensores de la tradición (*sunna*) del Profeta Muḥammad y de los valores islámicos. Si bien cada uno desde sus tradiciones culturales, teniendo en cuenta que el sufismo se extiende geográficamente desde el Magreb a Malasia. En el caso de África, los sufís y sus vías (*ṭarīqa*) son los responsables de la enorme difusión islámica más allá de la frontera natural que representa el Sahara. Estos sufíes son, en la opinión de Ousmane Kane, los grandes responsables de la transmisión del conocimiento, y de la cosmovisión islámica en África Occidental<sup>3</sup>.

Por ello, la historia de África Occidental no puede entenderse sin las importantes interacciones que la región tuvo con el islam. Éste ha representado un poderoso sustrato cultural y social en la zona. Los musulmanes son los responsables de las principales instituciones, tanto sociales como legales, de la legitimación del poder político y de la mayoría de las mo-

2. Para más información véase las siguientes obras: ASÍN PALACIOS: 1981 y MASIGNON: 1954. Para una crítica a ambos en castellano véase: AYA: 2010.

3. KANE: 2003, pp.18-22. Véase REESE: 2007. También Ousmane Kane en su libro *Beyond Timbuktu* (2016) desarrolla pormenorizadamente esta tesis.

dificaciones culturales que han experimentado las sociedades africanas desde la Edad Media hasta el colonialismo, y con frecuencia después. De las diferentes facetas que introdujo el islam es, sin duda, el sufismo la que más huella dejó en África.

El sufismo, como práctica espiritual y social, apareció pronto en África, aunque no hubo difusión de ʿarīqas o vías sufís hasta bien entrado el siglo XVII. Pero, anteriormente, tenemos testimonio el interés que suscitaba por alcanzar la excelencia espiritual (*iḥsān*) a través de las ciencias exotéricas y esotéricas<sup>4</sup>. Por tanto, debemos señalar que, aunque el sufismo estuvo presente desde el principio de la islamización, no es posible trazar su influencia histórica hasta el establecimiento de las ʿarīqas, las cuales ya se presentan a través de fuentes textuales u orales.

Más allá del plano gnóstico y las enseñanzas espirituales, el sufismo se ha consolidado en estos doscientos años como uno de los primeros agentes sociales en África Occidental, interviniendo en muchos de los procesos históricos que ha vivido la región e incidiendo en la descolonización de los territorios. En países como Nigeria o Senegal también han influido en la clase política actuando como grupo de presión. En los últimos años ha actuado como organización humanitaria y social a través de diversos proyectos como campañas contra la mutilación genital femenina, alfabetización, lucha contra la desnutrición o integración de minorías. El último acto social importante fue en julio de 2015 cuando la ʿarīqa promovió una conferencia internacional en Kaolack contra la violencia del fundamentalismo islámico<sup>5</sup>.

4. Para una mayor profundización en estos conceptos epistémicos véase el primer capítulo de *Living Knowledge in West Africa. The Sufi Community of Ibrāhīm Niassé*, WRIGHT: 2015a, pp. 32-76.

5. *Conférence sur la Paix: Installation du Comité préparatoire*. Comunicado de Prensa de Jamhiyatou Ansaarud-din. 11/03/2014. Disponible en línea: <<http://www.ansaarudine.org/?p=364>>.

Pero no queda ahí la cosa, pues este sufismo, tradicionalmente catalogado como africano, se ha expandido globalmente desde el continente africano a lugares como Singapur, Indonesia o Nueva York. Por eso, este libro habla de cómo África fue el origen de una revolución silenciosa y desafiante en el islam contemporáneo. De cómo sus *shaykhs* y líderes han sabido llevar enseñanzas más allá de sus fronteras y de cómo los discípulos de la Tijāniyya han sabido adaptar a sus contextos sabiduría gnósticas y prácticas de buen vivir. Algo sorprendente para muchos pero que no viene sino a señalar la plasticidad del islam.

#### ¿QUÉ ES EL SUFISMO?

El sufismo o *taṣawwuf* representa una de las manifestaciones fundamentales en la práctica islámica. De orígenes confusos e inciertos —que darían para numerosos trabajos académicos— parece que el sufismo se impuso como práctica espiritual durante el esplendor califal Omeya y Abbasi<sup>6</sup>. Lo cierto es que, heredado de la enseñanza del propio Profeta Muḥammad o construido a posteriori, el sufismo se convirtió en un potente vehículo no solo para la expansión del islam, sino también para la construcción y justificación de su *corpus* doctrinal durante la Edad Media.

Sin embargo, el sufismo no ha sido una vía minoritaria en el islam pues —como explica Abderrahman Mohammed Maanan— trabajaba la parte interior de la revelación, del mismo modo que el *fiqh* lo hacía con las cuestiones legales o el *kalām* con la doctrina teológica<sup>7</sup>. Los primeros sufís intentaron clarificar aquellos aspectos que no eran comprensibles a través de las ciencias exotéricas (*ʿilm*) y que remitían a aspec-

6. Para más información sobre el contexto véase, MAANAN: 2006 y KARAMUSTAFA: 2007.

7. MAANAN: 2006, p. 10.

tos que en su momento —un siglo o dos después de la muerte del Profeta— ya no eran tan claros; ya que en su momento hubieran sido consultados a Muḥammad o a sus compañeros.

Un poco más tarde —y tras ciertos personajes embriagados por su experiencia individual de la gnosis (*ma'rifa*)<sup>8</sup>— el sufismo comenzó a agruparse en torno a la figura del maestro (*shaykh*) de gran carisma, comenzando a sistematizar sus prácticas y sus enseñanzas. Poco después nacieron las ṭarīqas también llamadas vías, organizaciones que englobaban a los practicantes de un método concreto fundando por un shaykh.

El sufismo se convirtió en regulador de significados ante las estructuras de la política islámica medieval. Frente al cuerpo de *'ulamā* o sabios, los sufís aportaban otra visión no solo del plano esotérico (*bāṭin*) sino de la misma estructura legal (*sharī'a*). Su implacable lucha por la pureza y por la justicia los opuso a menudo al poder político, pero a la vez los hacía ser interesantes consejeros y cortesanos por su uso del conocimiento oculto (fabricación de talismanes, protecciones, etc.)<sup>9</sup>. Fue el tiempo de los autores clásicos del sufismo: al-Ghazālī (1057-1111), Abū Madyān (1116-1198) o Ibn 'Arabī (1165-1240). Autores para los que, como dice Ibn Khaldūn

8. Por ejemplo, las experiencias de al-Hallāj o de Rābi'a al-Adawiya dentro del primer sufismo que en muchos casos rozaban la heterodoxia y que fueron objetos de fuertes críticas por parte de otros musulmanes que no se sienten identificados con ellos.

9. Véase el epígrafe dieciséis del capítulo sexto del libro primero de la *Muqaddima* de Ibn Khaldūn. En ella se traza una historia parcial del sufismo desde los primeros tiempos hasta su época (s. xv) donde se aprecia la diversidad de metodologías y opiniones jurídicas destacando, especialmente, este fragmento: «Entre los mufties hay quienes los rechazan y quienes los aceptan, pero las pruebas e indicios no son de utilidad para la aplicación a esto, ni para rechazarlo ni para aceptarlo, porque se trata de cosas que solo se perciben internamente». Cf. *al-Muqaddima*, pp. 896-912. La cita, concretamente, pertenece a la p. 902.

citando a Labīd: «Todo, salvo Dios, es vanidad»<sup>10</sup>. De hecho, tanto en las obras de estos sufis como en la de historiadores de la época, podemos ver la enorme preocupación por la experiencia privada con lo divino, algo que chocaba diametralmente con la *'aqīda asha'ri*, que afirmaba: «Y [Allāh] no es substancia ni cuerpo. No es imagen o forma, ni tiene parecido ni semejante, sino que Él es el Uno, el Señor absoluto que no ha engendrado ni ha sido engendrado (...)»<sup>11</sup>.

De todas formas, la popularización de las doctrinas sufis sunníes —ya que el *'irfān shī'i* siguió unos derroteros muy distintos— hizo que el estudio del sufismo fuera poco a poco deslizándose en los currículos académicos islámicos tras los estudios de ciencias exotéricas (*ta'ilm*). Ese sufismo era enseñado en escuelas y reducían la gnosis a una narración de la experiencia de un maestro antiguo, ensalzando sus virtudes, o a memorizar poemas y reglas ascéticas en el mejor de los casos. Cada vez más alejado de las aparentes estructuras legales y políticas de su época, el sufismo se convirtió en algo aún más extravagante. Tras el éxito de la época clásica, el sufismo lentamente fue institucionalizándose dentro la maquinaria política y burocrática otomana. Este quedó como una extravagancia inserta en el sistema, enfocada hacia gente que necesitaba de lo esotérico a nivel popular y por lo que fue perdiendo su interconexión entre las facetas gnósticas y políticas.

La epistemología sufi consideraba la realidad, tradicionalmente, en torno a una dualidad fundamentada desde dos

10. *Al-Muqaddima*, p. 913.

11. El sabio almorávide al-Qadī 'Iyāḍ en su obra *al-Qawaid al-Islam* (*Los Fundamentos del Islam*) un breve tratado de *'aqīda* y *fiqh* sintetiza esta parte de la doctrina *asha'ri* que algunas veces chocaba con la opinión de los sufis más heterodoxos. Huelga decir, sin embargo, que al-Qadī 'Iyāḍ además de ser un *faqih*, estaba interesado y apoyaba el sufismo, si bien, es una versión más moderada y más centrada en la experiencia profética que en Allāh, como veremos más adelante. Cf. *al-Qawaid*, p. 23.

nombres atributivos de Allāh: *zāhir* y *bāṭin*. Esta propuesta cosmológica, que se desarrollará en muchos autores, propone que existen dos realidades, una evidente (*zāhir*) y otra oculta (*bāṭin*), representadas a su vez por la *sharī'a* y la *ḥaqīqa*. La primera es la ley exotérica revelada en el Corán y la *sunna*, lo que todo musulmán debe hacer en su día a día, mientras que la segunda es la realidad en sí, que debe ser desvelada mediante el *kashf*, un proceso en el que el sufi desvela la realidad (*ḥaqīqa*) a través de la adquisición de la gnosis (*ma'rifa*).

Para explicar esto, se han utilizado muchos relatos a lo largo de la historia del sufismo. De los más conocido es el de Ibn 'Arabī (1165-1240) del cual deriva la mayor parte del planteamiento-cosmológico esotérico de la Tijāniyya. Resumiéndolo a *grosso modo*, Ibn 'Arabī plantea en diversas obras, como *Futūḥāt al-makiyya* (Aperturas de Meca) y otras obras más secundarias, la estructura de la creación en torno a Allāh existente (*wujūd*) que es la unidad (*tawḥīd*) de todo lo creado. De este uno existente (*wahdat al-wujūd*) emanan una serie de manifestaciones (*tajally*) y de desbordamientos (*fuyud*) en diferentes esferas del universo. La realidad manifestada en el Corán tiene una múltiple realidad en tanto oculta (*ghaīb*) como manifiesta (*shahāda*). Por ello, el objetivo del 'arīf (gnóstico) es llegar al *tawḥīd* a través del retorno (*ma'ād*) que solo puede llevarse a cabo mediante el corazón (*qalb*) ya que la razón ('*aql*) —en una fuerte crítica a los filósofos y a los racionalistas— no puede realizar el ejercicio de desvelar (*kashf*) la realidad. Al final, el discípulo descubre durante el viaje (*sulūk*) que todas esas emanaciones se resumen en una primera: El Profeta Muḥammad. Su luz (*nūr*), su generosidad (*faḍl*), ha sido la que ha hecho posible los sucesivos desbordamientos<sup>12</sup>.

12. Este es un resumen sucinto de una cosmología muy compleja. Se recomienda consultar los trabajos de Chittick y Corbin sobre el tema: CHITTICK: 1998; y CORBIN: 1958.

Estas estructuras de pensamiento llevaron a enfatizar el conocimiento esotérico y la comprensión de la *ḥaqīqa* o realidad, presentada bajo la figura de Muḥammad. La *ḥaqīqa muḥamadiyya* es la doctrina que enuncia que todo proviene de esa primera emanación en la luz del Profeta Muḥammad. De su reflejo místico habrían emanado tanto los profetas como aquellos más cercanos a Allāh por designio divino: los *awliya'* o amigos de Allāh —a veces también se traduce este término como «santos»—<sup>13</sup>.

Esta categoría espiritual, el *walī*, también se gradúa en torno a una jerarquía espiritual que indica la posición (*maqām*) o el estado (*ḥāl*) que posee la persona. El *qūṭb* o polo —que también es traducido como eje— representa en la jerarquía sufi a aquel que está muy cerca de Allāh y del Profeta, ya que, como representante del primero, recae sobre él en ese momento el peso de la creación<sup>14</sup>. El *qūṭb* puede ser oculto (*maqṭūm*) o singular (*fard*). También puede ser el máximo de todos los de su época (*qūṭb aqtāb*) o del cual dependen todos los demás (*ghawth*, lit. auxiliador) o estar subordinado a este (*abṭāl*, lit. héroe) ayudando al *ghawth* a gestionar los problemas del *bāṭin* (lo oculto)<sup>15</sup>. Del *qūṭb* suelen depender los demás santos (*awliya'*), así como los maestros (*shaykhs*) y discípulos (*murīd*). Sea como sea, el conocimiento o el acceso del *qūṭb* es muy difícil por el secretismo interno de los círculos sufis. Hay excepciones, tales como reclamarse o manifestarse públicamente como tal, por ejemplo, como en el caso del shaykh Tijāni o Ibrāhīm Niasse.

13. Para una explicación sobre esta gradación, véase la explicación y el gráfico que presenta al-Ḥājj al-Fūṭī. Cf. *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 21-23.

14. MAANAN: 2006, pp. 158-165.

15. Para el apartado de las jerarquías espirituales, véase tanto el capítulo 383 de las *Futūḥāt al-Makkiya* de Ibn 'Arabī, como el capítulo cuarto de *al-Dhahab al-Ibrīz* de al-Lamṭī inspirado en las enseñanzas de shaykh al-Dabbagh. Cf. *Futūḥāt al-Makkiya*, vol. 5, pp. 186-188; y *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 577-610.

La descripción de estos estados espirituales más conocida e influyente y su relación con el mundo sensible (*dunya*) es la dada por el shaykh al-Dabbagh en el capítulo cuarto<sup>16</sup> de su libro *al-Dhahab al-Ibrīz min kalām sayyid ‘Abdelazīz* (El oro puro en las palabras del Sidi ‘Abdelazīz), la obra maestra del sufismo marroquí del siglo XVIII.

Este capítulo es famoso porque provee una descripción, casi onírica, del llamado *Dīwān al-ṣāliḥīn* o el consejo de los virtuosos que se reúne en la cueva del monte *ḥirā*<sup>17</sup>. Shaykh al-Dabbagh —a través de la narración de al-Lamṭī— explica cómo son ellos los que soportan el peso de la creación en cada generación, que uno de ellos es el *ghawth* o el auxiliador, es decir, el máximo en la jerarquía de su tiempo. Además de él hay siete polos (*aqṭāb*) principales y uno que actúa como juez del consejo (*qaḍī*). Ellos toman las decisiones espirituales de su tiempo, y según shaykh al-Dabbagh, son los encargados de enviar a los ángeles a cada misión para socorrer a los otros santos (*awliyā’*). El texto prosigue en clave muy magrebí y esotérica dando detalles curiosos como los lenguajes que se hablan en el *Dīwān*<sup>18</sup>, el significado de la corporalidad en este, la importancia de la luz profética irradiada en todos los asistentes o sobre los mil nombres ocultos de Allāh<sup>19</sup>. Al-Dabbagh también informa que los *majdhūb* (un embriagado de Allāh) no tienen cabida entre los santos que deciden sobre su tiempo, porque harían peligrar al consejo al no tener vo-

16. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 577-610.

17. La cueva en el monte *Ḥirā*, en Meca, es donde el Profeta Muḥammad recibió la primera revelación durante la noche del destino (*laylat al-qadr*) y es uno de los lugares más simbólicos del islam.

18. Es muy interesante la jerarquía lingüística que establece al-Dabbagh. Los *awliyā’* solo hablan en siríaco con los espíritus y los ángeles es la lengua que ellos usan, mientras que en presencia del Profeta se habla en árabe —como cortesía hacia él—, en el sentido de que es una lengua perfecta y revelada. Véase *al-Dhahab al-Ibrīz*, p. 591.

19. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 590-595.

luntad de libre elección. El *Dīwān* tampoco tienen poder sobre la voluntad del ser humano, ni sobre el *qadr* impuesto por Allāh, su poder solo es válido previo asentimiento del creyente<sup>20</sup>.

El shaykh y el murīd son las unidades básicas y visibles del sufismo. Shaykh, (lit. anciano), es un guía espiritual o maestro que ostenta un importante conocimiento de lo esotérico y de lo exotérico. En algunas ocasiones es intercambiable con el término *muqaddam*. Este es un maestro designado con una *'ijāza*. Por ejemplo, en la Tijāniyya es el maestro quien puede transmitir el *wird* (letanías) a otras personas. El *muqaddam* puede actuar como *shaykh murabbi* o iniciador en la educación espiritual (*tarbiya ruhāniyya*); mientras que el murīd o discípulo es alguien que por propia voluntad toma la vía espiritual (ṭarīqa) con el objetivo de alcanzar —como he dicho— la gnosis divina (*ma'rifa billāh*). Del shaykh *murabbi* tomará a la vez el *wird* o las letanías básicas de la ṭarīqa, que conforman una importante seña de identidad.

Para ello, se recurre al viaje espiritual (*sulūk*) en el que el shaykh va guiando al discípulo por medio de la *tarbiya* o educación espiritual. En este proceso, el discípulo se inicia en el plano gnóstico para convertirse en *'arif billāh*. Tradicionalmente y antes de la llegada de la Tijāniyya de Niasse, este proceso estaba reservado a muy poca gente, que conformaban una élite espiritual. Ese viaje (*sulūk*) implica un compromiso muy fuerte que se sintetiza en tres ideas: *jihād*, *dhikr* y *tarqiya*.

El *jihād* es el esfuerzo<sup>21</sup>. En el contexto sufí *jihād al-akbar* o *jihād mayor* es el que se realiza hacia uno mismo purifican-

20. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 595-596.

21. Para una visión general de esta distinción, véase: MONTURIOL: 2006, p. 117. Y para una perspectiva mucho más específica y pormenorizada, véase: BONNER, Michael: *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practices*. Princeton: Princeton University Press, 2006. En un ámbito doctrinal tijāni, consúltese el capítulo 51 «Sobre la *hijra* y el *jihād*» del *Kitāb Rimāh*, donde al-Ḥājj al-Futī expone su argumentación. Cf. *Kitāb Rimāh*, II, pp. 215-244. El tema lo trataremos con profundidad en el capítulo cuarto de este libro.

do o combatiendo el *nafs* (ego). A este proceso se le conoce también como *tazkiyya*. En él se incluye la toma de conciencia y la orientación hacia Allāh (*taūba*) en vez de al propio ego (*nafs*). Pero como en el caso de los líderes sufís del siglo XIX, también se puede incluir como práctica sufi el *jihād al-aṣghar* o la lucha armada, previa consulta espiritual (*īstikhāra*), para acabar con una injusticia. En ambos casos es una búsqueda del restablecimiento de paz (*salām*) ya sea terrenal o espiritual<sup>22</sup>.

El *dhikr* es el recuerdo de Allāh y la *taṣliya* es la práctica de la recitación de invocaciones (*ṣalawāt*) sobre el Profeta Muḥammad. Durante esta práctica se recitan los nombres divinos y del Profeta para manifestar su presencia (*ḥaḍra*). A la vez, este es el núcleo del *wird* (lit. «lugar donde beber»). Este es el grupo de letanías de *dhikr* que deben recitar obligatoriamente los miembros de una ʿarīqa o vía espiritual. En concreto, los tijānis realizan dos *wird laẓīm* u obligatorios al amanecer y a media tarde, horas estratégicas en un contexto esotérico. Para este propósito se usa la *ṣalāt al-fātiḥ* que es la fórmula ritual básica para los tijānis. Se incluye como parte fundamental de las letanías diarias (*wird laẓīm*), de la *wazīfa* y otros momentos. Esta práctica ocupa un lugar fundamental en la *tarbiya* o iniciación espiritual<sup>23</sup>.

Por último, a través de esta iniciación (*tarbiya*) —que ya he mencionado—, que requiere de la práctica reiterada del *wird* el discípulo intenta usar la *himma*, o energía de conexión entre el shaykh y su discípulo, para utilizarla como impulso en el viaje místico (*sulūk*). La superación de la *tarbiya* y la adquisición del rango de ‘*arīf billāh* da derecho a la *tarqiya*. Este es el último proceso que se inicia, en la ʿarīqa Tijāniyya, tras la *tarbiya* y obtener la iluminación (*fath*) para proseguir en el camino hacia Allāh.

22. MAANAN: 2006, pp. 57-71.

23. SEESEMANN: 2011, pp. 100-102. Véase MEIER: 2005, vol. 2.

Todo este camino sufí se resume, perfectamente, en un *ḥadīth* (dicho) del Profeta Muḥammad en el que se explica cómo funciona esa progresiva adquisición de gnosis hasta llegar a comprender la esencia de la creación. El *ḥadīth* compilado en el *Ṣaḥīḥ Muslim* dice lo siguiente:

Relató el Emir de los creyentes, ‘Umār Ibn al-Khaṭāb (ra): He oído al Mensajero de Allāh (s.a.w.s.) que decía: «Un día, cuando estábamos en compañía del Mensajero de Allāh (s.a.w.s.), se presentó ante nosotros un hombre con vestidos de resplandeciente blancura y cabellos intensamente negros, al que no se le veían señales de viaje, al que ninguno de nosotros conocía. Se sentó ante el Profeta (s.a.w.s.) y, apoyando las rodillas contra sus rodillas, y poniendo las manos encima de sus muslos, dijo: «¡Oh Muḥammad, háblame acerca del *islām!*». El Mensajero de Allāh (s.a.w.s.) dijo: El *islām* es: que atestigües que no hay ídolos sino Allāh, y que Muḥammad es el Mensajero de Allāh; que hagas la *ṣalā*, que pagues la *zakāt*; que ayunes en el mes de Ramadán, y que peregrines a la casa cuando puedas». Dijo el hombre: «Has dicho lo cierto». Entonces quedamos sorprendidos de que él le preguntara y después le dijera que había dicho lo cierto, después dijo el hombre: «Háblame acerca del *imān*»; y dijo: Que creas en Allāh, en sus ángeles, en sus libros, en sus mensajeros, en el día del juicio y en el decreto (*qadr*), tanto de su bien como de su mal. Dijo el hombre: «Has dicho lo cierto», y añadió: «Háblame acerca del *iḥsān*»; y dijo: Que adores a Allāh como si lo vieras, ya que, si no le ves, él te ve». Dijo el hombre: «Háblame acerca de la hora»; y dijo: El preguntado no sabe de ella más de lo que sabe el que pregunta. El hombre dijo: «Háblame de sus signos». Dijo: Cuando la esclava dé a luz a su señora y cuando veas a descalzos, desamparados, pastores de ovejas, compitiendo en la construcción de altos edificios. El hombre se marchó, y yo me quedé un rato. Después él dijo: Oh ‘Umār, ¿sabes quién era el que preguntaba? Y yo dije: «Allāh y su Mensajero lo saben mejor». Y él dijo: «Ciertamente ha sido Jibrīl (a.s), que ha vendido para enseñaros vuestro camino (*dīn*)»<sup>24</sup>.

24. Cf. Los cuarenta ḥadīthes de Nawawī, 2; en *Ṣaḥīḥ Muslim* 1: 1.

Esta narración (*ḥadīth*) es el fundamento tradicional de toda la doctrina sufi que he explicado. Los tres niveles descritos en este famoso *ḥadīth* están relacionados con la progresión del *sulūk* (viajes) del discípulo guiado por su shaykh.

En el primer estadio, el *islām* (lit. «lo que otorga paz»), está representado por la adquisición de las ciencias exotéricas o *ta'ilm*. Este es el acceso al conocimiento del *zāhir* (lo evidente) de los cinco principios fundamentales (*shahāda*, *ṣalā*, *zakā*, el ayuno de Ramadán y la peregrinación a Meca) y su aplicación en la vida cotidiana (*sharī'a*). Este primer estadio es considerado obligatorio por la mayor parte de los musulmanes ya sean sufis o no. El segundo estadio, el *'imān* (lit. «donde puedes aferrarte»), ya exige una implicación más profunda, el primer acceso a la gnosis. Según los sufis se obtiene gracias a la *tarbiya* en sus diversas formas desde la recepción de un *wird* o la servidumbre (*khidma*) ante el maestro, hasta la iniciación, mucho más específica y compleja, en la *tarbiya ruhāniyya*. Implica, a través de la *taūba* o retorno a Allāh, la aniquilación (*fana'*) del ego (*nafs*) y la aceptación de las realidades más complejas del islam, todo a través del amor (*maḥabba*) y agradecimiento (*shukr*) para conseguir la abundancia espiritual (*fadl*) necesaria para la apertura (*fāth*). El último estadio, el *ihsān* (lit. «lo excelso»), está representado en el proceso de ascensión (*sayr*) hacia Allāh a través de la *tarqiya* o elevación espiritual. Es la adquisición total de la gnosis (*ma'rifa*) y la progresiva comprensión de lo oculto (*bāṭin*). El último estadio de este proceso implica la llegada a la tan discutida experiencia de la contemplación de Allāh (*ru'ya*). En el sufismo tradicional, el camino suele acabar tras la aniquilación (*fana'*) ante Allāh. El viajero (*sālik*) cae en un estado donde el lenguaje no tiene cabida y es imposible la comunicación. No hay más realidad que la unicidad (*tawḥīd*) divina.

La principal diferencia de la Tijāniyya con otras ṭarīqas es que esa experiencia tiene que servir para vivir tanto en el cielo como en la tierra, siguiendo el ejemplo del Profeta

Muḥammad. Y es que tras haber disfrutado de la *ḥaqīqa muḥamadiyya*, el *‘arīf* (gnóstico) debe conseguir que cualquier tipo de egoísmo —aún en la unicidad— sea erradicado y la experiencia compartida con la gente que necesita de ella para salvarse de una sociedad corrupta<sup>25</sup>. Ese es el propósito de la *fayḍa* o desbordamiento espiritual. La *fayḍa* trasciende más allá de toda experiencia individual para que, a través de la abundancia espiritual (*faḍl*) desde su posición de *qūṭb maqtūm* y amado del Profeta, pueda extender este desbordamiento a todo el que quiera aceptarlo.

#### EL NEO-SUFISMO: LA REVITALIZACIÓN DE LA SENDA DEL PROFETA MUḤAMMAD

Durante la Edad Moderna, los otomanos dominaron todo el mediterráneo y extendían su influencia hasta la periferia de su propio imperio. Entre otros territorios, controlaban Meca y Medina —los lugares sagrados del islam— y ejercían una fuerte influencia intelectual a través de las escuelas jurídicas e intelectuales sobre todos los sistemas culturales y epistémicos de la zona.

A partir del siglo XVI el sufismo fue transmutando poco a poco. En las periferias del imperio fue gestándose una gran revolución espiritual. En el subcontinente indio y en el Magreb importantes sufis pusieron en jaque a las percepciones que los otomanos habían desarrollado sobre la espiritualidad islámica: el neosufismo o *ṭarīqa muḥamadiya*. El primer autor académico que usó este término fue el filósofo norteamericano de origen pakistaní Fazlur Rahman, para describir el cambio de mentalidad que se había producido en ciertas *ṭarīqas* en los siglos XVIII y XIX, diferenciándose de las *ṭarīqas* clásicas, espe-

25. Sobre el problema del acceso «universal» a Allāh como escatología, véase WRIGHT: 2006, pp. 155-157.

cialmente de las que los otomanos dominaban política y espiritualmente. El concepto en sí ha sido ampliamente discutido y ampliado por Nehemia Levtzion y John Voll además de Bernd Radtke y Rex. S. O’Fahey. La fundamentación intelectual de estos últimos autores citados —que se considera uno de los trabajos más sólidos— tiene su origen en los trabajos, ya clásicos, del maestro de Radtke: Fritz Meier<sup>26</sup>.

Lo que observaron estos islamólogos era algo curioso, el sufismo contemporáneo apenas compartía doctrinas y praxis con el sufismo medieval, y, a la vez, se había instituido como un contrapoder político y teológico. De hecho, el neo-sufismo primaba en la búsqueda espiritual lo comunitario frente al individualismo del sufismo clásico o el uso de fuentes autoritativas como el ḥadīth (los dichos del Profeta) sobre la experiencia estética. De igual forma, los principales líderes neo-sufís se posicionaban en un plano político reivindicativo frente al sufismo clásico y su horquilla que abarcaba desde las actitudes ácratas del sufismo medieval hasta el sufismo administrativo en tiempos otomanos. Igualmente, el modelo de adquisición de la gnosis (*ma‘rifa*) cambiaba y pasaba de una experiencia indirecta inspirada en el encuentro del profeta Musa (Moises) y el *Khiḍr*<sup>27</sup> a la vivencia y transmisión directa a través del profeta Muhammad. Este aspecto está derivado de la idea de *ṭarīqa muḥammadiyya* y determina la comprensión de la realidad en torno al modelo de *sharī‘a wa ḥaqīqa* (ley exotérica y realidad esotérica).

Todos coinciden en que si las anteriores versiones del sufismo enfatizaban las experiencias privadas con la gnosis divina

26. O’FAHEY & RADTKE: 1993, pp. 52-87. Véase MEIER: 2005, vol.2, pp. 332-346.

27. Corán, 18:60-82; *Sahih Bukhari* 6: 249. Representa el modelo de adquisición de conocimiento gnóstico en el sufismo clásico. Es una experiencia mediada por un enviado celeste quien muestra los misterios de la gnosis al profeta Musa (Moises) a través de una iniciación espiritual (*tarbiya*).

(*ma'rifa billāh*), el neo-sufismo buscaba la legitimidad de su propuesta en el aspecto esotérico del Profeta Muḥammad y su tradición (*sunna*) con un objetivo colectivo. Para ello, retomaron las experiencias y enseñanzas de la metodología de Ibn 'Arabī, especialmente, en lo que respecta su planteamiento cosmológico<sup>28</sup>.

Un nombre clave para el neo-sufismo fue Shaykh Sirhindi (1564-1624), el gran líder de la Naqshbandiyya del siglo xvii, quien sentó la base de la revolución neo-sufí a través de sus obras *Isbat al-Nubuwwa* (La evidencia de la Profecía) y *Rad Rawafiz* (Refutación a los shī'ies). En estos textos, a través de cartas, se recupera las doctrinas metafísicas de Ibn 'Arabī pero con una estricta observancia de la parte exotérica. Para ello, Sirhindi no apela a las estructuras tradicionales de la teología especulativa (*kalām*) sino que dice que ha sido inspirado por el Profeta Muḥammad para seguir un camino muḥammadiano (*ṭarīqa muḥamadiya*)<sup>29</sup>. Las ideas de Sirhindi, a través de la *ṭarīqa* Naqshbandiyya, se expandieron a través del imperio Otomano en el siglo xviii generando un clima favorable a este nuevo sufismo de corte reformista<sup>30</sup>.

Esta doctrina, según lo expuesto en el siglo xvii por Ahmad Sirhindi como alternativa a las políticas religiosas aperturistas y pluralista (*Dīn-i Ilāhi*) del sultán mogol Akbar, sería retomado por Shāh Waliullāh Dehlāwi (1703-1762) para combatir la «decadencia» social y moral de su época. Tras una visión del Profeta durante su viaje a la Meca que le infundió «legitimidad», propuso el argumento conclusivo (*al-ḥujjat al-bāligha*) en el cual sintetizaba la cosmología descrita por el sufí andalusí Ibn 'Arabī (1165-1240), un retorno al origen del islam en tanto búsqueda de la *maṣlaḥa* (bien común) a través de la *sharī'a* y la gnosis (*'alām al-malakut*).

28. O'FAHEY & RADTKE: 1993, pp. 71-73.

29. RIZVI: 1983, pp. 205-217.

30. SHEIKH: 2016, pp. 65-67.

Todo esto habría que hacerse en los idiomas locales que ayudase a divulgar la experiencia total de lo islámico. En lo político Waliullah no quedaba al margen y pedía una justicia y un bienestar social basado en la igualdad de los seres humanos que contemplasen la verdad —un eufemismo de musulmanes— que se enmarcarían en un estado musulmán. Por último, si esto no fuese posible siempre quedaría la posibilidad del *jihād* como última opción. Waliullāh advertía que la violencia era un asunto muy serio y que solo había que aplicarlo en casos de extrema corrupción o injusticia social<sup>31</sup>. Un auténtico contrapoder a nivel social.

El único digno de ser imitado para los neosufis es el Profeta Muhammad, ningún otro ejemplo tiene una legitimidad tan importante como la que produce su luz (*nūr muḥammadiyya*) que ilumina el universo. En ellos produce todo un mecanismo de reestructuración de su narrativa y, en segunda instancia, una *imitatio nabi*, es decir, imitación vital desde las características proféticas. Por ello, como John Voll ha señalado, no es que este sea un sufismo nuevo sino una revitalización del mismo ante los retos de su tiempo en base a la experiencia muhamadiana<sup>32</sup>.

Estos nuevos sufís actuaron —al igual que el movimiento wahabí y los *qāḍīzādelis*, aunque estos lo hacían desde un punto de vista conservador y excesivamente literalista— públicamente como reactivo ante la política colonialista otomana y los primeros amagos del colonialismo europeo. El neo-sufismo se mostró mucho más político que el wahabismo, que se concentró más

31. Khalili Qasmi, Muhammadullah: «Socio-Political and Economical Theories of Shāh Waliullāh Dehlawi». *Islamic Literature Review*, 2-1 (2015), pp. 1-11.

32. Voll, John O. «Neo-Sufism: Reconsidered Again». *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines* 42.2-3 (2008), pp. 314-330.

en la predicación (*da'wa*) frente a la creación de un discurso intelectual y político propio. Y así, los neo-sufís constituirán, a lo largo XIX, diversos estados en África y en Asia, a través del *jihād asghar*, aplicando el proyecto de ley y realidad (*sharī'a wa haqīqa*), es decir, un equilibrio entre ley social y gnosis<sup>33</sup>. Así, el neosufismo fue un producto principalmente localizado en la periferia otomana (subcontinente indio, Magreb o África subsahariana) siendo apoyado desde instancias gubernamentales contrarias al Califato<sup>34</sup>.

De hecho, como ocurría con Sirhindi, el neo-sufismo intenta romper con esa idea del sufí próximo al monje cristiano, aún más en entornos urbanos o semi-urbanos donde se desarrolló. Este fue el objetivo de los shaykhs neo-sufís, puesto que intentaba traer el espíritu de la *sunna* al mundo contemporáneo. Por eso, confiando en la misericordia (*rahma*) de Allāh a través de su Profeta, el discípulo *tijāni* no tendría que temer a ningún castigo. La cercanía de su maestro con el Profeta y así como la posibilidad de alcanzarlos a través del amor (*maḥabba*) y las alabanzas (*ḥamd*) sería suficiente. Y aquí es donde esta doctrina se convierte en escatológica permitiendo que los gnósticos (*'ārifīn*) alcancen la salvación dado que conocen la realidad (*haqīqa*) representada por Muḥammad.

Pero a la vez que se practica y se aprecia la mística y lo esotérico, todos los grupos neo-sufís insisten en la importancia central de la *sharī'a* en la práctica espiritual, revocando la influencia social de los sufíes enloquecidos y de posibles sincretismos. Es importante mencionar eso porque la mayoría del neosufismo se genera en los márgenes otomanos, en territorios que estaban islamizados con menor intensidad. La máxima que seguirán todos será este estricto código de *sharī'a wa haqīqa* (ley y gnosis).

33. Véase O'Fahey & Radtke: 1993, pp. 81-86.

34. De Diego González: 2017b.

La Tijāniyya (Magreb y África Occidental), la Sanusiyya (Libia), Salihiyya (Somalia) o la Naqshbandiyya (India y Asia Central) son ejemplos de estas nuevas ṭarīqas donde el acceso a la gnosis se realiza, casi exclusivamente, a través del Profeta Muḥammad. Esto, según sus enseñanzas, les garantizaría no solo un conocimiento del plano esotérico (*bāṭin*), sino un inmediato juicio del plano exotérico (*ẓāhir*) a través de la *ḥaqīqa* o realidad completa que solo el amor al Profeta Muḥammad puede dar. Aderezado con la práctica, en su mayoría, de la escuela *māliki*, reivindicaban la identidad de Medina, de los *anṣār* (los habitantes de Medina que se convirtieron al islam), para expresar la fuerza de la aceptación del Profeta.

Y es este el paradigma del sufismo que estudiaremos a lo largo de este libro y de forma concreta en la ṭarīqa Tijāniyya. Por eso, con este planteamiento, el neo-sufismo se convirtió para las nuevas tendencias no solo en una vía mística personal, sino en la forma total de experimentar el islam con una profunda conciencia de lo practicado en la que la gnosis (*ma'rifa*) debería ser usada en la vida cotidiana para mejorar la sociedad<sup>35</sup>.

35. WRIGHT: 2006, pp. 78-108.



*Capítulo 1*  
*La Tijāniyya, su historia y las fuentes*

PARADIGMAS Y PROBLEMAS HISTORIOGRÁFICOS

Los principales problemas que nos encontramos a la hora de aproximarnos a la historia de la *ṭarīqa* Tijāniyya son los que nos presentan las fuentes y el contexto historiográfico en el que esta se ha desarrollado. No se trata solo de la gran cantidad de fuentes disponibles ni de su calidad, sino que el problema que presenta para el investigador occidental la retórica particular (árabe, colonial, etc.) y la gestión de autoridad de los distintos tipos de fuentes. El segundo problema historiográfico, que se desprende de ello, es la pátina colonial en las fuentes sobre la Tijāniyya, algo que provoca interferencias en muchas de las fuentes escritas por occidentales en el siglo xx.

Estos problemas historiográficos no son una novedad, ya que son los mismos a la hora de estudiar cualquier institución islámica periférica. La enorme plasticidad que presenta el fenómeno islámico en África hace que tengamos que tener en cuenta una serie de consideraciones para poder abordar el tema. En un interesante artículo, Benjamin Soares explicaba que estudiar la historiografía de África Occidental islámica es una tarea complicada<sup>1</sup>. Esta está inserta en un contexto muy

1. SOARES, Benjamin, F.: «The Historiography of Islam in West Africa: An anthropologist's view» *Journal of African History*, núm. 55. 2014, pp. 27-36.

complejo entre tradiciones religiosas diversas y visiones superficiales llenas de tópicos, orientalismos y tabúes, conscientes e inconscientes, de algunos historiadores. Afortunadamente, como hace notar Soares, el panorama ha cambiado bastante y se ha logrado llegar —aunque aún con carencias— a un punto bastante satisfactorio<sup>2</sup>.

Desde el primer momento de la investigación, desde la investigación doctoral y después en las siguientes etapas de redacción de este libro, me hice eco de estos problemas a la hora de escribir una historia intelectual de la Tijāniyya dada la predominancia de estos elementos. Aunque tomé un marco mayor, ahora lo he ido reduciéndolo a este caso concreto creo que es muy necesario dejar claro los aspectos epistemológicos con el fin de que mi propuesta de escribir una historia intelectual y análisis de la ṭarīqa Tijāniyya sea lo más satisfactorio posible. Por eso, dividiremos el análisis de las fuentes en los tres grupos anteriores claves: occidentales, arabófonas y afrófonas.

Este análisis conlleva una breve descripción de la corriente epistemológica en cada fuente que está inmersa, el análisis de la fuente, su soporte (oral o escrito), edición (si la hubiere) y una valoración crítica sobre su utilidad y vigencia. En las occidentales, además, es mi intención mostrar el estado de la cuestión de la literatura científica sobre la Tijāniyya hasta la fecha de edición.

#### FUENTES OCCIDENTALES Y ESTUDIOS ACADÉMICOS

Si tuviésemos que definir la historiografía colonial —siguiendo el planteamiento de Christopher Harrison—, esta comenzaría en un contexto muy atípico, pues hay más informes de inteligencia o militares que trabajos científicos<sup>3</sup>. La publica-

2. SOARES: 2014, pp. 33-34.

3. HARRISON, Christopher: *France and Islam in West Africa 1860-1960*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

ción de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim en 1912, lanzó la sociología de la religión como «moda científica». En ese contexto, el islam de África no se veía como algo exótico ni extraño para ser estudiado, pues los intentos iban, más bien, a comprender al enemigo evitando nuevas eclosiones anti-coloniales como las protagonizadas por el shaykh ‘Umar al-Fūtī Tāl en Mali o el emir ‘Abdalqādr en Argelia.

En el discurso de obras como las del propio Arnaud, las de Marty o las de Quesnot o Gouilly, y más tarde en las tardías de Froehlich o Monteil, se aprecia que no hay una autocrítica firme sus elaboraciones científicas. Siempre se intenta informar o contar la historia respondiendo a ciertos intereses o buscando una pretendida objetividad científica, aunque dejando muy claro quién tiene el poder. Las obras de Paul Marty *Islam au Senegal, L’Islam en Guinée: Fouta-Djallon y Études sur Islam et les tribes du Soudan*, manifiestan un claro maniqueísmo moral, como se intuye en las comparaciones generales entre los distintos personajes elaboradas siempre desde un gusto impecable. Muchos de estos autores, como explica Harrison, no fueron científicos sino «eruditos-administradores» (*scholar-administrators*) de las colonias<sup>4</sup>. Es decir, gran parte de sus investigaciones iban encaminadas a una comprensión de la cosmovisión local cara a evitar problemas y rebeliones.

Otro ejemplo de esta tendencia es la versión anglófona que representan autores como Trimmingham, Abun-Nasr, Hiskett, Behrman o Gray. El tratamiento del fenómeno de la Tījāniyya por parte de los investigadores ingleses suele ser mucho más elegante y sutil que el que realiza la parte francófona, aunque aún recela de los procesos religiosos y rechaza algunas fuentes orales.

4. A este tema Harrison dedica la tercera parte de su libro. Cf. HARRISON: 1988, pp. 91-136.

El principal problema de las fuentes occidentales sobre la Tijāniyya es el peligro presente de los «fantasmas de la colonización». En la enseñanza de los estudios africanos y árabes (arabismo) ha quedado la impronta de cierto racismo epistemológico de origen claramente moderno —fundamentado en la epistemología cartesiana y el mecanicismo social— y de origen cristiano contrarreformista. Por eso, muchos autores poseían un discurso inconsciente que les obliga a rechazar actitudes, fuentes o a exhibir un pretendido etnocentrismo colonial. Un ejemplo es la construcción de la figura del *marabout* o la idea de *L' Islam Noire* (islam negro), dos términos que debatiremos un poco más adelante.

Como señala Rüdiger Seesemann, esta actitud, un tanto etnocéntrica, tuvo su final con los trabajos de Hunwick, Levtzion, Robinson o Triaud. De forma más concreta culminó con la publicación del volumen titulado *Le Temps des Marabouts* (El tiempo de los Marabouts) editado por estos dos últimos autores. El libro marcó un punto y final y una apertura a un nuevo lenguaje, incluso para los intelectuales africanos. En este sentido, los trabajos que han venido después de este libro han sido mucho más críticos con las fuentes y han deconstruido muchos mitos de una y otra parte. Así mismo, la inclusión de especialistas miembros de la ṭarīqa (Kane, Mbaye o Kobo) y la apertura a investigadores externos (Seesemann, Soares o Hill por citar algunos nombres), ha facilitado sin duda el conocimiento de las realidades y los hechos de la Tijāniyya en estos últimos años<sup>5</sup>. Estos autores han combi-

5. Cf. SEESEMAN: 2011, p. 14. Seesemann cita en nota a pie que autores como Mbaye, Fall o Kane han adoptado los nuevos cambios que han resultado en una percepción de lo propio. Aún así, en Senegal, por ejemplo, los no-académicos siguen utilizando el utillaje intelectual francés de la época colonial. En el marco hispanoablante, y referido al arabismo, es lo que Abdelmumin Aya ha llamado —en referencia a la obra de Asín Palacios— la cristianización del islam. Véase AYA, Abdelmumin: *El Islam no es lo que crees*. Kairos, Barcelona, 2011. p. 22.

nado el estudio histórico con la metodología antropológica —especialmente en el asunto de la oralidad—, y el estudio de historia de las religiones, filosófico, de género o el filológico.

Las fuentes occidentales y los estudios académicos constituyen el apartado más importante del estado de la cuestión. El interés sobre el tema, colonial o científico, ha sido relevante y existe bastante literatura escrita sobre la Tijāniyya, como explicábamos en el epígrafe sobre el paradigma eurófono. El principal problema de las fuentes occidentales sobre la Tijāniyya (hasta 1970), como señalábamos, es el peligro presente de los «fantasmas de la colonización». Esto se debe a que en la enseñanza de los estudios africanos (africanismo) y árabe (arabismo) ha quedado la impronta de cierto racismo epistemológico. Gran parte de las fuentes del primer periodo son en realidad dispositivos coloniales para desprestigiar al sufismo o salvaguardar el estatus de la metrópoli. Por eso, en este punto distingo entre fuentes propiamente dichas, y estudios que están entre la fuente y el trabajo de investigación, elaborando el estado de la cuestión que tiene la academia occidental sobre el tema de la Tijāniyya.

Aunque las fronteras no están claras, creo que es muy importante hacer esta distinción entre el material que tiene un valor puramente documental y aquel que tiene un carácter más reflexivo, combinando la descripción —en muchos casos se trata de trabajos de campo y entrevistas— con la investigación más teórica y conceptual.

#### FUENTES COLONIALES (1900-1940)

Las fuentes occidentales principales son las de la época colonial. Las fuentes francesas y, en menor medida, las británicas constituyen un interesante corpus para comprender como la Tijāniyya interactuó como institución social con los europeos durante el siglo XX. En su mayoría están construidas con una mezcla entre recelo o temor y de una curiosidad, un tanto *naive*, sobre África.

El corpus francés lo constituyen los trabajos de Arnaud, Cambom o Marty, y se extiende desde 1900 hasta la Segunda

Guerra Mundial. Harrison ha denominado a estos autores como los administradores-eruditos (*scholar-administrators*), ya que, además de su rol intelectual —a pesar de ser militares camuflados—, tuvieron puestos en la administración colonial. El primer objetivo de esta estrategia era gobernar comprendiendo la idiosincrasia de los africanos y aligerar el peso, de forma aparente, del poder militar, el cual producía un importante malestar. Lograda la calma un segundo objetivo, mucho más importante, fue llevar a cabo la *misión civilisatrice* entre los africanos. Los trabajos realizados en este contexto son una construcción híbrida entre literatura etnográfica llena de exotismo y el informe de inteligencia militar. En palabras de Seeseemann, se trata de una distorsión de la realidad y una simplificación de la importancia de las prácticas de la Tijāniyya, muchas veces contrapuestas a la idea de un islam ortodoxo de origen árabe o unos sufis «reales» de la edad de oro<sup>6</sup>.

Robert Arnaud (1873-1950) publicó en 1906 su *Précis de politique musulmane* —nótese la intencionalidad del título— con el que inauguró la aparición de la Tijāniyya en la literatura académica occidental. En este libro, Arnaud dedica poco a hablar de la *ṭarīqa* en el marco de los dominios franceses en África Occidental, ofreciendo una imagen muy distorsionada de la misma:

Las doctrinas de esta orden hacen notar su extrema intolerancia y su llamada a la violencia contra toda dominación cristiana (...) Otra cofradía, la Tijāniyya, tiene adeptos en Mauritania, sobre todo en la tribu marabútica de los Idaouli. (...) En las doctrinas de esta orden se hacen notar su extrema intolerancia y su llamada a la violencia contra toda dominación cristiana. En Argelia, esta orden tijāni no se ve con simpatía; puede ser una escisión de la orden, pues los fanáticos en África Occidental no miran más que a la zawiya de Fez<sup>7</sup>.

6. SEESEMANN: 2010, pp. 11-12.

7. ARNAUD, Robert: *Précis de politique musulmane*. Typographe Adolphe Jourdan, Argel, 1906, pp. 114-115.

La idea de Arnaud viene marcada por una dicotomía que se repetirá en toda la literatura colonial: la valoración moral según el grado colaboración. Arnaud ofrece esta visión — en referencia a la rebelión de ‘Umar Tāl (véase el capítulo cuarto)— sin embargo, un párrafo después alaba a los tijānis argelinos que decidieron colaborar con las autoridades tras el ataque del emir ‘Abdalqādr en la década de los cuarenta del siglo XIX. El enfoque es claramente positivista —por la pretendida metodología de observación— y evolucionista cultural, es decir, las sociedades evolucionan y solo en torno a eso desarrollan sus valores morales e intelectuales. El libro de Arnaud es interesante para construir una imagen de cómo veían los franceses África y el islam desde el imaginario colonial francés.

Mucho más interesante resultan los trabajos de Paul Marty (1882-1938). Sin duda, él fue el gran orientalista especializado en el África Occidental de la época colonial. Destacado en Dakar desde 1913, Marty impuso una férrea política de control sobre los shaykhs locales acusándoles de que bajo sus enseñanzas sobre Allāh se escondían numerosas conspiraciones de tipo anti-colonial<sup>8</sup>. Mucho menos ingenuo que Arnaud, Marty supo utilizar la incipiente etnología para sus intereses coloniales y elaborar interesantes análisis de inteligencia cultural, lo que hoy en la comunidad de inteligencia se denomina SOCINT. Su visión, aunque aparentemente pretendía ser aún más aséptica acabó siendo igual de maniquea.

Marty es uno de los maestros en esta técnica que consistía en alabar a aquellos que colaboraban con su administración y en desprestigiar, de forma intelectual y moral, a aquellos que se oponían a ella. Él se mostró muy favorable colaboración un asunto muy sensible, especialmente, en el plano educativo<sup>9</sup>. Sus trabajos principales son: *Islam au Sénégal* (1917),

8. HARRISON: 1988, p. 106.

9. HARRISON: 1988, pp. 107-108.

*L'Emirate du Trarzas* (1919), la gran obra en cuatro volúmenes *Etude sur l'Islam et les tribus du Soudan* (1920) y, no menos importante, *L'Islam en Guinée: Fouta-Djallon* (1921), además de diferentes colaboraciones en revistas sobre el mismo tema.

Marty se preocupó, principalmente, de la comprensión del islam en el contexto político y social de las colonias, así como de elaborar un mapa de aquellos que eran fiables para la administración y de aquellos que no lo eran. Para ello tiene muy en cuenta las conexiones de las diferentes *ṭarīqas* con el *jihadismo* de finales del XIX en su obra *L'Islam en Guinée*. Sin embargo, Marty recogió y aportó abundante y muy interesante documentación sobre la Tijāniyya en Senegal, Mauritania, Guinea y Mali.

Otros personajes reseñables de esta época son Henri Schimmer y Louis Songy. Henri Schimmer, conquistador de gran parte de África Occidental para Francia, con un carácter más parcial, es otro de los que nos fijan las diferencias entre los shaykhs que colaboraban con la administración y los que no, además de advertir del *jihadismo* del shaykh 'Umar en su trabajo *Le Sahara*. En la misma línea, Louis Songy escribiría a principios de siglo un libro titulado *Au Senegal: La France d'Afrique* (1900) al que dedica el capítulo cuarto titulado *Lutte contre el Hadj Omar*. Como ya habíamos explicado, para todos estos escritores Umar Fūṭī se convirtió en un fantasma a combatir. En 1925, Adolphe Sabatié, en su libro *Le Senegal: sa conquête, son organisation*, presenta la situación desde un punto de vista militar y definiendo a la Tijāniyya como una secta asociada con la violencia anti-francesa, refiriéndose de forma especial al *jihadismo* post-umariano.

Por su parte, los británicos no se fijaron mucho en la Tijāniyya en esta época, ya que en ese momento la *ṭarīqa* era minoritaria en sus territorios. En el mundo británico hubo una mayor preocupación en reconstruir pasados míticos —como el énfasis de H. R. Palmer con los hausas y los kanuri— con el objetivo de fragmentar la unidad política del califato de Sokoto, que constituía una auténtica amenaza política y social.

Por último, podríamos hablar del material de los archivos coloniales que, a pesar de no estar disponible en línea, ha sido vaciados casi en su totalidad. Muchos de estos materiales, están disponibles a través de las investigaciones de la última década del siglo XX (Klein, Harrison, Kane, Triaud) y la primera del siglo XXI (Seesemann, Hill, Wright).

#### ELABORACIONES Y LITERATURA SOBRE LA TIJĀNIYYA (1940-AC-TUALIDAD)

Siguiendo el planteamiento de Seesemann, tendríamos que dividir esta sección en dos partes. Una para los trabajos que prosiguen de la línea anterior y otra para los trabajos que, a partir de 1980, revolucionaron el campo de los estudios africanos con visiones muchas más integradoras acerca de la Tijāniyya como fenómeno religioso y social.

La primera etapa de la literatura sobre la Tijāniyya (1940-1980) es deudora y, en otros muchos casos, garante de esa actitud coloniales, que veíamos en el anterior epígrafe. Son trabajos con muchos prejuicios a la hora del análisis y de la recepción de fuentes. Los sujetos son vistos como «objetos» y los autores los desconectan de las realidades sociales y los contextos en los que están situados. Hay dos libros básicos y clásicos que enmarcan esta perspectiva: el trabajo de John Spencer Trimingham *The influence of Islam upon Africa* (1968)<sup>10</sup> y otro de Vicent Monteil titulado *L'islam Noir* (1971). Ambos defendían una perspectiva colonial en tiempos en los que ya se habían otorgado las independencias, manteniendo opiniones herederas del aparato intelectual de la metrópoli que condicionarán a las generaciones posteriores.

10. TRIMINGHAM, John Spencer: *The influence of Islam upon Africa*. Frederick Praeger, Nueva York, 1968.

J. S. Trimingham (1904-1987) es uno de los nombres claves del estudio de África en el mundo anglófono de posguerra. Misionero de formación, recorrió gran parte de África y produjo trabajos que son ya clásicos sobre África y el islam. Sobre el libro que nos concierne es fruto de un artículo anterior titulado *The phases of Islamic expansion and Islamic cultures zones in Africa*<sup>11</sup>. En él exponía la diferencia, que desarrollaría con más calma en el mencionado libro, de que había tres tipos de islam: El islam «árabe», el islam «hamítico» y el islam «negro». La simplicidad del planteamiento culturalista de Trimingham lleva a pensar que existe un islam más o menos ortodoxos según la zona<sup>12</sup>. Así, habría un islam árabe que recogería la pureza del mensaje de Muhammad, junto a una degradación/adaptación de la práctica del islam por parte de los pueblos hamítico<sup>13</sup> y de los africanos. Para Trimingham, los hamíticos (egipcios, etíopes y beréberes) habrían recogido la herencia enriqueciéndola y dándole el acceso a su herencia cultural más compleja y aceptada por la academia occidental. Sin embargo, a partir del paso por el desierto del Sahara<sup>14</sup> y el, posterior, contacto con África Negra (Senegal, Mali, etc.), una sociedad menos civilizada a ojos de Trimingham, habría supuesto una asimilación superficial y una degeneración que concluiría con los jihāds del siglo XIX<sup>15</sup>. Esta consideración

11. TRIMINGHAM, Spencer: *The phases of Islamic expansion and Islamic cultures zones in Africa* en Lewis, Ioan M.: *Islam in tropical Africa*. Clarendon Press, Oxford, 1966.

12. TRIMINGHAM: 1968, pp. 5-33.

13. Con hamítico hace referencia a un concepto racial y lingüístico superado. En la teoría original de Sergi y Seligman este grupo étnico englobaría un grupo de lenguas que incluiría el egipcio, las etiópicas y las beréberes. En la actualidad este planteamiento ha sido superado desde la teoría afroasiática por autores como Christopher Ehret.

14. TRIMINGHAM: 1968, p. 86.

15. TRIMINGHAM: 1968, p. 78.

es, cuanto menos, infundada. Trimmingham contribuye así a fomentar la idea de que África nunca llegó a islamizarse del todo y que lo que se practica allí es un sincretismo que depende, en última instancia, de la raza. Una visión preñada de una violencia de gran historicismo y de cierto racismo tan a la moda en aquella época.

En la misma línea se encuentra el trabajo *L'Islam Noire* publicado en 1971 por el africanista Vicent Monteil (1913-2005)<sup>16</sup>. Este fue militar y diplomático antes de ser director del IFAN (*Institut Français d'Afrique Noire*), hasta 1966, después llamado *Institut Français d'Afrique Noire*. Como ya hemos dicho Monteil fue antiguo alumno y amigo de Massignon, el cual heredó muchas de sus visiones orientalistas<sup>17</sup>. Monteil es también deudor de la tradición francesa colonial, los cuales habían aportado una forma concreta de entender el África islámica, como un sincretismo problemático para la noción de progreso que representaba la *mission civilisatrice* del gobierno francés. Del libro de Monteil podemos extraer dos ideas fundamentales: la legitimación del *maraboutismo* y la idea del islam negro. El concepto de *marabout* —deformación de la palabra *murābiṭ* (sufis que vivían en pequeñas ermitas en el Sahara)— englobaba una figura que resultaba extraña a los franceses. En el imaginario colonial el *marabout* era un personaje que englobaba el *imam* de la mezquita, el profesor coránico y el curandero del pueblo que ejercía de charlatán ante la masa iletrada.

16. MONTEIL, Vicent: *L'Islam Noir*. Editions Seuil, París, 1971.

17. Véase las críticas de Edward Said contra Massignon por sus intereses en manipular el islam. Como explica Said para Massignon el islam no era sino la negación sistemática de la encarnación cristiana, así el «héroe» no sería Muḥammad sino al-Hallāj, quien había sido crucificado por atreverse a personificar el islam. El núcleo del islam no sería la *sunna* sino el sufismo. Véase Edward Said, *Orientalismo*. De Bolsillo Random House: Barcelona, 2013, p. 149. Del mismo modo véase la crítica de González Alcantud frente al orientalismo católico y español. Cf. GONZÁLEZ ALCANTUD: 2006.

En el corazón del libro, Monteil actualiza la figura a la época contemporánea<sup>18</sup> pero enfatizando esos mismos defectos. Y es que es incapaz de intentar comprender o elaborar una crítica constructiva hacia estos personajes y sus prácticas. Su argumentación sobre el tema le sirve como *leitmotiv* para construir el segundo concepto general: el islam negro.

Este es el núcleo duro del libro; tal y como Massignon lo hizo con el sufismo clásico y el islam, Monteil lo hace con el islam árabe y el islam Negro. La diferencia radicaría en una pretendida ortodoxia del islam del levante frente a una heterodoxia islámica en África Occidental que habría desarrollado características esenciales propias. Como con Tirmingham —y siguiendo inconscientemente la clásica idea formulada por Hegel—, se reduce el islam a una realidad geográfica. Monteil critica el sincretismo y la «falsa fidelidad» que profesan los *marabouts* a las doctrinas islámicas<sup>19</sup>. De ese modo obvia que esas supersticiones o prácticas heterodoxas también se practican, de igual modo, en las zonas ortodoxas, como, por ejemplo, el Levante. Es más, atribuye todo esto a una característica particular de la zona del África negra, con lo cual se vislumbra los antiguos esquemas de política racial, como ocurría en Tirmingham. La motivación de fondo de este tipo de obras es, como señala Seesemann, la impotencia por obtener un «islam francés»<sup>20</sup>. El libro de Monteil es muy importante pues, por un lado, sintetiza medio siglo de estrategias coloniales sobre África en un lenguaje académico y, por otro, que intenta encubrir toda esta corriente, siguiendo con la distorsión de la realidad africana.

Un poco anterior a Monteil, pero en la misma línea, hay que reseñar *The Tijāniyya: A Sufi Order in the Modern World*

18. MONTEIL: 1971, pp. 135-164.

19. MONTEIL: 1971, pp. 213-215.

20. SEESEMAN: 2010, p. 12.

de Jamil M. Abun-Nasr (1965)<sup>21</sup>. La idea de fondo que transmite el autor, propia de una publicación colonial, es que la tarīqa es una estructura social del pasado. Para demostrarlo, Abun-Nasr usa un determinado enfoque en el cual prioriza el pasado frente al mundo actual —a pesar que el subtítulo es *A Sufi Order in the Modern World*—. En el texto se amplifica una idea del pasado nostálgico, haciendo que ciertos personajes del pasado sean esencializados frente a los contemporáneos que son vistos como algo circunstancial y no acorde a su realidad política y social. Del mismo modo el lenguaje, a la hora de aproximarse al análisis islamológico, es muy deficiente. Este está cargado de prejuicios raciales y de concepciones coloniales. Es lo que Seesemann denomina un «dispositivo retórico» —que será una tónica en las publicaciones hasta los años ochenta del pasado siglo— que trivializa las relaciones de los musulmanes de origen árabe con África. Este libro da una panorámica muy buena de los significados de la Tījāniyya en la mente de un profesor árabe educado anglófonamente y más preocupado por la historia política que por otros aspectos.

Después de este libro vinieron otros que constituyeron una serie de estudios sectoriales, más o menos críticos, sobre la tarīqa Tījāniyya. Con estudios de carácter sectorial, es decir, nos referimos a temáticas específicas (colonialismo, conocimiento, etc.), geográficas (Senegambia, Nigeria, Mali, etc.) o por personajes. Entre ellos habría que destacar el libro de Martin Klein titulado *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum, 1847-1914* publicado en 1968<sup>22</sup>. Este es un clásico sobre el rol de los franceses y las resistencias de los habitantes de la región del Saloum en Senegal. Si bien Klein acude a

21. ABUN-NASR, Jamil: *The Tījāniyya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford University Press, Oxford, 1965.

22. KLEIN, Martin: *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum*. Stanford University Press, Stanford, 1968.

un concienzudo y minucioso trabajo de fuentes, no consigue, según Seesemann, desprenderse de patrones impuestos por la academia hacia los *tijānis*, especialmente a los *jihādistas* del siglo XIX. La idea del poder del *marabout*, por ejemplo, distorsiona las estrategias ante la metrópoli. A un nivel micro el libro recoge muchas de las opiniones que Monteil ofrecerá en versión macro en su trabajo *L'islam Noir*, aunque alejándose, al mismo tiempo, mediante un análisis más materialista que esencialista.

Lucy A. Behrman, en su libro *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal* publicado en 1970<sup>23</sup>, presenta una perspectiva política del rol de las *ṭarīqas* en la joven Senegal independiente. Behrman parte de la situación entre los diferentes grupos y el gobierno de Senghor. Para ello analiza las *ṭarīqas* —con énfasis en la *Tijāniyya* y en la *Muridiyya*— definiéndolas como movimientos revitalizadores (*revitalization movements*), aunque con cierta crítica atribuye esta consecuencia a un pueblo subdesarrollado. Lo que sí es cierto es que en esta época se produjo un duro enfrentamiento entre la propuesta política de Senghor y las enseñanzas de los *shaykhs* locales, lo que llevo a un intento de contentar a estos últimos por parte del presidente. Durante mucho tiempo, el modelo de Behrman fue válido en politología porque explicaba las estructuras de cambio en estas sociedades. Behrman puede ser criticada en tanto a que no es capaz de ver la multiplicidad del fenómeno más allá de la política, pues no plantea los lazos más profundos de las *ṭarīqas* con la sociedad senegalesa y, sobre todo, mantiene el mito de la figura del *marabout* como punto central.

No obstante, si hay que destacar un trabajo en esta época que tuviera realmente impacto y vigencia, deberíamos hablar de *Religion and Political Culture in Kano* escrito por John

23. BEHRMAN, Lucy C.: *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Harvard University Press, Cambridge, 1970.

N. Paden y publicado en 1973<sup>24</sup>. Fue el fruto de un intenso trabajo de campo (1963-1965) que culminó con su monumental tesis doctoral en 1968. Este es un trabajo hecho desde las ciencias políticas y con un enfoque particular, el de la «cultura política», sin que desmerezca en el análisis histórico y filosófico sobre el fenómeno de la *fayda* en Nigeria. El libro en su primera parte analiza el antes y el después de la llegada de la doctrina de Niasse y la construcción de su autoridad dentro de la Tijāniyya. En su segunda parte hace un análisis de la situación de la cultura política en el norte de Nigeria<sup>25</sup>. En especial, la primera parte es un análisis de primera mano acerca de las costumbres, rituales, élites y autoridades entre los hausas en Kano. De ese modo, constituye un catálogo fundamental para entender la vida y la historia de esa ciudad nigeriana. Para ello, recurre a fuentes orales —que en este trabajo representan más que las escritas—, a fuentes escritas y al análisis sociológico. Así, la idea de Paden, muy determinada por su trabajo de campo, es que el islam —en concreto la Tijāniyya de Niasse— había influido muy determinadamente en la constitución de una autoridad fundamental dentro de la identidad política de los hausa frente a los fulani. Sin duda, se trata, a pesar de ser un estudio específico y sectorial (en lo geográfico), de un gran documento básico e integrador para la comprensión de la Tijāniyya en Nigeria. Este libro abrió una puerta muy interesante en los estudios africanos para la inclusión de fuentes y de discursos tradicionales africanos en la academia occidentales.

Mervin Hiskett publicó en 1980 un extenso trabajo titulado *The 'Community of Grace' and its opponents, the 'rejecters': a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa*

24. PADEN, John: *Religion and Politics in Kano*. University of California Press, Berkeley, 1973.

25. PADEN: 1973, pp. 43-204; 205-381.

*with special reference to its Hausa expression*<sup>26</sup>. A pesar de no ser un libro, se ha posicionado como uno de los trabajos más influyentes y citados sobre la Tijāniyya en el entorno hausa, esta vez centrándose geográficamente en Ghana. Hiskett llegó a ser el más influyente de los hausistas en el siglo xx y es muy conocido por sus trabajos sobre el líder sufi-jihadista ‘Uthman dān Fodio, pero como todos los investigadores de la época arrastraba un pasado colonial debido a que fue militar en la Nigeria Colonial. Esta obra —como en el caso de Paden— se fundamenta en un concienzudo trabajo de campo, en Ghana y en Senegal durante los años 1974-75, y en un gran dominio de las fuentes orales. En ella se intenta mostrar las relaciones entre la Tijāniyya y los wahabíes en el mundo hausa. La investigación de Hiskett muestra el ascenso de Niasse como líder de la Tijāniyya, su impacto entre los hausas de Ghana y sus prácticas y doctrinas habituales. Además, ofrece la primera descripción documentada en el mundo académico de *tarbiya ruḥāniyya* (educación espiritual)<sup>27</sup>. Él explica que la obtuvo de un antiguo miembro de la Tijāniyya, el cual la había abandonado por motivos personales y que además le facilitó una copia del libro secreto *Sirr al-Akbar* (El gran secreto) escrito por Niasse. A continuación, Hiskett confronta las prácticas y las doctrinas tijānis con las wahabíes, importadas de Arabia Saudí en la década de los 60, y estudia los procesos reactivos de los tijānis ante las injerencias wahabíes. Tras la excelente descripción, Hiskett realiza unas valoraciones menos objetivas cuando se refiere al análisis social, incidiendo en las visiones clásicas de la academia colonial. Por ejemplo, encontramos al final del texto un intento contraponer el *ethos*

26. HISKETT, Mervyn: «The ‘Community of Grace’ and its opponents, the ‘rejecters’: a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with Special reference to its Hausa expression» en *African Language Studies*. vol.17, pp. 99-140.

27. HISKETT: 1980, pp. 116-124.

cristiano y el *ethos* musulmán y aducir que en los grupos sociales musulmanes no ha habido un «progreso» tan claro como en los cristianos<sup>28</sup>. Del mismo modo alega que esto se debió a las prácticas devocionales de grupos como la Tijāniyya, negando así el impulso que esta supuso, por ejemplo, para la independencia de Ghana. El texto de Hiskett es un claro ejemplo de la asunción de los valores coloniales, a pesar del gran trabajo descriptivo y el excelente manejo de fuentes de todo tipo que realiza.

*France and Islam in West Africa (1860-1960)*<sup>29</sup> de Christopher Harrison supuso otro hito en los estudios sobre el islam en África Occidental. Este libro, originalmente conformó su investigación doctoral, fue el primer acercamiento directo y crítico a las fuentes y archivos coloniales. En él, Harrison estudia cómo se articuló el poder colonial francés y cómo elaboró los discursos de control sobre sus provincias africanas. Harrison elabora un diverso y extenso estudio, aunque dedica bastante a la Tijāniyya por razones obvias. No obstante, este libro constituye un trabajo básico porque desenmascara muchos de los conceptos claves que hasta entonces habían servido para articular, como he visto en muchos autores anteriores, el discurso francés en África. Harrison advierte distintas fases tales como el temor al islam (coincidente con la crisis de *Futa Jallon*)<sup>30</sup>, el surgimiento del *Islam Noir* y su legitimación por parte de los administradores académicos<sup>31</sup> o el posterior intento de lograr un islam francés<sup>32</sup>. Harrison incide en cada etapa en los peligros del discurso orientalista y en las políticas activas y pasivas llevadas a cabo mediante en un manejo

28. HISKETT: 1980, pp. 139-140.

29. HARRISON, Christopher: *France and Islam in West Africa 1860-1960*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

30. HARRISON: 1988, pp. 25-90.

31. HARRISON: 1988, pp. 91-118.

32. HARRISON: 1988, pp. 137-183.

muy minucioso de los archivos coloniales (Aix-en-Provence, Dakar, etc.). Al mismo tiempo, realiza un análisis interesante sobre las actitudes de los líderes religiosos. Este es un libro fundamental para enmarcar mi investigación porque da la posibilidad de entender a ambos bandos y de acercarse, de forma neutral, a sendos discursos.

A finales de los años ochenta del pasado siglo, dos libros se atrevieron a estudiar una parte muy polémica de la historia de la Tijāniyya: la del jihād de ‘Umar al-Fūtī. Se titulaban *The Holy War of Umar Tal: the Western Sudan in the mid-nineteenth century*<sup>33</sup> de David Robinson (1985) y *In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj ‘Umar*<sup>34</sup> de John Ralph Willis (1989). Ambos intentaban adentrarse en el fenómeno que conformó la leyenda negra tijāni, desarrollada por los franceses. Son los primeros estudios que tienen en cuenta documentación de archivo, fuentes africanas y un intenso trabajo de campo. El libro de Robinson inauguró una nueva forma de aproximarse a los estudios africanos concibiendo el jihād de shaykh ‘Umar como el proceso final de toda una época convulsa, frente a la concepción de conflicto interesado que habían difundido los franceses. Se trata de la gran revisión historiográfica sobre el Sudán Occidental del siglo XIX. De otra forma distinta, el libro de Willis intenta mostrar el retrato psicológico y hagiográfico de un shaykh —en su sentido profundo de líder político y espiritual— maduro que defiende a su comunidad de las amenazas políticas de su época.

El libro de Robinson supuso un fuerte desafío para los estudios africanos de la época. En particular, sorprende por su minuciosidad e integración en los temas tratados: desde los

33. ROBINSON, David: *The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the mid-nineteenth century*. Clarendon Press, Oxford, 1985. Ed. Francesa: *La guerre sainte d’ al-Hajj Umar*. Khartala, París, 1988.

34. WILLIS, John Ralph: *In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj ‘Umar*. Franz Cass, London, 1989.

orígenes políticos de los fulani a los desarrollos teológicos de la Tijāniyya, pasando por la construcción de la narrativa del mito de shaykh ‘Umar, para terminar con una brillante interpretación, elaborando modelos de análisis social para el jihād. A todo ello se le une, además, un anexo con fuentes y bibliografía fruto del trabajo de Robinson durante años. La valoración de este libro es muy positiva porque se deshace de los mitos —considerándolo sólo como fuentes a interpretar— de ambos bandos para reinterpretar los hechos con los relatos y las fuentes disponibles, no privilegiando voces y eliminando el tabú sobre el tema del jihād en el siglo XIX.

Por su parte, el trabajo de Willis incide mucho más en la privacidad del shaykh y su la imagen más personal, una tarea muy compleja debido a su hermetismo en el que se desarrolló su vida y al que mantuvieron sus seguidores. A diferencia de Robinson, Willis parte de la idea de que no es la sociedad sino el carisma —y así lo hace notar en el subtítulo: *An essay into the nature of Charisma in Islam*— de ‘Umar que logró movilizar a todo un grupo social. Para ello, Willis elabora una biografía muy sutil, pues se interna en la mente y en las costumbres tanto de shaykh ‘Umar como de su comunidad, analizando los conceptos como emigración (*hijra*), jihād y, por supuesto, el predicamento místico del shaykh. Por último, Willis analiza la decadencia de su herencia, tan dependiente de la poderosa personalidad de ‘Umar. El trabajo de Willis no es tan innovador en el fondo como lo es la forma, por elegir un modelo biográfico y, dentro de él, centrar la argumentación en el concepto de carisma para explicar unos hechos que suelen verse —como ocurre en el caso de Robinson— desde una perspectiva distinta. A pesar de eso, el trabajo sufrió fuertes críticas por parte de John Hunwick<sup>35</sup>. También este libro propuso

35. HUNWICK, John: «Sufism and the study of Islam in West Africa: The case of al-Hājj ‘Umar». *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 71, 1994, pp. 308-328.

tratar a los shaykhs no solo como personajes como «objetos» sino como «sujetos», sino como sujetos humanos envueltos en dinámicas más complejas con sus comunidades. Este enfoque, consistente en humanizar a los sujetos de estudio, ha sido adoptado por la mayoría de investigadores posteriores que han trabajado la Tijāniyya.

Como un trabajo excepcional en este estado de la cuestión sobre la Tijāniyya —ya que no solamente se ocupa de la ṭarīqa, aunque esta tenga un rol especial en él— hay que señalar los dos volúmenes póstumos del islamólogo suizo Fritz Meier (1912-1988) sobre el culto al Profeta Muḥammad: *Nachgelassene Schriften: Bemerkungen zur Mohammedverehrung* (2005)<sup>36</sup>, editados por sus discípulos Gundrun Schubert y Bernd Radtke, donde Meier muestra distintos tipos de devoción al Profeta a través de la *taṣliya* en el mundo islámico. En el primer volumen Meier analiza minuciosamente situaciones sociales, momentos temporales, discursos, narrativas y otros elementos que determinan su práctica en el marco del islam tradicional y, en particular, del sufismo. El segundo volumen analiza en profundidad el asunto de la *taṣliya* (uso de las invocaciones) en el sufismo moderno y contemporáneo. Al final de este volumen, Meier ofrece una interesante antología de textos entre los que se incluyen fragmentos de clásicos de la Tijāniyya como *Jawāhir al-Ma‘āni*, *Kitāb Rimāḥ*, *Kāshif al-ḥijāb* o la *Bughiāt al-mustafīd* entre otras obras ya clásicas del sufismo. El trabajo de Meier da origen a la mayoría de mis posiciones teóricas sobre el sufismo contemporáneo, muy en especial las que tienen que ver con la *ṭarīqa muḥammadiyya*.

36. MEIER, FRITZ: *Nachgelassene Schriften: Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Die Segenssprache über Mohammed*. vol. 1. Ed. Gundrun Schubert. Brill, Leiden, 2002 y MEIER, FRITZ: *Nachgelassene Schriften: Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Die taṣliya in sufischen Zusammenhängen*. vol. 2. Ed. Bernd Radtke. Brill, Leiden, 2005.

Hay que subrayar Meier también es el inspirador del concepto de neo-sufismo —acuñado posteriormente por Radtke y O’Fahey— a través de sus interesantes y pertinentes análisis sobre el culto a Muḥammad especialmente en el ámbito contemporáneo. Por eso, y a pesar que no sea una monografía exclusiva sobre la Tījāniyya, hay que tenerla en cuenta por su lucidez analítica y por su rigor metodológico que hacen que sea una obra fundamental para cualquier interesado en la tarīqa y el sufismo contemporáneo.

La segunda etapa (1990-actualidad) que proponemos en este estado de la cuestión comenzó con uno de los libros más renovadores de los últimos cincuenta años en el campo de los estudios africanos: *Le temps des Marabouts*<sup>37</sup>, editado por David Robinson y Jean-Louis Triaud en 1996, con el material de un encuentro académico en Illinois en 1994. El objetivo de este libro colectivo era mostrar otra cara del islam en la época colonial en África Occidental y desterrar los imaginarios colectivos que habían dominado estos estudios. El libro, que contó con los especialistas más importantes de su tiempo, se estructura en cinco partes. Primero, Jean-Louis Triaud realiza una introducción sobre los símbolos y los significados de la figura del *marabout*, hasta llegar a desmontar lo que el orientalismo y el africanismo clásico decían que era. A partir de aquí empiezan los bloques temáticos, y se estudian, así, comparativas en torno a modelos de poder, para pasar a la fundación del *maraboutismo* en la organización colonial. El tema de la fundación de la institución y su oficialización, especialmente, francesa, ocupa el segundo bloque. En tercer lugar, se presenta un bloque en el que se pretende ver si hubo, realmente, una institucionalización del *marabout* a través de los ejemplos de

37. ROBINSON, David & Jean-Louis TRIAUD (eds.): *Le temps des Marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*. Karthala, París, 1996.

Seydou Nouru Tal, Ibrāhīm Niasse o el *sharīf* de Kan-Kan. El cuarto bloque se dedica a los otros itinerarios —como lo llaman sus autores—, en especial a la corriente *hammalista* (desde el propio fundador, Hammahullāh, hasta Hampate-Bā) que tantos problemas dio a las autoridades coloniales y que se escapaba de las clasificaciones de los orientalistas. El quinto bloque se dedica al rol de esos *marabouts* durante los procesos de independencia y el inicio de poscolonialidad en países que se declaran seculares según el modelo civil francés. Este último punto es, precisamente, el que motiva a Robinson a argumentar en el horizonte general que, quizás, el sujeto *marabout* sea una realidad difusa que no sea capaz de recoger la riqueza del islam en África occidental.

Este simposio y su publicación dejó la puerta abierta a otro libro más específico, también editado por Robinson y Triaud titulado: *La Tijāniyya*<sup>38</sup>. Fruto de otro congreso en 1996, el libro explora un camino concreto entre las opciones abiertas en el anterior simposio. Si *Le temps des Marabouts* intenta aproximarse de forma general al islam en África, *La Tijāniyya* analiza esos mismos problemas en la historia de esta *ṭarīqa*. El libro supuso una revolución en los estudios de la Tijāniyya ya que se planteaba por primera vez que la *ṭarīqa* no era un fenómeno unidimensional, ni tan simple como habían mostrado anteriormente Monteil o Abun-Nasr. Robinson y Triaud escogen un amplio equipo de colaboradores para tratar todos los periodos históricos de la *ṭarīqa*, al igual que los principales personajes que la vertebran. Además, optan por ofrecer visiones periféricas (ej. La integración de la Tijāniyya en Sudán o en Costa de Marfil) y otros enfoques más allá de lo puramente histórico (ej. la visión antropológica de Soares o la filológica de Jillali El-Adnani). El problema que puede presentar el libro en mi

38. ROBINSON, David & Jean-Louis TRIAUD (eds.): *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Karthala, París, 2000.

opinión, es que no consigue integrar los capítulos (los estilos de escritura son muy diversos) y falta una unidad para explicar la Tijāniyya no como una colección de autores o doctrinas, sino como una vía espiritual. Esto es algo que se repetirá en los estudios sobre la tarīqa y que motiva de forma muy especial mi estudio. Aún así, este libro supuso un antes y un después al formular un enfoque concreto y postcolonial sobre la Tijāniyya, que es el que mantengo en mi trabajo.

En esta línea habría que mencionar los diferentes trabajos generalistas de Adriana Piga. Cabría destacar la monografía *Dakar et les ordres soufis: processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*<sup>39</sup> en los que propone una relectura de las claves del sufismo en Senegal, especialmente en el ámbito urbano. También es notoria una recopilación de artículos y ensayos titulada *Les voies du soufisme au sud du Sahara*<sup>40</sup>. En ella se dedican diversos capítulos al hammalismo, a la Tijāniyya tanto ‘umariana como de la familia Sy, además de un estudio en exclusiva para la *fayḍa* de Ibrāhīm Niasse. El enfoque de Piga es bastante clásico y está mediado por el uso del trabajo de campo y por un análisis —no tan exhaustivo— de las fuentes. Se hecha en falta mayor interacción con los protagonistas de sus investigaciones.

En una línea similar a la de Piga, pero tomando un enfoque más enfocada en el género, están los trabajos de Alaine S. Hutson. Diferentes textos sobre la autoridad, la mujer y el patriarcado en la Tijāniyya en la mítica Kano (Nigeria). Siguiendo la estela de John Paden, Hutson analiza el rol de las mujeres hausas en la *fayḍa* y reconstruye las biografías de las

39. PIGA, Adriana: *Dakar et les ordres soufis: processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. L' Harmattan, París, 2002.

40. PIGA, Adriana: *Les voies du soufisme au sud du Sahara*. Karthala, París, 2006.

principales líderes como Hajiya Maryamnatu Iya (1894-1986) o Umma Makarata (1905-1976). Sus trabajos enfatizan las contradicciones doctrinales dentro de la *ṭarīqa* y las enmarcan en el contexto histórico. Desafortunadamente su tesis doctoral, *We are many: Women Sufis and Islamic scholars in twentieth century Kano, Nigeria* (1997), no ha sido publicada permaneciendo inédita gran cantidad de valiosa documentación sobre el tema<sup>41</sup>.

Numerosos autores han seguido las líneas maestras de este volumen para elaborar sus investigaciones, aunque antes de proseguir debemos hacer un breve *excursus* para hablar de dos materiales fundamentales, los repertorios de manuscritos: *Arabic literature of Africa* (abreviado a lo largo de este trabajo como ALA) y *Maurische Literaturgeschichte*. Estos son materiales que, sin estar referidos exclusivamente a la historia de la Tijāniyya, son de un grandísimo valor para cualquier investigación sobre el tema.

*Arabic literature of Africa*<sup>42</sup> está siendo editado por John Hunwick y Rex S. O’Fahey. Con cuatro volúmenes —de aproximadamente unas mil páginas cada uno—, se trata de un monumental trabajo que recoge las referencias de la mayoría de los manuscritos publicados en árabe o por autores arabófo-

41. HUTSON, Alaine. S.: «The Development of Women’s Authority in the Kano Tijaniyya, 1894-1963». *Africa Today*, vol. 46, no. 3/4, 1999, pp. 43-64. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/4187284](http://www.jstor.org/stable/4187284); HUTSON, Alaine. S.: «Women, Men, and patriarchal bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present». *Gender & Society*, vol. 15, no. 5, Oct. 2001, pp. 734-753, DOI:10.1177/089124301015005006.

42. HUNWICK, John & Rex. S. O’Fahey (eds.): *Arabic literature of Africa. vol II. The writings of Central Sudanic Africa*. Brill, Leiden, 1995; HUNWICK, John & Rex. S. O’Fahey (eds.): *Arabic literature of Africa. vol IV. The writings of Western Sudanic Africa*. Brill, Leiden, 2003 y STEWART, Charles C. & Sidi Ahmed wuld Ahmed Salim (eds.): *The Writings of Mauritania and the Western Sahara*. Brill, Leiden, 2015.

nos en África. Un trabajo/catálogo fascinante, ya que menciona además de manuscritos, ediciones de mercado, grabaciones, ediciones, etc. Aunque aún no esté aún acabado<sup>43</sup>, facilita mucho la labor de los especialistas en este tema. Para el estudio de la Tijāniyya, a falta que se publique el volumen VII, los volúmenes II y IV son de incalculable valor para trazar la historia intelectual de la ʿarīqa en África Occidental. La lista de autores con su biografía y catálogo simplifica el conocimiento y la localización de las fuentes.

Del mismo modo *Maurische Literaturgeschichte*<sup>44</sup> (Historia de la literatura mauritana) de Ulrich Rebstock, cumple la misma función en relación con los manuscritos hallados en Mauritania. Lo interesante de Rebstock es que no solo se limita a autores mauritanos, sino también a autores africanos con gran presencia en Mauritania, especialmente autores tijānis del siglo xx. De nuevo, como en el caso del ALA, ayuda a los investigadores dándoles un catálogo en el cual buscar todas estas fuentes, que en el terreno —Mauritania y Senegambia— son prácticamente imposibles encontrar a causa de las infraestructuras de dichos países.

Por último, la literatura científica actual sobre la ʿarīqa Tijāniyya podemos dividirla en dos grupos. El primero incluiría estudios sobre las tendencias clásicas (sharifismo, la Tijāniyya de los Tāl, la Tijāniyya de Mālik Sy) y el fenómeno del hammalismo en Malí. El segundo sería, exclusivamente, para Niasse y sus seguidores, conocidos como la comunidad de la *fayḍa*. Esto se debe a la importancia y a las repercusio-

43. Después de estas compilaciones Rüdiger Seesemann prepara un séptimo volumen de la colección dedicado al corpus de los escritos tijānis. Para más información véase la web del ISITA de la Universidad de Northwestern: <<http://www.isita.northwestern.edu/publications.html>>

44. REBSTOCK, Ulrich: *Maurische Literaturgeschichte*. Ergon, Berlin, 2001.

nes, a todos los niveles, de las enseñanzas de Niasse en África y, posteriormente, en América y Europa. Podemos afirmar claramente que esta última ha sido la que más se ha desarrollado y la más innovadora hasta el momento. Lo cierto es que existe un cambio significativo desde la primera literatura sobre la Tijāniyya a esta, la cual intenta incidir en realidades concretas mostrando en sujetos menos rígidos y mitificados, así como en considerar las doctrinas de la Tijāniyya en el lugar que merecen dentro de los estudios sobre el islam.

A pesar de las críticas recibidas, el trabajo de Jilali El-Adnani titulado *La Tijāniyya 1781-1881. Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*<sup>45</sup> y publicado en Rabat en el año 2007 puede considerarse como uno de los textos más importantes sobre los orígenes de la Tijāniyya. En él explora los orígenes de la ṭarīqa de forma crítica. Recurriendo para ello a la filología con el fin de recuperar uno de los libros clásicos: *Kitāb al-jāmi*. Tanto la tesis del libro de El-Adnani como sus aportaciones han sido muy discutidas, aunque logran dar un nuevo enfoque al surgimiento de la Tijāniyya<sup>46</sup>. No obstante el texto recibió duras críticas de sectores conservadores tijānis como por ejemplo las del Prof. Benabdellāh, quien veía su libro como un intento de desacralizar la ṭarīqa.

De los trabajos sobre Mālik Sy hay uno que merece ser reseñado aquí. Se trata de la voluminosa y enciclopédica tesis doctoral, reconvertida en libro, de Ravane Mbaye<sup>47</sup>. El autor, además de ser uno de las máximas autoridades académicas de Senegal, es miembro de la Tijāniyya y seguidor de la familia Sy,

45. EL-ADNANI, Jilali: *La Tijāniyya. Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*. Marsan, Rabat, 2007.

46. Véase la discusión mantenida en el apartado de fuentes arabófonas sobre el texto de El-Adnani.

47. MBAYE, Ravane: *El Hadji Mālik Sy: Pensee et action*. 3 Vols. Albouraq, Beirut, 2003.

un perfil que le lleva a una doble visión en su trabajo: la científica y la tradicional. Su conocimiento enciclopédico sobre el islam y la ṭarīqa ayuda a plasmar una realidad muy compleja, aderezándola con documentos ocultos, familiares o privados, que ofrecen visiones distintas a las que suelen manejar autores occidentales. El trabajo de Mbaye es, más allá de una simple biografía de Sy, un auténtico estado de la cuestión actualizado sobre la Tījāniyya en Senegal la primera parte del siglo xx. En él se incluye un análisis pormenorizado del pensamiento y las doctrinas de Sy. El mismo trabajo, en dos volúmenes a parte, ofrece la edición crítica y la traducción al francés de los dos textos más importantes del autor: el *Iṣḥām al-mumkir al-jānī* y el *Kifāyat al-rāghibīn*. El trabajo de Mbaye cambió sustancialmente las visiones tradicionales de africanistas e islamólogos sobre Mālik Sy y su posición frente a las autoridades coloniales. Recientemente, en el año 2017, Mbaye ha editado el *diwān* (poemario y epistolario) completo de ‘Abd al-Azīz Sy Dabbāgh, teniendo así acceso a una importante colección de escritos del hijo más representativo de Mālik Sy<sup>48</sup>.

El hammalismo, la corriente fundada por Sharīf Hammahullāh (1886-1943), ha sido tratado en estos últimos años desde varios trabajos con diferentes ópticas, centradas en su enigmática figura o en la de sus diversos discípulos. El estudio de esta corriente, más que un análisis del patrimonio textual, suele implicar un enorme trabajo antropológico pues no hay muchos materiales públicos y primando la entrevista o al relato oral. El trabajo de Traore titulado *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, Homme de Foi et Résistant*<sup>49</sup>. Este es un libro que no ha perdido vigencia debido a la cantidad de material que aporta,

48. SY DABBAGH, Abd al-Azīz: *Diwan*. Ed. Ravane Mbaye 3 vol. Al Bouraq, Paris, 2017.

49. TRAORE, Alioune: *Islam et colonisation en Afrique*. Cheikh Hamahoullah, Homme de Foi et Résistant. Maisoneuve et Larose, París, 1983.

fruto de la investigación doctoral de su autor. Traore dibuja a Sharīf Hammahullāh como un hombre de resistencia ante las políticas francesas, combativo —frente a la imagen habitual que fluctua entre hombre pasivo o de ideólogo violento— en el registro esotérico y fundamental para entender la Tijāniyya en África Occidental. También esclarece los problemas de las doctrinas y acciones radicales de su discípulo Yacouba Sylla. Traoré también tiene, a modo de pequeña biografía, un librito titulado *Le cheikh Hamahoullah ou la résistance pacifique d'un chérif mauritanien*<sup>50</sup>. Este trabajo complementa al anterior y ofrece una excelente panorámica breve y directa sobre la figura del Sharīf Hammahullāh. El trabajo de Seidina Oumar Dicko *Hamallah, le Protegé de Dieu*<sup>51</sup>, recoge otra investigación doctoral sobre el personaje. Es un libro muy condensado, que analiza el problema de forma radical. Dicko, como habitante de la zona, recurre a un intenso trabajo de campo que culmina con una muy útil recopilación material gráfico y oral para trazar la vida y el pensamiento esotérico de Hammahullāh. Lo que podríamos señalar es que ha tenido un cuidado especial a la hora de recopilar los datos y, sobre todo, la falta de un aparato crítico consistente.

Sobre los discípulos de Hammahullāh también se ha escrito bastante. El fenómeno del hammalismo contemporáneo en Mali ha sido tratado por Benjamin Soares, mientras que Yacouba Sylla y los yacoubistas han sido estudiadas por Sean Hanretta. Por último, mucho más conocido en Occidente han sido los trabajos de Hampaté Bā y Louis Brenner sobre Thierno Bokar. De forma general y más antropológica el libro de Benjamin Soares *Islam and the Prayer Economy History*

50. De este libro solo he obtenido una copia digital del mismo en la página web *WebPulaaku*. Disponible en: <[http://www.webpulaaku.net/defte/alioune\\_traore/cheick\\_hamahoullah.html](http://www.webpulaaku.net/defte/alioune_traore/cheick_hamahoullah.html)>

51. DICKO, Seidina Omar: *Hamallah, le Protégé de Dieu*. Al Bustane, París/Beirut, 1999.

*and Authority in a Malian Town*<sup>52</sup> es uno de los mejores estudios sobre la Tijāniyya y sus interacciones con la sociedad africana publicados en los últimos diez años. Soares, tras varias investigaciones de campo, logra analizar primero las epistemes exotéricas y esotéricas, y a los modelos de el conocimiento, y cómo estos revierten en la vida cotidiana de los africanos en una época poscolonial. Para ello, analiza el caso de la rama hammalista y la integración de todo este dispositivo en toda la sociedad islámica contemporánea de Mali. Este trabajo logra dicha integración tras una intensa investigación etnográfica, archivística mediante fuentes orales y escritas.

La figura de Yacouba Sylla, excéntrica y problemática, ha sido muy bien abordada por Sean Hanretta en su libro *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*<sup>53</sup>. Este libro recoge y analiza el cambio en la comunidad hammalista con la llegada de Yacouba Sylla. Tras el destierro del Sharīf Hammahullāh se explica como Sylla logró crear una comunidad sufi en Costa de Marfil que desafió al islam tradicional en tanto que avogó por nuevas formas de gestionar tanto lo material como los roles de género. Todas las trasgresiones que atrajo Sylla y su plasmación en un tipo de fuente u otra son el objeto historiográfico de Hanretta. De ese modo consigue reconstruir una de las comunidades tabú en África Occidental y desafiar a la historia tradicional que los había encasillado como «locos» o «excéntricos». El trabajo de Hanretta debe verse además como una guía metodológica que supone un gran aporte, especialmente, al investigador joven, que debe descubrir los fallos de los relatos tanto tradicionales como académicos.

52. SOARES, Benjamin: *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*. University of Michigan Press, Detroit, 2005.

53. HANRETTA, Sean: *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge University Press, Nueva York, 2009.

Por último, Thierno Bokar, discípulo de Sharīf Hammahullāh, ha sido tratado desde dos puntos de vista diferentes. El primero el del discípulo «occidentalizado», como es el caso de Amadou Hampâté Bā y su *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*<sup>54</sup>. Es un libro que recoge mucho material oral de uno de los maestros más importantes del hammalismo. Sin embargo, el lenguaje del libro está colonizado y se echa en falta crítica a los conceptos, dando muchos por supuesto. El trabajo, por momentos, se convierte en un libro de divulgación por la falta de un contraste de fuentes y, sobre todo, por su excesiva narrativa se trata de una fuente primaria muy interesante, que exige un conocimiento profundo de la Tijāniyya para obtener el máximo rendimiento. Siguiendo este punto de vista es el libro de Louis Brenner *The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*<sup>55</sup> el que ofrece una lectura profunda del tema. Aunque se declara heredero del de Hampâté Bā, pero profundiza en un análisis del contexto histórico, la cosmovisión Thierno Bokar y un pormenorizado estudio de los discursos de este último. Brenner inaugura, como hicieron antes otros investigadores antes con otros temas, una nueva época. Esto es lo que convierte al libro en otro estudio clásico en metodología de estudios africanos.

Louis Brenner también es autor de un libro que indirectamente trata a la Tijāniyya dentro del fenómeno educativo africano. Este último se titula *Controlling Knowledge: Religion Power and Schooling in West Africa Muslim Society*<sup>56</sup>. El estudio muestra el juego de poder del conocimiento y las ten-

54. HAMPÂTÉ BĀ, Amadou: *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Editions du Seuil, París, 1980.

55. BRENNER, Louis: *The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1984.

56. BRENNER, Louis: *Controlling Knowledge. Religion Power and Schooling in West Africa Muslim Society*. Indiana University Press, Bloomington, 2001.

siones educativas en África Occidental —con ejemplos concretos en Mali—. En el desarrollo de la investigación aparece la Tījāniyya, como institución transnacional, que cumple un rol fundamental, y que Brenner analiza a través de los diferentes periodos y corrientes de la ʿarīqa. Para mi investigación, lo más valioso de este trabajo es su metodología —gracias al concienzudo trabajo de campo— y su aproximación al fenómeno poscolonial. Un poco anterior, pero en una línea parecida, se encuentra el trabajo del antropólogo Olivier Meunier *Les voies de l'islam dans le Katsina independant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*<sup>57</sup>. Su trabajo reconstruye tanto las estrategias educativas, a raíz de la islamización de Maradi (Níger), como la influencia de la Tījāniyya en oposición a la ʿarīqa Qadiriyya de los dān Fodio y al movimiento salafista *Yan Izala*. El libro es muy interesante y constituye uno de los pocos trabajos que se han preocupado por Níger y por su importancia dentro en la historia de la Tījāniyya.

Sin duda, la familia de la Tījāniyya más estudiada en los últimos años ha sido la comunidad de la *fayḍa*, fundada por Ibrāhīm Niase en los años treinta del pasado siglo. Esta ha atraído la atención de los investigadores debido al enorme potencial de investigación que ofrece (el fenómeno transnacional, su paso a Occidente, la calidad de sus autores, etc.) y a la apertura de sus miembros. Los investigadores —y puedo hablar desde mi experiencia personal— son muy bien acogidos por la comunidad, hasta el punto en que los miembros (maestros, discípulos y familiares) les facilitan su labor. Hoy en día es sobre la que más literatura (científica, divulgativa y traducciones) existe y la que más interés despierta. Desde la publicación de *Le temps des Marabouts* se han sucedido trabajos en distintos frentes que reseñaremos por orden temático. Esta obra sirvió

57. MEUNIER, Olivier: *Les voies de l'islam dans le Katsina independant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*. Publications Scientifiques d Museum, París, 1998.

para legitimar el mensaje que desde la misma comunidad de la *fayda* lanzaban sus propios intelectuales como Ousmane Kane, pues la Tijāniyya había sufrido un gran daño con las políticas científicas coloniales. Por eso, este tema lo han rebatido los intelectuales de la *fayda* encabezados por Imam Ḥassan Cisse, y seguido por estos nuevos investigadores.

El primer bloque que reseñamos son las traducciones de textos, además de las innumerables traducciones privadas y *amateurs* que se pueden encontrar en internet<sup>58</sup>. En francés e inglés hay publicadas algunas traducciones muy interesantes como el *Kāshif al-Ilbās* de Ibrāhīm Niasse, traducido por Zachary Wright, Muhtar Holland y Abdullahi El-Okene<sup>59</sup>. Esta traducción es uno de los hitos en los estudios sobre la Tijāniyya, pues además de su meticulosidad, proporciona una traducción de la edición crítica realizada por Imam Cheikh Tidiane Cisse. Zachary Wright también ha realizado una brillante labor traduciendo junto con Yahya Weldon una antología de textos de Ibrāhīm Niasse titulada *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrāhīm Niasse*<sup>60</sup> que podría ser considerada como la primera incursión académica en los textos del shaykh de Kaolack. Zachary Wright ha reeditado el libro en el año 2015 añadiendo más textos ilustrativos de la producción intelectual de Niasse.

Por último, existen dos obras que si bien no han sido traducidas por académicos *ex-profeso* tienen una calidad excepcio-

58. Gran parte de las traducciones que se manejan y que se atribuyen a autores de la *fayda* son de carácter privado, aunque de fácil acceso a través de las redes sociales a pesar de que estas traducciones, a veces, dejan bastante que desear. El francés (en su versión de África Occidental) y el inglés (en su versión nigeriana) son las lenguas en las que se encuentran disponibles.

59. NIASSE, Ibrāhīm: *Kāshif al-Ilbās*. Trad. Zachary Wright, Muhtar Holland y Abdullahi El-Okene. Fons Vitae, Louisville, 2010.

60. WRIGHT, Zachary & Yahya Weldon (eds): *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrāhīm Niasse*. The African American Institute, Atlanta, 2006.

nal: el *Rūḥ al-‘Adab* primera obra de Ibrāhīm Niasse, y el primer volumen del comentario coránico (*tafsīr*) del mismo autor. El primer texto es una traducción y comentario al inglés realizado por Ḥassan Cisse, el nieto de shaykh Ibrāhīm. Aunque no ejercía profesionalmente, Cisse era un brillante académico formado en la Universidad de Al-Azhar (El Cairo), en la School of Oriental & African Studies (Londres) y la Universidad de Northwestern en Estados Unidos. La traducción es magistral y fue editada por su organización The African American Institute<sup>61</sup>, aunque también se encuentra en línea<sup>62</sup>. El texto es una excelente introducción a la tařīqa y el comentario de Cisse intenta acercar al inglés la poesía y la gnososis del texto original. Así mismo, la traducción del *tafsīr* oral en árabe<sup>63</sup> que impartía en Kaolack Niasse ha sido otro proyecto impulsado por The African American Institute y la editorial *Faydabooks*. Se trata de una obra básica para la comprensión de las doctrinas de Niasse y de su comunidad, además de la relación de ambos con el Corán. Su coordinador, Ibrāhīm Dimson, es uno de los *muqaddams* más reputados de Estados Unidos, que planea su traducción completa uniendo a un solvente equipo de traductores. El primer volumen recoge los tres primeros capítulos del Corán (*sūra*) y su respectivo comentario, estando la traducción a cargo de Moctar Boubakar M. Ba, quien contó tras él con un gran equipo de especialistas de formación académica europea (Kane, Wright, etc.) y de formación clásica árabe (parte de la familia Niasse, shaykh al-Ḥājj al-Mishry o *ustadh* Barham Diop). Esto aporta una gran calidad no solo a la traducción, sino a la edición en sí.

61. NIASSE, Ibrāhīm: *Rūḥ al-‘Adab*. Ed., Trad., y comentarios de Ḥassan Cisse. The African American Institute, Atlanta, 1998.

62. Versión digital está disponible en línea en: <<http://home.earthlink.net/~halimcisse/id6.html>>

63. NIASSE, Ibrāhīm: *In the Meadows of Tafsīr for the Noble Qur‘an*. Trad. Moctar Boubakar M. Ba. FaydaBooks, Atlanta, 2014.

El segundo bloque lo forman los estudios sobre temas propios de la historia de la *fayda*, tales como la doctrina, las biografías de personajes y los estudios concretos. En este campo, un nombre con luz propia: Rüdiger Seesemann. Él es quizás uno de los mayores especialistas en la Tijāniyya y en temas adyacentes (construcción de epistemes, polémicas relacionadas con la política, etc.). Autor de un fascinante y pormenorizado estudio sobre shaykh Ibrāhīm titulado *The Divine Flood*<sup>64</sup>. Este texto, su tesis de habilitación, no es la típica biografía de un personaje pues Seesemann intenta reconstruir el contexto de Niasse tomando su vida y sus acciones como hilo conductor. Para ello, como han hecho otros autores como Hanretta o Soares, recurre a la antropología, a la filología y a escuchar a cada una de las fuentes que se le presentan. Así, entre los logros del libro está presentar el primer análisis «científico» de la educación espiritual (*tarbiya*) o reconstruir los convulsos inicios de la comunidad desde las narrativas originales de sus protagonistas. Al mismo tiempo el libro ejerce una dura crítica contra los autores del *Islam Noire* y contra el orientalismo. El trabajo de Seesemann es, en mi opinión, el mejor trabajo sobre la Tijāniyya que se ha escrito hasta ahora porque logra un gran equilibrio al presentarlo como un fenómeno mucho más profundo y rizomático de lo que parecía a muchos. También tendríamos que señalar sus numerosos artículos sobre las polémicas políticas de la Tijāniyya en Sudán y Nigeria, o la construcción del personaje histórico de shaykh Ibrāhīm, en tanto autor y reformador, como sujeto histórico.

Otro nombre fundamental en esta sección es Zachary Wright, quien es otra de las figuras claves en el estudio de la Tijāniyya. Su faceta de investigador es muy interesante pues se ha preocupado bastante por legitimar ese conocimiento que

64. SEESEMAN, Rüdiger: *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

está fuera de los cánones occidentales pero que sin embargo ha determinado la identidad de África Occidental. Entre su obra podemos citar su tesis de Máster editada bajo el nombre *On the Path of the Prophet* (2006)<sup>65</sup> sobre la figura de Aḥmad Tījāni y sus polémicas enseñanzas escrita desde un enfoque influenciado por las doctrinas *niassene*. Pero es sin duda su tesis doctoral, que ha sido editada en 2015 con el título *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse* (2015)<sup>66</sup>, ya que se expone ese «conocimiento vivido» experimentado en primera persona por el autor. Wright lleva investigando el tema desde el año 1997 a través de un concienzudo estudio teórico —ha traducido varias obras capitales de Niasse y los Cisse— de trabajos de campo en la zona, de entrevistas a los principales protagonistas y, por último, la observación activa pues él mismo, según explica en el prólogo, ha experimentado mucho de los conceptos de los que habla en el libro. A nivel metodológico, el libro pertenece a una nueva generación de investigadores. Su argumento central es que el sufismo solo puede entenderse como una especialización del conocimiento vivo en la relación maestro-discípulo a través de diferentes disciplinas. El sufi requiere de una supuesta ortodoxia exotérica para seguir protegiendo su tradición esotérica, aunque es el detonante de todas las renovaciones religiosas y sociales en África. Esta última, a su vez, queda refrendada por una concienzuda investigación de campo en África y, además, por años de aprendizaje privado con Ḥassan Cisse. El trabajo destaca por el uso de las fuentes y la ruptura con los esquemas tradicionales, superando los problemas historiográficos y exhibiendo a la vez capítulos de gran profundidad que, a la vez,

65. WRIGHT, Zachary: *On the Path of the Prophet*. The African American Institute, Atlanta, 2006. Exte una reedición revisada publicada en el año 2015.

66. WRIGHT, Zachary: *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Brill, Leiden, 2015.

no son solo un relato etnográfico sino auténticas reflexiones filosóficas. El libro de Wright es, en este sentido y desde su publicación, un modelo para las nuevas investigaciones sobre el islam. El núcleo del trabajo se centra en la epistemología del islam africano y, en concreto, del conocimiento islámico en Senegambia. Para ello, toma el modelo de la comunidad de Niasse, y como este revolucionó y reformó (*tajdīd*) el pensamiento islamo-africano a través de sus enseñanzas y sus acciones. El autor analiza —pormenorizadamente y bajo la óptica del *habitus* bourdiesiano— los conceptos, las disciplinas, los agentes y sus relaciones implicados en esta comunidad. En el fondo, como ocurre en el libro de Seesemann, trata de contestar a ciertos discursos académicos e intelectuales heredados del colonialismo que deslegitiman esta forma de entender tanto el sufismo como el islam en sí mismo.

Para ello, Zachary Wright explica que el sufismo no es tanto esa mística islámica marcada por determinados autores como una forma particular de relacionarse con el conocimiento, y que acaba funcionando al modo de un *habitus*. Esto se ejemplificaba mediante el mecanismo de transmisiones y autentificaciones (*sanad*) que garantiza que aquel que enseñaba ha sido enseñado de la misma manera. Esta propuesta epistémica entra de lleno, a su vez, en el marco general del conocimiento en África Occidental islámica con sus distinciones de ciencias exotéricas (*zāhir*) y ciencias esotéricas (*bāṭin*). De forma contundente, este trabajo zanja las polémicas sobre el esencialismo del islam africano, pues este no es algo especial, ni heterodoxo, ni un caso extraño —como ya había dicho Seesemann—. Es curioso como Wright no solo se introduce en el estudio de lo exotérico (aprendizaje del Corán, jurisprudencia *māliki*, etc.) entre los musulmanes africanos —signo de una pretendida ortodoxia— sino que le dedica bastantes páginas al estudio de lo esotérico. El autor se esmera por presentar este aspecto como capital —y normalizado— para entender el conocimiento islámico. Lo esotérico no es mágico, sino una

hermenéutica del símbolo que Allāh puso en la creación. Por eso, Wright argumenta, utilizando autores clásicos, ortodoxos y consagrados la legitimidad del uso del secreto (*sirr*) para el beneficio y el conocimiento. A la vez, la profundización de este paradigma le permite hablar de *living knowledge* (conocimiento vivido) y de *embodiment* (incorporeización), en tanto que el estudiante debe usar su propio cuerpo para experimentar lo que conoce, por eso es tan importante la memorización y la asimilación del Corán. El Corán dentro del cuerpo de estudiante, por ejemplo, hace que el conocimiento sea real, y que tenga una presencia y esto es atestiguado por su maestro. Aquel que «tiene» el Corán lo lleva para siempre dentro de sí mismo. Lo mismo que con los secretos que se beben o sirven para bañarse (en árabe *maḥw*; en wolof *saafara*). El secreto formado por el texto coránico se incorporeiza en la persona. Aquí, lo más interesante de las aportaciones de Wright no son los ejemplos, sino su explicación y la capacidad del autor para conceptualizarlos para un lector occidental.

En la misma línea, podemos destacar los trabajos del italiano Andrea Brigaglia y del norteamericano Joseph Hill, los cuales han seguido esta preocupación sobre el conocimiento en la Tijāniyya y en África Occidental. Brigaglia a través de un estudio sobre los *tafsires* (comentarios del Corán) en Nigeria contemporánea y sobre las duras disputas socio-políticas entre sufíes y salafistas. Para ello y desde su tesis doctoral<sup>67</sup>, este autor ha elaborado un interesante trabajo interdisciplinar que explora tanto epistemes como textos en sí llegando a constatar el poder social de un *tafsīr* público. La mayoría de sus investigaciones son artículos que están disponibles en

67. BRIGAGLIA, Andrea: *Lecture del Corano e orientamenti degli 'ulama' nella Nigeria contemporanea*. Tesi di Dottorato. L'Orientale. Università degli Studi di Napoli, 2005.

línea<sup>68</sup>. Joseph Hill, por su parte ha elaborado una línea de investigación que linda entre la epistemología y la antropología con el objetivo de explicar el fenómeno del conocimiento entre las comunidades tijānis de África Occidental. Su aportación más interesante es su tesis doctoral titulada *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Ñas* (2007)<sup>69</sup> en la cual realiza un estudio sobre el conocimiento esotérico de los tijānis y la autoridad islámica. Su investigación se fundamenta, especialmente, en un análisis antropológico de categorías esotéricas y su plasmación de estas dentro de las comunidades de *talibés*. Hill también intenta estudiar de forma etnográfica cómo estas categorías chocan con los contextos secularizados o racionalizados en los que se encuentran insertos sus miembros. Para ello, recurre a entrevistas con todos los líderes de la Tijāniyya de Niasse, así como infinidad de pequeños personajes con el objetivo de tejer una red consistente donde apoyar sus investigaciones. Además de esto, ha realizado diversos estudios sobre las comunidades periféricas de Medina Baye en Kaolack o por ejemplo el rol de las mujeres de la *fayda* con el conocimiento. Las aportaciones de Brigaglia y Hill, junto con las de Wright, han ayudado a situar la contribución de los tijānis al conocimiento islámico y a encuadrarlo dentro de una historia de las ideas africanas. Esta aportación, aunque imperceptible para muchos, es fundamental para desbancar el viejo paradigma que el colonialismo había impuesto.

*Die Erneuerung der Tiġāniyya in Mauretania* (La renovación de la Tijāniyya en Mauritania) de Britta Frede publicado

68. Todos sus trabajos están disponibles en línea en: <<http://uct.academia.edu/AndreaBrigaglia>>

69. HILL, Joseph: *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Ñas*. Tesis Doctoral, Yale University, New Haven, 2007. Disponible en línea en: <<http://keemtaan.net/docs/JHill-dissertation.pdf>>

en 2014 merece ser reseñado por su enorme interés para la historia de la Tījāniyya<sup>70</sup>. Este trabajo versa sobre la renovación que experimentó la ṭarīqa durante el siglo xx por la influencia de Ibrāhīm Niasse en una zona tan conservadora, social y religiosamente, como Mauritania. Para ello, Frede analiza los principales conceptos de la Tījāniyya desde la óptica de la rama *hafiziyya* mauritana reconstruye posteriormente la vida y la época de Aḥmad Maḥmud wuld Muḥammad al-Ṭulba conocido como Shaykhāni (1917-1986). La generación que él representa cambió los patrones sociales y tradicionales tras someterse a la autoridad espiritual de Ibrāhīm Niasse, rompiendo el gran clasismo y racismo de la sociedad mauritana. Además, el sedentarismo impuesto por la administración colonial francesa derivó en la fundación una serie de pueblos donde se experimentaron las doctrinas místicas y sociales de los miembros de la *fayḍa*. El libro es una excelente exposición histórica —muy bien documentada a través del trabajo de campo y por el análisis a través de otros recursos— del sufismo de la Tījāniyya en Mauritania desde la óptica de la historia intelectual. El trabajo ofrece cuantiosos datos sobre la vida intelectual y social no solo de Shaykhāny, sino también de los principales líderes de la época, como Muḥammad al-Mishry o shaykh al-Hadī.

El tercer bloque está conformado por estudios transversales sobre la ṭarīqa Tījāniyya, en especial los referidos a las lecturas postcoloniales y al reformismo islámico. En esta línea se enmarcan los trabajos de Roman Loimeier, Ousmane Kane, Muḥammad Sani Umar o Ousman M. Kobo. Roman Loimeier ha estudiado etnología de la religión con énfasis en África poscolonial, específicamente, los procesos de reforma islá-

70. FREDE, Britta: *Die Erneuerung der Tiḡāniyya in Mauretania. Popularisierung religiöser ideen in der Kolonialzeit*. ZMO Studien – Klaus Scharzw Verlag, Berlin, 2014.

mica y su impacto sociopolítico. Así, entre estos diversos estudios destaca *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria* (1997)<sup>71</sup>. En él trata los enfrentamientos entre los grupos sufíes (ṭarīqas Qadiriyya y Tijāniyya) y su confrontación con la organización salafista de *Yan-Izala*.

En esta misma línea y también enfocada en Nigeria se unen los trabajos de Muḥammad Sani Umar, *Islam And Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule* (2006)<sup>72</sup>, y de Ousmane Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition* (2003)<sup>73</sup>. Ambos exploran con minuciosidad el terreno presentado por Loimeier y, anteriormente, Paden, aunque de forma mucho más detallada y documentada. El texto de Sani Umar recoge los antecedentes del conflicto en Nigeria contando la llegada de la Tijāniyya a la Nigeria colonial británica dentro de la historia de los otros movimientos de resistencia. Mientras que el libro de Ousmane Kane estudia la situación que produjo la ṭarīqa en Nigeria después de la independencia, incidiendo en la normatividad de la tradición y las alternativas a la modernidad en el islam. Lo más notorio es la calidad de sus fuentes especialmente las referentes a la Tijāniyya, realizando una interesante intersección entre religión, historia y ciencias políticas.

Kane además es autor de otros dos libros referenciales con respecto a la transnacionalización y el rol del conocimiento en la ṭarīqa y el sufismo africano: *The Homeland Is the Arena*:

71. LOIMEIER, Roman: *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Northwestern University Press, Evanston, 1997.

72. SANI UMAR, Muḥammad: *Islam And Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*. Brill, Leiden, 2006.

73. KANE, Ousmane: *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. Brill, Leiden, 2003.

*Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America* (2011)<sup>74</sup> e *Intellectuels non europhones* (2012)<sup>75</sup>. El primero está dedicado a la transnacionalización de los inmigrantes senegaleses en Europa y Estados Unidos y el rol del islam —en especial la ṭarīqa Tījāniyya—. El resultado es un trabajo muy interesante que explica un fenómeno muy cercano, y presente en España, así como la construcción de ese nuevo sufismo en un entorno distinto al del origen. El segundo trabajo explora la historia del paradigma intelectual de África Occidental, tanto en productores como en transmisores de conocimiento. Es una obra breve pero básica para comprender la episteme del África islámica. Este último libro ha acabado convirtiéndose en base para su último y brillante libro titulado *Beyond Timbuktu. An intellectual History of Muslim West Africa* (2016)<sup>76</sup>. Este es un texto fundamental para comprender la historia intelectual de África Occidental y, en gran medida, la historia de la Tījāniyya. Kane ofrece un ensayo sincero, riguroso y muy personal sobre los desarrollos intelectuales del mundo islamo africano.

Por último, y no por ello menos importante, la obra de Ousman M. Kobo, *Unveiling Modernity in West African Islamic Reforms* (2012)<sup>77</sup>, explora el reformismo islámico en la segunda mitad del siglo XX desde una perspectiva de historia social. Toma el caso del auge del wahabismo en Ghana y en Burkina Faso y lo contrapone al rol político de la Tījāniyya

74. KANE, Ousmane: *The Homeland Is the Arena: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

75. KANE, Ousmane: *Intellectuels non europhones*. CODESRIA, Dakar, 2003.

76. KANE, Ousmane: *Beyond Timbuktu. An intellectual History of Muslim West Africa*. Harvard University Press, Cambridge, 2016.

77. KOBO, Ousmane Murzik: *Unveiling Modernity in West African Islamic Reforms*. Brill, Leiden, 2012.

como contrapunto frente a las élites. Este libro es un complemento muy interesante a los trabajos de Kane y Loimeier.

#### FUENTES ARABÓFONAS

Estas son las fuentes principales de este trabajo y se debe a que el árabe es la *lingua franca* de África Occidental<sup>78</sup>. Los musulmanes, lo mismo que hicieron en otras regiones, exportaron el árabe hasta el punto en que se convirtió en un elemento de poder. La mayoría de estas fuentes, de origen africano, están recogidas en los volúmenes de *Arabic Literature of Africa* editados por John Hunwick, del cual ya hablamos anteriormente. El trabajo que recoge las referencias de la mayoría de los manuscritos publicados en árabe o por autores arabófonos en África.

El paradigma historiográfico en el que nace y se desarrolla la Tijāniyya podríamos definirlo como una extensión de la historiografía islámica clásica. En las fuentes árabes de la Tijāniyya no se intenta elaborar una crónica o historia tradicional (*tarikh*), sino historias narrativas biográficas o anecdóticas dentro de obras doctrinales conocidas como los *kunnash makhtūm* (recopilaciones ocultas), consistentes en recopilaciones de datos, nombres y secretos esotéricos criptográficos<sup>79</sup>. Es complicado, y habrá que esperar hasta el siglo xx, encontrar diccionarios biográficos (*ṭabaqāt*) como el *Kāshif al-ḥijāb* (El desvelamiento del velo), el *Raf 'a al niqāb* (El levantamiento de lo cubierto) ambos del shaykh Aḥmad Sukayrij (c. 1920) o el '*Ulamā' al-ṭarīqa al-Tijāniyya bil-Maghrib al-aqaṣ* (Los ulemas de la ṭarīqa Tijāniyya en el Magreb), ya mucho más tardío, del Dr. 'Abdelaziz Benabdellāh (c.1980).

78. KANE, Ousmane: *Intellectuels non europhones*. CODESRIA, Dakar, 2003, p. 4.

79. ERRADI GUENOUN, Muḥammad: *al-fahris al-shāml al-mū'lfāt al-ṭarīqa al-tijāniyya*. Dar Sirr Series, Fez, 2007, p. 6.

El problema de contar una narrativa dentro de otra no es baladí. Para el investigador occidental recomponer las historias supone, a menudo, un problema. Sin embargo, para los autores de la episteme arabófona, no suele ser importante la narración teleológica y objetiva de la historia, es decir contada de principio a fin al modo hegeliano de espera de un «advenimiento» (*Ereignis*). Al contrario, el registro más importante es aquel que narra las acciones de aquellos que merecen ser recordados por las siguientes generaciones. Muchas de estas narrativas se presentan bajo la forma de poesía árabe, a fin de facilitar su memorización, de modo que se usen los elementos retóricos propios de estos géneros. Ejemplos de ellos son el *Sayr al-Qalb* (La ascensión del corazón) de shaykh Ibrāhīm Niasse que contiene una información valiosísima sobre las doctrinas y la historia de la ṭarīqa Tījāniyya, o su famosa recopilación *riḥalāt* (crónicas de viaje), que son fuentes privilegiadas para conocer algunos de los momentos más interesantes de la expansión de la Tījāniyya por África.

La valoración historiográfica de estas fuentes nos introduce de lleno en las discusiones sobre retórica y narrativa en la historia islámica, tema que ha sido tratado por algunos especialistas, y a los que remitimos dado que no es mi principal interés en este libro<sup>80</sup>. No obstante, los problemas que han propiciado estos géneros se encuentran latentes en mi investigación. Nos enfrentamos, por ejemplo, al problema de la verosimilitud al procesar una biografía ya que en estos contextos suele tratarse una hagiografía (*sīra al-walīya*), además de otros problemas como los retóricos, derivados de la cosmovisión árabe.

80. Véase ROBINSON, Chase: *Islamic historiography*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004; KHALIDI, Tarif: *Arabic historical thought in classical period*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994; y en español, con un enfoque un tanto más filológico, MAILLO, Felipe: *De historiografía árabe*. Abada, Madrid, 2008.

Muchos autores occidentales, hasta finales del siglo xx, han despreciado este tipo de fuentes y muy especialmente las bio-hagiográficas (*sīrat al-walīya*), acusándolas de espurias o falsificadas. Otros, sin embargo, como Seesemann o Wright las han utilizado en sus trabajos porque en el fondo revelan datos de vital importancia, a pesar de su forma o sus recursos lingüísticos. Es cierto que la tradicional retórica árabe, tan elogiosa, dificulta sobremanera el acercamiento serio al texto. Así, por ejemplo, ¿Cómo trazar la historia de algunos shaykhs de la primera época como es el caso del propio shaykh Aḥmad Tijāni?

El famoso texto *Jawāhir al-ma‘āni* (La perla de los significados) de ‘Ali b. Barrada es la única fuente primaria para acercarse a su biografía. ¿Cómo si no podemos hablar de un gnóstico que no aparece en fuentes «oficiales» o palatinas de la época?

La superación intelectual de la colonización francesa y británica abrió una interesante puerta a una nueva generación de investigadores<sup>81</sup>. Estos empezaron a considerar que las fuentes tradicionales, a pesar de sus limitaciones, constituían una forma de conocer algo a lo que no iban a tener más acceso. No se podían despreciar fuentes primarias acusándolas de no tener contenido, cuando sí lo tenían. El problema era, más bien, que había que buscarlas y deconstruirlas. La hagiografía, por ejemplo, presenta un problema considerable para un investigador, al que se le puede encontrar una salida sincera a través del análisis hermenéutico del lenguaje metafórico e hiperbólico, que variaban los criterios de verosimilitud.

Teniendo en cuenta diversos factores metodológicos, con estas fuentes se pueden lograr paliar los defectos de estos elementos y obteniendo resultados muy interesantes. Así, gran

81. Véase el epígrafe anterior dedicado a la producción científica europea.

parte de las fuentes primarias de uno de los mejores libros sobre la Tījāniyya, *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, son de este tipo. El impecable dominio de Seesemann sobre este tipo de fuentes logra un estudio pormenorizado que otros, anteriormente, no habían podido ver debido a que se quedaban en niveles puramente descriptivos e ingenuos de cara a elaborar una historia intelectual<sup>82</sup>. Por eso, considero que este tipo de fuentes, aunque con sus limitaciones, son básicas para un trabajo como el que presentamos en este libro.

No obstante, en el asunto de las fuentes árabes de la Tījāniyya hay un gran problema: la autoridad. Este problema ha generado un gran vacío de fuentes públicas —que no privadas o esotéricas— desde la fundación de la ʿaṭīqa en el siglo XIX hasta mediados del siglo XX con la irrupción de Ibrāhīm Niasse y sus discípulos. Varios shaykhs me han explicado en entrevista privada que la Tījāniyya nació como una ʿaṭīqa de élites bajo la sombra de la experiencia gnóstica de Aḥmad Tījāni<sup>83</sup>. Tras su muerte en 1815, muy pocos se sintieron autorizados, más allá de sus sucesores designados (*khalīfas*), para hablar o escribir sobre estas experiencias basándose en la existencia de un principio de autoridad (*naḥd*). Hasta la aparición, unos años más tarde de ‘Umar Fūṭī Tāl no hubo nadie que hablase ni que escribiese, excepto los elegidos en los *kunnash makhtūm* (cuaderno oculto), solo los círculos privados de la experiencia gnóstica tījāni. Tras la muerte del shaykh Tāl se

82. Contrástese este enfoque con los estudios de Froehlich o Hiskett sobre el mismo tema.

83. Esta opinión ha sido refrendada en varias entrevistas privadas, entre ellas: Entrevista privada a shaykh ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2014 y Ma’ata Moulana (Mauritania), junio, 2014; Entrevista privada a Muḥammad al-Māhī b. Ibrāhīm Niasse. Hijo y segundo *khalīfa* de Ibrāhīm Niasse. Medina Baye Kaolack (Senegal), mayo, 2014; y Shaykh Muḥammad al-Māhī b. Makkī Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

produjo, de nuevo, un notable silencio público auspiciado por el colonialismo francés. El cambio definitivo lo marcó Ibrāhīm Niasse quien con las propias enseñanzas de la doctrina de la *fayda*, a partir de los años treinta del pasado siglo, permitió que muchos maestros hablaran y divulgaran qué pasaba en la Tijāniyya<sup>84</sup>. Este hecho, por otra parte, provocó grandes tensiones dentro de la propia ṭarīqa, entre los que consideraban que Niasse había vulnerado y vulgarizado el conocimiento secreto del grupo.

El problema de la autoridad (*naḫūdḥ*), si bien es un problema a considerar al abordar el estudio de las primeras etapas de la ṭarīqa, ha sido superado en gran medida por la apertura de una nueva generación de los maestros (*muḡaddams*). Uno de los que dio más impulso para derribar los últimos muros en este tema fue el nieto de Niasse, Ḥassan Cisse, pues con su actividad conferencística en ambientes académicos y no-académicos, acercó la ṭarīqa a diferentes lugares y personas<sup>85</sup>.

Las fuentes a reseñar en este estado de la cuestión —y que han servido de base durante mi trabajo— son las siguientes clasificadas por orden cronológico:

1. *Jawāhir al-ma'āni* ('Ali Ḥarazīm b. Barrada)
2. *Kitāb al-jāmi* (Ibn al-Mushrī)
3. *Kitāb al-rimaḥ al-ḥizb al-raḥīm* ('Umar Fūtī Tāl)
4. *Bughīat al-mustafīd* (al-'Arabi Sāi'h)
5. *al-'anwār al-saniyya fī tārikḥ al-ḥayāt al-tijāniyya* (Muḥammad Naḫfī)
6. *Kāshif al-ḥijāb* (Aḥmad Sukayrij)

84. Véase el capítulo cuarto de este trabajo para más información sobre Ibrāhīm Niasse y la *fayda*.

85. La página web de la Tijāniyya (disponible en línea en: <<http://www.tijani.org>>) es una prueba del trabajo de acercamiento de Cisse, estando esta auspiciada por él. Pues encontramos numerosos materiales de divulgación, así como conferencias del propio Ḥassan Cisse.

7. *Ifhām al-mumkir al-jānī* (Mālick Sy)
8. *Kāshif al-Ilbās* (Ibrāhīm Niasse)
9. *Tarjama al-mu'allif* ('Aliou Cisse)
10. *Majmūa' riḥalāt al-shaykh Ibrāhīm* (Ibrāhīm Niasse)
11. *Sayr al-qalb* (Ibrāhīm Niasse)
12. *Usūl al-ilm wa al-ṭarīqa tijāniyya* (Ḥassan Dem)
13. *al-fayḍa al-hāmi' fī tarajīm ahl sirr al-jāmi* (Abu Bakr 'Atiq)
14. *Rijāl wa-adwār fī zill ṣāhib al-fayḍah al-Tijāniyyah* (Muḥammad wuld 'Abdallāh)
15. *Rijāl al-Ṭarīqa al-ladhīna qāmū bi nashrihā fi al-quṭr al-Miṣrī* (Muḥammad al-Miṣrī)
16. *'Ulamā' al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib al-āqaṣ* (Abdelaziz Benabdellah)
17. *al-fahris al-shāml al-mū'lfāt al-ṭarīqa al-tijāniyya* (Muḥammad Erradi Guenoun)

Podríamos, sin duda, citar muchas más que, insertas en comentarios de carácter místico o en poemarios (*diwan; pl. dawāwīn*) y obras de derecho (*fīqh*), esperan a ser reseñadas, aunque esto sobrepasaría los límites de mi investigación de la que nosotros aquí pretendemos pudiendo constituir un trabajo independiente. Por lo tanto, nos ceñiremos a estas trece fuentes primarias en árabe sobre la historia de la ʿarīqa Tijāniyya.

La primera es *Jawāhir al-ma'āni* (Las perlas de los significados). Fue escrita por 'Ali Ḥarazīm b. Barrada durante la primera década del siglo XIX (ca. 1801-1805), coincidiendo con los últimos años del shaykh Tijāni. Este texto es la fuente más directa —aunque la verosimilitud de algunos datos es cuestionable— para recomponer el puzzle que supone la vida del shaykh. Este es quizás el punto más importante a la hora de presentar esta fuente, por eso en la Tijāniyya se la considera la obra básica de la ʿarīqa. Ḥarazīm usa un árabe clásico y elegante con el cual nos introduce, primero, en la vida de Aḥmad Tijāni y, posteriormente, en su doctrina espiritual. El

texto combina las técnicas biográfica-hagiográficas con las de enseñanza tradicional (*majlīs al-dars*), lo cual consiste en responder a las preguntas del discípulo.

Con respecto al manuscrito, el original —aunque hay otras copias en el mundo islámico— está en Kaolack en propiedad de la familia Cisse, heredado de la familia Niasse. El padre de shaykh Ibrāhīm, al-Ḥājj ‘Abdoulaye, lo obtuvo en una de sus visitas a la *zāwiya kubra* en Fez. Este se la dio a Niasse, que a su muerte se la entregó a su nieto Ḥassan Cisse, su sucesor espiritual. Las copias del texto se encuentran ediciones diferentes. La más extendida es la de Beirut (Líbano), tanto en un formato antiguo (compartiendo espacio con el *Kitāb Rimāḥ* de al-Fūtī)<sup>86</sup> como en un formato moderno y legible<sup>87</sup>. Otra edición es la que publicó Ḥassan Cisse en El Cairo en el año 2001<sup>88</sup>, el cual contiene paginas perdidas en otras ediciones porque se extravió el manuscrito original, realizando una excelente labor de crítica del texto y rematándolo con una bellísima caligrafía magrebí. Existen distintas traducciones al francés entre las que podemos citar la excelente selección de Abdela-ziz Benabdellāh o la más reciente de Ravane Mbaye.

Junto a esta magna obra, y siguiendo las investigaciones de Jillali El-Adnani en su libro *La Tijāniyya: Les origines d'une confrerie religieuse au Maghreb*<sup>89</sup>, está un libro olvidado: *Kitāb al-jāmi*. Parece ser que se trata de un discípulo que la tradición ha desterrado —exceptuando al enciclopé-

86. ḤARAZĪM B. BARRADA, ‘Ali/ FŪTĪ TĀL, ‘Umar: *Jawāhir al-ma‘āni / Kitāb Rimāḥ*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1964.

87. ḤARAZĪM B. BARRADA, ‘Ali: *Jawāhir al-ma‘āni*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2006.

88. ḤARAZĪM B. BARRADA, ‘Ali: *Jawāhir al-ma‘āni*. Ed. Ḥassan Cisse. Cairo, 2001.

89. EL-ADNANI, Jillali: *La Tijāniyya. Les origines d'une confrerie religieuse au Maghreb*. Marsan, Rabat, 2007.

dico Sukayrij que lo cita en su *Kāshif al-ḥijāb*<sup>90</sup>— y de que poco se habla fuera de los ambientes académicos. La polémica se retomó cuando El-Adnani ha analizado que el *Jawāhir alma‘āni* podría ser un plagio, aunque disiento de esta categoría en este contexto del *Kitāb al-jāmi*. En mi opinión personal creemos que se trata de un anacronismo historiográfico, ya que en esta época no se puede hablar de plagio como el plagio que entendemos en mi época. Esto es debido a que en esta época—Magreb islámico de principios de siglo XIX— el concepto de autoría no estaba definido, sino que estaba definiéndose en estos momentos en Europa. El autor en el mundo árabe puede ser un compilador, alguien que retoma ideas pero que no está ni obligado a citar ni a defender una originalidad. Así, que el asunto de un plagio o no es meramente anecdótico y busca únicamente la polémica académica.

El libro se haya en la Biblioteca General de Rabat (Marruecos) y el Archivo de Ultramar en Aix-en-Provence (Francia)<sup>91</sup>. Su objetivo es recopilar los dichos o enseñanzas de Aḥmad Tījāni, que como explica El-Adnani responde al sufismo dialógico. Sin embargo, —y aquí está lo interesante para la investigación— nos ofrece una pequeña crónica de la ruptura del shaykh con la Khalwatiyya (la ṭarīqa a la que pertenecía antes de fundar la suya), las primeras relaciones entre maestro y discípulos y una evolución posterior de la Tījāniyya tras la muerte de shaykh Tījāni. Parece ser que el libro desapareció por su alto carácter esotérico —especialmente en el comentario al *wird* tījāni—, ya que en años posteriores sirvió como justificación para ataques contra la ṭarīqa<sup>92</sup>. Esto explicaría el silencio dentro de los círculos tījānis sobre esta obra. Como he expli-

90. SUKAYRIJ, Aḥmad: *Kāshif al-ḥijāb*. al-Maktaba al Sha‘biya, Beirut, 1988, pp. 149-154.

91. EL-ADNANI: 2007, p. 95.

92. EL-ADNANI: 2007, pp. 97-98.

cado, no existe edición alguna de esta obra que tan interesante resulta para el estudio de la primera época de la *ṭarīqa tijāni*.

Ambos libros forman pertenecen al género *kunnash makhtūm* (cuaderno [«Lit. lo ocurrido»] oculto), antes mencionado, que abarcan la literatura surgida de colecciones privadas, apuntes y listas de compañeros de shaykh Tijāni y material criptográfico y esotérico, del cual —según los trabajos del Dr. Erradi Guenoun— shaykh Aḥmad Sukayrij es el máximo exponente<sup>93</sup>.

Siguiendo con el silencio provocado por los problemas de autoridad espiritual, antes explicados, llegamos a mediados del siglo XIX. En este momento se escribe uno de los libros básicos para comprender lo que significa la Tijāniyya: *Kitāb Rimāḥ hizb al-raḥīm ‘alā nuḥūr hizb al-raḥīm* (El libro de las lanzas de los que están con el misericordioso sobre el cuello de los malditos) de ‘Umar Fūṭī Tāl. Escrito por un pular en árabe, se considera la mayor obra doctrinal tras el *Jawāhir al-ma‘āni*, y el cenit de la carrera del shaykh de Futa Toro.

El libro es un tratado minucioso de sufismo que aporta gran cantidad de datos sobre el contexto y la doctrina tijāni, su propia vida y la vida de los que le precedieron tanto espiritual como intelectualmente<sup>94</sup>. Según Hunwick, esta obra se escribió en la comunidad (*zāwiya*) de Jegunko tras volver de hacer «proselitismo tijāni» en Sokoto (actual Nigeria) bajo los auspicios del sultán Muḥammad Bello dān Fōdio<sup>95</sup>. Hunwick también entiende el texto como armas intelectuales —de ahí la referencia a las lanzas (*rimāḥ*)— contra los enemigos que empezaban a cuestionar las enseñanzas de los maestros de la

93. ERRADI GUENOUN: 2007, p. 6.

94. RADTKE, Bernd: «Studies on the Sources of the ‘Kitāb Rimāḥ Hizb al-Rahim’ of al-Hājj ‘Umar». *Sudanic Africa*, 6, 1995, pp. 73-113.

95. HUNWICK, John: «An introduction to the Tijāni path: Being an annotated translation of the chapter headings of the kitāb al-rimāḥ of al-Hājj ‘Umar» en *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, núm. 6, 1992. pp. 18-19.

Tijāniyya. Los elementos más interesantes para una historia de la ṭarīqa son los capítulos catorce y diecisiete, que previenen de los ataques a los amigos de Allāh (*awliyā*); los capítulos del dieciocho al veintitrés, sobre el rol del shaykh en su comunidad y la importancia del shaykh Tijāni; en el capítulo treinta y seis sobre la doctrina metafísica; y en el capítulo cincuenta y uno que trata de la elección entre el exilio (*hijra*) o el esfuerzo (*jihād*) tanto en su plano espiritual (*jihād al-akbar*; lit. el gran esfuerzo) como en su plano militar (*jihād al-aṣghar*; Lit. el pequeño esfuerzo). Hay que decir que hay una narrativa transversal que relaciona toda la doctrina con su autobiografía y sus experiencias personales, lo que hace que sea una fuente único para conocer —como en el caso del *Jawāhir al-ma‘āni*— la vida del Hajj ‘Umar. De nuevo una obra como el *Kitāb Rimāḥ* tiene los problemas, ya expuestos, de la historiografía árabe, pero como la obra de Ḥarazīm no deja de ser una fuente única para explorar los orígenes de la ṭarīqa.

Con respecto a la edición podemos encontrar diferentes manuscritos, los más conocidos se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia, además del manuscrito de la de Timbuktu, que puede ser consultado en línea en la página web de la BNF y de la World Digital Library respectivamente<sup>96</sup>. En ediciones posteriores, tenemos la obra en el margen de *Jawāhir al-ma‘āni*, publicada en Beirut<sup>97</sup>. Esta es la que actualmente, y a falta de una edición crítica mejor, como reclama Hunwick

96. FŪTĪ TĀL, ‘Umar: *Kitāb Rimāḥ al-ḥizb al-raḥīm*. Biblioteca Nacional de Francia. Manuscrito 1, copista: Aḥmad ibn Aḥmad al-Ḥabīb (ARABE- 5370): <ark:/12148/btv1b9065583h>; Manuscrito 2, copista: al-Bayḍāwī ibn al-Mufasssir ‘Abd al-Qādir ibn al-Mufasssir Aḥmad (ARABE - 5583): <ark:/12148/btv1b9065623k>; Manuscrito 3: (ARABE - 5728): <ark:/12148/btv1b90657799>; Manuscrito de Timbuktu: <http://beta.wdl.org/es/item/9662/view/1/1/>

97. ḤARAZĪM B. BARRADA, ‘Ali/ FŪTĪ TĀL, ‘Umar: *Jawāhir al-ma‘āni / Kitāb Rimāḥ*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1964.

en su artículo<sup>98</sup>, es la que todos —investigadores y maestros tradicionales— usan para acceder a la obra del shaykh al-Fūti.

La siguiente obra también está inmersa en este género doctrinal y nos ofrece de forma progresiva información muy valiosa sobre la *ṭarīqa*. Se trata de la obra de shaykh Muḥammad al-‘Arabi Sāi’ḥ *Bughīat al-mustafīd*, uno de los clásicos *tijānis* del siglo XIX. El texto escrito por el shaykh meknesí es un comentario explicativo (*sharḥ*) del poema *Munyat al-Murīd* escrito por el shaykh mauritano Aḥmad Tijāni b. Sīdī Bāba al-‘Alawī al-Shinqītī del que hablaremos un poco más adelante. En él, el shaykh al-‘Arabi Sāi’ḥ construye un puente entre las ciencias exotéricas y legales (*sharī‘a*) y el esoterismo (*ḥaqīqa*) analizando distintos conceptos como las letanías diarias (*wird*) de la *ṭarīqa* o sobre el *maqām* (posición espiritual) de shaykh Aḥmad Tijāni y de sus discípulos. Es quizás esta última parte la que más nos puede interesar debido a las fuentes que facilita, a menudo orales, y que presenta al lector. No es una fuente histórica tan evidente como las anteriores, pero retoma detalles interesantes para dibujar la *Tijāniyya* marroquí del siglo XIX. De esta obra sí hay una edición bastante aceptable, debido al trabajo filológico, publicada en Beirut<sup>99</sup>.

Otra obra magrebí que merece atención es *al-‘anwār al-saniyya fī tārikh al-ḥayāt al-tijāniyya* (Luces preciosas: la historia del camino *tijāni*) de shaykh Muḥammad Naḥfī. Escrita en 1911, es otro texto doctrinal que intenta justificar —como tantos en su tiempo— las doctrinas y prácticas *tijānis* desde la experiencia de shaykh Tijāni. Si bien hace mención explícita a la palabra *tarikh* (historia), se trata de una biografía hagiográfica que esclarece el carácter especial y místico —de ahí las luces (*al-anwār*) en el título— del shaykh y sus primeros discípulos,

98. HUNWICK: 1992, p. 23.

99. AL-‘ARABI SĀI’Ḥ, Muḥammad: *Bughīat al-mustafīd*. Dār al-Jil, Beirut, 2005.

pero con elementos panegíricos (*madh*). No obstante, como es común en esta época, esta obra se centra en el desarrollo del *sharifismo* o la Tījāniyya asociada a los descendientes del Profeta (*shurafa'*), olvidando a los «otros» tījānis, como por ejemplo 'Umar Fūṭī Tāl y el resto de la Tījāniyya subsahariana. De este libro, además de la referencia incluida en el libro *al-fahris al-shāml* de Erradi Guenon<sup>100</sup>. Existe una versión completa del texto —aunque en una edición que no es la más adecuada por su formato— en la biblioteca de la página sobre Aḥmad Sukayrij que administran los descendientes del sabio fesí<sup>101</sup>.

A este autor pertenece, precisamente, la obra clave de la historia de la Tījāniyya: *Kāshif al-ḥijāb 'aman talāqa ma' al-shaykh Tijāni min al-ṣaḥāb* (La eliminación del velo sobre los compañeros del shaykh Tijāni). Publicada en la ciudad de Fez en 1907, se trata de una de las fuentes principales para la ṭarīqa y, en las palabras de shaykh 'Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry, el texto para entender que significó la Tījāniyya antes de Niasse en el mundo arabófono<sup>102</sup>. Esta obra, si bien es la principal, forma parte de la extensísima bibliografía de Sukayrij sobre la historia de la Tījāniyya<sup>103</sup>. Se trata de un libro, como los dos primeros que vimos, claramente encuadrado en el género del *kunnash makhtūm* (cuaderno oculto) aunque con gran influencia del género de diccionario biográfico (*tabaqāt*),

100. ERRADI GUENON: 2007, p. 18.

101. NAFĪ, Muḥammad: *al-anwār al-saniyya fī tārikh al-ḥayāt al-tījāniyya*. Ed. Digital en al-Maktaba al-Sukairiya al-Tījāniyya, Fez. Disponible en línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/bibliotheque-anwar-saniya-1.php>>

102. Entrevista privada a shaykh 'Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Ma'ata Maulana (Mauritania), junio, 2014.

103. Para más información, véase disponible en línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/fr-Publications-tijania.htm>>. Solo de historia y relacionados con ella se citan unos cuarenta y cinco libros y textos diferentes. En el futuro el estudio del legado de Sukayrij podría ser una vía interesante para la elaboración de un corpus historiográfico completo sobre la ṭarīqa.

como expliqué anteriormente. El libro está concebido para eliminar el velo (*hijāb*)<sup>104</sup> simbólico que había sobre la Tijāniyya. Así, aunque sea un *kunnash makhtūm*, se facilita a los interesados que existía la posibilidad de aprender sobre la vida de shaykh Tijāni y de otros sabios posteriores. Con su extraordinaria capacidad enciclopédica, Sukayrij traza cien años de desarrollo de la ṭarīqa tanto en el apartado biográfico como en doctrinal. Para cualquier historiador, el *Kāshif al-hijāb* debería ser una fuente primaria a la abordar la reconstrucción de los «periodos oscuros» de la ṭarīqa. Es cierto que en Sukayrij, por su estatus dentro del grupo, se ve cierta intención de traspasar el principio de autoridad que Niasse terminará de abrir. Esta obra se complementa con otra titulada *Raf ‘a al niqāb*<sup>105</sup> que reúne o complementa aquellas biografías que no fueron tratadas en profundidad en el *Kāshif*.

El manuscrito del *Kāshif al-hijāb* se encuentra en la biblioteca de Erradi Guenon en Rabat<sup>106</sup>. Con respecto a las ediciones, la primera se publicó en Fez en 1907. La que se suele ver a menudo es la que publicó la editorial Dar al-Fikr<sup>107</sup> en 1961, que, a pesar de su baja calidad de impresión, es bastan-

104. La palabra *hijāb* significa velo, sin embargo, puede tener otras connotaciones depende del contexto. En el mundo sufi, y más literalmente concretamente en el de la Tijāniyya, este término puede traducirse con dos matices distintos. El primero es como protección, en el sentido que el velo protege algo de la ignorancia externa. En el segundo, el velo es que imposibilita la gnosis divina con Allāh. La rama niassene de la ṭarīqa ha hecho mucho énfasis en este segundo aspecto, frente a la doctrina clase de la élite (*nukhba*) de los elegidos, cuestionando esta última a través de la doctrina de la *fayḍa* y la práctica de la *tarbiya ruḥaniyya* (educación espiritual). Cf. Entrevista privada a shaykh ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Ma’ata Maulana (Mauritania), junio, 2014.

105. SUKAYRIJ, Aḥmad: *Raf ‘a al niqāb*. 4 volúmenes. Ed. M. Erradi Guenoun. Fez, 2007.

106. Dato facilitado y confirmado por shaykh Fakhruddin Owaisi.

107. SUKAYRIJ, Aḥmad: *Kāshif al-hijāb*. Dar al-Fikr, Fez, 1961.

te correcta. Así encontramos también una reimpresión de al-Maktaba al-Sha‘biya de 2002 de la edición anterior<sup>108</sup>. En mi opinión tendría que haber una edición crítica así como una traducción de esta obra a lengua europea, por todo expuesto en la descripción de esta fuente.

Las siguientes fuentes pertenecen al mundo africano subsahariano por lo que ofrecen un enfoque diferente a la manera de contar la historia, a pesar de que estén escritos en árabe. La primera es *Iḥām al-munkir al-jānī* (La reducción al silencio de los que reniegan) escrita por al-Ḥājj Mālik Sy hacia la primera década del siglo xx. Es un tratado clásico de sufismo, según Ravanne Mbaye es el segundo texto más importante de Mālik Sy tras *Kifāyat al-rāghibīn*<sup>109</sup>, que se presenta como una defensa de la Tijāniyya frente a las frecuentes polémicas. Aporta abundante material proveniente de sus lecturas y sus estudios en Mauritania. Resulta interesante la síntesis documental<sup>110</sup> sobre el significado de la Tijāniyya, especialmente, en su aspecto doctrinal clarificando la distinción entre ciencias exotéricas (*zāhir*) y esotéricas (*bāṭin*) y clarifica la definición de los estados espirituales del sufismo. Para la investigación sobre la historia de la Tijāniyya es muy importante la reconstrucción que realiza Sy —con cierto carácter didáctico— de la vida de shaykh Tijāni, haciendo énfasis en la cúspide del misticismo de su tiempo. De esta importante obra del sufismo senegalés, el Ala IV no cita el manuscrito<sup>111</sup>, aunque hay una edición crítica preparada y traducida al francés por Ravanne Mbaye como parte de su tesis doctoral<sup>112</sup>.

108. SUKAYRIJ, Aḥmad: *Kāshif al-ḥijāb*. al-Maktaba al-Sha‘biya, Beirut, 1988.

109. MBAYE, Ravanne: *El Hadji Mālik Sy. Pensee et action*. Vol 1: *Vie et Ouvre*. Albouraq, Beirut, 2003, pp. 575.

110. MBAYE: 2003, vol. 1, p. 600.

111. ALA IV: 2003, p. 309.

112. MBAYE, Ravanne: *El Hadji Malick Sy Pensee et action*. Vol 3: *Iḥām al-munkir al-jānī*. Albouraq, Beirut, 2003.

Ibrāhīm Niasse supuso un punto y a parte, como ya he explicado en lo referente al principio de autoridad en la literatura tijāni del siglo xx. Su carácter de heredero completo (*khalifa*) de shaykh Tijāni, *qūṭb aqṭab* (el polo espiritual de su tiempo) y de *ṣāhib al-fayḍa* (portador de la *fayḍa*), le permitió a él y a sus numerosos discípulos saltar el rígido protocolo por el que se regía la tradición de la ṭarīqa. Por medio de este movimiento interno de la Tijāniyya, iniciado en 1930 y que dura hasta la actualidad, se produjo una expansión literaria en lo que a fuentes se refiere y una libertad para hablar más allá de las experiencias de la primera época de la ṭarīqa, como ya había hecho el segundo *qūṭb*, Ḥājī ‘Umar Fūṭī Tāl<sup>113</sup>.

De todas estas fuentes de la comunidad de la *fayḍa* he elegido las siguientes en árabe: *Kāshif al-Ilbās*, *Majmūa’ riḥalāt al-shaykh Ibrāhīm* y *Sayr al-qalb* de Ibrāhīm Niasse, *Tarjamāt al-mu’allif* de ‘Aliou Cisse, *Usūl al-ilm wa al-ṭarīqa tijāniyya* de Ḥassan Dem, *al-fayḍa al-hāmi’ fī tarajīm ahl sirr al-jāmi* de Abu Bakr ‘Atiq y, por último, *Rijāl al-ṭarīqa al-ladhīna qāmū bi nashrihā fī al-quṭr al-Miṣrī* de Muḥammad al-Miṣrī. Podríamos citar muchas más, pero sin duda, estas son las principales de Niasse y de tres de sus más grandes discípulos.

*Kāshif al-Ilbās* (El desvelamiento de la confusión) es la obra principal de Niasse. Escrita a principios de los años treinta del pasado siglo, es un tratado sintético que funciona a modo de justificación de su posición como *ṣāhib al-fayḍa* (portador de la *fayḍa*) en la polémica posterior a su proclamación. Aunque con carácter esotérico y erudito, como toda la literatura de la época, está pensada para un público generalizado. Su importancia como fuente reside en la gran cantidad de material tijāni de la generación pre-niassene que se cita en el texto. De muchos personajes, como por ejemplo ‘Abdallāh wuld al-Ḥājī

113. Entrevista a Shaykh Muḥammad al-Māhī b. Makkī Ibrāhīm a Niasse. Granada, abril, 2014.

al-Tayār, es el único material escrito que tenemos. A la vez este texto es básico para entender el fenómeno de la *fayḍa* desde la propia perspectiva de Niasse. Otros aspectos interesantes resultan del modo en el que Niasse justifica el nuevo paradigma de la autoridad en África o de la importancia al cuestionar las opiniones sobre la raza o el género en el nuevo proyecto sufi de la *fayḍa*.

Uno de los manuscritos del *Kāshif* lo encontramos en Northwestern University en el fondo Falke, y en el registro que realiza el ALA IV se cuentan hasta siete ediciones distintas de la obra<sup>114</sup>. Entre ellas tendríamos que destacar la edición de Aḥmad Rifai' (Lagos) en 1952, la de Muḥammad Salga (Kano) en 1972, la de Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī (El Cairo) en 1988 y, por último, una cuidadísima edición con notas y aparato crítico de Cheikh Tidiane Cisse —nieto de Niasse— (ed. Orig. Cairo, reed. Medina Baye Niasse) en 2001<sup>115</sup>. Esta es la que yo manejé durante la investigación. Además, existe una traducción inglesa de esta supervisada por el propio Cisse y realizada por Zachary Wright, Muhtar Holland y Abdullahi El-Okene publicada en 2010<sup>116</sup>.

Inserto en el *Kāshif al-Ilbās* encontramos otra de las fuentes arabófonas que presentamos: el *Tarjamat al-mu'allif* (biografía del autor) de 'Aliou Cisse<sup>117</sup>. Se trata de la única biografía «autorizada» de shaykh Ibrāhīm y que supone una ruptura de esquemas. Escrita en 1934<sup>118</sup>, es uno de los pocos textos explícitos —como fuente arabófona y no afrófona— sobre la vida y la obra de un miembro de la Tījāniyya que no sea del fun-

114. Cf. ALA IV: 2003, p. 285. La referencia de archivo es NU/Falke, 331.

115. NIASSE, Ibrāhīm: *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2011.

116. NIASSE, Ibrāhīm: *Kāshif al-Ilbās*. Trad. Zachary Wright, Muhtar Holland y Abdullahi El-Okene. Fons Vitae, Louisville, 2010.

117. CISSE, 'Aliou: *Tarjamat al-mu'allif en Kāshif al-Ilbās*, pp. 9-20.

118. SEESEMANN: 2011, p. 262.

dador. Este conciso texto —apenas doce páginas en la versión árabe— apareció en la edición de 1988 del *Kāshif al-Ilbās*, aunque circuló antes de su publicación<sup>119</sup>. Manteniendo el tono hagiográfico<sup>120</sup>, esta biografía muestra y legitima la nueva misión: el shaykh destinado a transformar su comunidad. No es una fuente fundamental, pero merece ser reseñada por estar dentro —como *adenda*— del texto anterior y por el mensaje que transmite acerca de Niasse. Cisse, a pesar de su escasa producción escrita, fue secretario, confidente y testigo de la ascensión de shaykh Ibrāhīm a la historia de la Tijāniyya.

El otro texto de Niasse que es, en mi opinión, importante reseñar aquí es *Majmūa' riḥalāt al-shaykh Ibrāhīm*. Fue editado y compilado por su hijo Muḥammad al-'Amin b. Ibrāhīm Niasse (Baba Lamin) en 1996<sup>121</sup>. El libro está formado por las cuatro crónicas de viaje (*riḥalāt*) que realizó shaykh Ibrāhīm: *al-Riḥlat al-hijāziyya al-ūlā* (el primer viaje al Hijāz) escrita en 1941; *al-Riḥlat Kunnākiriyya* también llamada *Nafaḥāt al-mālik al-ghani fī 'l siyāha fī arḍ Bamakū wa Ghinī* (el viaje a Conakry o la ascensión del rey suficiente sobre las tierras de Bamako y Guinea) escrita en 1947; *Nayl al-mafāz bi-l 'awḍ ilā -l hijāz* (narración sobre un viaje al Hijaz) escrita en 1951; y por último *al- Riḥlat al-Gannāriyya wal Kumāshiyya* (el viaje por *Gannar* [Sur de Mauritania en wolof] y *Kumasi* [actual sur de Ghana]) escrita en 1952. Estas crónicas, que pertenecen al clásico género árabe de la *riḥla* o crónica de viaje, son más de lo que se puede esperar, pues representan la coronación —social y simbólica— de Niasse como el santo (*walī*), ya

119. ALA IV: 2003, p. 285: pp. 301-302.

120. Seesemann constata, como anécdota, un error de dos años en la fecha del nacimiento de Niasse muy extendido en las obras sobre Niasse. Cf. SESESMANN: 2011, p. 31.

121. NIASSE, Ibrāhīm: *Majmūa' riḥalāt al-shaykh Ibrāhīm*. Ed. Muḥammad al-'Amin Ibrāhīm Niasse. Medina Baye Kaolack, 1996.

manifestado como tal, en su tiempo. Además, aportan numerosa información, referente a datos sobre personajes, hechos y lugares, interesantes para situar la historia de shaykh Ibrāhīm en contexto<sup>122</sup>. Nos referimos, por ejemplo, su encuentro con el Emir de Kano, su presentación en Conakry desafiando a las autoridades francesas o su llegada triunfal a Kano en el año 1951. Es con este evento, que Seeseman denomina la «profecía cumplida», con la que terminan las *riḥalāt*<sup>123</sup>. Estos eventos no están documentados, excepto por los anecdóticos informes de inteligencia de la época. El denso lenguaje poético y gnóstico que Niasse emplea podría ser un inconveniente, pero que puede salvarse con las claves teóricas adecuadas como las que proporciona Seesemann.

Las fuentes del *Majmūa' riḥalāt* están reseñadas en Ala IV<sup>124</sup> y se encuentran en su mayoría se encuentran en el fondo Paden del Isita en la Universidad de Northwestern (Evanston, Illinois). Las ediciones previas están hechas e impresas en Kano. La edición final de los textos y su publicación corrió a cargo del hijo de shaykh Ibrāhīm, Muḥammad al-'Amin en el año 1996, y gozando de varias reediciones.

La última de las obras reseñadas de Ibrāhīm Niasse es el poemario (*diwān*) *Sayr al-qalb li-madh al-Muṣṭafā al-ḥibb ilā ḥaḍrat al-rabb* (la ascensión del corazón en la alabanza del Muṣṭafā amado hacia la presencia del señor)<sup>125</sup>. Esta reúne sus últimas poesías, a menudo autobiográficas, que presentan mucha información acerca de la última etapa de la comunidad *fayḍa*. Entre el material destacado de *Sayr al-Qalb* podemos

122. Uno de los mejores estudios integradores de todo este material está realizado por Rüdiger Seesemann en el capítulo cuarto de su libro *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. SEESEMAN: 2011, pp. 171-216.

123. SEESEMAN: 2011, pp. 215-216.

124. ALA IV: 2003, p. 287.

125. ALA IV: 2003, p. 297.

reseñar, por ejemplo, el viaje a China en el *harf jīm*<sup>126</sup>, los encuentros con Nasser en Egipto<sup>127</sup> o su rechazo al sionismo (personificado en Moses Dayan) desde la Libia de Gadafi<sup>128</sup>. Esta documentación nos aporta una visión en primera persona, previa comprensión del lenguaje poético de Niasse, de aspectos vitales que no mencionaba en público y que revelan hasta dónde llega la implicación política y social de shaykh Ibrāhīm. Este material presenta a un santo (*walī*) de su tiempo, ya manifestado, que se preocupa por el futuro de su comunidad, siendo consciente que él llega a su final. Como siempre, es necesario realizar una gran labor crítica sobre sus textos con el fin de depurar muchos elementos innecesarios dentro de la investigación sobre la historia de la Tijāniyya.

Existe una gran diversidad de manuscritos originales porque *Sayr al-qalb* es una recopilación. No existe una sola fuente original<sup>129</sup>. Por ejemplo, el manuscrito de Marama Cisse o el de Cheikh Amane Thiane Niang, ambos copistas de Niasse<sup>130</sup>. También encontramos una edición vocalizada digital que sugiere ser definitiva, realizada por Assise bajo la dirección del Prof. Gane Samb, aunque no ofrece mucha información sobre la realización de la edición crítica de los manuscritos<sup>131</sup>. La primera edición comercial sin fecha fue publica-

126. Este viaje es muy interesante, pues fue el primero que realizó un líder musulmán extranjero a la China comunista, siendo recibido por el gobierno de Mao Tse-Tung. Cf. NIASSE, Ibrāhīm: *Sayr al-Qalb*. Ed. Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse. Maktaba al-Nahadat: Medina Baye Kaolack, 1993, pp. 18-25.

127. *Sayr al-Qalb*, pp. 30-39.

128. *Sayr al-Qalb*, pp. 127-129.

129. Véase para más información ALA IV: 2003, p. 297.

130. Esto llega a ser un problema cuando se intenta buscar para elaborar una edición crítica.

131. NIASSE, Ibrāhīm: *Sayr al-Qalb*. Ed. del texto árabe Gane Samb. ASSISE, Dakar, 2009. Disponible en formato digital en: <<http://www.assise.net>>.

da en Zaria (Nigeria) por shaykh Dan Jinjiri y existe otra en la ciudad de Kano (Nigeria) editada por al-Ḥājj ‘Abd al-Rahman en 1976. La edición más difundida es la de Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse, que curiosamente no ha sido reseñada por Ala IV a pesar de estar publicada en el año 1993 en Senegal<sup>132</sup>.

*Usūl al-‘ilm wa al-ṭarīqa tĵāniyya* (Fundamentos de conocimiento y de la ṭarīqa Tĵāniyya) de Ḥassan Dem es una obra que muestra muy bien esa ruptura del principio de autoridad que representan tanto los Niassene como sus discípulos. En ella, Dem explora los orígenes de la ṭarīqa desde shaykh Tĵāni y repasa los hitos fundamentales de su entorno pular hasta la llegada de shaykh Ibrāhīm. Lo más interesante es ver cómo esta obra presenta la integración de un shaykh dentro de la *fayḍa*. Dem era un seguidor de la rama ‘umariana que tras la muerte de su maestro se volvió seguidor de Niasse con todo lo que ello significaba. El lenguaje del libro es complejo y muy metafórico si bien aporta abundante material sobre el contexto tĵāni —integra numerosos datos y fuente— en la visión de un pular que traspasó sus visiones locales para integrarse en una ṭarīqa transnacional. No tenemos fecha del manuscrito ubicado en la Universidad de Bayreuth en el fondo *Islam in Afrika*<sup>133</sup>, pero hay una edición publicada en Kaolack —como casi toda la obra de Dem— en estilo manuscrito en el año 1989<sup>134</sup>.

*Al-Fayḍa al-hāmi ‘fī tarajīm ahl sirr al-jāmi* (efusión de las biografías de la gente del secreto completo) de Abu Bakr ‘Atiq escrito en 1943, es una de las principales fuentes sobre

132. NIASSE, Ibrāhīm: *Sayr al-Qalb*. Ed. Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse. Maktaba al-Nahadat: Medina Baye Kaolack, 1993.

133. ALA IV: 2003, p. 307.

134. DEM, Ḥassan: *Usūl al-ilm wa al-ṭarīqa tĵāniyya*. N.D., Medina Baye, 1989.

la Tijāniyya en el norte de Nigeria (territorios hausas)<sup>135</sup>. Es una versión en prosa y extendida de *Mafātih al-aqfāl*, que narra la vida de los diez hombres que tuvieron la gran iluminación prometida por Aḥmad Tijāni. La versión completa incluye las biografías de los principales shaykhs de la región como Muḥammad Salga, la *tarbiya* de Alfa Hashim o las peripecias de sharīf Muḥammad al-Maghribī en la expansión de la Tijāniyya en las tierras hausas. Esta es una obra muy importante para ubicar y reconstruir la historia de los *malams*<sup>136</sup> tijānis de Nigeria. Los manuscritos se encuentran en Niamey y Tombuctú<sup>137</sup>. La principal edición, más allá de las copias de mercado, fue impresa en El Cairo en 1956 por la editorial al-Muniriyya<sup>138</sup> y en *Majmū'* 1 publicado por Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī en El Cairo en 1972<sup>139</sup>.

*Rijāl wa-adwār fi zill ṣāhib al-fayḍa al-Tijāniyya* (Hombres y roles bajo la sombra del portador de la *fayḍa Tijāniyya*) de Muḥammad wuld 'Abdallāh (n. 1942) es otro de los textos más importantes dentro de la ṭarīqa y, en especial, en la comunidad de la *fayḍa*<sup>140</sup>. El autor, compilador del *tafsīr* de Ibrāhīm Niasse<sup>141</sup>, elaboró un amplio diccionario biográfico (*ṭabaqāt*)

135. John Hunwick en ALA II: 1995, p. 9. indica que Shaykh sharīf Ibrāhīm Šālīh esta elaborando otra obra en el mismo sentido llamada *Kitāb al-istidhkār*.

136. *Malam* es el término genérico que en hausa se usa para 'alim (sabio islámico), pudiendo diferentes connotaciones según el contexto. Véase PADEN: 1973, p. 56.

137. ALA II: 1995, p. 291.

138. ATIQ, Abu-Bakr: *al-Fayḍa al-hāmi' fi tarajīm ahl sirr al-jāmi*. al-Muniriyya, El Cairo, 1956.

139. ATIQ, Abu-Bakr: *al-Fayḍa al-hāmi' fi tarajīm ahl sirr al-jāmi*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, El Cairo, 1972.

140. WULD 'ABDALLĀH, Muḥammad *Rijāl wa adwār fi zil ṣāhab al fayḍa al-tijāniyya*. 3 vol. Majma' al-Yamāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī', Tunez, 2012.

141. NIASSE, Ibrāhīm: *Ryaḍ fi tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Ed. Muḥammad wuld 'Abdallāh. Lemden, Mauritania, 2010.

sobre los principales líderes de la rama niassene. La obra está estructurada en tres volúmenes dedicados, respectivamente, a Mauritania, Senegal y a África Occidental. El texto ahonda en las biografías, la relevancia y la obra de los diversos personajes desde una perspectiva historiográfica tradicional. El texto fue publicado en Tunez en el año 2012 y se ha convertido ya en un texto de culto.

De este grupo vinculado a Niasse, la última obra que reseñamos es *Rijāl al-ṭarīqa al-ladhīna qāmū bi nashrihā fi al-quṭr al-Miṣrī* (Relación de gentes de la ṭarīqa del país de Egipto) escrita por Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-Miṣrī en 1980. Al-Ḥāfiẓ al-Miṣrī fue uno de los grandes maestros de la segunda mitad del siglo XX que aceptó a shaykh Ibrāhīm como su maestro. Este libro es otro diccionario biográfico (*ṭabaqāt*) que recoge las biografías de los tījānis más importantes. Igual que la obra Sukayrij —aunque con menos extensión y sin el carácter esotérico de este— explica las biografías de los shaykhs más importantes. Sin embargo, este tiene un carácter más neutro y mesurado, lo cual aporta cierta objetividad a las biografías (sin caer tanto a la hagiografía) haciendo énfasis en el Magreb y en el Levante. La edición en mi poder está editada en El Cairo sin fecha, aunque seguramente será una reedición de la década pasada<sup>142</sup>.

Las dos obras restantes son un diccionario biográfico (*ṭabaqāt*) local y una bibliografía, ambas contemporáneas. La primera es un trabajo de Abdelaziz Benabdellah, uno de los máximos especialistas académicos en la Tījāniyya, que combina la visión de la historia tradicional árabe con la metodología europea. En '*ulamā' al-ṭarīqa tījāniyya bil-Maghrib al-āqaṣ* (sabios de la ṭarīqa Tījāniyya en el país del Magreb), Benabdellah hace un diccionario sobre shaykhs y sabios contemporáneos en Marruecos,

142. AL-MIṢRĪ, Muḥammad: *Rijāl al-ṭarīqa al-ladhīna qāmū bi nashrihā fi al-quṭr al-Miṣrī*. El Cairo, N.F.

con gran detalle, aunque atendiendo a una clara metodología científica occidental. Las anécdotas se eliminan buscando, como en el caso de al-Miṣrī, una información más clara y objetiva. La edición está realizada entorno a los años ochenta del pasado siglo, aunque en la copia digital que tenemos no está disponible<sup>143</sup>. La segunda es un diccionario bibliográfico elaborado por Muḥammad Erradi Guenoun, un erudito tradicional marroquí que ha realizado una intensa labor investigadora. Su diccionario bibliográfico sobre la Tijāniyya titulado *al-fahris al-shāml al-mū'lfāt al-ṭarīqa al-tijāniyya* fue publicado en 2007 en Fez, y recoge más de ochocientas referencias bibliográficas primarias, convirtiéndose en una fuente de gran interés para cualquier investigador. Es importante aclarar que, al ser una enumeración de datos, no presenta grandes problemas a la hora del trabajo con ella. Su principal virtud es que se encuentra actualizado hasta la literatura reciente en árabe. La edición de la que disponemos está publicada en Fez y cuenta con una traducción inglesa realizada por El-Ḥassane Debbarh<sup>144</sup>. Además de esta edición existe una colección biográfica de las mujeres en la Tijāniyya titulada *Kitāb al-nisā' tijāniāt* y publicada en 2010 también por Dar al-Sirr en la ciudad de Fez<sup>145</sup>.

#### FUENTES AFRÓFONAS

Las fuentes africanas son las más difíciles de localizar y analizar debido a que en su mayoría suelen ser de carácter oral y cambian, por tanto, en cada «representación». No obstante,

143. El documento digital (PDF), en una edición muy rudimentaria, procede de su propia web. Cf. BENABDELLAH, Abdelaziz: *'Ulamā' al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib al-āqas*. Disponible en línea en: <<http://abdelazizbenabdallah.org/oeuvres/docs/alalamiine.pdf>>, Rabat, N.F.

144. ERRADI GUENOUN, Muḥammad: *al-fahris al-shāml al-mū'lfāt al-ṭarīqa al-tijāniyya*. Dar SIRR Series, Fez, 2007.

145. ERRADI GUENOUN, Muḥammad: *Kitāb al-nisā' tijāniāt*. Dar SIRR Series, Fez, 2010.

son realmente útiles, cuando no fundamentales, para estudiar la expansión de la Tijāniyya a través del África subsahariana.

Deberíamos dedicar un breve comentario acerca del concepto de «afrofonía» como paradigma filosófico y, más específicamente, epistemológico. Este es un concepto que surgió del libro de Alena Rettová *Afrophone Philosophies: Reality and Challenge*<sup>146</sup>. En este trabajo, Rettová insiste a lo largo de su estudio en que las lenguas africanas tienen una profunda capacidad para expresar y producir una filosofía sustancialmente africana, es decir, un pensamiento que no sea una mera traducción de conceptos occidentales. Así, Rettová construyó el neologismo «afrófono» con el fin de poder categorizar los escritos o manifestaciones filosóficas en lengua africana sin una influencia occidental.<sup>147</sup> Yo no solo lo usaré con la filosofía, sino también con la historia. No se trata de hablar de una esencialidad, sino de ofrecer un marco en el que poder desarrollar categorías no delimitadas, de forma complementaria, por la academia occidental.

En este sentido, y para el estudio de la ʿarīqa Tijāniyya, encontramos en esta categoría un gran aliado. Y es que no solo aparecen fuentes árabes, sino que tras la expansión por África subsahariana en el siglo XIX, los wolofs y pulares (Senegal), los hausa y los kanuri (Níger/Nigeria), los yorùbá (Nigeria) o los ashanti (Ghana) empezaron a crear sus propias «historias» en sus respectivas lenguas y con una episteme radicalmente distinta una de otras. Algunas de ellas, por características ideológicas, imposibles de encontrar en árabe.

Es lógico que cada pueblo receptor del fenómeno de la Tijāniyya, comenzase a construir un discurso adaptado a su mundo. En este punto, el historiador de la ʿarīqa debe conver-

146. RETTOVÁ, Alena: *Afrophone Philosophies: Reality and Challenge*. Zdenek Susa, Praga, 2007.

147. RETTOVÁ: 2007, p. 23.

tirse antropólogo y entender que no solo las fuentes autorizadas y árabes son vías para conocer la expansión y el desarrollo de este grupo. Aunque, a su vez, debe enfrentarse a una cualidad que posee la afrofonía y que pueden llegar a ser un problema: la oralidad.

La oralidad es un problema considerable para un historiador, especialmente cuando hay que estudiarla en pueblos que tienen una gran maestría sobre ella. La mayoría de las lenguas africanas, exceptuando el hausa y el kanuri, fueron tradicionalmente ágrafas hasta mediados del siglo XIX. Eso implica no solo que no se escriban, sino que no tienen el celo ni la sacralidad que los occidentales tenemos con el texto escrito<sup>148</sup>. Poco importa el autor o la originalidad de la narración, el contenido puede ser cambiado a conveniencia según la circunstancia, y circulando al menos siete u ocho versiones del mismo hecho con énfasis en aspectos distintos, según la persona. Poseen, asimismo, un carácter mucho más plástico a la hora de delimitar aspectos que para mí son básicos: coherencia, unidad y autoría.

En base a la propia experiencia adquirida en el trabajo de campo que realicé entre 2014 y 2017 en Senegal y Mauritaniay las entrevistas a maestros (*muqaddams*) de la *ṭarīqa* residentes en España y Estados Unidos pude apreciar de forma evidente como se se articulan los aspectos antes mencionado. No son aspectos puramente negativos pues, al contrario, enriquecen las interpretaciones y sirven para hacer catas en la investigación. En mi opinión, este es uno de los elementos más importantes al trabajar la historia de la *ṭarīqa* en África subsahariana, aunque no tanto fuera de ella. La progresiva africanización de la *Tijāniyya* me obligó a tener muy en cuenta este tipo de fuentes.

Sin embargo, salvado el asunto de la oralidad y la escritura —aspecto en el que difiere en parte la episteme afrófona de la árabe— hay que hacer notar que las fuentes africanas suelen

148. Véase DE DIEGO GONZÁLEZ: 2020.

estar más cerca estilísticamente de las árabes, debido a una fuerte transculturación. No existe un arraigo a una pretendida verdad y los soportes suelen ser poemas panegíricos cantados por los *griots* (poetas ambulantes, trovadores) o similares. El papel de la memoria es fundamental, es más, son estos poemas los que garantizan cierta pervivencia de los hechos o la fuente. Por eso, podríamos discutir dónde están los límites entre las fuentes árabes escritas bajo influencia afrófona y las propias fuentes afrófonas. Ejemplos de esto lo tenemos en poemas provenientes de Senegal o Nigeria donde esquemas y figuras literarias árabes se entrelazan con las figuras literarias autóctonas. Y lo mismo podemos decir de la oralidad árabe en Mauritania tan influida por los pulares y los wolof, donde las narraciones orales conviven a menudo en igualdad con las escritas.

Como he mencionado, los idiomas principales en las fuentes son el wolof, el pular, el hausa y el kanuri. Podemos añadir, además, otros idiomas secundarios para la Tījāniyya como el zarma, el yorùbá o el fon.

Los mencionados lenguajes los encontramos a través de poemas, cantos de *dhikr* (recuerdo de Allāh) y literatura popular, conformando así un corpus heterodoxo. Del mismo modo, los *tafsīr* o comentarios del Corán, de obras fundamentales/doctrinales o de poesía también están muy extendidos. En muy pocos casos encontramos estos materiales de forma escrita, a pesar de que en los últimos años se hayan transcrito ya sea en un contexto académico o en un contexto puramente devocional para facilitar su memorización en unas sociedades que pierden, poco a poco, su oralidad.

Estas fuentes son el testimonio de que la Tījāniyya no es solo una ʿarīqa de élites, sino que se preocupa por otros muchos grupos sociales como, por ejemplo, hacer entender sus doctrinas en los idiomas de sus discípulos. Muchas de ellas debemos usarlas como fuentes secundarias o primarias con muchas restricciones por las limitaciones explicadas. Aunque, si son bien utilizadas, son herramientas fundamentales para observar el

desarrollo de la Tijāniyya. Es muy interesante ver que los fenómenos transnacionales (el *jihād* de al-Hājj ‘Umar, la *fayḍa*) fomentaron una apertura social y la inclusión de muchos que estaban excluidos (mujeres, clases populares) de la habitual *tarbiya* (educación espiritual) de los tijānis.

Senegambia es uno de los puntos fundamentales para localizar estas fuentes, no solo por su fuerte presencia tijāni, sino por tener dos idiomas básicos en el desarrollo de la ṭarīqa: el wolof y el pular. Además, su cercanía con Mauritania y la aparición de la *fayḍa* en los años treinta del siglo xx, hizo que mucho material se tradujese a los idiomas nativos. Anteriormente, el *jihād* de ‘Umar Fūtī convirtió —como ocurrió en el caso de Sokoto— el pular en lengua vehicular africana.

Los autores pulares compusieron distinto material en honor a ‘Umar Fūtī y a sus hazañas, como por ejemplo, Mamadu Aissa Jakhite autor de distintas historias orales sobre la zona<sup>149</sup>. Muḥammad Qirlawī, tiene también una alabanza al Fūtī en pular con un *tafsīr* (comentario) en árabe en los márgenes<sup>150</sup>. Aunque la obra más estudiada de este género es *La vida del Hajj Omar* de Aliou Thiam, recogida, transliterada y traducida al francés por Henri Gaden en 1935<sup>151</sup>.

El material wolof empezó a desarrollarse, de forma masiva, con la irrupción de Niasse en la vida pública de Senegal. Anteriormente, no contamos con muchos registros, pues al ser de carácter oral han desaparecido. Además, la Tijāniyya de Sy en Tivaoune desarrolló unos esquemas muy arabófonos para parecerse a la rama magrebí. A diferencia del proyecto de Sy, el proyecto de Niasse incluía la comprensión total de los fundamentos de la Tijāniyya en wolof. Por eso, él impulsó diversas

149. Cf. ALA IV: 2003, p. 232.

150. Cf. ALA IV: 2003, p. 226.

151. Cf. ALA IV: 2003, p. 232; Para la traducción al francés: GADEN, Henry: *La Vie d'El Hadj Omar: Qaçida en Poular*, París, 1935.

sesiones de *majlīs* (círculos de discusión intelectual) tanto en las fiestas (en wolof *Gamou*)<sup>152</sup> como en otros eventos. El producto más importante es la elaboración, en las décadas de los cincuenta y sesenta, de un *tafsīr* (comentario) del Corán en wolof, que fue grabado en cassette<sup>153</sup>. Este evento sería determinante para elaboración de *tafsires* orales en lenguas africanas (hausa, kanuri) por parte de discípulos de shaykh Ibrāhīm. Además de la producción de Niasse, encontramos fácilmente en soporte digital<sup>154</sup> conferencias de su secretario Barham Diop, de sus hijos e hijas y de sus principales *muqaddams*.

La poesía popular wolof ha otorgada mucha importancia a la Tījāniyya como fenómeno histórico. En soporte digital —a través de grabaciones privadas o la red— se pueden encontrar muchas grabaciones. A menudo anónimos, los poemas panegíricos como *Fahanzi Salamouminin*<sup>155</sup>, *Salatoul Imami al-Baraya*<sup>156</sup> o *Barhama Ba 'aun* son cantados por diversos discípulos llamados *zakirus*.

Una consideración aparte merece las hagiografías sobre Niasse, como la de Ibrāhīm Diouf en una versión larga<sup>157</sup> o

152. Se puede encontrar grabaciones en formato digital a través internet o entre los discípulos de Niasse —así la conseguí yo— con el título genérico de *Baye Niasse Gamou recouil* que incluyen conferencias y cursos de shaykh Ibrāhīm desde 1960 hasta 1973. Estos documentos son de un valor incalculable, porque en muchos casos aporta una documentación valiosísima en primera persona y, en algunos casos, con unos matices diferentes a la traducción árabe o francesa. Este campo, en mi opinión, debería ser objeto de estudio en próximos trabajos.

153. NIASSE, Ibrāhīm: *Tafsir xi-Quuran*. Introd. Barham Diop y prod. Saitte Sall. Nueva York, 1970. Disponible en línea en: <<http://archive.org/details/Baye-tafsir>>

154. En la plataforma YouTube hay muchos ejemplos de esto.

155. Disponible en línea: <<http://www.youtube.com/watch?v=gmNWJFRv0iE>>

156. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=JiuJQQuXpY>>

157. Disponible en línea en: <[http://www.youtube.com/watch?v=N0g\\_huhFil8](http://www.youtube.com/watch?v=N0g_huhFil8)> y en <<http://www.youtube.com/watch?v=uHnd8iGmcTg>>

en una versión corta<sup>158</sup>; sobre la madre de shaykh Ibrāhīm<sup>159</sup> o sobre Ḥassan Cisse<sup>160</sup>. Recientemente, una de las más conocidas es la de Aida Faye *Karāma* (milagro) en la que uniendo el *dhikr* a la poesía cuenta las peculiaridades de la vida de Niasse. Son fuentes interesantes que resaltan aspectos más populares de la doctrina y acentúan anécdotas que sirven para cubrir lagunas en la historia de la ṭarīqa.

En la zona del norte Nigeria, donde predomina los hausas y los kanuri, tenemos otro importante foco. El hausa, lengua vehicular por excelencia en África Occidental, es hablado además en Ghana, Camerún, Chad y Sudán. Como ya explicamos el ejemplo de Niasse entre los wolof legitimó la práctica que muchos sufis habían realizado durante años: traducir los materiales a sus lenguas nativas. El *tafsīr* del Corán —que era una práctica normal en el contexto africano y en especial en el mundo hausa— se estandarizó y comenzó a extenderse en el norte de Nigeria hacia los años setenta del pasado siglo.

Ṭāhīr b. ‘Uthman Adam (n. 1927), más conocido como Ṭāhīr Bauchi, es, actualmente, su máximo exponente. Hoy en día podemos encontrar casi todo el *tafsīr* hausa explicado por shaykh Bauchi en la plataforma YouTube<sup>161</sup>, así como sus explicaciones de las doctrinas de la Tijāniyya<sup>162</sup>. El tema de los *tafsīr* públicos en hausa, a menudo muy polémico, ha sido

158. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=ut5iHMjIYCY>>

159. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=RnXR9rse3ys>>

160. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=IK4mrDqfR7A>>

161. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=NZJLpPHqvHw>>

162. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=5zgcce0CqpV8>>

estudiado por Andrea Brigaglia en varias publicaciones<sup>163</sup>. Para cualquier investigador, estas *performances*, además de valiosas fuentes, son representaciones del poder actual de las doctrinas y el signo del desafío de las leyes impuestas, pretendidamente, por el fundamentalismo. Otro ejemplo muy accesible es el *tafsīr* de Muḥammad Gibrima, shaykh de Nguru (Estado de Yobe), explicando aspectos de sufismo tijāni en lengua kanuri<sup>164</sup>.

Además del *tafsīr* público, la poesía y el *dhikr* son los géneros que más fuentes nos pueden aportar, ya que están presentes en todos los eventos públicos de la tarīqa. Las *qasīdas* (poemas) en hausa y en kanuri, constituyen un *corpus* que nos puede dar una idea de hasta qué punto ha calado en la sociedad popular las complejas doctrinas espirituales de la Tijāniyya.

Ejemplos de estas manifestaciones son las hagiografías y los panegíricos en honor a Ibrāhīm Niase, a los shaykhs locales o los cantos alabando el profeta Muḥammad, que constituyen un valioso material. Entre ellos destaca *Goran Fayla* (El sometimiento a la *fayḍa*) de Balarabee Harun Jega<sup>165</sup>. Otro ejemplo notorio son los panegíricos como el de *malam* Maikano en Ghana, que ha sido estudiado en profundidad por Mervyn Hiskett<sup>166</sup>.

163. BRIGAGLIA, Andrea: «The Radio Kaduna tafsir (1978-1992) and the construction of public images of Muslim scholars in the Nigerian media» *Journal for Islamic Studies*. Vol. 27. 2007, pp. 173-210.

164. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=NqtXwLAWGr4>>

165. Poseemos una copia privada de la recitación y una transcripción del mismo en hausa gracias a Ismail Baakare.

166. Cf. HISKETT, Mervyn: The 'Community of Grace' and its opponents, the 'rejecters': a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with Special reference to its Hausa expression en *African Language Studies*. vol. 17. pp. 99-140. Véase la *qasīda* a la que hace referencia Hiskett en su trabajo en el siguiente video disponible en YouTube: <[http://www.youtube.com/watch?v=klX8C5m\\_9hY](http://www.youtube.com/watch?v=klX8C5m_9hY)>



## Capítulo 2

### *Shaykh Tijāni y el origen de la Tijāniyya (1737-1815)*

La Tijāniyya nació en un clima social muy convulso. En el momento en que el islam atravesaba una dura crisis espiritual y política. La hegemonía burocrática, legal, política y espiritual otomana amenazaba a las identidades particulares de los demás miembros de la *umma* que no estaban bajo la ecúmene geopolítica otomana, que no practicaban el *madhhab* (escuela jurídica) *ḥanafī* y no se encontraba bajo el dominio de un *Pāshā* (gobernador otomano). Lo intelectual estaba sometido a la fuerte y poderosa influencia escolástica y política de los *ulemas* otomanos, cuyas prácticas estaban centradas en anular —a través del saber y el poder— las epistemes de la periferia<sup>1</sup>. Y es que el poder imperial del sultán pivotaba bajo estos principios, bajo una fuerte supremacía militar que había impuesto una cierta calma en el mundo islámico<sup>2</sup>.

En este contexto de cierta opresión religiosa e intelectual para las minorías, el reformismo (*tajdid*) floreció. Per-

1. Véase el ambiente intelectual del mundo otomano y su periferia puede consultarse en *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (2015) de Khaled El-Rouhayeb. El autor traza la historia intelectual otomana del siglo xvii previo a la aparición de los movimientos reformistas.

2. Para ampliar el rol de la política otomana durante el final del siglo xviii y principios del xix el capítulo cuarto titulado *The power of the provinces* en FINKEL: 2006, pp. 372-412.

sonajes como Qādīzāde Meḥmed<sup>3</sup> y los juristas *qādīzādelis*, shaykh Sirhindi (1564-1624), shaykh Ibn Idris (1760–1837), Jibrīl b. ‘Umar al-Aqadasi, ‘Uthman dan Fodio (1754-1817) o Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792)<sup>4</sup> habían comenzado a ofrecer nuevas propuestas para el mundo islámico. El reformismo (*tajdīd*) exigía un retorno a propuestas propias del primer islam, pidiendo acabar con la primacía de lo cultural y para ello ofrecían diversas propuestas.

Los wahabís exigían una vuelta —mediada por la influencia intelectual de Ibn Taimīyya (1263-1328), la escuela jurídica *hanbalī* y la influencia de los *qādīzādelis*— a la interpretación literal y rigorista de las fuentes (Corán y *ḥadīth*) y a la moral y costumbres de los predecesores (*salaf*). Su proyecto, no obstante, acabó reduciéndose a un pobre literalismo y a un puritanismo exagerado. Los seguidores de ibn ‘Abd Al-Wahhāb acabaron proclamando la abolición las escuelas jurídicas (*madhhab*) y la teología tradicional (*kalām*) en pos de un retorno donde solo primaría lo exotérico sin otros aditamentos. Y consideraron fuertemente la violencia como la opción para imponer su verdad<sup>5</sup>.

Por su parte, los sufís renovadores (*mutajjidūn*) pretendían hacer algo parecido enfatizando el rol de la *ḥaqīqa* (realidad gnóstica) y la experiencia esotérica del conocimiento (*ma‘rifa*) que solo el amor del Profeta Muḥammad podía otorgar. Esta corriente —representada por los grandes *mutajjīds* sufís del

3. Véase el libro *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Rumi al-Aqhisari and the Qadizadelis* de Mustapha Sheikh (2016) para una historia de la crítica a la estructura intelectual y política otomana desde el reformismo y el neo-sufismo.

4. Muḥammad ibn ‘Abd Al-Wahhāb fue un reformador árabe del siglo XVIII. Actualmente es la doctrina oficial de Arabia Saudí. Se caracteriza por un fuerte rigorismo y anti-sufismo. En los últimos años los sufís —especialmente los *tijānis*— y los wahabís han tenido conflictos en África.

5. ALGAR: 2002, p. 20.

siglo XIX— es la que se conoce como neo-sufismo o *ṭarīqa muḥammadiyya*<sup>6</sup>.

Es en este momento y dentro de esta corriente donde podemos incardinar a Aḥmad Tijāni, nuestro protagonista fue un personaje extremadamente complejo desde el punto de vista de la historiografía occidental. Shaykh Tijāni presenta las dificultades típicas de un santo (*walī*) medieval pero dentro de un contexto histórico e identitario contemporáneo. Su biografía está mediada por la hagiografía y la prosopografía —género muy cultivado por los árabes— las cuales envuelven su vida en el misterio<sup>7</sup>.

Las obras principales que cumplen el papel de fuentes biográficas —con ciertas limitaciones propias de su género y su época— de Aḥmad Tijāni, son: *Jawāhir al-ma‘āni* (Las perlas de los significados) de ‘Alī Ḥarazīm b. Barrada, el *Kitāb al-Jāmi‘* (El libro de las colecciones) de Muḥammad Ibn al-Mushry y, por supuesto, la clásica y enciclopédica obra *Kāshif al-ḥijāb* (La eliminación del velo) de Aḥmad Sukayrij. Además, dentro de la producción del sabio fesí, podemos encontrar otra obra que realiza una interesante prosopografía a modo de recuerdo (*dhikr*) de shaykh Tijāni: *al-Shamāi‘ l al-Tijāniyya* (Las cualidades del shaykh Tijāni) recogido, especialmente, de fuentes orales entre discípulos. Ninguno de estos textos puede considerarse neutro, más bien al revés, pues están excesivamente polarizados hacia la alabanza. Esto es algo común en las fuentes del paradigma arabófono. Además al ser *Jawāhir al-ma‘āni* una adaptación en los aspectos formales y narrativos de la biografía de Ibn Ma‘an (m. 1708) y en el modelo epistemológico de la obra *al-Ibrīz* de al-Lamṭī, como han señalado Radtke y O’Kane<sup>8</sup>.

6. Véase O’FAHEY & RADTKE: 1993 y Meier: 2005.

7. Véase el recurso de la «narración velada» en El-Adnani: 2007, pp. 60-61.

8. EL-ADNANI: 2007, p. 61 y ABUN-NASR: 1965, p. 24.

Estas obras coinciden, en su mayoría, en construir a shaykh Aḥmad Tijāni como un buscador incansable, como el paradigma de los sabios (*'ulamā*) tanto en el plano esotérico (*bāṭin*), como en el plano exotérico (*zāhir*). A la vez, se usa el recurso clásico de la genealogía, es decir, emparentarlo con la familia del Profeta Muḥammad. El mecanismo es el utilizado por excelencia como recurso fundamental que fundamenta el principio de autoridad. Así calificarle como descendiente del Profeta (*sharīf*), a través de su nieto Ḥassan, unido a su nivel de conocimiento espiritual le confería un grado más de preeminencia ante la comunidad<sup>9</sup>.

El sharifismo como recurso es algo que pone de relieve tanto el texto de Abun-Nasr como el de Wright —los dos trabajos científicos más solventes y relevantes sobre la vida de shaykh Tijāni—<sup>10</sup>. En un contexto sufi y tradicional, más allá de la autoridad social, se dice que por él fluye directamente la *baraka* del Profeta, lo que supondría un argumento de peso para la realización de las acciones extraordinarias (*karāma*) que llevaría a cabo a lo largo de su vida. Por las fechas que propone 'Ali Ḥarazīm b. Barrada, suponemos que Shaykh Tijāni nació el doce de Sāfar de 1150<sub>h</sub> (once de junio de 1737) en 'Ayn Madi (Argelia)<sup>11</sup>. Su linaje, por parte de padre, provenía de una influyente tribu marroquí: los Abda. Estos, que se remontaban, —como he dicho— a los descendientes del

9. A este respecto véase en las fuentes *Jawāhir*: pp. 24-25; *Kāshif al-ḥijāb*, pp.10-12; *al-Shamāi 'l al-Tijāniyya*, pp. 20-21; *Iḥām al-mumkir al-jānī*, pp. 91-119; y *Munyat al-murīd*, vv. 21-199. Para ampliar la influencia de *al-Ibrīz* de al-Lamṭī, véase el *outline* de Radtke y O'Kane en *al-Dhahab al-ibrīz*, p. xx.

10. Cf. ABUN-NASR: 1965, pp. 16-17 y WRIGHT: 2015b, pp. 51-52.

11. *Jawāhir*, p. 23. Como siempre existe confusión y en muchas biografías aparece como dos años menor, es decir nacido en 1735 tras la conversión al calendario gregoriano. Si nos atenemos al *Jawāhir*, 1150h/1737g, es la fecha y la conversión correcta.

Profeta, habían huido a Argelia tras el ataque portugués de 1637. El padre de Aḥmad Tījāni, Muḥammad b. al-Mukhtār, era un importante erudito de la zona, y su madre, ‘Aīsha’, era la hija de otro shaykh local muy influyente.

Según se nos cuenta en el texto del *Jawāhir al-ma‘āni*, el niño creció en un ambiente intelectual muy estimulante. Pronto memorizó el Corán, comenzando así su educación formal, prosiguiendo con el estudio del *ḥadīth* (dichos proféticos), del *fiqh* (derecho islámico), del *tafsīr* (comentario coránico), y otras disciplinas islámicas. Su formación incluyó textos clásicos de *fiqh māliki* como el *Mukhtasar al-Qudūrī*, la *Risāla* de Ibn Abu Zyād al-Qairawanī, la *Muqaddima* Ibn Rūshd o el *Kitāb al-‘Ibāda* de al-Akhḍarī<sup>12</sup>. Todas estas obras son, a día de hoy, textos clásicos en la educación islámica tradicional. Tras el estudio de estos textos, en especial de la *Risāla*, Aḥmad Tījāni se había convertido en un seguidor de la escuela jurídica (*madhhab*) *māliki*, de la corriente teológica *asha‘rī* y del sufismo magrebí.

A los veintiún años marchó a Fez para seguir profundizando en el sufismo de su era, aceptando diversas ʿarīqas como la Qadiriyya, la Shadiliyya/ Naṣiriyya y la ʿarīqa de Aḥmad al-Ḥabīb b. Muḥammad llamado «al-Ghamāri». Allí estudió con Muḥammad Ibn Ḥassan al-Wanjālī (m. 1770), con quien permaneció cinco años, y que le una gran apertura espiritual (*fath al-kabīr*)<sup>13</sup>. Es interesante ver este recurso hagiográfico por el cual joven shaykh Tījāni empieza a encontrarse incomodo allá donde va porque nadie es capaz de saciar su sed de conocimiento islámico, profetizándosele un gran futuro espiritual. Esto es algo muy usado en la hagiografía islámica pues permite, a posteriori, resaltar esa imagen de santidad desde la juventud.

12. *Jawāhir*, p. 24.

13. *Jawāhir*, p. 36.

Tras su experiencia fesí, en 1772, comenzó su periplo hacia Meca. Una de sus primeras paradas fue Túnez, donde enseñó el *Hikām* de Ibn ‘Aṭā’allāh al-Iskandarī (m. 1309) en la prestigiosa universidad de Zaytūna. Según la narración de Ḥarazīm, rechazó las propuestas del Emir, ‘Ali Bey, quien le ofreció quedarse en Túnez enseñando como profesor<sup>14</sup>. Shaykh Tijāni proseguirá hasta Meca haciendo un alto temporal en Egipto. Allí, el shaykh conoció a diferentes miembros de la ṭarīqa Khalwatiyya. Esta ṭarīqa se erigía en ese momento como una de los artífices de la renovación espiritual en el Egipto. Uno de sus miembros era el shaykh al-Kurdī, a quien shaykh Tijāni le relató la sensación de inquietud vivida en Temlecan (Argelia) y su deseo de encontrar al polo de su tiempo (*qūṭb al-adhami*). En este encuentro, el maestro egipcio profetizaría parte del futuro del shaykh Tijāni<sup>15</sup>.

En Meca, shaykh Tijāni conoció a un misterioso personaje: Aḥmad b. Abdullāh al-Hindī. Según se cuenta en el *Jawāhir al-ma‘āni*, este extraño maestro —probablemente por sus prácticas, un *malāmātī* indio de la escuela de *andalib*— tenía un voto de silencio por el cual no podía hablar con nadie excepto su sirviente. Un día, en presencia de shaykh Tijāni, al-Hindī le envió un mensaje diciéndole: «Tú eres el detentor de mi conocimiento, de mis secretos, de mis dones y de mi luz»<sup>16</sup>. En el mensaje también se explicitaba que él moriría en cuestión de días. Por último, le invitó a visitar a Muḥammad al-Sammān<sup>17</sup>, gran maestro de su tiempo, quien le daría algo muy importante. Al-Sammān le proporcionaría serían los argumentos para comenzar a explorar esa realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana a través de la tradición profética (*sunna*), es decir, las claves del reformismo

14. *Jawāhir*, p. 36.

15. *Jawāhir*, p. 36.

16. *Jawāhir*, p. 38.

17. Cf. KARRĀR: 1992, pp. 45-48.

sufí. El encuentro, tras la muerte de al-Hindī, fue fructífero, y el shaykh Tijāni recibió —además de conocimiento— un permiso (*ijāza*) para ser shaykh de la ṭarīqa Khalwatiyya.

Durante su vuelta hacia el Magreb se produciría —según la hagiografía contenida en *Jawāhir al-ma'āni*— el hecho más extraordinario (*karāma*) de toda su narración biográfica. En el año 1784 shaykh Tijāni recibió la gran apertura (*fath al-kabīr*). En el oasis de Abī Samghūn tuvo una visión despierta (*ru'ya fī l-yaqza*) en la cual se le presentó el Profeta Muḥammad. Este le informó de cuál era su estatus en realidad: él, shaykh Tijāni, era el sello de los santos (*khātm al-awliyā'*) y su tan buscado *murabbi* (educador) y protector (*kafil*) no era otra persona que el mismo Profeta. A continuación, este le dio un nuevo *wird* (letanías básicas de la ṭarīqa) y le informó de que ya no tendría límites (*itlāq*) para iniciar a toda la creación en la *ḥaqīqa* (realidad) muḥammadiana, la verdadera realidad emanada de la luz (*nūr*) de la creación. A partir de ahora, solo el Profeta Muḥammad sería el principio y el fin de la nueva ṭarīqa. Por último, le dijo que en esta nueva ṭarīqa no hacían falta retiros (*khalwa*)<sup>18</sup> o separarse de la gente y que ya no dependía de la autoridad de ningún otro santo (*awliyā'*)<sup>19</sup>.

Esta visión del Profeta en el oasis y la posterior legitimación de su *quṭbāniyya* (posición espiritual) son los puntos álgidos de la hagiografía de shaykh Tijāni. Tanto el milagro (*karāma*) completo como la construcción del discurso son muy interesantes, porque nos da puntos clave dentro del contexto social de la época, que después shaykh Tijāni usará para construir la legitimación de su identidad y de su autoridad en Marruecos. En un

18. Meier hace notar que para la primera Tijāniyya las *khalwas* o retiros sólo quedaban para momentos especiales debido a la cercanía del Profeta, y la comunicación que esta implica, sustituye la preparación en solitario para el viaje (*sulūk*) hacia Allāh. Cf. MEIER: 2015, vol. 2, pp. 316-317.

19. *Jawāhir*, p. 41.

contexto donde los turcos dominaban los imaginarios sociales religiosos, y donde los magrebíes habían perdido muchísima influencia social, un santo (*walī*) magrebí, seguidor de la escuela *māliki* y ferviente defensor de la teología *asha'ri*<sup>20</sup>, venía a restituir el orden arrebatado por charlatanes, otomanos e innovadores.

Por otra parte, la *quṭbāniyya* o posición espiritual de shaykh Tijāni es una de las premisas básicas de la ṭarīqa. Shaykh Tijāni se reclamó como *khātm al-awliyā'* (sello de los santos) en 1784. Esta es una noción recurrente en el sufismo, dentro de las jerarquías tradicionales, de las cuales la conceptualización más famosa es *al-khabar al-dāll 'ala wujūd al-quṭb wa-al-awṭād wa-al-nujabā' wa-al-abdāl* (Tratado de pruebas sobre la jerarquía y la intercesión de los santos) del sabio egipcio al-Suyūfī (1445-1505). Este título, el de *khātm al-awliyā'* era ostentado por el andalusí Ibn 'Arabī (m. 1240)<sup>21</sup>.

20. La *asha'ri* es una de las tres escuelas teológicas (*kalām*) ortodoxas, junto con la *atharī* y la *maturidī*, que reconoce el Islam *sunni*. Es la perspectiva teológica (*'aqīda*) mayoritaria en el Magreb, África y en el antiguo al-Ándalus. Durante el reinado otomano fue considerada un signo de identidad y una alternativa frente a la alianza oficialista *ḥanaftī/maturidī*. Fundada por Ḥassan al-Asha'ari (m. 936), constituyó un ataque contra los racionalistas de la *mu'tazila* de la corte de Bagdad. Es considerada una escuela de corte tradicionalista (que tiene muy en cuenta la opinión de sabios y maestros anteriores para sus construcciones teológicas), no creen en la primacía de la razón (*'aql*) y afirma la libre voluntad dentro de un marco de predestinación (*qadr*) y orden creado. Por estas razones, fue duramente criticada duramente por Ibn Taimīya (1263-1328). Véase WINTER (ed): 2008, pp. 81-90 y pp. 244-249.

21. Véase el texto fundacional donde el místico andalusí enuncia el concepto de *khātm al-awliyā'* revolucionando la doctrina de la *walāya* (santidad). IBN 'ARABĪ, Muḥammad: *Kitāb 'anqā' Maghrib fi-l khātm al-awliyā' wa shams al-maghrib*. Ed. Gerald Elmore. 1999. Disponible en línea en: <<http://www.ibnarabisociety.org/articles/anqamaghrib.html>>. Véase también los textos relativos a las jerarquías espirituales en el capítulo 383 de las *Futūḥāt al-Makkiya* (Las aperturas de Meca) de Ibn 'Arabī, donde define la figura del *gawṭh* (el auxiliador), de los cuatro *awṭād* (los pilares) y los siete *abdāl* (sustitutos). Cf. *Futūḥāt al-Makkiya*, vol. 5, pp. 186-188.

El término es correlativo al *khātm al-anbyā'* (sello de los profetas) de Muḥammad, y enfatiza en la idea que después del fin de los profetas, solo pueden venir los *awliyā'* (santos) aunque estos detenten una alta posición (*maqām*) en la jerarquía espiritual. Y es que desde Ibn 'Arabī este título ha sido reclamado por diversas personas tanto en Egipto como en el Magreb<sup>22</sup>.

La descripción de estos estados espirituales más conocida e influyente para la Tijāniyya y su relación con el mundo sensible (*dunya*) es la dada por el shaykh al-Dabbagh en el capítulo cuarto<sup>23</sup>, ya mencionada anteriormente, en su libro *al-Dhahab al-Ibrīz min kalām sayyid 'Abdelazīz* (El oro puro en las palabras del señor 'Abdelazīz), la obra maestra del sufismo marroquí del siglo XVIII. Este capítulo es famoso porque provee una descripción, casi onírica, del llamado *Dīwān al-ṣāliḥīn* o el consejo de los virtuosos que se reúne en la cueva del monte *ḥirā'*<sup>24</sup>. Es curioso observar como al-Lamṭī y al-Dabbagh explican que, de los siete virtuosos, cuatro son *mālīkis* y otros tres son de otras escuelas distintas. De nuevo, como con la representación de shaykh Tijāni, nos encontramos con la idea de primacía del Magreb *mālīki* sobre cualquier otra parte del mundo islámico. De nuevo se alude a que esta escuela, la *mālīki*, era la de la gente de Medina y, por tanto, la más fiel al Profeta.

El peso de la *ṭarīqa muḥammadiyya* y los esfuerzos para volver a un tiempo mítico son, de nuevo, fundamentales. Ellos, según al-Dabbagh, toman las decisiones espirituales de su tiempo, y son los encargados de enviar a los ángeles a cada

22. Cf. ABUN-NASR: 1965, pp. 28-29. De igual modo véase el análisis que realiza Zachary Wright en WRIGHT: 2015 b, pp. 181-186.

23. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 577-610.

24. La cueva en el monte *Ḥirā'*, en Meca, es donde el Profeta Muḥammad recibió la primera revelación durante la noche del destino (*laylat al-qadr*) y es uno de los lugares clave para el islam.

misión para socorrer a los otros santos (*awliyā*). El texto prosigue en clave muy magrebí y esotérica dando detalles curiosos como los lenguajes que se hablan en el *Dīwān* pues es muy interesante la jerarquía lingüística que establece al-Dabbagh. Los '*awliyā*' solo hablan en siríaco con los espíritus y los ángeles, ya que esta es la lengua que ellos usan, mientras que en presencia del Profeta se habla en árabe —como cortesía hacia él—, en el sentido de que es una lengua perfecta y revelada<sup>25</sup>. También se explica el significado de la corporalidad en este, la importancia de la luz profética irradiada en todos los asistentes o sobre los mil nombres ocultos de Allāh<sup>26</sup>. Al-Dabbagh también informa que los *majdhūb* (un embriagado de Allāh) no tienen cabida entre los santos que deciden sobre su tiempo, porque harían peligrar al consejo al no tener voluntad de libre elección. El *Dīwān* tampoco tienen poder sobre la voluntad del ser humano, ni sobre el *qadr* impuesto por Allāh, su poder solo es válido previo asentimiento del creyente<sup>27</sup>. Así, hay que hacer notar que este texto no solo tuvo influencia en la primera comunidad tijāni, sino que condicionó casi toda la doctrina desarrollada por 'Umar al-Fūtī Tāl y otros importantes tijānis.

Sin embargo, en la tradición tijāni el encuentro entre el Shaykh y el Profeta en estado consciente configura un punto de partida y sobre todo una legitimidad especial que él y sus seguidores tomarán. El estatus explícito de *khātm al-awliyā*' le colocará por encima de todos niveles descritos por al-Dabbagh. Ello se reflejará en toda la producción tijāni como un *leitmotiv* continuo desde *Jawāhir al-mā'āni* hasta las obras de Ibrāhīm Niasse. A la vez, Aḥmad Tijāni usará esta *quṭbaniyya* para hilar su doctrina y las condiciones de la ṭarīqa. Su posi-

25. *al-Dhahab al-Ibrīz*, p. 591.

26. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 590-595.

27. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 595-596.

ción (*maqām*) le garantizaba un acceso profundo, porque él es emanación (*tajally*) de la *ḥaqīqa* muḥammadiana, hacia la *ḥaqīqa muhamadiyya* algo que otros *awliyā'* no habían sido capaces de realizar. Es por eso que shaykh Tījāni se reclama como un *shaykh al-tarbiya*, capaz de nutrir a sus discípulos con la gnosis (*ma'rifā*). Él es el nexo (*barzakh*) entre emanaciones y presencia como nos lo hace notar Ḥassan Dem en su obra *Nur al-kamal*<sup>28</sup>.

Como explica Zachary Wright citando el *Kitāb al-Ja'amī* de shaykh al-Mushry (m. 1809), shaykh Tījāni es alguien tan cercano al Profeta Muḥammad, que puede hacer fluir la *ḥaqīqa* (la auténtica realidad) al resto de los santos y a la creación sin que nadie conociese su existencia (*quṭb makhtūm*), logrando abrogar todas las anteriores jerarquías místicas de sufis anteriores<sup>29</sup>. Haremos notar —aunque lo comentaremos extensivamente en los próximos epígrafes— que esto conecta con dos de las condiciones de entrada en la ʿarīqa:

1. No se combinará la Tījāniyya con ninguna otra ʿarīqa.
2. No se buscarán bendiciones de otros santos ajenos a la ʿarīqa Tījāniyya.

La emergencia de shaykh Tījāni en el Magreb —al igual que la de al-Sammān en el Egipto nilótico o la de 'Uthman dān Fodio en el norte de Nigeria— venía a reivindicar las identidades propias en una mezcla con discursos de poder y antiguas esencias. En el caso de shaykh Tījāni, en concreto, se reivindica una identidad de los primeros tiempos islámicos<sup>30</sup>. Él era

28. Cit. *Nūr al-Kamal*, p. 24.

29. Cit. *Kitāb al-Ja'amī*, p. 18 en WRIGHT: 2015 b, p. 183; *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 4-36.

30. Nótese como Debarh señala que *mawlay* Muḥammad III, anterior monarca marroquí, había iniciado una dura campaña en pos de los *madhhab* que continuó su hijo Sulaymān orientándose hacia el fiqh *māliki* y la *'aqida*

un *sharīf* (descendiente del Profeta)<sup>31</sup>, *māliki* (el *madhab* de la gente de Medina), *asha'arī* (de *'aqīda* ortodoxa y batallador contra heterodoxos racionalistas e innovadores) y sufi (herederos de la gnosis profética) legitimado ya no solo por la tradición, sino por el mismísimo Profeta Muḥammad.

En este sentido, no solo cumplía perfectamente las normas del neo-sufismo, sino que actuaba revolviéndose ante la influencia cultural otomana y la cristalización del sufismo clásico, a pesar que el *Jawāhir al-ma'āni* no nos cuente nada de este contexto político<sup>32</sup>. Hay que hacer notar que en una hagiografía islámica, por lo menos hasta mediados del siglo XIX, estos aspectos políticos no se van a explicitar a pesar de su completa obviedad, pues ensuciarían la misión trascendente. El relato del *Jawāhir* está lleno de alusiones a gente espiritual, aunque, curiosamente, no muestra más de lo necesario en cuanto a los aspectos políticos y sociales. También tenemos que pensar que Ḥarazīm compuso su relato desde el contexto de la literatura hagiográfica marroquí del siglo XVIII, lo que le impedía cambiar estilos o mostrar a shaykh Tijāni de forma diferente a la que la tradición marcaba a la hora de describir a un santo.

---

*ash'arī* a través del estudio de la *Ihyā' ulūm al-dīn* (Revitalización de las ciencias del dīn) del Imām al-Ghazālī. Cf. DEBBARH: 2009; y EL MANSOUR: 1988, p. 134.

31. La línea de *sharīf* de shaykh Tijāni ha sido cuestionada por autores de su época y por contemporáneos como Mohammed El Mansour en su libro sobre Mawlay Sulaymān. Este argumenta que su pretensión es construida a posteriori y que no existe ninguna prueba real de su *sharifīyya*. Cf. EL MANSOUR: 1988, pp. 170-172 y p. 182. Sin embargo, y consultando diversas fuentes (Ibn al-Mushry, Sukayrij) sabemos que por parte paterna descendía de línea ḥassani de la región de Safi (sur del actual Marruecos). El texto de Ibn al-Mushry donde prueba su linaje lo cita Sukayrij en su *al-Shamā'i'l al-Tijāniyya*, pp. 20-21.

32. Véase WRIGHT: 2015b, pp. 91-95 y EL-ADNANI: 2007, pp. 72-79.

De hecho, al instalarse shaykh Tījāni en la ciudad de Fez, que por entonces gobernaba el sultán *mawlay* Sulaymān b. Muḥammad, podemos entender este hecho como una clara posición estratégica. Según Abun-Nasr, en el año 1789 shaykh Tījāni se presentó como una víctima de la injusticia turca pidiendo la protección del sultán. En su argumentación, el shaykh clamaba para que los magrebíes no perdieran el Magreb como los andalusíes habían perdido al-Ándalus a mano de los castellanos<sup>33</sup>. Esto lo advierte un texto clásico y hagiográfico como el *Kāshif al- hijāb*, mientras que en otro texto de relieve como *Bughīat al- mustafīd* de shaykh al-‘Arabī al-Sāi’ḥ explica que shaykh Tījāni pudo pedir gracias a la fama que iba ganando el Magreb<sup>34</sup>. Sea como fuere, Aḥmad Tījāni acabó en la corte de *mawlay* Sulaymān, quien le dio una casa y le promocionó como un gran sabio de su corte. Wright menciona cómo *mawlay* Sulaymān —un hombre más cercano al reformismo wahabí<sup>35</sup> que al sufismo— probó la veracidad de la santidad y la sabiduría exotérica del shaykh para evitar que fuese otro charlatán o un sufi *majdhūb*<sup>36</sup>.

A través de una carta de los círculos del wahabismo marroquí citada por Abun-Nasr, sabemos que el sultán criticaba duramente los festivales (*mawasin*) que realizaban muchas de las ʿarīqas marroquíes y, sobre todo el desapego por la *sharī‘a*, dado que fomentaban la innovación (*bid‘a*), algo opuesto a la tradición profética (*sunna*). Además, algunos sufis populares —líderes de *ribāṭ* rurales— alentaban en algunos casos a las

33. ABUN-NASR: 1965, pp. 19-20. Véase también los puntos que propone Ben Abdellāh en relación a esto: BENABDELLĀH: 1988, disponible en línea en: <[http://abdelazizbenabdallah.org/oeuvres/Tariqa\\_Voie.html#3](http://abdelazizbenabdallah.org/oeuvres/Tariqa_Voie.html#3)>

34. *Bughīat*, p. 180.

35. Para reforzar esta posición, Abun-Nasr cita una carta de *malway* Sulaymān a Ibn Saud fechada en 1819 y conservada por Muḥammad Ibrāhīm al-Kettani. Cf. ABUN-NASR: 1965, pp. 21.

36. WRIGHT: 2015b, pp. 98-99.

poblaciones beréberes a rebelarse contra la población árabo-parlante, algo que Ḥassan Debbārḥ ha señalado a través de uno de los libros de shaykh Muḥammad Akansus<sup>37</sup>. El mismo sultán no dudó en trabajar estos temas tomando como referencia ideológica a Ibn Taymiyya (m. 1328) y su afirmación: «Yo soy Muḥammadi. Sigo el libro de Allāh y la *sunna* de su enviado Muḥammad»<sup>38</sup>.

Esta actitud, comentada en el párrafo anterior, presentaba *mawlay* Sulaymān fue un hombre de su tiempo que ante todo creía en el *tajdīd* (reforma). De su padre, *mawlay* Muḥammad III (1710-1790), había heredado el espíritu reformista, especialmente en los asuntos que concernían a la imitación religiosa (*taqlīd*) y al islam popular como ya he señalado anteriormente por la orientación ḥanbalī<sup>39</sup>. Además ejerció de contrapeso con la actitud supersticiosa de su hermano al-Yazīd b Muḥammad quien gobernó Marruecos durante dos años a partir de la muerte de su padre en 1790 y que propició la matanza del barrio judío en Tetúan<sup>40</sup>.

Para *mawlay* Sulaymān, el islam no podía seguir siendo ni algo cultural ni algo hegemónico para interesar al poder; sino que era necesario volver a pensar y retomar los principios por los que se regía el *dīn* islámico. Por ello, la propuesta wahabi supuso en su día —más allá de sus derroteros actuales— una alternativa clave, dado que proponía una vuelta a los orígenes y desautorizar a aquellos que «vivían» de la religión, la propuesta de shaykh Tijāni incluía además de ello, un estricto apego por la *sharī'a*, la purificación espiritual (*tazkiyya*) y apertura (*fath*) espiritual. Era en este punto donde la propuesta de los wahabís no podía competir porque, además, suponía

37. DEBBARH: 2009.

38. Cit. En MEIER: 2005, vol. 2, p. 334.

39. EL MANSOUR: 1988, p. 134.

40. MEIER: 2005, vol. 2, p. 334.

romper con parte de la tradición nacional marroquí y que sin embargo shaykh Tijāni representaba.

En ese sentido shaykh Tijāni actuó como *murabbi* —en el profundo sentido de la palabra— nutrió, educó y finalmente convirtió en «señor» (*rabb*) a su discípulo<sup>41</sup>. Su reformismo —enraizado en la visión clásica del sufismo marroquí— se articulaba en el empoderamiento al discípulo desde lo mundano hasta lo espiritual a través del concepto de *tarbiya ruḥāniyya* (lit. educación espiritual). Este último era, y sigue siendo, el proceso por el cual el discípulo se inicia en el plano gnóstico para convertirse en ‘*arīf billāh* mediante un *murabbi*, comenzando así el viaje espiritual (*sulūk*). Era requisito para comenzar el proceso, que el aspirante (*murīd*) mostrase un conocimiento muy avanzado de las ciencias de la *sharī‘a*. De ahí viene una de las frases más famosas atribuidas a shaykh Tijāni: «Debes saber que el sufismo es cumplir con los mandatos de Allāh y evitar sus prohibiciones, externas e internas, con la intención de agradarle a Él no a ti mismo»<sup>42</sup>. En esta misma línea también encontramos el dicho: «Si escuchas algo sobre mí, mídelo en la escala de la *sharī‘a*. Si está conforme a ella tómalo, si no déjalo»<sup>43</sup>.

El *ijtihād* (esfuerzo interpretativo) fue entendido por shaykh Tijāni de la misma manera: partiendo de la base jurídica *mālīki*, el sabio —especialmente si era ‘*arīf* (gnóstico)— debería realizar el *ijtihād* sobre los principios de la *ḥaqīqa* (realidad) y huir

41. Entrevista a shaykh al-Ḥājj Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo de 2013.

42. Cit. *Kāshif al-Ilbās*, p. 45.

43. Cit. en CISSE, Ḥassan: *al-Ṭarīqa al-tijāniyya: al-khaṣāi‘a wa al-mumaḥāzāt*. Conferencia plenaria impartida en el Fórum de seguidores de la ṭarīqa Tijāniyya, Fez, Marruecos, el 28 de junio de 2007. Disponible en línea en: <<http://www.tijani.org/tijani-characteristics-methods-arabic/>>. Existe una versión alternativa en el *Jawāhir al-ma‘āni* de Ḥarazīm que dice: «Yo no os permitiría nada que no me permitiera a mí mismo; yo no os autorizaría a nada a lo que yo no me autorizase» Cf. *Jawāhir*, p. 77.

del *taqlīd* (imitación ciega) inspirado por tradiciones culturales en lugar de la *sunna*, entendiéndose por tanto como cultura externa esta última. A diferencia de lo que muchos musulmanes entienden hoy por *ijtihād*, este no era ningún asunto sencillo, pues tenía que realizarse —según describe Wright— conociendo el *fiqh* (jurisprudencia) y las opiniones previas de los *'ulamā* (sabios) y teniendo muy en cuenta el contexto (*'ilia*) social y político del momento<sup>44</sup>. Este concepto de *ijtihād*, promocionado por shaykh Tijāni usando la *ḥaqīqa* y la *'ilia*, tendrá mucho impacto en las nuevas generaciones tijānis como puede verse ver en dos iconos de la ṭarīqa como fueron al-Ḥājj 'Umar al-Fūtī y shaykh Ibrāhīm Niasse. Un *fiqh* que, al contrario de lo que han dicho muchos arabistas —a través de un extendido mito académico—, permanecía más dinámico y vivo que nunca<sup>45</sup>. Esta actitud de *sharī'a wa ḥaqīqa* (ley y gnosis) representa la postura intelectual de Aḥmad Tijāni frente al sufismo popular e incluso frente a la práctica del islam en su época<sup>46</sup>.

Así, haciendo alarde de la propuesta de reformismo (*tajdīd*) radical en ambos planos epistémicos de *fiqh* y *sharī'a*, *mawlay Sulaymān* le integró en corte como consejero real potenciado-le como *mufasīr* (comentarista del Corán) en la Universidad de Qarawiyīn (en Fez, Marruecos). Otros rasgos de su reformismo se recogen en las principales condiciones de pertenencia a la Tijāniyya, se resumen a continuación:

44. WRIGHT: 2015b, pp. 128-129.

45. Para la discusión sobre el fin del *ijtihād*, véase el ya clásico trabajo de Wael Hallaq titulado *Was the Gate of Ijtihad Closed?* HALLAQ: 1984, pp. 3-41. Sobre la revitalización del *fiqh māliki*, véase *Sufism and Māliki jurisprudence in Medina Baye* en WRIGHT: 2015a, pp. 222-231.

46. Complementétese la explicación de Zachary Wright con lo que explica Ḥarazīm cuando cita a shaykh Tijāni sobre el verdadero *mujtahid* (*al-mujtahid ṣahīh*) en la que se exhorta a considerar los aspectos jurídicos anteriores y a añadirle la experiencia gnóstica para favorecer la interpretación. Cf. *Jawāhir*, pp. 392-393.

1. En el momento que se acepta el *wird*, este no se dejará jamás.
2. No se combinará la Tijāniyya con ninguna otra *ṭarīqa*<sup>47</sup>.

Como vemos, la Tijāniyya construyó su discurso social desde las premisas de la posición única de su líder Aḥmad Tijāni como *khātm al-awliyā'* o sello de los santos. Nadie puede alcanzar su nivel, ya que su iniciación fue dada por el mismo Profeta. Al igual que pasaba con el recurso del *sharifismo*, la exclusividad se convirtió en otro elemento clave para ligar reformismo (*tajdīd*) con tradición (*sunna*). Mientras que la iniciación profética garantizaba una comprensión directa del mensaje del islam, la exclusividad otorgaba una fidelidad sin innovaciones ni embriagueces espirituales (*jadhb*) en el terreno místico<sup>48</sup>.

Si podemos deducir algo de la exclusividad tijāni y de su carisma es que se basa en el deseo de shaykh Tijāni de reducir la práctica del sufismo a algo muy breve y sencillo pero intenso. También observamos un fuerte énfasis en la idea de la vida pública y la huida al retiro (*khalwa*) social. Estos elementos unidos a la primacía del Profeta en su discurso y en el de sus discípulos, la convierten en un perfecto ejemplo de neosufismo —tal y como defendían O'Fahey y Radtke— y de reformismo, en tanto que pretende simplificar y actualizar las prácticas sufís, a la vez que pretende quitar aditamentos innecesarios en la práctica del islam, así como cualquier clase de sincretismo.

47. Véase las condiciones comentadas en el libro *The Divine Opening*. OWAISI: 2015, pp. 27-31.

48. *Majdhūb* es Lit. «el raptado». Es el que ha sido seducido (*jadhb*) durante el viaje (*sulūk*) y pierde, como es lógico, la percepción, acabando como un loco para la gente común, e inservible para aquellos que podrían utilizarle para enseñar a la comunidad. Según las enseñanzas sufís habría caído ante su ego (*nafs*) previa experiencia de la *ma'rifā*.

También podemos apreciar toda esta propuesta en la construcción del *wird*<sup>49</sup>. El *wird* es uno de los aspectos fundamentales de la práctica sufí como habíamos dicho. Es la forma de aprendizaje, meditación y autognosis del sufí. Se otorga la protección diaria, y en muchos contextos sufíes —especialmente entre tijānis— se entiende como el alimento espiritual<sup>50</sup>. El *wird* tijāni se compone, a diferencia de los *wird* del sufismo clásico, de forma muy simple: tres letanías en el *wird lazim* (obligatorio) y cuatro en la *wazīfa*. El *wird lazim* se repite después de *fājr* (oración del amanecer) y después de *asr* (oración de media tarde) de forma individual, y consiste en una primera parte para solicitar el perdón de Allāh (*al-Istighfār*), una segunda donde se expresa una alabanza sobre el Profeta (*al-ṣalāt ‘alā nabī*) con la letanía especial llamada *ṣalāt al-fatih* y una última parte en la que se dice: «no hay más dios que Allāh» (*al-tahlīl*). La *wazīfa*, por su parte, usa las mismas letanías recitadas en grupo tras la oración de ‘*asr* o *maghrib* (puesta de sol) y solo se añade una oración especial titulada *Jawharat al-Kamāl* (la Perla de la perfección), que según la tradición fue entregada por el Profeta a shaykh Tijāni. Estos *awrād* se completan con la práctica del *haylala* el viernes, donde en grupo y a la caída del sol se recita *al-tahlīl*. Tal y como se recoge en el *Aḥzāb wa awrād* y en otros libros de la ṭarīqa Tijāniyya existen diversas recitaciones supererogatorias recomendadas si bien exigen un mayor nivel por parte del practicante nivel y, a menudo, un permiso especial.

49. El texto y los comentarios pueden encontrarse en un librito donde aparecen con la mayoría de letanías especiales de la Tijāniyya atribuido a shaykh Tijāni y que se titula *Aḥzāb wa awrād* (encuentros y letanías). Nuestra edición tiene los siguientes datos bibliográficos: HĀFIZ AL-TIJĀNI, Muḥammad: *Aḥzāb wa awrād*. Dar a-Ifriqiyya al-ṭabā‘a wa al-nashr, Kano, S.F.

50. Entrevista a shaykh al-Hājj ‘Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2013.

EL *WIRD* COMO FUNDAMENTO DE LA DOCTRINA METAFÍSICA TIJĀNI

El primer aspecto doctrinal que tendríamos que estudiar es el *wird* (pl. *awrād*). El *wird* es uno de los aspectos fundamentales de la práctica sufi, como ya habíamos mencionado, y esta es la forma de aprendizaje, meditación y autognosis del sufi. También otorga la protección diaria y, en muchos contextos sufis —especialmente entre tijānis— se entiende como el alimento espiritual<sup>51</sup>. La palabra *wird* (pl. *awrād*), que en árabe significa de forma literal «lugar donde se bebe», es el grupo de letanías o invocaciones de *dhikr* que recitan obligatoriamente los miembros de una ʿaṭīqa y constituye una de sus señas de identidad y de doctrina.

El *wird* representa una forma de protección, aprendizaje, meditación, en definitiva, de autognosis, dentro de la práctica sufi<sup>52</sup>. En ella también se expresan los principales elementos de la cosmovisión tijāni como son la creencia metafísica (*ʿaqīda*) tanto de Allāh como del rol del Profeta, la gnoseología gnóstica (*taʿrif*) como proceso de autognosis hasta alcanzar el conocimiento de Allāh. Por esa razón, la práctica de la *taṣliya* y más concretamente del *wird* no es tanto un ritual mecánico —que es lo que se desprende de la interpretación que hace Abun-Nasr— como una práctica dedicada a incrementar esa mencionada autognosis<sup>53</sup>. Desde la antropología contemporánea podemos posicionarnos en contra de las opiniones de Abun-Nasr, pues nos basamos en el hecho de que el *wird* tijāni tiene una carga simbólica muy alta en su contenido, algo que aligera peso del componente más mecánico y ritual. El practicante no debería verlo como un rito —que al final acaban perdiendo el sentido— sino como un proceso de autognosis

51. Entrevista a Shaykh al-Hājj ʿAbdallāh w. Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2013.

52. Véase *Kitāb Rimāḥ*, vol II, pp. 56-93.

53. ABUN-NASR: 1965, p. 51.

consciente, algo parecido a una meditación, según explica Mālik Sy. En el caso de perder la consciencia se pierde el valor de la práctica. Ibrāhīm Niasse explica en su obra *Jawāhir al-Rasā'il*: «‘Abdallāh w. al-Ḥājj al-‘Alawī me dijo: «El objetivo de las recitaciones en la Tijāniyya es obtener la fragancia de la *ḥaqīqa muḥammadiyya*»<sup>54</sup>. Es más, de estas palabras se intuye una voluntad consciente por lograr el objetivo de alcanzar la *ḥaqīqa*.

El *wird* tijāni está organizado —a diferencia de los larguissimos y complejos *wird* del sufismo clásico (*riyāda*)<sup>55</sup>— de forma muy simple: tres letanías en el *wird lāzim* (obligatorio) y cuatro en la *wazīfa*. El *wird lāzim* —que como decíamos se realiza de forma individual— consiste en una primera parte en solicitar el perdón de Allāh (*al-istighfār*), una invocación sobre el Profeta (*al-ṣalāt ‘alā nabī*) con la letanía especial llamada *ṣalāt al-fātiḥ* y, por último, en expresar que «no hay más dios que Allāh» (*al-tahlīl*)<sup>56</sup>. La *wazīfa*, como ya he dicho, usa las mismas letanías recitadas pero incluyendo una letanía muy especial titulada *jawharat al-kamāl* (la perla de la perfección) que según la tradición fue entregada por el Profeta al shaykh Tijāni<sup>57</sup>.

54. Cf. *Jawāhir al-Rasā'il*, I, p. 113.

55. Véase para más información véanse los siguientes artículos en *Encyclopaedia of Islam* de MASIIGNON: 1913-1938, *Wird*. Disponible en línea en: <[http://0-referenceworks.brillonline.com.fama.us.es/entries/encyclopaedia-of-islam-1/wird-SIM\\_5980](http://0-referenceworks.brillonline.com.fama.us.es/entries/encyclopaedia-of-islam-1/wird-SIM_5980)> y DENNEY: 1960-2005, *Wird*. Disponible en línea en: <[http://0-referenceworks.brillonline.com.fama.us.es/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wird-SIM\\_7914](http://0-referenceworks.brillonline.com.fama.us.es/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wird-SIM_7914)>

56. Este es el orden del *wird* que mencionan la mayoría de los *muqaddams* y así se encuentra en las exposiciones de al-Ḥājj al-Fūtī, Sukayrij (*Nūr al-sirāj*), Mālik Sy e Ibrāhīm Niasse. Véase: *Kitāb Rimāḥ*: p. 236; *Nūr al-sirāj*; *Iḥām al-mumkir al-jānī*, p. 442; *Kāshif al-Ilbās*, p. 192. Existe otra versión que se muestra en *Aḥzāb wa awrād* con el orden invertido en la que el *tahlīl* antecede a la *ṣalāt al-fātiḥ*. Véase *Aḥzāb wa awrād*, p. 8.

57. *Aḥzāb wa awrād*, pp. 10-12.

Precisamente son estas dos *ṣalawāt* (invocaciones sobre el Profeta) —la *ṣalāt al-fātiḥ* (invocación de la apertura) y la *jawharat al-kamāl* (la perla de la perfección)— las claves para entender el peso simbólico del *wird* y de la doctrina de esta primera época tijāni. Ambas letanías ilustran de una forma muy intensa el fondo de la ʿarīqa, estando envueltas en un poderoso contexto esotérico y simbólico. La primera, la *ṣalāt al-fātiḥ*, se considera revelada desde el cielo en un haz de luz al shaykh egipcio Muḥammad al-Bakrī (1492-1545)<sup>58</sup>, mientras que la segunda, *jawharat al-kamāl*, es considerada por la tradición como dada por el Profeta Muḥammad a shaykh Aḥmad Tijāni durante la experiencia del oasis de Abī Semghūn. Esto hace que en ambientes tradicionales se le otorgue, por su procedencia, una consideración especial, además de un poder esotérico incalculable. De ahí su omnipresencia en todos los ámbitos de la ʿarīqa, hasta convertirse ambas en dispositivos identitarios utilizados por todos sus miembros sin ninguna excepción. Ser tijāni implica la recitación, comprensión y aceptación como de ambas invocaciones y su doctrina.

La *ṣalāt al-fātiḥ* es descrita como una letanía muy especial. Esta letanía ha sido ampliamente comentada por los principales shaykhs de la ʿarīqa. Entre los comentarios fundacionales podemos encontrar tanto las explicaciones de Ḥarazīm referidas principalmente a sus beneficios en su *Jawāhir al-maʿāni* como las de Ibn al-Mushry en su *Kitāb al-Jamiʿ*. También al-Ḥājj al-Fūṭī en su *Kitāb Rimāḥ* dedica varias secciones a hablar de este tema. Otra de las más famosas explicaciones sobre la doctrina de la Tijāniyya y en especial sobre la *ṣalāt al-fātiḥ* es *al-yāqūtāt al-farīda* (Los zafiros perfectos) y su comentario *al-durrat al-kharīda* (La perla virgen) de Muḥammad al-Nafizi (1853-1944), así como el breve texto de Aḥmad Suka-riy *maṭālam al-asrār limadārak fī sharḥ ṣalāt al-fātiḥ li-mā*

58. ABUN-NASR: 1965, p. 51 y MEIER: 2005, vol. 2, pp. 322-323.

*ughliq* (La amplitud de los secretos percibidos en el comentario a la *ṣalāt al-fātiḥ li-mā ughliq*). Por último, hay un comentario explicativo (*sharḥ*) —como apéndice añadido— en el *Kāshif al-Ilbās* (El desvelamiento de la confusión) con gran nivel de detalle<sup>59</sup>.

Más concretamente aparece en el *Jawāhir* donde Ḥarazīm le dedica toda una sección en el capítulo segundo del libro de la parte cuarta<sup>60</sup>. Sus virtudes son descritas igualmente dentro de esta parte del libro<sup>61</sup>. En ella, Ḥarazīm cuenta como shaykh Tijāni, en su regreso de Meca, recitaba esta letanía a menudo y cómo recibió una orden del Profeta para recuperar su uso como forma de crecimiento espiritual (*taṣliya*). En el *Jawāhir* se dice lo siguiente:

Me enseñó [el Profeta] las virtudes [de la *ṣalāt al-fātiḥ*] y me dijo: «En primer lugar, recitarla una sola vez es igual a recitar seis veces el Corán. En segundo lugar, recitarla una sola vez es igual a recitar todas las otras alabanzas (*tasbiḥ*) sobre Allāh. Si un *dhikr* (recuerdo de Allāh) o un *du‘ā’* (petición) es más o menos importante, lo que conlleva el *adhkār* [de la Tijāniyya] es el Corán recitado mil seiscientas veces»<sup>62</sup>.

Meier deja entrever en su análisis, a través de las fuentes tradicionales, que la transmisión de la *quṭbaniyya* o posición espiritual de shaykh al-Bakrī a shaykh Tijāni se realizó a través de esta *ṣalawāt*<sup>63</sup>. No obstante, como es evidente, estas afirmaciones de shaykh Tijāni, a través de Ḥarazīm, en un libro que no era de dominio público y con un marcado lenguaje esotérico, han llevado a pensar a autores como Abun-Nasr o El-

59. Estas han sido mis fuentes principales a la hora de analizar el texto de esta invocación.

60. *Jawāhir*, pp. 100-102.

61. *Jawāhir*, pp. 102-105.

62. *Jawāhir*, 100.

63. MEIER: 2005, vol. 2. p. 322.

Adnani que shaykh Tijāni se alejaba —de forma considerable— de la ortodoxia islámica. Sin embargo, esto es algo que el propio Meier se encarga de desmentir a través de su análisis del sufismo de la época<sup>64</sup> y que, como más tarde constató Wright en *On the Path of the Prophet* estas afirmaciones serán confrontadas con el escrupuloso celo hacia la *sharī'a* (ley exotérica) desde la conciencia de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana tan propia de los sufís del siglo XVIII. Shaykh Tijāni recomendaba a los miembros de su comunidad leer dos *ḥizb* (1/30 parte del Corán) cada día<sup>65</sup>. En esa misma línea, defendida por el shaykh Ḥassan Cisse explica —a través de Wright— que la interpretación correcta imbricada en la tradición tijāni que en este fragmento del *Jawāhir* es que no se trata de que es mejor sino de una equivalencia y adecuación entre la palabra de Allāh (el Corán) y la demostración de amor (*maḥabba*) hacia el Profeta<sup>66</sup>. Pues según e muestra en uno de los ḥadīthes una *ṣalawāt* hacia el Profeta vale por diez oraciones de Allāh hacia la persona que lo invoca<sup>67</sup>.

Ya que este es un texto central e irremplazable para los tijānis, se merece, en mi opinión, un análisis en profundidad, desglosando el texto y los significados. La traducción castellana del texto de la *ṣalāt al-fātiḥ* dice así:

¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* (plegaria) sobre nuestro señor Muḥammad, el que abre aquello que está cerrado, el sello de lo previo, el vencedor de la realidad absoluta y guía en tu camino recto, y también [sea tu *ṣalā*] sobre toda su gente con el verdadero valor del absoluto. Amén<sup>68</sup>.

64. Véase en *Jawāhir*, pp. 58-59; y MEIER: 2005, vol. 2.

65. Entrevista a shaykh 'Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, marzo, 2014.

66. WRIGHT 2015 b, p. 142.

67. *Jamī' al-Tirmidhī*, III, 485.

68. La traducción de la *ṣalāt al-fātiḥ* la he realizado sobre el original que se encuentra en *Aḥzāb wa awrād*, pp. 8-10. El texto árabe es: «Allāhumma

Esta es una clásica *ṣalawāt* (invocación hacia el Profeta) con la estructura básica de este tipo de fórmulas. Ante el enorme centralismo de la figura del Profeta Muḥammad en la creencia de la Tijāniyya, esta *ṣalawāt* guarda la cosmovisión total de su representación para los miembros de la *ṭarīqa*. En ella se exige directamente a Allāh [Allāhumma], en imperativo, que realice su *ṣalāt* [ṣalli]<sup>69</sup> —algo que es típico en las formulaciones de *taṣliya* (la práctica del *dhikr* con *ṣalawāt*)— sobre el Profeta Muḥammad [‘alā sayyidinā Muḥammad] descrito como el señor de la humanidad. Aquí podemos apreciar la importancia del Profeta<sup>70</sup> dentro de los esquemas de la *ṭarīqa muḥammadiyya* que lleva al practicante, *de facto*, a exigir a Allāh su *ṣalāt* para que haya una manifestación (*tajally*) suya, y según otros maestros acabe manifestándose su luz (*nūr muḥammadiyya*) sobre todos<sup>71</sup>. Para shaykh Ibrāhīm Niasse este hecho es un signo de emergencia del maestro de la humanidad, el cual es requerido por las propias criaturas de la creación. En el fragmento el siervo (*‘abd*) exige manifestación de su señor

---

ṣalli ‘alā sayyidina Muḥammad al-fātiḥi li-mā ughliq wa al-khātimi li-mā sabaq nāṣir al-ḥaqq bi al-ḥaqq wa al-hadī ilā ṣirāṭika al-mustaqīmi wa ‘alā ‘ālihi ḥaqqa qadrihi wa al-miqdārihi al-‘azīm».

69. Véase la lectura esotérica que se realiza en el apéndice del *Kāshif al-Ilbās* de shaykh Ibrāhīm Niasse. Él explicita y señala esta característica morfológica como algo muy importante en la construcción de la *ṣalāt al-fātiḥ*. Cf. *Kāshif al-Ilbās*, p. 235.

70. Sukayrij en su texto *Maṭālam al-asrār* (un comentario sobre la *ṣalāt al-fātiḥ*) explica que el Profeta representa una gran generosidad como señor y guía para alcanzar una cierta liberación del mundo y aunque no se alcance la perfección —porque esta es infinita— su ayuda permite acercarse a ella, es decir, a la *ḥaqīqa* o certeza de la realidad. Su mismo nombre, Muḥammad (Lit. «el digno de alabanza»), ya es otro signo de esto. Convirtiéndose en un modelo perfecto, el más perfecto de los hombres (*huwā ākmal al-wārā*). Véase *Maṭālam al-asrār*, pp. 4-5.

71. Entrevista a Shaykh Muḥammad al-Māhī b. Makkī Ibrāhīm a Niasse. Granada, abril, 2014.

a Allāh, mientras él mismo se aniquila ante la presencia de Muḥammad. Esto representa todo un juego para superar dualidades hacia la unidad y que las identidades personales vayan fundiéndose poco a poco en el proceso de ascensión (*sayr*). A continuación, se describe a Muḥammad como aquel que abre aquello que está cerrado [al-fāṭiḥi li-mā ughliq] y el que sella lo anterior [wa al-khātimi li-mā sabaq] en referencia al estatus esotérico dentro de la doctrina de la tarīqa *muḥammadiyya* en la que él es la luz (*nūr*) pura con la que Allāh iluminó la creación, y a la vez, el último de sus enviados a esta<sup>72</sup>. También es descrito como el que facilita la auténtica realidad [nāṣir ḥaqq bi al-ḥaqq], una atribución que deriva de la doctrina anterior, es decir, de la idea de que solo Muḥammad puede guiar [wa al-hadī] hacia Allāh a través de las manifestaciones (*tajally*) que

72. Partiendo de la base de la aleya de *Corán* 5:15 «Os hemos enviado luz de Allāh y un libro manifiesto». Además, según Sukayrij, se puede ver una referencia al episodio de la apertura del pecho en la biografía del Profeta, en la cual Muḥammad fue liberado de toda oscuridad en su corazón. Esto le convirtió en un ser puro (*muṭahir*), pudiéndose establecer la analogía con la luz. Además, el Profeta, por esta naturaleza podía sellar todo lo anterior en un acto de generosidad de Allāh no pudiendo haber más mensajeros ni nadie superior a él. Cf. *Maṭālam al-asrār*, p. 8. Meier afirma en sus análisis que la apreciación de estos dos atributos del Profeta proviene de la obra prosopográfica y hagiográfica *Kitāb al-Shifā'* (El libro de la curación) del sabio andalusí al-Qaḍī 'Iyād (m. 1149). En concreto, las alusiones de «Muḥammad *al-fāṭiḥ*» (I, 328-329), «Muḥammad *al-khātīm*» (I, 240) son una visión global fundamentada en una narración del *tafsīr* de Ibn Kathīr en la que Salāma al-Kindī explica una invocación que recitaba 'Alī sobre el Profeta y como esta recompensa a los que lo hagan. El fragmento es el siguiente: «Salāma al-Kindī dijo: 'Alī solía enseñarnos a hacer *ṣalāt* sobre el Profeta de la siguiente forma: «¡Oh, Allāh! ¡Que extendiste la tierra y creaste los cielos! Sea tu *ṣalāt* sobre Muḥammad, tu siervo y mensajero, el que abre lo que está sellado y sella lo anterior, quien anuncia la realidad absoluta y el que triunfa sobre los ejércitos de la falsedad (...)» (II, 643). Cf. MEIER: 2005, vol. 2. pp. 322-323.

este ha dispuesto<sup>73</sup>. Después, la fórmula prosigue retomando un componente muy importante que es el ético-escatológico: continuar por el camino recto [ilā širāti-ka al-mustaqīm]. Esta frase, que también aparece en la *fātiha*, representa el tránsito por el sendero trazado por Allāh y por la corrección de la *sunna* —por eso Muḥammad era considerado el guía— que conduce finalmente al Paraíso<sup>74</sup>. La letanía termina con una mención o petición sobre aquellos [wa ‘alā ‘ālihi] (tanto de Muḥammad como de otros personajes importantes para el islam)<sup>75</sup> que mantienen el verdadero valor del absoluto [ḥaqq qadri-hi wa al-miqdāri-hi al-‘aẓīm], quienes son guardianes (*walāyā*) de la profecía y los que aún la mantienen siglos después del fallecimiento del Profeta. El secreto que contienen es algo que traspasa cualquier límite (‘aẓīm), mostrando la naturaleza de la *ma‘rifā*, porque es el camino directo hacia Allāh<sup>76</sup>.

Es muy interesante ver cómo desde esta letanía se (re-)construye la imagen del Profeta Muḥammad en la ṭarīqa. A la

73. Esa emanación (*tajally*) es cada manifestación de Allāh en la creación. Shaykh Tijāni, en el capítulo tercero de la sección quinta de *Jawāhir*, lo justifica a través del Corán y la *sunna*. Según explicita a lo largo del texto, en el *tajally* no hay dualidad porque es una manifestación limpia de Allāh y un recuerdo de su *aḥadiya* (unidad trascendental). Para acceder a la comprensión de esta se necesita un nivel elevado de gnosis (*ma‘rifā*) y la luz (*nūr*) del Profeta Muḥammad. Véase *Jawāhir*, p. 341-347; Radtke informa que esta doctrina, la elevación metafísica del Profeta Muḥammad, fue elaborada desde la percepción del hombre perfecto (*al-Insān al-Kāmil*) por Ibn ‘Arabī. Cf. RADTKE: 1995, p. 118.

74. Sukayrij explica que aun pudiendo elegir el destino de sus acciones (libre albedrío), la cercanía al Profeta puede resultar muy beneficiosa para transitar el camino recto porque este actúa como guía (*al-hadī*). Cf. *Maṭālam al-asrār*, p. 10.

75. De forma explícita, Ibrāhīm Niasse y Aḥmad Sukayrij, en sus comentarios a la *ṣalāt al-fātiḥ*, explican que se refiere a la *walāyā* (Lit. guardianes) o autoridades espirituales dentro del islam, la familia espiritual del Profeta. Cf. *Kāshif al-Ilbās*, p. 235; y *Maṭālam al-asrār*, p. 10.

76. Cf. *Raf‘a al-niqāb*, p. 19.

vez, se la hace pivotar sobre varios atributos clave. El primero es el guardián del secreto de *alif* (el símbolo de la existencia), que designa la presencia (*ḥaḍra*) de la unicidad divina (*tawḥid*). El segundo es *ṣidq* (sinceridad), asociado con su rol de *nāṣir ḥaqq bi al-ḥaqq* (facilitador de la auténtica realidad). El tercero es la *siyāda* (el señorío sobre la gnosis absoluta), que domina a su vez el *fath* (la apertura) y la *khatimīya* (sellado) de los corazones, la *khilāfaya* (designación) impuesta por Allāh para su misión, así como la *hidāya* (guía) y la *istiqāma* (constancia). En este punto se convierte al Profeta en el acceso hacia Allāh y shaykh Tijāni en el acceso al Profeta.

El uso de la *ṣalāt al-fātiḥ* es una auténtica declaración de intenciones por parte de la Tijāniyya, ya que esta contiene todos los elementos para dotar a la ṭarīqa de una identidad básica y que se define como legítima. Si nos fijamos bien, esta letanía usa la construcción ideológica de la *ṭarīqa muḥammadiyya*, pues se advierte un fuerte énfasis en la *sunna*; pero de igual forma vemos la preeminencia de la *ḥaqīqa* desde un plano esotérico y, sobre todo, una transmisión profética directa<sup>77</sup>. Es la primacía, como explica Meier, de la *ṣalāt ‘ala al-nābī* (invocación para el Profeta) sobre el *tahlīl* (invocación de la unicidad de Allāh), pues el Profeta, a través de la continua *taṣliya* de los discípulos, obtiene para ellos aún más rango espiritual logrando así una mayor relevancia en sus vidas<sup>78</sup>.

Del mismo modo, los atributos de su biografía (*sīra*) —como he visto anteriormente con la referencia al *Kitāb al-Shifā’* de Qaḍī ‘Iyād<sup>79</sup>— son actualizados hacia el presente logrando, una inmediatez y una enorme simpatía hacia él, facilitando la «conexión» identitaria con los miembros de la ṭarīqa. Esto enfatiza la idea de que el Profeta es alguien accesible y no un personaje lejano

77. Cf. WRIGHT: 2015b, p. 33.

78. MEIER: 2005, vol. 2. p. 325.

79. MEIER: 2005, vol. 2. pp. 322-323.

o mítico, legitimando a los tijānis en proseguir su misión como guardianes de la tradición renovada. La apertura (*fāth*) es hacia él, quien después proseguirá guiando al iniciado hacia el conocimiento de Allāh (*ma rifa*) a través de las diferentes presencias (*haḍarāt*).

Las críticas a las cualidades y al estatus de la *ṣalāt al-fātiḥ* han sido constantes. Ejemplo de ello son las opiniones de Muḥammad al-Mfaddal Ibn Azzūz, contemporáneo de shaykh Tijāni y autor de *Kāshif al-Rān* donde establece una durísima crítica sobre el abuso de esta letanía<sup>80</sup> y las cualidades casi «mágicas» que los tijānis afirman tener<sup>81</sup>. Los ataques de la primera época siempre fueron articulados desde la crítica al milenarismo que exhibía la comunidad de shaykh Tijāni. Como todos los derivados del *tajdīd* neo-sufi de esta época, la Tijāniyya y letanias funcionan como recordatorios de un orden que se resquebraja y en el que se necesita, de nuevo, la presencia del Profeta<sup>82</sup>. Las críticas posteriores a la de la *ṣalāt al-fātiḥ* siempre se han construido en la línea de las acusaciones de idolatría (*shirk*) o innovación (*bid'a*). Al contrario que los tijānis, otros sufis y los salafistas critican el hecho de tener que usar una invocación y atribuirle más poder que otras prácticas islámicas (*'ibāda*) tradicionales, además de su enorme exclusividad en la práctica diaria.

Aquí habría que señalar el trabajo de contrarréplica de Muḥammad al-Nafizi (1853-1944), argumentando que la *ṣalāt al-fātiḥ* era un texto cuya esencia puede encontrarse en el Corán, en el Marruecos de los años veinte del pasado siglo contra los

80. Aún es común oír esta afirmación en Senegal en ambientes no tijānis. Yo escuché a un shaykh de Thies de otra tariqa contraria a la Tijāniyya advertir a sus discípulos que no hicieran a menudo *ṣalāt al-fātiḥ* porque se quedarían ciegos. Notas del trabajo de campo, Thies, junio de 2014.

81. Cit. EL-ADNANI: 2007, pp. 163-164; y *Kāshif al-ḥijāb*, p. 122.

82. *Jawāhir*, p. 152.

ataques de ‘Abdulhāyy al-Kitāni que llegó a recomendar al ministro de justicia marroquí que quemara sus libros<sup>83</sup>. El salafismo, durante la primera década del siglo xx, se manifestó en Egipto y Oriente Medio creando fuertes polémicas. También los ataques neo-racionalistas, como los propiciados por el líder salafista Rashid Rida (1865-1935), fueron importantes y constituyeron el punto de reacción de la Tījāniyya egipcia. El primero de ellos atacó a la ṭarīqa acusando a shaykh Tījāni de infiel (*kāfir*) y falso profeta (*dajjalīn*), por sus afirmaciones y creencias. El segundo, como editor agrediendo a los tījānis mediante un panfleto de un estudiante de al-Azhar contra la *ṣalāt al-fātiḥ*. En él atacaba fundamentalmente el uso e interpretación de esta letanía y explicando cómo lo único que lograba era debilitar a la *umma* y hacerla ignorante en materia de creencia<sup>84</sup>.

En el Magreb, la más famosa fue la de ‘Abdulhamid Ibn Badis (1889-1940), un erudito argelino que intentó contrarrestar el peso de la Tījāniyya en el norte de África acusando a la ṭarīqa de colaboracionista con los europeos. Al mismo tiempo, formuló uno de los ataques más fuertes contra la *ṣalāt al-fātiḥ* como doctrina aludiendo al clásico argumento de que los «ancestros» (*salaf*) y sus sucesores (*khalaf*) no usaban letanías como esta para realizar su recuerdo (*dhikr*) diario, y que esta no tenía ninguna base en la *sunna*.

Esta polémica fue zanjada doctrinalmente por Sukayrij a finales de la segunda mitad del pasado siglo. Su discurso contra el argumento anti-tījāni, antes expuesto, se fundamentaba en que la *ṣalāt al-fātiḥ* no era doctrina revelada —relajando las duras argumentaciones de Muḥammad al-Nafīzi— sino una invocación especial. El Profeta no se la enseñó directamente a sus compañeros —según explica Sukayrij en su libro *al-ṣirāt al-*

83. Cit. ABUN-NASR: 1965, pp. 175-176.

84. Cit. ABUN-NASR: 1965, pp. 177-178.

*mustaqīm*<sup>85</sup>— aunque todo su contenido puede ser hallado en el Corán y en la doctrina que deviene de él<sup>86</sup>. Además —y este es uno de los puntos clave en los que Sukayrij realiza su defensa—, la doctrina clásica islámica admite que el Profeta puede aparecerse en sueños o vigilia y que su forma no puede ser falsificada<sup>87</sup>.

Según Shaykh Tijāni, él recibió el secreto de la *ṣalāt al-fātiḥ* a través de la enseñanza del Profeta —como señalamos antes en la cita del *Jawāhir al-ma‘āni*—, de ahí que reclame su valor y sus bendiciones y que estas no tengan que ser únicamente histórico-diacrónicas. Como un breve *excursus* deberíamos señalar cómo Sukayrij realiza un fascinante ataque contra posiciones que tradicionalmente se han percibido como modernas o científicistas. El sabio fesí invoca a la tradición huyendo tanto del neo-racionalismo como del esencialismo salafista.

En este libro se nos deja ver cómo la tradición, y por ende el mundo tradicional, funciona con sus propios mecanismos y argumentaciones. Durante esta lucha, y hasta la actualidad, los tijānis defenderán la tradición y se verán a sí mismos como sujetos tradicionales frente a aquellos que siendo «innovado-

85. El manuscrito de *al-ṣirāt al-mustaqīm* (1940) puede consultarse en línea en la biblioteca de la familia de Sukayrij. Primera parte está disponible en línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/sirate-mousta9im-biz-skiredj-tidjani-tijani-tijanniya-soufi-tassaouf.pdf>>, la segunda parte está disponible en línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/sirat-moustakim-part2.pdf>> y tercera parte está disponible en línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/sirat-moustakim-3.pdf>>

86. Cit. ABUN-NASR: 1965, pp. 182-183.

87. Sobre este punto hay muchos ḥadīthes que informan y conforman la doctrina islámica sobre la visión (*ru'yā*) del Profeta. Por poner un ejemplo, en el libro 91: 10 del *Ṣaḥīḥ* de al-Bukhārī hay cinco ḥadīthes con el máximo grado de fiabilidad islámica sobre esta cuestión. Esto supone que en un contexto islámico tradicional sea considerado como válido y dentro de la ortodoxia. Por eso, este punto constituye uno de los pilares argumentativos del texto de Sukayrij. Shaykh al-Ḥājj ‘Umār le dedicará diferentes apreciaciones en su *Kitāb Rimāḥ*, como veremos un poco más adelante.

res» de la doctrina, a su vez los acusan de «innovadores» (*ahl al-bida‘a*) e infieles (*kuffar*). Esta paradoja de acusado y acusador la ha puesto de relieve Rüdiger Seesemann en relación con las doctrinas de Ibrāhīm Niāsse<sup>88</sup>. Por ello, la argumentación de Sukayrij puede considerarse, por su claridad y el uso de la retórica, como una de las mejores defensas de la *ṣalāt al-fātiḥ* realizada por un miembro de la Tijāniyya.

La *jawharat al-kamāl fī madḥ sayyid al-rijāl* (La perla perfecta para elogiar al señor de los hombres) es la otra letanía especial y distintiva de la ʿaṣīqa. Para Meier se trata de una narración descriptiva e intuitiva, muy descontrolada, sobre una visión, es decir, se trata de un texto plenamente narrativo y poético frente a la síntesis directa de la *ṣalāt al-fātiḥ*<sup>89</sup>. Y, de hecho, en esta segunda letanía se recoge gran parte de la doctrina esotérica de la ʿaṣīqa, que ulteriormente será desarrollada por otros autores posteriores. A diferencia de la *ṣalāt al-fātiḥ*, esta sí necesita un permiso (*idhn*) para poder ser recitada y se usa al final de la *wazīfa*. De la misma manera tiene unas condiciones muy delimitadas para su recitación: pureza completa (no es válida la ablución seca), orientado hacia la *qibla* y colocando un manto blanco (*izār*) en el suelo<sup>90</sup>.

En el *Jawāhir al-ma‘āni*, Ḥarazīm explica en un apartado titulado *sharḥ al-ṣalāt al-musammā jawharat al-kamāl* (comentario a la bendita invocación de la perla perfecta) acerca

88. SESEEMANN: 2011, pp. 229-230.

89. Véase MEIER: 2005, vol. 2. pp. 326-327.

90. Esta es, quizás, una de las prácticas que más llama la atención la primera vez que se presencia una *wazīfa*. Antes de comenzar a recitar el *jawharat al-kamāl* se extiende un manto blanco (*izār*, *mandīl*) que simboliza la pureza en donde se instalará el Profeta durante la séptima recitación. Ante mi pregunta, un anciano de Ma‘aṭā Maūlāna nos explicó: «que tenían que engalanar el lugar ante una visita tan noble como la del Profeta». Cf. Notas de mi trabajo de campo en Mauritania, junio de 2014. Para ampliar el mismo tema véase MEIER: 2005, vol. 2. p. 330.

de sus virtudes<sup>91</sup>. Así, este recoge que fue dictada por el propio Profeta Muḥammad a shaykh Tijāni y que su práctica constante será gratamente recompensada por el propio Profeta ya que, según las fuentes tijānis, esta invocación era su preferida. La mayoría de estas prácticas tienen que ver con la posibilidad tanto de experimentar la presencia (*ḥaḍra*) del Profeta, sin duda una de las mejores recompensas para un musulmán tradicional<sup>92</sup>. Algo que también recoge Amadou M. Samb explica en su trabajo *Introduction à la tariqah Tidjaniyya* esta letanía tiene la virtud de acercarse en lo espiritual (*ruḥānīya*) las formas del mundo invisible (*ghayb*)<sup>93</sup>. Por su parte, Sukayrij en *al-Jawharat al-kamāl* reafirma el carácter extraordinario de esta letanía obtenida de la boca del *sayyid al-wujūd* (señor de la existencia) refiriéndose con este epíteto al Profeta Muḥammad y cómo esta debe usarse para visitarle a él<sup>94</sup>. El viaje místico (*sulūk*) hacia la presencia (*ḥaḍra*) profética es —como ya he dicho— la principal característica de esta invocación que además, en palabras de Sukayrij, supone un secreto (*sirr*) y una certeza (*ḥaqāi'q*) acerca de la existencia (*wujūd*) de la creación. Algo que reafirma el autor a través de una cita<sup>95</sup> en la que shaykh Tijāni invita a estar constantemente recordando al Profeta para no alejarse nunca de él<sup>96</sup>.

91. Ḥarazīm afirma con rotundidad en el *Jawāhir* (p. 439), que este comentario dictado por shaykh Tijāni es una transcripción fiel de la explicación que el Profeta Muḥammad le dio al shaykh en su encuentro en el oasis de Abī Semghūn. Con esta estrategia tanto, shaykh Tijāni como Ḥarazīm logran desviar todas las controversias hacia la revelación profética, que como ya explicamos a través de la argumentación de Sukayrij, es un argumento totalmente legítimo en el islam tradicional.

92. *Jawāhir*, pp. 431-432.

93. Cf. SAMB: 1996, p. 216.

94. *al-Jawharat*, f. 2.

95. Sukayrij no informa sobre la referencia de la cita pero suponemos que pudo haber sido tomada de *Jawāhir al-ma'āni*.

96. *al-Jawharat*, ff. 2-3.

Este recuerdo (*dhikr*) es —como expliqué antes cuando me refería al *wird*— una autognosis en la que el practicante descubre que la puerta de la gnosis (*bāb al-ma'rifa*) es el Profeta y que nadie puede facilitarle el acceso a la unidad, es decir a Allāh, si no se somete primero tanto al *khātm al-anbyā'* (sello de los profetas) y después al *khātm al-awliyā'* (sello de los santos). La autognosis pasa por un proceso en el que la persona de forma consciente se va aniquilando (*fanā'*) su ego (*nafs*) en el recto camino (*ṣirāt al-mustaqīm*) hasta conseguir vislumbrar la verdadera realidad (*ḥaqīqa*) a través de las diferentes luces (*anwār*) muḥammadianas. Por eso, podemos decir que esta invocación representa el núcleo de las creencias de los tijānis y una declaración de intenciones por parte de Aḥmad Tijāni. La traducción al castellano de *jawharat al-kamāl* es la siguiente:

¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* y tu *salām* sobre la perfecta misericordia divina, sobre la preciosa realidad que reúne la comprensión y los significados, y luz universal por la que los mundos en realidad se nutren, aquel que tiene la verdad última, el rayo que entre las nubes satisface con beneficios a los que se exponen que llena desde los mares hasta los pequeños receptáculos, tu luz deslumbrante con la que llenas todos los lugares de la creación. ¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* y tu *salām* sobre la fuente de la verdad, por la cual se manifiesta las arcanas verdades, fuente de todo conocimiento justo, tú, perseverando en el camino más recto. ¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* y tu *salām* sobre la realidad absoluta, sobre el tesoro supremo, tú eres desbordamiento que retorna a ti, concededor de una luz oculta. ¡Allāh! Sea la *ṣalā* de Allāh sobre él y su gente, para que podamos conocer radicalmente<sup>97</sup>.

97. La traducción de la *jawharat al-kamāl* la he realizado sobre el original que se encuentra en *Aḥzāb wa awrād*: pp. 13-14. El texto árabe es: «Allāhumma ṣalli wa sālim 'alā 'aīni al-raḥmatī al-rabbānīhi al-yāqūtati al-mutaḥaqqati al-ḥāi'tati bi-markazi al-fahūmi wa al-ma'āni; al-nūr al-ākwanī al-mutakawnahi al-ādami ṣāhibi al-ḥaqq rabbānī; al-barqī al-āṣṭa 'i bi-muzūni al-ārbāhi al-māli'ti li-kulli muta'arraḍin min al-buḥūri wa al-āwānī; wa nūrika al-alāmi'i al-dhī malātabihi kawna al-ḥāi'ta bi-āmkinati al-makāni; Allāhumma ṣalli wa sālim

Como se puede apreciar, esta *ṣalawāt* es una exaltación del poder gnóstico del Profeta Muḥammad y un método para el *tijāni*, que, al recitarlo, va viendo qué lugares (*maqāmāt*) debe transitar y cómo interpretar las luces (*anwār*) o diversas manifestaciones del Profeta que se va a encontrar en su camino. Formalmente podemos dividirla en tres partes, coincidiendo con cada una de las invocaciones a Allāh [Allāhumma ṣalli wa sālim...]. En la primera se enfatiza sobre dos de esas luces: *al-nūr al-ākhwāni* (luz universal) y *nūr al-alāmi 'i* (luz deslumbrante). En la segunda parte se explicita a Muḥammad como *'aīni al-ḥaqq al-latī tatajallī* o emanación de la realidad absoluta. Y en la tercera como *iḥāṭati al-nūri al-muṭalsam* o conocedor de una luz oculta. En la *jawharat al-kamāl* se explicita cómo ve shaykh Tijāni al Profeta, y cómo este está insertado dentro de un esquema cosmogónico. A diferencia del sufismo clásico, shaykh Tijāni rehúye de una relación íntima con Allāh —como ocurría en el pasado—, aduciendo a una imposibilidad de comprensión (*ta'ārif*) para el ser humano, mientras acepta que el único que es capaz de ayudar a alguien a adquirir esa gnosis es el Profeta, puesto que es una emanación de la realidad absoluta, una criatura de la cual depende toda la creación<sup>98</sup>. Otras de las características de la llamada *ṭarīqa muḥammadiyya*, enunciadas por Zachary Wright es la existencia de un énfasis mayor en la figura espiritual del Profeta por encima de la del shaykh de *ṭarīqa*<sup>99</sup>.

---

'alā 'aīni al-ḥaqq al-latī tatajallī minhā 'urūshu al-ḥaqāi' qī 'aīni al-ma'ārifī al-āqwami ṣirāṭika al-tāmmi al-aṣqam; Allāhumma ṣalli wa sālim ṭal'ati al-ḥaqqā bi-l-ḥaqq al-kanzi al-'aẓami ifāḍtika minka ilaīka iḥāṭati al-nūri al-muṭalsam ṣallā Allāhu 'alayhi wa 'alā ālihi ṣalātan tu'ārifunā bihā iyyāh».

98. Véase *Jawāhir*, p. 432.

99. WRIGHT: 2015b, p. 33.

El comentario de Ḥarazīm, recogido presumiblemente de las enseñanzas orales de shaykh Tijāni, ofrece aún más detalles acerca del significado de esta invocación y de su doctrina para los tijānis en las últimas páginas del *Jawāhir al-ma‘āni*. En el primer fragmento de la primera parte de la *jawharat al-kamāl* se mencionan varios conceptos claves como son: la perfecta misericordia divina, la preciosa realidad que reúne la comprensión y los significados y la luz universal por la que los mundos en realidad se nutren. Tres atributos recogen muy bien el rol metafísico otorgado a Muḥammad para los tijānis.

Con respecto al primero [‘alā ‘āni al-raḥmati al-rabbānihi], Ḥarazīm introduce la doctrina del Profeta como fruto de la misericordia (*rahma*) —también puede ser traducido como su potencialidad o generosidad— de Allāh, en tanto a que construye el arquetipo del mensajero con la esencia de esa misericordia que representará Muḥammad. El Profeta se convierte en realidad última (*ḥaqīqa*) emanada (*tajallī*) de lo absoluto, dependiendo toda la creación de su existencia y su irradiación, convirtiéndose en pura generosidad de Allāh. Una generosidad (*fadl*) que puede llegar a apartar de castigos o dar recompensas a aquellos que sean conscientes de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana<sup>100</sup>. Es por eso que es tan importante la práctica del recuerdo (*dhikr*), porque con la autognosis se consigue la liberación de velos interpuestos y otras realidades a favor de la verdadera realidad profética, la pura *rahma* emanada de Allāh.

Esto lo seguimos viendo en el siguiente fragmento [al-yāqūṭati al-mutaḥaqqati] que es una metáfora intensificada (*al-tashbihi al-balīgh*) —en palabras del propio Ḥarazīm— que significa que Muḥammad es una preciosa realidad que reúne la comprensión y los significados [al-ḥāi’ṭati bi-markazi al-fahūmi wa al-ma‘āni] como «una lámpara llena de luz», ha-

100. *Jawāhir*, p. 432; *al-Jawharat*, ff. 4-5.

ciendo referencia a la imagen coránica<sup>101</sup>. Si el Profeta es como una lámpara, también es receptor de la luz (*nūr*) de Allāh, siendo el garante de la comprensión de esta y sus significados, tanto los exotéricos (*sharī‘ā*) como los esotéricos o gnósticos (*ma‘rifa*). Así se constituye el modelo que tiene que seguir el tijāni. En el Profeta Muḥammad está toda la comprensión (*ta‘ārif*) de cualquier realidad<sup>102</sup>.

A continuación, en la segunda sección, aparecerá la imagen del Profeta como luz universal [al-*nūr al-ākwāni al-mutakawnahi al-ādāmī*] de la que la que los mundos se nutren, mundos que a su vez han sido decretados porque además él es el detentor de la realidad divina [šāhibi al-ḥaqq rabbānī]. Aquí encontramos otro énfasis en el rol de Muḥammad como iluminador de realidades, en tanto que están ensombrecidas, y cómo aquel que puede mostrar la verdad divina (*ḥaqq rabbānī*) si alguien se acerca a pedirlo a través de su propia autognosis y aniquilación del ego (*nafs*)<sup>103</sup>. Este fragmento se reafirma en la idea de que esa luz muḥammadiana es la que hace distinguir (*furqān*) el plano real (*ḥaqīqa*) de los otros especialmente en la adecuación con la ley (*sharī‘ā*) mesurando las decisiones. Por eso, la Tijāniyya, afirma acerca el carácter inmediato de la *ma‘rifa* obtenida de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana [al-barqī al-āṣṭa‘i bi-muzūni al-ārbāḥi] comparándola con un rayo atravesando nubes. Según Ḥarazīm unas nubes cargadas de misericordia potencial (*rahma*) que el Profeta puede iluminar para mostrar sus beneficios, es decir, el desapego a una realidad que no se corresponde con la última ni que se aprecia la *ma‘rifa* de Allāh<sup>104</sup>. Esta gnosis (*ma‘rifa*) es expuesta con la metáfora del agua potencial de las nubes tanto con el sentido

101. *Corán*, 24:35.

102. *Jawāhir*, p. 433.

103. *Jawāhir*, pp. 433-434; *al-Jawharat*, ff. 8-9.

104. *Jawāhir*, pp. 433-434.

del beneficio espiritual como en el sentido de una completitud del recipiente —según Ḥarazīm referido al corazón de los santos (*awliyā'*)— [li-kulli muta'arraḍin min al-buḥūri wa al-āwānī], haciendo que esos corazones colmados de *ma'rifa* acaben compartiéndola con otros<sup>105</sup>. Esa misericordia potencial (*rahma*) de Muḥammad es la que en opinión de los tijānis, debe ser repetida constantemente para ayudar a alcanzar la apertura (*fath*) y los beneficios al resto de la creación imitando al Profeta<sup>106</sup>.

En la siguiente imagen se presenta al Profeta, que constituye la última parte de la primera sección, como luz deslumbrante [wa nūrika al-alāmi'i] que llena toda la creación [al-dhī malātabihi kawnaka al-ḥāi'ṭa bi-āmkinati al-makāni] siguiendo con la doctrina de la *nūr* muḥammadiana. Para Ḥarazīm esto significa, explícitamente, que el Profeta es el orden de este nivel de la creación y la causa de la comprensión, por eso —en este contexto— toda invocación debe dirigirse a él<sup>107</sup>. El uso de la palabra deslumbrante (*al-alāmi'i*) es una metáfora que expresa el golpe para romper los velos (*hujāb*) por parte del Profeta durante el proceso de la apertura (*fath*) del discípulo<sup>108</sup>. Pero el aspirante tiene que ser consciente, previamente, que Muḥammad se manifiesta con esta luz a través de toda su creación. Por eso, es tan importante que en el proceso de autognosis, el aspirante elimine y purifique su ego (*tazkiyat al-nafs*) para que pueda ser consciente que su existencia está velada y que la luz deslumbrante (*nūr al-alāmi'i*) es el elemento de ruptura para acceder a los beneficios que conlleva conocer la realidad (*ḥaqīqa*).

105. Nótese que este punto de la *jawharat al-kamāl* será clave para fundamentar el concepto de *fayḍa*, aunque no se muestra como tal que se desarrollará en la literatura tijāni posterior. Para un estudio en profundidad de las relaciones de la *fayḍa* pre-Niasse, véase BRIGAGLIA: 2001, pp. 46-51.

106. *Jawāhir*, pp. 433-434; *al-Jawharat*, ff. 9-10.

107. *Jawāhir*, p. 434.

108. *al-Jawharat*, f. 10.

La segunda parte de la *jawharat al-kamāl* se centra en la naturaleza del Profeta como garante de las emanaciones (*tajallī*) y en la afirmación de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana. En primer lugar, es presentado como fuente de verdad [Allāhumma ṣalli wa sālim ‘alā ‘aīni al-ḥaqq], dando pie a enunciar uno de los puntos centrales de la *ṭarīqa muḥammadiyya*. En él, Ḥarazīm, recogiendo la enseñanza oral de shaykh Tijāni, desarrolla un denso comentario acerca de la naturaleza del Profeta y de su estatus en relación con el absoluto. El Profeta es una fuente de verdad (*‘aīni al-ḥaqq*) con una doble visión: acceso a la realidad metafísica de Allāh y a la realidad referida en tanto justicia de la creación. La primera representa al Profeta como garante de una verdad pura (*al-maḥḍ*), una esencia elevada (*al-dhāth al-‘alītu*) e insondable (*al-muqaddasa*) que es Allāh. Al ser emanación es atributo y a él se le permite estar más cerca que nadie de la realidad (*al-ḥaqq*) de Allāh. De ahí emerge Muḥammad como atributo de esa esencia (*al-dhāth*) en tanto que es el ejecutor metafísico y físico de todo cuanto hay en la creación de Allāh. El garantiza el equilibrio entre lo evidente (*zāhir*) y lo oculto (*bāṭin*) haciendo predominar la justicia. Por eso, la *ḥaqīqa* muḥammadiana es un punto de equilibrio y a la vez un acceso al absoluto para cualquier ser que habite la creación<sup>109</sup>.

Este punto será imprescindible no solo para fundamentar la doctrina metafísica de la *ṭarīqa*, sino también para sustentar la idea de un equilibrio entre ley y gnosis o como es conocido entre los tijānis *sharī‘a wa ḥaqīqa*<sup>110</sup>. Es esta realidad

109. *Jawāhir*, p. 434.

110. Según Yves Marquet en su artículo sobre al-Ḥājj ‘Umār dice que esta doctrina puede retrotraerse al *Ibrīz* (V, 13) donde al-Dabbāgh explicita que el gnóstico (*‘arīf*) no se circunscribe por imitación (*taqlīd*) a ninguna escuela jurídica (*madhhab*), aunque se recomienda un estudio concienzudo de una de ellas, porque pueden acceder a la realidad (*ḥaqīqa*) profética mediante su conexión. Véase *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 662-669; y MARQUET: 1968, p. 32.

(*ḥaqīqa*), cumpliendo con la misión otorgada por Allāh, la que hace que se manifiesten las arcanas (*'urūsh*)<sup>111</sup> verdades [al-laṭī tatajallī minhā 'urūshu al-ḥaqāi'qi]. Ḥarazīm explica que este es el rango más alto y perfecto que puede obtener un ser que no sea Allāh, pues conoce todos esos misterios de la creación, gracias a la misericordia (*rahma*) de Allāh, que ningún ser existente puede alcanzar. Por eso, le ha sido dado el ser el ejecutor de toda realidad y la suya propia (*ḥaqīqa* muḥammadiana), lo engloba todo, y también por esa razón es fuente de todo conocimiento gnóstico [‘aīni al-ma‘ārifi]. Ningún otro Profeta —siguiendo el desarrollo de esta doctrina— puede competir con él en completitud (*kamāl*) ni en gnosis, porque ellos se nutren de la luz (*nūr*) de la *ḥaqīqa* muḥammadiana para obtener su gnosis (*ma‘rifa*)<sup>112</sup>. Sin él, nadie podría conocer porque no habría traducción posible de la insondabilidad del misterio (*qudusīya*) de Allāh. Del mismo modo, además de un modelo metafísico, es el modelo ético [al-āqwami širāṭika al-tāmī al-asqam] en tanto que es el más recto (*al-āqwami*) aludiendo a una metáfora de su nombre, Aḥmad (el digno de alabanza), como advierten Ḥarazīm y Sukayrīj, pues *al-āqwami* alude al que tiene dirección o equilibrio, pero también a la excelencia otorgado por el estatus metafísico dado por Allāh<sup>113</sup>.

Desde un plano metafísico, se configura la praxis humana a imagen del Profeta desde la relevación divina dada en el Corán y la *sunna*. Shaykh Tijāni legitima la necesidad de gnosis (*ma‘rifa*) para transitar el camino más perfecto y justo

111. Lit. *'urūsh* significa tronos (sing. *'arsh*) y es una metáfora —según explica Ḥarazīm— en la que se refiere a los misterios que envuelven a cada realidad. En castellano proponemos traducirlo como arcanos, aunque otra traducción posible podría ser articulaciones [de la realidad]. Cf. *Jawāhir*, p. 435.

112. *Jawāhir*, p. 435.

113. *Jawāhir*, p. 435; *al-Jawharat*, ff. 12-14.

(*ṣirāṭika al-tāmmi*). El argumento central de *sharī'a wa ḥaqīqa* se hace fundamental para vivir el mundo espiritual (*ruḥānīya*) junto con el terrenal (*dunya*) en la experiencia de la presencia (*ḥaḍra*) profética. Tenemos que señalar un último punto que corresponde a la importancia y la centralidad de la perseverancia (*istiḳāma*), representando la práctica (*'ibāda*) cotidiana a la que se enfrenta el musulmán para reconocerse siervo (*'abd*) y acatar el islam<sup>114</sup>, pues es la intención de shaykh Tijāni, o al menos lo parece, el mostrar a un Muḥammad preocupado tanto por las pequeñas cosas (práctica diaria, comportamiento o deberes) como por el conocimiento gnóstico, algo que tienen que transmitirle a todos sus seguidores. Este es otro de los puntos más significativos de la *ṭarīqa* en cuanto a escatología se refiere pues el conocimiento de Allāh (*ma'rifa*) es algo que es accesible para todos siempre y cuando demuestren que pueden seguir los básicos preceptos del Profeta. Salvarse en la *ṭarīqa muḥammadiyya* es relativamente sencillo, pues sólo hay que seguir este ejemplo. Se trata —según los tijānis— de someterse a la realidad (*ḥaqīqa*) del Profeta para conocer a Allāh y ser libre.

La tercera, y última, parte de la *jawharat al-kamāl* supone la llegada a la realidad *ḥaqīqa* muḥammadiana. La realidad absoluta [ṭal'ati al-ḥaḥqa bi-l-ḥaḥq] y tesoro supremo [al-kanzi al-'aẓami] en tanto deviene emanada del Profeta — como he dicho anteriormente y remarca Ḥarazīm — de la esencia última, algo que a este nivel reconoce el gnóstico (*'arīf*) rompiendo con cualquier nombre o atributo físico y reconociendo el grado del Profeta como el único acceso a Allāh. Una presencia que además se constituye como un tesoro (*al-kanzi al-'aẓami*) para el gnóstico que sabe apreciar la realidad última (*ḥaqīqa*) por todo lo que puede ofrecer no solo en la comprensión (*ma'āni*) sino en las bendiciones a

114. *Jawāhir*, pp. 435- 436.

través de su propia presencia (*ḥaḍra*) y la de Allāh. Shaykh Tījāni, a través de Ḥarazīm, enfatiza la idea de que Allāh ha dado este tesoro como muestra de su misericordia (*raḥma*) y su generosidad (*faḍl*) por el amor que sus siervos (*'abīd*) tienen sobre su elegido<sup>115</sup>.

Aquí se presenta una de las doctrinas más importantes de la ṭarīqa que es la llamada *shukr wa faḍl* (el agradecimiento y la generosidad). En ella, cuanto más agradecimiento, amor (*maḥabba*) y alabanzas (*ḥamd*) se eleven hacia el Profeta y Allāh, más recompensa espiritual se conseguirán, especialmente en tiempos donde la corrupción es máxima. Zachary Wright —citando a shaykh Tījāni— explica que quien agradece (*shakir*) se cubre del favor de Allāh y conoce las realidades oponiéndose al cafre (*kufir*), que es el ingrato o el que cubre la realidad con la ignorancia. Zachary Wright ha enfatizado en sus estudios que esta característica es clave debido a que supone el rechazo de shaykh Tījāni al ascetismo extremo de eremitas solitarios, siendo para él mucho mejor la humildad y el agradecimiento hacia el Profeta<sup>116</sup>.

El neo-sufismo —como explique anteriormente— intenta romper, precisamente, con esa idea del sufi próximo al monje cristiano, aún más en entornos urbanos o semi-urbanos donde se desarrolló la Tījāniyya. En el fondo shaykh Tījāni intentaba traer el espíritu de la *sunna* al mundo contemporáneo. Por eso confiando en la misericordia (*raḥma*) de Allāh a través de su Profeta el discípulo tījāni no tendría que temer a ningún castigo. La cercanía de su maestro, shaykh Tījāni, con el Profeta y así como la posibilidad de alcanzarlos a través del amor (*maḥabba*) y las alabanzas (*ḥamd*) sería suficiente para alcanzar la salvación según explica Zachary Wright a través de

115. *Jawāhir*, p. 436.

116. Cf. WRIGHT: 2015b, pp. 195-197.

Ḥassan Cisse<sup>117</sup>. Y aquí es donde esta doctrina se convierte en escatológica permitiendo que los gnósticos (*'ārifīn*) alcancen la salvación dado que conocen la realidad (*ḥaqīqa*) representada por Muḥammad.

Por esa razón, la *jawharat al-kamāl* prosigue con la idea de que Muḥammad es un desbordamiento que retorna hacia él mismo [*ifāḍtika minka ilāika*]. Esto refiere a que toda la creación emana de Muḥammad y vuelve a él, en tanto que este reúne todo el acceso a los secretos de la creación por su rol privilegiado gracias a la misericordia (*rahma*) de Allāh y a la manifestación de la realidad última (*ḥaqīqa*) de la que hablábamos anteriormente. También se explica cómo el arquetipo humano creado por Allāh parte de esa *ḥaqīqa* muḥammadiana en la parte espiritual y de la parte física que aporta el profeta Adam<sup>118</sup>. Sukayrij manifiesta que el Profeta es la meta (*wūṣūl*) hacia Allāh por esta característica ya que a través de él se puede hacer el camino de la ascensión gnoseológica hacia Allāh<sup>119</sup>. Y a la vez, como realidad absoluta (*ḥaqīqa*) es el conocedor de la luz oculta [*i-ihāṭati al-nūri al-muṭalsam*]. Esa luz oculta es el gran secreto (*sirr al-akbar*) de Allāh que sólo puede conocer el Profeta debido a su naturaleza, como el máximo ejemplo para un gnóstico (*'ārif*) que aspira conocer a Allāh<sup>120</sup>. Ḥarazīm afirma que corresponde a la voluntad

117. La argumentación que da Wright a través de Cisse es muy interesante explicando que en ningún caso estas afirmaciones proceden de shaykh Tijāni, como ya expliqué, sino de las enseñanzas que este le dio durante su encuentro en Abī Semghūn. Cf. WRIGHT: 2015b, p. 202.

118. *Jawāhir*, pp. 436-437.

119. *al-Jawharat*, ff. 15-16.

120. Papa Assane Diouf expone interesante explicación en su libro *Le quiétisme. Doctrine de la confrérie musulmane Tidjaniya* sobre la *nūr al-muṭalsam*, citando un texto inédito del shaykh Aḥmad Diagne. En el texto explicita como esta luz oculta es la que activa la intelección esotérica del sujeto cognoscente con la que acceder a la esencia. De nuevo, el único acceso a la gnosis es el Profeta. Cf. DIOUF: 2012, pp. 59-63.

eterna de Allāh, un conocimiento del más allá (*akhirā*) otorgado por Allāh a través de Muḥammad a los santos (*awliyā'*) por su amor a este<sup>121</sup>. Así, se vuelve a reafirmar la idea de que solo el Profeta es acceso (*bāb*) a Allāh, un rasgo distintivo del islam que en un tiempo de corrupción material e histórica, los creyentes parecen olvidar. Sukayrij también advierte de esa ocultación por su trascendencia como velos que ocultan tesoros que seguramente no entenderían por el enorme valor gnóstico de estos<sup>122</sup>.

El retorno a lo primordial, que podríamos entender como una especie de salvación, está reservada para aquellos que confíen en la vía, en su shaykh y en el Profeta, aplicando la doctrina anterior del *shukr wa faḍl* (el agradecimiento y la generosidad). La invocación termina con la *ṣalā* de Allāh sobre el Profeta y todos sus compañeros físicos o espirituales [*ṣallā Allāhu 'alayhi wa 'alā ālihi*], y con la petición de que su presencia (*ḥaḍra*) y su espíritu (*ruh*) sean los que conduzcan a la gnosis (*ma'rifa*) a través de la luz (*nūr*) y que sería imposible llegar a través de la razón (*'aql*), pues sobre ella está el corazón (*qalb*) que es donde se encuentra el amor (*maḥabba*) y el agradecimiento (*shukr*). La *ḥaqīqa* muḥammadiana se encuentra en cada ser, en cada elemento de la creación y el Profeta no deja de ser una manifestación la perfección de Allāh. Por ello, se explicita en la invocación para finalizar para que podamos conocer radicalmente [tan tu'arrifunā bihā iyyāh] a aquellos que ya han vivido la experiencia de la *ḥaqīqa*, en un deseo de unirse a la comunidad de los gnósticos (*'arifīn*) adquiriendo los secretos —como menciona Ḥarazīm— de la luz (*nūr*) muḥammadiana y la cercanía a la presencia divina<sup>123</sup>.

121. *Jawāhir*, pp. 435-436. En *Aḥzāb wa awrād* se remata esta explicación de este fragmento con una cita de una aleya de coránica que dice: «Sé consciente (*ātaqūa*) de Allāh y (es) Allāh quien te enseña» (*Corán*, 2: 282). Cf. *Aḥzāb wa awrād*, p. 18.

122. *al-Jawharat*, f. 16.

123. *Jawāhir*, p. 437.

Como dije, estas dos invocaciones (*ṣalawāt*) resumen la base de la doctrina metafísica tijāni en relación con la unicidad (*tawhīd*) de Allāh, con el Profeta y con todo el sistema cosmológico y gnoseológico. Los tijānis heredan del sufismo *akbariano*<sup>124</sup> parte de las propuestas ontológicas y epistemológicas, si bien las simplifican mucho más para hacerlas más accesibles, concentrándolas en la experiencia en la visión despierta (*ru'ya fī l-yaqza*) de shaykh Tijāni con el Profeta. Esto ofrece un componente de vivencialidad de la metafísica y, a la vez, —en la descripción ofrecida por Ḥarazīm— la facilidad de vivir la experiencia del shaykh Tijāni para los seguidores de la *ṭarīqa*. Una de las características de la *ṭarīqa muḥammadiya*, como vimos, es precisamente esa actitud soteriológica más allá de la élite (*nukhba*). A diferencia de las propuestas de Ibn 'Arabī, shaykh Tijāni se presenta como puerta de la gnosis (*bāb al-ma'rifa*) para aquellos que demuestren seguir el camino recto (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) y el ejemplo de la tradición profética (*sunna*). Para los tijānis, la metafísica no se entenderá como una experiencia individual, sino como colectiva dependiente, en última instancia, del Profeta. Un proceso que envuelve a una comunidad global, a pesar de que al menos en sus principios, mediatizada por valores anti-otomanos.

Tanto la *ṣalā al-fātiḥ* como la *jawharat al-kamāl* —ambas transmitidas por el Profeta según la tradición— proponen metafísicamente la visión de la realidad divina, la realidad muḥammadiana y el conocimiento de estas a través de un proceso de ascensión (*sayr*) y de aniquilación del yo (*tazkiyat al-nafs*), insertándose dentro de la educación espiritual o *tarbiya ruḥāniyya* de la tradición clásica del sufismo. Puesto que la apertura (*fath*) de shaykh Tijāni fue un desbordamiento

124. Para un estudio consistente de la metafísica *akbariana*, véase CHITTICK: 1989.

(*fayḍ*) de gnosis (*ma'rifa*), todas sus enseñanzas y acciones van hacia el compartir de esa *ma'rifa* con el resto de la creación.

La *ṣalā al-fātih* muestra el rol central del Profeta Muḥammad primero como de *khātm al-anbiyā'* (sello de los profetas) y luego como *murabbi* para la creación. En estos términos es descrito como la verdad absoluta (*al-ḥaqq bi-l-ḥaqq*) así como el único capaz de abrir y cerrar los distintos planos espirituales (*al-fātih li-mā ughliq wa al-khātimi li-mā sabaq*). Por otra parte, también representa el seguimiento del camino recto (la ley, la sociabilidad) y solo a su familia —es decir, los que están próximos a él— le son transmitidos todos los secretos. Con esta imagen, shaykh Tījāni, tomando el ejemplo y la argumentación de la invocación, justifica no solo su doctrina de la ṭarīqa sino su posición de *khātm al-āwlyā'* (sello de los santos) y actitud ante el islam como íntimo y predilecto del Profeta. Además, esta invocación actúa dentro de la Tījāniyya como una herramienta en el proceso de apertura (*fāth*) hacia las realidades (*ḥaqīqa*) cuyo conocimiento (*ta'rif*), sin intermediarios ni velos, es el objetivo la epistemología tījāni.

La *jawharat al-kamāl* recoge, a su vez, la doctrina esotérica de manera mucho más pormenorizada, incidiendo en conceptos más metafísicos. De nuevo centrada sobre la figura de Muḥammad expone de forma sucinta el proceso cosmológico y gnoseológico para los tījānis y explicitado, principalmente, en el comentario atribuido a shaykh Tījāni en el *Jawāhir* de Ḥarazīm. A la vez, Sukayrij afirma en su comentario, que esta letanía facilita el viaje hacia el *sayyid al-wujūd* (señor de la existencia)<sup>125</sup> introduciendo una gnosis experiencial frente a un planteamiento puramente teórico. La *jawharat al-kamāl* ofrece un recorrido por las manifestaciones del Profeta en forma de luces (*anwār*). En el plano cosmológico se introduce la idea de la creación del universo a través de la de la misericordia

125. *al-Jawharat*, f. 2.

(*rah̄ma*) enfatizando que el principal fruto de esta fue la emanación del Profeta. A través de esa comprensión de la potencialidad de Allāh —pues el Profeta representa la pura generosidad— iluminó a la creación (*khalq*) y a los demás profetas (*anbiyā'*), siendo el acceso a Allāh el garante de las verdades arcanas (*'urūshu al-ḥaqāi'q*) y otros secretos. Como vemos, en este punto quedaría definida la estructura de la realidad referida a niveles jerárquicos —primero Allāh, luego Muḥammad en tanto que realidad (*ḥaqīqa*) emanada (*tajally*) y luego la creación de los demás seres, encabezados por shaykh Tijāni como *khātm al-āwlyā'*— como en el objetivo principal de que la creación es dispuesta para que los siervos (*'abīd*) conozcan<sup>126</sup>.

A la vez, la *jawharat* muestra el proceso gnoseológico que comienza por la praxis de la recitación de las invocaciones (*taṣliya*) con el fin de alcanzar una autognosis junto con la práctica del camino recto (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) de la *sunna* profética<sup>127</sup>. El ser humano —según shaykh Tijāni citando a Ibn 'Arabī— es un ser velado (*al-insān al-muḥjūb*) que solo puede conocer mediante una apertura (*fath*) que potencie su espíritu (*rūḥ*) y que lo eleva a través de la experiencia de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana<sup>128</sup>. Shaykh Tijāni y sus seguidores insistirán muy especialmente en seguir la *sharī'a* en tanto está significa la primera fórmula para doblegar el ego (*nafs*) y el apego que genera este. La práctica de la *taṣliya* como autogno-

126. Remitimos al versículo del *Corán*, 51:56 «Y no he creado a los genios y a los humanos sino para que me adoren». Tanto Muhammad Assad en su comentario del Corán como Yaratullāh Monturiol en su análisis terminológico explican que *'ibāda* tiene un significado de una práctica que propicia un desarrollo espiritual y una conocimiento (*ma'rifa*) de Allāh. Así mismo, según Monturiol el término está emparentado con la familia léxica referida a la vista. Véase ASAD: 2001, p. 793; MONTURIOL: 2006, pp. 41-42.

127. Véase, de nuevo, el *ḥadīth* de *Jibrīl* y las relaciones entre *islam*, *imām* e *ihsān* y sus respectivos grados de conocimiento.

128. *Jawāhir*, pp. 339-341.

sis representa el segundo paso de la *tazkiya* (purificación) y, a la vez, la capacidad para ver la luz de Muḥammad en la creación. Posteriormente, el aspirante irá ascendiendo en el camino (*sayr*), nutriéndose (*tarbiya*) de la gnosis (*ma'rifa*) y de la facilidad ofrecida por shaykh Tijāni como *khātm al-āwlyā'* (sello de los santos). Una vez que el discípulo se dispone a acceder a la realidad recibe una apertura (*fāṭḥ*) que viene de Muḥammad con lo que accede a su presencia (*ḥaḍra*) y posteriormente a su realidad (*ḥaqīqa*), así como obtendrá el discernimiento (*furqān*) para descubrir los velos (*ḥujāb*) y los secretos (*sirr*) con la luz (*nūr*) del Profeta, y sobre todo verá cómo la realidad no es dual sino unitaria en torno a Allāh. Este es el estado del '*ārif bi-llāh*, aquel que se encuentra en la *ḥaqīqa* muḥammadiana. Por último, según la *jawharat*, el gnóstico ('*ārif*) conocerá radicalmente gracias a la luz muḥammadiana y habrá reconocido que la infinita misericordia (*rahma*) de Allāh que lo creó todo, es la que lo habrá salvado de cualquier cosa que no sea la divinidad.

Este planteamiento metafísico es una de las razones por las que los tijānis afirman que estarán exentos del fuego del infierno, porque su constante práctica es el recuerdo y la vivencia de la *rahma* de Allāh que fundamenta el amor (*maḥabba*) de Allāh y su Profeta. Una respuesta clara del neo-sufismo ante un mundo tradicional que se desmoronaba por la presión colonialismo y la decadencia socio-política de la sociedad islámica de su época.

#### EL COMPORTAMIENTO SOCIAL (*ĀDAB*) Y EL MODELO DE LA *SHARĪ'AT* *WA ḤAQĪQA*

De esta argumentación metafísica deriva, como es obvio, el *ādab* y la etiqueta social de la *ṭarīqa*. Debido a la fuerte vinculación del neo-sufismo con lo social, los tijānis desarrollaron una nueva percepción encaminada hacia la construcción de una espiritualidad urbana y contemporánea. Los pilares principales de esta propuesta se fundamentan, claramente, en las propuestas legales y jurídicas que comentamos en el al hilo de

la vida del shaykh. El uso del esfuerzo interpretativo (*ijtihād*) determinó no solo la identidad de la primera comunidad de shaykh Tijāni como renovadores (*mutajaddīn*) en el ámbito del *fiqh*, sino como una revivificación y reafirmación de la escuela *māliki*.

En primer lugar hay que entender esto como un arma para derribar tanto a la imitación (*taqlīd*) como la innovación (*bida'a*), que es lo que conducen a lo prohibido (*ḥarām*). De hecho, este *ijtihād* —según lo describe Ḥarazīm según shaykh Tijāni— se entiende en tanto consecutivo a la práctica de la invocación sobre el Profeta (*taṣliya*), de la purificación del ego (*tazkiya*)<sup>129</sup> y la experiencia de la gnosis (*ma'rifa*). Para shaykh Tijāni, el verdadero *mujtahid* (*al-mujtahid ṣaḥīḥ*) es el que vive tanto en la *sharī'a* como en la *ḥaqīqa*<sup>130</sup>. Por su parte, para comprender el énfasis en el *mālikismo* clásico, como ya explicamos, es fundamental considerar el uso —implícito— por parte de shaykh Tijāni y sus discípulos del arquetipo magrebí que quería potenciar *mawlay* Sulaymān frente al modelo otomano. Posiblemente, por esa razón shaykh Tijāni no rechaza la vía del *madhhab* como sí lo hicieron Ibn Taimiyya o Ibn Idris, porque para él hace falta una base estable para que después se pueda construir el proyecto comunitario.

Ḥarazīm presume, de hecho, en el texto de *Jawāhir al-ma'āni* de la extraordinaria formación que tenía shaykh Tijāni en esta escuela<sup>131</sup>. Y como último punto nos aventuramos a pensar

129. La mayoría de manuales compilatorios de *fiqh māliki* contemplan como una sección más el apartado de la *tazkiya*. Por ejemplo, el *murshid al-mu'īn* de Ibn 'Ashir o el *Iḥyā al-sunna wa ikhmād al-bida'a* de ḏān Fodio cuyas últimas partes, respectivamente, están dedicadas a la purificación del corazón o doctrina del *taṣawwuf* siguiendo el modelo «'aqīda => *fiqh* => *taṣawwuf*» propuesto por al-Ghazālī en su magna enciclopedia *Iḥyā 'ulūm al-dīn* (la revivificación de las ciencias del *dīn*). Véase *Mukhtaṣar iḥyā*, pp. 349-352.

130. *Jawāhir*, pp. 392-393.

131. *Jawāhir*, p. 23.

que la razón que la prefiriera, de forma implícita, el *mālikismo*, se debía a la tolerancia y connivencia con el sufismo de carácter gnóstico y esotérico, que por otra parte siempre fue bien considerada dentro de la ortodoxia islámica tradicional hasta las reformas contemporáneas<sup>132</sup>.

A la vez encontramos la propuesta de un sufismo urbano, el cual ponía un mayor énfasis en los asuntos mundanos —así lo explica Zachary Wright— como los negocios, siguiendo la *sunna* y el modelo profético<sup>133</sup>. Podemos deducir de esta actitud que shaykh Tījāni enfocó la nueva ṭarīqa hacia las clases medias y alta del Magreb, las cuales necesitaban un desarrollo espiritual pero no les convencían las propuestas contemporáneas demasiado fundadas en la contemplación y el retiro<sup>134</sup>. El historiador marroquí, contemporáneo de shaykh Tījāni y *mawlay* Sulaymān, Abū al-Qāsim al-Zayānī (1734-1833) expresa su preocupación sobre el sufismo popular que —en sus palabras— y los santos heterodoxos que «no dudaban en hacer sesiones de *dhikr* mientras bailaban y comían *cuscus*»<sup>135</sup>. Zachary Wright nos advierte en su estudio acerca del panorama sufi del Magreb durante el final del siglo XVIII<sup>136</sup>. Con el auge de la Darqawiyya —una de las ramas contemporáneas de la clásica ṭarīqa Shadiliyya reformada— y su renuncia al mundo material más la proliferación de faquires charlatanes que copaban las plazas de las ciudades, las clases medias se sentían desamparadas ante tanto discursos de aparente pobreza —que curiosamente no

132. Con respecto a las relaciones entre la escuela *māliki* y el esoterismo, véase la opinión de Zachary Wright. WRIGHT: 2015a, pp. 43-45.

133. Zachary Wright interpola distintas citas extraídas del *Jawāhir al-ma'āni* en las que justifica toda esta actitud dentro de la primera Tījāniyya. Por ejemplo, la necesidad de la limosna o *ṣadaqa* para un bienestar físico y espiritual o que el dinero pertenecía a Allāh. Cf. WRIGHT: 2015b, p. 124.

134. El Mansour: 1988, p. 136.

135. al-Zayānī cit. en DEBBARH: 2009.

136. Cf. Wright: 2015b, p. 125.

era tal pues las *ṣadaqāt* (limosnas) dadas eran muy cuantiosas lo que se traducía en un patrimonio grande— y devoción popular frente al bienestar de estas. Además, por aquel tiempo, *mawlay* Sulaymān se encargó de potenciar las nuevas formas de sufismo contra los excesos del sufismo magrebí de su tiempo desde un punto de vista religioso y político.

Shaykh Tijāni desarrolló un fuerte discurso contra estas prácticas, alegando que el ejemplo profético exigía el trabajo independiente y afirmando que de ningún modo permitía la mendicidad, y así lo realizó con su comunidad<sup>137</sup>. Tampoco permitió los regalos (*hadiya*) que no tuviesen intereses limpios, es decir aquellos que se hicieran buscando favores. Para él, la recompensa (*rizq*) sólo debía provenir de Allāh, con lo cual la vida laboral y la espiritual debían estar unidas, y las prácticas de esta última tendrían que adaptarse y facilitar la primera, que condicionaba la actitud con la segunda. Este puede interpretarse como otro signo del fuerte vínculo con el neo-sufismo que presenta la Tijāniyya. Como ocurría con el *wird* que era al mismo tiempo una simplificación y un acercamiento a un pragmatismo espiritual, en la vida cotidiana debería pasar lo mismo.

Para shaykh Tijāni el pobre de Allāh (*faqīr*, naturalizado en castellano como faquir) no es aquel que rompe con el mundo —como habían hecho muchos sufis anteriores— sino aquel que está libre porque se ha vaciado el corazón primero ante el Profeta para luego hacerlo ante Allāh<sup>138</sup>. Al igual que pasaban con los excesos del camino espiritual, la privación física no fue una práctica bien vista por shaykh Tijāni porque en su opinión no se ajustaba al tiempo vivido. Y toda acción

137. Entrevista a shaykh al-Ḥājj Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry, Ma'atā Maūlāna, mayo y junio 2014.

138. Esto se expresa en un verso atribuido a shaykh Tijāni que cita Harazīm en el *Jawāhir*. Este dice lo siguiente: «Deseo ver en mi tiempo algo imposible, / ver con mis propios ojos a un hombre libre». Cf. *Jawāhir*, p. 79.

debería regirse bajo el principio de lo lícito (*ḥalāl*) según los límites (*ḥudūd*) de la *sharī'a*.

En el contexto escatológico y milenarista de shaykh Tijāni, el mundo estaba inmerso en un gran estado de corrupción interna, en un estado predicho por diversos *ḥadīth* atribuidos al Profeta y recogido en las principales compilaciones<sup>139</sup>. Por esa razón, shaykh Tijāni entiende que la verdadera espiritualidad es construida desde el recuerdo (*dhikr*) pero sin huir del mundo por medio de la ascesis (*zuhud*) o el retiro (*khalwa*). En este aspecto se rompe la continuidad con el sufismo clásico para proponer solamente la *taṣliya* (la práctica de *dhikr* con *ṣalawāt*) como método (*uṣūl*) principal. La verdadera pobreza (*faqr*) es la entrega total (*tawakkul*) a Allāh unido a la sinceridad (*sidq*)<sup>140</sup>. La vida en el mundo terrenal (*dunya*) es una prueba más y un ejercicio de aplicación de la *taṣliya* porque esta tiene un significado de traducir la gnosis (*ma'rifa*) en socialización (*ādab*)<sup>141</sup>. El mundo es una manifestación de Allāh llena de luz oculta (*nūr al-muṭalsam*) a buscar a través de la presencia (*ḥaḍra*) del Profeta que actúa como guía. Por eso el shaykh pedía no estar todo el tiempo haciendo *dhikr* en la *zāwiya*, sino dar ejemplo de los valores de la tarīqa en la vida cotidiana, tal y como hizo el propio Profeta, cuyo oficio era de comerciante<sup>142</sup>.

139. Véanse las compilaciones de ḥadīthes como Muṣlīm o al-Bukhāri, que en términos tradicionales son *ṣaḥīḥ* o narraciones fidedignas del Profeta. Este es un tema recurrente dentro de la escatología musulmana que tuvo mucho impacto en el neo-sufismo del siglo XIX.

140. En el *Jawāhir*, dice Ḥarazīm: «Con respecto a su rigor moral no hace falta mostrar todas sus acciones, antiguas o actuales, el shaykh evita comprar a un mercader deshonesto o el trato con gente no leal en la administración (...)». *Jawāhir*, p. 77. Véase también MEIER: 2005, vol. 2, pp. 315-316.

141. Véanse las apreciaciones de Ḥarazīm en el epígrafe dedicado a la modestia (*tawāḍu'*) del shaykh, cuando refiere a que el *ādab* es el equilibrio entre la gnosis (*ma'rifa*) y la ley social (*sharī'a*). Cf. *Jawāhir*, pp. 65-67.

142. WRIGHT: 2015b, p. 125.

Una de las características más significativas de este planteamiento es el uso predominante de la intención (*nīya*), un rasgo propio de la escuela *māliki*, que shaykh Tijāni aplica a la etiqueta social cotidiana. Así, una acción no vale por su fin sino por su intención. Para los tijānis posteriores, este código ético —proveniente de la tradición clásica— se convertirá casi un precepto de obligado cumplimiento. Así el *dunya* no es un espacio negativo sino corrupto (dentro de la decadencia social), y esto lleva a que se viva en plenitud con el objetivo tanto de estar cerca del Profeta y de Allāh, como de cerrar vínculos con los hermanos. En este sentido, Ḥassan Cisse, uno de los tijānis más influyentes del siglo xx, parafraseando a shaykh Tijāni decía: «Entre el *dhikr* y una reunión de hermanos, quédate con tus hermanos. El *dhikr* puede recuperarse más tarde, a los hermanos no sabes cuando los volverás a ver»<sup>143</sup>. Esto nos ilustra el grado de compromiso con la comunidad al que aspiran los tijānis.

El *ādab* o comportamiento social en la Tijāniyya está fundado en estas ideas y constituye el corpus de normas que rigen la *ṭarīqa* a nivel interno y que además construyen su representación externa<sup>144</sup>. Por su propuesta rigorista y reformista la Tijāniyya se separó en *ādab* de muchas prácticas sufis de su época, como he dicho, y tomó como la vida del shaykh como el modelo de comportamiento social. El concepto central que fortalece la idea de *ādab* es el rigor moral o *waraʿa*, presentado por Ḥarazīm como *Jawāhir al-maʿāni* explicando las relaciones entre *sharīʿa* y su estatus de élite gnóstica (*nukhba al-ʿarifīn*)<sup>145</sup>.

143. Esta declaración aparece en los primeros minutos del video de *al-ṭarīqa al-tijāniyya: al-khaṣāiʿ wa al-mumāzāt*. Disponible en línea en: <<http://www.tijani.org/tijani-characteristics-methods-arabic/>>

144. En *The Divine Opening* editado por Aḥmad Bayat Cisse, Saʿad Ngamdu y Fakhrouddin Owaisi se tratan todos estos detalles de manera muy minuciosa.

145. *Jawāhir*, pp. 78-79.

Es muy interesante cómo se relacionan los conceptos de pureza (*tahāra*) y la acción ritual (*'ibāda*) constituyentes en la tradición islámicas como las primeras, y más importantes, categorías del *fiqh*. Además, según la tradición, la práctica de estas corresponde al primer nivel descrito en el *ḥadīth* de Jibrīl<sup>146</sup>. En un momento del texto dice Ḥarazīm que la acción de la persona se vuelve lícita (*ḥalāl*) solamente si estos principios se han cumplido. De lo contrario, la acción no sería válida, ya que implican necesariamente la sinceridad (*ikhhlās*)<sup>147</sup>. Por otra parte, la pureza de la acción no solo está en la purificación física sino también en la espiritual, buscando no mancharse moralmente con las acciones. No se trata de renunciar al mundo, sino de observar lo beneficioso. El *ādab* de la primera comunidad tijāni iba en ese camino, una perfección moral muy elevada que conlleva mayor cercanía al Profeta y Allāh. El objetivo es lograr un incremento en el estado (*ḥāl*) espiritual, convirtiéndose literalmente en «luz brillante», algo que Ḥarazīm dedica a shaykh Tijāni<sup>148</sup>.

Del mismo modo, un *ādab* fundado en la pureza y en los valores del islam es el que estructura el hábito social. Se realiza, por esta relación, una transposición desde un microcosmos (el ámbito privado-personal) a un macrocosmos (el ámbito comunitario). Como ya explicamos, la Tijāniyya era una ṭarīqa social y urbana con lo cual no creía que el ascetismo (*zuhd*) fuese algo prioritario. La pureza de la acción conlleva a eliminar los elementos perniciosos para el musulmán y su comunidad, y no tanto a la privación. Así, el ego (*nafs*) es purificado a través de la *taṣliya* pensando en dejar espacio para la recepción de la gnosis (*ma'rifa*)<sup>149</sup>. A ella se unen el desapego (*tajrīd*) o

146. *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1, b, 1.

147. *Jawāhir*, p. 79.

148. Entrevista a shaykh al-Ḥājj 'Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, marzo, 2014.

149. Véase *Jawāhir*, pp. 89-90.

la conciencia de que nada es permanente —simbolizado muy bien en el *jihād*— del mismo modo que el rigor moral (*waraʿa*) que funciona como un imperativo cotidiano y que fundamenta las acciones, además del abandono en Allāh (*tawwakul*) que va unido a la gratitud (*shukr*) y a la paciencia (*ṣabr*) como aceptación del destino (*qadr*) que Allāh ha preparado<sup>150</sup>.

A nivel de praxis social, el *ādab* también se modificó. Quizás la más famosa de las características es una de las condiciones de la *ṭarīqa*. Me refiero a la exclusividad *tijāni* con respecto a frecuentar otros maestros de otras *ṭarīqas*. Del análisis realizado en el epígrafe anterior se puede deducir ese componente de enraizamiento en la figura metafísica de Muḥammad frente a cualquier otra tradición en el islam. Extrapolado a un nivel social existe un deseo de exclusividad y de pureza en la práctica de la *ṭarīqa* de la misma manera que ocurre con la unicidad (*tawḥīd*) y la pureza ritual (*tahāra*). El hecho, central en los discursos de la *ṭarīqa*, de que el Profeta abrogase en Abī Semghūn las jerarquías místicas anteriores y los permisos *sufis* de shaykh Tijāni convirtiéndole en *khātm al-awliyāʿ* se considera como un suceso capital, que además de abolir la tradición, propone una nueva época dentro del sufismo. Como he afirmado el mensaje escatológico de shaykh Tijāni —tan normal en su época— fomentaba una visión así, y si está era la posición metafísica ¿cómo no llevarla a un plano social?

La traducción social de esta metafísica era lógica; tendría que producirse través de la transmisión de energía de conexión (*ḥimma*), ya que esta solo era beneficiosa para un miembro de la Tijāniyya si provenía de otro *tijāni*, es decir, solo si el primer eslabón de la cadena (*silsila*) era el Profeta Muḥammad. La exclusividad constituía, ciertamente, un férreo control sobre la transmisión de la gnosis (*maʿrifa*) evitando distorsiones dentro

150. Véase el profundo análisis —desde una perspectiva *tijāni*— que hace de estos conceptos Amadou Makhtar Samb. *SAMB*: 1996, pp. 178-188.

de la *silsila*. Además, la posición de shaykh Tijāni con respecto a la *sharī'a* favorecía esta propuesta.

Estas apreciaciones las podemos ver a través de sus interpretaciones y comentarios (*tafsīr*) tanto de Corán como del *ḥadīth*<sup>151</sup>. Entre las aleyas que analiza y explica se encuentran, especialmente, las que servirán para construir la jurisprudencia (*fiqh*) de la ʿarīqa. Por ejemplo se dedican análisis a la excelencia de la *taṣliya* sobre el Profeta Muḥammad, sobre los niveles de la profecía (*nabū'a*) y la revelación (*wahy*) o sobre la certeza (*'ilm al-yaqīn*), entre otros temas<sup>152</sup>. Con respecto al *ḥadīth*, shaykh Tijāni comenta aspectos relativos al *dhikr*; la posibilidad de ver a Allāh o su admiración sobre la creación, los sueños o el retorno del tiempo<sup>153</sup>. La mayoría de sus respuestas y comentarios están basadas en ña tradición escolástica islámica y en el esoterismo magrebí a partes iguales. Las lecturas siempre las realiza con la idea de mostrar no solo la transcendencia de los textos en un contexto social o primario, sino también su posición dentro de la realidad última (*ḥaqīqa*) en un sentido último.

La gnosis (*ma'rifa*) que representa el plano esotérico (*bāṭin*) no es solo algo privado que revele realidades ajenas a la vida, sino que forma parte de la revelación (*wahy*) al igual que la ley (*sharī'a*) corresponde al plano epistémico de lo exotérico (*ẓāhir*). El objetivo del verdadero *faqīh* es encontrar la regla de la ley (*al-ḥukm al-sharī'a*) para resolver los problemas cotidianos. Y esto debe hacerse a través de la vía o metodología de la relación (*ṭarīqi al-nissabi*), la de los secretos (*ṭarīqi al-asrār*) y la de la intuición (*ṭarīqi al-īlhām*)<sup>154</sup>.

151. Ḥarazīm les dedica en el *Jawāhir* los capítulos primero y segundo de la quinta parte. Véase *Jawāhir*, pp. 129-263.

152. *Jawāhir*, pp. 129-226.

153. *Jawāhir*, pp. 227-263.

154. *Jawāhir*, p. 375.

Y es que tanto el Corán como el *ḥadīth* son las fuentes de la que la ley se nutre. Por eso, será imposible analizar la doctrina social o jurídica de shaykh Tijāni, y de su primera comunidad, si esta no está en relación con la gnosis (*ma'rifa*) y el proceso de purificación del ego (*tazkiyat al-nafs*). Esta metodología, que formulo como *sharī'a wa ḥaqīqa*, será la fundamental para la posterior historia de la Tijāniyya en lo que al aspecto socio-jurídico se refiere. Prácticamente no hay tijāni que no la siga en el desarrollo de la *ṭarīqa*, usando escrupulosamente la ley pero confiando en la *ma'rifa* para juzgar desde la *ḥaqīqa*. De esta forma shaykh Tijāni propone resolver —al estilo del camino medio de al-Ghazālī en su *Mukhtasar*— la querrela entre los *fuqahā'* o expertos en leyes y los sufis que aparentemente defendían opciones opuestas. Además, shaykh Tijāni propone un argumento de autoridad desde su conexión directa con la realidad muḥammadiana a través de sus habilidades como gnóstico (*'arif*).

Por eso, la vía de la relación (*ṭarīqi al-nissabi*) representa la genealogía del conocimiento dada por los mensajeros (*rusul*) a través de la voluntad divina, un conocimiento perentorio pero evidente, otorgando a través del análisis del contexto (*'ilia*)<sup>155</sup>. Este método es el común que toma, las relaciones y los mensajes en los textos revelados (*risalāt*) y en la tradición del Profeta Muḥammad (*sunna*).

Mientras que las vías gnósticas juegan a ser un complemento fundamental para establecer y explicar la *sharī'a* que entran en la esencia interna de la misma, la vía de los secretos (*ṭarīqi al-asrār*) la entiende shaykh Tijāni como una metodología heredada de los profetas. Son los arcanos los que regulan el por qué algo es aceptable o inaceptable para la vida. El secreto revelado por un profeta puede ayudar a la persona a reconocer ese por qué, pero no la esencia última del mismo,

155. *Jawāhir*, pp. 374-375; WRIGHT: 2015b, pp. 128-129.

ya que este está reservado a la vía de la intuición (*tarīqi al-īlhām*). Si el secreto —según explica Ḥarazīm— consiste en una metodología aprendida, la intuición es una recepción directa (*talaqqī*), inspirada (*ilqā'*) o por un encuentro (*liqā'*) desde la presencia de la realidad absoluta (*ḥaqīqa*). El conocimiento de esta forma es mucho más efectivo aunque requiere la capacidad gnóstica (*ta'ārif*) de quien quiera profundizar en este camino. En el *Jawāhir al-ma'āni* se explica que el Profeta puede dar esta información de una manera súbita y sin petición previa. A esto se le llama *ilqā'*, porque es información emanada del mismo Profeta y su realidad (*ḥaqīqa*). El *talaqqī* o el *liqā'* exige que la persona se oriente espiritualmente al Profeta y le solicite recibir información<sup>156</sup>. Todos estos actos de conocimiento gnóstico (*ma'rifa*) tienen como objeto, para los tijānis, ser lo más certeros y exactos posibles con los mandatos divinos tanto en el plano esotérico (*bāṭin*) como en el exotérico (*ẓāhir*).

Una vez obtenidos y dominados estos métodos es cuando —para shaykh Tijāni— se puede actuar y se pueden resolver los problemas cotidianos a través de la consideración jurídica en su sentido más amplio, es decir, la búsqueda de una justicia fundamentada en Allāh. Tanto en las cartas como en las resoluciones jurídicas, shaykh Tijāni se muestra muy estricto y en consonancia con el ambiente de la corte de *mawlay* Sulaymān. El *ijtihād* que practicó es muy interesante, tanto a nivel histórico e intelectual. En las cartas se muestra un shaykh Tijāni preocupado por el orden social, por ejemplo, exhorta a acatar a los que tienen un poder temporal siempre que este sea un gobernante que fundamente su gobierno en la *sharī'a* y sea siervo de Allāh<sup>157</sup>. Algo que relaciona con la primera parte de la epístola dedicada a tener conciencia (*taqwa*) plena de Allāh. Y termina

156. *Jawāhir*, pp. 375-376.

157. *Jawāhir*, pp. 351-352.

esta, en la última sección, con una advertencia de estilo milenarista acerca de los «malos tiempos»<sup>158</sup>. Esos malos tiempos exigen la purificación completa y la respuesta inmediata ante las malas acciones de otros. Un ejercicio de paciencia (*ṣabr*) y de resistencia a través de lo espiritual. Y he aquí algo muy importante, pues la comunidad de shaykh Tijāni aún no contemplará la rectificación al modo de jihād *al-aṣghar* o lucha armada, como sí lo hará ḍan Fodio en Sokoto o al-Ḥājj al-Fūṭī en la siguiente generación de la Tijāniyya<sup>159</sup>.

El combate, para shaykh Tijāni, solo se entiende de forma espiritual porque de lo demás —como sabemos que ocurrió— se ocuparía el sultán. Por eso pide sostener al poder con el poder espiritual, usar la *fātiha* (primera aleya del Corán) como un elemento diferencial cargado de intención (*nīya*) y sobre todo romper la práctica de cualquier conducta ilícita (*ḥarām*). En especial propone perseguir la usura (*ribā*) porque es el origen de la pobreza y la injusticia, tanto social como espiritual<sup>160</sup>. Y esto se debe a que el que la práctica no solo abusa de sus congéneres, sino de la generosidad de Allāh, que es quien ha dispuesto estos bienes. A continuación explica invocaciones (*awrad*) para conseguir ese favor divino<sup>161</sup>. Este aspecto es muy interesante porque es una consideración de carácter puramente social justificada desde la *ma'rifa* y donde vemos la interrelación entre los niveles de la *sharī'a*.

Los ejemplos de análisis y resolución de problemas jurídicos concretos que nos aporta el *Jawāhir al-ma'āni* son aspectos relacionados con el divorcio (cuando la mujer abandona

158. *Jawāhir*, pp. 352-356.

159. *Jawāhir*, pp. 356-357.

160. Los textos clásicos de *fiqh* māliki la catalogan como uno de los peores delitos posibles. Según al-Qaīrawānī en su *Risāla* esta es una práctica de las culturas ignorantes (*jahiliyya*) y considerarla dentro del islam puede acarrearle la expulsión de la comunidad (*takfīr*). Véase *Risāla*, pp. 74-75.

161. *Jawāhir*, pp. 358-359.

el domicilio conyugal, el divorcio por coacción del hombre hacia la mujer, el mantenerle un salario), la cosecha durante el mes de ramadán y la literalidad hacia los textos, la *zakā*<sup>162</sup> reclamado por el emir y las condiciones del *ijtihād*<sup>163</sup>. Que el divorcio sea un tema capital en el *fiqh* se debe a la centralidad del matrimonio (*nikāḥ*) en la sociedad islámica como eje fundamental de la cohesión social<sup>164</sup>. Especialmente pensado para garantizar la estabilidad de la comunidad. El divorcio (*ṭalāq*) en el islam no está mal visto ni mal considerado y se ve como una vía de garantizar los derechos de los cónyuges antes de que se produzcan problemas dentro de la familia y por ende de la comunidad. Las apreciaciones de shaykh Tijāni al respecto —en un texto que se atribuye a Muḥammad Ibn al-Mushry<sup>165</sup>— están enfocadas a los aspectos de justicia en el acto del divorcio. Como ya había dicho anteriormente, shaykh Tijāni exige buscar la forma más justa de aplicar la *sharīʿa*. Así, analiza meticulosamente los casos y dictamina acerca de ellos, especialmente en la que la esposa abandona el domicilio conyugal sin permiso y evade su rol de esposa. Lo primero es que acaten el derecho y que el procedimiento sea acorde a la tradición (*sunna*), aunque en última instancia el shaykh apela a la conciencia interior de cada uno y sobre todo a las consecuencias que tendrá en la próxima vida<sup>166</sup>. Y es porque además del orden social está en juego el mandato coránico de respetar la autoridad de la

162. La *zakā* es un porcentaje sobre los bienes no utilizados de un musulmán (en torno a un 2,5%) que este debe entregar a los pobres para purificar sus posesiones.

163. *Jawāhir*, pp. 374-392.

164. En el *fiqh māliki* tanto el matrimonio (*nikāḥ*) como el divorcio (*ṭalāq*) se encuentran regidos por normas estrictas que se resumen, por poner un ejemplo dentro del *fiqh māliki*, en el capítulo referente al matrimonio y el divorcio en la *Risāla*, pp. 65-72.

165. *Jawāhir*, p. 389.

166. *Jawāhir*, p. 379; *Corán*, 4: 115.

familia como institución<sup>167</sup>. Igualmente se advierte al hombre que este tendrá que respetar todos los pasos y ser justo en el mantenimiento de la divorciada si esta lo requiriese.

Los otros tres dictámenes se mueven en un plano más político-social. El primero es si se puede romper el ayuno mientras que se cosecha en el mes de Ramadán. Ante esto, shaykh Tijāni dice que no, que solamente puede romperse si se está de viaje o enfermo. Sin embargo, el problema, y por ende la responsabilidad, sería en mayor medida de su señor que le obliga a hacerlo incurriendo en una injusticia. Además shaykh Tijāni advierte que nada queda de la vida excepto las acciones realizadas<sup>168</sup>. Es decir, la norma (*ḥukm*) dada por la *sharī'a* debe prevalecer sobre cualquier otra actitud. Desde este punto shaykh Tijāni —a través de la narración de Ḥarazīm — le dedica un interesante análisis al valor del texto en el *ijtihād*. El shaykh advierte que el paso del tiempo ha producido modificaciones en el contexto (*'ilia*) y que hay que tenerlas en cuenta hasta el punto de ser capaz de actualizar (*tajdīd*) la tradición sin que esta sea perjudicial (*ḥarām*)<sup>169</sup>.

Para ilustrar esto, se expone en el caso de la *zakā* exigida por un gobernante en vez de ser entregado libremente a un necesitado. Por eso shaykh Tijāni discute hasta qué punto es lícito que el estado en nombre del emir lo recoja la *zakā* y disponga de él para los empobrecidos. Para shaykh Tijāni esta es una innovación peligrosa porque puede poner en peligro el sistema de justicia social, y además de que no está refrendado por ninguno de los textos doctrinales del islam. Aquí se corre el peligro de que el intérprete o *mujtahid* se corrompa y se venda a un poder terrenal<sup>170</sup>. Por eso —como ya se explicó anteriormente cuando me referí al análisis del *ijtihād* de shaykh

167. *Corán*, 4: 34.

168. *Jawāhir*, pp. 387-389.

169. *Jawāhir*, pp. 389-390.

170. *Jawāhir*, pp. 391-392.

Tijāni— el verdadero *mujtahid* (*al-mujtahid ṣaḥīḥ*) es el que vive tanto en la *sharī'a* como en la *ḥaqīqa*.

El pensamiento jurídico de shaykh Tijāni, y por ende de su comunidad, es el de una sociedad fundada en *sharī'a wa ḥaqīqa*. Una relación complementaria entre la ley exotérica entendida desde una estricta ortodoxia y una gnosis (*ma'rifa*) adquirida por recepción directa (*talaqqī*), inspirada (*ilqā'*) o por un encuentro (*liqā'*) auspiciada por el propio Muḥammad con el objetivo de encontrar una justicia (*'adl*) fundada en la esencia divina. Este desarrollo de shaykh Tijāni, que por otra parte es muy común en los neo-sufis de su tiempo, se nutrirá como base *fiqh* māliki y de su clásica relación con la experiencia gnóstica.

La propuesta de *sharī'a wa ḥaqīqa* elaborada desde la comunidad de Fez se expandirá relativamente durante las primeras décadas de 1800 y experimentará su cenit con el establecimiento del estado que pretenderá al-Ḥājj al-Fūtī Tāl a mediados del XIX mediante el jihād contra los Bambara. Ya en el siglo XX, y tras el fracaso de los distintos jihāds en África Occidental, los tijānis prescindirán del componente político de *sharī'a wa ḥaqīqa* para buscar un empoderamiento en la comunidad inmediata ante las amenazas de los reformistas y los colonialistas; sin renunciar al equilibrio entre ley y gnosis que había propuesto shaykh Tijāni.

#### LA FAYḌA: MILENARISMO Y PERVIVENCIA

Parece ser que el sultán Sulaymān se convirtió en un discípulo más de shaykh Tijāni. Esta opinión es muy extendida en los ambientes de la Tijāniyya a pesar de que autores como Abun-Nasr o Muḥammad Mansour lo toman como un bulo o como una simple construcción histórica enfatizada por las fuentes y autores de orientación tijāni<sup>171</sup>. Sin embargo, el *Kāshif*

171. ABUN-NASR: 1965, p. 20; EL MANSOUR: 1988, p. 170.

*al-hijāb* nos informa de este hecho alegando que el deseo de conocimiento del sultán era tan grande que solo shaykh Tijāni podía saciárselo<sup>172</sup>. Sobre este asunto, Zachary Wright en *On the Path of the Prophet* nos explica que si bien no podemos corroborar con seguridad los lazos esotéricos entre shaykh Tijāni y *mawlay* Sulaymān, tuvo que existir alguna conexión más profunda ya que los lazos entre la Tijāniyya y la monarquía alauí de Marruecos, pues esta ha permanecido hasta nuestros días como una de las *ṭarīqas* más apreciadas para la élite marroquí<sup>173</sup>. Era, precisamente, la discreción, la preparación intelectual y el elitismo que exhibía shaykh Tijāni y sus discípulos lo que *mawlay* Sulaymān veía más beneficioso, pues este se quejaba constantemente de las innovaciones (*bid‘a*) y las extravagancias de algunos sufís marroquíes de la época<sup>174</sup>.

A pesar de la complacencia del monarca la corte de *mawlay* Sulaymān no fue un terreno fácil. Citando como fuentes a Suka-yriy y a al-‘Iraqī, Abun-Nasr cuenta las polémicas de shaykh Tijāni con al-Tayyib b. Kirān (m. 1802), rector del consejo real. Los ataques se referían, especialmente, a la negación de su posición de *quṭb* (polo espiritual) y a que sus letanías eran falsas. También señala que shaykh Tijāni tenía pocos amigos fuera de su círculo y que encontraba a Fez una ciudad poco receptiva a

172. *Kāshif al-hijāb*, p. 446; EL MANSOUR: 1988, pp. 177-178. Véase la carta que le envió shaykh Tijāni a *mawlay* Sulaymān con el título: *risālat sīdnā al-makhtūm wa al-barzakh al-mukhtūm ilā al-sultān mawlāna Sulaymān* que Hassan Debbarh ha digitalizado. Curiosamente, en esta carta shaykh Tijāni le invita a practicar el *wird* —explicitando a las palabras del Profeta en su encuentro en Abī Semghūn— bajo prescripción personal del propio Profeta en un encuentro en sueños: «Escribe una carta a nuestro hijo Sulaymān b. Muḥammad, príncipe de los creyentes, y dile que no hay nada tan meritorio como el *wird*, el *wird* que yo te he dictado (...) Recitándolo, Allāh alejará de él las calamidades aparentes y escondidas, trayéndole el bien aquí y en el más allá» cit. en Debbarh: 2009.

173. WRIGHT: 2015b, pp. 100-102.

174. MEIER: 2005, vol. 2, pp. 315.

sus enseñanzas, razón por lo que decidió emigrar a Siria<sup>175</sup>. Sin embargo —y aquí aparece otro elemento hagiográfico y escatológico que terminan de arraigarlo en las propuestas neo-sufis— el Profeta se le apareció en sueño y le prohibió marcharse, según explica al-‘Iraqi en *al-Jawāhir al-ghaliya*, diciéndole: «Aunque estés a disgusto con tu vida en el Magreb, estás equivocado, porque la gente de Oriente no serán buenos musulmanes en poco tiempo»<sup>176</sup>.

Esta visión recogida por al-‘Iraqi contiene un elemento escatológico muy importante. El milenarismo del que hicieron gala todos los grandes shaykhs neo-sufis nos da idea de la importancia de advertir contra la corrupción social, y promete de una restitución a través de sus reformas. Tanto la cercanía del fin de los tiempos como la corrupción social a la que se verían abocados provocarían la manifestación en shaykh Tijāni de un nuevo concepto que se convertiría en fundamental para sus seguidores: la *fayḍa* (desbordamiento).

En la obra de Muḥammad Tayīb al-Sufyāni *al-Ifādat al-Aḥmadiyya*, otra de las obras fundacionales, se recogen distintas enseñanzas orales de shaykh Tijāni<sup>177</sup>. En ella se cita: «Un diluvio (*fayḍa*) vendrá sobre mis seguidores, entonces la gente en multitudes entrará en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento

175. *Raf ‘a al-niqāb*, 2007, vol 4., pp. 10-11; y al-‘Iraqi: *al-Jawāhir al-ghaliya* (MS) cit. en ABUN-NASR: 1965, p. 21. También está citado (f. 24) en el manuscrito inédito de ‘Alī Ḥarazīm titulado *Mashāhid* y propiedad de la familia Cisse, tras la copia que realizó ‘Alī Cisse con permiso de Ibrāhīm Niasse. Agradezco el dato y la referencia a Zachary Wright durante un encuentro en la Universidad de Harvard en otoño de 2017.

176. Cf. al-‘Iraqi: *al-Jawāhir al-ghaliya* (MS) cit. en ABUN-NASR: 1965, p. 21.

177. Véase el comentario de Sukayrij sobre el texto en *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 176-184.

y desesperación»<sup>178</sup>. La *fayḍa* etimológicamente hablando se entiende —derivada de la raíz trilitera *fa-ya-ḍa*— como un «desbordar», «inundar», «decir con excesiva efusión hacia fuera», «verter hacia fuera abundantemente», «emanar». Brigaglia explica que el término sugiere un movimiento exterior y urgente, implicando también la idea de exuberancia, superabundancia<sup>179</sup>. Hassan Cisse, por su parte explica que desde shaykh Tījāni la *fayḍa* está asociada a «la posibilidad de lograr la perfección espiritual en la edad moderna»<sup>180</sup>.

Lo cierto es que, formulado como una profecía, este concepto escatológico juega con la posibilidad de una restitución de la pureza del islam en el plano esotérico (*bāṭin*) muy profundo, del mismo modo que la *ṭarīqa muhamadiyya* —como he visto anteriormente— había actuado y renovado la percepción del islam exotérico (*ẓahir*). Este concepto está inspirado, en cierta medida, en las propuestas cosmológicas del andalusí Ibn ‘Arabī (1156-1240)<sup>181</sup>. Como podemos ver esta predicción no es sino la última de las arriesgadas propuestas del shaykh en Fez. La *fayḍa* le había sido revelada a él mediante gnosis (*ma‘rifa*) y cuyo objetivo sería limpiar el islam, abriendo sus puertas a personas extrañas a él, mediante lo que Zachary Wright describe como gracia divina<sup>182</sup>. Este sería el fin de un islam corrupto y el principio de una versión renovada y simple

178. Cf. SUFYĀNI, Muḥammad Tayīb: *Ifādat al-aḥmadiyya*. Ed. Muḥammad al-Ḥāfiz al-Tījāni. al-Maṭa‘aba al-‘ālamīyya, El Cairo, 1970, p. 83. Véase estudios y definiciones sobre la *fayḍa* en BRIGAGLIA: 2000; SEESEMANN: 2011; WRIGHT: 2015a; y WRIGHT: 2015b, p. 219.

179. Cf. BRIGAGLIA: 2000, p. 44.

180. Cf. CISSE, Ḥassan: «Shaykh Ibrāhīm Niasse: Revivalist of the Sunnah» en Zachary Wright Yahya Weldon (eds.), *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrāhīm Niasse*. The African American Institute: Atlanta, 2006, p. 14.

181. EL-ADNANI: 2007, pp. 151-156.

182. WRIGHT: 2015b, p. 219.

como en los tiempos del Profeta. Hay que hacer notar que el concepto de *fayḍa* ha tenido una enorme repercusión en toda la historia de la tarīqa, y que no son pocos aquellos que han querido designarse como el poseedor (*ṣāhib*) de la *fayḍa*.

Ya que este texto de Sufyāni es profundamente iniciático, se alejó de la mayoría de los discípulos para evitar ataques como el que había protagonizado Tayyib b. Kirān. Es por ello, que esta profecía solo fue revelada a la élite de su *zāwiya* (comunidad) de Fez, la cual empezó a trabajar espiritualmente en la búsqueda del *ṣāhib*, después de la muerte del shaykh en 1815, tras cumplir ochenta años. Shaykh Tijāni fue enterrado en la *zāwiya kūbra*, lugar que, aún a día de hoy, representa un centro de peregrinación para miles de personas de todo el planeta.

Su comunidad, que analizaré en el siguiente capítulo, quedó establecida en Fez bajo un estricto modelo tradicional. Durante los años siguientes parte de sus miembros comenzaron a expandir la tarīqa logrando una de las difusiones intelectuales más interesantes de la historia del islam contemporáneo.



*Capítulo 3*  
*Una comunidad de gracia (1800-1830)*

La comunidad de shaykh Tijāni se articuló en torno a la *zāwiya kubrā* (gran comunidad), un edificio que *mawlay* Sulaymān dispuso para el shaykh y sus discípulos en el centro de Fez. Este sería el centro de la vida espiritual de la joven *ṭarīqa*. Aunque las fuentes de la *ṭarīqa* hablan de la comunidad como una «comunidad de gracia», parece ser que hubo rivalidades espirituales entre algunos de los discípulos. Rivalidades que, por otra parte, son naturales en un ambiente de entrenamiento espiritual y que constituyen interesantes ejemplos y, configuran hasta cierto punto los arquetipos que se repetirán en futuras comunidades a lo largo de la historia.

LOS ÍNTIMOS DEL SHAYKH

Sukayrij en su *Kāshif al-ḥijāb* narra la vida de más de trescientos compañeros y discípulos de shaykh Tijāni, aunque por motivos evidentes de espacio solo mencionaré a los más importantes. El shaykh se apoyó en cinco personas fundamentales para llevar a cabo la fundación social de la organización de la *ṭarīqa*. De entre ellos, dos gozarían de un trato especial por parte de shaykh Tijāni: ‘Ali Ḥarazīm b. Barrada y Muḥammad Ibn al-Mushry.

‘Ali Ḥarazīm b. Barrada (m. 1803), conocido en la comunidad como *al-khadim al-akbar* (el gran siervo), fue uno de los más íntimos y cercanos seguidores de shaykh Tijāni. La

historiografía tradicional árabe dice que él fue sugerido como *khadim* (sirviente) por el mismo Profeta durante el episodio del *fath kabīr*. En un panfleto editado por la *zāwiya El Koubra d'Europe*, donde se recogen las vidas de los compañeros de shaykh Tijāni, se cuenta como el Profeta le dijo a shaykh Tijāni que escogiera a Ḥarazīm como su compañero:

¡Oh, Aḥmad! Pide consejo a tu siervo y amado más importante, ‘Ali Ḥarazīm, él es para ti lo que fue Harūn para Mūsa. ¡Allāh es el más grande! ¡El más ilustre! ¡Y el más inmenso! Y no hay mejor consejo que el que venga de Él. Que sean las bendiciones sobre ti!.

Esta exhortación revela, desde un punto hagiográfico tradicional, la predestinación del discípulo para el maestro y, al mismo tiempo, la justificación para heredar todo un *background* espiritual (enseñanzas, secretos, anécdotas, etc.), algo que posteriormente se pondrá de relieve en la construcción del *Jawāhir al-ma‘āni*. El hecho de que el Profeta lo designase era una *‘ijāza* (permiso) viviente mucho más poderosa —desde la construcción narrativa de la identidad y la autoridad tradicional— que cualquier papel firmado por un shaykh. Además, este discurso propone a Ḥarazīm como paradigma del discípulo perfecto —algo se repetirá ‘con varios personajes en la historia de la Tijāniyya— ejemplificando cómo el evento de la apertura (*fath*) se consigue con el amor (*maḥabba*) ante todo desde el primer momento: «Afiánzate en el pacto [con shaykh Tijāni] y ese amor que tienes será tu apertura espiritual (*fath*)»<sup>2</sup>.

Esta frase de shaykh Tijāni en el momento de su encuentro con Ḥarazīm muestra muy bien el funcionamiento de todos estos recursos a la hora de construir su imagen. Se había convertido no solo en el primero<sup>3</sup>, sino en el íntimo y más pode-

1. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, 2011, p. 51.

2. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, p. 51.

3. EL-ADNANI: 2007, p. 83.

roso discípulo de shaykh Tijāni. Además, el shaykh terminó su misión con él enviándole al *ḥājj* justo después de iluminarse espiritualmente para que fuese un hombre completo (*kāmil*) en el cumplimiento de los pilares del islam<sup>4</sup>.

La redacción de *Jawāhir al-ma‘āni* (1801) está construida, como expliqué, sobre la biografía de Ibn Ma‘an y, según investigaciones de El-Adnani, sobre materiales «plagiados» de Ibn al-Mushry<sup>5</sup>. Esta afirmación bastante polémica, y queda carente de argumentación desde la perspectiva historiográfica árabe. Lo cierto es que en esta tradición no existe un verdadero apego por la autoría, es más la designación de la misma era una práctica habitual como ya comentamos en el estado de la cuestión. Aparte de este texto, Ḥarazīm escribió otro texto titulado *Risāla al-faql wa l-imtinām*, un texto sobre gnosis (*ma‘rifa*) y la forma de ejecutarse para lograr la apertura (*fath*). Una carta en la cual nos da claves interesantes sobre cómo se realizaba la *tarbiya ruḥāniyya* en tiempos de shaykh Tijāni, algo que no suele mencionarse a menudo.

‘Ali Ḥarazīm b. Barrada falleció después de su Ḥājj en 1803, cuando se encontraba realizando una visita a la ciudad de Medina. Según la tradición estaba en *fana*’ (éxtasis místico). Fue enterrado cerca de las tumbas de la batalla de Badr tras, según Zachary Wright citando a Ḥassan Cisse, aniquilarse de forma mística. ‘Ali Ḥarazīm dejó un interesante legado y una fuerte representación social para los discípulos de la Tijāniyya. Como advertencia, shaykh Tijāni dijo: «Si no lo hubieran enterrado podrían haber oído de él tal ciencia, tal gnosis y tales secretos que nunca estarán en los libros»<sup>6</sup>. Este relato que

4. WRIGHT, Zachary: *Khalifat al-Akbar, Sidi Ali Ḥarazīm al-Barada*. 2008. Disponible en línea en: <<http://www.tijani.org/khalifat-al-akbar-sidi-ali-Ḥarazīm-al-barada/>>

5. EL-ADNANI: 2007, pp. 16-17 y 84-90.

6. WRIGHT: *Khalifat al-Akbar*, 2008.

Ḥassan Cisse cuenta revela la última manifestación identitaria de Ḥarazīm y su potencial proyección entre los tijānis: un gran maestro que ha sido enterrado vivo en tiempos en los que no se sabe identificar un éxtasis místico, no puede significar más que es necesario que trabajar los estados interiores a fin, de que no cometamos errores de este tipo. Extrapolándolo al terreno del *tajdīd* (reformismo) usa la *ḥaqīqa* dada por la *ma'rifa* y el *bāṭin* para mejorar la *sharī'a* y el *zāhir*.

El otro gran discípulo de shaykh Tijāni fue Muḥammad Ibn al-Mushry (m. 1809), una de las figuras clave en la *zāwiya* de Fez. Según El-Adnani —y según toda la argumentación de su libro *La Tijāniyya 1781-1881 Les Origines d'une confrérie religieuse au Magreb*— al-Mushry fue una víctima del «despotismo» de shaykh Tijāni. Esta visión —bastante exagerada— choca con la que nos ofrece la historiografía tradicional especialmente en la narración que hace Sukayrij en su *Kāshif al-ḥijāb* y en el panfleto de la *zāwiya* de Lyon, donde se nos presenta a Ibn al-Mushry como el *imām* de la comunidad, sabio entre sabios (*'ālim al-'ulamā*) y, sobre todo, como un gnóstico (*'ārīf*) muy elevado<sup>7</sup>. Lo cierto es que deberíamos posicionarnos en una zona más intermedia a la hora de construir el relato histórico sobre al-Mushry, como ocurría con Ḥarazīm. La hagiografía demarca una personalidad marcada por ser uno de los primeros discípulos de shaykh Tijāni. Al unirse a la Tijāniyya, al-Mushry ya era un solvente *'ālim* y especialista en *fiqh* que llegó al shaykh atraído por su erudición y, posteriormente, quedó muy impresionado por las respuestas dadas por este. Su afiliación anterior en el sufismo era *khalwatī*, la misma que shaykh Tijāni. El hecho de no detentar un rol público como Ḥarazīm, a pesar de ser un notorio sabio, se debía posiblemente a una razón que nos expuso el Dr. Muḥammad Saghīr

7. *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 149-154; *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, pp. 116-118.

durante una entrevista: «Shaykh Muḥammad Ibn al-Mushry era un *makhtūm* (oculto), no tenía más que manifestarse como *imām*»<sup>8</sup>. Esta explicación de un académico, que ha trabajado desde perspectivas tradicionales, es mucho más viable que las teorías conspiranoicas de El-Adnani acerca de envidias, falsas *silsilas*, la expulsión de la *zāwiya* y la quema de los libros de Ibn al-Mushry<sup>9</sup>. Abdelaziz Benabdallah, el gran sabio marroquí de la Tijāniyya, tiene un texto titulado *La Tijāniyya malinterprétée par Jilali Al Adnani* en las que expone estas razones y otras acerca de los errores de interpretación de El-Adnani<sup>10</sup>.

Ibn al-Mushry escribió diversas obras como el *Kitāb al-Jāmi'* (El libro de las colecciones) y el *Kitāb raūḍ al-muḥib al-fānī* (El libro de los jardines del amante aniquilado)<sup>11</sup>. La primera obra juega con preguntas y respuestas a shaykh Tijāni mostrando su santidad en consonancia con el sufismo desde un punto de vista amable, mientras que la segunda obra se refiere a los estados espirituales y al esoterismo de shaykh Tijāni caracterizándolo sobre los demás sufis con un secreto especial<sup>12</sup>. Ambos son libros considerados *kunnash makhtūm* (cuaderno oculto) y funcionan como repositorios de anécdotas y secretos referidos tanto al shaykh como a la joven comunidad.

Como en el caso de 'Alī Ḥarazīm, la muerte de Ibn al-Mushry en 1809 representó un hecho de alto valor simbólico para la joven comunidad tijāni. En el relato que da Sukayrij

8. Entrevista al Dr. Muḥammad Saghir b. shaykh Ḥassan al-Maradi. Córdoba, marzo, 2015.

9. EL-ADNANI: 2007, pp. 84-85.

10. BENABDELLAH, Abdelaziz: *La Tijāniyya malinterprétée par Jilali Al Adnani*. Texto en línea disponible en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/bibliotheque-tariqa-mal-interpretee-1.php>>

11. La primera se encuentra como manuscrito (incompleto) en la biblioteca Real de Rabat, véase el estado de la cuestión. La segunda obra se editó de forma digital en 2010 por Mahdi al-Kansūsī.

12. EL-ADNANI: 2007, pp. 94-95.

en su *Kāshif al-hijāb* se narra que murió camino a Tlemcen (Argelia) de una enfermedad no especificada, pero lejos del shaykh y de la comunidad de Fez<sup>13</sup>. En estas narraciones, y siguiendo la lógica del discurso tradicional, vemos que Ibn al-Mushry muere antes del maestro a causa de su amor hacia él, cumpliendo una misión y habiendo renunciado al apego de la comunidad. Esto representa, sin duda, el mejor ejemplo del espíritu del *fanā*, es decir, la aniquilación mística de todo deseo.

Otros miembros importantes de la *zāwiya* de Fez fueron Muḥammad b. al-‘Abās Semghūni, ‘Alī Tamasini y Ṭayīb Sufyāni. Según las crónicas, en especial el *Kāshif al-hijāb*, Muḥammad b. al-‘Abās Semghūni nació a mediados de siglo XVIII en Abī Semghūn (Argelia). Fue uno de los *muqaddams* más importantes de la primera Tijāniyya. Fue de los primeros en conocer a shaykh Tijāni y en recibir una *‘ijāza* para transmitir el *wird* de la ṭarīqa. Sabemos que experimento un enfrentamiento y celos hacia Ibn al-Mushry, aunque tenía gran *maḥabba* por el shaykh. Su ejemplo se usa aún, entre los miembros de la ṭarīqa en el Magreb para explicar la importancia del proceso de *tarbiya*; en tanto que shaykh Tijāni hizo ver a Ibn al-Mushry y a él que la envidia era algo falso dado que no podía existir en aquellos que buscaban la unidad<sup>14</sup>.

‘Alī Tamasini (1776-1844) fue uno de los discípulos más influyentes de shaykh Tijāni y el que se convirtió en su *khalifa* (sucesor), pues según los textos tradicionales heredó su *quṭbiyya* (posición espiritual) y era garante de un gran poder espiritual (*taṣarruf*)<sup>15</sup>. Como shaykh Tijāni, también nació en Argelia de una familia desconocida para todos, cuyo origen solo conocía shaykh Tijāni, aunque los textos tradicionales lo invisten con el título de *sharīf ḥassanī*. Tamasini fue inves-

13. *Kāshif al-hijāb*, p. 153.

14. *Kāshif al-hijāb*, pp. 376-377.

15. *Kāshif al-hijāb*, pp. 126-132.

tido sucesor públicamente recibiendo la *imāma* (turbante) delante de los otros miembros de la *zāwiya*. Su apodo publico era «la luna llena que ilumina la oscuridad y el sol que guía la comunidad»<sup>16</sup>.

El primer contacto de Tamasini con shaykh Tijāni fue en 1790 a través de shaykh Ibn al-Mushry, y desde entonces se fue introduciendo paulatinamente en la comunidad hasta asentarse definitivamente en la ciudad de Fez, destacando por sus dotes gnósticas y su conocimiento de los secretos (*asrar*)<sup>17</sup>. Asistió al fallecimiento de shaykh Tijāni, y se le encomendó la apertura de una *zāwiya* en Tamasin (Argelia) en 1803, donde convirtió su comunidad en referencial para la zona no solo en el plano educativo sino también social, previo al proyecto colonial francés<sup>18</sup>. En los años previos a su muerte mantuvo una intensa correspondencia con todos los grandes shaykhs de la Tijāniyya de su tiempo y educó personalmente a Aḥmad ‘Abdalawi quien, se convertirá en uno de los principales líderes de la *zāwiya* de Fez en la última mitad del siglo XIX. Su fallecimiento en 1844, en el contexto de la guerra entre el Emir ‘Abdalqadr y los franceses de fondo, dejó en una situación extremadamente delicada a la ʿarīqa.

El tercero de estos tres hombres fundamentales de la primera Tijāniyya fue ʿAyīb Sufyāni (m. 1843). Prestigioso *muqaddam* y renombrado *‘ālim*, Sufyāni conoció a shaykh Tijāni a través de uno de sus discípulos egipcios, ‘Abdelwāhid al-Miṣrī, quien le enseñó el *Jawāhir* de Ḥarazīm. A partir de entonces, Sufyāni se involucra en la ʿarīqa y en la comunidad de Fez, ya sin Ḥarazīm y sin Ibn al-Mushry, convirtiéndose en poco tiempo después se convierte en uno de los personajes clave de esta, recogien-

16. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, p. 56.

17. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, pp. 57-58.

18. WRIGHT, Zachary: *al-Qutb Sidi al-Hajj Ali ibn ‘Isa Tamasini*. 2008. Disponible en línea en: <<http://www.tijani.org/tamasini/>>

do diversas enseñanzas del shaykh en su libro *al-Ifādat al-Aḥmadiyya*<sup>19</sup>.

Al igual que Ibn al-‘Abās Semghūni representaba la experiencia de la unidad en la narrativas y las enseñanzas internas de la ṭarīqa, Sufyāni representa la razón de la prohibición de no combinar la Tijāniyya con ninguna otra ṭarīqa. Al encontrarse con *shadilīs* de la Wazzaniyya —su anterior ṭarīqa—, Sufyāni dudó sobre el por qué no podía practicar con ellos. La respuesta del shaykh fue clara: «No te traerán sino mal»<sup>20</sup>. Este relato es otra de las bases de la ṭarīqa y enfatiza en la prohibición de practicar con otras ṭarīqas o tener contacto espiritual con otros santos (*awliya*’). La narración del arrepentimiento de Sufyāni es un buen ejemplo para aquellos que dudan del *status* de la ṭarīqa, y sobre todo una excelente representación para reconciliar con un argumento *ad-autoritatem* a los descarriados en la nueva comunidad.

#### LOS HIJOS DE SHAYKH TIJĀNI

Otra parte importante de la primera comunidad fueron los hijos de shaykh Tijāni: Muḥammad al-Kabīr (1796-1827) y Muḥammad al-Ḥabīb (1800-1853). Ambos jugaron un rol simbólico muy importante por perpetuar el linaje, si bien no tuvieron la misma relevancia pública que alguno de los *muqaddams* de su padre. Shaykh Tijāni tuvo otros hijos, pero estos fallecieron antes de la edad adulta<sup>21</sup>.

Muḥammad al-Kabīr nació en el oasis de Abī Semghūn (Argelia), posiblemente después de la apertura (*fath*) de su padre. Según las crónicas, se manifiesta por ser una persona bastante discreta a pesar que poseía una alta posición espi-

19. *Kāshif al-hijāb*, pp. 170-176 (de la página 176 a la página 180 es un comentario de *al-Ifādat al-Aḥmadiyya*).

20. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*: 2011, pp. 142-143.

21. *Kāshif al-hijāb*, p. 56; *al-Shamāi’l al-Tijāniyya*, pp. 21-22.

ritual (*maqām*) reconocida por otros maestros de la *zāwiya*. Muḥammad al-Kabīr se hizo cargo de la comunidad de Ayn Madi. Falleció decapitado en 1827, según informa Sukayrij, durante una incursión turca. Los tijānis argelinos se había convertido en una interferencia para las actitudes imperiales de los Otomanos<sup>22</sup>. Según El-Adnani, quien se basa en las fuentes coloniales y algunas fuentes tradicionales, al-Kabīr murió traicionado por los Banī Hashem, la tribu a la que pertenecía el Emir ‘Abdalqadār<sup>23</sup>. Su prematura muerte hizo imposible que se ocupase de los asuntos de la ʿaṭīqa, pero su martirio —que puede relacionarse simbólicamente con la representación de Hussein, nieto del Profeta, asesinado de una forma similar— serviría para crear un gran referente hagiográfico y legitimar la lucha real contra el Imperio Otomano<sup>24</sup>.

Su otro hijo, Muḥammad al-Ḥabīb, se ocupó de aspectos más cercanos al mundo en la *zāwiya* de Fez y, posteriormente, de la de Ayn Madi. Vivió un tiempo con su hermano Muḥammad al-Kabīr en Ayn Madi y en 1823 realizó su *ḥājj* (peregrinación a Meca). A la vuelta del viaje se hizo un experto en gramática (*naḥw*), ciencia que le daría la fama de sabio<sup>25</sup>. Cuando los Otomanos atacaron a su hermano, este se encontraba en ‘Ayn-Madi y aunque acudió a socorrerle, no pudo hacer nada<sup>26</sup>. Tras la muerte de Tamasini, Muḥammad al-Ḥabīb se hizo cargo de la dirección de la ʿaṭīqa de 1845 a 1852. Falleció asesinado en 1852, tras rendir la ciudad a ‘Abdalqadār buscando la seguridad de sus propios discípulos<sup>27</sup>.

22. *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 55-58; ABUN-NASR: 1965, p. 61.

23. EL-ADNANI: 2007, p. 195.

24. *Rafʿa al-niqāb*, vol. 1, pp. 239-240.

25. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, p. 99; *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 66-67.

26. EL-ADNANI: 2007, p. 196.

27. EL-ADNANI: 2007, pp. 200-201.

## SANTAS Y ARREBATADAS: LAS MUJERES DE LA COMUNIDAD

En un estudio de estas características, no podemos obviar la cuestión de género, pues la presencia femenina fue importante dentro de la primera época *ṭarīqa*. Las mujeres nunca habían sido ajenas al sufismo ni a otras manifestaciones dentro del islam, si bien habían estado supeditadas por circunstancias culturales. Es cierto que los *tijānis* fueron, desde el principio, bastante inclusivos. Esto se debía a lo escatológico del mensaje, al ser una promesa de salvación extensiva a todo musulmán esta tenía que ser completa sin distinción de razas o sexo, tal y como se presentaba en el Corán y en la comunidad del Profeta. En *Kitāb al-nisā' tijāniāt* (El libro de las mujeres *tijānis*) de Muḥammad Erradi Guenoun<sup>28</sup> se recogen las biografías de las principales *muqaddamāt* *tijānis*, aunque se recogen profusas notas en las obras de Aḥmad Sukayrij *Kāshif al-ḥijāby Raf'a al-niqāb*.

En Fez, una vez asentada la *ṭarīqa*, diversas mujeres pidieron autorización a shaykh Tijāni para emprender su camino espiritual. Especialmente famosa en los círculos de la *ṭarīqa* es Lalla Mannana al-Baghitiya llamada «Shanjūra» (aprox. m. 1815), una *sharīfa majdhūba* (embriagada) que visitaba la *zāwiya* de Fez y que se convirtió en discípula y confidente del shaykh<sup>29</sup>. Sukayrij, en uno de sus textos, dice que era una gran gnóstica (*'arīfa*) y que había alcanzado los más elevados estados y razón por la cual podía compartirlos solo con shaykh Tijāni. Se dice también —constituyendo un recurso representacional excepcional— que predijo la muerte de shaykh Tijāni ante varios notables de la *zāwiya* tras un arrebato místico (*jadhb*) y en la narrativa tradicional sitúa su muerte tras el fallecimiento

28. ERRADI GUENOUN, Muḥammad: *Kitāb al-nisā' tijāniāt*. Dar SIRR Series, Fez, 2010.

29. ERRADI GUENOUN: 2010, pp. 24-25.

de shaykh Tījāni<sup>30</sup>. Lalla Mannana inaugurará una representación de la *majdhūba* fiel al shaykh, dispuesta, valiente e iluminada, que se mantendrá en el imaginario de la Tījāniyya hasta el siglo xx, especialmente en Mauritania. Otra *majdhūba* es Sayyida Safiya Lūbadat, quien premonizó la llegada de shaykh Tījāni, asentándose años antes en el solar donde estaría la *zāwiya kūbra* en Fez y diciendo: «¡Venid a escuchar el *lā ilaha ilā Allāh!*!». Según cuentan las narraciones tradicionales, sus seis hijos abrazaron la Tījāniyya<sup>31</sup>. Sayyida Safiya no representa la perfección femenina y gnóstica de Lalla Mannana, pero demuestra —en este tipo de narraciones— su amor místico por el shaykh aun sin conocerlo.

Un estilo diferente de *muqaddama* lo representa Fatima Laqbab (m. 1846), quien fuera una de las grandes maestras de la Tījāniyya magrebí. Erradi Guenoun relata que en el *Kitāb al-Jamī‘* de Ibn al-Mushry existe una carta que remite a ella y que la describe como «la libre, benevolente mujer, la *muqaddama*, nuestra señora Fatima»<sup>32</sup>. Fatima Laqbab representa el modelo de mujer estable que ha recibido la iniciación y que se mantiene en el mundo sin «embriagarse» o sufrir un raptó místico (*jadhb*). El ejemplo de Fatima Laqbab será usado durante mucho tiempo después para mostrar la igualdad entre hombres y mujeres en la educación espiritual (*tarbiya ruhāniyya*) dentro de la ṭarīqa. Este es el mismo modelo que sayyida Masūda «al-Qibla», llamada así porque se pasaba horas mirando de cara a la *qibla* (dirección hacia Meca) en la *zāwiya*. Las crónicas la describen como una mujer piadosa que ayunaba y realizaba todo tipo de acciones supererogatorias, al igual que sus compañeros masculinos de ṭarīqa. Su hijo fue uno de los sirvientes (*khadim*) privados de shaykh Tījāni<sup>33</sup>. Al

30. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, p. 12.

31. *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*, p. 13.

32. ERRADI GUENOUN: 2010, p. 25.

33. ERRADI GUENOUN: 2010, p. 26.

igual que sayyida ‘Aīsha’ b. Amrou (m. 1824), una de las discípulas de *tarbiya* de shaykh Tijāni. Madre de uno de los discípulos de shaykh Tijāni, Aḥmad b. Zayār, a la muerte de su hijo, mantuvo una estrecha relación el shaykh. Y, por último, podríamos citar a Sayyida Fatima b. ‘Abdallah al-Figuigui (m. 1826), quien tomó la *ṭarīqa* de manos del propio shaykh Tijāni<sup>34</sup>. Estos ejemplos nos ilustran hasta dónde llegaba la presencia femenina dentro de la comunidad de la *zāwiya* de Fez.

Siguiendo con la presentación de las mujeres importantes para la Tijāniyya, podemos citar a Sayyida Shem’ha (m. 1853), una mujer judía que vivió durante el tiempo de Muḥammad al-Ḥabīb, hijo de shaykh Tijāni. Su historia quedó recogida en el libro *Raf’a al-niqāb* de Sukayrij. Shem’ha a menudo iba a pedirle consejo y ayuda a Muḥammad al-Ḥabīb. Tras la muerte de este, estando ella en búsqueda de cura para su enfermedad, pidió a sus hijos que la acercaran a la tumba de Muḥammad al-Ḥabīb. Allí pronunció en voz alta la *shahāda*. Según el relato de Sukayrij, en ese mismo momento ella recibió la iluminación (*fath*). Al oír a su madre pronunciar la *shahāda*, sus hijos enloquecieron y la mataron allí mismo a golpes<sup>35</sup>. Este relato es muy interesante ya que presenta la conversión de una integrante de la comunidad judía de Fez a través de la intercesión del hijo de shaykh Tijāni, quien proseguía con los milagros de su padre. En Marruecos este hecho supuso una doble declaración de fuerza espiritual (*taṣarruf*). Por una parte, representaba un milagro (*karāma*) y una afirmación del poder los tijānis, y por otra, el hecho de cambiar la realidad social de una mujer —que además era conversa desde el judaísmo, un grupo que en época contemporánea no solía convertirse— adoptando el rol de mártir (*shahīda*) gracias a la Tijāniyya.

34. ERRADI GUENOUN: 2010, pp. 26-27.

35. ERRADI GUENOUN: 2010, p. 27.

Así, es evidente que no podemos considerar que los tġjānis no tuvieran relación y que no integraran a mujeres dentro de su organización. En el siglo XIX muchas organizaciones sufġis se dieron cuenta del enorme potencial que detentaban las mujeres dentro y que podġan por tanto aportar a sus filas —véase el ejemplo de Nana ‘Asmau’ dān Fodio<sup>36</sup>—, ya fuese para captar adeptos y hacer proselitismo o para desarrollar su especial capacidad de llegar al más alto nivel espiritual una vez iniciadas. En la ṭarġqa *muḥammadiya* se juega precisamente con el concepto de «salvación» e «iluminación» total, que, por otro lado, para practicarlo de forma coherente siguiendo el ejemplo de la primera generación del islam, no podía permitirse la exclusión de nadie.

#### EL GRAN ÉXODO: IBRĀHĪM AL-RİYĀḤI, MUḤAMMAD AL-GHĀLI Y MUḤAMMAD AL-ḤĀFĪZ

Existen otros tres discġpulos de shaykh Tġjāni que fueron fundamentales al haber expandido la ṭarġqa más allá de Marruecos y Argelia. Estos fueron Ibrāhġm al-Riyāḥi (1767-1850), Muḥammad al-Ghāli (m. 1829) y Muḥammad al-Ḥāfġz b. Mukhtār al-Shinqġti (1758-1831). El primero se asentó en Túnez y fue el líder de una importante *zāwiya* durante los años previos al colonialismo francés; el segundo se asentó entre Meca y Medina; y el último expandió la Tġjāniyya hacia Mauritania y, desde allí, hacia África subsahariana.

Ibrāhġm al-Riyāḥi fue otro de los discġpulos íntimos de shaykh Tġjāni, *imām* de la Universidad Zaytuna (1839) y *shaykh al-Islam*, máximo título religioso dentro del islam sunni. Famoso por sus clases de *fiqh* y de *tafsġr* (comentario coránico), provenġa de la ṭarġqa Shadiliyya —muy expandida en la zona— de la

36. DE DIEGO GONZÁLEZ: 2019, pp. 54-56.

cual era un ferviente seguidor<sup>37</sup>. Según las fuentes, fue uno de los discípulos más poderosos de shaykh Tijāni, aunque muy discreto en asuntos espirituales a pesar de que su gran dominio de las ciencias esotéricas<sup>38</sup>. Es muy interesante ver como al-Riyāḥi cumplirá con esa necesidad de guardar y dosificar lo esotérico (*bāṭin*) frente a la *sharī'a*.

Al-Riyāḥi, sin conocerlo en persona, tuvo un sueño premonitorio con Ḥarazīm quien iba hacia Meca camino de su *ḥājj*. Fue así como conoció de la existencia la ṭarīqa Tijāniyya, pues después del sueño buscó e invitó a Ḥarazīm a su *zāwiya*. Así, según cuenta Andrea Brigaglia basándose en las fuentes tradicionales, 'Alī Ḥarazīm realizó una intensa transmisión de conocimiento esotérico al tunecino. Esto se tradujo como una poderosísima apertura (*fath*) para al-Riyāḥi que inmediatamente se hizo tijāni, renunciando a la Shadiliyya, su anterior ṭarīqa<sup>39</sup>. Poco después viajó a la corte de *mawlay* Sulaymān en Fez, en misión diplomática, para pedir alimentos durante la hambruna de Túnez. Allí, además de conocer al sultán —al que dedicó un importante panegírico— se puso en contacto con shaykh Tijāni a quien dedicó diferentes *qasīdas* (poemas) en reconocimiento a su estado místico. A su vuelta fue nombrado *muftī* de Túnez y, once años más tarde, fue designado rector de la Universidad Zaytūna<sup>40</sup>. En este tiempo se convirtió en un importante defensor y propagador de la Tijāniyya en Túnez, así como en un juez muy crítico con el poder —especialmente desde el acercamiento de Aḥmad Bey a las políticas francesas— y con las políticas económicas locales de su época<sup>41</sup>. De su biogra-

37. BRIGAGLIA, Andrea: *Shaykh al-Islam Ibrāhīm al-Riyahi*. 2008. Disponible en línea en: <<http://www.tijani.org/shaykh-al-islam-Ibrāhīm-al-riyahi/>>

38. *Kāshif al-hijāb*, pp. 132-134.

39. BRIGAGLIA: 2008.

40. ABUN-NASR: 1965, p. 83.

41. EL-ADNANI: 2007, p. 193.

fía, poco hagiográfica por su constante vida pública, podemos deducir el modelo del nuevo *muqaddam* urbano. Esto enfatiza una de las principales características de la Tījāniyya frente a otras ṭarīqas: el desarrollo urbano. En las fuentes históricas, al-Riyāhi siempre aparece como alguien preocupado de lo social (la hambruna, las políticas del sultán, los problemas económicos) o desde el púlpito (*mimbār*) de la prestigiosa Universidad Zaytūna, de modo que conseguía unir lo social con lo espiritual sin grandes alardes de esta última faceta. El modelo de este shaykh será muy explotado por diferentes miembros en diferentes épocas de la Tījāniyya que querrán mostrar el camino espiritual en el mundo contemporáneo.

Muḥammad al-Ghāli Boutaleb fue un hombre clave en el desarrollo de la ṭarīqa Tījāniyya. Tras la partida de Ḥarazīm e Ibn al-Mushry se convirtió en uno de los hombres de máxima confianza del shaykh. Las fuentes lo presentan como una persona muy enfocada al *dhikr* (recuerdo de Allāh) y a la constante recitación de fórmulas místicas (*awrād*)<sup>42</sup>. En este sentido, al-Ghāli representa muy bien el ideal metodológico del sufi del siglo XIX —como más tarde se lo transmitirá a ‘Umar al-Fūtī— con un sufismo construido más sobre fórmulas y letanías en detrimento de palabras y discursos intelectuales, como ocurrirá en el siglo XX<sup>43</sup>.

Tras su educación espiritual (*tarbiya ruḥāniyya*) se marchó al Hijāz (actual Arabia Saudí) a enseñar el método y las prácticas de la Tījāniyya. Se asentó en Medina donde se dedicó a la enseñanza en la Mezquita del Profeta. Su discípulo más importante fue al-Ḥājj ‘Umar Fūtī Tāl, un pular del norte de Senegal que se convertiría en uno de los líderes más importantes de la Tījāniyya en la segunda mitad del siglo XIX, que haría jihād

42. *Kāshif al-hijāb*, pp. 262-263.

43. Véase esta discusión con todo lujo de detalles en WRIGHT: 2015a, pp. 58-59.

contra el Imperio Bambara de Segu, y que llegaría a ser el principal difusor de la *ṭarīqa* en África subsahariana<sup>44</sup>. Además de Fūṭī Tāl —sobre el que profundizaré en el próximo capítulo— al-Ghāli dio pie a una interesante tradición *tijāni* en el Hijāz que sigue viva en la actualidad, a pesar de la dura represión del wahabismo oficialista saudí<sup>45</sup>.

El último de los tres grandes divulgadores de la *Tijāniyya* y discípulos directos de shaykh *Tijāni* fue Muḥammad al-Ḥāfiẓ w. Sīdī ‘Abdallāh al-Shinqīṭī al-‘Alawī, responsable de la consolidación de la *ṭarīqa* en las tierras del Sahara meridional. Nació en Trarza (sur de la actual Mauritania), miembro de la prestigiosa tribu de los Idaw ‘Alī y obtuvo una formación clásica (*fiqh*, *ḥadīth*, *tafsīr*; etc.) en la mítica ciudad de Shinqīṭī. Durante el camino a su viaje al *ḥājj* tuvo una visión en la que vio a shaykh *Tijāni*, quien a su vuelta tras instalarse en Fez lo inició en la *ṭarīqa*<sup>46</sup>. Allí, ayudó a Ḥarazīm a redactar *Jawāhir al-Ma‘āni* actuando de copista<sup>47</sup>. Tras un tiempo de estudio en la *zāwiya kubra* donde —según Sukayrij, recibió *tarbiya* y los secretos más profundos del shaykh— fue nombrado *muqaddam* y, posteriormente *khalīfa*, volvió a su región natal hacia 1805. Shaykh *Tijāni* dice en un verso de su permiso: «Y el ‘*alawī* heredero del señor (Muḥammad)/ [es] nuestro

44. *Kāshif al-hijāb*, p. 264. En este texto, Sukayrij cita el fragmento del *Rimāh* del Fūṭī donde explica su encuentro y su vinculación con al-Ghāli, así como parte de sus cualidades espirituales y sus visiones.

45. Aunque no es un tema que sea de dominio público ni de fácil acceso por las políticas que sigue el gobierno saudí, la *Tijāniyya* se mantiene con relativa fuerza en Meca y Medina. En internet podemos encontrar diversos testimonios audiovisuales sobre la *Tijāniyya* en el Hijāz: *Dhikr al-Juma‘a in Medina Munnawarah*. Disponible en línea en: <<http://www.facebook.com/Tijānitariqah/videos/vb.585167818165666/1041447605871016/?type=2&th eater>>

46. *Les compagnons de Seidina Ahmed Tidjani*, pp. 100-101; *Kāshif al-hijāb*, p. 355; Rebstock, vol.1: 2001, pp. 766-767.

47. REBSTOCK, vol.1: 2001, p. 250.

señor al-Ḥāfiẓ el gnóstico»<sup>48</sup>. En este verso el shaykh le otorga además del permiso esotérico (*bāṭin*) la legitimidad de ser heredero del Profeta Muḥammad por su posición de Idaw ‘Ali. Aunque, según la tradición, se dice que shaykh Tījāni le advirtió con las siguientes palabras: «No aparezcas hasta que Allāh te haga aparecer»<sup>49</sup>.

Así, al-Ḥāfiẓ, valiéndose de la legitimidad adquirida por la *’ijāza* (permiso) de shaykh Tījāni y de la nueva estructura horizontal de la ʿaṭīqa, construyó todo un sistema social que supuso una fuerte innovación frente al sistema vertical de la Qadiriyya de al-Kūntī. De esa forma consiguió una afiliación masiva de los Idaw ‘Ali a la Tījāniyya. Su método estaba basado en un estricto cumplimiento de la *sharī’a* y de las ciencias exotérica mezclado con trazas de sufismo y generó una auténtica revolución. Entre sus características más notorias se contaban la ausencia de la *khalwa* (retiros) y la disuasión del uso de uso de talismanes y secretos (*sirr*) enfatizando que la única vía a Allāh es a través del Profeta y shaykh Tījāni<sup>50</sup>.

A través de él, los Idaw ‘Ali —que a menudo viajaban por las zonas limítrofes— comenzaron a expandir la ʿaṭīqa entre los wolof y los pulares, de modo que la *silsila* (cadena iniciática) ḥāfiẓī se convirtió en una de las más prestigiosas. De entre sus discípulos más importantes destaca Maulūd Fāl (1774-1850) a quien analizaremos en el próximo capítulo, responsable de la verdadera expansión subsahariana de la ʿaṭīqa. De él se derivan las cadenas iniciáticas (*silsila*) de ‘Umar Fūtī Tāl, Mālik Sy o Ibrāhīm Niasse. Muḥammad al-Ḥāfiẓ y la rama ḥāfiẓī transformó la Tījāniyya de una organización sufi magrebí en una organización transnacional. Su secreto emanaba de en

48. Cf. *Kāshif al-ḥijāb*, p. 355.

49. Entrevista a shaykh al-Ḥājj ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo 2013.

50. OULD ABDELLAH: 2000, p. 83.

la adecuación y del énfasis en la *tarbiya*, alternándose con una educación erudita clásica islámica en ciencias exotéricas, lo que generaba sufis equilibrados alejados de la idea del sufi asceta y loco (*majdhūb*). Falleció en 1830 y está enterrado a sesenta kilómetros de Boutilimit (Trarza, Mauritania)<sup>51</sup>.

Estos tres discípulos de shaykh Tijāni y sus propuestas ayudaron a configurar la Tijāniyya como una ṭarīqa que trascendía del terreno magrebí dándole un mayor aire de cosmopolitismo. Al mismo tiempo, actuó como sustrato para que nuevos personajes colocasen nuevos esquemas, es decir, para que recogieran nuevas influencias y cambiaran la hoja de ruta de la ṭarīqa hasta convertirla en una organización con influencia política y social a nivel africano.

51. REBSTOCK, vol.1: 2001, p. 250.

Capítulo 4  
*Tiempos de jihād (1830-1860)*

Ahora, ¡Ve hacia tu país y la gente abrazará el islam!  
(Muḥammad al Ghāli a al-Hājj al-Fūṭī)<sup>1</sup>.

Existe una época especialmente polémica para la historia de la Tijāniyya: la era del jihād (1830-1860). En la mentalidad occidental contemporánea, el término jihād (lit. «esfuerzo») está contaminado por de una excepcional carga negativa. En este sentido trabajos recientes como el libro de Michael Bonner: *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (2006), y de forma más concreta, el de John Glover: *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order* (2007), y por último, el de Cheikh Anta Babou: *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal* (2007) son trabajos que han desmitificado la visión exclusiva del jihād centrado en la violencia, desmarcando la idea que transmiten, a menudo, los medios de comunicación.

Desde tiempos del Profeta Muḥammad, esta práctica se dividía en dos: el *jihād al-akbar* (lit. el gran esfuerzo) o lucha contra el ego, y el *jihād al-aṣghar* (lit. el pequeño esfuerzo) o lucha militar, entendido más concretamente en el contex-

1. *Kāshif al-ḥijāb*, p. 336.

to coránico como una lucha militar defensiva<sup>2</sup>. Es obvio que este concepto, aparecido en las primeras comunidades islámicas, se fue desvirtuando hasta usarlo como justificación para guerras de conquista o con intereses personales entre gobernantes. Ya en el en el siglo XIX el jihād había crecido al amparo del sufismo y del reformismo (*tajdīd*) —un ejemplo puede ser ‘Uthman dān Fodio<sup>3</sup>—, y con una marcada impronta anticolonial, ya fuese islámica (como el caso de hausas y otomanos) u occidental. La escatología tradicional islámica, en esos momentos, proclamaba la llegada del *Mahdī* o «el guiado» que vendría a restituir la paz mediante un gran esfuerzo en los últimos días. Y es que, ante los corruptos sistemas políticos, los sabios desenterraban los capítulos dedicados al jihād de los libros clásicos de fiqh. De esa forma se acabó convirtiendo al jihād, por tanto, en un claro producto de su época, principalmente, asociado las lecturas esotéricas de los sufis<sup>4</sup>.

#### JIHĀD Y SHARIFISMO: MARRUECOS Y ARGELIA

Este periodo, que abarcó gran parte del siglo XIX, fue capital para la construcción historiográfica de la Tijāniyya. La tradición colonial construyó a ‘Umar Fūṭī Tāl como un enemigo a batir; mientras que la tradición arabófona hizo lo contrario ofreciendo una interesante representación del ejemplo de cómo actuar *fi-sabīl-allāh* (por causa de Allāh). Del mismo modo, esta época supuso la segunda expansión de los tijānis

2. Véase la aleya del *Corán* 9: 5. «Y entonces, una vez transcurridos los meses sagrados, matad a aquellos que atribuyen divinidad a otros junto con Dios dondequiera que los encontréis, hacедles prisioneros, sitiadles y acechadles desde cualquier lugar que se os ocurra. Pero si se arrepienten, establecen la oración y pagan el impuesto de purificación, dejadles en paz: pues, ciertamente, Dios es indulgente, dispensador de gracia».

3. Véase DE DIEGO GONZÁLEZ, 2019, pp. 49-56.

4. Véase WILLIS: 1989, pp. 29-77.

en África subsahariana, y desde su perspectiva portando un mensaje de liberación social y política ante dinastías paganas, pseudo-paganas (como fue el caso de los bambaras de Segou) o de dudoso cumplimiento de los preceptos islámicos.

Para los tĵānis, la época del jihād comenzó en 1827 después del fallecimiento del hijo menor del shaykh Tĵāni, quien tras el asesinato de su hermano Muḥammad al-Kabīr (1827) tuvo que buscar una salida para la ʿaṣĪqa asediada por la violencia del Emir ‘Abdalqadār contra su comunidad.

Para ello, Muḥammad al-Ḥabīb logró un interesante pacto con los franceses, un hecho atípico en la ʿaṣĪqa— a cambio de algunos derechos<sup>5</sup>. Esta colaboración proveniente de la rama oficialista de la ʿaṣĪqa generó un recelo hacia los tĵānis que a los ojos de todos se habían rendido ante los franceses. Unos años más tarde Coppolani y Depont, dos de los más grandes responsables del colonialismo francés en África occidental, presentarán la Tĵāniyya argelina —ensalzada intelectualmente como la verdadera ʿaṣĪqa— con líderes capaces de cooperar con el proyecto civilizador francés<sup>6</sup>. Todas estas circunstancias acabarían con el crédito y prestigio de las *zāwiyyas* argelinas, que perderían su autoridad con respecto a Marruecos y los nuevos líderes jihadistas.

La *zāwiya kubrā* de Fez, al igual que otras comunidades marroquíes, adquirieron en ese momento un importante rol de gobierno de la ʿaṣĪqa. Si bien es cierto que prosiguieron una línea extremadamente continuista, controlaron el flujo de conocimiento hacia los nuevos espacios: Mauritania y el Sahel. La autoridad de Marruecos se basaba en su rigorismo y en el uso del *sharifismo* como estrategia identitaria y política. Con ellos la ʿaṣĪqa se convirtió en una organización de élites que en poco tiempo contrastaría con los nuevos aires que adquiría

5. ABUN-NASR: 1965: pp. 69-70.

6. Cf. HARRISON: 1988, p. 22.

la comunidad en un futuro cercano. De esta época podemos reseñar a Muḥammad al-‘Arabī al-Sā’ih (1814-1892) y a Aḥmad ‘Abdalawi (1815-1910) como dos de los pilares de la Tijāniyya marroquí.

El primero, Muḥammad al-‘Arabī b. al-Sā’ih, nació en Meknès de una familia de descendientes directos de ‘Umar b. al-Khattab (el segundo califa histórico del islam). Llegó a convertirse en una de las mayores referencias en ciencias islámicas de Marruecos durante la segunda mitad del siglo XIX. Se estableció en Rabat, donde construyó una importante *zāwiya*, que actualmente sigue funcionando. Su obra principal es *Bughīat al-mustafīd*, un comentario al poema *Munyat al-murīd* de Aḥmad w. Bābā al-Shinqīṭī, que se convirtió en uno de los textos claves para trazar la historia y las ideas de la ṭarīqa Tijāniyya. En ella construye una lectura puente entre las ciencias exotéricas y legales (*sharī‘a*) y el esoterismo (*ḥaqīqa*), analizando distintos conceptos como las letanías diarias (*wird*) de la ṭarīqa, el *maqām* (posición espiritual) de shaykh Aḥmad Tijāni y los puntos fundamentales de sus discípulos. Ibn al-Sā’ih aporta interesantes fuentes orales y testimonios de su época<sup>7</sup>. Siendo a la vez uno de los personajes tijānis más reseñados por la historiografía del sufismo marroquí<sup>8</sup>.

El segundo, Aḥmad ‘Abdalawi, se convirtió en sucesor de ‘Ali Tamasini y llegó a ser uno de los grandes personajes de la ṭarīqa. Perteneció a la élite de los *Ahl al-Kāshf* (la gente desvelada) de la segunda generación de tijānis. Los textos de Sukayrij *Kāshif al-ḥijāby Raf‘a al niqāb* lo describen como un importante santo con gran conocimiento de lo esotérico y capaz de rea-

7. *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 313-326.

8. OWAISI, Fakhruddin: *Shaykh Sīdī Muḥammad al-Arabī bin al-Sā’ih*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/shaykh-sidi-Muhammad-al-arabi-bin-al-saih/>>

lizar importantes prodigios (*karāma*)<sup>9</sup>. En el plano político, su actitud y su autoridad ayudaron a impulsar la Tijāniyya marroquí con elementos propios. La cadena iniciática espiritual (*silsila*) de ‘Abdalawi —a través de shaykh Tijāni y ‘Ali Tamasini— era considerada por Ibrāhīm Niasse como la cadena de oro (*silsila dhahabiya*), la más valiosa de todas las líneas iniciáticas tijānis<sup>10</sup>.

#### MAULŪD FĀL Y EL AUGE DE LA TIJĀNIYYA EN *TRAB AL-BIDĀN*

En África subsahariana un personaje destacó antes de la aparición de ‘Umar al-Fūtī sobre todos los demás: Maulūd Fāl (m. 1859). Discípulo y heredero de Muḥammad al-Ḥāfiz, fue uno de los grandes líderes de la ḥāfizīyya en el siglo XIX. Fāl jugó un rol fundamental en la consolidación de la ṭarīqa a él y sus discípulos se le debe la primera expansión por Nigeria y Sudán.

Nació en Mauritania de la prestigiosa familia ‘Idaw al-Yaqūb. En su hagiografía se cuenta que una *majdhūba* le dijo: «¡Hijo de Nwajyima si realmente quieres conocer, vete a las tierras de los Idaw ‘Ali y busca a Muḥammad al-Ḥāfiz. Él te dará de beber un nuevo *wird* que tiene para ti!»<sup>11</sup>. Según la tradición Maulūd Fāl dejó todo para buscar al maestro. Este le dio el *wird* además de darle a su hermana en matrimonio, convirtiéndose desde ese momento en uno de los puntales de la ḥāfizīyya mauritana. Hacia 1815 fue a Fez, donde acababa de fallecer shaykh Tijāni, y estudió con los principales *muqaddams* de la *zāwiya kubrā* especialmente con el hijo de ‘Ali Ḥarazīm. A su vuelta y durante sus viajes, Maulud Fāl consiguió expandir la Tijāniyya con más de setecientos sesenta y siete iniciados<sup>12</sup> a través de tres de sus *muqaddams* más importantes, a saber: Mudibu Aḥmad Raji (m. ca. 1860), Muḥammad b. al-Mukhtār

9. *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 200-212; y *Raf‘a al-niqāb*, vol. 3, pp. 201-203.

10. SEESEMANN: 2011, p. 40.

11. OULD ABDELLAH en ROBINSON & TRIAUD: 2000, pp. 91-92.

12. REBSTOCK, vol.1: 2001, p. 291.

al-Shinquitī (1820-1881) y ‘Abdalkarīm b. Aḥmad al-Naqīl (m. ca. 1825).

El primero, Mudibu Aḥmad Raji, expandió la ṭarīqa en el norte de Nigeria a través de la tribu de los Adamawa —cerca de la actual frontera de Nigeria y Chad— ofreciendo una propuesta diferente a las enseñanzas de la Qadiriyya de dān Fodio. Con ello, expandió la Tijāniyya antes que al-Ḥājj ‘Umar, aunque años después la obediencia ṭarīqa será renovada por este último<sup>13</sup>. El segundo, Muḥammad b. al-Mukhtār al-Shinquitī, fue el responsable de una gran expansión en Sudán tras haber recorrido gran parte de África. Vivió como consejero real e introdujo la ṭarīqa en Kordofan, Darfur, el norte de Sudán y sur de Egipto, iniciando a diversas autoridades y comenzando una importante tradición tijāni en la zona que perdura hasta la actualidad<sup>14</sup>. El tercero y último de ellos, ‘Abdalkarīm b. Aḥmad al-Naqīl, inicio en la ṭarīqa a mucha gente en Senegambia y la zona de Guinea siendo su discípulo más importante al-Ḥājj ‘Umar Fūtī Tāl, la figura más importante de la ṭarīqa durante todo el siglo XIX<sup>15</sup>.

En este sentido, Maulūd Fāl y la *ḥāfiẓiyya* actuaron como importantes transmisores de las enseñanzas de la ṭarīqa además de como mediador entre el mundo magrebí y el mundo subsahariano, enfatizando el rol de cambio en el islam que podía aportar la vía de shaykh Tijāni. Al mismo tiempo, la herencia intelectual de Muḥammad al-Ḥāfiẓ con respecto a la construcción de una lectura rigurosa del sufismo, fue fundamental para las políticas sociales y comunitarias de los nuevos líderes jihadistas en África subsahariana.

El otro gran nombre de la ṭarīqa en Mauritania fue Aḥmad w. Bābā al-Shinquitī (m. 1844), quien vivió entre la primera y la segunda generación de la Tijāniyya. Hijo del prestigioso

13. OULD ABDELLAH en ROBINSON & TRIAUD: 2000, p. 92.

14. ALA I: 1993, pp. 287-288.

15. WILLIS: 1989, pp. 79-81.

maestro y poeta —también tijāni— Bāba w. Aḥmad al-‘Alawī (m. 1859)<sup>16</sup>, en su juventud hizo varios viajes al sur de Marruecos. Allí, llegó a conocer —a diferencia de Maulūd Fāl— a shaykh Tijāni en su *zāwiya* de Fez según narra al-‘Arabī Sāi’ḥ en la *Bughīat al-Mustaḥḍ* gracias a Muḥammad al-Ḥāfiẓ, de quien se hizo discípulo. De Marruecos partió al *ḥājj*, instalándose en Medina y convirtiéndose en uno de los principales *muqaddams* de la ʿarīqa en el Ḥijāz. Está enterrado en el cementerio de *Baqī’a* en Medina<sup>17</sup>.

Su obra *Munyat al-murīd* (el anhelo del aspirante) fue clave para la sistematización y difusión de la doctrina de la Tijāniyya. Es uno de los textos más difundidos de la ʿarīqa y manuscritos de esta obra se encuentran en bibliotecas desde Marruecos a Indonesia<sup>18</sup>. Está escrita en verso, a la manera de un poema sintético, y tiene unos cuatrocientos versos rimados de extensión. Su contenido se estructura en tres capítulos que, a su vez, tiene epígrafes temáticos, aunque en los manuscritos antiguos no aparezcan.

La primera parte comienza una introducción<sup>19</sup> con alabanzas al Profeta y a la ʿarīqa. El texto prosigue con una biogra-

16. Rebstock cuenta de él que fue uno de los poetas más notables de la época, y además fue un gran guerrero tribal. Entre sus obras manuscritas, e inéditas, se incluye una biografía de Muḥammad al-Ḥāfiẓ. Cf. REBSTOCK, vol.1: 2001, pp. 306-307.

17. *Bughīat*, pp. 120-123 y REBSTOCK, vol.1: 2001, pp. 268-269.

18. En internet hay disponibles online dos versiones manuscritas completas de *Munyat al-murīd*. El primero, de mediados del siglo XIX y con caligrafía sudani, pertenece a la colección Mama Haidara de Timbuktu (Mali) <<https://www.wdl.org/es/item/9677/>> y está en perfecto estado de conservación. Esta es la que noyo he utilizado para citar, editando y numerando los versos. El segundo, de finales del siglo XIX, pertenece a la colección Mala Abbakar Abdalla Manuscript (Kanem-Borno) del SOAS <<http://digital.soas.ac.uk/AA0000029/00001>>. La edición estándar contemporánea corresponde a Erradi Guenon sobre los manuscritos de la biblioteca de Sukayrij.

19. *Munyat al-murīd*, vv. 1-20.

fía, en tono hagiográfico, de shaykh Aḥmad Tijāni<sup>20</sup>. Esta es la parte más larga de la obra y con un claro objetivo divulgativo resumiendo la primera parte del *Jawāhir al-ma‘āni*. Se incide en su educación, su viaje hacia Meca, en su experiencia con el Profeta y la posterior apertura. Este fragmento es descrito con gran detalle. También se describen los principales discípulos y sus estados espirituales<sup>21</sup>, para finalizar con un breve panegírico al shaykh<sup>22</sup>. La segunda parte del texto se inicia con una justificación del *wird* y origen en el Profeta, que prosigue con la exposición de sus beneficios<sup>23</sup>. Después, a modo de transición, se habla del carácter y el comportamiento del *muqaddam*<sup>24</sup> que desemboca en una larga sección dedicada a la obligatoriedad del *wird* (letanías básicas de la ṭarīqa) y del ejemplo a dar hacia los no-tijānis<sup>25</sup>. Esta parte es fundamental pues transmite el concepto de *ādab* de la ṭarīqa. Esta segunda parte se complementa con los tiempos del *wird*, requisitos para practicarlo y recuperación, así como los pilares, o resumen fundamental, del *wird*<sup>26</sup>. La tercera parte trata acerca de la *wazīfa* (letanías recitadas en colectivo) y sus normas, como ya había hecho en la segunda parte con el *wird*<sup>27</sup>. Se complementa con una descripción del *haylala* del viernes<sup>28</sup> y un comentario, en forma de final (*khātima*), sobre la *Jawharat al-Kamāl* (la Perla de la perfección)<sup>29</sup>.

20. *Munyat al-murid*, vv. 21-199.

21. *Munyat al-murid*, vv. 180-194.

22. *Munyat al-murid*, vv. 195-199.

23. *Munyat al-murid*, vv. 200-231.

24. *Munyat al-murid*, vv. 232-234.

25. *Munyat al-murid*, vv. 235-286.

26. *Munyat al-murid*, vv. 287-328.

27. *Munyat al-murid*, vv. 329-357.

28. *Munyat al-murid*, vv. 358-366.

29. *Munyat al-murid*, vv. 367-397.

El texto, como he dicho, supone uno de los mejores ejemplos de texto de introducción de la doctrina tijāni para no tijānis. Y esto se debe a su enorme simplicidad y a la capacidad de Aḥmad w. Bābā de hacer fácil y cotidiano todo el comentario esotérico. Esta obra ha sido comentada innumerables veces de forma oral, pero la glosa más importante corresponde a un texto escrito: la *Bughīat al-Mustafīd* de al-ʿArabī Sāiʿh, como ya he mencionado.

#### ʿUMAR AL-FŪTĪ TĀL Y LA REINVENCIÓN DE LA TIJĀNIYYA

El personaje capital para la Tijāniyya y el islam en África del siglo XIX fue al-Ḥājj ʿUmar al-Fūtī Tāl (1794-1864). La construcción de su figura histórica implica un gran número de fuentes que van desde su magna obra titulada *Kitāb Rimah* a diferentes biografías, hagiografías y poemas que tratan sobre él. Las fuentes coloniales son muy interesantes pues lo convirtieron en el enemigo público número uno de las autoridades francesas en África Occidental. Él mismo escribió unas treinta obras entre libros específicos de sufismo, educación, política y poesía panegírica (*maḥd*)<sup>30</sup>.

ʿUmar al-Fūtī nació en Helwar en la región de Futa Toro (al norte de Senegal) y fue educado por su familia hasta que tomó la ʿarīqa de ʿAbdalkarīm b. Aḥmad al-Naqīl. Por aquel entonces, ʿUmar era un *karamoko* (profesor de Corán en pular) en su pequeño pueblo. Shakyh al-Naqīl programó las lecturas de base esotérica al joven shaykh y, a la vez, le introdujo —a la manera que Jibrīl b. ʿUmar lo había hecho con dán Fodio— en el reformismo (*tajdīd*), invitándole al *ḥājj* hacia el año 1825/26.

El *ḥājj*, por aquel entonces, significaba un viaje iniciático que obligaba a dar y recibir conocimiento. La peregrinación

30. ALA IV: 2003, pp. 214-223.

desde África implicaba pasar por la mítica Timbuktú, la influyente Kano, Borno, los reinos de Sudán, y en muchos casos, El Cairo con la prestigiosa Universidad de al-Azhar, hasta llegar a la Meca. La muerte de al-Naqīl trajo consigo una maduración de ‘Umar, y una desconfianza hacia los bambaras de Massina que duraría hasta el final de su vida. Shaykh al-Fūtī construiría parte de su imaginario e ideología no esotérica en el Califato de Sokoto, donde residió bajo el patronazgo de Muḥammad Bello, hijo de dān Fodio, en un clima de milenarismo y poder pular<sup>31</sup>. ‘Umar fue capaz de transmitir mucho conocimiento a Bello, diversas fuentes le atribuyen ser discípulo de este en un entorno marcadamente qadiri. Lo cierto es que ese mismo año partió de Sokoto dejando una mujer, la hermana del sultán Bello, y con la promesa de volver. Llegó a Meca donde conoció a Muḥammad al-Ghālī con quien permaneció tres años estudiando en Medina. Allí, tras una visión en la tumba del Profeta, al-Fūtī obtuvo los permisos y las autorizaciones para ser *khalīfa* de shaykh Tijāni, revelándosele así su destino<sup>32</sup>.

Nos encontramos, de nuevo, ante un recurso habitual a la hora de otorgar autoridad a un shaykh. En el caso de al-Fūtī, la transmisión tenía un valor especial, ya que dicha autorización provenía del propio shaykh Tijāni a través de uno de sus discípulos más influyentes, lo que reafirmaba su posición (*maqām*) y eliminaba cualquier perspicacia en cuanto a etnia o linaje. De hecho, ‘Umar al-Fūtī se convirtió en el primer *khalīfa* de la Tijāniyya que ni *sharīf* (descendiente del Profeta) ni era arabo-bereber, sino pular. Algo tan solo equiparable con dān Fodio, quien representaba la fuerte influencia de los pulares en aquella época. Sukayrij menciona que al-Ghālī le dijo: «Ve hacia tu país y la gente abrazará el islam»<sup>33</sup>.

31. WILLIS: 1989, p. 82.

32. Estos pueden consultarse en *Kitāb Rimāḥ*, I, pp. 183-185.

33. *Kāshif al-hijāb*, p. 336.

Tras obtener la iniciación, shaykh al-Fūtī dejó el *Hijāz* y se apresuró en volver hacia Sokoto, ya inmerso en la década de los años treinta del siglo XIX. Las narraciones tradicionales sitúan en este momento su estancia en *Shams* (Siria) y Palestina. Allí, valiéndose de sus habilidades esotéricas, realizó diferentes curaciones milagrosas que le granjearon la fama y el nombre de *al-walī torodobe* (El santo de Futa Toro). En Sokoto permaneció seis años y donde compuso diversas obras de tono escatológico y sobre política. Allí, además, se enfrentó intelectualmente a la preeminencia de Muḥammad al-Amīn al-Kānemi (1775-1837)<sup>34</sup>. Este shaykh qadiri se opuso a diversas interpretaciones religiosas de ‘Umar Tal —especialmente por la realización de la *wazīfa* y la prohibición de visitar a los santos—, así como por la influencia social en esa zona del norte de Nigeria, apoyando por tanto la causa de los dān Fodio en su jihād contra Bornu. La muerte de Bello en 1837 terminó con su influencia en la corte de Sokoto, y regresó atravesando Mali y Senegal —donde vivió serios problemas— hasta llegar a la región de Futa Jallon (actual Guinea) donde fue recibido por Almami Bakar. El shaykh construyó una comunidad emigrada (*hijra*)<sup>35</sup>. La comunidad se fortaleció en Jegunko y comenzó a escribir el *Kitāb Rimaḥ*. En este tiempo, en Guinea, recibió la visita de Maulūd Fāl. Al llegar no aceptó el oro como *hadiya* (regalo al *sharīf*) como marca la tradición, sino que directamente exclamó lo que quería era leer el libro que acababa de escribir Al-Fūtī. Esta anécdota nos muestra que la influencia de ‘Umar al-Fūtī era de sobra conocida y su poder desde la Tijāniyya reconocido por otros personajes principales.

Hacia 1845 lanzó un primer jihād contra el reino de Tamba. El inicio del jihād se encuentra relatado en el *Tārikh*

34. Para ampliar biografía y producción intelectual véase ALA II: 1995, pp. 384-387.

35. WILLIS: 1989, pp. 97-98.

*al-Hājj 'Umar* y en otras crónicas recopiladas y traducidas por Christopher Wise<sup>36</sup>. La justificación jurídica del jihād está realizada por el propio shaykh al-Fūtī tanto en el capítulo cincuenta y uno de su *Rimaḥ*, titulado: «Sobre la emigración (*hijra*) y el esfuerzo (*jihād*)»<sup>37</sup>, como en una obra titulada *Bayān mā waqa'a* (*Declaración de lo que ha llegado*) en la cual se hace un análisis jurídico pormenorizado —siguiendo la escuela *māliki*— de la situación previa al jihād y la legitimidad de este. Curiosamente mientras en el primer texto se usa una retórica de carácter sufi y bastante simbólica, el segundo lo construye desde la *sharī'a* más pura sin alusiones a la *ṭarīqa*. Ambos textos, herederos de la producción jurídica de al-Maghāli de Timbuktú, constituyen un interesante testimonio del *ijtihād* (esfuerzo intelectual) sobre los principios jurídicos de la escuela *māliki* y bajo la enorme influencia de los discursos de ḍān Fodio en África Occidental. El jihād se entenderá como una restitución del *'adl* (justicia) perdido a manos de malos gobernantes y de paganos (*kuffar*), pudiéndose por ello invocar el jihād *al-aṣghar* (Lit. el pequeño esfuerzo) o lucha militar bajo los límites de la *sharī'a*<sup>38</sup>.

La caída de la ciudad de Tamba en 1845 fue el inicio de la expansión de la comunidad 'umariana, además del primer choque con los franceses y la negación del estatuto de *dhimmi* (protegido) al enemigo al negarse a pagar la *jizya*<sup>39</sup>. Hacia el año 1850 y utilizando el mismo razonamiento jurídico, se ex-

36. WISE, Christopher (ed): *The Chronicles of Al Hajj Umar Tall*. 2008. Documento de uso docente no publicado. Disponible en línea en: <<http://myweb.facstaff.wvu.edu/wisec/umariantidjaniya/chronicles.shtml>>

37. *Kitāb Rimaḥ*, II, pp. 210-239.

38. Véase la introducción de *Bayān mā waqa'a* (Ed. Mahibou & Triaud) ff. 2 verso a 5 verso.

39. La *jizya* por el que un no-musulmán creyente (judío o cristiano) puede recibir protección jurídica de un gobernante musulmán. WILLIS: 1989, pp. 138-139.

pandieron hacia Bondu y las tierras de los wolof. Así, hasta llegar a construir en Nioro un frágil estado conocido como el Califato de Hamdallahi hacia la década del sesenta del siglo XIX. Fue, precisamente, en este momento cuando se construyó parte de la imagen pública de shaykh ‘Umar en la literatura y la historiografía arabófona. Por ejemplo, existe un texto compuesto en pular unos treinta años después de uno de los discípulos de shaykh al-Fūtī, llamado Muḥammad Aliou Thiam, titulado *La vie d’El Hadj Omar: Qaçida en Poular* y editado por Henri Gaden<sup>40</sup> que representa muy bien la imagen que se construyó a nivel popular del shaykh, la de un santo y un líder militar con un perfecto cumplimiento de la *sunna*. Como he expuesto a lo largo de este trabajo, esta no es una imagen nueva, pues la ʿarīqa ya contaba en su imaginario con una concepción similar asociada a shaykh Tijāni.

Como muestra Willis citando a Musa Kamara entre otros, algunos inventarán genealogías que convertirán a al-Fūtī en *sharīf*, llegando incluso a cuestionar el peso de la autoridad de shaykh Tijāni<sup>41</sup>. En la literatura ‘Umar tenía que mostrarse como un solvente guía militar y un *khalīfa* investido de conocimiento sobre lo exotérico (*zāhir*) y lo esotérico (*bāṭin*). Por ejemplo, esta imagen de ‘Umar al-Fūtī la mantendrá Mālik Sy (m. 1928), quien décadas después la transmitirá en este famoso poema:

Y ahora sigue una alabanza sobre la nobleza y el camino de *al-Ḥājj*  
‘Umar b. Sa ‘id:

¿Quién mantendrá afortunada mi vida tras la partida de mi maestro ‘Umar?  
El destino me golpea con desgracia.

¡Desgraciado me hallo! Perdí a aquel que se enfrentaba a la injusticia.  
Él, que hacía perecer a los que transgredían el *dīn* y a aquellos cafres.

40. THIAM, Muḥammad A: *La vie d’El Hadj Omar: Qaçida en Poular*. Ed. y Trad. Henri Gaden. Institut de Ethnologie de París, París, 1935.

41. WILLIS: 1989, p. 163-n. 28.

¡Desgraciado me hallo! Él, que no era sino una luna llena, una columna,  
 desapareció el sol de su tiempo, aquel compañero de la victoria.  
 ¡Desgraciado me hallo! Perdí mi luz que disipaba la oscuridad,  
 quién alejaba las tinieblas lejos de nuestro *dīn*.  
 Él, que obtuvo una orden divina al implorar sin cesar la ayuda,  
 Él, que no mostró dolor, el victorioso y cumplió el mandato.  
 ¡Nuestro auxiliador! El sentimiento que domina mi corazón  
 es el amor hacia ti. ¡Oh, luna llena!  
 Llegaste en el momento en que los signos [espirituales] se difuminaban  
 y se perdían las formas en los lugares de adoración.  
 Masacraste a todos esos corruptores  
 Restauraste la creencia donde estaba destruida.  
 Convencidos por el resplandor del fuego de la guerra, que era tan fuerte,  
 esos *cafres* transgresores se arrodillaban ante ti.  
 Y a pesar de que todos ellos detestaban nuestra religión,  
 los acogías en el campo de batalla de arena templada.  
 Durante el combate las águilas te rendían homenaje  
 por las acciones de tu larga lanza y tu brillante espada.  
 Tus enemigos, ingenuos, se frustraron, creyeron que habías desaparecido,  
 pero esto nunca ocurrió.  
 Así surgió un león que asalta con las garras,  
 sin mi *Imām*, mi señor, nos habría alcanzado a todos.  
 Sea sobre el Emir de los creyentes  
 sea tu mejor recompensa.  
 Sea la *ṣalāt* y el *salām* de Allāh sobre  
 nuestro Mensajero, el Elegido, luna resplandeciente<sup>42</sup>.

Este poema que se encuentra en el *diwān* de Mālik Sy relata muy bien esa imagen idealizada del shaykh por un discípulo que no llegó a conocer. Pero que había escuchado la mayoría de los relatos orales sobre él. Las metáforas tradicionales (el león, la luna llena, etc.) se entrelazan con las narraciones idealizadas del *jihād fī sabīl Allāh*, en las cuales el shaykh (ya como figura narrativa) conseguía mayor legitimidad y

42. *Maḥd al-shaykh 'Umar Fūṭī Tal. Diwān* de Mālik Sy, pp. 186-187.

contrarrestaba las narraciones que oponentes y occidentales hacían sobre él. Digamos que actuaba una contra-propaganda que ayudó reclutar miembros para la comunidad al tiempo que le convertía en un mito.

Lo mismo ocurrirá con las crónicas que traduce Wise como en el relato oral *El triunfo del Hajj Tal Umar* —un pequeño panegírico en pular—, en el cual se explicita que todo su carácter fue un regalo de shaykh Tijāni, porque él era el verdadero elegido<sup>43</sup>. Sea como fuere, *sharīf* o pular, todos reconocían atributos especiales y cierta predestinación en el líder tijāni. Así, David Robinson en su ya clásico *The Holy War of Umar Tal: the Western Sudan in the mid-nineteenth century* (1985), ha mostrado cómo toda esta literatura panegírica se basa en el éxito de una comunidad construida casi exclusivamente desde el carisma de su líder.

Hacia 1861, al-Ḥājj ‘Umar conquista Segu y acto seguido, valiéndose de los argumentos de *Bayān mā waqa‘a*, se enfrenta contra Aḥmad Lobbo, vencéndole en 1862. En 1864 se enfrentó la tribu de los Kunta de Mali liderados por Aḥmad al-Bakkaṭī. Este, como era habitual en la época, había usado un lenguaje de tono milenarista acusando a shaykh ‘Umar al-Fūṭī de ser el *dajjāl* (el Anticristo de la tradición islámica) y es que, como en el caso del jihād de Sokoto, el asunto trascendía la política terrenal para cuestionarse como líderes espirituales<sup>44</sup>. Estos rivales espirituales y políticos de ‘Umar asediaron Hamdallahi, de donde ya no pudo escapar debido a que no pudo reunir el apoyo de los tuaregs. Shaykh al-Fūṭī falleció en una misteriosa explosión, aunque nunca encontraron su cadáver. Esto dio origen a nuevos mitos y a engordar la hagiografía de al-Ḥājj ‘Umar, de quien en su comunidad algún *majdhūb* dijo que era comparable con el Profeta ‘Isa (Jesús), remar-

43. WISE: 2008.

44. ABUN-NASR: 1965, p. 126.

cando su inmortalidad, un regalo de Allāh a un fiel siervo<sup>45</sup>. Durante mi investigación yo escuché en Futa Toro (Senegal) una leyenda en la que se decía que al-Fūtī sigue apareciéndose en las noches de luna llena vestido completamente de blanco para demostrar que no murió en batalla y que sigue guardando los destinos espirituales de sus seguidores<sup>46</sup>.

El legado de al-Ḥājj ‘Umar en África es muy contradictorio. Por una parte, sus acciones supusieron la expansión de la ṭarīqa en gran parte de África Occidental, como opción religiosa, política y social; sin embargo, por otra parte, generó un rechazo del islam y un enemigo que las autoridades coloniales supieron construir y alimentar. Como los ḍan Fodio, al-Fūtī ha sido objeto de fuertes polémicas pero lo cierto es que actuó como un hombre de su tiempo, aunque más allá de las funciones de un *alfa* pular. El sufismo actuó en sus decisiones políticas como catalizador de las diversas tendencias de su época. De hecho, la práctica de la Tijāniyya le otorgó una legitimidad especial que, como se muestra en el *Rimaḥ*, con cierta sencillez que favoreció al proselitismo, legitimado desde la figura del Profeta Muḥammad y su *sunna*. El establecimiento de la *sharī‘a* —en el contexto del neo-sufismo— como base de la comunidad, también fue un elemento diferencial con su entorno, algo que podría realizarse incluso dentro del lenguaje escatológico heredado de su estancia en Sokoto.

Para los occidentales —como Faidherbe, Soleillet, Marty, Monteil o Dumont— su imagen fue mayoritariamente la de un fanático muy peligroso hasta los estudios críticos de Willis y Robinson<sup>47</sup>. La diferencia con otros líderes, y lo que inspira-

45. Véase, por ejemplo, THIAM:1935, vv.1120 a 1138; y ABUN-NASR: 1965, p. 126.

46. Notas del cuaderno de campos, Rosso (Senegal); junio, 2014.

47. Véase el análisis moderado que realiza unos sesenta años después Paul MARTY sobre al-Ḥājj ‘Umar en MARTY: 1917, pp. 79-171.

ba este pensamiento, era que el jihād de ‘Umar al-Fūṭī estaba intensamente argumentado desde un punto de vista jurídico. Esto lo hizo sumamente atractivo para muchos musulmanes de la región como los últimos jihadistas senegaleses encabezados por Mā Ba en Senegal.

Para muchos africanos de etnias diferentes (tuaregs, wolofs y mandiké), al-Ḥājj ‘Umar como pular (o *toukoulér* [Lit. «dos colores»]) era alguien del cual no se podía fiar. Tradicionalmente esta etnia tenía una fuerte connotación negativa que los pulares han tenido por lo cerrado de sus sociedades y por los movimientos políticos que les encumbraron como por ser la élite dominante en todo el Sahel durante el siglo XIX. Además, para los franceses suponía un gran peligro su ideología porque la Tijāniyya en esa búsqueda de la pureza jurídica, no se le permitía pactos con aquellos que no jugasen con las normas islámicas. Aún en el siglo XX, al-Fūṭī seguía tan vivo el fantasma que la administración francesa tuvo que ingeniárselas para pactar, bajo una política del terror, con determinados personajes de la Tijāniyya (Mālik Sy, Nourou Tall, etc.) al mismo tiempo que mandó al exilio a otros (Hammahullāh, ‘Abdoulaye Niasse) para frenar los movimientos insurgentes tanto militares como intelectuales de la región.

#### LA CONSOLIDACIÓN DEL PROYECTO METAFÍSICO-POLÍTICO DE LA SEGUNDA GENERACIÓN DE LA TIJĀNIYYA

La expansión entre las etnias de África subsahariana marcó una nueva etapa en la ṭarīqa. Muḥammad al-Ḥāfiẓ (m. 1831) expandió la Tijāniyya entre los Idaw ‘Alī, quienes tenían relaciones comerciales y sociales con muchos pueblos de la zona del Sahel. El éxito de la nueva doctrina, que venía a refrescar el ambiente qadiri de Mauritania y Senegambia, se hizo notar y en pocos años se convertiría en mayoritaria. De entre los tijānis más reputados de esta época destaca uno sobre todos: al-Ḥājj ‘Umar al-Fūṭī Tāl.

Shaykh ‘Umar fue el responsable, a través de su libro *Kitāb rimāḥ ḥizb al-rahīm ‘alā nuḥūr hizb al-raḥīm* (El libro de las lanzas de los que están con el misericordioso sobre el cuello de los malditos), de la consolidación de la doctrina metafísica, jurídica, social y política de la ṭarīqa. Esta vasta obra —en torno a quinientas páginas en los manuscritos originales— escrita en la década de los cuarenta del siglo XIX, recoge y construye gran parte del discurso teológico y social que la mayoría de los miembros de la Tijāniyya practican y defienden a día de hoy<sup>48</sup>. al-Fūtī actualizó numerosas fuentes y citas para hacerlas converger con el discurso de shaykh Tijāni —especialmente el recogido por Ḥarazīm en el *Jawāhir al-ma‘āni*— con una narrativa teleológica<sup>49</sup>.

Este es un libro que de meramente apologético —como la mayoría de los de su época— pasará a ser el manual que todo tijāni debería conocer y usar para mejorar su práctica espiritual y defenderse de los ataques de otros. Su originalidad principal

48. Según explica Madina Ly-Tall a través de una comparativa de índices, esta obra es una versión ampliada del *Suyūf al-sa‘īd* (Las espadas de la felicidad), una obra compuesta entre 1832 a 1837 para el sultán Muḥammad Bello. Es una obra introductoria a las doctrinas tijānis (una primera formulación de la exposición de la doctrina) que además del núcleo metafísico que desarrollará en el *Rimāḥ*, recoge el fervor milenarista de Sokoto. LY-TALL: 1991, pp.121-123. El texto manuscrito del *Suyūf al-sa‘īd* (ARABE-5370) está disponible en línea en la Biblioteca Nacional de Francia: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9065551j>>.

49. El islamólogo alemán Bernd Radtke ha mostrado en su artículo *Studies on the sources of the Kitāb Rimāḥ* la ingente cantidad de fuentes e influencias que tiene la obra de shaykh al-Ḥājj al-Fūtī. Entre ellas encontramos clásicos del sufismo magrebí y la *ṭarīqa muḥammadiyya* (*Bughīat al-sālik, al-Ibrīz, Dalai‘l al-khayrat*, etc.), la obra de Ibn ‘Arabī (de forma indirecta y sin tener fuentes primarias) u obras del mālikismo clásico (*al-Murshid al-mu‘in, Mukhtasar Khalīl, Risāla* de al-Qairawāny) entre otras, lo que nos muestra la enorme riqueza del libro que se enraíza tanto en el tradicionalismo como en el reformismo que por aquel entonces vivía la zona. Véase RADTKE: 1995, pp. 73-113.

fue imbuir el espíritu milenarista y político de Sokoto —por la influencia del sultán Muḥammad Bello— en la metafísica y la gnosis tijāni. Como habíamos explicado, el *Jawāhir al-ma‘āni* nunca se posicionó en aspectos políticos, si bien hace alusión a aspectos jurídicos sobre la *zakā* y el emir, aunque esto es algo que enmendará al-Ḥājj ‘Umar. Su experiencia en Sokoto y en Oriente Medio y su más que probable estudio de las doctrinas de al-Maghāli serán fundamental para terminar de articular la *sharī‘a* como código holístico con el que vivir buscando una escatología en la vida terrenal. La potencia, y por ende credibilidad, de este discurso se verá aumentada en la década de los años cuarenta del siglo XIX, cuando lleve a la práctica sus doctrinas en el jihād armado contra el reino de Tamba. Esta decisión aumentó sus partidarios entre los habitantes de Senegambia y fortaleció la comunidad ‘umariana.

Articulado en cincuenta y cinco capítulos, el *Kitāb Rimah* pivota entre la necesidad de enfatizar y justificar desde la tradición la doctrina de la *sharī‘a wa ḥaqīqa* —tanto en el aspecto legal como en el metafísico, incluyendo praxis espiritual—, la reorganización de la comunidad (*jama‘a*) tijāni a través de su experiencia personal y la legitimación de sus líderes, y la justificación del jihād armado y la elaboración de una teoría de la justicia actualizada a los desafíos de su tiempo<sup>50</sup>.

Este espíritu reformista con el que al-Ḥājj al-Fūtī planteó la Tijaniyya convirtió al *Rimah* en un texto capital para los tijānis, para también comprender sus movimientos políticos y sociales. Hay que hacer notar que pocos autores volvieron a tocar el corazón de la doctrina metafísica con la profundidad

50. Para un desglose de temas, véase RADTKE: 1995, p. 75. Para una traducción del índice completo véase HUNWICK: 1992, pp. 23-32 y las anotaciones, paginación y correcciones de RADTKE: 1995, pp. 76-85. Por supuesto, tenemos que hacer notar que dentro del libro los contenidos no están ordenados temáticamente sino intercalados los unos con los otros.

que lo había hecho al-Fūtī hasta la aparición de la tercera gran fuente tijāni: *Kāshif al-Ilbās* escrita en los años treinta del siglo xx por shaykh Ibrāhīm Niasse. Y esto se debe a que la magistral síntesis entre gnosis (*ma'rifa*) y las fuentes de la tradición sufi que recoge en el capítulo treinta y seis<sup>51</sup> cuando expone una visión cosmológico-metafísica de la realidad (*ḥaqīqa*) para justificar la posición del Profeta, de shaykh Tijāni y de la propia ṭarīqa.

Nuestro análisis de la obra de al-Fūtī se centra en desglosar su doctrina metafísica-esotérica para después ocuparnos de la nueva percepción social de la ṭarīqa (*fīqh al-tarīqa*) y relacionarla inmediatamente con el plano de la *sharī'a* entrando en el debate sobre las escuelas (*madhhabs*) y las condiciones de la interpretación (*ijtihād*) y acabar, como es obvio, por el jihād y su teoría de la justicia.

#### SHARĪ'A WA ḤAQĪQA EN EL RIMAḤ (1): EL PLANO METAFÍSICO

Una de las aportaciones más importantes del *Kitāb Rimah* fue la consolidación de la doctrina metafísica de la ṭarīqa. Los retazos recogidos por Ḥarazīm de las explicaciones de shaykh Tijāni fueron puestos en orden y encauzados dentro de la tradición sufi por al-Ḥājj 'Umar. Como he dicho, esto parece ser fruto de una estrategia de consolidar la ṭarīqa y buscar, por ende, una legitimidad que era cuestionada por muchos. Para ello, al-Fūtī tuvo que rehacer los esquemas con el fin de justificar que ninguna de las doctrinas estaba inventada ni suponía una innovación y que, por supuesto, no contravenían ni al Corán ni a la *sunna*.

Por esa razón, el capítulo treinta y seis es tan importante y central en el libro. Este nos da una clave fundamental pues aumenta el detalle de las explicaciones sobre la *ḥaqīqa* dada

51. *Kitāb Rimah*, II, pp. 4-35.

por shaykh Tijāni. Tanto Marquet —autor de un profundo estudio sobre el capítulo— como Radtke expresan sus intereses en este capítulo ya que al mismo tiempo se encuentran influencias de gran parte del sufismo clásico y nuevas propuestas traídas por al-Ḥājj ‘Umar. El título del capítulo, traducido al castellano, reza lo siguiente:

Capítulo treinta y seis. Recuerdo de los méritos del shaykh (RA) y mención que él es el sello de los santos (*khātim al-awliya*’) y señor de los gnósticos e *imām* de los virtuosos y apoyo de los polos y auxiliares (*mumidd al-aqtāb wa l-aghwāth*); y que él es el polo oculto (*quṭb al-makhtūm*) y enlace oculto (*barzakh al-makhtūm*), es el intermediario entre el Profeta y los amigos de Allāh (*awliya*’) sin que ninguno de ellos tenga igual de menor o mayor rango; efusión (*ḥayḍa*) de la presencia (*ḥaḍra*) de los profetas exceptuando la mediación la cual viene a él de donde ningún amigo de Allāh (*walī*) conoce<sup>52</sup>.

Como vemos, en el enunciado de este capítulo se nos presenta una explicación acerca de la centralidad y el estatus metafísico de shaykh Tijāni. El *Jawāhir* dejaba vislumbrar algo acerca de la posición del shaykh dentro de la *ḥaqīqa*, pero ante la negativa del shaykh a hablar sobre su propio estado, Ḥarazīm solo deja intuiciones y afirmaciones<sup>53</sup>.

En el caso de al-Fūtī se convierte en algo primordial explicar —ante la comunidad sufi— cuál es el rol de shaykh Tijāni no solo como líder o fundador de la Tijāniyya, sino como uno de los fundamentos de la creación de Allāh. Así, formula la estructura cosmológica de la creación con una fuerte influencia de sufis clásicos y contemporáneos, como por ejemplo Ibn ‘Arabī (m. 1240), Ibn Badīs (m. 1385), al-Zarrūq (m. 1493), al-Suyūtī (m. 1505), al-Sha‘arānī (m. 1565), al-Dardīr (m. 1786) y al-Kuntī (m. 1811), además de referirse a ḥadīthes y al

52. *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 4-5.

53. Véase *Jawāhir*, pp. 47-52.

Corán<sup>54</sup>. Todo estos autores fundamentan la visión cosmológica de al-Fūtī, y este de forma interesada, los toma para reforzar su posición.

Para lograr el fin de justificar la superioridad de shaykh Tijāni sobre los demás santos (*awliya'*), al-Ḥājj abre la argumentación del capítulo con una larga cita de Ibn 'Arabī en un texto que Radtke no ha podido identificar y que podría corresponder al material que al-Fūtī adquirió durante su peregrinación al *ḥājj*. Este texto —citado por Marquet— expone la creación y los grados de la existencia en torno a un intelecto primero en el que Allāh crea la luz (*nūr*) muḥammadiana de la que están compuestos los profetas y los santos, reunida en el nicho de las luces (*ayat al-nūr*) representado por el Profeta Muḥammad. Después están los espíritus de profetas y santos convertidos en sustancias y jerarquizados en la tabla bien guardada (*lawḥ mahfūṭ*) regidos bajo la luz de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana que la hace una realidad a la vez una y múltiple y perfecta sellando la profecía. En tercer lugar, están las formas superiores que existen a partir del trono de Allāh y fueron creadas en las esferas celestes y en los cuatro elementos y Allāh vuelve a enviar a la luz muḥammadiana para cohesionar perfecta y colectivamente su creencia. Por último, están las formas naturales compuestas de los cuatro elementos que se constituyen de las almas humanas que creen en Allāh y su Profeta, en suma, el reflejo de la luz muḥammadiana en cada ser de la creación<sup>55</sup>.

Este texto da pie a al-Ḥājj al-Fūtī a introducir al lector en un mundo jerarquizado y lógico, donde cada ser encontraría su

54. A través de las citas del texto del *Rimaḥ*, Radtke extrae a estos autores como las fuentes principales del capítulo treinta y seis. Véase RADTKE: 1995, pp. 85-105.

55. Este texto lo he resumido del *Kitāb Rimaḥ*, II, pp. 4-5; y de MARQUET: 1965, pp. 9-10.

sitio. Hasta aquí todo es obvio y tradicional, pero ¿dónde está el punto renovador que aportó al-Fūtī?

Se encuentra, sin duda, en el hecho de incluir una categoría paralela al sello de los profetas (*khātm al-anbiya*'): el sello de los santos (*khātm al-awliya*') y justificarla para shaykh Tijāni. La categoría de *khātm al-awliya*' ya había aparecido más o menos desarrollado en el texto *Kitāb 'anqā' Muḡhrib* (El libro del grifo fabuloso) de Ibn 'Arabī además de en las notas de Gerald Elmore, donde se explica que también aparece de forma seminal en los escritos místicos Tirmidhi<sup>56</sup>. En la tradición akbariana el *khātm* es descrito como «el sol en occidente» (*shams fī l-maḡhrib*), el que está en el rango de la sinceridad (*rutbat al-ṣidīq*) y que permanece en secreto (*makhtūm*). Además, se informa, unas líneas más abajo, que su rango fue dispuesto en la pre-eternidad por Allāh. La descripción de este estado se corresponde con otros datos que comparte Ibn 'Arabī fruto de una de sus visiones: el *khātm al-awliya*' vivirá en Fez y durante el tiempo que viva, su designio no será aceptado de por la mayoría de musulmanes<sup>57</sup>.

A partir de estas propuestas de Ibn 'Arabī, las afirmaciones del capítulo segundo del *Jawāhir al-ma'āni*<sup>58</sup> y las enseñanzas transmitidas por al-Ghālī, al-Ḥājj 'Umar elabora una propuesta teórica para justificar la *khātimiyya* de shaykh Tijāni. Una vez justificado su rango espiritual, en el *Kitāb Rimāḡ* se explora la ubicación de esta posición (*maqām*) dentro de un esquema metafísico. En primer lugar —y en una respuesta del mismo shaykh Tijāni a su discípulo al-Ghālī, y transmitida a shaykh 'Umar— el *khātm al-awliya*' es *makhtūm*, es decir, está oculto a todas las criaturas incluidos ángeles y profetas, y sólo conoce

56. *Kitāb 'anqā' Muḡhrib* (trad. Gerald Elmore), núm. 2; véase también MCGREGOR: 2012, pp.10-11.

57. Cf. CHODKIEWICZ: 1993, p. 118.

58. *Jawāhir*, pp. 47- 52.

su identidad el Profeta Muḥammad<sup>59</sup>. Por esa razón, el *khātm* es un ser tan especial, porque su existencia es una emanación (*tajally*) de la realidad (*ḥaqīqa muḥammadiyya*), al mismo nivel de realidad que tienen los profetas. Esta preeminencia de shaykh Tijāni que propone al-Fūtī se reafirma con el concepto escatológico en el que está inscrito el texto. Curiosamente, Marquet cita que shaykh Tijāni recibió una apertura (*fath al-akbar*) del mismo Profeta, lo que podríamos considerar como el desvelamiento de su propia identidad como polo oculto (*quṭb al-makhtūm*)<sup>60</sup>.

Los seres humanos, en un estado de olvido (*ghafla*), necesitan de un ser parecido —al menos físicamente— que les vuelva a unir no solo con la *ḥaqīqa muḥammadiyya* perdida, sino con Allāh, en última instancia incluso los que se proclaman santos han olvidado la realidad (*ḥaqīqa*) y se han sumido en conductas que no son correctas —como vimos con la descripción de aquel Marruecos donde se instaló shaykh Tijāni a su regreso de Meca—, alejándose no solo de la parte gnóstica sino también de la *sharī‘a*<sup>61</sup>.

Por eso —y siguiendo la estructura lógica del razonamiento en el texto— Allāh ha revelado a shaykh Tijāni en el momento justo como un intermediario (*wāsaṭ*) para que la gnosis (*ma‘rifā*) y la misericordia (*rahma*) sean accesibles para los creyentes por medio de una efusión especial de Allāh (*fayḍa al-khāṣ bihi l-inna llahu*). Esto se ejemplifica en el texto durante la mayor parte del capítulo treinta y seis y se plasma gráficamente en un diagrama donde aún es más fácil ver toda la estructura en la cual se incardina la acción del *khātm al-awliyā’*.

Para al-Ḥājj al-Fūtī la realidad (*ḥaqīqa*) se organiza en siete niveles de presencia (*ḥaḍra*) emanadas de Allāh. Siguien-

59. Cf. *Kitāb Rimāḥ*, II, p. 14.

60. Véase MARQUET: 1968, pp. 12-13.

61. WRIGHT: 2015b, pp. 203-205.

do el modelo *akbariano* citado anteriormente<sup>62</sup> el autor afirma que la realidad es parecida a un círculo con siete círculos concéntricos de los cuales dos tienen puertas especiales que abren nuevas realidades posibles<sup>63</sup>.

La primera presencia (*ḥaḍra*) es la realidad (*ḥaqīqa*) aḥmadiana<sup>64</sup>. Esta es una presencia insondable (*ḥaḍrat al-qudusīya*) y pre-existente (*ābad al-wujūd*), la cual sólo puede conocer o disfrutar el Profeta, sin posibilidades que ningún otro ser pueda hacerlo. Esta es una apreciación que surge de un comentario de *maʿrifa* en *Jawāhir al-maʿāni* referido al intelecto divino (*al-ʿaql al-rabbānī*). Shaykh Tījāni —a través de Ḥarazīm— explica cómo esta, *ḥaqīqa aḥmadiana*, es una presencia insondable (*ḥaḍrat al-qudusīya*) en la que están todos los secretos de la creación y la existencia. También es un nivel que inconscientemente obedecen todos los seres derivados, es decir, creyentes e infieles obedecen el mandato de

62. *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 4-5.

63. Todo este esquema se encuentra explicado y resumido en *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 16-23 con gran lujo de detalles.

64. El nombre de realidad (*ḥaqīqa*) aḥmadiana proviene de una imagen metafórica en la cual Aḥmad (Lit. «por mi alabado»; pues es la primera persona del singular del verbo alabar) es la realidad no definida e insondable (*qudusīya*) de Muḥammad, es decir, el anuncio de su llegada hecho por ʿIsa (Jesús) en el Corán: «Y dijo Isa b. Maryām: ¡Oh, hijos de Israel! Yo soy un mensajero de Allāh para vosotros, confirmo que se os reveló la Torah antes de mí y traigo nuevas del mensajero que vendrá tras de mí. Su nombre es «el Alabado» [Aḥmad]. Pero cuando él venga con pruebas claras, dirán: Es simple brujería». Cf. *Corán*, 61:6. El juego semántico y metafísico de al-Fūṭī con esta aleya es más que evidente, hasta el punto que la utiliza para definir a la primera *ḥaḍra*. En ella solo está Allāh y la potencialidad que únicamente el Profeta —en forma de luz emanada— puede conocer o disfrutar. Esta interpretación del nombre de la *ḥaḍra* proviene de una explicación oral de este fragmento del *Rimāḥ* por Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi en Sevilla, noviembre de 2015. También véase el comentario a la *ṣalāt al-ghaībiyya* en *Jawāhir*, p. 440; y los comentarios de MEIER: 2005, vol. 2. p. 349.

esta presencia (*ḥaḍra*) por su enorme poder. Por eso solo la puede disfrutar el Profeta Muḥammad en su naturaleza de luz (*nūr*) muḥammadiana, la primera emanación (*tajally*). La rebelión al mandato divino sólo es posible en un nivel inferior (*ḥaḍrat al-ilāhīya*) que es la consciencia de que hay una divinidad, un acto que no implica permanencia (*baqa'*) en la unicidad (*tawḥid*). Hay que añadir que de esta *ḥaḍrat al-ilāhīya* es de donde emana la ley revelada (*sharī'a*)<sup>65</sup>.

La segunda presencia (*ḥaḍra*) es la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana de la cual provienen los espíritus, profetas y santos. En ella está la certeza (*ḥaqq*) de toda realidad creada y los secretos de la existencia comprensibles, previo permiso, para cualquier espíritu<sup>66</sup>. Esta puerta (*bāb*) se abre en dos nuevas presencias más: la tercera presencia (*ḥaḍra*), que engloba los profetas (*dāi'rat masādatā al-anbiyā'*), y la presencia (*ḥaḍra*) del sello de los santos (*khātm al-awliya'*). La tercera presencia es la naturaleza espiritual de los profetas, los cuales son emanaciones (*tajally*) de la luz muḥammadiana y dependen directamente de su esencia (*dhāt*)<sup>67</sup>.

La cuarta es la presencia del sello de los santos (*khātm al-awliya'*) que en este esquema es Aḥmad Tijāni. Él surge de la misma emanación que los profetas, pero depende exclusivamente de la realidad (*ḥaqīqa*) del Profeta Muḥammad, quien además le ha seleccionado como el intermediario de los intermediarios (*barzakh al-barāzikh*) con su realidad (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) donde están los secretos que son accesible para las almas puri-

65. Cf. *Jawāhir*, pp. 116; 268-270; *Kitāb Rimāḥ*, II, p. 17.

66. Véase *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 12-14. Según la opinión al-'Arabī Sāi'ḥ en su *Bughīat al-mustafīd*, el objetivo de la ṭarīqa es precisamente alcanzar el conocimiento de esta realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana, una posición de dominio de lo evidente (*zāhir*) y lo oculto (*bāḥin*). Véase *Bughīat*, p. 81. Este se corresponde con los atributos muḥammadianos expuestos en la *ṣalāt al-fātiḥ*. Véase cit. sup.

67. Para una explicación detallada, véase *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 12-13.

ficadas (*nafs al-kāmil*). La legitimación de esta *ḥaḍra*, la propia de shaykh Tijāni, se reafirma en el texto con la cita de una predicción de Mukhtar al-Kuntī (1729-1811)<sup>68</sup> que en el libro hagiográfico sobre su padre *Kitāb al-tarā'if wa al-talā'id min karāmat al-shaykhayn* (El libro de los misterios y beneficios de los milagros del shaykh) dice lo siguiente en un interesante texto con un marcado tono escatológico:

El siglo XII de la hégira del Profeta (saws) se parece al de él [Profeta Muḥammad] (saws) en muchos aspectos. El primero es que contiene al sello de los santos (*khātm al-awliyā'*), como su siglo contuvo al sello de los profetas (*khātm al-anbiyā'*). Lo segundo es que los seguidores de este santo (*walī*), renovador (*mujadid*) y sello (*khātm*), son creyentes, siguen lo bueno, disfrutan de lo justo, prohíben lo erróneo y lo viciado y lo transforman en buenas cosas como hacían los compañeros del Profeta (RA), quienes eran creyentes, siguieron lo bueno, disfrutaron de lo justo y prohibieron lo erróneo y lo viciado, creyeron solo en Allāh (swt) y lucharon contra los errantes [los infieles], como ellos [los seguidores del *khātm*] libran la gran batalla (*jihād al-akbar*) contra los bajos instintos, los deseos pasionales y satán. El mensajero de Allāh (saws) dijo: «Hoy pasamos de combatir en el pequeño jihād (*jihād asghar*) al gran jihād (*jihād al-akbar*). Y ellos preguntaron: ¿Y cuál es el gran jihād? Y él les contestó: ¡El gran esfuerzo contra el ego y las pasiones!». La tercera es la evidencia que esta generación es más excelente que todas las generaciones anteriores, pues el Profeta (saws) dijo: «La mejor de todas las generaciones es la mía, y quien la sigue, y quien los sigue a ellos y aquellos que siguen a estos<sup>69</sup>».

Como vemos, no deja de ser interesante que al-Fūtī use este argumento tan sugerente para un lector sufi para justificar este nivel en el sentido profundo. Apelar a una autoridad como al-Kuntī es un recurso poderoso más cuando este justifica su tiempo, la lucha espiritual —que después en la obra de al-Fūtī

68. DE DIEGO GONZÁLEZ: 2019, pp. 46-48.

69. Cf. *Kitāb Rimāḥ*, II, p. 21.

se convertirá en jihād política con fundamento metafísico— y la necesidad de renovar (*tajdīd*) la estructura con el objetivo no solo de volver a los tiempos del Profeta sino de alcanzar la excelencia en el *dīn*.

De nuevo esta presencia (*ḥaḍra*) abre dos puertas (*bābīn*): una hacia sus seguidores (*ahl khātm al-awliyā'*) y otra hacia los demás santos (*awliyā'*). Todos los santos tienen que beber del océano de su gnosis (*ma'rifa*) y pasan por su presencia (*ḥaḍra*) para llegar al Profeta<sup>70</sup>. Estas representan la presencia quinta y la presencia sexta. El quinto nivel corresponde a los seguidores de shaykh Tijāni, es decir, a los miembros de su ṭarīqa. Estos son beneficiados por la generosidad (*faḍīla*) de shaykh Tijāni, aprovechando la transmisión directa del influjo (*fayḍa*) del Profeta con el que se accede a su *ḥaqīqa*<sup>71</sup>. La cercanía con él y con Allāh es mayor y, por tanto, los discípulos pueden beneficiarse aún más de las recompensas espirituales que ocurren al tener al *khātm al-awliyā'* como referente<sup>72</sup>. Además, aquí se deja intuir la gran ventaja del proceso de educación espiritual (*tarbiya*) que facilitaba shaykh Tijāni a sus discípulos y que se explica en el capítulo catorce del *Kitāb Rimah*<sup>73</sup>.

70. Cf. *Kitāb Rimah*, II, p. 16.

71. Este concepto de la *fayḍa*, que ya fue expuesto en el *Jawāhir al-ma'āni* y en el *Kitāb al Jami'*, será desarrollado posteriormente por shaykh Ibrāhīm Niasse en el siglo xx. Para un estudio en profundidad sobre la génesis de este concepto véase BRIGAGLIA: 2000, pp. 44-48; y en relación con al-Ḥājj al-Fūṭī, véase SEESEMANN: 2011, pp. 46-49.

72. Esta *ḥaḍra* representa una de las más polémicas de la ṭarīqa con respecto a otros. La superioridad metafísica que se le concede al seguidor es mayor —según Marquet— que cualquier otro *walī*, por la intensidad de la conexión con el Profeta puesto que shaykh Tijāni es una emanación directa sin haber intermediado cualquier otro profeta o ser espiritual. Este argumento se utilizará, más adelante, para hablar de la preeminencia de la ṭarīqa sobre las demás. Cf. MARQUET: 1968, pp. 13-14. Para argumentos en contra de la validez de esta situación, véase ABUN-NASR: 1965, pp. 166-185.

73. *Kitāb Rimah*, I, pp. 107-110.

La *ḥaḍra* sexta está referida a los demás santos (*awliyā'*) y muy influida por las descripciones y opiniones del capítulo cuarto del *Ibrīz*<sup>74</sup>. Estos dependen del *khātm al-awliyā'* para conocer al Profeta y a Allāh, la *ma'rifa* no es tan directa, al igual que la de sus seguidores y otras personas que prueban el camino espiritual y conforman la séptima presencia (*ḥaḍra*).

La exposición de esta propuesta posibilita, por parte de al-Hajj al-Fūṭī, la indagación en dos aspectos fundamentales para la consolidación de la doctrina metafísica. Por una parte, el estatus de santidad (*walāya*) y su praxis, y por otra, la justificación de la ṭarīqa Tījāniyya como vía *aḥmadiyya*, *muḥammadiyya*, *ibrāhimiyya* y *ḥanaḥfiyya*<sup>75</sup> enlazando, necesariamente, con la *sharī'a* (plano jurídico y social) unido a esta *ḥaqīqa*.

La primera es el estatus de santidad (*walāya*) tanto de shaykh Tījāni como de sus discípulos<sup>76</sup>. Este punto es fundamental porque es la prueba, ante otros sufīs, de la categoría privilegiada del *khātm al-awliyā'* y de su ṭarīqa. A lo largo de diferentes capítulos —treinta y uno, treinta y seis, treinta y siete, treinta y ocho, cuarenta y nueve— se explican las posiciones (*maqamāt*), los milagros (*karāmāt*) y las diversas habilidades de los *awliyā'*. En general, como ha mostrado Bernd Radtke, shaykh al-Fūṭī tomó el modelo del *Ibrīz* para caracterizar a la élite de los santos (*awliyā'*) y a la vez de obras clásicas como

74. Véase *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 577-610.

75. Nótese que todos estos epítetos referidos a la naturaleza de la ṭarīqa corresponden con cada una de las presencias (*ḥaḍarat*) del *dāi'rat al-ḥaḍarāt*. Véase supra.

76. La mayoría de las veces —según he podido observar a lo largo del *Kitāb Rimaḥ*— cuando al-Ḥājj 'Umar habla de santo (*walī*) refiriéndose a un tījāni, se equiparará con la categoría de gnóstico (*'arīf bi-llāh*). Es importante hacer la distinción porque las habilidades del *'arīf* (realizar el viaje gnóstico, descifrar la *ma'rifa*) no son las mismas que las del *walī*. De hecho, hay un dicho entre sufīs que dice: todo *'arīf* es *walī* pero no todo *walī* es *'arīf*.

las de al-Suyūṭī (m. 1505) y al-Sha‘ārānī (m. 1565)<sup>77</sup>. La forma de proceder de al-Fūṭī pasa por justificar primero —en el capítulo treinta y uno del *Rimaḥ*— los encuentros entre el Profeta y shaykh Tijānī que fundamentan la recepción de la gran apertura (*fath al-akbar*) y cómo eso se realiza desde las habilidades de los gnósticos (*‘arīfīn*). Además, como he visto, el capítulo treinta y seis se centraba en la jerarquía de la *walāya* y su relación con la cosmología, lo que supone una auténtica declaración de intenciones acerca del lugar de la Tijāniyya. Por último, los capítulos treinta y siete y treinta ocho explican el alto estatus de los tijānis y cómo los métodos (refiriéndose de forma muy clara al *dhikr*) vienen directamente de Allāh a través del Profeta.

Lo primero que hace shaykh ‘Umar es mostrar la validez de la visión del Profeta a la luz del día (*ru’yat fī l-yaqza*). Para ello recurre de forma muy profunda al *Tanwīr al-ḥalak* (Iluminación de la oscuridad) de al-Suyūṭī. Esta obra propone que el Profeta Muḥammad puede reaparecer tras su muerte partiendo de su naturaleza espiritual como hizo durante su viaje nocturno (*isra’ wa mirāj*) a Jerusalén. Es más, Suyūṭī argumenta que al Profeta le ha sido concedido un estatus especial en el que está vivo tanto en espíritu como en cuerpo, a pesar de que su cuerpo esté enterrado en Medina, moviéndose entre la tierra (*mulk*) y el mundo supra-terrenal (*malakūt*) cubierto de velos (*ḥujāb*) que desvela en el momento justo<sup>78</sup>. Por esa razón, alguien elegido como shaykh Tijānī puede verlo a la luz del día, pues él ha querido manifestarse así y no solamente en sueños. Este aspecto es muy importante ya que Meier —al hilo del texto de Suyūṭī— señala que alguien que ve al Profeta en

77. RADTKE: 1995, pp. 85-109.

78. MEIER: 1999, pp. 525-530. Véanse los argumentos que se fundamentan en los ḥadīthes y de los que hablamos anteriormente referidos a las polémicas contra la *ṣalāt al-fātiḥ*.

carne y hueso (*ru'yat dhātihī al-sharīfa*) se convierte en compañero (*ṣahābī*) de este con todo lo que implica<sup>79</sup>. Además, como vimos anteriormente, al ser shaykh Tijāni un *makhtūm* (un oculto), ni él mismo conocía su propia naturaleza, por lo que el desvelamiento (*kāshf*) en el momento de la gran apertura (*fath al-akbar*) genera un argumento que se genera es aún más contundente dentro de la tradición. De esto se desprende que la condición de sello de los santos (*khātimiyya*) solo podía ser revelada por el Profeta en persona.

Este argumento que Suyūfī autentifica a través de la tradición justifica los discursos tanto de shaykh Tijāni como el de al-Ḥājj 'Umar. Ni shaykh Tijāni, ni Ḥarazīm, ni Ibn al-Mushry tuvieron que hacer mención a este argumento, pues consideraban que el material era privado y que la comunidad creía firmemente en la experiencia del shaykh. Sin embargo, cuarenta años después, al-Ḥājj 'Umar se enfrenta con críticas más radicales y complejas a causa del desarrollo del texto e intentó cesarlas así. También el *Ibrīz*, una obra muy respetada por los sufís, es utilizada para glosar este concepto en lo que concierne al *Dīwān al-ṣāliḥīn* o el consejo de los virtuosos que explicamos anteriormente<sup>80</sup>.

En la narrativa de al-Fūtī es muy interesante como el recurso del *Dīwān* tiene un doble objetivo que, obviamente, justifica a través de la tradición las jerarquías místicas y las reuniones de santos en las que la presencia corporal solo se da para el Profeta y los santos (*awliyā'*) más elevados, mientras los demás acuden como espíritus (*arwāḥ*)<sup>81</sup>. También justifica, siguiendo esta narración, como los *awliyā'* son capaces de realizar el viaje (*sulūk*), una habilidad fundamental para explicar el tránsito entre presencias (*ḥaḍarāt*) y adquirir la gnosis

79. Cf. MEIER: 1999, p. 530; véase también *Bughīat*, p. 212.

80. *Kitāb Rimāḥ*, I, pp. 212-214.

81. Cf. *al-Dhahab al-Ibrīz*, p. 591-592.

(*ma'rifa*) que después aplicarán en la vida cotidiana<sup>82</sup>. No es extraño encontrar este argumento usado por al-Fūtī y que al-Lamṭī recoge de al-Dabbagh en su texto. La explicación del viaje con todo lujo de detalles del *'arif bi-llāh* al mundo supraterrrenal (*malakūt*) permite mostrar a la comunidad sufi que no es ninguna invención y que todo se basa en la misma naturaleza que el Profeta ha transmitido a los miembros de su comunidad. Por ejemplo:

(...) Y él [shaykh al-Dabbagh] replicó: Todo lo que vas a oír es verídico. El espíritu puede permanecer ausente hasta diecisiete días o más, pero eso es mucho para el cuerpo. A través del anhelo el cuerpo se vivifica. Y entonces él (RA) presentó un símil diciendo: Es como cuando un hombre va a un lugar peligroso y encuentra un río. Quita sus ropas y comienza a nadar en el agua, pero siente miedo de estar sin ropas. Así que va mirando, girando su cabeza, mientras nada por miedo a que roben sus ropas. Y lo mismo ocurre con el espíritu. Si dejas el cuerpo, lo miras como un nadador que busca su ropa, porque la agilidad del espíritu corresponde al cuerpo. Y es por la vigilancia sobre el cuerpo por la que es capaz de volver a entrar en él. Entonces, cuando cumple la misión que tuvo, vuelve al cuerpo y entra en él. Y así continúa hasta que las misiones son cumplidas durante tres días o más. Sin contradecir todo lo que previamente dije. Pero Allāh conoce mejor<sup>83</sup>.

Este texto muestra la naturaleza del viaje (*sulūk*) a través del mundo espiritual y las perspectivas que tiene para quien lo practique. Por esa razón el *'arif* no puede prescindir de esta experiencia que es la que, más adelante, le beneficie en la comprensión profunda (*ta'arif*) de cada uno de los fenómenos del mundo terrenal (*mulk*). Así, para shaykh al-Fūtī, y para la Tijāniyya posterior, esta habilidad se adquiere previa apertura-

82. Cf. *al-Dhahab al-Ibrīz*, p. 606.

83. Cf. *al-Dhahab al-Ibrīz*, p. 606.

ra (*fāṭḥ*) —siguiendo a al-Dabbagh<sup>84</sup>— a imitación de shaykh Tijāni y previa conexión con su energía (*ḥimma*) o con la del shaykh *murabbi* que realice la *tarbiya*<sup>85</sup>. Esto dará mayor autonomía al desarrollo espiritual del discípulo descubriendo por sí solo la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana, para entrar al fin en la comunidad de los *awliyā'*. Es cierto que la mayor parte de las narrativas sobre este tema son orales, y heredadas, y que no se explicita mucho más acerca de ellas por su carácter secreto, pero tanto al-Fūtī como la mayor parte de los maestros coinciden en usar la *taṣliya* como praxis. Como vimos en epígrafes anteriores, la práctica del *wird* era un entrenamiento para alcanzar la «fragancia» de la *ḥaqīqa* muḥammadiana<sup>86</sup>, es decir, intuir parte de la grandeza de esta *ḥaḍra*.

En el capítulo catorce del *Rimaḥ*, al-Fūtī habla de la experiencia de la *tarbiya* —mediada por textos de al-Madyanī (m. 881) y al-Sha'āranī (m. 1565)<sup>87</sup>— como un evento fundamental que requiere de un santo (*walī*) experimentado como premisa básica, pues este representa una imitación de la guía (*hadā'*) del Profeta a través de su realidad<sup>88</sup>. Él es el único guía

84. Véanse las apreciaciones Meier sobre *el fāṭḥ en el Ibrīz*. Meier lo considerará como un elemento constituyente y distintivo de la *tarīqa muḥammadiyya*, sin ninguna duda. MEIER: 2005, vol2. pp. 341-342.

85. Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makkī Ibrāhīm Niase, Granada, marzo, 2014.

86. *Jawāhir al-Rasā'il*, I, p. 113.

87. RADTKE: 1995, p. 87 y p. 89.

88. Véase *Kitāb Rimaḥ*, I, pp. 108-110. Para mostrar el poder del *murabbi* en la *tarbiya* y hacer la comparación aumentativa con el de Muḥammad, al-Ḥājj al-Fūtī, cita para finalizar, el capítulo cita un fragmento del *khulāṣa* de al-Madyanī que propone un ḥadīth recoge por Ibn Ḥanbal en su *al-musnad* y en el que el Profeta dice: «Si Mūsā (as) estuviese vivo, no tendría otra opción que seguirme» (3/338). Este también explica que Profetas como Elias o 'Isa (Jesús) no tuvieron la sabiduría global (*ḥikma al-sharī'a*) que tenía Muḥammad y que por eso este es el modelo para el shaykh que inicie al discípulo. Cf. en *Kitāb Rimaḥ*, I, p. 110.

posible y por ello, evidentemente, el *murabbi* o instructor debe tomar su ejemplo tanto en el plano legal (*sharī'a*) como en el espiritual (*ḥaqīqa*). Aunque es obvio que al-Fūṭī plantea todo esto justificándolo desde la tradición sufi y reforzando la idea de la *ṭarīqa muḥammadiyya* no sólo en el plano exotérico (*ẓāhir*) sino también en lo esotérico (*bāṭin*). Esto también se pondrá de relieve en el capítulo dieciocho cuando el al-Ḥājj 'Umar amplíe la conexión entre el shaykh y el Profeta como su legítimo heredero. Para ello cita un fragmento *Jawāhir al ma'āni* donde shaykh Tijāni explica las condiciones de ese traspaso de conocimiento y como va irrevocablemente unido al plano de la *sharī'a*. A la vez informa que cada persona posee una presencia (*ḥaḍra*) espiritual que ha sido conectada a la presencia divina (*ḥadrat al-ilāhīya*)<sup>89</sup>.

La apertura (*fath*) —según nos deja intuir al-Ḥājj al-Fūṭī durante los capítulos sobre gnosis (*ma'rifa*) y santidad (*walāya*) el *Rimaḥ*— es un proceso en el que el aspirante se da cuenta de que se puede conectar con las diferentes presencias y que puede adquirir el conocimiento de ellas de la misma manera que lo realizó Muḥammad en vida —el viaje nocturno— y tras la muerte —según recoge y explica en el *Ibrīz*. Con esta formulación cierra y justifica la proyección del shaykh *murabbi* en el Profeta Muḥammad.

Siendo la *taṣliya* la praxis para lograr esta habilidad —el viaje místico— central en el gnóstico (*'arif*), el papel del *wird* obligatorio y del optativo es fundamental. En este sentido, retoma todo lo referente a la praxis que shaykh Tijāni había

89. Cf. *Jawāhir*, p. 116 cit. en *Kitāb Rimaḥ*, pp. 126-127. Según deja entrever shaykh Tijāni en este texto citado por al-Fūṭī, la *ḥadrat al-ilāhīya* actúa como una voluntad activa fundada en la potencialidad divina (*raḥmat al-ilāhīya*) que es la responsable de ejecutar los secretos de la *ḥaḍra aḥmadiyya*, la cual como expliqué anteriormente, era la primera (*āwāl*) e insondable (*quḍusīya*) presencia.

dicho en *Jawāhir al-ma'āni*. Como ya ha señalado, muy acertadamente, Zachary Wright, la praxis de al-Fūtī está centrada en el uso de la *taṣliya* y de los secretos (*asrār*), primando la palabra escrita sobre la acción<sup>90</sup>. Esto es típico del sufismo del XIX, la fórmula no se simplifica, sino que se intenta invocar pidiendo a la realidad que se ajuste a la petición (*duā'*). En este sentido, en las explicaciones del *Kitāb al-Rimaḥ* aún se mantiene un esquema epistémico parecido al que se usaba en la magia natural medieval<sup>91</sup>. La numerología y el uso de los elementos esotérico son partes fundamentales y por eso el uso de los secretos se complejiza. En contra del uso excesivo de *awrads*, secretos y otras fórmulas largas hubo actitudes como las de Muḥammad al-Ḥāfiẓ en el siglo XIX (m. 1831) o la de 'Abdallāh wuld al-Ḥājj (m. 1928) en el siglo XX, incidieron en el deseo de shaykh Tījāni de simplificar la praxis para hacerla accesible y compatible con la vida contemporánea y urbana. El ejemplo más claro de esto fue shaykh Ibrāhīm Niasse quien, por su estatus de portador de la *fayḍa*, cuestionó la praxis de la Tījāniyya, y en especialmente de la *tarbiya*.

La praxis de la *taṣliya* se complementa con nuevas aproximaciones y con la restitución del retiro (*khalwa*) bajo estricto

90. WRIGHT: 2015a, pp. 58-62.

91. La magia natural —para la mayoría de autores islámicos de la época— no iba en contra del Islam, pues lo que otros llaman magia no es sino la comprensión profunda (*ta'ārif*) de la creación. Es más, en este tipo de obras medievales se encuentran llenas de citas de la tradición filosófica clásica así se nombra, muy a menudo, a Platón y a Aristóteles, y usándose la teoría neoplatónica con el fin de explicar el universo. Aunque muy rebajada esta episteme, acabó en el sufismo de una manera más o menos explícita. En al-Fūtī encontramos muchas referencias implícitas en su praxis y en su forma de comprender la realidad (*ḥaqīqa*) como algo a descubrir y en la que imbuirse. Véase el ya clásico libro de Patrick Harpur *Realidad daimónica*, donde se expone este tema del ocultismo relacionándolo con la filosofía y el presente. HARPUR, Patrick: *Realidad daimónica, una guía de campo para el otro mundo*. Atalanta, Vilaür, 2007.

tas condiciones<sup>92</sup>. La nueva *khalwa* —a diferencias de las prácticas constantes como por ejemplo la de la *khalwatiyya*— se realiza sólo para obtener una apertura (*fāṭḥ*) o en asuntos de gnosis (*ma'rifa*), como decantación de los elementos mundanos y un recuerdo de Allāh más fuerte en un mundo en el que el olvido (*ghafla*) es norma<sup>93</sup>. Aun así, como dice al-Hājj al-Fūṭī en la conclusión del *Rimaḥ*, la superioridad de toda praxis espiritual está en la el *dhikr* e incluso este es superior a cualquier otro acto de obediencia (*'ibāda*). Porque en el fondo de esta argumentación y praxis está la afirmación de la presencia (*ḥaḍra*) muḥammadiana y, por supuesto, de la realidad última (*ḥaqīqa*) que es Allāh, cumpliéndose lo dicho en el Corán: «Y no he creado a los genios y a los hombres sino para que me adoren»<sup>94</sup>.

El *dhikr*, para al-Fūṭī, es el único camino para experimentar la presencia (*ḥaḍra*) de lo divino a través de una autognosis —siguiendo la idea de la primera generación de la Tijāniyya— al romper su dualidad con la realidad (*ḥaqīqa*) para llegar a la aniquilación (*fana'*) con el Profeta en la *ḥaḍrat muḥammadiyya*<sup>95</sup>. Por ejemplo, en *Tadhkira al-mustarshidīn* (El recuerdo de los bien guiados)<sup>96</sup> al-Fūṭī explica como el *dhikr* parte desde la mi-

92. Los capítulos cuarenta y cuatro, y cuarenta y cinco del *Kitāb Rimaḥ* están dedicados a la práctica de la *khalwa*. El primero está más enfocado hacia la práctica en el sufismo y el segundo que describe las normas de esta dentro de la Tijāniyya. En *Kitāb Rimaḥ*, II, pp.161-168; pp. 169-171.

93. Cf. *Kitāb Rimaḥ*, II, pp.169.

94. Véase la argumentación inductiva que elabora al-Fūṭī en la conclusión (*khātma*) del *Rimaḥ* partiendo de la premisa de la superioridad del *dhikr* y acabando en en una descripción del paraíso y de la práctica del *dhikr* como actividad fundamental. Véase *Kitāb Rimaḥ*, II, pp. 278-285. La aleya citada está tomada de *Corán*, 51:56.

95. Véase *Kitāb Rimaḥ*, II, pp. 110-133.

96. *Tadhkira al-mustarshidīn* (Recuerdo de los bien guiados) es una obra escrita en Medina Munawara por shaykh 'Umar al-Fūṭī entre 1827 y 1829. Es un poema que aglutina aspectos básicos sobre la práctica islámica (*'ibāda*) y tiene una mención explícita, quizás la primera en su obra, al *jihād* como sexto pilar del islam.

sericordia (*rahmā*) de Allāh, por eso es un retorno a él conociendo —en un ejercicio de autognosis— las limitaciones propias de la naturaleza del ser humano<sup>97</sup>. al-Fūtī explicita en el mismo texto: «Entrégate al conocimiento y, luego al trabajo, / el conocimiento sin trabajo es inútil; De hecho, el mejor de los hombres es el sabio que trabaja / por su conocimiento sobre cualquier otra cosa»<sup>98</sup>.

Estos versos se fundamentan en la idea de que no hay conocimiento que no esté exento de esfuerzo, de trabajo en el mundo real, y que el conocimiento es, por lo tanto, esencial para seguir el camino recto (*ṣirāt al-mustaqīm*). Por ello, al-Fūtī afirma más adelante, que el *dhikr* es la mejor ocupación que puede tener un ser humano<sup>99</sup> entroncando, obviamente, con la opinión de la tradición islámica sobre esta práctica. Además, este *dhikr* codificado en forma de *wird* tijāni es exclusivo y no puede ni debe mezclarse con cualquier otro, porque este fue un regalo intransferible para aquellos que pertenecen de la emanación (*tajally*) de shaykh Tijāni. Al ser este *wird* un don dado directamente por el Profeta Muḥammad, es innecesario —según al-Fūtī— e incluso peligroso usar otros que rompería el principio básico de la constancia (*istiqāma*) explicitado en la doctrina de la *ṣalāt al-fātih*<sup>100</sup>.

Esta idea de fondo de que la ṭarīqa no es más que un ordenamiento de ese *dhikr* a través de unas condiciones (*shurūṭ*) y un compromiso sobre algo, es central en islam y lleva al-Fūtī a plantear la validez y legitimidad de la Tijāniyya frente a sus críticos. Como vimos la crítica a la ṭarīqa está presente casi desde su fundación. Su ruptura con el sufismo popular y su

97. Véase *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 17-34.

98. Cf. *Tadhkira al-mustarshidīn*, v. 36.

99. Cf. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 109-111.

100. Sobre el asunto de la exclusividad del *dhikr* de la ṭarīqa véase el capítulo cuarenta y dos del *Rimaḥ*. En él al-Fūtī describe la primacía y los objetivos del *wird* y explica las claves de su exclusividad. *Kitāb Rimaḥ*, II, pp. 133-149.

elitización progresiva granjearon algunos enemigos tanto a shaykh Tijāni como a sus seguidores. En este sentido en el *Rimaḥ* hay un gran esfuerzo por justificar la ṭarīqa en cada una de las presencias (*ḥaḍarāt*) explicadas en el esquema metafísico. Es en el capítulo cuarenta y tres donde se explica por qué la Tijāniyya es una ṭarīqa *aḥmadiyya*, *muḥammadiyya*, *ibrāhīmiyya* y *ḥānīfiyya*.

Como puede apreciarse, cada uno de estos cuatro atributos se refieren a los diferentes círculos metafísicos de la organización cosmológica de la realidad descritos en el capítulo treinta y seis del *Rimaḥ*. La ṭarīqa Tijāniyya sería un reflejo de su fundador: el sello de los santos (*khātm al-awliyāʾ*). Como en el caso del estatuto metafísico de shaykh Tijāni, su ṭarīqa justamente heredaría su posición privilegiada no solo respecto a los demás santos (*awliyāʾ*) sino como heredera directa de la *sunna* profética tanto en lo exotérico (*zāhir*) como en lo esotérico (*bāṭin*). La Tijāniyya vendría, por esta condición otorgada, a ejercer una nueva *khātimīyya* (sello) sobre los demás caminos espirituales. Fritz Meier ha llamado a esta afirmación, y posterior argumentación, de al-Ḥājj al-Fūtī: El excepcional caso de la Tijāniyya (*Sonderfall Tiġāniyya*)<sup>101</sup>.

Por una parte, la Tijāniyya —mediante de Ḥarazīm e Ibn al-Mushry— ya había definido, a través de las enseñanzas orales de shaykh Tijāni, cada una de las categorías que se le atribuyen. Lo que encontramos en el *Rimaḥ* y en obras posteriores como la *Bughīat al-Mustafīd*, es la glosa de cada uno de los atributos de la ṭarīqa. Para ello, al-Fūtī recurre a legitimarse a través de la tradición para que el lector sepa que no se trata algo inventado sino legítimo y válido ante el islam, aun teniendo la certeza (*ḥaqq*) que el contenido verificado mediante gnosis (*maʿrifa*). En el capítulo cuarenta y tres, el que trata sobre los atributos de la ṭarīqa, shaykh ʿUmar cita el comentario coránico (*tafsīr*) de

101. MEIER: 2005, vol. 2. p. 349.

Shirbīni (m.1570), un comentario sobre ḥadīth de Abī Jamra (m. 1300) y un texto sufi, el *Durar al-ghawwās*, de Sha‘arānī (m. 1565) para explicar por qué esta ʿarīqa tiene algo especial con respecto a las demás y por qué en su nombre se contienen estos poderosos atributos.

La primera de las categorías es *aḥmadiyya*. Esta se refiere a la primera presencia (*ḥaḍra*) metafísica de la que hablamos en este epígrafe. La Tijāniyya sería una ʿarīqa *aḥmadiyya* en tanto que posee la potencialidad, otorgada el mismo Profeta Muḥammad, de la pertenencia a la realidad última, donde se guardan todos los secretos y arcanos. La ʿarīqa se fundamenta en esta presencia (*ḥaḍra*) oculta en la que se concentra toda la potencialidad de la creación. El fin de la ʿarīqa no es sino acercarse —a pesar de que en la doctrina se dice que es imposible— lo máximo posible a esta realidad gracias a la generosidad (*faḍīla*) del Profeta. En este sentido, y según glosará más tarde al-‘Arabī Sāi‘h en la *Bughīat*, este carácter quedará reflejado en la *ṣalāt al-fātih* y *al-Jawharat al-kamāl*<sup>102</sup>. Como la realidad (*ḥaqīqa*) *aḥmadiyya* —explicado por shaykh Tijāni en la *ṣalāt al-ghaibiyya* y citado por al-Ḥājj al-Fūtī—, la ʿarīqa representa esa insondabilidad (*qudusīya*), pre-existencia (*ābad al-wujūd*) y la constancia de ser la garante de esos secretos ocultos, en su calidad de *khātm al-anbiyā’*, cuya versión accesible se produjo al introducir a shaykh Tijāni en la segunda presencia (*ḥaḍrat muḥammadiyya*)<sup>103</sup>.

Por esta razón, la Tijāniyya es también una ʿarīqa *muḥammadiyya*. Esta categoría, heredada de la tradición contemporánea —como he visto a lo largo del trabajo— en al-Fūtī, se carga de elementos propios. La argumentación central la dispone en torno a la visión despierta (*ru‘ya fī l-yaqza*) del Profeta y a la afirmación

102. *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 149-151; *Bughīat*, pp. 96-99.

103. Véase la cita del comentario a la *ṣalāt al-ghaybiyya* (*Jawāhir*, p. 440) cit. también en *Kitāb Rimāḥ*, II, pp. 149-151.

metafísica de que shaykh Tijāni es el desbordamiento (*fayḍa*) de la *ḥaqīqa* de Muḥammad. El atributo *muḥammadiyya* viene a concretar los elementos metafísicos *aḥmadiyya* en la figura del Profeta, es decir, pasar de la pura potencialidad (*aḥmadiyya*) a la acción concreta (*muḥammadiyya*). En este sentido, es además una afirmación de la tradición (*sunna*) y guía (*hidāya*) del Profeta en todos los aspectos configurando el elemento referido a lo concreto (*sharī'a*) frente a lo real (*ḥaqīqa*) de la *sharī'a wa ḥaqīqa*<sup>104</sup>. Que la Tijāniyya sea una *ṭarīqa muḥammadiyya* obliga a que tenga este valor doble tan importante. La visión despierta (*ru'ya fī l-yaqza*) del Profeta es la constatación de todo esto en forma de gran apertura (*fāth al-akbar*) en un ejercicio de autognosis de Shaykh Tijāni. Por medio de este reconocimiento en ese momento identificó inmediatamente el origen metafísico no solo de su creencia sino también de su realidad (*ḥaqīqa*).

Por esa razón, el Profeta —según la narrativa tijāni— abrogó las *ṭarīqas* anteriores y le dio la condición de excepcionalidad nombrándole *khātm al-awliyā'* y le orientó para fundar una vía donde hubiese un uso moderado de praxis ante los excesos de su época<sup>105</sup>. A efectos de la Tijāniyya, este atributo es central tanto para justificar desde ese momento la *tarbiya* como para designar tijāni como heredero del Profeta en naturaleza y en praxis. Como vemos, la formulación de al-Ḥājj al-Fūtī es fundamental para comprender la trascendencia que

104. *Kitāb Rimāh*, II, p. 155; *Bughīat*, pp. 98-99.

105. Cf. MEIER: 2005, vol. 2. p. 351. Hay un texto clásico de un *muqaddam* nigeriano de Ibrāhīm Niase, 'Abdsalām Ibn Muḥammad, donde justifica esta postura con más argumentos. No he podido encontrar el texto original, pero sí una traducción al castellano que amablemente nos facilitó su traductor Samir Hariche. El texto es: IBN MUḤAMMAD, 'Abdsalām: *El significado de la abrogación de todas las ṭuruq por la Ṭarīqa Tiḡāniyya*. Trad. Samir Hariche, 2013. Blog Hispano-Tiyanis. Disponible en línea en: <<http://hispanotiyanis.files.wordpress.com/2013/03/abrogacion-de-las-turuq-por-la-tariqatic3bdaniyya.pdf>>

provocará inmediatamente cuando estas propuestas metafísicas se conviertan en política durante su califato, y para explicar posteriormente el monopolio doctrinal que tendrá el Profeta Muḥammad en la Tijāniyya frente a un sufismo mayoritario centrado en la experiencia de Allāh y su unicidad (*tawhīd*)<sup>106</sup>.

La tercera categoría con la que describe al-Fūṭī a la Tijāniyya en el *Rimaḥ* es la doble atribución de *ibrāhīmiyya-hānīfiyya*. Esta hace referencia a la tercera presencia (*ḥaḍra*) que corresponde a los otros profetas (*anbiyā'*) quienes emanan de la presencia de la realidad (*ḥaqīqa*) *muḥammadiyya*. Para ello se elige la figura del Profeta Ibrāhīm (Abrahám), patriarca de la tradición unitaria (*hānīfiyya*) que vertebró el judaísmo, el cristianismo y el islam. En la tradición islámica Ibrāhīm representa —según la lectura de al-Fūṭī usando el Corán— el antecesor de Muḥammad desde un punto genealógico y espiritual. Que la Tijāniyya sea nombrada como *ibrāhīmiyya* denota la herencia de los profetas en cuanto a la revelación, la relación íntima con Allāh representada en la idea de *khalīlullāh* (el íntimo de Allāh)<sup>107</sup>. También se enfatiza la idea de la *hānīfiyya*, es decir, la creencia unitaria en tiempos de ignorancia (*jahiliyya*). Así la Tijāniyya se atribuye el hecho de la intimidad y confian-

106. Fritz MEIER intuyó todo esto y lo desarrolló en su análisis, titulado *El caso excepcional de la Tijāniyya (Sonderfall Tiḡāniyya)*, de manera magistral. Cf. MEIER: 2005, vol. 2. pp. 349-356. Para ello analiza tanto los elementos dados en el *Jawāhir*, en el *Rimaḥ*, en la *Bughīat* y la literatura paralela. Lo concluye es que al-Ḥājj al-Fūṭī y al-'Arabī Sāi'h reconstruyen el aparatage conceptual de la tarīqa que había dejado intuir shaykh Tiḡāni mediante Ḥarazīm, especialmente, a través de aferrarlo a la tradición clásica del sufismo. Lo que sí es cierto es que los tiḡānis, como señala MEIER, exclusivizan el uso de la figura profética para calmar el ánimo milenarista y justificar la intervención social como reforma (*tajdīd*) del islam.

107. *Kitāb Rimaḥ*, II, p. 157; Véase *Corán*, 4:125. El concepto de *khalīl* también se aplicará a Muḥammad, aunque en el discurso doctrinal de la Tijāniyya es una categoría subordinada a la importancia a la potencialidad y al alcance de la *ḥaqīqa* muḥammadiana.

za en Allāh —que según la tradición estuvo a punto de sacrificar a su hijo por él— de Ibrāhīm y además su creencia sincera en momentos donde, como he dicho antes, el olvido (*ghafla*) es evidente. Como esboza al-'Arabī Sāi'ḥ —sobre los fundamentos expuestos en el *Rimaḥ*— Ibrāhīm es el modelo de *sharī'a* y la necesidad de imponer una estabilidad cuando domina la ignorancia, una originalidad en la creencia que se vuelve casi esencial<sup>108</sup>.

Con este planteamiento, realizado con mucha inteligencia, logra que al-Fūtī logra articular un plano puramente metafísico como la *ḥaqīqat al-aḥmadiyya* con un plano más terrenal *ḥaqīqat al-ibrāhīmiyya-ḥānīfiyya*, usando como punto medio (*barzakh*) la *ḥaqīqa muḥammadiyya*. Así, no se puede criticar consistentemente —desde los argumentos tradicionales— la naturaleza de la *ṭarīqa* dado que, según el discurso diseñado por al-Fūtī, este parece englobar la mayor parte de los planos cosmológicos de la realidad. La metafísica que justifica lo social será puesta de relieve en su proyecto político y en el *jihād* que realizará en contra de sus vecinos. Es más, la parte metafísica no puede entenderse de forma separada de la parte legal y social.

En shaykh al-Fūtī la vocación de practicar la *sharī'a* y la *ḥaqīqa* juntas es evidente, y no solo desde una perspectiva política, sino también con vistas a reformar la práctica legal islámica.

#### SHARĪ'A WA ḤAQĪQA EN EL RIMAḤ (2): LA REFORMA LEGAL Y EL PROYECTO POLÍTICO

El aspecto de la *sharī'a* es el otro gran tema de la doctrina *tijāni* que expone shaykh al-Fūtī. Como habíamos explicado en el epígrafe anterior, para shaykh Tijāni la *sharī'a* tenía que ser entendida desde la tradición profética (*sunna*), pero

108. Véanse los argumentos expuestos en *Bughīat*, pp. 101-104.

teniendo siempre en cuenta elementos del contexto y supeditada sobre todo a la gnosis (*ma'rifa*). El estatus ontológico de la *sharī'a* para los *tijānis* —y otros grupos o autores de origen neo-sufí con un argumento certero señalado en el *Ibrīz*<sup>109</sup>— quedaba determinado por la *ḥaqīqa muḥammadiyya* y la habilidad para acceder a ella.

Por eso, no sorprende cuando al-Ḥājj 'Umar clama que el gnóstico ('*ārif*) no tiene por qué seguir ninguna escuela jurídica (*madhhab*) en particular. Su esfuerzo interpretativo (*ijtihād*) formulado desde la *ma'rifa* sería suficiente siempre que el intérprete (*mujtahid*) haya recibido la apertura (*al-walī al-maḥtūḥ 'alayhi*). Este tema en concreto aparece discutido en los capítulos octavo, noveno y décimo del libro *Kitāb Rimāḥ*<sup>110</sup>. De hecho no es que se produzca un rechazo radical del *madhhab*, sino que se lleva la doctrina jurídica de shaykh Tījāni al límite. La idea de la justicia ('*adl*) es algo tan radical que se considera que tiene que estar fundamentada en un aspecto metafísico. Esta actitud de al-Fūṭī es una estrategia para huir de la imitación (*taqlīd*), una práctica común asociada con la mala gobernanza<sup>111</sup>. En su opinión tan solo Muḥammad Bello, hijo de dān Fodio, era el único gobernante justo e islámico de su época, pues todos los demás se hallaban inmersos en la corrupción producida por el falso *ijtihād* y el *taqlīd*<sup>112</sup>. Y es que su experiencia en Sokoto le había legitimado con toda una retórica e ideología que también se ponen en juego en el ámbito legal y político. Esto se debe a que la decadencia de la *sharī'a* —algo que se ve a lo largo de toda su obra— está asociada con la decadencia política que influye sobre la religión, pues en su opinión, estaba más anclada en la cultura que a una comprensión profunda de la ley

109. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 662-664.

110. *Kitāb Rimāḥ*, I, pp. 77-94; 94-96; 96-99.

111. Véase JAH: 2001, pp. 37-38.

112. *Kitāb Rimāḥ*, I, p. 191. cit. en JAH: 2001, pp. 47-46.

como tal, llegando hasta la infidelidad (*kufīr*), como era el caso, por ejemplo, de los bambara de Mali<sup>113</sup>.

En el capítulo octavo explica que un gnóstico (*‘ārif*) no tiene por qué seguir una escuela jurídica (*madhhab*) concreta. Esta opinión está formulada por influencia de al-Sha‘arānī y de al-Zarrūq para rechazar el seguimiento ciego de una escuela (*taqlīd*) como ha hecho ver Hunwick en su artículo sobre al-Ḥājj ‘Umar<sup>114</sup>. Y es que para este último hay tres formas de comprender la *sharī‘a*: la primera, a través del entendimiento racional (*fahm*); la segunda, a través de la inspiración (*ilhām*) y la última, a través del desvelamiento (*kāshf*) de la realidad (*ḥaqīqa*). La «tiranía del sistema de *madhhab*» es criticada, en el capítulo décimo, desde un argumento fundamentado en propuestas que encontramos en el *Ibrīz*. El especialista en *fiqh* tiene una tentación de absolutizar su conocimiento a través del entendimiento racional (*fahm*) o en otros casos negar el conocimiento para servir a otros fines o a otros propósitos sociales (poder, riqueza) que no son Allāh. El *‘ārif*—en el *Ibrīz* bajo el término *walī*— ve desde la visión de lo divino y esa es su prueba de que ha recibido una iluminación<sup>115</sup>. Es muy interesante esta argumentación, pues la apertura (*fath*) y el posterior desvelamiento (*kāshf*) evita caer en categorías dañinas como los negadores, los ignorantes de la *sharī‘a*, los imitadores, los consentidores. Es más, los argumentos de al-Dabbāgh llegan tan lejos que dice que aún un iletrado *walī* con una apertura tendría más conciencia de realidad (*ḥaqīqa*) con respecto a la *sharī‘a* que cualquiera de los *fuqahā’* (sabios) anteriores debido a su experiencia con la gnosis (*ma‘rifa*) y la comprensión de los significados (*ma‘āni*)<sup>116</sup>.

113. Véanse los argumentos dirigidos en contra del gobierno de Aḥmad al-Bakkay en *Bayān mā waqa‘a*.

114. HUNWICK: 1994, p. 322.

115. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 662-663.

116. *al-Dhahab al-Ibrīz*, pp. 664-665.

Sin duda, y por motivos de cohesión e identidad social, al-Fūṭī no llega tan lejos y solamente se queda únicamente con el argumento en contra de los *madhhab* por su corrupción y su uso excesivo del *fahm*<sup>117</sup>. Sí que se puede apreciar, al menos en mi opinión, que hay un desplazamiento de los argumentos de identidad que shaykh Tijāni —y su comunidad— usaba especialmente la pertenencia explícita al *madhhab māliki*. En al-Fūṭī no hay una necesidad inmediata de vestirse de una esencia cultural como sí que la hubo en shaykh Tijāni, con el fin de no solo conectar con la tradición, sino de entrar en el proyecto reformista de *mawlay* Sulayman y ser una alternativa al imperialismo otomano. La legitimación política no era tan necesaria como el hecho de restituir el orden social perdido.

En al-Ḥājj ‘Umar hay una necesidad de construir una nueva identidad comunitaria en torno a la metafísica y su plasmación en aspectos concretos legales. Es una cohesión de los diversos niveles de conocimiento —en concreto de *‘ilm* y *ma‘rifa*— con la práctica cotidiana. En el fondo, existe un deseo de que su comunidad logre encontrar la conexión metafísica que favorezca la comprensión efectiva del mundo cotidiano (*dunya*)<sup>118</sup>. Su obra pone de manifiesto cómo el *taqlīd* corrompe todo lo que toca, porque progresivamente se va alejando de la *sunna*. En este aspecto tuvo un peso especial el viaje al *ḥājj* tuvo una incidencia especial donde seguramente al-Fūṭī consiguió otras visiones de lo jurídico, sobre todo a través de la difusión de los postulados la *tarīqa muḥammadiyya*. A pesar de estar de formación *māliki* y que la mayoría de sus opiniones —por ejemplo, véase más adelante los dictámenes sobre el *jihād*— conecten con esta escuela, al-Fūṭī ve en la *ḥaqīqa* el punto necesario para esclarecer los aspectos que la tradición ha

117. *Kitāb Rimaḥ*, I, pp. 96-98.

118. Véase el ideal de la comunidad de *Jegunko* y su incardinación con el aspecto religioso en LY-TALL: 1991, pp. 135-156.

oscurecido, ya sea por falta de comprensión o simple interés político. Una traición consumada —en palabras de Willis— al principio del enraizarse en el conocimiento (*'ilm*) para beneficiarse de Allāh de Mālik b. Anas, fundador de la escuela jurídica (*madhhab*)<sup>119</sup>.

Así, en el capítulo noveno del *Rimāḥ* se explicita y se señala que incluso los gnósticos (*'ārifīn*) deben cumplir escrupulosamente la *sharī'a*, pues la falta de práctica y rigor les puede hacer caer en el olvido a pesar de tener el conocimiento de la *ḥaqīqa*. No se trata solo de un conocimiento místico, sino que la imagen exterior, el comportamiento (*ādab*) es sumamente importante. Y es aquí, obviamente, donde se vuelve a ver la necesidad del recuerdo (*dhikr*) constante —del que hablábamos en la sección anterior— para recordar cuál es la realidad última, así como cuáles son sus mandatos en la tierra. Este recuerdo incluye un fundamento moral que tiene como principio la conciencia / temor (*taqwa*) hacia Allāh. Por esa razón, lo primero, además del *dhikr*, es la práctica continua y sin fisuras de la *'ibāda* por parte de los miembros de la comunidad.

En este mismo marco, en el texto *tadhkira al-mustarshidīn* (El recuerdo de los bien guiados) shaykh al-Fūtī, después de glosar largamente la necesidad y los beneficios del *dhikr* —como vimos en la sección anterior— entra con las demás prácticas (*'ibāda*) del islam, que llevan a la excelencia (*iḥsān*) pero a la vez son las propias del esclavo (*'abd*) de Allāh<sup>120</sup>. Todas estas deben ser entendidas como un *jihād al-akbar* enfocado hacia el ego (*nafs*), como una sumisión sin ambages a la realidad<sup>121</sup>. Si el *dhikr* sería relativo a la *shahada* —el primero de los cinco pilares— por su recuerdo tanto de la realidad (*ḥaqīqa*) divina

119. WILLIS: 1989, pp. 154-155.

120. *Tadhkira al-mustarshidīn*, v. 155.

121. Véase LY-TALL: 1991, pp. 136-139.

y muḥammadiana, la *ṣalā* es para al-Fūtī la certeza de entrar poco a poco en la muerte<sup>122</sup>. Es decir un camino hacia la sumisión de la razón (*‘aql*) por medio de una aniquilación temporal. La *ṣalā* —según se deduce de estos versos—, es una preparación para la muerte, y la del uso de la realización supererogatorias (*nafl*) hace que las faltas (*dhunub*) sean olvidadas.<sup>123</sup> Del mismo modo, el *ṣawm* (ayuno) y la *zakā* son *‘ibāda* de purificación. Mientras que el ayuno —durante el mes de Ramadán o supererogatorio— lo hace con el cuerpo, la *zakā* lo hace con los bienes materiales<sup>124</sup>. En palabras de al-Fūtī, estas prácticas eliminan todo aquello asociado a la lejanía, las maldiciones y la perdición<sup>125</sup>. El *ḥājj*, por su parte, es el intercambio y el esfuerzo; un recuerdo de la vivencia del Profeta Ibrāhīm, una experiencia de quien tiene la majestad<sup>126</sup>. El enfoque que toma al-Fūtī es claramente social, es decir, la comunidad debe primar sobre todo y la *‘ibāda* no es más que la cohesión social y espiritual de esta. La *‘ibāda* representa para al-Fūtī un certero mandato de Allāh a través de Muḥammad para alcanzar la justicia (*‘adl*), un elemento que emana desde la presencia (*ḥaḍra*) muḥammadiana a la humanidad<sup>127</sup>. Por eso no sorprende que en esta línea proponga un pilar más: el *jihād asghar*.

De todos los temas jurídicos referentes a shaykh al-Fūtī, este es uno de lo más importantes, sin lugar a dudas, y una seña de identidad para él. En *tadhkira al-mustarshidīn* —aún un texto muy temprano— se propone de una manera integrada con la *‘ibāda* pero con la categoría de *farḍ al-kifāya* (obliga-

122. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv.163-164.

123. *Tadhkira al-mustarshidīn*, v. 165.

124. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 166-169.

125. *Tadhkira al-mustarshidīn*, v. 173.

126. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 176-177.

127. Curiosamente, el fundamento metafísico de la justicia (*‘adl*) es algo que había explicitado shaykh Tijāni en su comentario a *Jawharat al-kamāl*. Cf. *Jawāhir*, p. 434.

ción supeditada) frente a la categoría de *fard al-'ayn* (deber obligatorio) de las prácticas fundamentales. Lo que sí intenta al-Hājj 'Umar, de todas formas, es imbricar este jihād entre sociedad y metafísica al estilo de 'Uthman dān Fodio, si bien con una certeza mayor al hablar desde la *ḥaqīqa muḥammadiyya*. Este es el elemento que más problemas traerá a shaykh al-Fūtī, y a sus futuros seguidores. Mientras que dān Fodio había sido investido por Abd al-Qādr al-Jīlānī<sup>128</sup>, la creencia de al-Fūtī era bastante más ontológica pues según su esquema metafísico constituían un mandato emanado de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana.

Para al-Hājj 'Umar el proceso de jihād, incluía dos partes: la primera, el *jihād al-akbar* y la hégira (el exilio profético) como método de evitar la confrontación tanto con el sí mismo como con el otro, y la segunda el *jihād al-aṣghar* o armado, como última salida. En el capítulo cincuenta y uno del *Rimaḥ* se explica esta progresión. El *jihād al-akbar* o sobre el ego (*nafs*) está enfocado en controlar al sí mismo y a la conciencia que tiende hacia la multiplicidad en vez de la unidad. Para ello se exige un fuerte respeto y cumplimiento de la *'ibāda* y a las prácticas de la *ṭarīqa* (*dhikr*, *tarbiya*, etc.). Las pasiones son controladas hasta el punto en que estas no deben interceder en el aspecto social porque sin duda generarían gran cantidad de problemas y debilidades. En este contexto, la *hijra* o el exilio, siguiendo la *sunna* profética, una prolongación simbólica de esta. No solo es una emigración física hacia un gobierno islámico, sino que es una medida de buscar una liberación antes de restituir la justicia. Se emigra de la influencia gobernante *maḥjūb* (velado en lo esotérico) que fomenta la corrupción hacia la comunidad donde está el shaykh que es un *'arīf* abierto a Allāh<sup>129</sup>. Allí, se recibe la *tarbiya* y poste-

128. ALA II: 1995, p. 56.

129. JAH: 2001, p. 46.

riormente una apertura (*fāth*) liberándose, al modo del Profeta Muḥammad y su comunidad (*imitatio nabi*)<sup>130</sup>. De lo contrario el *mahjūb* fomentaría que por miedo o interés la persona se convirtiese en un negador (*munkar*) que se aprovecha de esa degeneración y es copartícipe y responsable de los actos<sup>131</sup>.

El *kāfir*, el no-creyente, es el que corrompe con sus prácticas a los demás. De ahí la importancia de esta figura tanto en la hégira como en el jihād. El objetivo es no mancharse con él ni con sus acciones, pero si se convierte en perjuicio —según la tradición— debería usarse la acción defensiva<sup>132</sup>. En teoría, la gente del libro (*ahl al-kitāb*) no son infieles, aunque un autor como al-Maghālī en sus respuestas al rey Askia Muḥammad es mucho más explícito e informa que si se rompe, las normas de la *sharī'a* y se daña a la sociedad la persona puede ser categorizada de esta manera y, es más, ese es el deber del gobernante<sup>133</sup>. Así, debe primar pues el interés de la comunidad sobre cualquier otro aspecto. Esta propuesta jurídica de al-Maghālī impactó fuertemente en todo el movimiento jihadista africano de los siglos XVIII y XIX. Por ello, y en este sentido, es tan importante la hégira y la *tarbiya* para conseguir una liberación de las ataduras y los velos del mundo terreno (*dunya*).

En el fondo, shaykh 'Umar —hijo de su tiempo— veía el jihād, en general, como una lucha por la justicia social y contra la tiranía tanto del *taqlīd* como de los reyes paganos. Por eso, lo importante era la autonomía espiritual enraizada en la *ḥaqīqa*, la comprensión de lo comunitario y la restitución de la justicia a través de la interpretación profunda de

130. *Kitāb Rimah*, II p. 216.

131. *Kitāb Rimah*, II p. 219.

132. De hecho, en el Corán (109:1) se aconseja rechazarlos y apartarse de ellos. Este fue el mandato a Muḥammad hasta que fueron atacados, y el Profeta fue conminado por Allāh a responder a través de una guerra defensiva. Véase *Corán*, 8:7.

133. Véase HUNWICK: 1985, pp. 69-76; pp. 83-85; LY-TALL: 1991, p. 206.

la *sharī'a*<sup>134</sup>. El aspecto conciliador de shaykh 'Umar se manifiesta en *Tadhkira al-ghāfilīn*, compuesto durante su estancia en la corte de Sokoto. En las polémicas con los Barnawi, al-Ḥājj 'Umar propuso un proyecto ético en el que se asentaban los límites de las acciones con respecto a la *sunna* y la necesidad de la comprensión y el respeto entre los creyentes, aun políticamente rivales, y exaltando los valores de la comunidad y condenando a la que rompen su estabilidad. Solo si esta hégira y la posterior *tarbiya* eran insuficientes o si las circunstancias amenazaban a la comunidad, al-Ḥājj 'Umar proponía el jihād armado o *jihād al-aṣghar*.

El *jihād al-aṣghar* no se presenta a lo largo de la obra de al-Fūtī como un tabú. Como dije cuando analicé *tadhkira al-mustarshidīn*, este es *fard al-kifāya* (obligación supeditada), es decir, desde un plano jurídico es una obligación si se tiene posibilidad. En esta obra, al-Fūtī elabora una interesante lectura del significado del jihād donde la define como un asunto de sublime importancia ('*azim shān*'), porque supone una destrucción del orden establecido<sup>135</sup>. En el texto también se muestran trazas milenaristas enfocadas especialmente hacia las recompensas del jihād y referidas a la felicidad tras la batalla, cuando todos ya no tienen miedo ni apegos<sup>136</sup>. En otros textos y en relatos orales aparece la expresión, heredada de Sokoto, *sayf al-ḥaqq* (espada de la verdad) o la restitución del orden primigenio a través de la certeza (*ḥaqq*) de estar en la realidad (*ḥaqīqa*)<sup>137</sup>. Esta actitud está muy relacionada con el entrenamiento espiritual del *jihād al-akbar*, consistente en llegar a un estado de aniquilación (*fanā'*) ante cualquier sentimiento. Esta ética mística diseñada para los *mujahidūn* ayuda que en la

134. LY-TALL: 1991, p. 207; Jah: 2001, pp. 50-51.

135. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 179-180.

136. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 192-194.

137. Véase *Bayān mā waqa'a*, p. 17.

batalla no fluya los temores porque, como repite una y otra vez al-Fūtī, poco importa más que las ordenes de Allāh<sup>138</sup>.

En este sentido, podemos apreciar cómo el jihād, para shaykh ‘Umar, es una iniciación y una purificación. Por eso, para él es una *‘ibāda* desde el momento en que el creyente se somete para hacer cumplir el orden que Allāh ha dispuesto y la voluntad humana ha trastocado, es decir, la introducción de la *fitna* (destrucción de la paz) o *fasād* (desorden). La lucha, para él, purifica y restituye el orden, pone fin a la destrucción y protege (*‘iṣma*) a la comunidad. Por eso, la mejor *sunna* —dice al-Ḥājj ‘Umar citando a su vez a al-Suyūtī— es aquella que elimina la corrupción en su tiempo<sup>139</sup>.

A pesar de los éxitos obtenidos hasta su muerte, la herencia de Ḥājj ‘Umar no será muy beneficiosa para sus seguidores y discípulos. Esta se compondrá de fuertes enfrentamientos con los franceses y un fracaso debido a un desnivel técnico, lo que supondrá la justificación para la intervención colonial en el siglo xx. Lo cierto es que el proyecto político de al-Fūtī, fundado en torno a un estado de *sharī‘a* (ley) y *ḥaqīqa* (realidad), se vino abajo tras su muerte, pues nadie tuvo el carisma suficiente para mantener este modelo político y social tan particular. Por otra parte, supuso el final de una etapa para la Tijāniyya, así como la imposibilidad de articular ningún proyecto político serio desde la ʿarīqa. Las potencias europeas, y en particular Francia, pusieron todos los medios para que esto no sucediera, estigmatizando la ʿarīqa.

138. *Tadhkira al-mustarshidīn*, vv. 196-200. Aunque es curioso que en *Bayān mā waqa‘a*, la argumentación jurídica para declarar el jihād a Massina, no aparezcan apenas menciones a estas cuestiones espirituales como bien han resaltado Mahibou y Triaud. Cf. *Bayān mā waqa‘a*, p. 57. En el contexto en que el texto jurídico está escrito y de cara a la sociedad no esotérica se prefiere hacer todo desde el punto más estricto de la *sharī‘a*, para evitar las críticas, tomando como ejemplo las *fatwas* de al-Maghāli y de dān Fodio.

139. *Kitāb Rimah*, II p. 226.

El fracaso de al-Fūṭī llevó a una exploración de nuevas vías de relación social y de resistencia no militar que marcarían la primera mitad del siglo xx hasta la aparición de Ibrāhīm Niassé. Lo que sí es cierto es que shaykh ‘Umar formó el cuerpo doctrinal que mantiene la Tijāniyya hasta hoy. Esa conceptualización, tanto teórica como social, ayudó a difundir la ṭarīqa —gracias al tono milenarista de las enseñanzas de al-Fūṭī— como una excepcional vía de salvación. La consolidación y clarificación de la doctrina metafísica, de oral a escrita y justificada, fue otra de sus grandes aportaciones que sirvió de manera excepcional a sus sucesores.

*Capítulo 5*

*Los huérfanos del jihād: resistencia,  
colonialismo y esoterismo*

Las doctrinas de esta orden hacen notar su extrema intolerancia y su llamada a la violencia contra toda dominación cristiana (...) Otra cofradía, la Tijāniyya, tiene adeptos en Mauritania, sobre todo en la tribu marabútica de los Idaouli. (...) Las doctrinas de esta orden hacen notar su extrema intolerancia y su llamada a la violencia contra toda dominación cristiana. En Argelia, esta orden tijāni no se ve con simpatía; puede ser una escisión de la orden, pues los fanáticos en África Occidental no miran más que a la zawiya de Fez. (Robert ARNAUD, *Précis de politique musulmane*, 1906)<sup>1</sup>.

Tras la debacle militar del proyecto social de la comunidad ‘umariana y los pactos con los tijānis de Argelia, los franceses gozaron una excelente oportunidad para expandir su política imperial en África. La caída del al-Fūtī significó la completa expansión de Faidherbe en Senegal a partir de los años cincuenta del siglo XIX. En esta época, administradores y eruditos coloniales, como Cambon, Dupont o Coppolani se dieron cuenta de que las *ṭarīqas* no eran sino el centro de la vida de la mayoría de los musulmanes africanos, por lo que la estrategia pasaba por neutralizarlos.

La imagen clásica del musulmán oriental que tanto fascinó a los románticos cambió hacia la de los sufis fanáticos que

1. ARNAUD: 1906, pp. 114-115.

hacían jihād, traducido ahora como «guerra santa», y que no tenían reparos en asesinar a sus propios hermanos, en clara referencia a al-Ḥājj ‘Umar<sup>2</sup>. Hacia principios del siglo xx, y tras la conferencia de Berlín en 1889 que dividió definitivamente África a favor de las potencias europeas, las políticas que se impusieron fueron las del miedo frente al islam, junto la distancia cultural y la intervención militar. Esta último fue la que llevó al destierro de Senegal —como vimos en el segundo capítulo, de hecho— a shaykh Aḥmadou Bamba.

Al mismo tiempo esta política colonial creó los mitos más importantes sobre África Occidental, como fue la legitimación del *maraboutismo*. Entre los tijānis esta política no fue una excepción, y más tras ‘Umar al-Fūtī, y la ṭarīqa Tijāniyya se sometió a un estricto control de inteligencia todo lo que tenía que ver con el islam. De hecho, libros como el de Harrison *France and Islam in West Africa 1860-1960* (1988) documentan todos los informes militares que con los años han sido desclasificados por Gran Bretaña y Francia. Bajo la bandera del laicismo, Francia pedía un falso progreso advirtiendo contra los *marabouts* y, en especial, contra los *Peligros del Islam*. Así se titula una obra del director de Asuntos sobre África, Louis Gustave Binger, publicada en París en 1906<sup>3</sup>. *Publication du comité de l’Afrique Française*, París, 1906. Argumentando desde la posición de Montesquieu y comparándolo negativamente con el budismo, BINGER criminaliza al islam surgido en África. Por ejemplo, en el capítulo segundo nos ofrece su visión sobre las guerras, la esclavitud, la poli-

2. Sobre el romanticismo, véase Said: 2013, sobre la geografía imaginaria del islam, véase SAID: 2013, pp. 100-106. Sobre el romanticismo, véase SAID: 2013, pp. 230-268; y sobre los estereotipos franceses y la política del miedo, véase HARRISON: 1988, pp. 21-23.

3. BINGER, Louis Gustave: *Le Péril de L’Islam. Publication du comité de l’Afrique Française*, París, 1906.

gamia y, por último, el fanatismo y el fatalismo<sup>4</sup>. Lo cierto es que todas estas políticas —como deja entrever Harrison— se enmarcan dentro de una estrategia de división de identidades y enfatizando en un racismo de estado (con un énfasis en lo árabe, tuareg y blanco sobre los negros para crear división). Esto se cristalizará en el proyecto llamada *mission civilisatrice* (misión civilizadora), con el fin de controlar los brotes de rebeldía y civilizar al «otro».

Sin embargo, la Tījāniyya ejerció una fuerte resistencia anti-colonial —como ocurriría con otras ṭarīqas en territorio africano— tanto en sus líderes como sus bases. A pesar de la pérdida de influencia de las ideas de al-Ḥājj ‘Umar muchos de sus discípulos o simpatizantes se unieron a los rescoldos del jihād, mientras que otras familias tījānis practicaron una resistencia pasiva para acabar, finalmente, pactando con las autoridades coloniales.

Un buen ejemplo de esto fueron la familia de shaykh ‘Umar. A pesar de su enorme influencia y autoridad, Aḥmadu Tāl (1836-1897) no pudo mantenerla por mucho tiempo. El hijo del shaykh continuó gobernando el imperio de su padre hasta que fue hecho prisionero en 1880 por Joseph Gallieni, que no le quiso reconocer como líder del protectorado francés. Hacia 1888 comenzó de nuevo una serie de incursiones contra los franceses, pero fue derrotado definitivamente por el coronel Archinard, teniendo que exiliarse en Masina. De entre los líderes ‘umaristas de esta generación, destaca Alfa Hashimi (1868-1939) quien vivió una vida de *hijra* (emigración) a través del Sahel, cuya su huida se produjo con pretexto de realizar el *ḥājj*. Tras su peregrinación obtuvo gran prestigio en zonas del norte de Nigeria y Sudán, ahora británico, y en la zona del Hijāz, donde reforzó la ṭarīqa en las ciudades santas de Meca y Medina. Su influencia entre muchos peregrinos fue tal que consiguió que su *silsila* (cadena iniciática) acabase en Indonesia a través de su discípulo

4. BINGER: 1906, pp. 3-6; pp. 18-42.

el shaykh ‘Alī al-Tayyib en 1916<sup>5</sup>. Aunque Aḥmadu Tāl intentó volver al Sudán francés, fue un fracaso y lo único que consiguió fue con una serie de incursiones y sobre todo un recrudescimiento de las políticas francesas<sup>6</sup>. En este contexto la Tijāniyya ‘umariana quedó reducida durante el siglo xx a la comunidad pular perdiendo muchos adeptos debido a la falta de acciones y al estricto control militar que se sometía a sus líderes.

#### EL SHARIFISMO MAGREBÍ COMO OPCIÓN DE TRANSICIÓN

El *sharifismo* magrebí jugó un papel mucho más adaptado a la nueva sociedad colonial. Argelia mantuvo una posición de cooperación desde los acuerdos firmados por Muḥammad al-Ḥabīb en 1839. La hostilidad contra los Otomanos y el deseo de conservar ‘Ayn Madi, como un lugar simbólico de la ṭarīqa, fueron dos de las razones que llevaron a ello<sup>7</sup>. Solo la *zāwiya* de Tlemcen se opuso a los franceses. Marruecos se convirtió en el alter ego de los progresos jihadistas de la comunidad de ‘Umar al-Fūtī. Bajo la dirección intelectual y espiritual de Aḥmad ‘Abdalawi, los combates fueron, exclusivamente, dialécticos contra otras ṭarīqas magrebíes más populares en Marruecos como la Darqawiyya o la Kittaniyya. Así, los tijānis, debido a la relación de su fundador con el sultán, quedaron asociados —según Abun-Nasr— a una imagen de vida aúlica y elitista. Así, en Marruecos la Tijāniyya se desentendió de las clases populares y comenzó a crear cierta connivencia con las autoridades coloniales<sup>8</sup>.

En esta época, Muḥammad b. Aḥmad al-Kansusi (m. 1877) destaca sobre muchos shaykhs. Fue uno de los principales propagadores de la ṭarīqa entre la población bereber del sur de Marruecos, pues él también pertenecía a un linaje tamazight. Participó en

5. Entrevista digital al shaykh Fakhruddin Owaisi. Mayo de 2013.

6. ROBINSON, David & Jean-Louis TRIAUD: 2000, pp. 101-116.

7. ABUN-NASR: 1965, pp. 65-82.

8. ABUN-NASR: 1965, p. 94.

las discusiones teológicas con los Bakka'ī de Timbuktu —futuros enemigos de shaykh 'Umar— y fundó la primera *zāwiya* en la ciudad Sus<sup>9</sup>. A diferencia de otros líderes de la Tijāniyya marroquí, se alegró por las victorias al-Fūtī y le exhortó a continuar: «Son dadas las victorias a los seguidores de 'Umar que siguen la *sunna*, bajo él no hay equivocación o inadecuación en la búsqueda de Allāh (...)»<sup>10</sup>. Las *zāwiyas* principales, además de la de Fez regida por 'Abdalawi, fueron las de Rabat y Marrakesh. En esta última, convertida en ciudad Imperial durante la época colonial, se desarrolló un importante centro de la Tijāniyya marroquí.

Allí otro bereber, llamado Muḥammad al-Nafīzi (1853-1930) obtuvo una importante posición en Marrakesh y se diferenció, principalmente, por su reivindicación del *ijtihād*, por su interpretación del *fiqh* y por disentir de la política de Fez con respecto al proselitismo<sup>11</sup>. También fue conocido por su comentario a las doctrinas de la tarīqa titulado *al-durrat al-kharīda* del que hablaremos en el próximo capítulo. El inicio del protectorado francés (1912) trajo acercamientos a la política colaboracionista argelina. En especial Mahmud b. Sidi al-Bashir, biznieto de shaykh Tijāni, intentó afrancesar a la clase tijāni en 1911. Las autoridades francesas, con la primera guerra mundial en ciernes, llevaron la misma política relajada que en Senegambia y ofrecieron títulos y condecoraciones a la mayor parte de las autoridades religiosas a cambio de colaboración<sup>12</sup>.

9. *Kāshif al-ḥijāb*, pp. 294-307.

10. El texto, editado y traducido por David Robinson, se encuentra disponible en formato digital y en traducción, en la web de *Pluralism & Adaptation in the Islamic Practice of Senegal & Ghana*. Disponible en línea en: <<http://aodl.org/islamicpluralism/failedislamicstates/object/43-1AB-D/>>

11. ABUN-NASR: 1965, pp. 95-96.

12. Para fuentes primarias sobre este tema véase AAVV: «Les Musulmans français et la guerre: Adresses et témoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux» en *Revue du monde musulmane*, 1, Ernest Leroux, Paris, 1915.

En esta época un nombre destacó sobre estos personajes: el célebre erudito y estudioso Aḥmad Sukayrij (1878-1944). Nacido en Fez en una familia *sharifa*, fue famoso en su época por su conocimiento. Escribió varias de las obras claves para la *ṭarīqa* — utilizadas como fuentes primarias a lo largo de este libro— tales como *Kāshif al-ḥijāb* (1907) y *Raf‘a al-niqāb* (1910) que destacan entre una producción de más de ciento sesenta obras. Actuó, además, como *qaḍī* de Oujda (1919), de Jadida (1924) y de Settat (1929) y detentó varios cargos políticos con el sultán *mawlay al-Ḥāfiẓ*<sup>13</sup>. Se convirtió en el máximo defensor del sufismo y la Tijāniyya en el Magreb a través de obras teóricas y poéticas, en el contexto del protectorado y siendo el blanco de los ataques de la nueva *salafiyya* marroquí, representada por *mawlay al-‘Arabī al-‘Alawī*, y de otras *ṭarīqas* magrebíes<sup>14</sup>. Su figura y su obra aún están por estudiar desde un punto de vista académico.

#### EL NORTE DE NIGERIA Y LA TIJĀNIYYA COMO IDENTIDAD ALTERNATIVA

Una situación parecida se vivió en el norte de Nigeria influenciada por la Qadiriyya de los dān Fodio entre los pulares, por la Tijāniyya ‘umariana entre los hausas y por el *sharifismo* ḥāfiẓī conocidos entre hausa como los *sharifai*, que aparecían de vez en cuando en la región. La Tijāniyya supuso desde un principio, y con una mayor influencia en la ciudad de Kano, una alternativa política y espiritual para los *malāms* que habían sobrevivido a la influencia de Sokoto<sup>15</sup>. Kano se convirtió así en un núcleo de resistencia étnico e identitario. Tras la muerte

13. OWAIISI, Fakhruddin, & WRIGHT, Zachary: *Shaykh Aḥmad Sukayrij*. 2008. Disponible en: <<http://www.tijani.org/shaykh-Aḥmad-sukayrij/>>; ABUN-NASR:1965, pp. 182-183.

14. ABUN-NASR:1965, pp. 183-184.

15. PADEN: 1973, pp. 74-75.

de ‘Umar se generó un clima de inseguridad en las tierras del norte de Nigeria impulsado por las diferentes facciones islámicas presentes. Esto llevó a los británicos a intervenir para «pacificar» imponiendo un control a tierras que no estaban bajo sus dominios<sup>16</sup>. Como ya señalamos en el estado de la cuestión, el control colonial británico —mucho más sutil que el modelo francés— se basaba en una división territorial del poder y en un ensalzamiento de las esencias patrias para crear rivalidades. De esta forma, no se interfería en aspectos comerciales o de orden público y la vida podía desarrollarse como ocurría antes de la colonización<sup>17</sup>. Los tījānis no fueron vistos por las autoridades británicas como una potencial amenaza, sino como un interesante factor para la división entre hausas y pulares.

En esta época hubo un hecho diferencial que menciona Paden, en medio de tanto milenarismo y rivalidad entre ṭarīqas, durante el establecimiento de la hegemonía tījāni entre los hausas que fue la iniciación del Emir Abbas hacia 1914 por un miembro de la ḥāfiẓiyya, ‘Abdalwāhib Ujjud de los Idaw ‘Ali, quien realizó a principios de siglos un *tour de force* por las ciudades hausas enseñando ḥadīth<sup>18</sup>. En ese momento los *muqaddams* principales renovaron todos los permisos bajo la autoridad del garante de Ujjud, Muḥammad al-Nafizi. Entre aquellos que renovaron sus permisos estaba la máxima autoridad en Kano, el poderoso shaykh *katsinawa* Muḥammad Salga (1871-1939). Salga, que había estudiado con la élite de los sabios hausas de su tiempo, recibió el *idhn* (permiso) de *muqaddam* de Muḥammad al-Ḥasanī al-Ḥāfiẓ al-Tījāni (m. 1910). Tuvo diferentes *ijāzas* y secretos de los grandes

16. LEVTZION & POWELLS: 2000, pp. 209-212.

17. Por ejemplo, véase esta película propagandística del año 1949. En la cual no se ven apenas interferencias con la cultura del Emirato, a pesar del tiempo transcurrido de colonización. Disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=Q4zok1NjNBU>>

18. PADEN: 1973, pp. 82-83.

de su tiempo, y la mayoría de los líderes clave de la Tijāniyya de Kano fueron discípulos suyos. Hacia 1920 fue nombrado *imām* de la mezquita de Koki donde construyó una poderosa *zāwiya* de la que saldrían los *salgawas*, su círculo de discípulos más íntimo, que acabarían aceptando a shaykh Ibrāhīm Niasse en la década de los cuarenta del siglo xx. Salga tuvo una producción oral más importante que escrita que apenas llega a cinco obras<sup>19</sup>. Otros nombres clave para la Tijāniyya en los emiratos del norte de Nigeria fueron Aḥmad Zāki (m. 1936), nexo entre las diversas comunidades tijānis de la zona<sup>20</sup>, Abubākr Minjiniawa (1895-1946) famoso sufí y considerado un *qutb* en la región y con contactos con los *sharifes* del Sahel como Muḥammad al-‘Alami quien visitaría Kano en 1923<sup>21</sup>.

En la zona hausa controlada por los franceses, el actual sur de Níger, destaca Maradi —enclave de la Katsina libre del poder de Sokoto— como la ciudad clave para la Tijāniyya de la zona. Si bien se benefició de todos los procesos asociados con Kano y sus ciudades afines, sufrió una mayor presión colonial típica del modelo francés. La Tijāniyya tuvo mucha importancia al enfrentarse al modelo educativo colonial a través de la enseñanza coránica tradicional constituyendo una alternativa peligrosa a las políticas de la metrópoli. Meunier, en su trabajo *Les voies de l’Islam dans le Katsina independant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle* (1998), ha investigado este tema en profundidad. Alguno de los nombres clave para entender tanto la presencia de la Tijāniyya como la resistencia de Sokoto a los colonialistas europeos de esta época son el *malām* dān Marada (m. 1960) o el *malām* dān Gambara casi siempre bajo la influencia intelectual de Kano<sup>22</sup>.

19. ALA II: 1995, pp. 260-264.

20. ALA II: 1995, pp. 265-266.

21. ALA II: 1995, pp. 265-266

22. MEUNIER: 1998, p. 98.

## EGIPTO Y LA BATALLA CONTRA EL MODERNISMO ISLÁMICO

En Egipto, por su parte, existió una comunidad importante tijāni desde la primera comunidad fesí. El Cairo, uno de los centros del conocimiento islámico más importantes, y paso obligado en el camino hacia Meca, recibió importantes visitantes tijānis, aunque su difusión no fue fácil debido a la presencia de otras tradiciones sufís más arraigadas. Ṭayīb Sufyāni ya visitó la capital egipcia en 1812 iniciando —según al-‘Attar en su historia de la ṭarīqa en Egipto— a unas cinco mil personas<sup>23</sup>. Entre finales del siglo XIX y principios del XX, un oscuro personaje, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), copó la atención de la comunidad islámica árabe. Intelectual reformista (*iṣlāḥ*) —aunque solamente de forma aparente— cargó violentamente contra el sufismo y, en particular, contra la Tijāniyya. Sus propuestas neo-racionalistas —creencia en la razón, exégesis libre, desprestigio de la *episteme* tradicional, irracionalidad de las prácticas sufís y la prohibición de la poligamia— lo convirtió en uno de los grandes enemigos de la ṭarīqa, y aunque formalmente sus propuestas eran anti-coloniales estaban cargadas de una posición muy cercana a la política colonial. El esencialismo y la falta de comprensión del medio fomentaban cierta visión radical de la comprensión de lo islámico. Acababa de nacer el salafismo. Su postura era la antítesis con respecto a la de otros reformistas como ḍan Fodio, shaykh Tijāni, ‘Umar Fūṭī o Sanūsi, quienes buscaban una apertura del islam en lo legal y lo espiritual desde la *sunna*.

Al contrario, ‘Abduh pretendía una pretendida pureza aderezada con neo-racionalismo, es decir, próxima a los postulados de la filosofía moderna europea<sup>24</sup>. El clima generado

23. *Tārīkh al-Ṭarīqa al-Tijāniyya*, pp. 59-63.

24. Actualmente hay un fuerte debate en los Estudios Islámicos sobre el rol de ‘Abdu. Elie Kedourie, en su ya clásico libro *Afghani and ‘Abduh: Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (1997) donde ha cuestionado

por ‘Abduh y sus seguidores, hizo que los la comunidad tijāni tuviera que replegarse en sí misma y comenzar un proceso de financiación interna, lo que convirtió a Egipto en una de las grandes referencias en lo que ha publicaciones y actividades se refiere<sup>25</sup>. De esta época podemos señalar como puntales de la Tijāniyya egipcia al eunuco, originario de Borno, mayordomo de la princesa al-Khaznadarah, que cita al-‘Aṭṭār en su *Tārīkh al-Ṭarīqa*. También el shaykh ‘Abdelkarīm al-‘Aṭṭār autor del texto antes mencionado y responsable de la *zāwiya* tijāni en la última parte del siglo XIX. Otro personaje fue el médico Muḥammad al-Fakkak al-Shawi (m. 1911) que fue el responsable de la edición canónica y comercial de *Jawāhir al-ma‘āni*, así como de otros libros, incluido el texto de al-‘Aṭṭār.

El Sudan egipcio estuvo bajo la influencia de Muḥammad b. al-Mukhtār al-Shinquitī quien expandió la ṭarīqa en Dārfur y Kordofan donde abrazaron la ṭarīqa familias muy concretas como Ṭayyib Hāshim (1856-1924) o Sharīf ‘Umar b. ‘Abdalqādir (1845-1944). Después de la caída del Mahdī en 1889, muchos de los seguidores de este abrazaron la Tijāniyya como Muḥammad al-Khayr, Abū l-Qāsim Hāshim (1859-1934) o el influyente mahdista Muddathir b. Ibrāhīm al-Ḥajjāj (1866-1923)<sup>26</sup>. Pero, sin duda, el personaje más influyente fue Muḥammad Salmā Senomy (1845-1919) fue líder de los tijānis de Dārfur y autor de una profusa obra. Llegó a ser muy influyente en los asuntos políticos durante la colonización británica<sup>27</sup>.

---

sus posiciones anti-coloniales y los ha situado como agentes coloniales encubiertos. Esta posición es mantenida por Hatem Bazian (UC Berkeley, EEUU) quien ha sostenido en un seminario en Granada (mayo, 2015) las implicaciones de estos reformistas con las autoridades británicas y francesas.

25. Cf. ABUN-NASR: 1965, p. 158.

26. Véase ALA I: 1993, pp. 286-300.

27. ALA I: 1993, pp. 301-303.

## A LA SOMBRA DEL FŪTĪ: LA TIJĀNIYYA EN INDONESIA

Como ya he mencionado, anteriormente, fue el shaykh ‘Alī al-Tayyib, discípulo de Alfa Hashimi, quien extendió la ʿarīqa en el Sudeste Asiático. Fue a partir de la década de 1920 cuando la Tijāniyya tuvo cierto peso en Indonesia, por aquel entonces las Indias Orientales Neerlandesas. La ʿarīqa tuvo que enfrentarse al reformismo (*iṣlāḥ*) de dos organizaciones modernistas *Muhammadiyah* en Yogyakarta y *Al Irsyad* en Yakarta. Ambas lucharon contra la visión tradicionalista y el sufismo en la búsqueda de un panislamismo en la línea de ‘Abduh o Rida<sup>28</sup>. Sus posiciones incluían acción social, entradas en el espacio públicas y críticas a las escuelas jurídicas (*madhhab*).

Tanto Pjiper, en su ya clásico *De opkomst der Tidjaniyyah op Java*, como Van Bruinessen explican que la Tijāniyya se expandió muy rápido en la región de Cirebon auspiciada por los dos tradicionalistas que habían estudiado en Meca antes de 1924, Kyai Anas Jamil (1883-1945), miembro de una influyente familia, aunque nacido en Medina, y su hermano Kyai Abbas Jamil (1879-1946)<sup>29</sup>. El éxito de ambos lo atribuye Pjiper a la sencillez de la praxis de la ʿarīqa —como ocurrió en África Occidental— y al enorme carisma escatológico y milenarista del que todos los *muqaddams* hacían gala. De hecho, los qadirīs y los naqshabadīs perdieron muchos adeptos a favor de los tijānis, emprendiendo una campaña de difamación contra los recién llegados<sup>30</sup>. Las más notables fueron con Abdallah b. Sadaqa Dahlan, erudito de Meca residente en Java, que en su *Tanbih al-ghafil* declaraba que la Tijāniyya se alejaba de la doctrinal islámica, especialmente en sus afirmaciones sobre la salvación de sus miembros y los poderes «mágicos» de sus

28. VAN BRUINESSEN: 1999, pp. 714.

29. VAN BRUINESSEN: 1999, pp. 715; PJIPIER: 1934, p. 100.

30. PJIPIER: 1934, p. 100.

miembros<sup>31</sup>. Otra de las polémicas fue con Kyai Muhammad Ismail of Kracak, un shaykh qadirī-naqshabadi, quien en 1931 atacó a los tijānis de Cirebon con mucha fiereza, aunque sin nuevos argumentos<sup>32</sup>.

Ambos hermanos publicaron en Java varios libros esenciales de la ṭarīqa —entre los que se incluyeron el *Munyat al-murīd* de Aḥmad Baba al-Shinqiti (m. 1844) y el respectivo comentario de Muḥammad al-‘Arabī Sāi’ḥ titulado *Bughīat al-mustafīd*, además del *Kitāb Rimah* de al-Fūtī— con el objetivo de justificar la posición superior de la Tijāniyya sobre las demás vías de sufismo<sup>33</sup>. Esto incrementó el interés y más gente tomó la ṭarīqa ante los argumentos expuestos<sup>34</sup>.

Con el modelo intelectual y doctrinal de shaykh al-Fūtī de fondo, la Tijāniyya indonesia se propuso como una ṭarīqa activa en lo social. De nuevo, los hermanos Anas y Abbas, como muchos otros shaykhs y gente de conocimiento de la zona, se opusieron al control holandés de la educación en Indonesia en los años cuarenta del pasado siglo iniciando la lucha por una Indonesia independiente. Con gran influencia en la generación post-independencia<sup>35</sup>, se convirtieron en figuras activas primero contra el colonialismo holandés y después contra el dominio japonés<sup>36</sup>.

31. Véase PJIPIER: 1934, p. 111.

32. PJIPIER: 1934, pp. 118-120.

33. PJIPIER: 1934, p. 104.

34. Véase el libro de Muḥaimin *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (2006), en especial el capítulo donde se trata el rol de la ṭarīqa en la zona de Cirebon. MUḤAIMIN: 2006, pp. 251-268.

35. Algunos alumnos de Kyai Abbas fueron Tubagus Mansur Ma’mun, famoso recitador de Corán; H. Amin Iskandar, futuro embajador de Indonesia en Irak o Kyai Haji Ibrahim Hussein, futuro rector de la Universidad Islámica Raden Fatah. MUḤAIMIN: 2006, pp. 230-231.

36. MUḤAIMIN: 2006, p. 227.

En 1943, Kyai Abbas Jamil corroboró, junto a los otros shaykhs de Cirebon, la decisión de jihād y *takfir* contra Japón emitida por shaykh Hashim'Ashari (1871-1947), animando a la población indonesia a combatir al enemigo<sup>37</sup>. De hecho, Kyai Abbas luchó con el XII regimiento Hizbullāh ayudando a las tropas británicas contra los japoneses. En esta misma línea, las narraciones orales cuentan, de modo hagiográfico, como obró un hecho extraordinario al hacer que las bombas de los bombarderos japoneses explotaran en el aire y no en la ciudad de Surabaya a través de su conocimiento esotérico. Del mismo modo, usó diversos secretos que le habían sido transmitido contra los japoneses. Participó como miembro de la asamblea de ulemas del día D (10 de noviembre de 1945) contra los holandeses declarando un nuevo jihād contra el colonialismo. Durante el año final de su vida, en 1946, Kyai Abbas fue muy crítico con aquellos que, después de la guerra, en connivencia con los holandeses iniciaron una represión contra los patriotas indonesios<sup>38</sup>.

#### EL AUGE TIJĀNI EN SAHEL: ENTRE LA HĀFIZIYYA Y LA REINVENCIÓN DE SENEGAMBIA

Sin embargo, entre toda esta vorágine de ambigüedades políticas, los tijānis ḥāfizīs de Mauritania mantuvieron un rol social mucho más definido. Su modo de vida nómada y tribal les hizo prácticamente inmunes hasta el asesinato de Coppolani, momento en el que los franceses endurecieron las políticas en Mauritania. La ḥāfiziyya mantuvo una interesante dicotomía entre las actividades jihadistas o pro-jihadistas de al-Ḥājj 'Umar —pues hay que recordar que su *silsila* (cadena iniciática) venía mediante Maulūd Fāl— y entre el uso de los recur-

37. MUHAIMIN: 2006, p. 232.

38. MUHAIMIN: 2006, pp. 232-234.

sos del *sharifismo*. Garantes de una sociedad conservadora y tribal, los ḥāfiẓīes se volcaron hacia el conocimiento y enfatizando la transmisión de este desde el Magreb hasta Sudán, actuando de intermediarios entre los linajes tijānis del Magreb y África subsahariana gracias a la práctica de la *ziyāra* (visita ritual)<sup>39</sup>. Por ejemplo, en Senegal donde, tras la caída de la comunidad ‘umariana, la mayor parte de las iniciaciones y permisos pasan por ellos.

Durante la colonización, las tribus mantuvieron actitudes diferentes. Así los Idaw ‘Ali de Trarza fueron objeto de un minucioso estudio realizado por Paul Marty en tres obras, ya clásicas, sobre ellos: *L’Islam au Mauritanie au Senegal* (1915), *L’Emirat des Trarzas* (1919) y *Les Brakna* (1921). Marty fue el artífice del gran cambio en la política colonial en África Occidental integrando a muchos de ellos dentro de la estructura francesa y tolerando muchas prácticas y actitudes. Entre los linajes más importantes destacan los *Ahl* al-Fāl, *Ahl* Abbah, *Ahl* al-Ṭulba y los Idaw al-Ḥājj. Un miembro de estos últimos, ‘Abdallāh w. al-Ḥājj al-‘Alawī al-Tayār (m. 1928), sería el descubridor y maestro del tijāni más importante del siglo xx: shaykh Ibrāhīm Niase.

Senegambia fue, sin duda, el punto neurálgico de esta época. En ella se mezclan los rescoldos del jihadismo de ‘Umar al-Fūṭī en las comunidades pulares y wolof con la tradición mauritana y el colaboracionismo francés. Con shaykh Bamba como referencia qadiri, los tijānis tras la muerte del shaykh al-Fūṭī (1864) permanecieron bastantes activos en posiciones de resistencia tanto a los bambara de Mali como a Faidherbe y las tropas francesas. De entre ellos destaca Mā Ba Diakhou (m. 1867), un pular —*torodbe* como shaykh ‘Umar—, que creía en el jihād y que lo realizó no sin expandir la Tijāniyya entre los wolof —la etnia mayoritaria de Senegal— y los mandinké.

39. Para un estudio minucioso, véase FREDE: 2014, pp. 99-101.

Klein cita la narración del oficial D'Arcy, quien relata cómo se preparaban para las batallas los hombres de Mā Ba:

Se aproximaban con la intención de destruir (...). Sus *marabouts* que cantando repetían ciegamente que Dios es grande y que Mahoma era su Profeta. La mayoría tenían *gris-gris* y se lo daban a sus guerreros, quienes se imaginaban bien armados, prestos a la victoria o al cielo<sup>40</sup>.

Esta imagen explica muy bien cuál era la actitud de estos tĵānis, herederos de al-Ḥājj 'Umar, que se opusieron al colonialismo francés y británico en Senegambia. También pretendían una islamización de los reinos wolofs paganizados que describe D'Arcy. Mā Ba contó con la ayuda de todos los *marabouts*, relevantes de la zona del Saloum, tĵānis y no tĵānis, como Momar Anta Mbacke (padre de shaykh Aḥmadou Bamba), Matar Penda Sy (tío de Mālik Sy), Muḥammad Niassé (abuelo de Ibrāhīm Niassé) y Birane Cissé (abuelo de 'Aliou Cissé)<sup>41</sup>. Así, la generación inmediatamente posterior a shaykh 'Umar —ubicada entre 1865 y 1920— vivió una doble dificultad. Por un lado, por estar bajo la sombra alargada del maestro, y por otro por las consecuencias ocurridas tras la derrota en el jihād. Esta fue, sin duda, una generación de reconversión política y social, aunque manteniendo esencialmente la misma doctrina metafísica.

El jihād planteado por Mā Ba quedaba, aparentemente, justificado desde el punto de vista legal. Británicos y franceses avanzaban y los reyes wolofs no hacían nada, quedando el *adab* islámico en entredicho. A pesar de que al principio las victorias de Mā Ba fueron numerosas como las de Salum (1864) y Djolof (1865), su derrota en 1867 y la incapacidad de su hijo Saer Maty para mantener un estado efectivo precipitaron el último jihād de los tĵānis. Estos hechos dieron a una nueva fase del dominio

40. Cit. en KLEIN: 1968, p. 74.

41. WRIGHT: 2015a, p. 70.

francés sobre Senegal, que pasó a formar parte de las posesiones africanas de los que era dueña la metrópoli.

Pero éste, apenas trató con la comunidad de al-Ḥājj ‘Umar<sup>42</sup>, se investió con una gran autoridad en Senegambia. Opuesto a la presencia francesa al sur del río Senegal y a la connivencia de la aristocracia local con estos, Mā Ba declaró un jihād en 1861. Sin embargo, y esto lo señala Zachary WRIGHT, parece que este no tuvo mucho interés en difundir la ṭarīqa, como sí lo había hecho al-Fūtī<sup>43</sup>. Y es lógico pensar esto, pues de él no nos ha quedado ningún testimonio sobre aspectos metafísicos o doctrinales. Como decíamos cuando analizábamos el jihād de al-Ḥājj al-Fūtī, este era un asunto en el que shaykh ‘Umar había jugado sus cartas desde la metafísica y la tradición. Su éxito no fue el jihād, sino la construcción de una identidad y una comunidad unificadas en torno al concepto de aprendizaje (*tarbiya*) y al de protección (*‘isma*). El jihād *al-aṣghar* es, por tanto, una extensión de la purificación y el orden de esa comunidad que teme ante una disensión (*fitna*) y que tiene que ir acompañado, como condición *sine qua non* dentro de la tradición islámica, de la práctica espiritual continua del jihād *al-akbar* o jihād contra el sí mismo. Es más, Zachary WRIGHT muestra como algunos de sus colaboradores, como por ejemplo Birane Cisse, nunca fueron iniciados por Mā Ba y, además, cómo la *silsila* de ‘Aboulaye Niasse —padre de Ibrāhīm Niasse— no pasaba por él. Es impensable que una comunidad donde la espiritualidad debiera ser lo más importante, el líder (*serigne* en wolof) no prestase atención espiritual, como *shaykh al-ṭarīqa*,

42. KLEIN: 1968, p. 66. Zachary Wright recoge varias tradiciones orales a través de Iba Der Thiam en las que narran cómo en 1849 conoció a al-Ḥājj ‘Umar y como este le inició en la Tijāniyya. Cambiando su deseo de hacer el ḥājj a Meca por el de iniciar un jihād en Senegambia. Cf. WRIGHT: 2015a, pp. 70-71.

43. WRIGHT: 2015a, p. 71.

a sus miembros. Un jihād sin *ma'rifa* en un contexto tan duro como este se convertía en una simple guerra política, como después se vio con su hijo Saer Maty, incapaz de controlar el poder ante las embestidas militares francesas.

Mā Ba fue uno de los líderes más débiles e irresponsables surgidos de las doctrinas políticas y sociales de al-Ḥājj 'Umar. Su debilidad principal fue usar el anti-imperialismo como nexo de unión en la comunidad en vez de usar la ṭarīqa. Esta representaba, ya por aquel tiempo, una identidad fuerte con nexos arraigados —a través del discurso intelectual de al-Ḥājj al-Fūtī— con la tradición profética (*sunna*) y en la tradición intelectual islámica, un prestigio del cual ya gozaba la Tījāniyya, pero que no podía mantenerse como un elemento meramente estético. Durante el gobierno de Lat Dior en el reino de Cayor (1871-1883), estas actitudes hicieron que el islam se desplazase hacia una clase dominante, precisamente los pequeños líderes del jihād, que a su vez tuvieron un discurso crítico con la política de su tiempo: las comunidades de marabouts<sup>44</sup>.

Ciertos personajes como Aḥmadou Bamba o 'Abdoulaye Niassé volvieron a reconstruir no solo la figura de la comunidad, sino, aún más, importante el rol del líder en ella. Bamba lo haría a través de su formulación de la *muridiyya* y teniendo en cuenta el concepto de servicio (*khidma*), mientras que Niassé uniría muchos elementos de la Tījāniyya 'umariana con otros más propios del Magreb. El rol de 'Abdoulaye Niassé fue central —como recientemente ha puesto de relieve Zachary Wright introduciendo su figura de forma precisa— para el posterior desarrollo de la ṭarīqa<sup>45</sup>.

44. Véase WRIGHT: 2015a, pp. 72-76.

45. WRIGHT: 2015a, pp. 78-90.

LA GENERACIÓN DE LA LUNA LLENA: 'ABDOULAYE NIASSE Y MĀLIK SY

Así, la nueva generación, hijos de los shaykhs que apoyaron a Mā Ba, cambiaron el jihād armado por la enseñanza, el nuevo sería un jihād del *kalām* (cálamo). Todos ellos, Aḥmadu Bamba, 'Abdoulaye Niasse, Mālik Sy y Ḥassan Kumba Cisse se convertirían en artífices de una gran renovación islámica en Senegambia<sup>46</sup>. La renovación de estos estuvo orientada a un reajuste del *fiqh māliki* para adecuarlo a tiempos de dominio, y por otro lado un énfasis en el sufismo y en la ciencia de los secretos (*sirr*) como de la construcción de una identidad fuerte frente al proyecto *civilisatrice* francés. El arma más poderosa que tendrían, por lo menos para sus comunidades, sería la gnosis (*ma'rifa*): la intimidad (*uns*) con Allāh y su Profeta.

Para el proyecto anticolonial fue fundamental la autoridad mauritana de los Idaw 'Alī, quienes solían realizar viajes a comunidades en Senegambia en busca de *hadiya* (regalos por su condición de *sharīf*). Del mismo modo que los miembros de estas comunidades viajaban a Mauritania buscando el conocimiento y redes sociales donde conseguir apoyo y autoridad. La *'ijāza* de un shaykh mauritano, investido del noble linaje del Profeta, era algo fundamental para legitimarse como líder ante la comunidad. La Tijāniyya, además, garantizaba elementos de seriedad por el nivel de sus *'ulamā* y por la exigencia en la educación espiritual (*tarbiya ruḥāniyya*).

Uno de estos grandes líderes de Senegambia fue shaykh al-Ḥājj 'Abdoulaye Niasse (1848-1922). Participó en las revueltas de Mā Ba junto a su padre, Muḥammad Niasse, contra el poder francés hasta 1880<sup>47</sup>. A partir de ahí, abandonó esa

46. WRIGHT: 2015a, pp. 73-76.

47. KLEIN: 1968, pp. 223-224.

vida buscando más conocimiento. Ha quedado constatado que fue uno de los ‘ālim más influyentes de África Occidental y que encarnaba el ideal de sabio tanto en lo exotérico (*zāhir*) como en lo oculto (*bāṭin*)<sup>48</sup>. Viajó al *hāj* junto a su hijo Muḥammad Mame Khalifa y, a lo largo de su viaje, estableció buenas relaciones con varias *zāwiyas* tijānis como en Fez, en El Cairo, en Alejandría. En 1901, las autoridades acusaron a al- al-Ḥāj ‘Abdoulaye de instigar una rebelión contra Francia al negarse a escolarizar a los miembros de su comunidad. De hecho, Marty, de forma sitúa a Niasse dentro de la comunidad ‘umariana, connotando ese carácter rebelde. Finalmente, los franceses ordenaron la destrucción de todos sus bienes de su granja de Taïba Niassene (Kaolack) incluida su biblioteca<sup>49</sup>. Tras esta situación se exilió a Gambia, un hecho en el que Marty omite a los franceses y achaca a una venganza del rey del Saloum Mandiay Bā<sup>50</sup>. Niasse pudo regresar a Kaolack gracias a la ayuda y mediación de su amigo al-Ḥāj Mālik Sy en 1910, convirtiendo su granja de Taïba en un lugar central para los tijānis de la zona. En 1911, obtuvo en Fez el permiso ilimitado (*itlāq*) y el rango más alto en la ʿarīqa Tījāniyya para su época convirtiéndose en el *marabout* más importante de la región del Sine-Saloum<sup>51</sup>.

48. WRIGHT: 2015a, p. 82.

49. Es muy interesante observar el intercambio epistolar entre Niasse y el gobernador francés del Saloum, y las sospechas de los servicios de inteligencia. Cf. KLEIN: 1968, p. 224.

50. De forma más sutil, Marty no deja ver los problemas con la administración francesa, sino que prefiere achacarlo a viejas rencillas entre *marabouts*. Cf. MARTY: 1917, p. 136. Zachary Wright ha señalado que el apoyo que Mandiay Ba recibió por las autoridades francesas se debía a que veían en Niasse un peligro del mismo tipo que suponía Bamba en Baol. WRIGHT: 2015a, p. 83.

51. MARTY: 1917, p. 136.

Niasse era muy respetado por los Idaw ‘Ali manteniendo excelentes relaciones con ellos y con otros *sharifes* del Magreb<sup>52</sup>. Su obra, consistente en unos doce volúmenes, es considerada como una de las más importantes de la Tijāniyya en África aunque es bastante desconocida fuera de Senegal<sup>53</sup>. Zachary Wright señala dos obras suyas como claves en la producción intelectual de Senegambia: *Mufīd al-anām* y *Tanbīh al-nās ‘ala saqāwa*<sup>54</sup>. La primera consistente una recopilación de *fatwas* (dictámenes jurídicos) que resaltan la adaptación y la adecuación en un entorno tan específico como el de África durante la etapa colonial. Entre ellas destacan la *fatwa* contra el tabaco, un asunto que había suscitado muchas polémicas porque había sido defendido por juristas como al-Maghāli, o la *fatwa* las relaciones entre los tijānis con otras ṭarīqas. En este sentido el análisis de Wright es excelente y a él nos remitimos. La segunda es un libro de sufismo en el que se dejan entrever una amalgama de propuestas espirituales heredadas de la tradición, con bastante iniciativa propia.

Con respecto a la doctrina de la ṭarīqa, ‘Abdoulaye Niasse recoge el plano metafísico de al-Ḥājj ‘Umar y lo glosa aún más a partir de su propia experiencia personal y sus contactos en Marruecos y el *hijāz* durante su *hāj*, que plasmará en su obra *Tanbīh al-nās ‘alā saqāwa nāqidī bay‘a l-Abbās* publicada en Argelia en 1910<sup>55</sup>. En esta obra, Niasse construye

52. WRIGHT: 2015a, p. 88.

53. ALA IV: 2003, pp. 273-275.

54. WRIGHT: 2015a, p. 83. Hay una síntesis del *Mufīd al-anām* traducida al francés como *Entretien avec Mame el-Hadji Abdoulaye Niasse en Gambie* publicada por el Institute Islamique Franco-Arabe de Sam en 1985.

55. Nosotros no pudimos acceder a la obra, aunque sí a un resumen oral de dicho libro a través de Muḥammad al-Māhī b. Makkī y por medio de su padre Muḥammad al-Makkī b. Ibrāhīm Niasse. Del mismo modo, Zachary Wright resume parte del contenido del texto y cita que el texto se encuentra disponible en la biblioteca del Departamento de Islamología de la Universidad Cheikh Anta Diop. Cf. WRIGHT: 2015a, p. 86.

una teoría de la educación espiritual (*tarbiya*) siguiendo la línea delimitada por al-Ḥājj al-Fūtī en el capítulo catorce del *Rimaḥ*. En ella —según la lectura de Wright y las entrevistas que realicé en mi investigación— se delimita la importancia central de esta práctica sobre cualquier otra ya que es el acceso a lo real (*ḥaqīqa*). Al mismo tiempo, se habla de las condiciones maestro (*shaykh al-tarbiya*) que debe tener el maestro: la visión (*baṣīra*), la luz (*nūr*) y la energía de conexión (*ḥimma*)<sup>56</sup>. Este pronunciamiento es lógico, pues no es, de nuevo, más que una glosa a aspectos del *Jawāhir al-ma'āni* y del *Kitāb Rimaḥ*.

En primer lugar, la visión (*baṣīra*) es la capacidad de ver tras los diferentes velos (*ḥujāb*) después de adquirir una apertura (*fāṭḥ*). En ella, el Profeta —siguiendo el ejemplo de la vida shaykh Tijāni— seguirá guiando al iniciado hacia el conocimiento de Allāh (*ma'rifa*) a través de las diferentes presencias (*ḥaḍarāt*)<sup>57</sup>. En segundo lugar, el aspecto de la luz (*nūr*) no es más que el reflejo de su progresión, pues en tanto que la luz es el elemento primordial de la creación y que la ilumina esclareciendo lo oscuro y la confusión ayudando al discípulo a imitar al Profeta<sup>58</sup>. Por último, la energía de conexión (*ḥimma*) es el deseo de mejorar, parecido al impulso que tuvo el Profeta para desbordarse (*fuyud*) en emanación (*tajally*) y abrir los diferentes círculos de presencias (*dāi'rat al-ḥaḍarāt*)<sup>59</sup>. Precisamente, y a modo de anécdota, visitar las diferentes *ḥaḍarāt* y ver (*baṣīra*) el conocimiento oculto es lo que habitualmente se ha llamado «ver el futuro». Es curioso que tanto en las narraciones de tradición oral que pude escuchar en Kaolack como en alguna fuente colonial (por ejemplo, Marty), a Niasse y a

56. WRIGHT: 2015a, p. 85.

57. *Kitāb Rimaḥ*, II, pp. 12-14.

58. Véase *Maṭālam al-asrār*, p. 8.

59. *Maṭālam al-asrār*, pp. 4-5.

su amigo shaykh ‘Abdallāh wuld al-Ḥājj se les mencione con habilidades de ver más allá<sup>60</sup>.

Sin embargo, en la doctrina islámica ni es posible ni lícito saber sobre el futuro. Lo que se produce aquí, desde mi interpretación, es la aplicación del viejo paradigma de la filosofía o magia natural en el cual —como en el pensamiento de la Edad Media— se pueden interpretar los signos (*ayāt*) y secretos (*sirr*) ocultos de la creación. En el ámbito popular estas historias se han magnificado haciendo que algo normal en círculos sufis—véase el capítulo cuarto del *Ibrīz*— se perciba no solo como extraordinario, sino digno de atención por las autoridades coloniales. De todas formas, estas habilidades han trascendido de los tratados de sufismo y han calado en el imaginario colectivo tijāni.

Así, la *tarbiya* aparece glosada como un proceso de autonomía del discípulo, en el sentido de enseñoramiento o empoderamiento, pero guiado bajo el ejemplo profético de la *tarbiya* muḥammadiana sobre shaykh Tijāni. Como vemos, aquí no solo está presente al-Ḥājj ‘Umar como influencia fundamental, sino también al-‘Arabī Sāi’ḥ y su *Bughīat al-mustafīd*. En Niasse aparece, además, es una práctica urgente a expandir frente «al auge de ignorantes y estafadores»<sup>61</sup> dentro del islam. En este contexto, ‘Abdoulaye Niasse se refiere al auge del *maraboutage* y a la poca observancia de la *sharī‘a* por falta de la comprensión de la realidad metafísica (*ḥaqīqa*). Algunos miembros de la familia Niasse nos advertían de que en aque-

60. Las referencias a las dotes esotéricas de ‘Abdoulaye Niasse provienen de diversas investigaciones en julio de 2014, mientras que las de ‘Abdallāh wuld al-Ḥājj provienen de su nieto al-Ḥājj ‘Abdallāh wuld Mishry y del texto de Marty, que dice: «(...) Y no paran de hacer propagada al sur del río [Senegal], sobre todo Cheikh ‘Abdallāh [wuld al-Ḥājj], a quien sus discípulos negros reconocen la facultad de predecir el futuro». Cf. MARTY: 1916, p. 247.

61. *Tanbīh al-nās*, p. 11 cit. en WRIGHT: 2015a, p. 86.

llos tiempos los asuntos de *ma'rifa* no eran tratados en público debido a que no había una certeza de que estos secretos pudieran salir de los círculos de iniciados. La actitud de ‘Abdoulaye Niasse con estos temas fue mucho más abierto, comenzando a practicar la *tarbiya* como algo necesario<sup>62</sup>, un aspecto que su hijo Ibrāhīm llevará al límite a penas treinta años más tarde.

Por su labor como shaykh y líder de la comunidad, recibió una autorización ilimitada (*'ijāza muṭlaqa*) de manos de los miembros de la Tijāniyya marroquí. Y en esto influyó, de forma determinante, su actitud frente a la *sharī'a*. La fama de ‘Abdoulaye Niasse no solo estuvo centrada en sus habilidades con los *jinn* y sus dotes espirituales, pues su papel de juez y especialista en *fiqh māliki* tuvieron mucho que ver.

Para Niasse, la *ḥaqīqa* y todo su aparataje metafísico, no es más que la práctica de la *sharī'a*, en el sentido en que lo metafísico no puede ser conocido, sino que se conocen las bases de la ley en el Corán y la *sunna*<sup>63</sup>. Como juez y jurisconsulto, utiliza a menudo —como ha advertido Wright— el *Mukhtaṣar* de Khalīl<sup>64</sup>, aunque recurrió a menudo al *ijtihād* —en la misma línea que al-Ḥājj ‘Umar— para otras cuestiones más comprometidas como el tabaco o el *fiqh al-tarīqa*. Por ejemplo, la respuesta al asunto del tabaco —después de una interesante argumentación<sup>65</sup>— concluye en que el tabaco es perjudicial, que rompe la pureza y que la persona pierde fuerza porque la ata a algo nocivo, mientras que el vinagre (procedente del vino) no lo es, ya que pierde su contenido durante el proceso, y es considerado lícito por la *sharī'a*<sup>66</sup>. Del mismo modo, desenfatisa,

62. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makkī b. Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

63. *Muḥīd al-anām*, p. 242; KUTA: p. 8.

64. WRIGHT: 2015a, p. 83.

65. Véase la fuente KUTA: 1985, p. 6; y el comentario de WRIGHT, 2015a, p. 83.

66. KUTA: 1985, p. 6.

aparentemente, el exclusivismo y elitismo tijāni —en una maniobra de Niasse por reducir la tensión entre sufis provocada por los franceses— haciendo una *fatwa* para poder participar el funeral de los no-tijānis<sup>67</sup>. Y así exhorta —ya dentro del *fiqh al-ṭarīqa*— a los discípulos a hacerse grandes e independientes, aunque respetando siempre el lazo con su maestro<sup>68</sup>.

Niasse siguió la línea legal de al-Ḥājj al-Fūtī e intentó facilitar la práctica del islam y la Tijāniyya a través de sus dicámenes. Habría que a destacar su equilibrio entre *ḥaqīqa* y *sharī'a* debido a su mayor apertura para hablar de *ma'rifa* y la seguridad de tener la *'ijāza muṭlaqa* que le facilitaba la transmisión del conocimiento. En esta misma línea, el gran líder de la Tijāniyya de Senegambia, Mālik Sy, siguió un camino menos explícito que el del shaykh de Saloum.

Otro de los líderes de estas nuevas comunidades fue al-Ḥājj Mālik Sy (1855-1922). Nacido en Futa Toro de familia pular y wolof. Su padre le enseñó Corán y su tío Alfa Mayoro Wale le dio el *wird* tijāni a los dieciocho años, además de acompañarle a conocer a Maulūd Fāl y la Tijāniyya de los Idaw 'Alī<sup>69</sup>. Realizó el *ḥājj* en 1889 y a su vuelta se instaló en Tivaoune donde permaneció hasta su muerte. Su obra es bastante extensa y consta de veintitrés obras principales, siendo muchos de ellos poemarios<sup>70</sup>. Mālik Sy, que se había opuesto a Mā Ba de joven mantenía muy buenas relaciones con los franceses, a diferencia de muchos de sus amigos, siendo financiado en muchos de sus proyectos y bien considerado por las autoridades coloniales especialmente tras el cambio de política de Paul Marty<sup>71</sup>.

67. KUTA: 1985, p. 5.

68. KUTA: 1985, p. 6; y Wright, 2015a, p. 85.

69. Puede verse su cadena iniciática (*silsila*) completa y comentada por el mismo en la introducción del *Iḥām al-mumkir*. Cf. Sy: *Iḥām al-mumkir al-jānī*, pp. 49-91.

70. ALA IV: 2003, pp. 308-312.

71. MARTY: 1917, pp. 173-214.

A menudo, han definido la actitud de Sy como colaboracionista, aunque autores como Ravane Mbaye han explicado que se trata de una resistencia pasiva a través de una gnosis adquirida por una ética de la autonomía personal<sup>72</sup>. Sy recomendaba a los musulmanes, en el año 1914, abstenerse de la vida política con el objetivo de distanciarse de problemas como la caída del Califato Otomano. En un juego causal en este argumento en un claro guiño al error turco de aliarse con los alemanes y la connivencia con los franceses que finalmente les había destruido<sup>73</sup>. Con esta actitud consiguió esquivar exilios y emigraciones forzosas dando paso, según Ravane Mbaye, al pluralismo político senegalés de la segunda mitad del siglo xx<sup>74</sup>.

Mālik Sy fue mucho más discreto en sus posiciones, tanto que se consiguió cierta amistad con las autoridades coloniales. Con una posición muy cercana a al-Ḥājj ‘Abdoulaye, Sy propuso un balance ético entre lo comunitario y lo individual<sup>75</sup>. El tema de la ética individual —si bien estuvo muy presente dentro de la tradición intelectual islámica— había estado menos tratado en la Tijāniyya pues, aunque se proponía el fin de la autonomía intelectual del tijāni, pues la necesidad de formular un proyecto comunitario —como vimos en al-Fūtī— era muy superior. Mālik Sy propone transformar la autognosis derivada del *wird* en algo práctico, en dimensión social individual<sup>76</sup>. Es la idea simultánea del ser humano como siervo (*‘abd*) y como *khalifa* de Allāh en la tierra, siendo el conocimiento de la realidad mística (*ḥaqīqa*) es la que funda el comportamiento individual. Para ello, la práctica islámica (*‘ibāda*) es fundamental, tal y como estaba ya propuesto en al-Fūtī, bus-

72. MBAYE: 2003, vol.1, p. 159.

73. HARRISON: 1989, pp. 119-120.

74. MBAYE: 2003, vol.1, pp. 460-461.

75. Véase MBAYE: 2003, vol. 1, pp. 483-492.

76. Véase MBAYE: 2003, vol. 1, pp. 483-484.

cando la conciencia (*taqwa*) de Allāh —que implica el reconocimiento del terror ante su incognoscibilidad— a través del recuerdo constante (*dhikr*). Por eso, el conocimiento exotérico (*'ilm*) debe usarse constantemente porque el buen uso de este es el garante de una ética social. La construcción comunitaria, para Mālik Sy, es imposible si no se hace desde el estricto cumplimiento de la *'ibāda* y la intimidad personal, porque los valores sociales son una proyección amplificada de estos<sup>77</sup>. Por eso, la solidaridad es el centro de estos valores, ya que la justicia se nutre, precisamente, de esta.

Por esa razón, una lectura de *Kifāyat al-rāghibīn* (el deber de los cumplidores) revela que sus intereses no son tanto la originalidad ni la elaboración de una teoría jurídica sino sentar claras las bases de la comunidad en tiempos de perdición de forma clara<sup>78</sup>. Se trata, realmente, de una búsqueda de lo jurídico en la vida cotidiana y con una crítica hacia las nuevas tendencias de la *sharī'a* que, por influencia del mundo árabe, se estaban expandiendo en ese momento. El peso de la identidad individual frente al mundo contemporáneo es algo marcado, aunque con el relax intelectual que siempre tiene Sy. La *ma'rifa* —como en los autores anteriores— toma un rol fundamental de nuevo porque es la que establece la construcción de la *sharī'a*, evitando problemas de carácter identitario pues asocia al sufismo una poderosa centralidad dentro de la tradición islámica. En la *Kifāya*, además de aspectos más teóricos, se tratan aspectos concretos de la *'ibāda*, tales como jurisprudencia sobre la *ṣalā*, la recitación, la luna en el mes de *ramadān* y la *zakā*<sup>79</sup>.

Este último asunto es de capital importancia, pues se vuelve, a retomar los problemas de cómo y a quién entregarlo

77. MBAYE: 2003, vol.1, pp. 491-492.

78. MBAYE: 2003, vol.1, pp. 530-531.

79. Véase la segunda parte de *Kifāyat*, pp. 239-439.

o si es lícito entregarlo en cacahuetes o papel moneda, en vez de oro y plata<sup>80</sup>. Pequeños detalles, aunque muy importantes para la construcción del día a día, shaykh Tijāni ya había explicado, de hecho, diferentes puntos. Y es que la *zakā* tiene un componente político muy fuerte, pues teóricamente es una redistribución directa e inmediata de la justicia. Por ejemplo en el caso de la *zakā*, shaykh Tijāni, se había hablado de dárselo al emir o sultán y este se había negado por considerarlo una innovación (*bida'a*) peligrosa porque este puede tener la tentación de quedarse para él una parte<sup>81</sup>. De igual forma, Mālik Sy cree que si una innovación es positiva hay que usarla, como es el caso del papel moneda u otros elementos, siempre que como en el caso del razonamiento jurídico de shaykh Tijāni, no pueda suponer un elemento de corrupción social. En esta misma línea, permite el uso del telégrafo y otros elementos modernos, y deja claro que el islam nunca ha estado contra la ciencia ni la técnica siempre que esta no contradiga a la *sunna*<sup>82</sup>.

De hecho, su actitud política con los franceses estuvo en esta línea. Sy se negó tanto a la resistencia pasiva —al estilo de Bamba o Laobé— como al *jihād asghar* (lucha armada). Al deberse a su comunidad, y por esta a la individualidad de sus miembros, Sy planteó un juego más sutil: trabajar con sus discípulos individualmente y que estos hiciesen comunidad por debajo el sistema. Si la creencia individual era fuerte ¿qué tendría que temer? Al fin y al cabo, los franceses eran gente

80. *Kifāyat*, pp. 383-420; y MBAYE: 2003, vol.1, pp. 554-555. Este tema volverá a ser de capital importancia para Ibrāhīm Niasse que lo retomará en su producción jurídica.

81. Véase supra en la sección dedicada a la *sharī'a* en shaykh Tijāni.

82. MBAYE: 2003, vol.1, pp. 554-555. Véase el capítulo onceavo de la *Kifāyat* donde se habla explícitamente sobre la evolución de la sabiduría dejando claro —a través de un ejemplo de pagos por servicio religioso— que es más importante una lectura hermenéutica que literal del texto.

del libro (*ahl al-kitāb*) y podrían convivir en paz. El jihād en tanto que *fard al-kifāya* (obligación supeditada) no tenía justificación, y más tras la debacle de Mā Ba y Lat Dior, por lo que, mientras que respetaran los principios básicos, Sy no veía problema. De las narraciones de Marty inferimos la consideración que le tenían los franceses por su enorme influencia, considerándole el más simpático y el más letrado<sup>83</sup>. Evidentemente, Mālik Sy fue acusado, inmediatamente, de colaboracionista (*muwālāt*), aunque poco le importaban, en el fondo, puesto que no había que luchar por identidades esenciales. Estas, en gran parte, se obtenían por la práctica individual y por la certeza del buen hacer, es decir, por la conjunción entre *sharī‘a* (ley) y *ḥaqīqa* (realidad).

En el plano metafísico, el proyecto de Sy es muy parecido al de al-Fūtī. Sus enseñanzas se encuentran contenidas en el *Ifhām al-munkir al-Jānī* (La reducción al silencio de los que reniegan) que explica y resume tanto la doctrina como las prácticas de los tijānis<sup>84</sup>. La obra es una enciclopedia que retoma las formulaciones del *Kitāb Rimah* aludiendo a la literatura posterior. Quizás el punto más interesante sea el capítulo tercero, donde articula —de manera menos audaz que ‘Abdoulaye Niasse— la *tarbiya* y la articulación *sharī‘a wa ḥaqīqa*<sup>85</sup>. Para Sy, la *tarbiya* es entendida como el proceso en el que se recuerda cómo Muḥammad educó a sus compañeros, tanto en el plano social como en el espiritual<sup>86</sup>. Las fuentes primarias del pensamiento de Sy son prácticamente las mismas que las de al-Fūtī (al-Sha‘arānī, *Ibrīz* entre otros) aunque incidiendo como ‘Abdoulaye Niasse en que la energía de conexión (*ḥimma*) es el centro de la *tarbiya*. También se enfatiza que la

83. MARTY: 1917, p. 188.

84. *Ifhām al-munkir*, pp. 29-30.

85. *Ifhām al-munkir*, pp. 134-167.

86. *Ifhām al-munkir*, p. 134.

educación espiritual o la práctica del sufismo aleja la innovación (*bida'a*) porque supone una conexión con el Profeta<sup>87</sup>. De nuevo *sharī'a* como ley revelada se debe, profundamente, a la interpretación que se obtiene de la *ḥaqīqa*.

Como en el caso de 'Abdoulaye Niasse, Mālik Sy habla en el capítulo séptimo del *Iḥām* acerca de la licitud o la ilicitud de consumir alucinógenos y tabaco, aludiendo a la misma argumentación con la que Niasse acusa al tabaco de ser algo perjudicial, adictivo y que no está en la *sunna*<sup>88</sup>. El ataque no es por un simple puritanismo moral, sino que esconde esa necesidad de recuperar esa identidad social libre de ataduras en la línea de su argumentación en *Kifāyat* sobre el uso de los elementos técnicos no perjudiciales. La propuesta de Sy y de Niasse con respecto al tabaco y los alucinógenos viene a recuperar la vieja línea de shaykh Tijāni de que la corrupción del islam proviene del olvido de la *sunna* y de la imitación (*taqlīd*) cultural del islam. La construcción del sufi solo puede hacerse bajo la atenta mirada de la ley y bajo estrictas condiciones que no son sino facilidades en su camino, limitaciones que le evitan perder la conciencia de Allāh (*taqwa*) y la creencia de un Profeta que no fue solo histórico, sino fundamentalmente metafísico. Como dice Sy, citando a Imām Mālik, al final del *Iḥām*: «Debes saber que la prohibición reposa sobre el fundamento [de la *sharī'a*] y que obedece a la *tarbiya* y a tu salud (*salāma*)»<sup>89</sup>.

El discurso es integral y este es el punto fuerte de Sy. Desde la interioridad se dispone la construcción del individuo y de su ética individual para después hipostasiarla hacia la sociedad que construirá las leyes desde esa individualidad. Por ello, la *tarbiya* y el conocimiento es imprescindible, como en

87. *Iḥām al-munkir*, p. 141.

88. *Iḥām al-munkir*, pp. 408-427.

89. *Iḥām al-munkir*, pp. 426-427.

el caso de Niasse, para garantizar la autonomía del miembro y la falta de dependencia hacia una autoridad. La sociedad es la construcción de las personas y por eso existe una necesidad de paz, de solidaridad y justicia. En este sentido, son muy importantes las relaciones sociales y el comportamiento (*ādab*) representadas por la humildad y la no-ostentación pública de poder, así como el respeto al shaykh que es quien cohesiona la comunidad gracias a su conocimiento, pues es un consejero<sup>90</sup>.

Toda esta argumentación puede justificar la postura de Sy ante la administración colonial francesa, es decir, no importaba tanto quién gobernase si lo privado y lo comunitario tanto en la *ḥaqīqa*. El proyecto de Sy gozó de gran prestigio social e intelectual tanto en la época colonial como en la época posterior, y rara vez se le consideró como un problema real. No obstante, hubo otros miembros de la Tijāniyya que no se mostraron tan receptivos a este proyecto, o que no quisieron tenerlo en cuenta de igual manera nos referimos a Sharīf Hammahullāh y a su grupo, quienes crearon una versión disidente y extraña de la Tijāniyya que acabaría mostrando su poder e influencia en la zona oriental de Mauritania (Nioro de Sahel, Kaedi) y Mali. Al mismo tiempo, y en respuesta al colonialismo francés, modificaron la doctrina hasta el punto de legitimar un regreso a shaykh Tijāni y aderezarlo con milenarismo explícito. El esoterismo hammalista se vuelve tal que la *sharī'a* casi se disuelve en la *ḥaqīqa*.

#### EL ESOTERISMO HAMMALISTA ENTRE EL MILENARISMO Y EL ANTI-COLONIALISMO

En una clara oposición a estas políticas colaboracionistas con Francia estuvo Sharīf Hammahullāh (1883-1943). Nacido de una familia de *shurafa'* de Tishit (Mauritania), fue descu-

90. MBAYE: 2003, vol. 1, p. 501.

bierto por el shaykh argelino Muḥammad Lakhdar, *muqaddam* de la *zāwiya* de Tlemcen. se estableció en la zona de Nioro de Sahel (entre las actuales Mauritania, Senegal y Mali) intentó evitar el contacto con los franceses y enfatizar la resistencia pasiva. Apenas tuvo producción escrita y la mayoría de sus enseñanzas fueron orales<sup>91</sup>.

Sharīf Hammahullāh y su maestro, el argelino Muḥammad Lakhdar, decían poseer los auténticos secretos tijānis para salvar la ṭarīqa de la debacle tras la muerte de shaykh ‘Umar<sup>92</sup>. Transmitidos desde la *zāwiya* de Tlemcen por su líder, Ṭahār Būtayyib el compañero de shaykh Tījāni; y con clara intención anti-colonial shaykh Lakhdar recibió unos conocimientos esotéricos y se le encargó buscar a un hombre pre-destinado para la misión de recuperar la pureza de la Tijāniyya. Como es común en toda la literatura hagiográfica, el maestro busca al sucesor ignoto a través de unas cualidades esotéricas para nombrarlo el sucesor. Y así, —según todas las tradiciones— llegó a Nioro de Sahel hacia 1900. Allí, impuso su particular visión esotérica y ritual ya que, en oposición al resto de tijānis, promoverá la recitación de la *jawharat al-kamāl* once veces en vez de doce al final de la *wazīfa*<sup>93</sup>.

Esta es la enseñanza fundamental del hammalismo, que tanta polémica ha levantado entre tijānis y no-tijānis. Al recibir la transmisión del «nombre secreto» (*ism sirr*) de Lakhdar, Hammahullāh no solo subía su nivel, sino que se le legitimaba para cambiar de doctrina y ejercer como *khalifa* de shaykh Tījāni. Durante su primer encuentro le explicó que era detentor de otro «nombre secreto» superior al de Lakhdar. En el conocimiento de este nombre se legitimó Hammahullāh para aceptar el cambio de doce a once recitaciones. Si su maestro aludía a

91. ALA IV: 2003, pp. 264-266; MARTY: 1920, vol. 4, pp. 218-220.

92. TRAORE: 2015, pp. 59-60.

93. TRAORE: 2015, p. 62.

la práctica en Tlemcen, Hammahullāh decía que el once era el número que estaba presente tanto en las palabras (en árabe) *jawharat al-kamāl* y *Jawāhir al-ma‘āni* y que la fórmula efectiva para activar el secreto eran repetirlo once veces<sup>94</sup>. Lakhdar murió en 1909, invistiendo al joven shaykh como el verdadero *khalifa* de la Tijāniyya. Marty cita —seguramente de alguno de sus informantes— que Hammahullāh caía presa de éxtasis y visiones en las que veía pasar el cielo y la tierra, además de que contactaba con el Profeta Muḥammad, pero que *vis-à-vis* era un hombre reservado<sup>95</sup>.

Su imagen se expandió por el Sahel asociada a las once recitaciones, conocida en francés como *les onze grains* (los once granos) porque sus *tasbīhs* tenían una primera separación de once cuentas en vez de las doce de los demás tijānis. También tuvo perfil esotérico muy marcado que enseguida chocó con la rama ‘umariana de la Tijāniyya mucho más conservadora y arraigada en la lectura erudita de al-Ḥājj ‘Umar<sup>96</sup>. Al mismo tiempo, mostraba su conocimiento de la *sharī‘a*, especialmente de la rama *māliki*, y su dominio de la interpretación (*ijtihād*). Su poca disposición pública y su enorme halo esotérico le puso en el punto de mira de las autoridades coloniales<sup>97</sup>.

Sus interpretaciones orales del *Jawāhir al-ma‘āni* se hicieron cada vez más estrictas, rechazando a otros autores. Sus discípulos empezaron a decir que él era el único que conocía y seguía las verdaderas enseñanzas de shaykh Tijāni, como en

94. TRAORE: 2015, pp. 63-64.

95. MARTY: 1920, vol. 4, p. 220.

96. MARTY: 1920, vol. 4, pp. 221-222.

97. Según explica Traore se debía especialmente a la consideración y al análisis francés sobre las prácticas. La Tijāniyya à *douze grains* (dependiente de Fez, Tamasin y Ayn Madi) colaboraba con Francia, mientras que la à *onze grains* (Tlemcen) no y por extensión se consideraba a Hammahullāh como un subversivo que seguía las ordenes de estos, aunque no fuese cierto. Véase TRAORE: 2015, p. 106.

el asunto de las once recitaciones de la *jawharat al-kamāl*. El asunto generó una gran polémica porque la mayor parte de la Tijāniyya la recitaba doce veces. Y es que este pronunciamiento no fue más que un retorno simbólico para él a la verdadera *ḥaqīqa* de shaykh Tijāni. Además de la explicación esotérica, Hammahullāh aducía que esta era la verdadera forma de recitar según hacía shaykh Tijāni en el *Jawāhir al-ma‘āni*. Tengamos en cuenta que esta letanía —como he visto en capítulos anteriores— es una declaración doctrinal de la Tijāniyya y que se supone dada por el Profeta, por lo que su valor es muy importante. Sin embargo, y a pesar de lo que dice el libro, en vida del shaykh en la *zāwiya* de Fez se recitaba doce veces y nadie había dicho nada en contra. La propuesta de Hammahullāh fue contestada por uno de los sabios de la *zāwiya* de Fez: shaykh Idris al-‘Iraqī.

Shaykh al-‘Iraqī respondió que Hammahullāh tenía parte de razón pero no poseía la verdad completa, y que él podía sostener argumento en un principio jurídico del derecho clásico islámico. A pesar que se hacía once recitaciones en vida de shaykh Tijāni hasta un año antes de su muerte, al-‘Iraqī poseía un documento firmado por ‘Alī Tamasini, *khalifa* del shaykh, en el que se decía que solo era válida la práctica de las doce recitaciones. Para explicarlo mejor al-‘Iraqī recurre al «principio precedente», un argumento jurídico que decía que si para Imām Mālik la opinión de los sabios (‘*ulamā*’) de Medina debían prevalecer sobre otros por haber estado en la comunidad del Profeta, para un tijāni tenía que prevalecer la opinión de los maestros de Fez sobre cualquier otro sabio de la *ṭarīqa*<sup>98</sup>. Otros *muqaddam*, como Muḥammad Ibn Maghī de la *zāwiya* de Meknés dejaron claro que este no era un tema tan importante, ya que la doceava vez se hace en forma de petición (*du‘ā*)

98. Véase la *fatwa* de al-‘Iraqī citada en TRAORE: 2015, pp. 334-335. Traore aporta toda la documentación de la polémica en anexo.

y con las manos fuera del *tasbīh*. E Ibn Salām de la *zāwiya* de Fez veía lícito recitarlo once o doce veces, para él este era un asunto sin importancia siempre que no hubiese intención de dividir la *ṭarīqa*<sup>99</sup>.

Este detalle, aparentemente nimio, ilustra muy bien el corazón del movimiento *hammalista* y su deseo de significarse. Más allá de la declaración mística de Hammahullāh, no había muy probablemente ninguna intención que la que los discípulos pudieron proyectar. La ingenuidad política de su líder llevó a sus discípulos a la manipulación y la expansión de diversas teorías a cada cuál más extravagante<sup>100</sup>. Y es que en su comunidad comenzó un culto morboso sobre su personalidad mezclando la doctrina tijāni con el *mahdismo* y el anhelo de que apareciese el guía del fin de los tiempos. La literatura *hammalista* incide en la posición especial del shaykh sobre los demás y en presentarlo muchas veces como un predecesor del Mahdī.

Así, a pesar de su enorme celo por la *sharī'a*, sus discípulos lo manipularon para conseguir actitudes anticoloniales primero y, cierta laxitud moral, después, que se encarnará en la figura de Yacouba Sylla y su comunidad. Hacia los años treinta, estas propuestas se hicieron cada vez más fuertes y la actitud de Francia fue cambiando. Sylla ocasionó lo sucesos de Kaedi a través de enfrentamientos con miembros de la Tijāniyya 'umariana, que denunciarán a los *hammalista* por romper el orden. Acompañado de una locura mística acabará con motines sociales y culpando a Hammahullāh<sup>101</sup>. Esto hará

99. Véase TRAORE: 2015, pp. 95-97.

100. Véase TRAORE: 2015, p. 106. También lo que advierte Marty: «Cherif Hamallah está completamente alejado de las intrigas y no debe pesar sospecha sobre él». MARTY: 1920, vol. 4, p. 222. Sin embargo, el doble discurso de Marty tiene que ser puesto en duda porque Hammahullāh siempre fue un objetivo prioritario para la administración colonial.

101. Véase TRAORE: 2015, p. 188-198.

que tenga que exiliarse a Costa de Marfil durante ocho años. Entre las acusaciones se encontraban la incitación, o en última instancia haber permitido, las revueltas. En Costa de Marfil al verse injustamente tratado por la administración francesa comienza su resistencia anti-colonial con pequeños gestos simbólicos como la *ṣalāt al-khawf*, llamada también la *ṣalā* del miedo. Esta inusual práctica es famosa porque se usa en el jihād y denota la urgencia de volver a la batalla.

A su regreso a Nioro en 1936, empieza a llamar la atención esta actitud con la *sharī'a* y lo que esconde bajo ella. Como he dicho, anteriormente Hammahullāh había sido una persona estricta con la *sharī'a* pero poco a poco fue mostrando menos apego a la literalidad —al contrario que otros shaykhs de su tiempo— para centrarse en la *ḥaqīqa* de la resistencia, es decir, comenzando un jihād esotérico contra la administración colonial. El asunto de la *ṣalā* y la reafirmación del mahdismo comenzó a ser de dominio público. Diferentes discípulos<sup>102</sup> decían haber visto en sueños a Hammahullāh siendo elegido como maestro de mundos (*shaykh al-'alamīn*) siendo el encargado de restituir la justicia y la libertad de la región. Los franceses, atentos a la historia de al-Ḥājj 'Umar y su justificación del jihād, decidieron seguir a Hammahullāh porque opinaban que estaba propiciando un clima de *jihād asghar* contra ellos<sup>103</sup>.

Desde las diversas familias Tijāniyya, temerosas de las represalias que pudieran ejercer contra ellos, contestaron condenado la actitud de Hammahullāh y su práctica de la *ṣalāt al-khawf*. Traore afirma que, en medio de estas disputas, los franceses se dieron cuenta que los seguidores del shaykh estaban preparando simbólicamente un ataque y que había que neutra-

102. El más famoso de estos sueños es el de Mousa Aminou, y está recogido por Vicent Monteil en su libro *L'Islam Noire*.

103. TRAORE: 2015, pp. 208-210.

lizarle. Ahora bien, según el dictamen de los otros tijānis, era un hostil no solo a Francia sino a la *sharī'a*. Tras una vigilancia extrema pero discreta— espacio según consta en el informe colonial citado por Traore—en un enfrentamiento público con otro tijāni Hammahullāh dijo respondiendo a la afirmación del *aya* 4:51 del Corán: «Yo estoy de acuerdo contigo, pero Allāh se dirigía solo a los musulmanes cuando dijo el *aya* que citas: «Obedeced a aquellos de vosotros que detentan el poder». Y que yo sepa, no son musulmanes los que ejercen el poder en nuestro país»<sup>104</sup>.

En este clima de tensión colonial y local que concluirá con la deportación a Francia de Hammahullāh, vemos cómo con una *sharī'a* descontrolada y una comunidad en torno a un Mesías, al que no respetan y al que no informan, se generan serios problemas. En el caso del hammalismo a pesar de haber comenzado un esquema de *sharī'a wa haqīqa* se rompió por la presión de los discípulos dando una imagen totalmente difusa de la Tijāniyya y su base doctrinal. Las críticas tijānis venían, más que por la rabia y el odio que dicen los discípulos y hacen suyos Dicko y Traore, por el uso no legítimo de la doctrina hasta convertirlo en un culto personalista. El hammalismo de carácter político —alejado del discurso original— continuó hasta finales de los años cuarenta con muchas insurrecciones, mientras el resto de tijānis —la mayoría— permanecía en otra actitud frente al colonialismo y frente a la doctrina. Las enseñanzas de Hammahullāh continuaron, en vida y después de su muerte, en dos de sus discípulos más importantes: Thierno Bokar y Yacouba Sylla.

Thierno Bokar fue más conocido en Occidente, especialmente en los círculos guenonianos y perennialistas, gracias al libro que le dedicó su discípulo Amadou Hampâté Bâ en 1957 y, posteriormente, su discípulo el shaykh suizo 'Alī 'Abd al-

104. TRAORE: 2015, pp. 211-214.

Samad Bollag vinculado a círculos perennialistas<sup>105</sup>. Aunque Bokar murió antes que su maestro Hammahullāh, se hizo su discípulo a los sesenta dos años le defendió en el aspecto doctrinal a pesar de ser Bokar un miembro de la familia Tāl y superó el mero hecho de glosar las enseñanzas de shaykh al-Fūṭī. Bokar concedió un rol eminentemente esotérico al cambio de Hammahullāh en la recitación apelando directamente a la numerología islámica tradicional en la que el número once significaba —según él— el número de la espiritualidad pura y la unidad de la criatura con el creador<sup>106</sup>. Bokar fue más estricto en la *sharī'a* que otros compañeros de la *hammaliyya* debido a su educación en la rama 'umariana<sup>107</sup>, pero consideraba que los textos de al-Fūṭī habían sido mal interpretados especialmente en lo referente al jihād<sup>108</sup>. Para Bokar, al contrario que para los partidarios de otras ramas de la *hammaliyya*, la *sharī'a* debía «irrigarse» con la *ma'rifa* que daba la vía (*ṭarīqa*) para huir de la simple imitación (*taqlīd*)<sup>109</sup>. Lo cierto es que Bokar no llegó

105. El caso de shaykh 'Abd al-Samad, cuyo nombre de pila era Frederic Bollag (1935-2010), es bastante curioso. Musulmán converso de origen judío estuvo muy vinculado al perennialismo. Viajó por la India, y posteriormente tomó a Hampātē Bā como su maestro en la ṭarīqa. Previamente se había hecho musulmán con el *muqaddam alawī* 'Abd-al Raḥman Yahya. Su devenir intelectual fue muy heterodoxo mezclando el sufismo con la cábala o el hinduismo. En los años ochenta Sri Haidakhan Baba «Babaji» le reconoció como un avatar reencarnado. A partir de ahí comenzó un arduo trabajo de exégesis esotérica y un establecimiento de una comunidad tĵāni, heterodoxa, inspirada en Hammahullāh en Rusia y Suiza. Tuvo conexiones con la Naqshbadiyya de shaykh Nazim al-Ḥaqqani. Por esta razón, muchos musulmanes vinculados tanto al perennialismo como a la Naqshbadiyya conocen de forma parcial la ṭarīqa Tĵāniyya. Puede encontrarse más referencias en la siguiente web: <<http://www.olegcherne.ru/people/25-freddy-bollag/>>

106. Cit. HAMPĀTÉ BĀ: 1980, p. 53; pp. 57-72.

107. HAMPĀTÉ BĀ: 1980, p. 103.

108. Véase BRENNER: 1984, pp. 115-118.

109. HAMPĀTÉ BĀ: 1980, pp. 130-131.

a vivir en directo el segundo ataque contra Hammahullāh, con lo cual sus doctrinas o sus enseñanzas no tocaron aspectos políticos o anti-coloniales. Podemos hacer notar en su libro sobre Thierno Bokar que no existe mucha diferencia con los discursos espirituales de otros tijānis salvo en la conexión con Hammahullāh y el reconocimiento de su rango espiritual (*qutubiyya*).

Mientras, Yacouba Sylla tuvo un destino muy diferente. En algunas ocasiones es visto como el discípulo principal de Hammahullāh, mientras que, en otras, como un gran disidente. De origen sonninké, afirmaba ser el sucesor de Hammahullāh y tener la legitimidad para copiar su *zāwīya*<sup>110</sup>. Según Traore y Hanretta, Sylla era presentado como un ejemplo profético: apenas había estudiado (no sabía leer árabe, por ejemplo), había recibido grandes poderes y conocimientos esotéricos y desde antes de su nacimiento había sido bendecido por su maestro<sup>111</sup>. Sylla enfatizó, durante las entrevistas con Traore, que para él el *dhikr* tenía más peso que el estudio del Corán porque se consigue llegar a la unicidad (*tawhīd*)<sup>112</sup>. Esta afirmación nos revela hacia donde irá la propuesta de Sylla. El yacoubismo enfatizó en la idea de que lo esotérico (*bāṭin*) era de un valor fundamental aún, que y más en estos tiempos era el punto central. A tanto llegaron que ese *bāṭin* les permitió justificar los eventos de Kaedi en 1930, comenzaron a elevar a Hammahullāh a la infabilidad colocando al shaykh en la *shahāda* y satanizando, explícitamente, a las autoridades coloniales<sup>113</sup>.

Pero Sylla fue más lejos y creó su propia comunidad: la *yacoubiyya*. Sylla se instituyó como figura referencial entre los sonninké de Nioro y Kaedi a la vez que reunió muchos valores

110. HANRETTA: 2009, pp. 162-163.

111. HANRETTA: 2009, p. 166; TRAORE: 2015, pp. 271-272.

112. TRAORE: 2015, p. 274.

113. TRAORE: 2015, p. 276.

tradicionales africanos, como por ejemplo la gerontocracia, y los unió a los principios de la Tijāniyya de los *onze grains*. A esto se le sumó una propuesta anticolonial de santificar el trabajo, que fue interpretada por la administración como un desasimien- to para dejar de producir grano<sup>114</sup>. Sylla logró unificar una comu- nidad sufriente (*tooro*) —en palabras de Hanretta<sup>115</sup>— fue cons- truida en torno a él y a la imagen especular de Hammahullāh en base a las persecuciones y durezas sociales.

En esos términos, puede entenderse que él fue un refor- mador, y es cierto, en el islam para adaptarse al medio, pero en la Tijāniyya terminó de desvirtuar la doctrina fundamen- tal de la misma. En sus enseñanzas apenas hay palabras sobre shaykh Tijāni, mientras que en la Tijāniyya ortodoxa (como él la llamaba) constituyen el centro, y la figura referencial está en torno a shaykh Tijāni. La influencia social de Sylla sigue vigente hoy en día entre los sonninké, aunque tras su muerte en los años ochenta del pasado siglo ya no tiene apenas poder e influencia entre otras ramas de la Tijāniyya.

114. TRAORE: 2015, p. 275.

115. HANRETA: 2009, p. 171.



*Capítulo 6*

*El advenimiento de la fayḍa (1930-1975)*

Un diluvio (*fayḍa*) vendrá sobre mis seguidores, entonces la gente en multitudes entrará en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento y desesperación (Shaykh Tijāni)<sup>1</sup>.

Pocos momentos han sido tan importantes para la Tijāniyya como la aparición y consolidación de la comunidad de la *fayḍa*. De la mano de shaykh Ibrāhīm Niasse (1900-1975), la ṭarīqa experimentó una gran renovación carismática de los métodos y las prácticas habituales hasta entonces. Concreta y especialmente aportó una intensa transnacionalización y la renuncia a una identidad nacional en pro una inclusión mayor y para volverse un ente social que jugaría un rol muy importante en el África contemporánea.

Ibrāhīm Niasse nació en 1900 en el pueblo de Taïba Niasse en las postrimerías de la época del colonialismo. Hijo de uno de los grandes maestros de la región, al-Ḥājj ‘Abdoulaye Niasse (1845-1922) se inició y pronto destacó en la ṭarīqa Tijāniyya. En este entorno se forjó su fuerte personalidad, mezcla entre líder religioso e intelectual. Poca gente en Occidente conoce que Ibrāhīm Niasse fue uno de los pensadores africanos más lúcidos del siglo xx. Su amplia bibliografía —con más de 80 textos escritos— es

1. Cf. *Ifādat al-aḥmadiyya*, p. 83.

buena prueba de ello.<sup>2</sup> Comenzó a estudiar, Corán y ciencias islámicas de forma tradicional con su padre, al-Ḥājj ‘Abdoulaye. A los ocho años ya se le advirtió, —con un tono profético—, de cual habría de ser su destino (*qadr*), pues el maestro mauritano ‘Abdallāh w. al-Ḥājj al-‘Alawī al-Tayār (m.1928) designó al niño como el maestro que cambiaría el curso de la historia de África.

De shaykh ‘Abdallāh w. Al-Ḥājj no tenemos mucha información. Conocemos, por fuentes secundarias y orales, que era un gran gnóstico (*‘arif*) y que dominaba las ciencias de la *sharī‘a* a la perfección. Cuenta Zachary Wright —vía Ḥassan Cisse—, diversas anécdotas acerca de su confrontación académica con los *muridī* (la *ṭarīqa* de Aḥmadou Bamba), en especial con su versión radicalizada: los Baye Faal, quienes presumían de su heterodoxia y no cumplían todo el ritual islámico.<sup>3</sup> También suponemos, por las referencias que tenemos, que vivió en la zona de Trarza (la frontera entre la actual Mauritania y Senegal). Y aunque no existen referencias en las principales crónicas y textos coloniales, no obstante, sabemos que le apodaban al-Tayār que en árabe *ḥassani* significa (la variedad dialectal de la zona) «la brisa». Esto se debe —según la explicación del Dr. Muḥammad Saghir— a que su condición de santo (*walī*) oculto (*makhtūm*) y de incansable viajero le habría hecho huir de toda influencia colonial más aún de ser una persona de gran peso tribal<sup>4</sup>. Tan solo aparecen dos breves referencias escritas en la obra de shaykh Ibrāhīm Niasse *Kāshif*

2. Encontramos una extensa bibliografía en el capítulo sexto de *The writings of Western Sudanic Africa*, del libro editado por John Hunwick. Este capítulo está dedicado por completo a la tradición Niassene, tanto a él como sus discípulos, haciendo un amplio recorrido por su producción intelectual. ALA IV: 2003, pp. 279-301.

3. WRIGHT: 2015, p. 87.

4. Entrevista al Dr. Muḥammad Saghir b. shaykh Ḥassan al-Maradi. Córdoba, marzo, 2015.

*al-Ilbās*, en dos pequeños fragmentos en los que se le asocia como maestro de este. Uno de ellos dice así:

Mi propio shaykh y maestro el gran shaykh, raro como el azufre rojo, al-Hājj Abdallāh wuld al-Hājj, como otros pidió la *fayḍa* para sí mismo. Él recibió los desvelamientos (*kāshf*) de la *fayḍa*, y percibió que le pertenecía a él. Comenzó a anhelarla en cada discípulo que encontraba. Cuando presintió que su muerte estaba cerca, y no había descendido, comenzó a esperarla de sus discípulos. Entonces comenzó a nombrar sucesores, esperando que actuaran como puertas de acceso a la *fayḍa*, y así comenzó su peregrinar. Esto que él comenzó a decir no se puede leer en libros o ver con los ojos<sup>5</sup>.

Y el otro fragmento dice:

El magnánimo shaykh y gnóstico (*‘arif*) ‘Abdallāh wuld al-Hājj me dijo: «La *fayḍa* llega a tus manos, pero, realmente, no ahora. Nunca verás celos como estos, pero nunca verás testigos como antes de tí». Y me dijo: «Tú eres la gloria del camino del camino tijāni de tu tiempo», como otras cosas que no escribo, prevenido por la modestia de mi pluma. Sus palabras derivan de la excelencia de sus pensamientos<sup>6</sup>.

‘Abdallāh w. al-Hājj, como vemos en los textos, fue el descubridor de shaykh Ibrāhīm Niasse. En esto se configura un elemento fundamental para la construcción hagiográfica y biográfica de Niasse. La tradición oral asociada tanto a la familia Niasse como a la familia wuld al-Hājj recogen la historia de cómo shaykh ‘Abdallāh después de su peregrinación al *hāj* recorrió la zona buscando al dueño de la *fayḍa* (desbordamiento espiritual) y lo encontró en casa de ‘Abdoulaye Niasse, en su hijo, el pequeño Ibrāhīm<sup>7</sup>. La tradición oral también incide

5. *Kāshif al-Ilbās*, pp. 88-89.

6. *Kāshif al-Ilbās*, pp. 92-93.

7. Véase Seesemann para la versión oral de la familia de Ibrāhīm Niasse. SEESEMAN: 2011, pp. 35-37; para la versión de la familia Mishry véase HILL, 2007, pp. 132-136.

en que todos los ‘Idaw al-Ḥājj renunciaron a su estatus social y gnóstico para convertirse en seguidores, aunque latentes, del joven niño senegalés<sup>8</sup>. Ese encuentro marcó las fechas y el protocolo que tendría que seguir el joven Ibrāhīm para convertirse en el *qutb* (polo) de su tiempo. Esto, según la narración, vendría marcado en dos fases: una primera hasta la muerte de su padre y Mālik Sy, y otra segunda los últimos *aqīb* (polos espirituales de su época) hasta la muerte Aḥmadou Bamba y el propio shaykh ‘Abdallāh, permitiéndole crecer espiritual e intelectualmente, e irrumpir en la escena pública a su debido tiempo para cumplir su misión.

Desde entonces, el mauritano ejerció —según la opinión de diversos investigadores como Seesemann y Hill— de mentor espiritual del joven Niasse. En otra ocasión, como relata Imām Shaykh Tijāni Cisse a través de Wright, dijo en público lo siguiente: «¡Oh vosotros hijos de ‘Ali, humillaos! La *fayḍa* vendrá de un joven negro y a vosotros se os forzarán tomarla de él...»<sup>9</sup>. Los actos de sumisión por parte de ‘Abdallāh w. al-Ḥājj ante sus comunidades y sus consecuencias posteriores, representaron una auténtica revolución social —como menciona Rüdiger Seesemann en sus trabajos— por las fuertes implicaciones que tuvo en la zona<sup>10</sup>. Las narrativas acerca de estos temas son un fuerte dispositivo representacional, no solo desde el punto de vista de la hagiografía y la escatología, sino desde una perspectiva social.

Más allá de estos hechos narrados desde un tono hagiográfico, hacia 1930, Niasse se había convertido en el líder de la incipiente comunidad de la *fayḍa*. Con ella retomaba una profecía de Aḥmad Tijāni —fundador de la vía mística que seguía Niasse— recogida

8. Entrevista a shaykh al-Ḥājj ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry, Málaga, mayo 2014.

9. Cisse cit. en WRIGHT: 2015, p. 98.

10. SESEEMANN, 2014, pp. 72-98.

en el texto de *Ifādat al-Aḥmadiyya* que comentamos en el capítulo número dos: «Un diluvio (*fayḍa*) caerá sobre mis seguidores, y entonces la gente entrará en multitudes en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en unos tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento y desesperación»<sup>11</sup>. Este críptico mensaje —como he visto— supuso un gran enigma dentro de la *ṭarīqa* Tijāniyya tras la muerte del shaykh en 1815. A la vez, este concepto, un tanto escatológico juega con la posibilidad de una restitución en el plano esotérico (*bāṭin*) del mismo modo que la *ṭarīqa muḥamadiyya* había actuado y renovado la percepción del islam exotérico (*ẓahir*).

#### LA DOCTRINA DE SHAYKH IBRĀHĪM NIASSE HASTA 1929

Ibrāhīm Niasse creció en un entorno tijāni. Toda su familia lo era, y su padre recibía a menudo visita de importantes miembros de la *ṭarīqa*. Esto nos puede dar una idea del trasfondo en el que shaykh Ibrāhīm creció y comenzó a aprender. Según la hagiografía aceptada Niasse sabía de su misión y su trascendencia, desde temprana edad, pero ‘Abdallāh w. al-Ḥājj le había conminado a estar en secreto<sup>12</sup>. Fuese como fuese, Niasse creció en un ambiente espiritual aumentado, muy mediado por las circunstancias políticas que vimos en el capítulo anterior —incluido el exilio de su padre y las tensiones con los franceses— y una comunidad que poco a poco claudicaba ante lo social, a causa de identidades que amenazaban con estallar y una Tijāniyya sin un líder global.

La primera aproximación de shaykh Ibrāhīm a su rol de maestro fue la composición de un poema titulado *Ruḥ al-ādab*

11. *Ifādat al-Aḥmadiyya*, p. 83.

12. Véase Seesemann para la versión oral de la familia de Ibrāhīm Niasse. SEESEMANN: 2011, pp. 35-37; para la versión de la familia Mishry, véase HILL, 2007, pp. 132-136.

(El hálito de la cortesía) compuesto en el año 1922<sup>13</sup>. Escrito a lo largo de ciento veinte versos en *rajāz*, es un texto didáctico muy sencillo sobre sabiduría sufi (*ḥikam*) y cortesía (*ādab*) que ofrece una visión panorámica introductoria de las enseñanzas de la Tijāniyya. Guarda mucha relación con *Munyat al-murīd* (El anhelo al discípulo) de Shaykh Aḥmad b. sīdī Bāba al-‘Alawi al-Shinqīṭī y con el resumen en verso de *Iḥām al-munkir al-Jānī* de Mālik Sy, ambos libros considerados clásicos para acceder a las enseñanzas de la ṭarīqa. La idea fundamental de Niasse con esta obra era mostrar una panorámica del comportamiento del alumno sufi y facilitar su aprendizaje mediante la memorización.

Aun así, el texto deja entrever un conocimiento profundo de la ṭarīqa, especialmente en lo referido a aspectos de *ma‘rifa* y esoterismo. Niasse pone en juego las opiniones metafísicas de su padre en el *Tanbīh al-nās ‘alā saqāwa nāqidī bay‘a l-Abbās* y la importancia de la *tarbiya*. No olvidemos que este será su punto fuerte y que su padre —como vimos en el punto anterior— defendía el entrenamiento necesario, el empoderamiento mediante la *tarbiya* para llegar a ser auto-suficiente. Aunque no aparece citado al-Fūtī, encontramos elementos suyos dentro del texto vía ‘Abdoulaye Niasse, referido al plano social y a la importancia de la práctica cotidiana o *‘ibāda*.

Shaykh Ibrāhīm articula el texto —de forma implícita— en catorce puntos fundamentales, incluidos una introducción (vv. 1-2) y un epílogo conclusivo (vv. 106-121). La metodología temática que Niasse enfatiza es una ascensión (*sayr*) en la que el discípulo irá, poco a poco, pasando del conocimiento sensible al espiritual hasta convertirse este en el fundamento de la realidad (*ḥaqīqa*). Curiosamente se puede notar que Niasse, en su intencionalidad, plantea más a un *sālik* que tiene

13. Una traducción con comentario del poema puede consultarse en DE DIEGO GONZÁLEZ: 2016b, pp. 72-78.

la connotación de viajero o buscador que a un *murīd* o aprendiz (lit. «anhelante»). Este sutil deslizamiento de intención que se aprecia desde el principio y luego durante todo el texto, muestra cómo aquel que se inicia en la vía ya no es un simple discípulo (*murīd*) sino un viajero (*musālik*) que tendrá que valerse en muchos casos de su discernimiento (*furqan*) para valerse en este mundo<sup>14</sup>.

El texto en sí comienza hablando de la Tijāniyya como ʿarīqa (en el sentido etimológico de vía), y marcando la idea de la importancia fundacional del Corán y de la tradición profética (*sunna*)<sup>15</sup>, algo que, a pesar de su obviedad, no está mal recordarlo especialmente para incardinar la ʿarīqa a esta tradición de pleno derecho. Es interesante descubrir como Niasse articula a seguir esta vía (tanto espiritual como vital) con ser estricto y constante (*dawāmān*) con la praxis diaria y a la vez virtuoso y justo (*taṣluḥun*) y, por último, el aferrarse a las condiciones (*shurūt*) impuestas por la tradición islámica. Esta idea de tradición, a diferentes niveles, otorga una riqueza conceptual muy grande a Niasse. En primer lugar, estos versos reafirman de modo categórico el componente identitario del islam a través de la *sunna*, hace después con la ʿarīqa al aceptar las condiciones y ser constantes con ellas. Por último, Niasse clarifica que el comportamiento social (*ādab*) solo emana de la tradición. Esto no puede dejar de recordarnos a la propuesta de Aḥmad Tijāni y su empeño en volver a la realidad (*ḥaqīqa*) profética para aplicarla en este mundo y desterrar la simple imitación (*taqlīd*). A la vez el acceso a la gnosis (*maʿrifa*) se

14. Esta idea surgió de un comentario en una conversación con Muḥammad al-Māḥī b. Ibrāhīm Niasse en Medina Baye mayo 2014 a propósito de esta misma obra. Para Papa Māḥī, como se le conoce entre los suyos, la idea del viajero mostraba una actividad necesaria que estaba limpia de anhelos que alimentaban al ego (*nafs*). También se relacionaba mucho mejor con la idea de ascensión a otras presencias (*ḥaḍarat*) que está presente en todo el texto.

15. *Rūḥ al-ādab*, vv. 3-8.

ve representado por la segunda parte que trata sobre el *wird*<sup>16</sup>. De forma sutil Niasse explica la necesidad de arraigarse en el *wird* como método de ascensión, pero siempre bajo la supervisión de un shaykh que fortalece pero siempre teniendo la conciencia de que el objetivo último es Allāh; destruyendo la posibilidad de la idolatría sobre el maestro<sup>17</sup>, pues este solo es un medio para el fin que es al conocimiento de Allāh (*ma'rifā*).

El shaykh —para este primer Niasse— es alguien que sea capaz a la vez de transmitir la autosuficiencia en la búsqueda, pero que enseñe desde la práctica<sup>18</sup>. Niasse deja clara su postura durante siete versos en los cuales enumera las habilidades del shaykh *murabbi*. El discípulo se entregará y confiará en él en todo aspecto<sup>19</sup>. Shaykh Ibrāhīm usa un símil entre el *murabbi* y el Profeta Muḥammad, quien, según la tradición tijāni fue el *murabbi* del propio fundador, y en la cual el shaykh es un colofón-representante de la creación como el Profeta y Allāh lo son de sus propias presencias (*ḥaḍarāt*). El juego que hace Niasse es muy interesante en la medida que mezcla la doctrina metafísica de las presencias de al-Fūtī con otro elemento fundamental en el sufismo: el amor (*maḥabba*).

La *maḥabba* será un concepto fundamental, tanto en este texto como a lo largo de todo su desarrollo intelectual, y central para Niasse en la doctrina tijāni. Como vemos, esta es una ampliación de la doctrina del agradecimiento (*shukr*) y la gratificación (*faḍl*) de la primera generación de la ṭarīqa<sup>20</sup> y a la

16. *Rūḥ al-ādab*, vv. 9-12.

17. *Rūḥ al-ādab*, v. 12: «(12) y tu concentración deberás mantener junto él [el shaykh] en calma, / cerca de Él [Allāh] como en una *khalwa*».

18. *Rūḥ al-ādab*, vv. 13-20.

19. *Rūḥ al-ādab*, vv. 14-16: «(14) entrégate por completo y no experimentes, / siéntete como un muerto antes lavado. (15) No te opongas si se te parece que erra, / pues de él siempre deberás estar cerca, (16) creer que el maestro podría ser más firme y recto, / es propio de la gente de falso intelecto».

20. Véase WRIGHT: 2015b, pp. 195-205.

vez, un refuerzo de la preeminencia del corazón (*qalb*) sobre el intelecto (*'aql*) que toda la tradición sufi ha señalado. En *Rūḥ al-ādab*, Niasse muestra cómo el shaykh, a través del agradecimiento, físico y espiritual, gratifica de diversas maneras a su discípulo porque en función de este se avanza en el terreno espiritual<sup>21</sup>. La *maḥabba*, el amor sin apegos, hace avanzar en tanto que anula las dimensiones y el conocimiento sensible y somete al aspirante a la realidad *ḥaqīqa*, porque esa *maḥabba* es el mismo acto que el *tawakkul* o entregarse a Allāh. El concepto del siervo (*'abd*) prevalece como elemento de fondo en la idea de *maḥabba* y, se enraiza en la metafísica a través de la doctrina del desbordamiento de misericordia divina (*rahma*) por la que fue creada el mundo. El *tawakkul* también se manifiesta, en el plano social, en la aceptación de los eventos vitales. En ellos, el destino (*qadr*) y la provisión (*rizq*) juegan un gran rol en el esquema que propone Niasse<sup>22</sup>. La completa sumisión a Allāh —según lo que explica Niasse— implica la aceptación de cada uno de los eventos que son dados y la confianza en la gratificación (*faḍl*). La aceptación del *qadr* hace que el sufi sólo viva hacia lo divino para focalizarse en lo que importa: la apertura (*fāth*).

El *fāth* es el objetivo de la *tarbiya*. Niasse lo define como: «Aquel que conoce quién es el *Raḥman* y en su rostro había penas, ahora tendrá su faz de alegría plena»<sup>23</sup>. El conocimiento de Allāh (*ma'rifa*) otorga el estado en el que ninguna circunstancia externa afecta porque se han quitado los velos (*ḥujāb*). El problema, para shaykh Ibrāhīm, se encuentra en cómo convivir en el mundo tras haber obtenido la apertura. A ello le dedica la séptima sección del poema<sup>24</sup>. La recepción del *fāth*

21. *Rūḥ al-ādab*, vv. 20-24.

22. *Rūḥ al-ādab*, vv. 25-35.

23. *Rūḥ al-ādab*, v. 35.

24. *Rūḥ al-ādab*, vv. 36-44.

es el objetivo de la *tarbiya*, pero no el fin del viaje, ya que esta solo es una parada. Niasse advierte que el nuevo gnóstico ('*arif*), debilitado por la recepción de su nuevo estado, puede ser presa de su ego (*nafs*) y pide que se eviten hacer juicios sobre las cualidades externas o estados sociales, haciendo prevalecer el olvido (*ghafara*) sobre las malas actitudes. Otro elemento que aparece en este texto por primera vez que permanecerá a lo largo de la obra de Niasse, es la idea de que el gnóstico ('*arif*) no debe conformarse solamente con obtener el conocimiento, sino que debe aplicarlo en su vida cotidiana, y viceversa, para así poder responder en el juicio de la otra vida. De hecho, la octava sección<sup>25</sup> comienza en la intercesión entre *sharī 'a* y *ḥaqīqa*, advirtiendo de la necesaria complementariedad entre ambas, pues tanto el corazón (*qalb*) como el espíritu (*rūḥ*) cometen errores<sup>26</sup>. Ambos tipos de conocimiento, el legal y el espiritual, ayudan a minimizarlos y a ser conscientes de que es la aniquilación (*fana'*) el estado deseado. Esta sección termina advirtiendo del poder de la performatividad de las palabras y de la intención (*nīya*): las buenas palabras mejoran a las personas, las malas palabras traen la desgracia<sup>27</sup>. La sección termina con una impactante frase de *ma'rifa* dirigida al lector: «y el agua nunca se queda en las montañas, ni los árboles de ella se han olvidado»<sup>28</sup>. El comportamiento (*ādab*) del viajero tiene que ser constante, de ida y vuelta a través de las diferentes presencias, como el ciclo del agua, debe a la vez nutrir a otros y no permanecer estacando, pues se corrompería<sup>29</sup>. Para Niasse, como he dicho, este es el momento decisivo porque es

25. *Rūḥ al-ādab*, vv. 45-56.

26. *Rūḥ al-ādab*, v. 50.

27. *Rūḥ al-ādab*, vv. 53-54.

28. *Rūḥ al-ādab*, v. 56.

29. Este comentario lo anoté de Ibrāhīm Dimson en Atlanta, diciembre de 2013, citando a Ḥassan Cisse sobre el camino espiritual.

cuando pueden curarse las enfermedades del ego (arrogancia y envidia) que traen el sufrimiento<sup>30</sup>. La arrogancia es la enfermedad en la que el *nafs* ciega a la *maḥabba* y la asfixia —como explica Niasse en el verso número cincuenta y nueve— a causa del poder del mundo terrenal (*dunya*) y de su proyección espiritual a través de la falsa *maḥabba*, el conocimiento, el linaje, etc. Aquel que sufre de esa arrogancia es alguien que tiene un profuso velo sobre los ojos y acabará creando problemas en cualquier comunidad. Niasse dice que la cura es la desobediencia al ego (*nafs*) producida por la aniquilación (*fana* ' ) que hace desvanecer la arrogancia porque en ella esta no encuentra fundamento. Y esto, el liberarse del sufrimiento terrenal, solamente puede lograrlo un shaykh que sepa guiar y sea capaz de guiar al discípulo tanto en *sharī'a* como en *ḥaqīqa*. Un verdadero médico espiritual que libere al aspirante de cualquier enfermedad, de una conexión a través de la *silsila* que en última instancia remite al Profeta.

Para Niasse, en *Rūḥ al-ādab*, el modelo de shaykh es Aḥmad Tijāni<sup>31</sup>. En estos versos shaykh Tijāni se presenta como el shaykh central, mostrándole a través de las alegorías del sol y la fuente fluyendo. Estas dos alegorías —en el verso sesenta y cuatro— son, de nuevo, metáforas de *ma'rifā* que explican el rol del shaykh con respecto a sus sucesores. La alegoría de la fuente fluyendo es una reactualización de la doctrina de las emanaciones de al-Fūṭī, pues al ser shaykh Tijāni el sello de los santos (*khātm al-awliyā'*), es de quien depende el resto de la gente de Allāh. El fluir, el desbordarse (*fuyūḍ*), es al mismo tiempo la imitación de la generosidad del Profeta Muḥammad y el acto por el que facilita la *ma'rifā* sobre los demás santos. Con respecto al sol es un juego con una alegoría escatológica: Después del sol que simbolizaba el Profeta, vino una era lunar del sufismo

30. *Rūḥ al-ādab*, vv. 57-61.

31. *Rūḥ al-ādab*, vv. 62-64.

antiguo y en la decadencia de esta forma de espiritualidad apareció shaykh Tijāni quien volvió a ser sol —es decir iluminar y guiar a los gnósticos (*'arifīn*)— por haber recibido directamente los secretos del Profeta<sup>32</sup>. Como sol, el shaykh ilumina el oscuro y complejo camino esotérico (*bāṭin*). En este fragmento, además, lo que encontramos es, sin duda, la preeminencia de la doctrina de la *qutbaniyya* de shaykh Tijāni. La preeminencia de este es mostrada desde un plano eminentemente gnóstico. En este aspecto, el *wird* y las letanías auxiliares son las guías para la realidad (*ḥaqīqa*)<sup>33</sup>.

El último aspecto que Niasse analiza en su poema es la *tarbiya* y el conocimiento de la *ma'rifa bi-llāh* como eje central de la *ṭarīqa*<sup>34</sup>. Aunque ya había comentado anteriormente la importancia de la *ma'rifa*, Niasse vuelve a repetir que el conocimiento gnóstico (*ma'rifa*) no es accesible mediante la educación intelectual (*madārāt al-rijāl*) sino a través de la constancia y la entrega a la *ṭarīqa*, y del comportamiento del buen musulmán. Niasse llega a decir, en el verso setenta y siete, que quien no ha alcanzado el conocimiento de Allāh como *Raḥman* ha malgastado su tiempo de vida y, a continuación, afirma —parafraseando el Corán— que Allāh ha creado la creación para que se le alabe y conozca<sup>35</sup>. Niasse hace mucho énfasis en la figura del *Raḥman*, la cual, si bien es traducida como el misericordioso, logra encarnar semánticamente la potencialidad creadora. Este aspecto es muy interesante ya que logra enlazar la causa cosmológica de la creación con el atributo de la potencia. Así el verdadero buscador interesado en comprender la creación deberá imbuirse en la *raḥma* antes que en cualquier otro atributo, puesto que

32. Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makkī b. Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

33. *Rūḥ al-ādab*, vv. 65-70.

34. *Rūḥ al-ādab*, vv. 71-80.

35. *Corán*, 51:56.

es la voluntad activa que genera las emanaciones (*tajally*), las cuales dan origen a nuevas presencias (*ḥaḍarat*). Niasse recupera los elementos teóricos y metafísicos de las generaciones anteriores aunque los fusiona rápidamente en el *ādab* cotidiano<sup>36</sup>. Estas normas básicas de cortesía islámica (silencio, esfuerzo o cumplimiento de la *‘ibāda*, etc.) ayudan a afianzar el camino personal y a mejorar las relaciones comunitarias. De nuevo podemos ver cómo se retoman los principios de la *sharī‘a wa ḥaqīqa tijāni*.

Este texto, el primero de Niasse como autor teórico, recupera elementos de la tradición sin embargo deja la puerta abierta al incremento de la *tarbiya*, así como un papel más explícito de lo esotérico. Esto incardinado dentro de una comunidad que protegiese el aprendizaje gnóstico como el mayor de los tesoros, aunque a la vez como el mayor de los secretos, por encima de diferentes parámetros culturales. Es ahí, es donde el *ādab* tiene su sentido prioritario.

Tras la muerte de su padre al-Ḥājj ‘Abdoulaye en 1922, shaykh Ibrāhīm resistió en la necesidad de apertura mística, distanciándose poco a poco de su hermano Muḥammad y protagonizando algunos choques con él. El más famoso ocurrió a cuenta del *tafsīr*; cuando este impidió a Ibrāhīm enseñarlo escondiendo el libro de Jalālayn e Ibrāhīm entonces comenzó a enseñar con uno creado por él mismo<sup>37</sup>. Muḥammad Khalīfa Niasse (1881-1959)<sup>38</sup> hijo mayor de la familia Niasse, heredó la guía espiritual de la familia, sin embargo, sus doctrinas eran

36. *Rūḥ al-ādab*, vv. 81-105.

37. Existen diferentes versiones de este hecho, a mi me la contó Māhī b. Makkī Niasse. Wright, por medio de H. Cisse, cita otra que enfatizaba en que Muḥammad Khalīfa le dijo a Ibrāhīm que si enseñaba *tafsīr* moriría a lo que Ibrāhīm Niasse le contestó que sí, pero que Muḥammad Khalīfa no vería su tumba. Cf. WRIGHT: 2015a, pp. 92-93. Véase también: SEESEMANN: 2011, p. 42 y HILL: 2007, p. 142.

38. Véase ALA IV, pp. 275-278.

mucho más conservadoras y no tan arriesgadas como las de su hermano pequeño.

#### LA EMANCIPACIÓN DE SHAYKH IBRĀHĪM NIASSE

Sería en el año 1929 cuando Ibrāhīm Niasse proclamaría el advenimiento de la *fayḍa*. Este anuncio realizado en Kossi, un pueblo cercano a Kaolack, supuso un auténtico revulsivo para la Tijāniyya, que veía como un africano pedía el rango de dueño de la *fayḍa* para sí. Como Wright ha señalado, el proceso con el que Niasse se hizo consciente de este estado (*ḥāl*) fue a través de la incorporeización (*embodiment*)<sup>39</sup>. En la tradición oral —como ha sido recogido por Wright por ejemplo y yo mismo pude escucharlo en Medina Baye— se dice que Ibrāhīm Niasse, con una voz distinta a la suya exclamo esa noche: «Yo soy shaykh Tijāni. Cualquiera que quiera conocer a Allāh deberá venir a mí»<sup>40</sup>. Hay otra versión que nos relataron familia de Ibrāhīm Niasse, en Kaolack durante el *Mawlid* de diciembre de 2016, en la que directamente se hablaba de que no solo había cambio de voz, sino de cuerpo, transmutándose Niasse en shaykh Tijāni. Así, mi informante me relató:

Y una de mis tías [refiriéndose a familia política por línea de Ibrāhīm Niasse], que no comprendía nada de lo que estaba pasando, se levantó muy enfadada y al ver que la gente caía en *fanā'* (aniquilación mística) le dijo gritando: «¡Moro! Coge tus cosas y vuélvete a tu tierra que estás matando a nuestra gente»<sup>41</sup>.

Esta versión de la narración, no solo enfatiza la atribución identitaria de shaykh Tijāni, sino la mismísima incorporeiza-

39. WRIGHT: 2015a, pp. 95.

40. *Ibid.* Yo escuché esta historia de Muḥammad al-Māḥī b. Ibrāhīm Niasse, mayo de 2014.

41. Recogí este testimonio durante una reunión (*majlīs*) con miembros de la familia Niasseen el *Mawlid* de Medina Baye, diciembre de 2016.

ción de Niasse en el Shaykh. Los discípulos lo perciben como un milagro, como algo excepcional en la persona de Niasse, mientras que los maestros lo ven como algo, totalmente, normal debido a la autognosis. Y es que la autognosis —o el hecho de ser consciente de la gnosis dentro de sí mismo— que ya había jugado un papel fundamental con shaykh Tijāni, era ahora la garantía de conexión con las presencias (*ḥaḍarat*) de shaykh Tijāni y del Profeta Muḥammad. De ahí que estos hechos milagrosos no sorprendan a los versados en gnosis y metafísica.

La posición espiritual (*maqām*) de Niasse era ahora la de *ṣāhib* (poseedor) *al-fayḍa* con la que rompía los principios de autoridad hasta entonces asumidos pudiendo actuar libremente. La doctrina metafísica de al-Fūtī se modificaba en tanto se producía un desbordamiento de la presencia (*ḥaḍra*) en un tiempo de corrupción, recuperando el pasaje —ya citado en el capítulo segundo— de Tayīb al-Sufyāni en *al-Ifādat al-aḥmadiyya*, en el que shaykh Tijāni decía:

Un diluvio (*fayḍa*) vendrá sobre mis seguidores, entonces la gente entrará en multitud en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento y desesperación<sup>42</sup>.

La proclama pública de shaykh Ibrāhīm como *ṣāhib al-fayḍa* no fue solamente simbólica, sino que a nivel doctrinal supuso toda una revolución. En círculos tijānis esotéricos la *fayḍa* había sido percibida como el último gran secreto de shaykh Tijāni. Una gracia escatológica para dar fuerza en los últimos tiempos, y tanto al-Fūtī como shaykh al-Nafīzi lo habían comentado en este sentido<sup>43</sup>. Niasse propició que sus enseñanzas se entendiesen en el sentido etimológico del propio término, es decir, como diluvio o inundación. En este momento, la *tarbiya* debía practicarse desde esta consideración, una vez la *ma'rifa*

42. Cf. *Ifādat al-aḥmadiyya*, p. 83.

43. Véase BRIGAGLIA: 2001, pp. 49-51; y *Kāshif al-Ilbās*, pp. 86-105.

había inundado todo, la gente tenía que aprender a nadar en ella para sobrevivir metafóricamente hablando y, como nos explicaba su nieto, shaykh Ibrāhīm les dio una oportunidad para ello<sup>44</sup>.

La *fayḍa* significó la completitud de la misión de shaykh Tijāni, en tanto la doctrina tijāni se expandiría sin ningún tipo de límites y se convertiría en un universal. Es más, cualquier identidad cultural, cualquier circunstancia extra-islámica sería subyugada a la generosidad (*faḍl*) que Allāh había dispuesto en este momento. Niasse se convertiría en un nuevo intermediario (*barzakh*) de *maʿrifā* entre Aḥmad Tijāni y los seguidores de la tariqa dentro del esquema cosmológico de al-Fūtī<sup>45</sup>. Niasse insistía —no sólo desde su experiencia sino en la de otros como ʿAbdallāh w. al-Ḥājj— en su posición de cercanía con Allāh, con el Profeta y sobre todo con shaykh Tijāni. Andrea Brigaglia explica como Niasse atribuyéndose el estado de *Sirr al-Sirr* (secreto de secretos) haciendo una declaración de su cercanía y *khalifato* de shaykh Tijāni, lo mismo que este lo había sido del Profeta, y el mismo Muḥammad lo era de Allāh<sup>46</sup>.

Por eso, la narración oral antes citada («Yo soy shaykh Tijāni...») hacía referencia a que él decía estar inmerso en la presencia (*ḥaḍra*) de shaykh Tijāni y ser capaz de corporeizarlo en ese momento conociendo, y haciendo conocer, la realidad a través de él. Lo que hace especial a Niasse —a ojos de sus discípulos, según he constatado tanto en la literatura de la *fayḍa* como en conversaciones entre sus discípulos— es poder hacer ese viaje entre presencias metafísicas y ser capaz de conocer a través de ellas. En otras palabras, su habilidad es, precisamen-

44. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makkī Ibrāhīm Niasse, Granada, marzo, 2014.

45. Véase supra. Seesemann lo ha plasmado muy bien en su libro *The Divine Flood*. SEESEMAN: 2011, p. 56.

46. BRIGAGLIA: 2001, p. 56.

te, hacer una gnoseología «accesible» para los discípulos de una cosmología metafísica. Andrea Brigaglia concluye tras su análisis cómo la *fayḍa* fue un fenómeno multifacético. Llegó a tener un carácter muy social que acercó a la ṭarīqa que a priori a otros contextos estaría fuera y ayudó a comprender esa gnosis vedada anteriormente, pero también tuvo ese gran componente escatológico que prometía una salvación extra a través del conocimiento. El gran logro de Niasse fue reunir todas estas características con otras como la espiritual o la doctrinal, tan típicas del sufismo<sup>47</sup>. Aunque esto pueda sonar a ficción, los discípulos tījānis de Niasse no solo creen en la habilidad de su maestro para realizar esto, sino en la de ellos mismos para realizarlo; algo que desde su episteme no es imposible. Como ocurría en los autores neoplatónicos, en el vuelo del chamán o el mismo viaje del Profeta, este viaje místico (*sulūk*) es la base del conocimiento y la unión entre el sujeto y la realidad metafísica. En el fondo late la certeza de que su creencia es real y la realidad es compleja y llena de recovecos, pues esta es una episteme que ha estado operativa a lo largo de la historia del islam y cuyo primer exponente, según Abdelmumin Aya, fue el propio Muḥammad<sup>48</sup>.

En *Kāshif al-Ilbās* se justifica toda la doctrina de forma tradicional, es decir, se apela a la tradición islámica para justificar tanto los conceptos como las nuevas prácticas<sup>49</sup>. El libro se compone de tres partes: una primera parte dedicada al

47. Véase Brigaglia: 2001.

48. A este respecto, y a fin de justificar esta epistemología, véanse los capítulos diez y once de *El Secreto de Muhammad* donde Abdelmumin Aya hace un análisis de estas experiencias en el sufismo y en especial en la biografía del Profeta Muḥammad. AYA: 2006, pp.93-104.

49. El mejor análisis del contenido y la forma de este libro puede encontrarse en WRIGHT: 2010. A este respecto poco puedo añadir. Un análisis más transversal, pero muy interesante, puede encontrarse en SEESEMANN: 2011, pp. 48-49, 103, 128.

sufismo en general<sup>50</sup>, una segunda parte enfocada a la explicación de la *fayḍa* y sus características propias como la *tarbiya*<sup>51</sup> y una tercera de respuesta a las críticas que estaban lanzando otros sufís contra la comunidad niassense<sup>52</sup>. El libro muestra argumentos sólidos —desde el punto de vista de la episteme islámica y al estilo del *Rimaḥ*<sup>53</sup>— sobre la posición de Niasse y la justificación de sus prácticas. Además, todo esto envuelto en un marco de milenarismo, de finalismo ante la realidad lo que convierte al texto en una obra clave para interpretar la tradición de Niasse a la luz de la tradición islámica. Niasse compuso casi al mismo tiempo un texto esotérico privado titulado *Sirr al-Akbar* (El gran secreto), inaccesible salvo para los discípulos autorizados, en el que estos argumentos se expanden y se justifican no solo desde la tradición sino desde el Corán, lo cual refuerza, a ojos de sus seguidores, el papel de Niasse ante los demás tijānis y sufís como el gran secreto de shaykh Tijāni<sup>54</sup>.

Si, como decíamos la cosmología metafísica de la segunda época de la Tijāniyya —mayoritariamente expuesta por al-Fūtī— no había cambiado mucho con esta propuesta, lo que si había logrado modificar Niasse era la metodología a través de la educación espiritual o *tarbiya ruḥāniyya*. En el sufismo tradicional, incluso en la Tijāniyya, el acceso a estas técni-

50. *Kāshif al-Ilbās*, pp. 39-85.

51. *Kāshif al-Ilbās*, pp. 86-118.

52. *Kāshif al-Ilbās*, pp. 119-157.

53. Wright advierte más de 112 obras citadas en 271 citas, lo que muestra —como en el caso del *Rimaḥ*— la enorme riqueza intelectual del texto como apologética. WRIGHT: 2010, p. 115.

54. Esta obra ha sido objeto de una gran controversia ya que fue publicada por Tāhir Maighari sin permiso y en forma de crítica, lo que generó una gran polémica. Posteriormente fue objeto de análisis por parte de Mervin Hiskett, quien la obtuvo de un ex-tijani de Ghana, y en los últimos tiempos Rüdiger Seesemann. Véase el último capítulo de este libro, para una mayor comprensión de esta polémica.

cas era algo que estaba reservado para unos pocos elegidos. El tono, y posteriormente el ambiente, escatológico —como vimos anteriormente— en el que se desarrollan estos eventos, nos muestra que la actitud de Niasse era abrir este conocimiento al mayor número posible de personas. Una salvación en vida que ayudase a la vida común, una metafísica de lo cotidiano que dotase de independencia —algo que ya había resaltado al-Hājj ‘Abdoulaye en su obra *Tanbīh al-nās*— y autonomía al tĵāni. La degeneración y la corrupción eran fundamentales para que apareciese un diluvio (*fayḍa*) que arrasase con lo malo y nutriese lo bueno —en claro paralelismo con la historia de Noé—, solo que esta vez se tendría que convivir con ello, porque no habría nuevas oportunidades debido a la cercanía del juicio final. Según nos decían, la *fayḍa* sería un desbordamiento para fortalecerse en estos tiempos como un acceso directo al Profeta, y con el discípulo tĵāni que gracias *ma‘rifa* perderían cualquier miedo a la realidad evidente (*ẓāhir*) gracias a su conocimiento de lo oculto (*bāṭin*)<sup>55</sup>.

La metodología de la *tarbiya* incluía ese choque con la última realidad (*ḥaqīqa*) y el conocimiento de los primeros secretos del universo, a través de un proceso de ascensión bajo la supervisión de un shaykh *murabbi*. Gracias a su carisma, Niasse simplificó el proceso —como bien ha mostrado Zachary Wright— convirtiéndolo en un camino donde el anhelo espiritual (*ḥimma*) y el amor (*maḥabba*) son la clave de todo re-

55. Este asunto del miedo terrenal o intelectual es uno de los más sugerentes en las conversaciones entre tĵānis. El mismo Niasse enfatiza, fuertemente, en esta idea en su poesía presentando al Profeta como médico de estos aspectos. Véase por ejemplo en *Sayr al-qalb: ḥarf ṭa’*, pp. 51-56. Otros discípulos como Muḥammad al-Mishry enfatizan esto en el papel salvífico del shaykh —en este caso Niasse— ante esos miedos, en su caso prefiere el infierno a no poder estar con él. Véase *Diwān, ḥarf shīn*. En esta investigación discutí esto con varias personas de Medina Baye, hijos de Ibrāhīm Niasse, y comprendí este valor, fundamentalmente, práctico de la apertura espiritual.

sultado posterior. El anhelo (*himma*) de obtener la *ma'rifa* es lo que Zachary Wright ve prioritario por encima de cualquier otra disquisición metafísica o conceptualización teórica<sup>56</sup>. Los modelos no son generalizables de un *murabbi* a otro —como ha constatado Wright y luego nosotros mismos a través de diversas conversaciones con distintos *muqaddams*—, pues es una iniciación privada en la que entra en juego principalmente la actitud del aspirante. Los relatos orales de la *tarbiya* de personas «famosas» en la *fayḍa* dan buena cuenta de ello. Cada uno tuvo una forma distinta dependiendo de su carisma, dependiendo de su *maḥabba*: desde aquellos como Mishry, cuya *tarbiya* duró escasamente segundos tras una mirada de shaykh Ibrāhīm hasta otros que duraron años sin aperturas y la obtuvieron a través del servicio (*khidma*) al shaykh<sup>57</sup>. De todos modos, y a pesar de que era una iniciación esotérica, Niasse publicó la *tarbiya* y dio a sus principales discípulos permiso para realizarla; delegando este trabajo fundamentalmente en su fiel discípulo ‘Aliou Cisse quien se convirtió en el *murabbi* por excelencia de Medina Baye. Como bien afirma Zachary Wright, la *tarbiya* es una preparación para la experiencia de la *ma'rifa*<sup>58</sup>, un camino.

Niasse concluye el tercer capítulo de la sección segunda de su *Kāshif al-Ilbās* con un poema sobre la *tarbiya* titulado *Nabadhat min asha ‘ārnā fi tarbiya wa al-irshād* (Sobre la advertencia de la *tarbiya* y la guía)<sup>59</sup>. En este texto, de cincuen-

56. WRIGHT: 2015a, pp. 146-147.

57. Entrevista a Muḥammad al-Makkī b. Ibrāhīm Niasse, Medina Baye mayo 2014.

58. WRIGHT: 2015a, p. 147.

59. El texto completo puede encontrarse en mi traducción en DE DIEGO GONZÁLEZ: 2016b, 89-91. El texto está tomado del *Kāshif al-Ilbās*, pp. 116-118. Wright advierte que este es un poema didáctico que algunos *murabbi* recitan para advertir a sus alumnos sobre el comportamiento (*ādab*) durante el camino espiritual. Véase WRIGHT: 2015b, p. 149.

ta versos, se da una visión panorámica de su significado y su praxis, además de los peligros del viaje (*sulūk*). La primera sección<sup>60</sup> trata acerca de las generalidades y condiciones de la *tarīqa* como base de la *tarbiya*. Es en los versos cuatro y cinco donde hace la primera advertencia, Niasse explica que tiene que ser a través del corazón y se tiene que dejar de mirar separando. Es clara esta referencia porque Niasse lo que pide es una mirada desde la unidad de la creación y no desde la distinción de lo sensible. La segunda sección<sup>61</sup> insiste en la combinación entre *sharī'a* y *ḥaqīqa* («jama'a al-sharī'a wa al-ḥaqīqa ghayruwān») y que su punto medio, olvidando las distracciones, garantiza la llegada a la presencia divina. El poema prosigue con que el camino tiene que hacerse con paciencia (*ṣabr*) e incidiendo en la *ṣalāt al-fātiḥ*<sup>62</sup> y que solo de esta manera el viajero (*musālik*) será consciente, sin desearlo, de la voluntad de Allāh. En este aspecto, Niasse deja entrever que la *tarbiya* es, en realidad, un aumento de la autognosis que se logra a través del *wird lāzim*. El elemento del corazón («Muḥammad b. Mālik tomó nuestro *dhikr* / y *wird* y el corazón estuvo subsistiendo<sup>63</sup>), el deseo de trascender en Allāh a través de la *maḥabba* y la *ḥimma*, unido a esa autognosis interna es lo que propicia la apertura<sup>64</sup>.

La gnosis (*ma'rifa*) también supone la autosuficiencia ante el ego (*nafs*) y las opiniones de los demás. Además —a través del ejemplo de uno de sus discípulos— invita al desapego de la creación sensible y la entrega en Allāh<sup>65</sup>. En el apartado de los

60. *Nabadhat min asha'ārnā*, vv. 1-8.

61. *Nabadhat min asha'ārnā*, vv. 9-17.

62. Seesemann ha señalado que la base de la *tarbiya* es la repetición de la *ṣalāt al-fātiḥ* con algunos *du'ā'* o peticiones supererogatorias recomendadas por el shaykh *murabbi*. SESEEMANN: 2011, pp. 87; 100-101.

63. *Nabadhat min asha'ārnā*, v. 25.

64. *Nabadhat min asha'ārnā*, vv. 18-20; 21-24.

65. *Nabadhat min asha'ārnā*, vv. 25-27.

peligros de la *tarbiya*, Niasse advierte del *majdhūb* o raptado espiritualmente, quien no es capaz de volver de las presencias divinas y queda atrapado inconscientemente en ellas lo que se traduce en la tierra como un simple loco (*majnūn*), un ciego (*'amā*) ante la realidad. Al respecto, Niasse advierte sobre los *majdhūb* en una carta dirigida a Amadou Thiam y Mālik Sow, y fechada en 1930:

El motivo de este escrito es haceros saber que dos tipos de personas no tienen nada que hacer conmigo o en este camino [*tarīqa*]: los seducidos [*majdhūb*] y los que han interrumpido su búsqueda, un buscador [*sālik*] que no ha llegado a ser atraído [*yajadhab*]. Ciertamente, en estos dos casos han permanecido en sus estados y se han parado en su camino. Esto me concierne, como sabéis, porque quien quiere estar junto a mí en mi estado espiritual [*hāl*], debe viajar por mi camino en palabra y acción, obedeciendo lo revelado por Allāh y evitando sus prohibiciones —abierta y secretamente— y anhelando el favor de Allāh y de su mensajero. Aquellos que se unen a nosotros y persisten en quebrantar la pura y noble *sharī'a*, se enfangan con actos prohibidos y abandonan las prescripciones, pongo por testigo a Allāh y a todos vosotros que no tienen nada que hacer conmigo esas personas<sup>66</sup>.

Aunque parece que ve —prosigue Niasse— el raptado no progresa espiritualmente, no conoce a Allāh realmente y por ello shaykh Ibrāhīm recomienda la continua petición de ayuda al Profeta como guía<sup>67</sup>. La penúltima sección se inicia retomando la imposibilidad de conocer (*ta'rif*) del raptado y la advertencia al viajero (*sālik*) de que no se recubre de falsos velos sino que busque la perfección. Esta sección acaba con la proclama de Niasse como *imām* (guía) de la *fayḍa* y como el guía que hace que no se extravíen los viajeros, por su cercanía

66. Cf. *Jawāhir al-Rasā'il*, I, p. 7.

67. *Nabadhat min asha'ārnā* vv. 28-36.

a shaykh Tījāni y al Profeta Muḥammad<sup>68</sup>. A modo de colofón, el poema termina afirmando que el conocimiento de *ma'rifa* debe ser guardado en secreto y no se puede ser utilizado para ostentar poder terrenal porque estos son los secretos de los secretos de Allāh<sup>69</sup>, recomendado que este conocimiento oculto solo se puede obtener en compañía de gente espiritual y lo que es más importante es que Allāh es el retorno (incidiendo en la dinamicidad del *sulūk*) y el final<sup>70</sup>. Así, la *tarbiya*, en el mundo niassene, es la iniciación a un camino de perfección espiritual y el conocimiento de realidades superiores. Un camino que, como nos decían la propia familia de Niasse, quien lo inicia no lo abandona jamás<sup>71</sup>.

Esta metodología de *tarbiya*, su nueva posición detentada como *ṣāhib al-fayḍa*, la comunidad creciente y, por supuesto, la renovación doctrinal, no fue bien recibido entre muchos tījānis de la zona, e Ibrāhīm Niasse sufrió duras críticas. Estas críticas procedían de diversos foros, pero en especial de su familia, por parte de Muḥammad Khalīfa Niasse, y de algunos discípulos de Sy como Aḥmad Dem<sup>72</sup>. En su mayoría fueron contestadas desde un plano teórico en el *Kāshif al-Ilbās*, si bien el sentimiento de Niasse quedó reflejado en un poema titulado *Ṣāriman*<sup>73</sup>.

68. *Nabadhat min asha'ārnā*, vv. 37-44.

69. Véase sup. sobre el *Sirr al-Sirr*.

70. *Nabadhat min asha'ārnā*, vv. 37-44.

71. Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makkī Ibrāhīm Niasse, Granada, julio, 2014.

72. Véase la carta que Niasse dirigió a Dem en 1932 al respecto de este asunto, donde se reafirma de su posición y su conocimiento frente a las críticas. *Jawāhir al-Rasā'il*, II, p. 123.

73. Véase para una traducción de este texto mi traducción en DIEGO GONZÁLEZ: 2016b, 94-96. El texto está tomado del *Jāmi' jawāmi' al-dawāwīn*, pp. 21-23. El poema toma el título del primer verso *ṣāriman waṣal al-ghawāny* (¡Rompe con la inconsciente juventud...).

Este poema es muy importante, en contenido y en forma, porque se convirtió en un icono para los discípulos a la hora de enfocar el comportamiento en un plano ético desde la certeza (*ḥaqāi'q*) de la realidad (*ḥaqīqa*) realizando su *tarbiya*. *Ṣārīman* narra con gran acierto los eventos espirituales que prosiguen a la *tarbiya* y a la iluminación (*fāth*), y cómo estos se convierten en una prueba aparentemente «maldita» entroncando con la tradición espiritual de la *malāmatiyya*<sup>74</sup>, presentando además la dificultad de la que prevenía Niasse en *Rūḥ al-ādab*.<sup>75</sup> Una falta de comprensión de los otros puede hacer que el sí mismo (*nafs*) se olvide de sus logros y vuelva a velarse por influjo del ego (*nafs*). A la vez, el poema exhorta al nuevo *'arif* a experimentar la verdadera realidad y sus últimas manifestaciones.

El texto comienza pidiendo una liberación de las cadenas del mundo físico (*dunya*) tanto de lo aparentemente bueno y sólido como de lo malo y voluble<sup>76</sup>. Para Niasse, en este texto, es el Profeta la verdad absoluta (*ḥaqqun ḥaqq*) y en los siguientes versos —del seis al once— se describe toda la doctrina de la *ḥaqīqa* muḥammadiana como fuente cosmológica. Niasse habla de la pre-existencia de esta realidad antes del tiempo, y también lo hace de cómo le nutre («mi comida, mi bebida») en sentido metafórico, algo que puede relacionarse con uno de los significados de *tarbiya* que precisamente nutrirse espiritualmente. La intimidad con el Profeta —como seguirá apareciendo a lo largo de su poesía, por ejemplo, en *Sayr al-Qalb*— es otro punto central<sup>77</sup> puesto que Niasse logra

74. La *malāmatiyya* es un término que en el argot sufi se da a los que son objeto de reproche o crítica, sin hagan nada incorrecto, pero que la gente sin iniciación espiritual no entiende. Seesemann ha dedicado un interesante análisis de la *malāmatiyya* en la tradición niassene en su libro *The Divine Flood*. SEESEMMANN: 2011, pp. 105-108.

75. *Rūḥ al-ādab*, vv. 57-61.

76. *Ṣārīman*, vv. 1-5.

77. *Ṣārīman*, vv. 12-23.

identificar esa intimidad con una convivencia en la presencia (*ḥaḍra*) muḥammadiana. Lo mismo que para al-Fūtī, en ella está la certeza (*ḥaqq*) de toda realidad creada y los secretos de la existencia comprensibles, por eso Niasse dice en el poema que «¡nada hay tan libre como él!»<sup>78</sup>.

La experiencia de la *ma'rifa* obtenida en esta *ḥaḍra* es asociada por Niasse en estos versos tiene relación con la extensión de fenómenos como el tesoro, la cosecha, los negocios, el palacio o la montura, hasta llegar a ser la solidez y la confianza expresado literalmente como «*rabb aminin wa amanāni*» en el verso número veinte. El Profeta Muḥammad y su realidad metafísica se convierten, en el discurso de Niasse, en el elemento central. Recuerda uno de los atributos clásicos como el papel de médico frente a las enfermedades del ego (*nafs*) que provocan sufrimiento o el papel protector que Allāh le ha concedido haciendo transparente a su siervo<sup>79</sup>. A continuación, Niasse usa utiliza una metáfora aún más descriptiva y expresa: «No permanezco en mi permanencia<sup>80</sup> / por la pasión del amor» que se refiere a que no puede permanecer en el estado final que exige el sufismo, llamado *baqā*, debido a su amor (*maḥabba*) y su deseo, energía (*ḥimma*) de estar con el Profeta. Esta energía es, precisamente, la que se obtiene en la *tarbiya* y que hace de ella un camino dinámico y, como decía Zachary Wright, no sea el final sino un proceso.

La segunda parte se centra mucho más en las pruebas tras la apertura (*fāṭḥ*) después de haber disfrutado de la unicidad<sup>81</sup>. Niasse habla desde su propia experiencia a través del rechazo

78. *Ṣāriman*, v. 18.

79. *Ṣāriman*, vv. 27-30. Niasse juega con esta referencia de forma magistral mostrándola transparencia como la extrema pureza que caracteriza no solo a Muḥammad, sino a sus seguidores protegiéndoles Allāh de las malas miradas y los males de ojo.

80. *Ṣāriman*, v. 31. Lit. «mā baqā' min baqā' ī».

81. *Ṣāriman*, vv. 33-48.

de su propia familia por haber comprendido la realidad de forma más profunda («la falta que me extravía / es el amor en mi corazón a *ta-ha*»). El poema termina diciendo que no le pueden vender porque él está seguro a través del *dhikr*; aunque advierte —en el verso número cuarenta y siete— que esta es una época de tiranía, si bien acto seguido pronuncia una de sus frases gnósticas más famosas: «Pues mi lugar es mi época / y mi época es mi lugar»<sup>82</sup>. Este verso esconde precisamente la disolución de tiempo y espacio en las presencias superiores a donde puede acceder, explicando que su posición le permite acceder a sitios llenos de secretos y de realidades superiores a las críticas de su tiempo. Del mismo modo, esta es una invitación a los discípulos a trascender su época y su lugar físico para entregarse a la *ma'rifā*, y construir —de forma extensiva— un conocimiento por encima de los patrones sensibles, a pesar de después tengan que volver para ponerlo en práctica<sup>83</sup>.

Como explica Zachary Wright, la *tarbiya* no es un final, sino el comienzo de un camino mayor. Ese camino es, precisamente, la *tarqiya* o elevación espiritual que lleva al nuevo *'arif* a seguir subiendo los escalones metafísicos de la realidad. La *tarqiya* es la tercera fase del aprendizaje para Niassa, tras el *ta'līm* (educación exotérica) y la *tarbiya* (educación espiritual). La *tarqiya* es un grado en el que ya no hay conocimiento sensible, sino exclusivamente metafísico. En ella, a menudo se está ante una enorme inefabilidad porque no pueden expresarse las palabras, que se rompen en significados e imágenes ante la sobreabundancia (*fayḍa*) de realidades (*ḥaqāiq*). Así se supera cualquier límite de conocimiento<sup>84</sup>.

82. *Ṣārīman*, v. 48. Lit. «*famakāny fī zamāny / wa zamāny fī makāny*».

83. Entrevista a Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi, Córdoba, marzo, 2014.

84. Véase *Jāmi' jawāmi'*, p. 179.

Por ejemplo, en esta misma línea, uno de los principales discípulos de shaykh Ibrāhīm, Muḥammad al-Mishry, constataba que durante la *tarqiya* se generaba un ambiente óptimo para el conocimiento (*saḥarānḥa ma'rifa*) que conducía primero a la emanación de las imágenes (*al-tajally al-ṣūra*) y, por último, a las tres categorías (*marātab al-thalāth*) de la *ma'rifa*. Este acceso, a su vez, se concretaban tanto gracias a la *fayḍa* traída por shaykh Ibrāhīm Niasse y shaykh Aḥmad Tijāni por un lado, y por otro el Profeta Muḥammad a quien iba destinado ese amor (*maḥabba*). Hay que señalar que esta forma de amor es desapegada, es decir, no se espera reciprocidad al darlo. A menudo, se convierte en desmedido y abre los accesos a los niveles más profundos de la gnosis (*ma'rifa*), como expresa, en estos versos, *ḥarf al-ālif*, de su *diwān*:

«al-Rabbānī:

¿Recuerdas los tiempos lejanos de los amantes?

No ha pasado el tiempo de los incapaces de hablar...

al-Mishry:

Esa época que recuerdas es en la que, ciertamente, me hallo,

y sin motivo hace que me desangre»<sup>85</sup>.

Al pronunciar estos versos, se sitúan en el tiempo lejano de los amantes, rememorando con nostalgia las primeras épocas del islam. Cuando Rabbānī le advierte que aún no ha llegado el tiempo de hablar, que en un sentido metafórico es la autorización para manifestarse, Mishry le contesta que este tiempo y este motivo le aniquilan espiritualmente para lo que usa el juego de palabras árabes *dūn ljara'* (desangrarse). Ese desangrarse, en el lenguaje poético de Mishry, es sin duda alguna, la aniquilación absoluta que la razón (*'aql*) no alcanza a comprender. Como explica Mishry en la *Risāla al-tarīqa Tijāniyya maū'sa 'ala al-kitāb wa al-sunna* (1974), el final del camino se

85. Véase *Diwān* de Mishry, p. 5.

logra una vez que se logra un contexto experiencial y diferencial entre el nombre (*īsm*) o cualidades externas, el significado (*ma'āni*) o cualidades internas y, por último, la realidad (*ḥaqīqa*) o esencia última. Esto concuerda con los tipos de aniquilación (*fanā'*) que Ibrāhīm Niasse enumera: aniquilación del nombre (*fana' al-'asmā'*), la aniquilación de los atributos (*fanā' al-ṣifāt*) y la aniquilación de la esencia (*fana' al-dhāt*), según nos muestra Niasse en su carta y el propio Mishry en su texto<sup>86</sup>.

Y ese conocimiento (*ma'rifa*) servirá para paliar el sufrimiento ante el mundo, pues el conocimiento de Allāh hace que se sea consciente de que Él dispone de la realidad última y todos los eventos son de Él, máxime en tiempos de corrupción, con la garantía de la asistencia del Profeta Muḥammad como *sayyid al-wujūd* (señor de la existencia)<sup>87</sup>. Con respecto a los últimos estadios del viaje espiritual, deberíamos señalar varios textos que pueden aclarar aspectos —aunque como señalan distintos miembros de la *ṭarīqa* y también el mismo Zachary Wright, estos conocimientos no son reducibles a escritos o tablas— como la *khuṭba* por la independencia de Mauritania<sup>88</sup> que comenzó siendo un discurso político y que acabó transformándose en un *majlīs* de alta *ma'rifa*; o una explicación complementaria al *Kāshif al-Ilbās* —bastante popular en los círculos *tijānis* de la *ḥayda*— titulado *maqāmat al-dīn al-thalāth* (los tres niveles del *dīn*)<sup>89</sup> escrito en 1931 que contiene un material muy interesante de comentarios sobre *ma'rifa* con el famoso ḥadīth de Jibrīl de fondo. Es más, todo este conocimiento místico y toda esta auto-suficiencia metafísica, no es tanto un aspecto teórico y erudito

86. *Risāla al-ṭarīqa Tijāniyya*, p. 2.

87. Véase la carta quinta a los habitantes de Madina Fass (Senegal) en volumen primero de *Jawāhir al-Rasā'il*, I, p. 16.

88. *Jawāhir al-Rasā'il*, II, p. 54-70. Una versión en audio (árabe) puede escucharse en la plataforma YouTube: <<http://www.youtube.com/watch?v=zsOWmEOk7fi>>

89. *Jawāhir al-Rasā'il*, III, p. 50-55.

como, fundamentalmente, una traducción, a modo de una mayor comprensión de la realidad en la aplicación correcta de la revelación (*wahy*) en una sociedad corrupta.

#### LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD DE LA *FAYDA*

Siendo el detentor de esta profecía, Niasse comenzó a ser conocido y a captar jóvenes e influyentes discípulos. Estos no provenían solo de Senegal, sino también de Mauritania, de la zona de Conakry (Guinea, Mali, Costa de Marfil, Ghana) y finalmente de la zona de Níger y Nigeria. El cosmopolitismo de sus *muqaddams* y la ausencia de identidades nacionales —recién creadas o que en ese momento se estaban gestando— fue uno de los rasgos distintivos de la comunidad de Ibrāhīm Niasse. Niasse supo rodearse de una élite intelectual y social a la que rentabilizó para hacer llegar su mensaje, así podría acceder a sectores de la población que se le escapaban al sufismo o que no querían reconocer a un shaykh de estas características raciales y sociales.

La primera comunidad, llamada *zāwiya ahl-zikr* (la comunidad de la gente del recuerdo), creció en torno a él en Kaolack. Al revelarse como *qutb* —con la famosa atribución antes mencionada y explicada: «Yo soy shaykh Tijāni, quien quiera conocer a Allāh que venga a mí»<sup>90</sup>— e independizarse de su hermano Muḥammad Mame Khalifa (1879-1959), Niasse causó una conmoción en la *zāwiya* paterna de Taība Niassene. Este rechazo se tradujo en una *hégira* o migración a la manera profética, por parte de shaykh Ibrāhīm hacia lo que después sería Medina Baye<sup>91</sup>. Por medio de este enfrentamiento público con su hermano

90. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

91. Este hecho se cuenta subjetivamente en el poema *ṣāriman* del propio Niasse y que he desarrollado en DE DIEGO GONZÁLEZ 2016b. Existe un estudio muy interesante sobre la relevación de shaykh Ibrāhīm véase WRIGHT: 2015a, pp. 91-101.

Niasse heredó algunos discípulos paternos creando una comunidad bastante endogámica —en la opinión de Seesemann— dedicada, primariamente, al cultivo del cacahuete<sup>92</sup>. Entre los discípulos de su padre estaban Ma' Abdou Niang (m.1944)<sup>93</sup>, el comerciante Mahmoud 'Alī Diop, el profesor de Corán Uthmān Diagne, Umar Touré Faye (m. 1957) y otros nuevos como el ex-muridi Babakar Ndiaye, 'Umar Kane un antiguo *muqaddam* de la familia Sy atraído por la gnosis (*ma'rifa*) de shaykh Ibrāhīm o el imprescindible 'Aliou Cisse (1905-1982)<sup>94</sup>.

Fue precisamente este último quien se convirtió en secretario, yerno y mano derecha de Ibrāhīm Niasse. Proveniente de un importante linaje de sabios de África Occidental, la imagen pública de Cisse fue —como ha mostrado Zachary Wright— la del discípulo perfecto. A pesar de que no escribió mucho individualmente, redactó las cartas del shaykh, transcribió la mayoría de sus obras y realizó importantes labores de *shaykh al-tarbiya* siendo famoso por sus habilidades para que los discípulos pudieran obtener la apertura (*fath*). A la muerte de Niasse, se convirtió en su sucesor espiritual al declarársele *imām* de la gran mezquita de Kaolack hasta su muerte en 1975. Cisse es recordado con gran cariño por la mayoría de discípulos de la *ṭarīqa* y hoy en día es usado como paradigma de discípulo (*talibé*), siervo (*khādīm*) y maestro (*muqaddam*) en la comunidad de la *fayḍa*<sup>95</sup>.

A pesar de los ataques de personajes satélite de la *'umariyya* y de la familia Sy —como el que protagonizó un *muqaddam* local llamado Aḥmad b. Muḥammad Dem y que dio

92. SEESEMAN: 2011, pp.146-147.

93. Véase el excelente trabajo del shaykh Ahmed Boukar Niang *Le sincère postulant Al Hadji Ma' Abdou Niang* (2013).

94. Para la lista completa y biografías de cada uno, véase el capítulo segundo de Wright: 2015a, pp. 77-104.

95. Véase su producción en ALA IV: 2003, pp. 301-302. Para una lectura pormenorizada de su perfil biográfico e intelectual, véase el capítulo tercero de WRIGHT: 2015 a, pp. 105-130.

origen al texto de *Kāshif al-Ilbās*<sup>96</sup> antes mencionado—, la comunidad se fue expandiendo lentamente durante los años cuarenta del pasado siglo. Pero más importante fue la expansión por Mauritania, uno de los mayores triunfos que shaykh Ibrāhīm podía experimentar. Las comunidades de la ḥāfiẓiyya Mauritania gozaban por aquel entonces de un gran prestigio y autoridad social, intelectual y espiritual. Su lucha en vanguardia contra los franceses les había hecho merecedores de este puesto, además de un enorme bagaje intelectual que legitimaba sus comunidades.

Niasse recurrió al linaje de su antiguo maestro, ‘Abdallāh w. al-Ḥājj al-‘Alawī, para conseguir la primera de sus legitimaciones «internacionales». Si bien estos habían tenido mucha influencia en su padre, al-Ḥājj Abdoulaye, el hijo esperaba obtener las *‘ijāzas* suficientes para abrirse camino. Pero la creencia de los mauritanos en la profecía de la *fayḍa* invirtió las condiciones hasta el punto que los Idaw ‘Alī acabaron rindiéndose ante él a pesar del enorme racismo social y cultural de los mauritanos hacia los wolof y pulares, africanos negros<sup>97</sup>.

La sumisión de la ḥāfiẓiyya supuso la apertura de Niasse al mundo exterior, más allá de su granja en Kaolack. En particular, he de distraer a cuatro personas clave en este proceso: shaykh Muḥammad w. al-Naḥwī (1907-2003), shaykh Manna Abba b. Muḥammad al-Ṭulba (1907-1986), llamado posteriormente por shaykh Ibrāhīm Shaykhāni; shaykh Muḥammad al-Hadī w. Sayyid (m. 1982), descendiente de Maūlud Fāl; y el hijo de ‘Abdallāh w. al-Ḥājj, Muḥammad al-Mishry (1917-1975). La entrada de estos mauritanos en la comunidad causó un efecto llamada que se tradujo con la aceptación en masa de la autoridad de Niasse. A tanto llegó la influencia mauritana que en Medina Baye serían llamados *Ahl al-maḥabba* (la

96. SEESEMANN: 2011, pp. 130-134.

97. Véase el minucioso análisis que realiza el trabajo SEESEMANN: 2008, pp. 72-98.

gente del amor) por la fidelidad tan grande que guardaban a Ibrāhīm Niasse<sup>98</sup>. Y prácticamente, no podríamos comprender la expansión posterior de la *ḥayda* si no fuese por ellos.

Es interesante contar, aunque sea brevemente, los perfiles biográficos y las historias de conversión de estos cuatro jóvenes shaykhs de la ḥāfiẓiyya, ya que cambiaron el panorama de la Tijāniyya y se convirtieron en poderosos propagadores de la tariqa no solo en Mauritania sino —valiéndose de su autoridad— en la mayor parte del África subsahariana. Muḥammad w. al-Naḥwī, que era un solvente profesor de Corán, apareció en Kosi en la década de los treinta. Allí, tras conocer a Baye en Kossi se sometió a su autoridad. Shaykh al-Naḥwī tras ver que la profecía era cierta, se entregó a Niasse e inmediatamente escribió a su comunidad para advertir de su hallazgo<sup>99</sup>, convirtiéndose en el primer discípulo mauritano, más allá de la sumisión espiritual y simbólica de ‘Abdallāh w. al-Ḥājī en 1908. Al-Naḥwī trabajó en los campos de cacahuetes de Niasse, aprendiendo mucha *ma'rifa* de hecho, en esa situación, algo que no dejaba de desconcertar a otros pues era algo impensable para un Idaw ‘Alī. Un sabio trabajando como un agricultor para obtener conocimiento. De hecho, al-Naḥwī escribió unos versos, que Seesemann recoge a través de Papa Māḥy Niasse, para convencer al joven Manna Abba que decían:

«Escucho el sonido de la llamada del pastor / y ¡oh vosotros!, aquí está el árbol y el agua»<sup>100</sup>.

Unos versos suficientemente sugestivos, a nivel esotérico, para avisar de lo que había encontrado. La idea del árbol y su sombra como refugio de un tiempo inclemente de perdición

98. Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

99. Entrevista a shaykh ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2014 y SESESMANN: 2011, pp. 160-161.

100. Cit. SESESMANN: 2004, p. 81.

o degeneración moral y la habitual metáfora del agua como *ma'rifa* que refresca ante esa situación de hastío del mundo, vienen a reforzar el rol milenarista de la comunidad de Niasse. Seesemann explica cómo estos versos, de alguien con el prestigio de al-Naḥwī, atrajeron a Manna Abba, quien decidió ir a ver a Niasse con todo el escepticismo del mundo<sup>101</sup>.

Así, el segundo de los shaykhs mauritanos fue Manna Abba b. Muḥammad al-Ṭulba. Tras recibir esos versos al-Naḥwī, se había mostrado celoso —según la tradición oral de Medina Baye— de que un africano negro pudiese tener un nivel (*maqām*) tan elevado. Y accedió a visitar Medina Baye con al-Naḥwī inmerso en una gran curiosidad. Al llegar no encontraron a Niasse y estuvieron esperando un buen rato. Cuando le vio el joven se acercó a Niasse le reveló su identidad y este le contestó: «Tú eres mis dos shaykhs (*anta shaykhāni*). No tengo nada que no haya tomado de tus dos ancestros». Efectivamente Niasse tenía los permisos que le conectaban con los antepasados de Manna Abba: Aḥmadu b. Muḥammad al-Ḥāfiẓ (Manna) y Aḥmad b. Muḥammad Baddi (Abba). El joven Idaw 'Ali le contestó: «Sé que has recibido algo de Allāh, que no te lo han dado mis ancestros. Y eso es lo que yo estoy buscando». Tiempo más tarde le escribiría un poema panegírico a Niasse que representa la impresión que le dio al verlo, y que da buena cuenta de su estado espiritual:

1. Vi el sol en la noche, portando felicidad  
y fue algo tan extraño, como si el sol y la noche se mirasen.
2. El brillo santo (*muzun*) resplandece con la brisa que irradia sobre nosotros  
y no hay rayo que no se funda con el trueno.
3. De todos es el shaykh de su tiempo, prevalece como un regalo  
de la creación completa, de blancos o de negros
4. con él que podríamos entregarnos sin preocupaciones a él de  
corazón (...) <sup>102</sup>.

101. *Ibíd.*

102. *Diwān* de Shaykhāni, p. 24.

Este fragmento del poema representa muy bien el significado del cambio de percepción de Shaykhāni no solo con respecto a shaykh Ibrāhīm, sino también superponiendo la espiritualidad sobre la propia identidad cultural. Esta actitud se convertiría en uno de los principales de la *fayḍa* durante su expansión por África Occidental. La belleza de los versos y la riqueza de sus metáforas dan buena cuenta de la experiencia de Shaykhāni. La atribución, por ejemplo, de un símbolo como el sol a shaykh Ibrāhīm nos permite comprender hasta donde llegaba su carisma frente a la férrea cultura de los Idaw ‘Alī, algo que nos señala Shaykhāni cuando se refiere a la extrañeza que el sol se mire con la noche. Del mismo modo, ese carisma se aprecia en la atribución de cierto aura o brillo santo (*muzun*) sobre la figura de Niasse que transmite una brisa, también simbólica y que hace referencia a los atributos de belleza (*jamāl*). Del mismo modo, en el hemistiquio siguiente, a través de la alusión al trueno y al rayo, presenta los atributos de majestad (*jalāl*). Ambos atributos, y su posición espiritual (*maqām*) hacen que sea considerado como el shaykh de su tiempo (*shaykh al-‘aṣr*).

Después de esta experiencia, y de reconocer su realidad espiritual, Niasse entregó a Shaykhāni las letanías (*wird al-tarbiya*) para lograr la iluminación (*fath*) consiguiéndola en poco tiempo y convirtiéndose en un ciego seguidor de shaykh Ibrāhīm<sup>103</sup>. El pacto fue sellado casándose la hermana de Shaykhāni, Maryam al-Ṭulba con shaykh Ibrāhīm. Shaykhāni desarrolló una impresionante labor —como ha mostrado Britta Frede en su trabajo *Die Erneuerung der Tiġānīyya in Mauritaniien*— en el marco de la comunidad de Niasse, creando un pueblo educativo conocido como Barāina, a imitación de Ma‘atā Maūlāna de Muḥammad

103. Entrevista a shaykh ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2014; SEESEMAN: 2011, pp. 162-163.

al-Mishry<sup>104</sup>. Y tuvo el honor de ser llamado *al-shaykh*, título reservado para Niasse, por gran parte de la población mauritana. Aún hoy, cuando hace treinta años de su fallecimiento, su figura goza de gran prestigio siendo conocido como uno de los pilares de la Tijāniyya en África subsahariana<sup>105</sup>.

De la misma manera, Muḥammad al-Hadī w. Sayyid había mandado varios emisarios para ver qué pasaba en Kaolack. Descendiente de Maulūd Fāl, ostentaba un gran prestigio familiar en Mauritania. Como la mayoría de mauritano, lleno de prejuicios fue a la *zāwiya* de shaykh Ibrāhīm a verle tras oír que este poseía la *ḥayda*. Al ver la cara de Niasse cayó al suelo aniquilado (*fana'*) y al recobrar el conocimiento se entregó a él. Acto seguido escribió una carta a su familia en la que afirmaba que shaykh Ibrāhīm era la puerta de todo conocimiento de Allāh (*ma'rifat bi-allāh*). al-Hadī se convirtió en uno de los maestros (*muqaddam*) más grandes de la comunidad de la *ḥayda* viajando a numerosos países y extendiendo el mensaje de forma intensa.<sup>106</sup> Por ejemplo, él fue una pieza clave para la sumisión espiritual de los hausas de Kano (Norte de Nigeria) a Niasse. Shaykh Ibrāhīm le envió a hacer *tarbiya* al poderoso Muḥammad Salga, líder de los Tijānis de Kano, Zachary Wright cuenta —a través de Auwalu Diso— que tal era el poder (*ḥimma*) de Hadī que pudo con Salga y le obligó a doblegarse espiritualmente ante Niasse. Al terminar, le escribió a shaykh Ibrāhīm diciéndole: «Ya he machacado el mayor ídolo que había en Kano»<sup>107</sup>. A partir de entonces gozó de un gran prestigio entre la comunidad hausa. Al-Hadī fundó el pueblo

104. Véase FREDE: 2014.

105. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Medina Baye, julio, 2016.

106. Entrevista a shaykh 'Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2014 y SEESEMANN: 2011, p. 163.

107. Cf. WRIGHT: 2015 a, p. 98.

de Tūmbay ‘Alī (sur de Mauritania), que a día de hoy rige su hijo Shaykh Tijāni w. Sayyid y que sigue siendo uno de los núcleos más importantes de aprendizaje tijāni.

El último de estos mauritanos que se convirtieron en sus fervientes discípulos fue, precisamente, Muḥammad al-Mishry quien apareció por Kaolack en el año 1936 cuando aún no había cumplido los veinte años. Llegó a ser uno de los discípulos más importantes, siguiendo la senda de su padre ‘Abdallāh w. al-Hājj al-Tayār (m. 1928). Mishry representa, incluso a día de hoy, uno de los pilares fundamentales de la comunidad de la *fayda*. Su comportamiento y su posicionamiento público bajo la imponente figura de shaykh Ibrāhīm Niasse, hizo que se le pusiera de ejemplo. Sus acciones y discursos en años posteriores terminaron de configurarlo como el discípulo perfecto, tan solo comparable a ‘Aliou Cisse<sup>108</sup>.

Tradicionalmente, y de forma oral, se cuenta que el peregrinaje a Medina Baye se realizó bajo el mandato del Profeta Muḥammad. Este se le apareció (*ru’ya*) en un sueño a Mishry junto a Ibrāhīm Niasse en silencio, y le dijo que se entregase (*ukshara’*) a shaykh Ibrāhīm —quien también había aparecido en el sueño detrás del Profeta—, y así el discípulo de su padre que se convertiría en su maestro<sup>109</sup>. El recurso profético podemos entenderlo como uno de los recursos más recurrentes para los sufís. Su representación es la de un mandato obligatorio para todo musulmán. En esta historia, Mishry no muestra, como en el caso de Shaykhānī o Hādī, duda o incredulidad, sino la voluntad de acción<sup>110</sup>.

108. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Granada, mayo, 2014.

109. Entrevista a shaykh al-Hājj ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry y a su hijo Cheikh Tijāni wuld al-Hājj Abdallāh en Ma‘atā Maūlāna mayo y junio 2014.

110. SEESEMANN: 2011, pp. 160-164.

Por otra parte, Mishry debía cumplir con el deber —según las claves narrativas del relato— que asumió su padre al entregarse al joven Niasse, la desmedida posición espiritual de este sólo hacía posible la rendición ante él. Todos estos recursos narrativos son fundamentales para presentarlo como un discípulo perfecto, predispuesto desde su niñez para tal tarea. El viaje a Medina Baye trajo consigo un incremento en su estado espiritual y en su nivel de autoridad. Allí, renovó la *tarīqa* de manos de Ibrāhīm Niasse y se afianzó al nuevo paradigma propuesto por este. Este reconocimiento de autoridad era el sello que necesitaba Niasse para ponerse a su favor a la conservadora y racista comunidad mauritana. Mishry conoció la comunidad de Medina Baye y fue enviado de inmediato a realizar la *tarbiya* (educación espiritual) con ‘Aliou Cisse, íntimo del shaykh y encargado de realizar la *tarbiya*.

Según me explicaron en Medina Baye, para alguien como Mishry, la *tarbiya* tenía que haber sido algo muy sencillo, sin embargo, no lo fue. Los días pasaron y Mishry fue incapaz de obtener el *fath* (apertura espiritual) por más vueltas que le daba a su *tasbīh*. Ante esto, Cisse lo comentó con Niasse y este lo mandó llamar. Mishry acudió ante su presencia y mirándole a los ojos obtuvo el *fath* que le convertía en ‘*arif billāh*<sup>111</sup>. Esta narración expresa, como la anterior, la legitimidad de un shaykh que junto con ‘Aliou Cisse llegaría a convertirse en su mano derecha y fiel confidente. Yo, de hecho, escuché decir a Papa Macky b. Ibrāhīm Niasse que decía que no había quien amase más a su padre que shaykh al-Mishry<sup>112</sup>.

Aquí se aprecia una nueva representación de Mishry como un discípulo tan fiel que solo podía recibir *ma‘rifa* de su le-

111. Esta historia nos la relató Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse en Granada, febrero, 2014.

112. Entrevista a Muḥammad al-Makki b. Ibrāhīm Niasse en Medina Baye, mayo de 2014.

gítimo maestro. Gracias a esta representación, se introducirá después uno de sus conceptos centrales la visión tijāni del sufismo: la *maḥabba* (amor carente de interés) por el shaykh. En 1958, y por sugerencia de shaykh Ibrāhīm, fundó Ma‘ata Maūlana (lit. «El regalo de nuestro Señor»). Esta representa un impresionante testimonio material y una interesante representación social, siendo otro ejemplo perfecto de los valores que la *fayḍa* quiso transmitir, generando incluso un cambio en el modo de vida de sus integrantes en pos de una vida en la sociedad contemporánea. Una comunidad que hoy tiene más de cuatro mil personas y que sigue creciendo como una suerte de utopía en el desierto con sus pros y sus contras<sup>113</sup>.

Para shaykh al-Mishry, la reforma (*tajdīd*) solo podía venir de mano de la tradición profética (*sunna*) y el uso legítimo de los elementos epistémicos que esta ofrecía. Por eso, atacó el neo-racionalismo reformista y el literalismo wahabi, que en su opinión no eran más que las mismas caras de la misma moneda. Pretendidamente renovadoras, depuradoras de los males que experimentaba el islam, pero a la vez vendidas al enemigo y, en la opinión de Mishry, generadoras de los males que sufría una *umma* poscolonial que acababa de emanciparse —con mucho esfuerzo— de sus metrópolis. Su mensaje, como el de shaykh Ibrāhīm Niasse, exigía además de un cuidado balance entre *sharī‘a* (ley) *wa ḥaqīqa* (realidad gnóstica) pero aderezado con *maḥabba* (amor) y *khidma* (servidumbre) a aquellos que son capaces de liberar de la ignorancia a los habitantes de este mundo. En este punto, el sufismo más allá de extravagancias y nostalgias, se articula como la metodología fundamental para preparar a las personas a alcanzar la liberación en vida.

En el imaginario popular de la *fayḍa* estos jóvenes mauritanos fueron aquellos que prefirieron renunciar a su estatus

113. Véase DE DIEGO GONZÁLEZ, 2016a.

social y cultural por la *ma'rifa* que traía Niasse. Es cierto todo esto, aunque, además, la alianza con una personalidad tan carismática como Ibrāhīm Niasse facilitaba, sin duda, el tránsito a la emancipación nacional. Y así fue, pues Niasse fue responsable de la mayor parte de las independencias de África Occidental. La sumisión de estas y otras comunidades se puede ver mediante las narraciones de viaje realizadas por el propio Niasse. Sus viajes —conocidos como *rihla*, género tradicional de la literatura árabe—, se convertían en experiencias esotéricas y exotéricas donde los principales líderes conectaban con Niasse y, de alguna manera, estos experimentaban el estado de *fanā'* (Lit. aniquilarse místicamente). Shaykh Ibrāhīm dejó estos viajes (*rihalāt*) por escrito. De entre ellos destacan sus dos viajes a Meca (incluyendo las narraciones y experiencias en Nigeria) y el viaje a la zona de Conakry<sup>114</sup>.

En 1947, casi diez años después de la sumisión de los mauritanos, Niasse es reconocido por muchos como *al-Mālik al-Ghāni* (El rey que satisface las necesidades), título que expresaría el poder de las visiones esotéricas de Niasse frente a gran parte de la comunidad islámica africana. Toda esta ascensión de nivel (*hal*) está registrada en su poema *El viaje de Conakry* (1947). Este viaje puede entenderse como un desafío, pues Niasse viaja hasta Kan Kan (en la frontera de Mali y Costa de Marfil), que era el corazón de la academia colonial. Allí, Niasse se manifestó como el gran santo de su tiempo, desafiando a todos los sabios que se habían plegado a la administración colonial y que no querían reconocer su autoridad como líder:

114. Puede encontrarse una edición completa de la *rihla* en NIASSE, Ibrāhīm: *Majmū'a' Riḥalāt al-shaykh Ibrāhīm*. Ed. Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse. Medina Baye, Kaolack, 1996.

31. A Él le imploro por Su altura  
y por Sus atributos,
32. quien sacia mis ansias y me da una ayuda,  
le pido que sea mi guía,
33. que me aferre al conocimiento y a la *sunna*,  
para que, extinta la ignorancia, eleve a mi comunidad.
34. Viajo bajo la autoridad de *al-Latīf* a Kankan  
y mi Señor me mantiene en el nivel [*maqām*] del «sea y es».
35. Mi única ambición es revivir la *sunna*  
y reformar la *ṭarīqa* para las próximas generaciones<sup>115</sup>.

En este texto, Niasse clama por su posición como here-dero legítimo del secreto del sello de los santos (*sirr khātm al-awliya*) que le dota de la comprensión esotérica (*dirāya*) de la realidad (*ḥaqq*)<sup>116</sup>. Esta es la máxima posición (*maqām*) en el sufismo tras la posesión del *khātm al-awliyā'* que ostentaba el shaykh Tijāni. Pueblo tras pueblo, —según su relato y el de los testigos de su viaje— Niasse va sumiendo a unos y otros en una especie de delirio colectivo. Entusiastas y enemigos se multiplicaban en Mali, Costa de Marfil, Sierra Leona, etc. A esto, se une la propagación de un mensaje que implicaba un nuevo orden: la liberación de las cadenas coloniales.

Al manifestar de esta manera el poder espiritual o *taṣarruf* y mostrarlo durante este viaje, Niasse trascendía públicamente su círculo de senegaleses y mauritanos llegando a ser considerado en África como *ghawth al-zamman* (El auxiliador de su tiempo)<sup>117</sup>. Este fue el último paso para cerrar el círculo y completar la profecía de la *fayḍa* iniciada casi cuarenta años atrás. Lo público y lo místico comenzaban a entretrejerse en un proyecto transnacional basado en el poder espiritual (*taṣarruf*) de Niasse.

115. *Riḥlat al-Conakriya*, vv. 31-35 en NIASSE, Ibrāhīm: *Majmūa' Riḥalāt al-shaykh Ibrāhīm*. Ed. Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse. Medina Baye Kaolack, 1996.

116. *Riḥlat al-Conakriya*, v. 68 en NIASSE: 1996.

117. *Riḥlat al-Conakriya*, v. 71 en NIASSE: 1996.

El viaje a Conakry supuso la incorporación de una nueva generación de jóvenes *muqaddams* en una tierra enormemente dependiente de tradiciones anteriores. Como pasó con los mauritanos, muchos se unieron a la *fayḍa*, provocando una revolución social. Aun así, la presencia de la comunidad *niasse* en Mali fue limitada con respecto a la zona. En la *riḥla* se nos cuenta cómo muchos *qadirīs* van abrazando la Tījāniyya, por ejemplo, shaykh Dunka Sara, quien llegaría a ser uno de los grandes maestros de la región<sup>118</sup>, el caso de el Imām Balaba, Shaykh Sulaymān de Tamba, o Babba Kanar en Kan Kan son algunos nombres que se deslizan a lo largo de la narración.

Aunque si hay que hablar de alguien en concreto en la Tījāniyya de la región de Mali y Conakry, ese es Shaykh Muḥammad al-Māḥī de Segou (1921-1992). Es un personaje prácticamente desconocido para los investigadores pero que jugó un rol vital para la expansión de la ṭarīqa, a pesar de que en Mali el salafismo, disfrazado de anti-tījāniyya con personajes como ‘Abd al-Raḥmān b. Yūsuf<sup>119</sup>, se había hecho muy fuerte debido a la fragmentación étnica. Se casó con una de las hijas de shaykh Ibrāhīm, Sayyida Zaynab, que legitimó aún más su posición. Yo obtuve en Medina Baye la siguiente narración de Mamadou b. Aḥmad, un *talibé* maliense, hijo de un discípulo de shaykh Māḥī, que me contó sucintamente, su vida:

Shaykh Muḥammad Māḥī de Segou nació en los tiempos difíciles de Niaro [Mali] cuando shaykh Hammahullāh estaba perseguido. Su abuelo era el gran santo Shaykh sidi Ibrāhīm Sharīf llamado «Niaro karamoko», que fue el segundo santo de la región después de al-Ḥājj al-Fūtī. Él era de la Sanusiyya, pero tras una visión de shaykh Tījāni se hizo tījāni, y por eso pasó su vida vigilado por

118. *Riḥlat al-Conakriyya*, vv. 204-209 para la conversión y v. 259 para la afirmación en NIASSE: 1996.

119. ALA IV: 2003, pp. 270-271.

los franceses. Su nieto, shaykh Māhī, fue el mejor estudiante de su abuelo y *khalifa* de sus secretos. Cuando tenía treinta años, dejó Niroy y su escuela coránica, y marchó a Medina. Tras llorar mucho buscando la apertura en la tumba del Profeta, alguien le dijo que buscarse en Kano [Nigeria]. Allí encontró a su shaykh, hizo *tarbiya* y volvió a Mali. Seis meses después fue a Medina Baye a ver a skaykh Ibrāhīm, pero permaneció en una de las casas por miedo a conocerlo. Al verlo, este le dijo a ‘Aliou Cisse: «Este hombre que nunca habías visto, nunca lo verás igual. Si no viene a mí, yo iré a verlo. Hoy puedo afirmar sin ninguna duda que él tiene una gran misión dentro de la fayḍa». Shaykh Māhī fue designado *khalifa* en Mali, donde se asentó y de la que rara vez volvió a salir, casado con una de las hijas del shaykh [Ibrāhīm]. Allí, dio la ṭarīqa y *tarbiya* a miles de personas. Murió en 1992 y está enterrado en la mezquita donde también estaba su casa. Su hijo Muḥammad Munir es su *khalifa*<sup>120</sup>.

Esta narración oral, un valioso documento que he podido conseguir de la comunidad de la *fayḍa* maliense, nos da una valiosa lección sobre la construcción de los líderes regionales de la Tijāniyya. La hagiografía es idéntica a la de otros líderes de la ṭarīqa, usando el mismo tipo de narración y construcción del relato. El caso de Māhī de Segou supone un patrón común en los discursos de los *talibés* que se han criado en una comunidad concreta. En la narración de mi informante observamos todo un itinerario espiritual, incluso con intervención profética —como en el caso de Mishry— para conocer a shaykh Ibrāhīm. Otro punto importante, como señala Seesemann, es la conexión entre las *silsilas* de antiguos linajes y el rol rupturista de los jóvenes *muqaddams* que podrían considerarse como *outsiders* para sus familias, imitando a Niasse<sup>121</sup>. Tras su apertura (*fath al-kabīr*), su designación como *khalifa* regional y su matrimonio con Zaynab Niasse, Māhī de Segou se

120. Entrevista a Mamadou b. Aḥmad, Medina Baye, junio, 2014.

121. SEESEMAN: 2011, p. 170.

convirtió en un icono religioso en la zona de Conakry (Mali, Guinea, Burkina Faso, Costa de Marfil, Sierra Leona, etc.) y un ejemplo a seguir. En la historia de la Tijāniyya son los pequeños ejemplos como el de Māhī de Segou los que dan esa plasticidad tan característica de la ʿarīqa en tierra de otros y la facilidad para ganar adeptos.

Sin embargo, si tuviésemos que hablar de un viaje, estaríamos obligados a hacerlo del viaje que realizó shaykh Ibrāhīm a Kano, capital de la Tijāniyya nigeriana en el año 1951. Después un primer contacto durante el *ḥājj* de 1936 con el Emir de Kano, ‘Abdallāh Bayero (1881-1953) y con el influyente erudito y *mufāsir* Sulayman Walī (1890-1939), el triunfo en la comunidad hausa significaba ganarle la partida a la Qadirīyya en Nigeria. Tras los jihāds del s. XIX, —véase el capítulo tercero de este trabajo— el norte de Nigeria estaba dominado por las élites pulares y qadiris con capital en Sokoto. Como bien ha señalado Paden en su clásico libro *Religion and Political Culture in Kano* los tijānis se habían expandido por las ciudades de mayoría hausa (Kano, zonas de Katsina, Maidiguri, etc.) opuestas a la histórica influencia de Sokoto y a su *Sardauna* Aḥmadu Bello (m. 1966)<sup>122</sup>.

Por esa razón, la llegada de Ibrāhīm Niasse se vio por parte de las élites hausas como la entrada de aire fresco en una Nigeria oprimida por el colaboracionismo de los pulares de Sokoto con los británicos. De la misma manera, muchos fulanis y algunos kanuris asimilados al mundo hausa aceptaron a Niasse como su maestro. Se trataba de romper con una identidad excesivamente britanizada. Algo similar podemos inferir de las explicaciones de Hunwick en ALA II, a través del nombramiento de diversos *muqaddams* —jóvenes, que no sobrepasaban los cuarenta años— que controlaron la vida

122. PADEN: 1973, pp. 120-121.

social y política hasta los años ochenta del pasado siglo<sup>123</sup>. Esa imagen de Ibrāhīm Niasse como liberador del pueblo hausa se expresa muy bien en la obra maestra de la biografía hagiográfica *Goran Fayla* compuesta por shaykh Balarabe Harūn Jega (m. 1953) que a día de hoy se sigue cantando en el norte de Nigeria<sup>124</sup>.

En este texto se nos cuenta la biografía como un proceso heroico con los mismos recursos que las crónicas orales tradicionales, asumiendo las narraciones que ya circulaban. Por ejemplo, del verso setenta y siete al ochenta y nueve se narra el descubrimiento del shaykh por parte de ‘Abdallāh w. al-Ḥājj —presentado aquí con el genérico «*Shinquīt*», nombre que muchos hausas le dan a los mauritanos— o del verso ciento setenta y siete al ciento ochenta y siete, donde se narra cómo Niasse superó las influencias anteriores e impulsó la Tijāniyya sobre ciudades que no estaban bajo el control hausa. Una hagiografía muy temprana, de los años cincuenta del pasado siglo, que sin duda marcaba el rol de santo-héroe como ocurría en la literatura tradicional, que le querían otorgar los hausas por haber quitado la influencia pular dominante.

Además, si el viaje de Conakry fue una representación con una conclusión apoteosis mística, el viaje a Kano lo fue en lo social, lo político y lo económico. En *Tadhkira man Kānū* —una versión recortada de *Nayl al-mafāz bi al-‘awd ilā al-ḥijāz*<sup>125</sup> que narra solamente los eventos de Nigeria— se dice:

123. ALA II: 1995, pp. 256-258.

124. Tenemos una copia manuscrita del texto de shaykh Balarabe Jega facilitada por Ismail Baakare en diciembre de 2014. ALA II: 1995, p. 244-245.

125. Conservamos copia que nos facilitó el shaykh Fakhruddin Owaisi. Véase el pormenorizado análisis que realiza SEESEEMANN: 2011, pp. 207-216.

25. Cuando el avión estaba a punto de llegar a Kano,  
en mi plegaria pedí que Kano fuese bendita por siempre.
26. Estoy convencido, ciertamente, de que Allāh,  
da lo que se le pide.
27. Y comenzaron a decir:  
¿Dónde está el shaykh ante el cual los grandes hombres se han  
postrado?
28. Y ¿quién es Barhama<sup>126</sup>? ¿Quién hizo a Barhama ser quién es?  
Aniquilados por su amor y su afecto.
29. Por Allāh, si no fuese porque dedico mi vida a Shaykh Aḥmad Tijāni,  
hubiera muerto.
30. Porque soy un bajo y pecador sirviente,  
por Allāh que no me arrepentí y de hecho soy un pecador.
31. Ellos no saben que se mostraron ciegos por una persona,  
a quien Allāh cubrió sus anomalías y expuso su lado bueno.
32. Y fui presentado por Tharumi, quien me abrazó con fuerza,  
una costumbre que no era muy conveniente.
33. Y fui escoltado por soldados y cristianos temerosos  
de mí en sus rostros.
34. Y me preguntaron si quería volver al avión  
hasta que pudieran controlar mi seguridad.
35. Volvió a por mí Tharumi,  
quien me llevó a su palacio para hacer que mi mente se asentase<sup>127</sup>.

Este texto representa a la perfección el estado de ánimo que encontró shaykh Ibrāhīm a su llegada. En un clima de expectación sin precedentes en Nigeria, se mezclaron las viejas predicciones de los poemas atribuidos a Uthmān dan Fōdio<sup>128</sup>

126. En Nigeria, a Ibrāhīm Niasse le llaman Shehu Barhama.

127. *Tadhkira man Kānū en Rihla al-Hijāziyya al-ūlā, Nayl al-Mafaz y Tadhkira man Kānū*. Ed. Muḥammad ḍan Jinjiri b. al-Hajj ‘Abd al-Rahman. Maktab al-Amiriyya, Kano, 1964/65, vv. 25-31.

128. Hay un poema en lengua pular atribuido a dan Fōdio, copiado por Muḥammad Sambo Kulwa, y transmitido y publicado por su hijo Thambo b. Muḥammad Kulwa en *Kanz al-awlād wa dharāri fī ta’rikh l-ajdād wa l-diyār min qabā’il al-fulāni*. Véase ALA II: 1995, p. 231. El poema, en un lenguaje hermético y críptico, dice lo siguiente:

con las informaciones provenientes de Senegal y Mauritania, las visitas frecuentes de shaykh al-Hadī y ‘Aliou Cisse, todas harían que Niasse fuese recibido con gran expectación.

Después de una corta visita a Gambia y Ghana, donde despertó los celos de los servicios de inteligencia británicos y franceses, Niasse llegó a Lagos donde fue recibido con honores de jefe de estado. De ahí prosiguió hacia Kano donde su llegada se convirtió en el advenimiento final de la *ḥayda*<sup>129</sup>. Miles de personas, incluido el nuevo Emir de Kano, le esperaban a pie de pista. Para Niasse, la gente de Kano parecía estar en un delirio colectivo. Los *muqaddams* habían preparado el terreno. De allí partió hacia Roma y El Cairo, para encontrarse con miembros de la Tijāniyya egipcia, y para comenzar el *ḥājj*. Según sus relatos, el cumplimiento de los ritos de la peregrinación fue mucho más fuerte que la primera vez. En ese momento, Niasse tiene la famosa visión

---

1. Agradezco a Allāh e invoco bendiciones sobre su Profeta. Ahora, te responderé a ti que preguntas sobre el *imām* Mahdī.

2. Un hombre aparecerá de las tierras de occidente, y será un hombre con cientos de seguidores en el cumplimiento del *dīn* y aniquilar del descreimiento y la innovación asistirá al Mahdī.

3. Emergerá del lejano oeste, y sus seguidores será la gente del Mahdī.

4. Cuando aparezca, tú y los tuyos no seguiréis a otro excepto al Mahdī, pues los problemas solo los resolverá él.

5. El noble año coincidirá con 1370 [1951] de las tablas de *abjad*. Y sharif Kanku dice que es el año del auxiliador (*ghawth*) del Mahdī.

6. El hombre tendrá un rostro radiante, un signo en su cara ¡Comprendedlo! Aquellos que dudéis de los atributos Mahdī.

7. Negro rostro, con barba, ancho pecho y penetrantes ojos oscuros como un león (*mawdu*).

8. Visitará, frecuentemente, al mejor de los hombres y su padre se llamará como el Mahdī.

9. «Nobleza del *dīn*» le llamarán, porque todas las virtudes él personifica, Ibrahim es su nombre, él, el más grande auxiliador del Mahdī.

10. Estos diez versos los he compuesto para cuestionar uno por uno, al verso anterior que está antes, antes de que llegue el Mahdī.

129. SEESEMANN: 2011, pp. 115-116.

directa de Allāh (*ru'ya*), algo discutido por la tradición, pero que es la última prueba que necesitaban sus discípulos. Aniquilado y consternado por el contraste entre la majestad (*jalāl*) y la belleza (*jamāl*) de su visión, Niassse vive la experiencia de la elevación espiritual (*tarqīya*) de manos del mismo Profeta Muḥammad en la ciudad de Meca. Su *ḥājj* se convierte en una experiencia esotérica (*bāṭin*) que trasciende el común entendimiento. Niassse vuelve con un paseo triunfal por toda África: Khartum (Sudán), Bornu y finalmente Kano. En Kano, y tras el relato de la experiencia en Meca, se desata una fiebre por la *fayda*.

Tras haberle jurado fidelidad muchos de los tijānis hausa, Niassse vuelve a Senegal con la certeza de haber ganado una legitimidad fundamental y multitudinaria que convertía a su comunidad en una comunidad global. La expansión había comenzado no solo en Kano, sino en la mayoría de ciudades hausas, así como en otros estados de Nigeria como los yorùbás (Ifé, Òyó), la zona de Níger-Benue o las comunidades hausa en el Volta y Ghana<sup>130</sup>. Los *muqaddams* hausa y de etnias satélite (kanuris, yorùbás, etc.) se convirtieron en una de las élites más apreciadas dentro de la Tijāniyya, constituyendo además un poderoso afianzamiento de la versión niassene de la ʿarīqa en su vertiente tanto política como social. Al igual que los mauritanos, garantizaban una legitimidad religiosa y social, aunque con un fuerte apoyo político y económico<sup>131</sup>. Ese apoyo económico se lo garantizaron dos comerciantes de la élite de Kano que se convirtieron en importantes seguidores y apoyos

130. Véase SEESEMAN: 2011, p. 176. Para un estado de la cuestión en la zona Níger-Benue y Yorùbá, consúltese MOHAMMED, Ahmed Rufai: «The influence of the Niass Tijāniyya in the Níger-Benue confluence area of Nigeria» en BRENNER, Louis: *Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa*. Hurst, Londres, 1993, pp. 116-134.

131. En este sentido, los *muqaddams* y *talibés* nigerianos, muchos de ellos grandes comerciantes, aportaron mucho capital para la construcción de la mezquita de Medina Baye, así como para sufragar los gastos de la ʿarīqa.

de Ibrāhīm Niasse: Uba Abdurrahman Ringim (1919-1999) y Al-Ḥājj Uba Waro (m. 1998).

En la parte religiosa entre los nuevos líderes hausas destacaron ‘Umar Falke (1893-1962), Abū Bakr ‘Atiq (1911-1974)<sup>132</sup>, Muḥammad al-Thāni b. al-Ḥassan llamado Sani Kafanga (1911-1989)<sup>133</sup> y Aḥmad Tijāni b. Uthmān (1916-1970). El primero fue un rico comerciante hausa de ascendencia tuareg. Formado en el mundo tradicional de Kano fue un experto en ciencias esotéricas (su apodo *falke* en hausa [del ar. «*al-falāqi*» Lit. «el del cielo»] denota su interés por la astrología) y, según Paden, fue de los primeros en aceptar la autoridad de shaykh Ibrāhīm. Su biblioteca fue comprada por Paden y actualmente se localiza en Northwestern University<sup>134</sup>. El segundo, Abū Bakr ‘Atiq, fue un erudito hausa que tras estudiar con Muḥammad Salga, aceptó a Ibrāhīm Niasse. Se convirtió en portavoz de la Tijāniyya y en uno de sus más férreos defensores y prolíficos escritores en árabe y hausa<sup>135</sup>. El tercero, Sani Kafanga, proveniente de una familia Kanuri, además de su rol religioso dentro de la ṭarīqa, tuvo una participación activa en el NMC (Northern Muslims Congress) y se convirtió en asesor de Sir Aḥmadu Bello en 1963. Fue una de las figuras más importantes de la Nigeria poscolonial. En su libro dice Paden, que es el mejor ejemplo de hombre en la tierra<sup>136</sup>. Por último, Aḥmad Tijāni b. Uthmān, de origen beréber estudió en la casa de los Salga. Aceptó a Niasse en los años cuarenta y se trasladó a Kaolack a estudiar. Por sus cualidades se convirtió en el hombre de confianza del shaykh y en uno de los más activos entre los jóvenes de Nigeria<sup>137</sup>.

132. *Rijāl wa-adwār*, vol. 3, pp. 23-25.

133. *Rijāl wa-adwār*, vol. 3, pp. 15-17.

134. PADEN: 1971, p. 101; ALA II: 1995, pp. 276-278.

135. PADEN: 1971, p. 100; ALA II: 1995, pp. 287-289.

136. PADEN: 1971, p. 103; ALA II: 1995, pp. 304-305.

137. PADEN: 1971, p. 101; ALA II: 1995, p. 284.

Salvo las obras de Paden (1971) y Ousmane Kane (2003) la historiografía occidental no los ha considerado, algo insólito teniendo en cuenta para el rol tan importante que desempeñaron en la historia contemporánea de África. Las fuentes orales, historias y narraciones populares, y la historiografía tradicional sí que los han tenido en cuenta y han construido una interesante visión que puede encontrarse aún en Medina Baye. Estos *muqaddam* hausas son un ejemplo de que la Tījāniyya se convirtió en una vía de liberación, y además de poder espiritual (*tasarruf*), además constituía una fuente de recursos para el *dunyā*<sup>138</sup>.

En este contexto las mujeres tuvieron un rol muy interesante. Destacan Hajiya Maryamnatu Iya Walī (1894-1986), hermana de Sulayman Walī, o Umma Makarata (1905-1976). Sus dos biografías han sido reconstruidas por la antropóloga Elaine Hutson en un interesante ejercicio de reivindicación de los roles femeninos en la comunidad de la *fayḍa* en Kano<sup>139</sup>. En la zona, el norte de Nigeria, la mujer había tenido un rol central en la construcción del Califato de Sokoto, especialmente a través de Nana Asmau', hija de ḍan Fodio.<sup>140</sup> Por ejemplo, Umma Makaranta ejerció una notable presión contra el sistema escolar británico reivindicando las instituciones educativas y el rol de la mujer durante la época del Califato de Sokoto y pidiendo la instrucción en hausa. Por otra parte, Hajiya Iya fue la primera mujer en ser *muqaddama*, instituyéndose como una de las shaykhas más prominentes de la región. En los años cincuenta hizo una importante labor de lobby a favor de la Tījāniyya bajo el mandato del Emir Sanusi (1954-1963), quien había sido,

138. Estos resultados los obtuve en conversaciones con *muqaddams* nigerianos durante mi estancia en Medina Baye Kaolack. Mayo y junio, 2014.

139. HUTSON: 1999; HUTSON: 2001.

140. DE DIEGO GONZÁLEZ: 2019, pp. 53-55.

previamente, discípulo y alumno de su marido Ahmad Sufi. Posteriormente dio clases de *tafsīr* y actuó como consejera matrimonial en la comunidad de Kano. Ambas y sus discípulas tejieron una influyente red de *talibés* femeninas a las que apoyaron la llegada de hijas de Ibrāhīm Niasse casadas con muqaddams de la región como sayyida Umm Khalthum Niasse (m. 2016). A pesar de la involución legal de la joven República Federal de Nigeria y de las prácticas y opiniones patriarcales de algunos *muqaddams* tijānis, las mujeres constituyeron uno de los vectores más relevantes para el asentamiento de la comunidad de la *faɣɗa* en el norte de Nigeria.

En la región hausa francófona (Níger), destaca el shaykh *Majnūn* (lit. «loco») Barhām de Marādi (m. 1995), el shaykh Ḥassan al-Marādī al-Tijāni (m. 2006), el shaykh ‘Abdulrazzaq b. shaykh Aḥmad Kusawiyu (m. 2002), Malām Shuāybu de Niamey y el influyente Emir Abubakar de Kiota (1912-2004). Este último, casado con una de las hijas de Ibrāhīm Niasse, sayyida Ummulkhaīry, construyó una importante *zāwiya* y atrajo a la *ṭarīqa* a numerosos *zarma* del sur de Níger<sup>141</sup>. El rol de Ummulkhaīry, además de legitimación para el Emir de Kiota, fue clave para la construcción de la comunidad y el liderazgo social y espiritual a través de su carisma social.

Entre los discípulos de regiones limítrofes como la Níger-Benue, destacaron al-Ḥājj Yusuf b. ‘Abdullāh de Lokoja (m. 2015)<sup>142</sup> y al-Ḥājj Audu dān Lele an Lele o shaykh ‘Abdalqādr b. ‘Ali al-Nupewi (1904-1989). En la región de Kanem-Bornu el afamado shaykh Muḥammad Gibrima (m. 1970), conocido como el granjero de la *faɣɗa* y uno de los más importantes tijānis kanuris<sup>143</sup>, y el prestigioso *mufāsīr* (comenta-

141. La información relativa a estos *muqaddams* ha sido facilitada por Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi.

142. ALA II: 1995, pp. 381-382.

143. ALA II: 1995, pp. 406-407. *Rijāl wa-adwār*, vol.3, pp. 59-60.

rista de Corán) Ṭāhir ‘Uthmān b. Adām al-Bauchī (n. 1927), uno de los tijānis más famosos e influyentes de Nigeria<sup>144</sup>. Por último, en las tierras de Ebira (centro de Nigeria con influencia en los dominios *yorùbás*) la Tijāniyya Niassene se expandiría gracias a Aḥmad Rufai (m. 1991)<sup>145</sup> y al príncipe ‘Abdalmālik b. Ibrāhīm Atta Okene (1934-1980) quien llegaría a ser suegro de Niasse y embajador en Reino Unido<sup>146</sup>.

En el mundo *yorùbá* uno de los nombres más importantes de la Tijāniyya fue Osundare Jami‘u Bulala (1919-1989)<sup>147</sup>. Nacido en Offa, en el estado de Oyo, su familia era de familia noble y practicantes de cultos *yorùbás*, ambos consagrados a Osun. Antes de nacer sus padres fueron informados por el oráculo de Ifá que su hijo se convertiría en un importante maestro de una nueva religión<sup>148</sup>. Su hagiografía indica que, tras la muerte de su padre, comenzó a realizar importantes milagros, ayunos y a manifestarse como alguien especial. Viendo estas cualidades su tío, malām Lawal Adedeji Adegoke, le invitó al islam<sup>149</sup>. Según Tiamiyu, el niño demostró un talento excepcional para memorizar el Corán y pronto se convirtió en un especialista en ciencias islámicas. Ya en Ilorin siguió ampliando sus estudios, con cursos de árabes y ciencias tradicionales, bajo la dirección de shaykhs locales. Tiempo después, tras una *khalwa* se hizo tijāni gracias a Shaykh Bashir Adangba, uno de los *muqaddams* de Ilorin, que le dijo: «Alfa Offa has aprendido lo suficiente para que yo no pueda enseñarte. Sé que lo sabes.

144. ALA II: 1995, pp. 376-377; *Rijāl wa-adwār*, vol.3, pp. 42-45.

145. *Rijāl wa-adwār*, vol.3, p. 32.

146. MOHAMMED: 1993, pp. 116-134.

147. El texto más importante sobre shaykh Bulala, que actúa de forma oficiosa como biografía oficial, es un ensayo no publicado en Nigeria. Véase TIAMIYU, Ahmed: *Shaykh Muhammad Jami‘u: A major Sufi master in Offa*. Texto inédito. Ilorin: Universidad de Ilorin, 1978.

148. TIAMIYU: 1989, p. 16.

149. TIAMIYU: 1989, p. 19.

Te bendigo y te aviso que nadie será maestro tuyo desde hoy. No olvides nunca el *wird* de la Tijāniyya»<sup>150</sup>. Shaykh Bulala siguió con su vida habitual, promoviendo la *ṭarīqa* en Ilorin, hasta que fue reconocido por Ibrāhīm Niasse en el famoso viaje a Kano. Se convirtió en uno de sus *muqaddams* principales en la región y Niasse le llamaba: «El sol de Nigeria»<sup>151</sup>. Era famoso entre los tijānis de Nigeria por sus arrebatos (*jadhb*) y sus estados de aniquilación (*fana'*). Aún hoy, sus alumnos *yorúbás* narran que era una fuente de *ma'rifa* y que quien lo vio en vida vio a uno de los *khalifas* más grandes de shaykh Ibrāhīm<sup>152</sup>.

Entre los tijānis de la zona del Volta, cerca de Tamale podríamos destacar a ‘Abdullahi b. Aḥmad Maikano conocido como Baba Jallō (1926-2005), en Kumasi Aḥmad Babāh al-Wa‘iz b. ‘Isa (1913-1982); shaykh Hārūn Muḥammad b. Muḥammad (1915-1983) y Muḥammad al-Mustafa Kāmil al-Amīn b. Sa‘d (n. 1936). El primero de todos ellos goza de una gran devoción en Ghana, ya que fue un personaje muy popular al grabar Corán y distribuirlo. Se convirtió en una de las figuras más importantes de la *ṭarīqa* y llegó a desafiar al salafismo oficial en diferentes ocasiones. Nosotros pudimos recoger en Medina Baye una interesante hagiografía oral de uno de sus discípulos que estaba allí estudiando:

Hace años, un hombre fue predicho por los santos. Su nombre sería igual que sus atributos. El sagrado Corán sería su mejor amigo y la Sunna prescripción para él. Él fue educado por Allāh, un reflejo de los creyentes. Protector de los pobres, huérfanos y de los menos privilegiados. Ejemplo moral. ¡‘Abdullāh! ¡‘Abdullāh! ¡Siervo de Allāh! De la ciudad aurea de Aborso, en Costa de Oro, de Ghana... ¡Autosuficiente! Un dieciséis de julio nació tras la hora de ‘*Asr*, y

150. TIAMIYU: 1989, p. 39.

151. TIAMIYU: 1989, p. 72.

152. Notas de trabajo de campo. Medina Baye, julio de 2016.

brilló más que el oro, oro que fue ¡Maikano! Tesoro para los creyentes. Al lado de Shehu Barhama descubrió los tesoros del cielo. Él es su protección, su voz... ¡Quiera Allāh protegerle por siglos de los siglos! ¡Baba Jallō! Oro que brilla con el resplandor del sol ¡Maikano! ¡Baba Jallō!<sup>153</sup>.

La devoción popular le convirtió en uno de los shaykhs más importantes y queridos de Ibrāhīm Niasse. Hiskett lo retrata como uno de los iconos de la Tījāniyya en el mundo hausa debido a su descomunal carisma y su mezcla entre hombre espiritual y mediático en Ghana contemporánea<sup>154</sup>.

Pasada la década de los cincuenta, Niasse ya era un notorio personaje público en África. Sus seguidores comenzaron a llamarse *naḥnu nās al-tarbiya* (nosotros, la gente educada espiritualmente). Esto se debe a que Niasse abrió para todos sus discípulos una puerta esotérica que antes —según explican sus seguidores— estaba reservada solamente a las élites. Príncipes y emires se sentaban al lado de agricultores y artesanos para escuchar a Niasse. Por primera vez, una vía gnóstica era de dominio público en África a través de la *tarbiya*.

En un contexto en el que se vislumbraba el final de la colonización, Niasse comenzó a ser un personaje muy molesto para las autoridades, pues sus viajes y contactos, sus discursos y sus libros clamaban por un islam emancipador y no colaboracionista con las autoridades europeas. Como explica Rüdiger Seesemann en su libro *The Divine Flood*, durante la Segunda Guerra Mundial debido a la fama y al prestigio de Niasse, estos generarían una paranoia para los servicios de información bri-

153. Notas de trabajo de campo, entrevista a un *talibé* de Ghana. Medina Baye, julio de 2016.

154. HISKETT: 1980, pp. 109-112; La biografía del shaykh ha sido facilitada por email por Nasir Jallō mediante una entrevista por email. Para ejemplos de su poesía está disponible en línea en: <[http://www.youtube.com/watch?v=klX8C5m\\_9hY](http://www.youtube.com/watch?v=klX8C5m_9hY)>

tánicos y franceses. Hasta tal punto que los franceses pensaban que Niasse era un agente británico dedicado a desestabilizar las posesiones francesas en Senegal y Mauritania y los británicos, a su vez, pensaban que Niasse estaba a sueldo de Francia para desestabilizar Gambia y, posteriormente, Nigeria y otras posesiones británicas<sup>155</sup>.

No obstante, en el terreno político Niasse se había convertido en un férreo defensor de las independencias africanas y del panafricanismo. Como vimos, en el año 1947 había hecho un *tour de force* durante su viaje a Conakry, desafiando a los franceses de forma simbólica, y posteriormente apoyando de forma pública a Lamine Gueye contra Senghor y su afrancesamiento. Niasse llegó a crear un partido con Shaykh Tijāni Sy (líder de la Tijāniyya en Tivavoune) en 1957 para unir a los musulmanes senegaleses. Su amistad con Kwame Nkrumah y Ahmed Sekou Touré, presidentes de Ghana y Guinea Conakry respectivamente, contribuyó a un gran intercambio de ideas sobre el significado de África. Al margen de la religión, fue un estímulo para el panafricanismo y un intento de dar la palabra a aquellos que no la tenían.

En 1960, Niasse contaba una comunidad de noventa millones de personas —en su mayoría provenientes de Nigeria— lo que implicó el comienzo de la transnacionalización de su pensamiento. Desde su casa de Medina Baye, en Kaolack, dirigió un sinnúmero de acciones para fomentar la propagación (*da'wa*) del islam: conferencias (*majālis*), clases de derecho (*fiqh*), clase de comentario coránico (*tafsīr*), formación de discípulos y educación espiritual (*tarbiya*), entre otras actividades. De esta forma, comenzó una auténtica revolución espiritual en África Occidental. Su máxima era que el sufismo tenía que tener un carácter urbano, alejado del ascetismo y de la contemplación tradicional. Es más, lo espiritual tendría cabida en

155. SEESEMANN: 2011, p. 188.

el día a día mediante las letanías (*awrad*) que cada cual poseía. En Medina Baye se comenta un dicho de shaykh Ibrāhīm que dice: «Si a final de año no has crecido en lo económico y en lo espiritual, revísate, seguramente tu ego (*nafs*) no te deja ascender»<sup>156</sup>.

Este tipo de apreciaciones le costó a Niasse más de un enfrentamiento con los viejos sufís, que le veían como un peligroso y demagógico iluminado; y con los nuevos wahabíes que no podían soportar que se diluyese la imagen del sufi excéntrico y alejado de la *sharī'a*, la cual combatían. Pero shaykh Ibrāhīm no hizo sino aplicar las normas dadas por shaykh Tījāni: el mundo terrenal (*dunyā*) debería ser vivido como el más allá (*ākhirā*) y el más allá como el mundo terrenal. Con sus indicaciones —el proceso de *tarbiya*— no había límites entre uno y otro mundo. El sufi del siglo xx —en cita de su nieto Ḥassan Cisse— era hijo de su tiempo (*Ibn waqtiḥ*).<sup>157</sup>

#### LA SHARĪ'A EN CONSONANCIA CON LA ḤAQĪQA

En la misma línea que sus enseñanzas gnósticas, Ibrāhīm Niasse comenzó un proceso de *ijtihād* (esfuerzo interpretativo) mediante el cual emitió diversos dictámenes legales (*fatwas*), adecuando muchos aspectos islámicos a la vida cotidiana del siglo xx. Así, intervino en las polémicas africanas sobre la postura de los brazos en la oración (*ṣalā*), sobre el pago de la retribución anual (*zakā*) con cacahuetes o la permisividad de grabar el Corán y usar micrófono en la mezquita. Cuestiones que para un lector occidental pueden resultar secundarias, son de primer orden para la época y el contexto africano. En este campo, Niasse impulsó una auténtica renovación en temas de *sharī'a*, aunque supuso una defensa ortodoxa desde la *sunna* y

156. Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

157. CISSE: 2006, p. 23.

de la argumentación clásica en términos estrictos<sup>158</sup>. Nada de lo que explica o dictamina Niasse en temas legales queda fuera de la normativa islámica.

Como en toda la historia de la Tijāniyya, el aspecto social-legal ha jugado un importante rol dentro de la construcción de la doctrina. Para la comunidad de la *fayḍa* el tema legal fue tratado de un modo distinto con respecto a las dos primeras generaciones, puesto que la mayoría de estados pasaron de colonia a repúblicas con estructura occidental. Esta aproximación a la *sharī'a* tuvo otra orientación, mucho más plástica, con un componente más privado y buscando de manera obvia un acercamiento a la contemporaneidad.

Si revisamos las principales obras jurídicas de Ibrāhīm Niasse (*Raf'a al-malām*, *al-Hujat al-Bāligha*, *Ithāfu al-sāma'a wa l-rāwī* entre otras) encontramos obras de un calado muy diverso pero con un *leitmotiv* común: mantener el modelo profético en el siglo xx. No obstante, la falta de un estado con bases jurídicas y políticas islámicas reales —muchos de estos nuevos estados eran virtualmente islámicos, pero en realidad sus códigos jurídicos o políticos provenían de la legislación colonial francesa o británica— dificultó mucho de forma efectiva tanto la aplicación pública como la reforma de la *sharī'a*, si bien esta misma situación curiosamente sirvió de excusa para un desarrollo adaptado de un nuevo modelo privado y más adaptado al mundo poscolonial del siglo xx. En este sentido, fueron fundamentales sus participaciones en organizaciones islámicas internacionales como el Congreso Mundial Musulmán (*Mu'tamar al-'ālam al-islāmī*) o el Consejo Mundial Musulmán (*al-Rābiṭat al-'ālam al-islāmī*) entre otras, para conseguir no solo un potente *networking* po-

158. Sus *fatwas* y dictámenes jurídicos están compilados por su nieto Shaykh Tijāni Cisse en NIASSE, Ibrāhīm: *Ithāfu al-sāma'a wa l-rāwī*. Ed. Shaykh Tijāni Cisse, Medina Baye Kaolack, 2012.

lítico, sino un contacto real con la comunidad islámica internacional<sup>159</sup>.

Sería imposible acercarse a la doctrina con respecto a la *sharīʿa* que desarrollaron Niasse y los miembros de la *fayḍa* sin hablar antes de los aspectos de la antropología y la ética en su pensamiento. La antropología, o la concepción del hombre, no aparece en la Tijāniyya como una temática prioritaria ya que normalmente había supeditado a la tradición islámica. Niasse presenta su visión del hombre en un discurso leído en la *zāwiya* tijāni de El Cairo en 1961<sup>160</sup>. Niasse acota su antropología dentro del islam y de la ʿarīqa, en particular. El ser humano es entendido como un existente, ya que su misión es ejercer el *khalifato* divino en la tierra, pero existiendo con un destino fundamental marcado. Esa misión la realizará siempre que sea suficientemente consciente del significado de la unicidad (*tawḥīd*) divina, que es el auténtico estado natural que late bajo una realidad llena de velos. Esa conciencia de Allāh es la *taqwa* —traducida a menudo como temor hacia Allāh, por dimensión absoluta— que actúa como regulador de la voluntad personal frente a la creación total. Niasse afirma que la *taqwa* se tiene como una muestra de amor a lo divino y que esta se subdivide en dos: la externa o del cuerpo y la interna o del espíritu<sup>161</sup>. La sugerente afirmación de shaykh Ibrāhīm nos permite observar como no solamente la *taqwa* tiene que ver con un plano espiritual, sino que el cuerpo físico la tiene, rompiendo con la tradición espiritualista que rechazaba el cuerpo.

La *taqwa* significa para Niasse la victoria de Allāh sobre cualquier aspecto dentro de la vida humana, logrando así al-

159. Véase la acción social de Niasse en África y el mundo islámico en WRIGHT: 2015a, pp. 248-285.

160. El texto puede encontrarse en *Jawāhir al-Rasāʿil*, II, pp. 3-7.

161. *Jawāhir al-Rasāʿil*, II, p. 4.

canzar la existencia plena<sup>162</sup>. Así, si la *taqwa* significaba la consciencia de lo superior y la regulación ante el resto de la creación. Por ello, Allāh ha dispuesto el intelecto (*'aql*) o una voluntad de acción, para construir un ser más complejo con capacidad de decisión aún con la consciencia de la *taqwa*. Para Niasse, que este es el atributo único de la humanidad con respecto al resto de la creación, que a su vez se encuentra en disputa con la rabia y el placer. El ser humano es libre de elegir el camino y el reconocimiento de su naturaleza divina o entregarse a la esclavitud de lo físico —y a un castigo en la otra vida— que le proporcionarían los malos placeres. Esa libertad de elección es la que propicia la caída o la elevación<sup>163</sup>. Y sin embargo, ese intelecto (*'aql*) y el uso continuo de un sometimiento (*'ibāda*) puede hacer que el ser humano active una serie de recursos y consiga la gnosis (*ma'rifa*), es decir, que conozcan más allá y llegaran a ser más elevados espiritualmente que los ángeles, debido a que además de sirviente (*'abd*) de Allāh el ser humano es su *khalifa*, su heredero al que le está reservado un conocimiento mayor que el de los ángeles pues los ángeles solo son voluntad pura de Allāh sin capacidad de autoconocerse, el hecho de ser consciente del sí mismo en relación a todo el cosmos. En este proceso juega un rol muy importante el recuerdo (*dhikr*) pues sirve para purificar el corazón del mal, eliminar los velos y acercarse a la realidad divina<sup>164</sup>. Niasse concluye esta sección con una doble cita del Corán en la que Allāh afirma que el ser humano puede ser la peor y la mejor criatura de la creación<sup>165</sup>. El ser humano es un ser sutil abierto a un gran número de experiencias, aunque tiene que provocar las condiciones para que estas se produzcan y ahí es donde

162. *Corán*, 12:21 cit. en *Jawāhir al-Rasā'il*, II, p. 4.

163. *Jawāhir al-Rasā'il*, II, p. 5.

164. *Jawāhir al-Rasā'il*, II, p. 6.

165. *Corán*, 98:6-7 cit. en *Jawāhir al-Rasā'il*, II, p. 5.

el sufismo juega un papel crucial, pues este activa las capacidades extra del ser humano. Ese ser de luz que a través de la *taqwa* se reconoce en cada una de las presencias (*ḥaḍarat*) metafísicas.

Es de aquí donde parte la teoría del *khalifato* humano y el énfasis de Muḥammad como el «mejor de su creación», del cual se desprende el modelo ético que defiende Niasse. Como podemos imaginar, estas dos ideas sirven a Niasse como bases para el establecimiento de una ética distintiva en tiempos de corrupción, como ya había remarcado la Tijāniyya desde los tiempos de shaykh Tijāni. El modelo ético quedaba supeditado a la *taqwa* —la conciencia del poder de Allāh— y la responsabilidad humana de guardar la creación bajo el principio de la justicia<sup>166</sup>. Niasse afirma que la justicia (*‘adl*) es una parte fundamental del islam como aceptación de voluntad de Allāh, y la creencia de que este es la única divinidad<sup>167</sup>. Al ser el islam una religión social, Niasse considera fundamental que el espíritu comunitario prevalezca además de que el bienestar y la asistencia al otro tiene que ser una norma ética de primer orden. Así mismo, considera fundamental la búsqueda de un respeto hacia el otro, del progreso, de la paz y de la prosperidad<sup>168</sup>. En tiempos de decadencia, la ética tiene que apartarse de conceptos como la raza o la etnia —según nos hace ver el propio Niasse en varias secciones de *La herencia del Profeta*— con la idea que la herencia del Profeta es una herencia exclusivamente personal en la que no influyen otros factores<sup>169</sup>. También en

166. En el libro de Zachary Wright *Pearls of the Divine Flood* (2.ª Ed. 2015) se recogen varios de estos discursos realizados en wolof en la festividad del nacimiento del Profeta (*mawlid*) traducidos por él mismo. Los dos más significativos son: *El Islam eterno* (19 de julio de 1965) y *La herencia del Profeta* (finales de los sesenta, principio de los setenta del pasado siglo).

167. WRIGHT: 2015c, p. 86.

168. WRIGHT: 2015c, pp. 88-89.

169. WRIGHT: 2015c, p. 101.

estos tiempos no hay que fiarse de la falsa bandera política que, bajo el título de islámica, puede ser muy nociva si provoca injusticias. Justo en este punto donde Niasse hace un guiño metafísico y relaciona injusticia con la idolatría (*shirk*), la peor falta en el islam<sup>170</sup>.

Todo esto, que sirve de modelo socio-ético al ser humano, está en clara conexión. Como habíamos visto, Muḥammad, para los tijānis, tenía un rango metafísico muy especial puesto que, él había sido el traductor de los secretos profundos, y quien iluminó la creación; desde un punto de vista ético, ocurre de la misma forma pues el Profeta es el polo de la unicidad (*quṭb al-tawḥīd*), es decir, el escalafón último dentro de la creación ya que carece de las pasiones que acusan los otros seres humanos<sup>171</sup>. Niasse argumenta que en ese sentido Muḥammad actúa como un padre y su tradición (*sunna*), a través de su amor, pues imitar al Profeta es la única garantía en tiempos de corrupción moral y social<sup>172</sup>.

Este perfil ético y social es el que marca el contexto desde cual shaykh Ibrāhīm preparó una actualización de la *sharī'a*. Las acusaciones a las que fue sometido —especialmente durante el último tercio de vida— se centraban en su aparente falta de orto-

170. WRIGHT: 2015c, pp. 91-92.

171. Véase Wright: 2015c, p. 101. En este punto, Niasse se refiere al episodio de la apertura del pecho (*shaqq al-ṣadr*) en la cual a Muḥammad le fue extraído el mal de su corazón. Para los sufís, este suceso tiene un gran valor, pues se supone una gran purificación y la constatación de que la versión física Muḥammad es un ser sin mácula, al igual que su versión metafísica: *al-insān al-kāmil* (el hombre perfecto). Este hecho en sí (la construcción del relato y sus repercusiones) ha sido estudiado por Harris Birkeland en su *The legend of the opening of Muhammad's breast*, que se considera el mejor estudio antropológico sobre el tema. BIRKELAND, Harris: *The legend of the opening of Muhammad's breast*. J. Dybwad, Oslo, 1955. Con respecto a las referencias en los *ḥadīthes* de esta tradición, véase *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1, § 163-164b.

172. WRIGHT: 2015c, pp. 101-102.

doxia. Sin embargo, Seesemann ha demostrado en *The Divine Flood* que Niasse y la mayoría de la comunidad de la *fayḍa*, no solo no se desviaron de la ortodoxia, sino que fueron férreos defensores de la tradición. En el apartado de *sharī‘a* apreciamos es una aproximación desde su tiempo a los problemas que le planteaban sus discípulos, pero que desde una óptica literalista wahabí sonaba muy extraño. Y es que en esa metodología jurídica estaba incluida la *ma‘rifa* como elemento central. Si bien oculta —por discreción social para evitar polémicas innecesarias—, la encontramos en muchas de las *fatwas* que Niasse emitió a lo largo de su vida, cuya metodología no se separa de la tradición *māliki* ni de la herencia tijāni. Zachary Wright también ha demostrado lo mismo, Niasse utilizó el *ijtihād* (esfuerzo interpretativo) pero dentro de un contexto de la escuela *māliki* donde complementaba a los supuestos que esta no recogiese<sup>173</sup>. Las *fatwas* siempre corresponden a preguntas o inquietudes de sus discípulos que exhiben diversas identidades o problemas locales, a los que Niasse intenta responder de modo que sea aplicable a toda la comunidad transnacional.

Una de las polémicas jurídicas más conocidas y en la cual participó Niasse fue la de la posición de brazos durante la *ṣalā*, explicada en el libro *Raf‘a al-malām ‘aman raf‘a wa qabḍ āqtadā’ bi-sayyid al-ānām* (La eliminación de la desaprobación sobre aquellos que colocan sus brazos cruzados siguiendo el ejemplo del señor de los vivientes). Es sabido que la comunidad de la *fayḍa* utilizó, como signo distintivo a partir de 1944, el cruzar los brazos (*qabḍ*) en vez de mantenerlos en los laterales (*sadl*), como fuera transmitido por la mayoría de los maestros *mālikis* posteriores a *imām* Mālik. La tradición de Medina Baye dice además —la cual cita Wright a través de Cisse y que yo he oído allí— que Niasse fue conminado a orar así tras un encuentro con el Profeta, quien le aconsejó sobre la

173. WRIGHT: 2015a, p. 223.

forma de hacer la *ṣalā'*<sup>174</sup>. Como ante muchos no podía exhibir este argumento de *ma'rifa*, Niasse optó por realizar una investigación seria de *fiqh*, donde hizo prevalecer el *ḥadīth* sobre las opiniones jurídicas demostrando que la implantación de la práctica del *sadl* se habría producido de forma muy posterior a través de un proceso de consolidación de la escuela. Tanto en el *fiqh* de la comunidad de Meca como en la de Medina se practicaban ambas, con preferencia por el *qabḍ*<sup>175</sup>. Wright ha señalado —a través del análisis del propio texto— que en el texto se juega con la identidad sufi, ya que los principales *mālikis* de tradición sufi (Ibn 'Arabī, al-Sanūsī, shaykh Tijāni) habían practicado *qabḍ* como adscripción de humildad/concentración (*khushū'*) y, a la vez como protección del corazón<sup>176</sup>.

De este argumento glosa que en el *sadl* el sujeto puede estar relajado y por tanto puede distraerse, mientras que el *khushū'* que se produce en el *qabḍ* es una tensión perfecta para realizar la *'ibāda*. Por eso, Niasse refuerza su argumento con una frase lapidaria de al-Ḥafīz: «El corazón es el lugar de la intención (*nīya*) y es práctica aceptada proteger algo poniendo

174. CISSE cit. en WRIGHT: 2015a, p. 224. Nuestra versión la obtuve en una entrevista a Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi, Córdoba, enero 2014, quien a su vez se la había transmitido su padre, el importante *muqaddam* nigerino shaykh Ḥassan al-Maradi.

175. El *qabḍ* era usado en todas las escuelas a pesar de que muchos *mālikis* no aceptan los *ḥadīthes* donde se explica esta acción y prefieren quedarse con la práctica jurídica posterior. El shaykh Abdullah b. Hamid Ali ha escrito un artículo en el que defiende estas posiciones *mālikis* frente otras como las de Niasse. Y se encuentra disponible en línea en: <[http://www.muwatta.com/ebooks/english/qabd\\_and\\_sadl.pdf](http://www.muwatta.com/ebooks/english/qabd_and_sadl.pdf)>

176. WRIGHT: 2015a, p. 227. El shaykh Moustapha Hassane nos explicaba que este auge del *sadl* en el *mālikismo* andalusí se debía sobre todo a la práctica Omeya y su control sobre la escuela, por eso desde un ámbito tradicional se suele enseñar que los sufis que se revelaban al poder califal lo hacía protegiendo su corazón y haciendo *qabḍ*. Entrevista a Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi, Córdoba, junio, 2013.

la mano sobre ella»<sup>177</sup>. El argumento de la protección es fundamental tanto en el plano de lo espiritual —parte fundamental de la práctica sufi— como en el aspecto puramente doctrinal, ya que unas páginas más atrás, Niasse había advertido al lector que en Siria muchos eruditos sunís habían copiado a los *shī'a* que practicaban *sadī*<sup>178</sup>, con lo que también —desde una perspectiva simbólica— el *qabḍ* evitaba peligrosos desvíos de *'aqīda* (orientación teológica). La mejor imitación de la *sunna* del Profeta era la que habían mantenido los gnósticos (*'arif*), quienes mantenían la práctica desde la *ḥaqīqa*. Y es que toda esta *fatwa* estaba mediada por el contexto cultural (*'ilia*) y por un deseo de apego hacia la *sunna* original, que decir que esto se convertirá en una constante en la doctrina jurídica de Niasse.

En cuanto al razonamiento legal, el movimiento que apreciamos es muy interesante pues, por todos los medios, Niasse intenta justificar su experiencia de *ma'rifa* con la adecuación legal. Ya no se trata tanto de reforzar una identidad nacional como ocurría en el caso de shaykh Tijāni, sino de legitimar que su comunidad es una comunidad principalmente de gnosis (*ma'rifa*) y *sunna*. Esa *sunna* que se encuentra en las compilaciones de los *ḥadīthes*, base de la *sharī'a*, es un mecanismo de seguridad que ha sido perpetuado a través de las transmisiones (*sanad*) para evitar una innovación (*bid'a*) que arrastre a la comunidad a la *fitna*. El *ijtihād* para Niasse surge como un elemento reestructurador entre la ceguera de la imitación irracional (*taqlīd*) y la reforma (*iṣlah*) que tan malos frutos estaba dando en su tiempo. Wright ha explicado, en este contexto, que Niasse tomó una posición media, y adaptable buscando por una parte el vivir en su tiempo a la vez que mantenerse vivo en la tradición a través de la tradición.

177. *Raf'a al-malām*, p. 66.

178. *Raf'a al-malām*, pp. 55-56.

Así, encontramos la famosa *fatwa* de 1943<sup>179</sup> dirigida a sus discípulos nigerianos, y en particular al Emir de Kano, Abdullahi Bayero, sobre la permisibilidad de casarse con más de cuatro mujeres libres. En algunos lugares —como Nigeria— por cuestiones políticas, algunos hombres estaban casado con más mujeres que las que, aparentemente, permite la *sharī'a*. Niasse argumenta que la mujer es un apoyo espiritual y no social —aludiendo al ejemplo profético de las esposas de Muḥammad— y que la poligamia debe verse como un incremento de aperturas basado en un trato igualitario. En su opinión, alguien muy capaz podría casarse con más de cuatro, pero no es aconsejable; siendo más práctico recurrir a las concubinas (práctica habitual en el mundo islámico pre-moderno y en particular en África subsahariana), quienes deben ser tratadas igual que una esposa. En esta *fatwa*, Niasse se lanza tanto a una lucha contra la literalidad de los textos de *fiqh* como contra la tradición tribal, intentando hacer prevalecer la justicia (*'adl*) sobre los demás argumentos, además de resaltar el rol de la mujer. Aún más interesante es cuando cita cómo los herederos intelectuales de Niasse, como su hija shaykha Ruqqaya, autora de obras de mucha importancia en materia de *fiqh* femenino, se dedicaron a criticar convenciones sociales y a cuestionar convicciones culturales asociadas al islam a través del *fiqh* tradicional<sup>180</sup>.

Ruqqaya Niasse elaboró un interesantísimo discurso en *Huqūq al-nisā' fi l-islām* (Los derechos de las mujeres en el islam) donde carga contra los hombres que consideran a sus esposas como sirvientas o esclavas, advirtiendo que el no cumplir las responsabilidades sociales —por parte de los hombres— es

179. En mi edición del *Ithāfu* he descubierto un error de fecha, pues se data esta *fatwa* se fecha en 1326<sub>h</sub> (1908) si bien a esta edad es improbable que Ibrāhīm Niasse pudiese emitir *fatwas*, pues solo contaba con ocho años. La fecha correcta debería ser 1362<sub>n</sub> (julio de 1943). *Ithāfu*, pp. 32-42.

180. WRIGHT: 2015a, p. 229.

motivo de castigo y de vulneración de la *sharī'a* islámica<sup>181</sup>. Pero no solo se queda en este punto, sino que analiza la poligamia<sup>182</sup> o el derecho a la educación islámica de las mujeres en igualdad a los hombres<sup>183</sup>. La principal fuente de inspiración de shaykha Ruqqaya, además de los textos clásicos de *fiqh* māliki y su propio *ijtihād* sobre estos asuntos, fueron las diversas *fatwas* que padre había elaborado sobre asuntos femeninos como la necesidad de vestir con decoro, dirigido a sus discípulas africanas que acababan de convertirse al islam<sup>184</sup>.

Como podemos ver en su obra *Ithāfu al-sāma'a wa l-rāwī bi-ba'di ājwbāt al-shaykh wa al-fatāwa* (Recopilación de lo percibido y narrado sobre algunas respuestas del shaykh y sus *fatwas*) editada por su nieto Shaykh Tijāni Cisse, Niasse puso en práctica esta metodología a lo largo de su vida como shaykh de la tarīqa. Uno de los ejemplos más famosos fue el pago de la *zakā* con *harīn* (cacahuets), escrito en 1936<sup>185</sup>, donde los cacahuets eran utilizados como moneda de cambio socialmente aceptada en Senegambia desde la generación anterior<sup>186</sup>, ya que se habían vuelto el pilar de la comunidad por lo que poseían un gran valor económico casi comparable con el oro.

Shaykh Moustapha Hassane narraba una historia en la que esta *fatwa* estaba asociada a una experiencia anterior de *ma'rifa* de Ibrāhīm Niasse que le marcó mucho, especialmente, a la hora de construir la *fatwa* que estamos analizando. Cuando este era joven, su padre, al-Ḥājj Abdoulaye Niasse, le envió a limpiar de malas hierbas el campo de cacahuets propiedad de la familia. Su madre, Astou Diankha, asustada por el calor y el

181. *Huqūq al-nisā'*, pp. 34-40.

182. *Huqūq al-nisā'*, pp. 56-67.

183. *Huqūq al-nisā'*, pp. 20-25.

184. Véase *Ithāfu*, pp. 43-44.

185. *Ithāfu*, pp. 5-31.

186. Véase SEESEMANN: 2001, pp. 37-38.

sufrimiento de su hijo, fue a ver a al-Ḥājj Abdoulaye y le dijo que eximiese a Ibrāhīm de esa tarea y que pusiera a los otros hermanos. Pero este le contesto con una sonrisa entre labios: «Por cada mala hierba que quite la gente acudirá a él, y esta tierra del Saloum le dará todo lo que necesitará de por vida». De hecho, Ibrāhīm Niasse siempre llevaba a sus diez *khalifas* a trabajar el campo —en reminiscencia a lo que pasaba en el Califato de Córdoba— para que la tierra le devolviese bendiciones. La gnosis (*ma'rifa*) de esta historia está precisamente en ser consciente de que el cacahuete es más valioso que el oro pues además de ser un valor para vender, era una prueba de purificación y autosuficiencia en un mundo que les había exigido cambiar su forma de vida. Aún hoy, en el Saloum se explica cómo el cacahuete es como oro, porque en una tierra tan baldía y salada, el cacahuete que crece bajo tierra se había convertido en el principal motor de la economía de la zona<sup>187</sup>.

Tradicionalmente la *zakā* podía pagarse en oro o en grano (trigo, cebada, sult, legumbres etc.), sin embargo, la *Risāla* de Qaīrawāni no contemplaba los tubérculos, en el texto los frutos de la tierra, como los cacahuetes<sup>188</sup>. La habilidad de Niasse fue justificar —siguiendo las directrices de su padre— el cacahuete era un fruto fundamental y que debido al gran valor que alcanzaba no hacía falta cambiarlo por dinero, sino que la gente podía pagar su *zakā* con el porcentaje de su cosecha. Este cacahuete sería considerado parte de sus bienes y, por tanto, era válido. Como he dicho en nota al pie, esta percepción del valor del cacahuete no solo se centra en el aspecto económico, sino también en la *ma'rifa* y el simbolismo que guardaba este fruto para la comunidad niassene. Otra *fatwa* en este mismo campo —de un enorme valor social— fue la que emitió a favor

187. Entrevista a Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi, Córdoba, junio, 2013.

188. Véase *Risāla*, pp. 48-50.

del uso de papel moneda para el pago de la *zakā*<sup>189</sup> aludiendo al cambio de circunstancia y el cambio del oro a los billetes como elemento de riqueza, aunque cuando fuese posible que se hiciese en bienes. Así, Niasse favorecía, especialmente, a sus discípulos comerciantes de Nigeria que habían visto cómo el dinero se había convertido en un elemento fundamental en sus operaciones. Esta *fatwa* es vista como ejemplo de integración —siguiendo el modelo de Sy— en la sociedad contemporánea, huyendo de la literatura sufi de su época y remarcando la capacidad plástica del contexto cultural (*'ilia*) sobre el literalismo, facilitándole mucho las cosas a su comunidad.

En esta misma línea su obra principal en temas de renovación jurídica es *al-Ḥujjat al-bālighat fī kawn adhāat al-qurān sāi'gha* (El argumento definitivo sobre la permisividad de emitir el Corán en la radio). En opinión del shaykh al-Ḥājj wuld Muḥammad al-Mishry, esta es la obra clave de Ibrāhīm Niasse en temas de *fīqh* y metodología jurídica<sup>190</sup>, pues shaykh Ibrāhīm logra un finísimo ajuste entre tradición (*sunna*) y modernidad en un aspecto tan sensible como es la permisividad para presentar el Corán en un formato diferente al escrito. El texto, fechado en 1956, es una respuesta al emir de Zaria, quien había argumentado en contra. Niasse analiza las categorías de la innovación (*bid'a*) y los grados de permisibilidad, además del contexto presente. La conclusión (*khātm*) es una de las páginas más vibrantes escritas por Niasse en la que exhibe una férrea defensa de los avances de la contemporaneidad siempre que esta esté dentro de la tradición islámica:

Todas las cosas nuevas, inventadas, que existen hoy en día no pueden ser llamadas «obligatorias» (*wājib*) sin embargo podemos, ciertamente, llamarlas «recomendadas» (*mandūb*). Los *'ulāma* ' han con-

189. Cf. *Ithāfu*, pp. 45-51.

190. Entrevista a shaykh al-Ḥājj Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry. Ma'aṭā Maūlāna, mayo, 2014.

siderado la publicación del Corán, de los *ḥadīthes*, de libros islámicos y la construcción de escuelas de propagación de conocimiento como obligatorio y recomendado. Las nuevas tecnologías como las grabaciones, los reproductores de música, la radio o cualquier cosa que ayude al *dīn*, será sin duda *wājib* o *mandūb*. ¿Sería acaso posible a ese gran número de peregrinos en Meca, que incrementa cada año, ¡alḥamdulillāh!, escuchar al Imam si no hubiese altavoces en la mezquita Sagrada? ¡Y es que toda cosa que signifique excelencia y perfección debe considerarse como excelencia y perfección! ¿Y qué hay sobre los grandes barcos, coches, aviones, teléfonos y otros medios de transporte y comunicación los cuales están ayudando a los musulmanes en su *dīn*?

¡Todas las acciones deben ser juzgadas acorde a la intención! ¡Un musulmán siempre busca el mejor sendero! Los '*ulāma*', deben hacer la vida más fácil y ser portadores de buenas nuevas, como dijo nuestro amado Profeta (saws): «Haz las cosas más sencillas a la gente, y no se las dificultes, hazlas amablemente, con buenas nuevas y no rechaces a la gente» (*Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī).

¡La *umma* de Muhammad (s.a.w.s) no puede estar de acuerdo con el error ni la guía errónea! Allāh nos guíe y esté satisfecho con nosotros. Por su magnificencia que podamos curar nuestros corazones de las enfermedades<sup>191</sup>.

En este colofón vemos que Niasse exhibe una de sus banderas en cuanto a doctrina se refiere: «Haz las cosas más sencillas a la gente, y no se las dificultes, hazlas amablemente, con buenas nuevas y no rechaces a la gente». Este *ḥadīth* fue uno de los favoritos de Niasse por el enorme potencial que tenía, facilitar a la gente sus acciones. Por eso, termina con la invocación de la intención (*nīya*), un concepto fundamental en el *fiqh* *māliki* que justifica las acciones no por el hecho de ser acción, sino por la intención propuesta.

191. *al-Hujjat al-bālighat*, pp. 54-56.

Hay un texto de shaykh Ibrāhīm en su comentario del Corán (*tafsīr*) que ilustra a la perfección el valor de la intención (*nīya*) en este contexto y que tradujo para WebIslam. En él, Niasse deja muy clara su posición con respecto a la intención y cuan necesaria es en cada acción que se realice en la vida del musulmán. El texto es un comentario a *Corán* 2:81-82 que dice:

(81) ¡Sin duda! Quienes hayan obrado mal y estén inmersos en sus faltas —están destinados al fuego y en él permanecerán; (82) pero quienes alcancen la fe y hagan buenas obras —están destinados al paraíso y en él permanecerán. Corán, 2: 81-82; Él, *ta'ālā*, estructuró la primera frase con el adverbio de causalidad 'después (ف), porque causa la entrada en el fuego del Infierno, por eso la (ف) de causalidad es introducida en la frase con esta intención expresar causa y efecto. La segunda frase, sin embargo, no tiene una (ف) porque las acciones del siervo no son un pretexto para la entrada en el Paraíso. El Rasūl (s.a.w.s) dijo: «Ninguna de vuestras acciones os garantizan la entrada en el Paraíso». Y ellos replicaron: «¿Ni si quiera tú, Oh mensajero de Allāh?» Y él dijo: «Ni siquiera yo, a no ser que Allāh me cubra con su misericordia». Si el ser humano muere como un *cafre* entrará en el fuego del Infierno y permanecerá toda hasta que pague por sus acciones. Sin embargo, cuando cree y hace buenas acciones entra en el Paraíso por el favor de Allāh *ta'ālā*. La estancia eterna en el Paraíso y en el fuego del infierno nos han sido narrado, de forma auténtica, por Rasūlullāh (s.a.w.s). El ser humano no hace ninguna acción que lo mantenga eternamente en el Paraíso o en el fuego del Infierno. Si el *cafre* fue castigado por cada pecado por un periodo de cien mil años, no importa cuán numerosos fueron sus pecados, pues esos pecados tienen que pasar con el tiempo hasta que se agoten. Para el musulmán, si ha sido recompensando por cada átomo de acciones buenas por un periodo de cien mil años, entonces sus acciones tienen que tener eventualmente un fin. Entonces, ¿qué es lo que determina en la eternidad del Paraíso o del fuego del Infierno? Pues es la intención del siervo. «La intención del creyente es mejor que cualquier acción». A los creyentes es la intención los que los hace creyentes, obedientes y les hace vivir para siempre siendo creyentes por toda la eternidad. A través de la intención se entra en el

Paraíso y se vive por toda la eternidad. Y el *cafre* que por su intención entra en el fuego del Infierno y permanecerá por la eternidad. Ciertamente, las acciones están basadas en intenciones<sup>192</sup>.

Como ya hemos visto a lo largo de este epígrafe, los elementos de la tradición son norma en shaykh Ibrāhīm y están bien demarcados, pero no se renuncia a nuevos supuestos o beneficios siempre: «que signifique excelencia y perfección [para el *dīn*] debe considerarse como excelencia y perfección...». El caso de *al-Hujjat al-bālighat* es notorio porque supone un golpe a la doctrina de la supuesta pureza esencialista del wahabismo frente al contexto legal islámico. Niasse no considera algo perjudicial usar una radio o un disco para escuchar el Corán, sino al contrario, un beneficio como medio que supone más accesible para todo el mundo.

El mensaje de Ibrāhīm Niasse en materia jurídica es claro, se trata de una búsqueda de la facilidad ayudada por la gnosis y la metafísica de su comunidad, y fundamentándose siempre en la *sharī'a* y el *fiqh* māliki como base. En su comunidad, sus discípulos han mantenido, mayoritariamente, esta metodología legal que tan buen resultado ha dado en ese *melting pot* de identidades que es la comunidad, de la *fayda*. Algunos lo hacen enfatizando más en rol de la *haqīqa* otros en la *sharī'a*, pero exhibiendo un equilibrio muy particular, manteniéndose en la ortodoxia y, al mismo tiempo, imbuidos en la más pura metafísica.

No obstante, el desarrollo de la propuesta de Niasse se las ha tenido que ver con el wahabismo que, poco a poco, ha ido apareciendo en África Occidental. Esto ha llegado hasta el punto de cuestionar las decisiones jurídicas de los tijānis y comenzar —como en el caso de Nigeria— una auténtica guerra por el control de las opiniones jurídicas. Sin embargo, su he-

192. Cf. *Ryaḍ fī tafsīr*, vol.1, pp. 113-114.

rencia es clara y más de cien millones de musulmanes siguen practicando jurídicamente al estilo shaykh de Kaolack que a su vez amplificó las enseñanzas jurídicas shaykh Tījāni. Lo que más nos puede sorprender, como occidentales y creyentes en una razón occidental nacida en la modernidad, es esa interacción entre la gnosis y el derecho que ha logrado facilitar el camino de muchos musulmanes e incorporarlos a la contemporaneidad. De hecho, no hay más que observar los problemas de integración que presentan los wahabíes frente a los tījānis en los mismos países.

#### LA POSTURA SOCIAL DE IBRĀHĪM NIASSE

A medida que pasaban los años, continuaba la llegada de viajeros a Medina Baye. Muchísimos africanos, en especial los hausas, se entregaban a shaykh Ibrāhīm en la búsqueda de esa doble satisfacción en la *dunyā* (esta vida) y la *ākhirā* (otra vida). Niasse, a su vez, viajó a lugares recónditos como Afganistán o China —siendo el primer líder musulmán en visitar el país gobernado por Mao Tse-Tung—, y a otros lugares más comunes como Pakistán, Oriente Medio o el Magreb. También visitó varias veces Egipto. Amigo íntimo —y muy crítico durante el proceso penal contra Sayyid Quṭb— de Gamal Abdel Nasser, fue el primer subsahariano en dirigir la oración del viernes en la mezquita de *al-Azhar* en El Cairo. Felicitó a Nixon por la llegada del hombre a la Luna y le maldijo<sup>193</sup>. Sus viajes y conferencias le acabaron convirtiendo en *shaykh al-Islam*, el máximo título religioso para un sabio musulmán.

193. Acerca del asunto de la «conquista de la luna» encontramos textos de Niasse en *Jawāhir al-Rasā'il*, pp.167-172; y una carta dirigida a Nixon fechada en 1969 que pude ver en Medina Baye Kaolack en mayo de 2014. Acerca de la crítica de Nixon por su apoyo a Israel tenemos diferentes muestras de ello en los poemas compuestos entre 1969 y 1974 en *Sayr al-Qalb*, pp. 90-96; 96-101; 127-144.

En el plano político, shaykh Ibrāhīm se hizo un férreo defensor del panafricanismo. El *affaire* Lefebvre-Niasse dio lugar al texto *Ifriqīyya ilā Ifriqiyīn* (África para los africanos), es una buena muestra de ello<sup>194</sup>. Lefebvre, por entonces arzobispo de Dakar, había tenido problemas con el primer presidente de Guinea, Ahmed Sekou-Touré, por las políticas de izquierda y su enfrentamiento al integrismo del Arzobispo de Dakar y nuncio pontificio<sup>195</sup>. Como bien ha explicado Zachary Wright en su artículo *Islam and Decolonization in Africa: The Political Engagement of a West African Muslim Community*, la polémica con Lefebvre va más allá de la supuesta actitud de adquirir poder social de un *marabout* en el paradigma del *Islam Noire*, ya que presenta a Ibrāhīm Niasse con una preocupación por la completa liberación y emancipación africana, desmarcándose de la tradicional visión francesa del *marabout* grandilocuente y ávido de poder<sup>196</sup>.

El paradigma del *Islam Noire* (islam negro) y del *maraboutismo* (dominio de los *marabouts* o líderes religiosos locales) fue creado por las autoridades coloniales francesas y «validado» por estudiosos como Paul Marty, Fernand Quesnot, Jean Claude Froehlich o Vicent Monteil para segmentar las resistencias que el Islam provocaba. Este dispositivo colonial contraponía las ideas de un islam ortodoxo de origen árabe y un islam herético/heterodoxo que correspondería a los africanos.

194. Para consultar una traducción en castellano véase la que he publicado en De Diego González, Antonio: «¿Es África para los africanos? Un acercamiento a la polémica entre Marcel Lefebvre y shaykh Ibrāhīm Niasse». *RAPHIR. Revista de Antropología y Filosofía de la Religión*. núm. 2, 2014, pp. 11-40. El texto original en árabe está en *Kitāb sa 'ādāt al-anām*, pp. 63-68.

195. WHITE y DAUGHTON: 2012, pp. 272-273.

196. WRIGHT, Zachary: «Islam and Decolonization in Africa: The Political Engagement of a West African Muslim Community» in *International Journal of African Historical Studies*. Vol. 46, núm. 2, 2013, pp. 209-214.

Seeseman explica —recogiendo el testigo de autores como Levtzion, Robinson, Triaud o Hunwick— que esta propuesta no es más que una visión imaginaria y grotesca de la realidad africana. No hay distinción entre la praxis del islam en África frente a una pretendida ortodoxia levantina que, por supuesto, no existe<sup>197</sup>. La complejidad y diversidad de los shaykhs africanos y su implicación social, les convierte en piezas claves para poder entender el siglo XIX y XX en estos países, especialmente en los procesos postcoloniales. Shaykh Ibrāhīm es un buen ejemplo de esta situación, ya que su familia se había posicionado en contra de la administración francesa. ‘Abdoulaye Niasse (m. 1921), su padre, tuvo problemas —como vimos en el capítulo anterior— cuando Niasse era todavía un niño. Los franceses les obligaron a exiliarse en Gambia por oponerse a colaborar con las autoridades, iniciando una campaña de desprestigio contra ellos. Ibrāhīm Niasse heredaría la sensación de extrañeza que se generó en su familia. Esta llegaría a tal extremo que no se conformaría tan solo con ser un maestro a nivel teórico, sino que extendería su enseñanza hasta un nivel existencial, invitando a la emancipación absoluta de aquello que no favoreciese a su comunidad. Wright advierte, citando al nieto y heredero espiritual de Niasse, Ḥassan Cisse, de las innumerables referencias a la opresión relacionadas con el colonialismo en la poesía de Niasse<sup>198</sup>.

En este contexto, no resulta extraño que Niasse respondiera a la carta del Arzobispo de Dakar. El carisma misionero de Lefebvre había creado una incomprensión hacia la multiculturalidad en el África francófona, y su obsesión ultra-conservadora hacía que viese enemigos (comunistas, musulmanes, liberales, francmasones etc.) en cualquier parte. El artículo —publicado un poco antes de la independencia de Senegal— insiste

197. SEESEMAN: 2011, pp. 11-15.

198. WRIGHT: 2013, p. 213.

en el peligro que supone todo aquello que transgrede el orden, el poder vertical de los valores «tradicionales». Además, Lefebvre olvida en su argumento y en sus alusiones a las tradiciones autóctonas de estos países. En la mayoría de los ambientes africanos el artículo se entendió como una clara provocación hacia la comunidad musulmana, especialmente este fragmento:

Algo inesperado para aquellos que no están familiarizados con el islam: son los países de mayoría musulmana quienes se alejan de Occidente y recurren a los métodos comunistas, que son muy similares a los del islam (fanatismo, colectivismo, esclavitud frente a los débiles en la tradición islámica). Así, Guinea, Sudán, Níger y Chad tienen esta orientación. Sudán ya está organizado, internamente, en los métodos del espíritu marxista. Níger y Chad deben dejar la comunidad por la acción conjunta de los partidos minoritarios de gran alcance y de la administración francesa. Sin embargo, los países con profunda influencia cristiana resisten mejor al comunismo y permanecen firmemente unidos a Occidente y a su humanismo. Los países del golfo de Guinea Ecuatorial están claramente orientados hacia soluciones de asociación con países occidentales y, en especial, con Francia<sup>199</sup>.

La aparente ingenuidad de la denuncia de Marcel Lefebvre en contra del islam y sus temores hacia el comunismo construye un discurso maniqueo en el cual hay buenos y malos, cristianos contra musulmanes y comunistas, civilizados contra incivilizados. Para Lefebvre —y esto pasara factura años después durante el Concilio Vaticano II— no existía nada más que caos donde no reinasen las viejas estructuras, puesto que en estas no entraba ninguna ideología que atentase contra las «buenas costumbres» occidentales. Este es un claro caso de colonización epistemológica. Es esa pretendida objetividad neutral y universalista la que hace que el texto de Lefebvre se debilite por completo, pues niega a los otros la capacidad de hablar o pensar.

199. LEFEBVRE: 1959 en DE DIEGO GONZÁLEZ: 2014, p. 18.

La reacción de Niasse fue mucho más certera, pues en su escrito no se argumenta *ad-hominem* como sí lo hace Lefebvre, sino que sólo se preocupa de la doctrina y de los efectos hacia la comunidad. Shaykh Ibrāhīm no rechaza ideologías o prácticas religiosas sin justificación, pues solamente cuestiona aquellas que amenazan la coexistencia con su comunidad. Ejemplo de ello son la visita a China de Niasse cuatro años después, siendo el primer líder musulmán en viajar a este país durante el gobierno de Mao Tse-Tung, como explica en el poema *harf jīm* de su obra *Sayr al-Qalb*. Esta fue una visita que rompió todos los esquemas. El texto completo dice así:

En tu presencia lo maravilloso y la majestad reúnes,  
 Iluminándome con el brillo y la belleza,  
 tu maravillosa belleza es la causa de mi amor,  
 pues de los enviados el más completo eres,  
 y aunque todos ellos han tenido un gran *maqām*,  
 ninguno tiene cualidades del *Hashemí*.  
 ¡Oh, Muhammad, de todas las criaturas el mejor,  
 eres mi acceso a lo divino!  
 Tú, que sustentas a blancos y negros,  
 a tu servidor dale un favor especial.  
 ¡Oh, el mejor de la creación! ¡Guíame ante Allāh!  
 Y dame tus favores en el día del gran miedo.  
 Mi amor por ti me hace murmurar todo el tiempo  
 mientras viajo, deseando una permanente unión.  
 He partido de mi casa dejando a mi gente y a mi familia,  
 recorriendo largas distancias sin quejarme.  
 Desde Kaolack a Yoff de nuevo,  
 llegué a París, tierra de vagos y perversos.  
 En Bélgica un día y luego al siguiente  
 en El Cairo, anhelando la belleza.  
 A casa de ‘Abdelmālik, el noble, llegué,  
 y en Londres no me equivoqué.  
 Atravesé Beirut en mi camino a China, al extremo Oriente,  
 sirviendo al enviado de Allāh *ta’ala*.  
 En Karachi me despedí de gente amada,  
 aquellos que se esfuerzan el *dīn* del mensajero,

arraigados a la sogá (*sunna*) que lanza Muḥammad,  
 hombres, mujeres, jóvenes o viejos.  
 En *Dar al-'ulum* enseñé el *dīn* con gran placer,  
 algo que no puedo explicar con palabras.  
 Y suspiré en *Ināmullāhi*,  
 porque fue algo tan bueno, un gran privilegio.  
 ¡Lahore, una vieja ciudad hindú!,  
 más el destino era el señor majestuoso.  
 De Bangkok a Hong-Kong, he venido como tu servidor,  
 es por ti que hago este viaje.  
 Se templa mi paciencia,  
 pero ciertamente yo pido tus favores,  
 tú has dado a cada tribu lo que merece,  
 pues no hay criatura que no haya recibido de ti.  
 Sobrevuelo furiosos océanos,  
 ciudades y montañas.  
 Anhele la felicidad de mi creador, fortaleciendo su *dīn*,  
 y siendo ejemplo para las nuevas generaciones.  
 Débil, enfermo y viejo, pero muy entusiasmado,  
 trabajo por mi misión sin violencia.  
 Pues el profeta *hashīmi* solo libró una guerra,  
 contra la ignorancia y lo adverso.  
 Atravesando el horizonte, de este a oeste,  
 enseñando el recto sendero, con palabras y acciones.  
 En Cantón, en la tumba de Sa'ad,  
 hice *tawassul* y pedí la intercesión [del Profeta],  
 quien, por petición del *hashīmi*, y es cierto,  
 venció a ejércitos de cafres.  
 Sobre él sea la paz de Allāh, ¡Oh, Sa'ad!  
 pidiendo la generosidad de Allāh en nuestra vuelta.  
 De Cantón a Pekín, atravesamos toda China,  
 Y escuchó de Kaolack: «¿Cuán lejos estás, en tu viaje, Baye?»  
 Agarraos fielmente a la sogá (*sunna*) del Profeta,  
 seguid sus pasos y alejaos de innovaciones.  
 Como aquellas constituciones de tal o cual,  
 los vanos intentos del tal John (F. Kennedy)  
 así como lo dicho por Napoleón, Lenin o Marx  
 no son más que simples despropósitos.  
 Es el libro de Allāh con su majestad exaltada,  
 eterno, subsistente, que nunca desaparecerá,

es al digno de confianza, quien lo recibió a la madurez,  
 de manera clara, alejándose de todas las tonterías.  
 Pues ¡oh, Señor! Yo no te pido más que no ver,  
 en este fin de siglo, otra cosa que no sea la realidad.  
 Y que el estandarte del *hashīmi* esté en alto,  
 mientras que la ignorancia y la injusticia se hundan.  
 A ti me dirijo y no espero a otra persona que no seas tú,  
 no te apartes, no me abandones.  
 Sobre él sea la *ṣalā* de Allāh y luego su *salām*,  
 sé refugio mío y el de mis compañeros.  
 Sobre él sea la *ṣalā* de Allāh y luego su *salām*,  
 sobre sus compañeros y los suyos<sup>200</sup>.

Otro ejemplo, parecido al texto anterior, lo podemos apreciar en la carta que dirigió a Nixon felicitando a EEUU por llevar al hombre a la luna, al igual que las increpaciones al mismo Nixon, a Moshé Dayān y al gobierno israelí por la Guerra de los Seis Días (1967)<sup>201</sup>.

Por todo ello, el texto de *África para los africanos* no es una simple revancha como pueda parecer *a priori*, sino un recordatorio y un consejo (*naṣīḥa*) a Lefebvre en su calidad de arzobispo de Dakar, homólogo religioso de Niasse. Algo que parece dejar claro es que la convivencia solo puede llevarse a cabo a través del respeto y el entendimiento mutuos. Es cierto que el lenguaje y el contexto en el que está redactado este texto, arabizante pudiendo dar lugar a malos entendidos, aunque en el fondo esté limpio de todo fanatismo u odio. En este fragmento del texto de Niasse, en mi opinión, está toda la fuerza de la argumentación:

200. *Sayr al-Qalb*, pp. 12-25.

201. En mi archivo personal conservo una fotocopia de este documento facilitada por la familia Niasse. La segunda temática está en *Sayr al-Qalb*, pp. 96-101.

Cada patria tiene su pueblo, nosotros somos el pueblo de África, por lo tanto, África nos pertenece y vivimos aquí. Cada patria, más tarde o más temprano, será gobernada por sus hijos, sean cual sean los complots urdidos por los enemigos de los pueblos africanos. Este siglo veinte, está impregnado de una corriente de libertad y nacionalismo que nadie puede detener y, por consecuencia, todos los países serán gobernados por sus gentes, ya sean cristianas, musulmanas o comunistas, porque la gente es más fuerte que los gobiernos. En cualquier caso, el gobierno de un país por parte de extranjeros se ha ido para siempre y no volverá. Por eso, ¡África es para los africanos!<sup>202</sup>.

Niasse, más allá de cualquier ideología política, reconoce que nadie para bien o para mal puede frenar la libertad. El gobierno corresponde a los legítimos habitantes de esa tierra sean quienes sean. Como advierte Zachary Wright, Niasse cuestiona a las élites afrancesadas para que entreguen —o así lo sugiere— el derecho de autodeterminación a la gente de a pie<sup>203</sup>. La liberación nacional no era tan solo un derecho de las élites como tampoco lo era, para shaykh Ibrāhīm, la educación espiritual o *tarbiya*. La experiencia de Niasse era que los pobres o los sin voz —incluyendo a los extranjeros— también tenían derecho a participar en todos los procesos. Es la razón por la que la comunidad de la *fayda* (*jama'ā al-fayda*) nunca fue ni étnica ni geográfica.

La transnacionalización, por medio del episodio de los mauritanos que aceptaban a un shaykh negro a pesar del racismo histórico, había supuesto la legitimación espiritual y política de Niasse. El viaje a Conakry, a su vez, había sido la puerta no solo de su santidad sino de la arena política. Y, por último, los contactos con los hausas de Níger, Nigeria y Ghana le supusieron un valioso capital y un gran intercambio intelectual. Todos y cada uno de los miembros de la comunidad apor-

202. *Ifriqiya 'ilā l-Ifriqiyīn* en DE DIEGO: 2014, p. 20.

203. WRIGHT: 2013, p. 209.

taron según la medida de sus posibilidades y sin renunciar a quienes eran anteriormente.

Niasse nunca obligó a nadie a abandonar sus identidades anteriores. Todas eran respetadas bajo el inmenso paraguas que supone el islam y, en particular, la comunidad de la *fayḍa*. Para Ibrāhīm Niasse no existían fronteras ni razas. Además de la transnacionalización, con el consecuente cruce de identidades, la *fayḍa* deslegitimó la elitización del sufismo en pos de un acceso ilimitado a la experiencia espiritual. Rüdiger Seese-mann ha señalado esto en referencia a los orígenes del propio Ibrāhīm Niasse, proveniente de la casta de los herreros. Que ‘Abdallāh wuld al-Ḥājǰ, un *sharīf* (descendiente del Profeta Muḥammad), lo reconociera y lo tomase como maestro supuso un enorme golpe para las rígidas estructuras de la tradición islámica<sup>204</sup>. El nieto de este, shaykh ‘Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry, nos explicaba:

El gran secreto de shaykh Ibrāhīm fue que nunca forzó a nadie, nunca obligó a copiar nada. En la *fayḍa* todos seguían siendo quienes eran antes de entrar y todos se beneficiaban del crecimiento espiritual. La cultura es de cada uno, pero el fondo es el islam<sup>205</sup>.

Este discurso se repite una y otra vez entre los maestros con permiso (*muqadams*) para enseñar y representar a la Tījāniyya. Al deslocalizar la ṭarīqa se conseguía que el número de miembros fuese mayor, que nadie se sintiese excluido y que se produjese una verdadera *koiné*. En la misma línea liberadora y emancipadora, Niasse carga contra la idolatría (*shirk*) del discurso de Lefebvre en este fragmento del texto: «El amor sobre una cosa puede cubrir sus fallos, la rabia frente a otra cosa extraña puede callar sus bellezas. Y es que el autor [Le-

204. Véase el SEESEMANN: 2011, pp. 31-37; y SEESEMANN: 2004, pp. 72-98.

205. Entrevista a shaykh ‘Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry. Granada, mayo, 2014.

febvre] está sordo ante el islam debido a los defectos propios de su religión»<sup>206</sup>.

En el contexto de la educación espiritual (*tarbiya*) Niasse deja entrever una interesante reflexión. Es el amor que tiene Lefebvre por sus creencias el que cubre (*hajāba*) la realidad, el ensimismamiento sobre su versión de la verdad ha producido un velo (*hijāb*) que hace que Lefebvre no vea más allá, imposibilitando otras experiencias. Hay que hacer notar que el objetivo de la *tarbiya* es llegar a la completa apertura (*fath*) y consiste en rasgar el velo (*hijāb*) que separa lo evidente (*zāhir*) de lo oculto (*bāṭin*)<sup>207</sup>. Con este consejo (*nasīha*), en el que también insisten sus discípulos convertidos en maestros (*muqaddam*)<sup>208</sup>, Niasse deja claro que la idolatría (*shirk*) no es solo hacia las estatuas, sino cualquier tipo de apego (*shirk al-asghar*), especialmente si ese amor es a lo particular en vez de a lo absoluto. El proyecto de liberación social es imposible si se está alejado del camino espiritual o, como lo denominan dentro de la comunidad de Niasse, del viaje (*suluk*).

Por eso, como habíamos visto antes, para Niasse es tan importante el proceso de *tarbiya*, con el fin de evitar «ocultar las bellezas de lo extraño» que, en su discurso, pertenecen a Allāh. Los ejemplos anteriores son importantes al comentar el texto de África para los africanos. Cualquier persona, desconocedora del *background* de Niasse, podría malinterpretar sus palabras y tomarlas como un simple revanchismo. Sin embargo, como he visto, el texto está incardinado dentro de un complejo proceso más profundo de lo que parece. Niasse extrapola en este texto ese carácter transnacional de la comunidad de la *fayḍa* hacia el panafricanismo. Si no hay límites

206. *Ifriqīyya ilā Ifriqiyyīn* en DE DIEGO GONZÁLEZ: 2014, p. 12.

207. SEESEMAN: 2011, pp. 88-93.

208. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

para él en su afán de liberar espiritualmente a los africanos espiritualmente, tampoco los hay para hacerlo políticamente. A shaykh Ibrāhīm no le hace falta mencionar ningún atributo de la *fayda*, sino que todo el discurso se construye desde el Corán y desde el islam. La intención de Niasse era únicamente ofrecer una defensa ante las acusaciones de Lefebvre contra la naturaleza del islam, sin ánimo de proselitizar. Los eventos posteriores son buen ejemplo, como las reuniones con diversos líderes africanos tales como Ahmed Sekou Touré, Kwame Nkrumah, Gamal Abdel Nasser, Aḥmadu Bello o el presidente de Nigeria Yakubu Gowon. Este último dijo —citado por Zachary Wright— que veía en Shaykh Ibrāhīm algo más que un líder religioso y que las diferencias religiosas no eran importantes en su relación con él<sup>209</sup>.

El *affaire* Lefebvre no deja de ser una provocación en las postrimerías del dominio francés, un intento de causar división y tensión en la sociedad senegalesa. Pero la realidad era que nadie podía reivindicar la emancipación de África, aunque, *a posteriori*, boicoteasen a los frágiles estados resultantes de esas independencias. Este *affaire*, además, nos da una interesante visión de la Tijāniyya como organización política. Por eso, Niasse ofrece una respuesta simple y directa contra el artículo de Lefebvre. Esa es la razón de que no use, aparentemente, ningún lenguaje esotérico —para evitar problemas con otros grupos— aunque sus discípulos sin mucho esfuerzo podían inferirlo de su discurso. Años después, Ibrāhīm Niasse tendría que enfrentarse a otras polémicas religiosas. Las últimas fueron con los miembros de la *wahabiyya* —enemigos de la Tijāniyya prácticamente desde sus orígenes en Fez— que poco a poco irían instalándose en zonas de mayoría tijāni (Nigeria, Níger y Ghana). Ejemplos de dicho enfrentamiento son los acaecidos entre Abubakar Gumi y el movimiento anti-sufí *Yan Izala* en el norte

209. Cf. WRIGHT: 2013, pp. 221-222.

de Nigeria o la fuerte controversia con Abdoulaye Diarra, un profesor nigerino, que concluyó con la famosa carta a Niamey (*Risāla ila Niyāmi*)<sup>210</sup>. Escrita como contestación durante la confrontación con Diarra que decía que shaykh Ibrāhīm había dejado la *ṭarīqa* y, en última instancia, el islam. Niasse respondía de esta forma:

Si por la palabra *ṭarīqa*, usted hace alusión a la Tijāniyya que conozco y de la que, en respuesta a usted, jamás la he abandonado ni abandonaré, y así será hasta el final de los tiempos.

Esta *ṭarīqa* Tijāniyya tan solo tiene tres invocaciones que son:

- la fórmula de invocación de olvido (*Istighfar*)
- la *ṣalā* sobre el Profeta (*ṣalāt ala al-nabī*)
- y la fórmula de la unicidad (*lā ilaha ila Allāh*)

Sin embargo, como afirma su carta a través de la cual se entiende que yo he renunciado a la vía de la *sunna*, merece un esclarecimiento. Porque estas son fórmulas que todo musulmán necesita para sostener su creencia y que están en consonancia con los preceptos del Corán y de la *sunna*<sup>211</sup>.

Hacia 1975, año de su fallecimiento, Niasse era un sabio respetado, un gnóstico admirado y el autor de una obra que rozaba el centenar de títulos. Sus clases durante el mes de Ramadán y *mawlid* (festividad del nacimiento del Profeta Muḥammad) eran multitudinarias y sus esfuerzos se multiplicaban por simplificar el mensaje del islam —para hacerlo accesible a más gente— y de la *ṭarīqa* Tijāniyya. El proyecto de Niasse está incardinado en una espiritualidad emancipadora tijāni para aquellos que nunca habían tenido voz. No solo la *tarbiya* funcionaba en el plano

210. Cf. SESESMANN: 2010, pp. 223-228.

211. *Risala ila Niyāmi*, p. 4.

espiritual, sino en el social. Para él no puede haber espiritualidad sin que primero se solucionen las cosas del mundo ordinario; no hay elevación (*tarqiya*) —en palabras de Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse— sin la serenidad y el conocimiento de la vida terrenal<sup>212</sup>. La *tarbiya* niassene buscaba algo más que el incremento del estado espiritual, que era la mejora completa en esta vida y en la siguiente. Esta sirvió, además, como una terapia para frenar la esquizofrenia colonial. Anhelos de las voces de «los condenados de la tierra», como bien evidenció Frantz Fanon, y que shaykh Ibrāhīm ofreció al mundo desde un pequeño pueblo de Senegal.

Esta simplicidad y claridad es el esfuerzo de toda su vida, facilitar el islam a la gente corriente y dar el gran secreto (*sirr al-akbar*) a cualquiera que fuese a pedirlo con el corazón limpio. Para Niasse, el amor (*maḥabba*) fue el gran vínculo porque a través de este podía transmitir la energía de conexión (*ḥimma*) y elevar (*tarqiya*) así a cualquiera hasta tener la extrema cercanía (*uns*) con Allāh que él decía tener. Pura libertad dentro de la conciencia de estar sometido a Allāh (*taqwa*). En pleno siglo xx de progreso y cientificismo todo esto parece difícil, sin embargo, esta fue la herencia de shaykh Ibrāhīm Niasse para la Tijāniyya.

Shaykh Ibrāhīm Niasse fallecía en el hospital Saint Thomas (Londres) en 1975, dejando a su paso un gran legado espiritual, intelectual y comunitario en toda África. Con él se iba, según sus discípulos, el polo espiritual de su tiempo (*quṭb aqṭb*) y un hombre que había cambiado la forma de sentir la espiritualidad de millones de personas.

La herencia de la *ḥayda* ha sido notoria, ya que fue capaz de construir una comunidad independiente y a la vez unida a la tradición, con múltiples identidades, pero enfatizando en los valores que defendía shaykh Tijāni. La actitud del sufi, del

212. Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

tijāni es en palabras de Ibrāhīm Niase, en uno de sus últimos discursos, la siguiente:

Quien no está despierto, aquel que no tiene su corazón abierto, se convierte en un embriagado (*majdhūb*) por la belleza de Allāh y no hace nada más. Allāh dijo: «la humanidad fue creada débil». Esa debilidad es una admiración individual, su amor, su permanencia en Allāh, la que nos creó con una infinita necesidad hacia Él. Y ¿Qué dejó para la gente de conocimiento? Que nosotros solo queramos a Allāh<sup>213</sup>.

Con este planteamiento —transmitido por igual a la gente sencilla y a la gente culta—, Niase logró algo muy especial, exigiendo a sus discípulos estar despiertos a la gnosis, antes de nada, y luego el conocimiento sensible. Esta es la explicación más clara y sencilla de la doctrina de *ḥaqīqa wa sharī'a*, la idea que sin el más allá (*akhīra*) no se puede vivir en este mundo (*dunya*), pero tampoco a la inversa.

213. WRIGHT: 2015c, p. 110.

Capítulo 7  
*La Tijāniyya hoy (1975-actualidad)*

La muerte de Ibrāhīm Niasse en 1975 supuso un verdadero punto de inflexión para la Tijāniyya. Su lenguaje, sus acciones y su representación se convirtieron en fundamentales para entender qué había pasado con la ṭarīqa en el siglo xx. Aun así, coexistieron con otras comunidades y carismas dentro de la Tijāniyya que, a su manera, rivalizaron con la *fayḍa* tanto dentro como fuera de África.

LA TIJĀNIYYA EN EL MAGREB CONTEMPORÁNEO

Los *sharīfes* marroquíes mantienen, hasta día de hoy, el peso de la comunidad tijāni del Magreb. Su postura apenas ha cambiado en los doscientos años de existencia de la ṭarīqa y, de hecho, han mantenido los privilegios propios de su linaje, manteniendo la fama de organización elitista en Marruecos. Gozó, y goza en la actualidad, del favor del resto de las *silsilas* (cadenas iniciáticas) que ven a la comunidad de Fez como un lugar clave, entregándoles a menudo *hadiya* (regalo en señor de respeto). También han disfrutado del reconocimiento de la casa real marroquí siendo muchos de sus miembros habituales en las famosas *Durūs al-Ḥassaniya*, prestigiosas sesiones académicas bajo patronazgo del rey de Marruecos, que se celebran cada Ramadán. Es una de las ṭarīqas favoritas de las élites marroquíes con diferentes *zāwiyas* en diferentes puntos de Marruecos.

En la segunda parte del siglo xx —tras la muerte de Suka-riy— uno de los nombres principales en la *zāwiya kubrā* de Fez fue el *imām* Sidi Idris al-‘Iraqī (1918-2009), descendiente de *mawlay* ‘Abd al-Salām Ibn Mashīsh, y uno de los más importantes intelectuales de la *ṭarīqa*. Obtuvo más de cincuenta autorizaciones (*ijāza*) que le hicieron uno de los más prestigiosos shaykhs de su tiempo. Autor de diversas obras tanto de *sharī‘a* como de *ma‘rifa*, dio clases en la prestigiosa Universidad de Qarawiyīn y emitió una *fatwa* sobre Hammahullāh y su interpretación de las once recitaciones de la *Jawharat al-kamāl*<sup>1</sup>. El liderazgo de la *ṭarīqa* sigue estando en las manos de la familia de shaykh Tijāni siendo su actual *khalifa* Muḥammad al-Kabir al-Tijāni, quien tiene fuertes vínculos con Europa a través de Francia y la inmigración marroquí.

La iniciativa más interesante de la Tijāniyya en el Magreb actual es *Cercles Souffles* fundado por Cherif Sidi Ibrāhīm Khalīl Tijāni, hijo de Sidi Bensalem Tijāni y tataranieta del Shaykh. *Cercles Souffles* (los círculos del hálito), con base en Marruecos, es una iniciativa para presentar la Tijāniyya en círculos occidentalizados. Se prescinde de la retórica clásica de la Tijāniyya y se dirige a un público urbano y cosmopolita. Planteada como círculos de reflexión, la organización enfatiza en el aspecto cultural, la cultura de paz, el universalismo y la obra social. Cherif Ibrāhīm, con la ayuda del Profesor Sulaymān Bachir Diagne, han organizado en Dakar diversos encuentros internacionales con presencia de diferentes ramas de la *ṭarīqa*<sup>2</sup>. Además, mención especial merece Muḥammad Erradi Guenon, quien a través de su organización llamada *Bibliothèque Virtuelle Cheikh Skiredj* realiza una gran divulgación de la *ṭarīqa* y su patrimonio escrito. Es responsable de ediciones

1. Cf. ‘*Ulamā’ al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib*, pp. 20-22.

2. Véase su página web disponible online: <<http://www.cercle-souffles.org/>>

de diversos libros clave para la ʿarīqa como *Jawāhir al-maʿāni* (2010), *Kitāb al-jāmi* (2012), *Kitāb raūḍ* (2013)<sup>3</sup>.

Por otra parte, hay que destacar que los inmigrantes subsaharianos en Marruecos han cambiado el panorama. Cada vez más jóvenes que cursan estudios en el país han importado modelos nuevos. El caso más paradigmático es el de la *fayḍa*, que actualmente goza de una gran popularidad en el país alauí. Al mismo tiempo, el turismo religioso se ha convertido en uno de los factores de crecimiento del sufismo activando todo un mecanismo social en torno a él. Las investigaciones de Nazarena Lanza han enfatizado precisamente esto, como los jóvenes tĵānis y los turistas subsaharianos han producido un *revival* de la ʿarīqa revalorizando espacios como la tumba de Muḥammad al-ʿArabī b. al-Sāʾih en Rabat o la misma *zāwiya kubra* en Fez<sup>4</sup>.

La Tĵāniyya también estuvo presente en el Sahara colonial español por la enorme influencia de la ḥāfiẓiyya, a pesar de ser la zona un reducto de la ʿarīqa Faḍiliyya<sup>5</sup>. A diferencia de las autoridades francesas, las españolas tuvieron mucha estima por los tĵānis al menos en un primer momento. Así lo relata el capitán Ángel Domenech —una de las referencias para estudiar el Sahara español colonial— quien en un pequeño artículo menciona: «Sigue en importancia la *Tĵāniya*, con unos ochocientos adeptos. (...) Sus cofrades se encuentran por todas las kabilas, pues todo el personal instruido (kadis, fakihes y adeles) y la gente que se estima distinguida pertenecen a esta cofradía»<sup>6</sup>. La visión de Domenech es realmente positiva frente a las otras ʿarīqas en la zona, pues los españoles estaban relajados con respecto las creencias y culturas locales que los franceses. Sin

3. Véase su página web disponible online: <<http://www.cheikh-skiredj.com>>

4. Véase LANZA: 2012 y LANZA: 2014.

5. CARO BAROJA: 2008, p. 292.

6. DOMENECH LA FUENTE: p. 61.

embargo, Caro Baroja —indudablemente por culpa de la historiografía y la antropología colonial— muestra más escepticismo hacia los *tijānis* adoptando las lecturas negativas sobre el Ḥājj ‘Umar al-Fūtī<sup>7</sup>. Tras la salida de España de la zona en 1975 y el traspaso a Marruecos, los *tijānis* tienen presencia en el actual Sahara Occidental con varias *zāwiya*s en este territorio dependientes de *muqaddams* de la *fayḍa* en Al-‘Ayyūn. Aun así, la presencia e influencia actual de los *tijānis* en la zona es un tema que está por estudiar.

España, más allá del Sahara, tuvo presencia *tijāni* en Ceuta con una *zāwiya* fundada en los años cuarenta del pasado siglo y, actualmente, con otra *zāwiya* en el popular barrio de El Príncipe. La *Tijāniyya* hoy es una opción minoritaria, asediada por el salafismo, pero resiste como estructura de cohesión social. La mayoría de sus miembros están relacionados con la vecina comunidad de Boulaish y a su vez sus *silsilas* y permiso depende de la *zāwiya kubra* de Fez.

La *zāwiya* argelina de ‘Ayn Madi, rival de la de Fez, ha sido el otro gran centro de la *Tijāniyya* en el Magreb. Regida por los descendientes de Muḥammad al-Ḥabīb, sus más recientes líderes han sido Muḥammad Budali b. Allal (m. 1967), Sidi Ṭayīb b. Allal (m. 1973), Sidi ‘Ali b. Mahmud (m. 1990), Sidi ‘Abdaljabār b. Budali (m. 2006), Sidi al-Ḥājj Muḥammad b. Mahmud al-Tijāni (m. 2010), siendo actualmente su *khalifa*, desde 2010, ‘Alī Bel ‘Arbi al-Tijāni<sup>8</sup>. En el imaginario colectivo de la sociedad aún se tiene en la memoria el colaboracionismo colonial y por esa razón la *ṭarīqa* sufre a menudo de cierto rechazo social, aunque se encuentra bastante expandida al oeste del país.

7. CARO BAROJA: 2008, p. 293.

8. Entrevista a shaykh al-Ḥājj ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Mauritania, junio, 2014.

## HĀFĪZ AL-MIṢRĪ Y LA NUEVA TĪJĀNIYYA EGIPCIA

Mención aparte merece Egipto. Este fue otro de los lugares fundamentales para la ʿarīqa por su relación con la prestigiosa Universidad de al-Azhar. La Tījāniyya egipcia de la segunda mitad del siglo XX se caracteriza —según Hourani— por una ambigüedad política que va desde el filo-nasserismo de Niasse al colaboracionismo con los Hermanos Musulmanes<sup>9</sup>. Además los tījānis egipcios recibieron mucha influencia de los tījānis sudaneses que iban a estudiar allí.

Entre los miembros de la ʿarīqa más famosos está Shaykh Muḥammad al-Ḥāfīz al-Miṣrī (1897-1978). Fue uno de los grandes especialistas del siglo XX en Ciencias Islámicas, ejerciendo especialmente de *muḥadīth* o especialista en ḥadīth (narración Profética) en *Al-Azhar* y otros prestigiosos centros de conocimiento islámicos. Aunque previamente era khalwati, naqshabandi y shadhili, dejó estas ʿarīqas sufis para hacerse tījāni<sup>10</sup>.

Al-Miṣrī tiene en su haber algunas de las obras más importantes sobre la historia de la Tījāniyya egipcia como *Rijāl al-ʿarīqa al-ladhīna qāmū bi nashrihā fi al-quṭr al-Miṣrī* o diversas opiniones jurídicas (*fatwas*) sobre la ʿarīqa. Además, mantuvo muy buena relación con Niasse y sus hijos, que estudiaron en El Cairo. Consiguió establecer una importante *zāwiya* en El Cairo que se ha permanecido bastante ajena a los problemas políticos de la sociedad egipcia y que recoge a un gran número de personas. A su muerte en 1978 le sucedió su hijo shaykh Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥāfīz, quien heredó de su padre la dirección de la Tījāniyya egipcia. Esta permaneció como una organización de acogida y muy volcada a miembros extranje-

9. Cf. HOURANI, Albert: *The Emergence of the Modern Middle East*. University of California Press, California, 1981, p. 187.

10. OWAISI, Fakhruddin: *Shaykh Muḥammad al-Hafiz al-Misri*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/shaykh-Muhammad-al-hafiz-al-misri>>

ros que estudian allí, con poca interferencia en la convulsa vida política egipcia.

Entre los *muqaddams* más recientes habría que destacar a Salāh al-Dīn al-Tijāni al-Miṣrī (n. 1958)<sup>11</sup>. De origen *sharīf*, es uno de los shaykhs más populares en las redes sociales por la actividad de sus discípulos. Es el heredero de la Tijāniyya egipcia y tiene su zāwiya en el distrito de Imbaba donde da clase de ciencias islámicas. Sus enseñanzas y todas obras digitalizadas pueden encontrarse en internet, en su propia página web<sup>12</sup>.

Colindante a la esfera de influencia egipcia, habría que hablar de la Tijāniyya en Etiopía donde hay que resaltar a shaykh Muḥammad al-Bashir (m. 1980). Influyente shaykh que tomó la *ṭarīqa* con shaykh Muḥammad b. al-Mukhtār al-Shinquitī que estuvo enseñando en el Sudán egipcio. Muḥammad al-Bashir fue famoso por oponerse a Hailee Selassie (1892-1975), rey de Etiopía, tras la segunda Guerra Mundial. Los musulmanes etíopes habían recibido un trato de favor gracias a la colaboración con los italianos contra el gobierno de Etiopía. Al acabar la ocupación Selassie y su regimen restauraron la antigua discriminación contra los musulmanes e inició una persecución contra estos<sup>13</sup>.

En este contexto Muḥammad al-Bashir declaró *jihād* contra Selassie y su gobierno, pero —según las fuentes— lo hizo con métodos poco tradicionales. Apenas hay estudios sobre su figura ni su obra. Pero hay una narración oral, que obtuve en Medina Baye, de un sabio oromo que, en inglés y en un tono hagiográfico, nos dijo lo siguiente:

Sidi Muḥammad al-Bashir al-Tijāni fue un santo (*walī*). Sabio, gnóstico (*‘arif*) y luchador (*mujāhid*). Él se enfrentó al «diablo» llamado Selassie. Un hijo del fuego que oprimió a los musulmanes en

11. *Ṭabaqāt al-tijāniyya*, pp. 347-350.

12. Véase su página web disponible online: < <http://sheikhsalah.com>>

13. LEVTZION: 2000, p. 240.

las tierras de los Habashas. El shaykh nació en Wollo, de la tribu de los Tigra. Nació en familia tijāni y pidió Allāh por un buen maestro. Y así fue, un *sharīf* de Shinquifī fue quien el mostró el camino de shaykh Tijāni y su *wird*. Él le enseñó a calmar a los genios (*jinn*) y a un poderoso ‘*ifrīt* del tiempo del profeta Sulaymān (a.s). Allí, en la tierra de los *jinn* hizo su *tarbiya* y vio, no solo con los ojos, el mal que Selassie hacía. Y se lanzó a la batalla no solo con hombres sino con un ejército de *jinn*. Y ganó batallas. Pero no recibió el permiso del Profeta (s.a.w.s) y fue capturado, porque él dijo que la tierra de los *habashas* jamás sería tomada con la espada. Lo sería a través del *dhikr* y los poemas. Y shaykh al-Bashir, cuando supo de esto, fue hecho prisionero por Selassie y condenado a muerte. Pero el día de su ejecución al intentar dispararle los rifles se encasquillaron, después intentaron aplastarle con un tanque y el tanque explotó matando a los que lo intentaron. Ante la imposibilidad, sus guardianes, decidieron encerrarle de por vida en un sótano. Y pasó el tiempo, hasta que la hija de uno de los miembros del gobierno cayó poseída por un *jinn* diabólico. Los sacerdotes cristianos eran incapaces de hacer nada, es más, solo enfadaban al *jinn*. Uno de los guardias comentó que conocía a shaykh al-Bashir y que se había salvado dos veces de morir ejecutado, por alguna razón era un hombre santo. El padre de la niña aceptó y al-Bashir fue escoltado hasta la casa. Poco antes de bajar del coche la niña emitió un grito enorme y el shaykh entró en la casa con su *tasbīh* en mano. El *jinn* asustado, salió del cuerpo de la niña y le prometió al shaykh no volver a hacer nunca nada malo. El padre de la niña le prometió que intercedería ante Selassie por ella y a los pocos días fue perdonado con la condición de nunca más rebelarse contra el gobierno. Shaykh al-Bashir volvió a la región de Wollo y allí terminó sus días en su *zāwiya*. Comprendió y enseñó que poco podía hacer la espada, el poder del *zāhir* (lo evidente) frente al poder del *bāṭin* (lo oculto). Y que la justicia puede enseñarse de muchas formas<sup>14</sup>.

Esta pequeña hagiografía muestra muy bien como los musulmanes etíopes, que son minoría, han tenido que construir estos modelos de identidad y resistencia primero contra

14. Entrevista a Muhammad al-Tigra, Medina Baye, julio, 2016.

Selassie y luego contra el gobierno comunista. La disminución de la violencia ha sido algo muy necesario para la supervivencia de las estructuras tradicionales. Pero diferencia de otras regiones donde la Tijāniyya se vuelve racional y urbana, en Etiopía como ocurre en zonas del Sahel central se enfatiza más rural y basada en narraciones milagrosas para aumentar el carisma de «bendita» sobre la población. Aun así, el asunto de la Tijāniyya en el cuerno de África está por estudiar en profundidad.

#### EL MUNDO ÁRABE CONTEMPORÁNEO Y LA TIJĀNIYYA

Asociada más a África y al Magreb, la Tijāniyya tuvo un rol menor en Oriente Medio durante el siglo xx. En Turquía, con una tradición considerable proveniente del Magreb, pasó a la clandestinidad con las reformas de Kemal Atatürk (1924-1935), especialmente con la prohibición del sufismo en 1925. En 1949, los grupos sufís reaparecieron en la sociedad islámica de Turquía exigiendo la *ṣalā* en árabe. A partir de los años cincuenta, los tijānis se vieron envueltos en durísimas polémicas por la acción de su líder Kemal Pilavoglu, a través de polémicas con el gobierno, pidiendo desarrollo social con la religión. Pilavoglu fue sentenciado a quince años de prisión por crimen contra la memoria de Atatürk<sup>15</sup>.

En Albania también hubo una interesante tradición Tijāni, que comenzó con Shaykh Muḥammad Shaʿban Efendi Dornori (1868-1934), y que se opuso al violento laicismo de estado impuesto durante la dictadura comunista en el país (1941-1990). Dos nombres claves para la Tijāniyya en este país fueron al-Ḥājj Sabri Koci (m. 2003) y shaykh Faik Hoja. Este último en 2007 presentó una historia de la Tijāniyya en su país, donde se puede considerarse una interesante sinergia entre los grupos

15. DOLLAR: 2012, pp. 30-34.

sufís perseguidos por el laicismo de Atatürk y después por el comunismo<sup>16</sup>.

Al igual que en Turquía, los tĵānis de Palestina encabezados por ‘Izz al-Dīn al-Qassam (1882-1935), resistieron primero a los colonialistas británicos y después a los sionistas. Su figura fue estudiada por Abdallah Schleifer en un trabajo titulado *The Life and Thought of ‘Izz-Id-Din Al-Qassam* (2006). Shaykh Qassam rompió los esquemas del momento en la región al implementar una política de jihād armada desde una formulación sufí. De familia qadirī, el joven Qassam tuvo contacto con los movimientos reformistas-salafistas —estudió en Egipto con ‘Abduh y Rashid Rida’— y el neo-sufismo político<sup>17</sup>. Tras un primer acercamiento a la Naqshbandiyya, Qassam giró hacia la ortodoxia con un fuerte sentimiento panislamista. Hacia 1920, tras varias experiencias militares en diversas zonas del antiguo Imperio Otomano, Qassam conoció la Tĵāniyya a través del *muqaddam* argelino Shaykh al-‘Alami, quien había fundado diversas *zāwīyas* en Oriente Medio<sup>18</sup>. Qassam quedó fascinado por la simpleza del *wird* y por la fuerza de la ʿarĵqa y tomó la ʿarĵqa a principio de la década de los veinte del pasado siglo. En Haifa se convirtió en uno de los *muqaddams* más respetados debido a su accesibilidad y conocimiento.

Finalmente, hacia 1930, Qassam optó por un planteamiento jurídico similar a shaykh al-Fūtī y le declaró jihād a los británicos y a los colonos sionistas planteando una organización parecida a la caballería medieval (*futuwwa*)<sup>19</sup>. Lo más interesante, según narra Schleifer, es que Qassam —a falta de un estado

16. El texto de shaykh Farik Hoja, presentado en Argelia en 2007, se encuentra disponible en línea en: <<http://groups.yahoo.com/neo/groups/alb-muslimnews/conversations/topics/8380>>

17. SCHLEIFER: 2006, p. 139.

18. SCHLEIFER: 2006, p. 144-145.

19. SCHLEIFER: 2006, p. 149.

musulmán que velase políticamente— abogó por el consenso (*ijmā'*) entre cristianos y musulmanes palestinos como alternativa al colonialismo. Para él los cristianos no tenían que considerarse enemigos porque eran gente del libro y habían convivido con ellos durante generaciones. Falleció en combate en 1935 y su nombre es, a día de hoy, un icono entre los palestinos aunque muchos desconocen su afiliación a la Tijāniyya. A modo de anécdota, la organización Hamás realizó un homenaje al shaykh tomando su nombre al crear las Brigadas de Izz ad-Din al-Qassam en 1992 y utilizó su nombre para bautizar el primer cohete de diseño propio en 2001.

#### LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA TIJĀNIYYA EN SENEGAMBIA

Ya en África Occidental, y con un gran dominio de la Tijāniyya de Niasse más allá de Senegal, algunas comunidades tijānis se mantuvieron fuera de su esfera de influencia como la 'umariana encabezada por seydou Nourou Tāl (1873-1980), la de Tivaoune por la familia Sy —mayoritaria en Senegal— y la de Medina Gounass fundada por Thierno Amadou Seydou Bā (1898-1980). Mención aparte merece la comunidad, también en Senegal, de shaykh Muḥammad Niasse —hermano mayor de Ibrāhīm Niasse— y fundador de la comunidad de Leona niassene.

Seydou Nourou Tāl y su comunidad experimentaron una disminución de su influencia sobre Senegal y Mali. Con el afán de reformar la imagen de su abuelo, al-Ḥājj 'Umar al-Fūtī, realizó una serie de pactos estratégicos con Francia —bajo el amparo de Paul Marty— consiguiendo una interesante posición de poder en Senegal. Con una comunidad subvencionada por Francia y valiéndose del carisma y la autoridad de su familia, actuó de mediador político entre facciones tijānis e islámicas pacificando a las comunidades pulares en riesgo de rebelión. La imagen pública de Nourou Tāl —según Sylvaine Garcia— se resintió cuando, en la década de los años cuarenta del pasado siglo apoyó públicamente a Francia ante la propues-

ta de independencia, mostrando una posición de monopolio de la Tijāniyya y el Islam a nivel legislativo<sup>20</sup>. Ya en 1958, dos años antes de la independencia, promovió el *Consejo superior de líderes religiosos* en el que intentó mostrar su poder político frente a otros líderes religiosos senegaleses, especialmente frente a Ibrāhīm Niasse, quien criticó duramente el clientelismo religioso creado por Tāl<sup>21</sup>. A la llegada de Leopold Sedar Senghor pasó del apoyo francés al apoyo gubernamental hasta 1964 cuando fue nombrado *imām* de la Gran Mezquita de Senegal Amadou Lamine Diene, entonces Tāl declaró vehemente que le resultaba intolerable la intromisión del gobierno senegalés en los asuntos religioso. Hacia 1970 ya se había retirado de la vida pública dejando una comunidad polémica y unas relaciones no muy claras con las autoridades políticas.

Los Sy, siguiendo el modelo impuesto por el patriarca al-Hājj Mālik, desarrollaron una comunidad con rasgos definidos en Tivavoune, lo que ha venido a llamar Villalón como «modelo marabúutico»<sup>22</sup>. Esta versión de la Tijāniyya se construía como una imitación senegalesa de la propuesta de la comunidad Fez, es decir, una búsqueda de orígenes en torno a las prácticas tradicionales wolofs como lo hacían los marroquíes con el sharifismo. Su organización pivota en torno a la autoridad de un shaykh en la *dāi'ra*, definida como una congregación social y religiosa, con el objetivo de servirle y realizar una labor de proselitización. Podríamos señalar que el proyecto primigenio de Sy —expuesto en el capítulo quinto— se ha desvirtuado porque ha perdido ese enorme componente de individualidad que tuvo en los tiempos coloniales. La atribu-

20. GARCÍA en ROBINSON & TRIAUD: 1996, pp. 252-256; ABUN-NASR: 1965, p. 147.

21. GARCÍA en ROBINSON & TRIAUD: 1996, pp. 269-270; ABUN-NASR: 1965, pp. 148-149.

22. VILLALÓN en ROBINSON & TRIAUD: 200, p. 473.

ción de un estatus especial a la rama de los Sy, como *khalifas* africanos de los marroquíes, dispuso un interesante juego de identidades. Hoy. Por ejemplo, en día muestra en sus prácticas cotidianas rasgos propios de la Tijāniyya fesí.

Una de la más criticadas en círculos tijānis es la dificultad de obtener *tarbiya ruḥāniyya* frente a la facilidad que ofrece a la comunidad de Ibrāhīm Niasse. Lo étnico, aparentemente, puro es considerado como un elemento fundamental. Su enorme poder e influencia social los había convertido en una opción mayoritaria en Senegal frente a la comunidad de la *foyda*. A la muerte de al-Ḥājj Mālik Sy, la comunidad tuvo serios problemas por la sucesión, problemas que no se resolvieron fácilmente.

En este contexto, mención aparte, merece el shaykh ‘Abd al-Azīz Sy Dabbāgh, hijo de Mālik Sy (m. 1997), como intelectual y líder social de la comunidad de Tivaoune. Prolífico escritor propuso un modelo ético propio como complemento a las enseñanzas de la ṭarīqa: el *ngor*.

El *ngor* es un concepto que puede ser traducido del wolof como honestidad, se trata de un código ético de conducta que une la tradición senegalesa wolof con la ṭarīqa. Shaykh ‘Abd al-Azīz planteaba que la comunidad debía seguir cuatro *gor* para cambiar la sociedad —piénsese en la joven sociedad post-colonial—: 1. *Gor du tiit ba fe* (honestidad frente a la mentira, honradez); 2. *Gor du xiif ba sàac* (honestidad frente al robo, honradez); 3. *Gor du jàpp bayyi* (honestidad para ser leal, lealtad); y, finalmente, 4. *Gor du sakk jěf* (Honestidad para ser agradecido)<sup>23</sup>.

Cuatro curas para «males morales» que afectaban al corazón del discípulo e impedían seguir creciendo espiritualmente, y que enraizados en la sociedad generaban daños muy importantes. Los dos primeros apelan, indudablemente, a los principios básicos de la ética islámica. El tercero se explica en tanto la leal-

23. KEBE: 2010, pp. 43-55.

tad a la comunidad es un principio básico, que ya el propio Mālik Sy había dejado claro. El cuarto, a su vez, se enraíza en la tradición tijāni de *shukr wa faḍl* o agradecimiento y generosidad, es decir, cuanto más agradecimiento haya a la comunidad y a Allāh más recompensa se recibirá. Esta ética se complementa con su planteamiento político-social de *Dëkkendoo Jàmm a ca gën* (Cuando se cohabite, mejor en paz). Este planteamiento es muy interesante porque toma la ética del *ngor* amplificándolo hacia los otros. En este sentido el *Dëkkendoo Jàmm* busca normalizar las relaciones con cristianos y otras ṭarīqas ante los comportamientos exclusivistas de algunos tijānis<sup>24</sup>. Shaykh ‘Abd al-Azīz incide en la multiplicidad de la humanidad y en la necesidad de imponer la paz entre todos para una mejor convivencia. Su experiencia se completa con una importante obra especialmente en el ámbito poético y en grabaciones de sus discursos.

Durante este tiempo se produjo un cisma de esta familia protagonizado por Mustafa Sy, hijo de Abūbākr Sy, que se enfrentó a la propuesta de su tío ‘Abdelazīz, que he descrito en el párrafo anterior. Para ello creó en 1980 la *Dai’rat al-Mustars-hidin* una modernización secular de la ṭarīqa. Finalmente, prevaleció la línea oficialista, que hoy destaca por ser la más numerosa rama de la Tijāniyya en Senegal. Además, la comunidad de Tivaoune tiene una importante presencia internacional —no tan numerosa como la niassene— debido al gran número de expatriados senegaleses que hay en Europa y América<sup>25</sup>.

Por último, Thierno Amadou Seydou Bā y Medina Gounass constituyeron, hasta la muerte de Bā en 1980, una comunidad aislada —en opinión de Van Hoven— del desarrollo de la Tijāniyya en África Occidental<sup>26</sup>. Basada en el carácter caris-

24. KEBE: 2010, pp. 66-67.

25. Véase KANE: 2011.

26. VAN HOVEN, Ed: «Medina Gounass: The end of a Religious Isolate» en *ISIM Newsletter*, n. 4. 1999, p. 25.

mático de Thierno Bā y sin las redes sociales de Tāl, Sy o los Niasse; este pular consiguió una comunidad autosuficiente de pulares con una economía basada en el algodón y ajenos, primero, al dominio francés y, posteriormente, a la República de Senegal. La concepción de Thierno, a la hora de fundar la ciudad, fue luchar contra la innovación (*bid'a*) e imponer la *sharī'a* e impedir el arraigo de la escuela francesa<sup>27</sup>. Todo ello desde en una versión literalista del Islam, construyendo un estado social e ideológico independiente de Senegal. Una suerte de lo que pudo ser el califato de Hamdullahi de shaykh al-Fūtī. A la vez, el shaykh rompió los lazos con el lujo y la burocracia y no permitió la entrada de dinero exterior. Su hijo Ahmed Tijāni Bā ha proseguido la guarda de esta ciudad con algunas reestructuraciones básicas, pero manteniendo la misma lectura rigorista de Thierno Bā. En 2006 recibió la visita del presidente Macky Sall aligerando un poco el aislamiento exterior<sup>28</sup>.

#### LA CONSOLIDACIÓN DE LA *FAYDA* COMO COMUNIDAD TRANSNACIONAL: DE ÁFRICA A OCCIDENTE

La comunidad de la *fayda* vivió una de sus mayores expansiones a partir de 1975 con la irrupción de toda una nueva generación de *muqqadams* y *muqqadamas*. La mayoría de estos jóvenes maestros y maestros crecieron bajo la sombra intelectual de Ibrāhīm Niasse y vivieron una transición generacional sin unos cambios convulsos, protagonizando una gran consolidación de la comunidad.

27. Puede visualizarse tanto una panorámica del pueblo como alguna de sus prácticas en el siguiente vídeo disponible en línea en: <[http://www.youtube.com/watch?v=Y-Z0Gf0Yk\\_I](http://www.youtube.com/watch?v=Y-Z0Gf0Yk_I)>

28. Existe un resumen de la visita del presidente senegalés Makkī Sall a la comunidad de Medina Gounas, disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=9vpcHJiYgNc>>

En ella, la organización *Jamā'at al-Ansaroudine* (la comunidad de los que ayudan de la religión) creada en 1940 se fortaleció como la organización social de la *fayḍa*, centralizando la dirección de la *zāwiya* y promoviendo actividades culturales de diverso tipo, así como ofreciéndoles protección social tanto en Senegal como en la diáspora. En 1950. Por ejemplo, y bajo el amparo de esta organización varios *talibés* nigerianos montaron la primera editorial para libros de la ṭarīqa en Kano<sup>29</sup>. A la muerte de shaykh Ibrāhīm, Ustadh Barham Diop (m. 2014) —hijo adoptivo, secretario y confidente de shaykh Ibrāhīm— se encargaría de la dirección asociación, convirtiéndose una de las personalidades más influyentes de la ṭarīqa durante el último cuarto del siglo xx. Por sugerencia suya comenzaron a realizarse *gamou* (festividad) en la diáspora, y a establecer un intenso programa de clases (*dars*) para incrementar el conocimiento de los fieles tĵānis. *Ansaroudine* está presente, actualmente, en más de cincuenta países y constituye el elemento fundamental para la difusión e internacionalización de la Tĵāniyya niassene.

Barham Diop se caracterizó, además de ser uno de los «discípulos perfectos», por una enorme capacidad de adaptación al siglo xx. Infatigable secretario de shaykh Ibrāhīm, tras su muerte llegó a ser uno de los consejeros más preciados de Hassan II —él le llamaba «la biblioteca andante»— y el secretario del consejo de *ulemas* de Marruecos y Senegal siendo un habitual de las *durūs al-ḥasaniyya* que se celebran en Rabat durante el mes de Ramadán<sup>30</sup>. Su dominio del árabe le llevó a ser el primer africano en entrar en la Academia de la Lengua Árabe en Bagdad. Pero Diop no se contentó con los ambientes oficiales, sino que desarrolló un intenso programa de viajes

29. SEESEMANN: 2011, p. 224.

30. Disponible en línea en: <<https://www.youtube.com/watch?v=xGnlUbcmA3U>>

para atender las necesidades de la comunidad senegalés en la diáspora tratando temas desde el pacifismo a la tolerancia o la convivencia<sup>31</sup>. Diop siempre tuvo claro, como shaykh Ibrāhīm, que la *fayḍa* ni era un producto local ni un proyecto anclado en el pasado representando la mejor opción entre modernidad y tradición.

A esta generación también perteneció Thierno Ḥassan Dem (1920-1989)<sup>32</sup>, uno de los nombres clave para la *fayḍa* en la comunidad peul. Nacido al norte de Senegal, estudió de forma tradicional y tras la muerte de su shaykh encontró a Niasse. Dem vio a Niasse en un sueño y se apresuró a conocerle, su shaykh —ya fallecido— le dijo que no tendría un maestro mejor que shaykh Ibrāhīm. A partir de ese momento, el año 1947, Dem se convirtió en un fiel discípulo y se entregó a sus quehaceres educativos y gnósticos<sup>33</sup>. Con gran autoridad dentro de la ṭarīqa, escribió varias obras muy importantes para la ṭarīqa como fueron *Kashf al-ghita'*, *Nūr al-kamāl*, o el importante comentario (*sharḥ*) del poema de shaykh Muḥammad Fāl: *miftaḥ al-wuṣūl ilā ḥaḍra al-rasūl*. Es un autor que debería ser reconsiderado y estudiado en profundidad debido a su enorme calidad intelectual y a sus profundas experiencias gnósticas, muy importantes para el neo-sufismo contemporáneo. Dem era bien conocido por sus enormes habilidades esotéricas. En Medina Baye circula, de forma privada, una copia

31. Hay mucho material de Barham Diop grabado en wolof de sus viajes a comunidades de Europa. En ellas se tratan diversos temas desde *ma'rifa* hasta asuntos sociales muy actuales. Yo obtuve de Māḥī b. Makki Niasse, aproximadamente, 5 Gigabytes de grabaciones inéditas de audio y video. Sería muy interesante una iniciativa para transcribir y traducir todo ese material. Para un análisis más profundo de su producción y su repercusión en las comunidades véase DE DIEGO GONZÁLEZ: 2018.

32. ALA IV: 2004, pp. 306-307.

33. Véase su obra autobiográfica en árabe *masiry ilā shaykh al-Islām Ibrāhīm Niasse* (1980).

de su cuaderno esotérico (*kunnash*) con cientos de secretos suyos y heredados. Otra narración que circula en Senegal es que a Dem se le atribuía la capacidad de enseñar a los *jinn*, de los cuales —según informantes de Medina Baye— muchos se hicieron tijānis y grandes conocedores de conocimientos esotéricos y exotéricos. De hecho, a lo largo de mi investigación recogí una narración similar que dice así:

Thierno<sup>34</sup> Hassan Dem era un hombre del visto y del no visto. Uno de sus prodigios fue enseñar a los genios que vivían en el Salum. Para él no era un prodigio, era algo normal. Los genios conviven con nosotros y comparten con nosotros. Porque hay de todo, los hay musulmanes y los hay *kafir*. Son como nosotros. Thierno se sentaba cerca de un baobab, con té y aunque para muchos estaba vacío, otros los veían [a los genios]. Y aprendían el Corán como lo hacen los niños hasta convertirse en *karamoko*<sup>35</sup>, y también aprendían *fiqh* y se hacían *alfas*<sup>36</sup>. Thierno enseñaba con la misma paciencia que lo hacía a los hombres. Los genios lo comprendían y algunos se hicieron tijāni. El *shaykh Baye* [Ibrāhīm Niasse] y el *khātm* [*shaykh Tijāni*] estaban contentos de ver como se expandía el camino del Profeta (saws) por toda la creación de Allāh, el altísimo<sup>37</sup>.

Esta narración ha sido refrendada por familia directa de Ibrāhīm Niasse que, sin tal profusión de detalles, confirmaban la narración de mi informante. Y supone un testimonio curioso de la interacción entre genios y sufíes en la contemporaneidad, y además sin un cariz negativo. Esto es algo interesante para la investigación ya que rompe dualidades y se acerca más a la visión que proponía, anteriormente, visto desde el sufismo tijāni.

34. Nombre tradicional para los maestros coránicos en idioma pular.

35. En idioma pular profesor de Corán.

36. En el entorno de África Occidental un *alfa* es una abreviatura de *al-faqih*, un experto en *fiqh* y sinónimo de sabio islámico.

37. Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

El carisma, además de las dotes esotéricas, de Dem propiciaban esta situación llegando al extremo de ser maestro de genios, posteriormente islamizándolos y convirtiéndolos en fervientes sufíes. Este caso no es, ni mucho menos, único, pues en las narrativas populares hay otros casos interesantes como ocurría con la anteriormente relatada de al-Fūti Tāl. En este en cuestión, se enfatiza que para Dem no se trata de una acción espectacular o que merezca especial atención, forma parte de su rol de maestro.

Uno de los puntos más interesantes está en que mi informante gradúa las acciones y las enmarca dentro de la estética narrativa concreta del mundo pular. El baobab, el té y la clase coránica encajan muy bien en el imaginario clásico del sabio pular. Cambiando los alumnos niños por genios, se realiza una labor de «contraprestación» universal que logra modular la idea hasta un interesante punto: la labor del *shaykh* es universal. Esta tensión entre lo local y lo universal es bien común y corresponde, en última instancia, al modelo de islam expandido por el neosufismo, categoría a la que pertenece la Tijāniyya<sup>38</sup>. Por eso, los actos de Dem en la historia narrada tienen una carga simbólica muy importante, pues lo universal no solo se expande entre razas y países, sino entre los distintos planos de realidad.

Este tránsito entre modernidad y tradición se resolvió de manera más efectiva gracias a la apertura de sus *muqaddams* y una enorme utilización de la gnosis (*ma'rifa*) en espacios públicos. Pero esto generó tensiones con otros grupos musulmanes. Los mayores problemas de la *ṭarīqa* tras la muerte de *shaykh Ibrāhīm* han tenido que ver con el auge del wahabismo en África y la progresiva compra de intelectuales musulmanes por parte de este grupo. Esta violencia, primero intelectual y después física, llegó a su punto álgido su auge en Nigeria, donde las facciones sufi y antisufi han tenido más problemas y presencia. Precisa-

38. DE DIEGO GONZÁLEZ: 2019, pp. 41-45.

mente allí, y bajo el liderazgo de Isyaku Rabiū (1928-2018), la ʿarīqa se ha consolidado —en la línea heredada desde los tiempos de Niasse— en un referente social y cultural en el norte de Nigeria. Rabiū era un antiguo profesor y un influyente hombre de negocios de Kano con un gran patrimonio, que además tenía fuertes lazos con el National Party of Nigeria. Fue nombrado *khalifa* de la Tījāniyya en Nigeria y fue el responsable principal de las estrategias de la ʿarīqa<sup>39</sup>. Así, vivió intensamente todas las polémicas que han ocurrido en la zona.

Un ejemplo de esto, fue el caso de Radio Kaduna —que Andrea Brigaglia explica en su artículo titulado *The Radio Kaduna Tafsiṛ (1978-1992)*— con una confrontación pública entre Abū Bakr Gumi, un shaykh de orientación salafista, con Ṭāhir Bauchi y Umar Sanda Idris, ambos sufis<sup>40</sup>. Abū Bakr Gumi (1922-1992)<sup>41</sup> se convirtió en el enemigo público número uno de la comunidad de la *fayḍa* en Nigeria con su organización —financiada por el salafismo internacional— llamada *Jamāʿat al-Izāla*. Una organización excesivamente puritana que cargaba contra los discursos de los niassene y que uso todos los medios de comunicación para comenzar una guerra abierta contra la comunidad sufi de Nigeria<sup>42</sup>. En Ghana, Mervin Hiskett recogió la polémica entre los partidarios de la Tījāniyya y de la Wahabiyya, algo que se ha recrudecido en los últimos tiempos por el retorno de «expertos» formados en Arabia Saudí<sup>43</sup>.

Un contrapunto a esto lo ofrece actualmente el shaykh Ibrāhīm Ṣāliḥ (1939). De ascendencia *sharīf*, Ṣāliḥ estudió en un fuerte ambiente tījāni. Poseedor de gran número de permisos (*ijāzas*) que le legitimaban en el mundo islámico, conoció

39. *Rijāl wa-adwār*, pp. 90-93.

40. BRIGAGLIA: 2007.

41. ALA II: 1995, pp. 550-555.

42. Véase KANE: 2003, pp. 104-149.

43. Véase HISKETT: 1980, pp. 126-140; y KOBO: 2012, pp. 282-310.

a Shaykh Ibrāhīm en Egipto con quien renovó su pertenencia a la ṭarīqa. A partir de ese momento, y desde su regreso a Borno, fundó el *Progressive Islamic Institute* (1977), y desde 1992 es uno de los *muftis*, con capacidad y legitimidad para emitir *fatwas*, de Nigeria<sup>44</sup>. Combinando un gran carisma social y un notorio reconocimiento en el mundo islámico contemporáneo, se ha convertido en uno de los tijānis más importantes de la actualidad. Es autor de más de cien obras sobre islam, la ṭarīqa y asuntos sociales<sup>45</sup>. Como en el caso de Barham Diop, Ibrāhīm Ṣāliḥ, es otro de esos modelos que demuestran que la *fayḍa* supo adaptarse a un mundo contemporáneo con todas las contradicciones que podría suponer y muy en especial en el enfrentamiento contra el radicalismo.

La polémica con Muḥammad Tāhir Maighari (n. 1932)<sup>46</sup> supuso el momento álgido de esta situación en Nigeria y constituyó uno de los ataques más violentos hacia la *fayḍa* a lo largo del siglo xx. En 1979, este ex-miembro de la ṭarīqa lanzó en su tesis de Máster un ataque revelando sin permiso textos secretos de la Tijāniyya, entre ellos, el *Sirr al-Akbar* (El gran secreto) de shaykh Ibrāhīm. El texto fue refundido en 1981 como libro con la bendición de Gumī titulado *al-shaykh Ibrāhīm Anyās al-singhāly hyātahu wa āra'uhu wa ta'alya*. El objeto de este trabajo fue criticar, bajo los auspicios del wahabismo, las prácticas esotéricas de Niasse y sus seguidores. Incluso en algún momento acusó a los seguidores de la *fayḍa* de no ser auténticos sufis por permitir la innovación (*bid'a*) del mundo cotidiano<sup>47</sup>. La polémica se saldó con dos intensas respuestas de dos autores mauritanos al-Ḥājj 'Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry (n. 1954) y Muḥammad w. 'Abdallāh (n. 1942).

44. *Ṭabaqāt al-tijāniyya*, pp. 298-304.

45. ALA II: 1995, pp. 407-415.

46. ALA II: 1995, pp. 555-557.

47. KANE: 2003, p. 128.

El primero, heredero de su padre Muḥammad al-Mishry y uno de los más cercanos al círculo de Kaolack, escribió un duro texto titulado *Indhār wa-ifada ilā bā'ī'ī dīnihi bi'l-shahāda* (Aviso y advertencia sobre los que venden su *dīn* con su testimonio)<sup>48</sup> en el que se ponía de relieve la concepción niassene del sufismo como un equilibrio entre *dunyā* (el mundo terrenal) y *akhira* (el mundo espiritual, el más allá), legitimando y sobre todo presentado un sufismo adaptado al siglo xx. De hecho shaykh 'Abdallāh al-Mishry siempre defiende esta postura y la recomienda en sus apariciones públicas, advirtiendo de los excesos de algunos sufis, de la misma manera que había hecho su padre Muḥammad al-Mishry<sup>49</sup>. Por su parte, el texto de Muḥammad wuld 'Abdallāh elaboró un discurso mucho más técnico en su libro *al-Radd bi-l ḥadīth wa al-Qurān 'ala mā fī kitāb May Ghari* (Respuesta con el *ḥadīth* y el Corán al libro de Maighari) que se convirtió en un libro de intensa defensa islámica de los valores y las creencias de los tījānis desde el Corán y la *sunna* (tradición profética)<sup>50</sup>. El episodio de los textos reforzó el control, por parte de la comunidad de Medina Baye, sobre los textos esotéricos de uso interno, dando opción a que la nueva generación de *muqaddams* tījānis realizaran una labor minuciosa de actualización de la comunidad de la *fayḍa*.

Estas respuestas se encuadran precisamente en la erudición de la comunidad de los *muqaddams* mauritanos, que en durante los años ochenta y noventa del pasado siglo se habían instituido como importantes referentes en la *fayḍa*. Los mauritanos de esta generación han demostrado gran habilidad para contestar los ataques modernistas y salafistas contra la ṭarīqa. De todos estos hay que destacar a Ḥājj 'Abdallāh w. Muḥammad

48. WULD AL-MISHRY, al-Ḥājj 'Abdallāh: *Indhār wa-ifada ilā bā'ī'ī dīnihi bi'l-shahāda*. Nuakchott, 1979.

49. Entrevista al shaykh al-Ḥājj 'Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, marzo, 2014.

50. Entrevista a shaykh Aḥmad Bukār Niang. Medina Baye, julio, 2016.

al-Mishry, conocido como Hājī al-Mishry. Hijo de Muḥammad al-Mishry asumió el *khalifato* de su pueblo, Ma‘aṭā Maūlāna, tras la muerte de su padre. Por recomendación de éste y de shaykh Ibrāhīm, había estudiado Economía en la Universidad Cheikh Anta Diop en Dakar después de un intenso estudio de las fuentes del mundo tradicional islámico en Mauritania. Al-Hājī Mishry es bilingüe en árabe y francés lo que le permitió una intensa labor educativa y conferencista en ámbitos francófonos. En los últimos años, ha tenido un acercamiento a España donde tiene un número consolidado de discípulos y algunos *muqaddams* entre los que destaca shaykh Moustapha Hassane. Pero su proyecto más importantes es la dirección y liderazgo el pueblo educativo de Ma‘aṭā Maūlāna en el que prosiguió el trabajo de su padre. Su proyecto se mueve en la enseñanza tradicional islámica para un mundo contemporáneo. Actualmente conviven con la población local diversos discípulos de diferentes países, consolidándolo como un pueblo global en el espíritu de la fayḍa<sup>51</sup>. Al-Hājī Mishry actúa a menudo como consejero directo de la familia Niassene en temas relacionados con la ṭarīqa.

Del mismo modo que al-Hājī Mishry, Shaykh Tijāni wuld Sayyīd —hijo de shaykh al-Hadī wuld Sayyīd— ha convertido su pueblo, Tumba Ya‘ali, en un núcleo de conocimiento en Mauritania para alumnos extranjeros que quieren estudiar de forma tradicional. Los niassene, y otras muchas familias prestigiosas de la ṭarīqa, por ejemplo, suelen enviar a sus hijos siguiendo el ejemplo que hizo con shaykh Ibrāhīm.

Otro nombre fundamental para comprender la *fayḍa* en Mauritania es al-Shaykh wuld Khairy (n. 1954). Con gran fama de gnóstico y sabio, wuld Khairy se ha convertido en los últimos años —gracias a sus discípulos y a las redes sociales— en uno de los *shaykhs* más mediáticos de la fayḍa contemporánea. Creció

51. OULD SALEM, Muḥammad: Maata Moulana, la cité éducative. Réalités et perspectives. Ma‘aṭā Maūlāna, 2014.

bajo la protección de Muḥammad al-Mishry de quien fue, siguiendo el ejemplo de su madre, confidente y secreto. Sus padres Sayyīd wuld Khayri «Di» y su madre Fatima mint Add «Dāya» eran importantes discípulos de Mishry y de Niasse. En 1968, con catorce años, se hizo tomo la ṭarīqa comenzando una impresionante carrera en ella. Tras la muerte de Mishry fundó su propio pueblo, Boubacar, a unos kilómetros de Ma'aṭā Maūlāna<sup>52</sup>. Es autor de numerosos textos poéticos y de gnosis que sus discípulos hacen circular, al contrario de lo que ocurre con otros *shaykhs* en Mauritania. Wuld Khairy cuenta con numerosos discípulos —a los que es fácil de reconocer porque llevan el turbante que cubre la cabeza, en vez de en la cabeza— en Mauritania, Europa y Estados Unidos entre los que destacan los *muqaddams* como shaykh Ḥabib Sall, Harouna Ly o el estadounidense Abdulatif Finch responsable de su *zāwiya* en Londres. La animosidad de sus discípulos lleva a no pocas polémicas en las redes sociales con los discípulos de otros *shaykhs* de la Tījāniyya.

Entre los líderes de esas nuevas generaciones tījānis hay que destacar, sin duda, con un rol especial a los hijos, nietos de Ibrāhīm Niasse. Sus hijos han llevado la dirección política y social de la ṭarīqa, mientras que la familia Cisse —yerno y nietos de Niasse— han llevado el mando espiritual. Como en la mayoría de las familias sufis africanas la sucesión era potencialmente un problema, para solventarlo Niasse dispuso en su testamento que su hijo mayor al-Ḥājj ‘Abdallāh b. Ibrāhīm Niasse (1928-2001).

Conocido con el nombre de Papa Ass, ocuparía el rol de *khalifa* de la ṭarīqa mientras que el imamato de la gran mezquita pasaría a ‘Aliou Cisse (m. 1982), su mano derecha. Esta distinción entre *khalifa* y sucesor espiritual ahorraría los problemas que sufrieron los Sy o los Tāl años antes. Papa Ass jugaría un rol muy importante mediando con el gobierno y prosiguiendo con la construcción de la gran Mezquita, y fomentando la

52. Véase Ly: 2013; FREDE: 2015, p. 475.

misión educativa iniciada por su padre. A su muerte, Aḥmad b. Ibrāhīm Niase (1930-2010), llamado Papa Dame, obtuvo el *khalifato* y bajo su mandato se terminó la gran Mezquita. Shaykh Aḥmad al-Tijāni (n. 1932), llamado Papa Shaykh, es el actual *khalifa* después de la muerte de su hermano. Hábil diplomático, su padre lo tuvo encargado de las relaciones con las regiones hausas y con los visitantes importantes que visitaban Medina Baye. Su hermano Muḥammad al-Amīn (n. 1941), llamado Baba al-Amīn, después de estudiar en Marruecos y *al-Azhar* (El Cairo), trabajó como diplomático para el gobierno senegalés en Argelia, Egipto y Arabia Saudí. Él es, actualmente, uno de los más carismáticos líderes de la Tijāniyya y con una vida social más activa especialmente fuera de Senegal, siendo también autor de una importante producción poética<sup>53</sup>.

Muḥammad al-Māhī (n. 1936) es otro de los hijos de Ibrāhīm Niase más activos y que actualmente dirige el Instituto de Ciencias Islámicas de Kaolack. El carisma de la familia también estuvo presente en otro de los hijos como Muḥammad al-Nazīr (m. 1988), y Muḥammad al-Hadī (1939-2005) que gozaron de gran popularidad pública y contaba con numerosos discípulos, especialmente, en Gambia y Nigeria. Los hijos más jóvenes de Niase se han especializado en regiones no habituales de la Tijāniyya como por ejemplo Muḥammad al-Makki (n. 1948) con la población de la etnia zarma de Níger, Muḥammad al-Quraīshi (n. 1956) con Chad y Muḥammad Ma'amoune (1944-2011) en Sudán, que intervino como representante del gobierno senegalés en la zona y posteriormente como portavoz de la familia Niase en Kaolack. Además, gozó de un gran prestigio entre gente de negocios del Golfo Pérsico, atrayendo importantes donaciones para la causa de la *fayda*<sup>54</sup>.

53. ALA I: 2003, pp. 302-304.

54. Entrevista a Muḥammad al-Mahī b. Makki Ibrāhīm Niase. Granada, julio, 2014.

Las hijas de shaykh Ibrāhīm han tenido gran influencia en la difusión de la tarīqa y en la lucha por la igualdad de la mujer. Esto es algo muy importante pues como pasaba en la primera comunidad de Fez, Niasse consiguió colocar al mismo nivel a hombres y mujeres en el aspecto educativo y religioso, y luchando contra los tópicos desafortunados en el mundo islámico. Su hija Ruqayya (n. 1930) se convirtió en un modelo para las mujeres senegalesas por su lucha por la igualdad enfatizando los valores islámicos. Estudió en Kaolack con su padre y con Rabbani, y ha realizado una intensa labor educativa. Su obra principal ha sido *Tanbīh al-bint al-muslima fi l-dīn wa l-dunyā* (Recomendaciones a la chica musulmana desde la religión y el mundo), un ensayo traducido y reeditado por *Faydabooks* sobre la educación de la mujer musulmana en los tiempos contemporáneos<sup>55</sup>. Entre sus múltiples discípulas, que han tejido una gran red de influencia en Senegal, destaca la cantante de *dhikr* Aida Faye nombrada *muqaddama* por Ruqayya Niasse<sup>56</sup> tanto por su crecimiento espiritual como por el impacto social de su obra poética y musical en toda la comunidad de la *fayḍa*.

Su hermana shaykha Maryam (n. 1932) es otro de los iconos femeninos dentro de la *fayḍa*. Estudió ciencias islámicas con su padre, Corán con Rabbani en la *zāwiya* de Kaolack. Tras memorizar el Corán aprendió árabe y *fiqh māliki*, convirtiéndose en una de las mejores especialistas en ciencias islámicas de Senegal. Casada en 1950 con ‘Umar Kane, uno de los *muqaddams* de su padre, se mudó a Dakar donde abrió un colegio especializado en el estudio del Corán llamado *Dār al-Qurān*, que es famoso en todo el mundo islámico<sup>57</sup>. En un

55. *Ṭabaqāt al-tijāniyya*, p. 388.

56. HILL: 2010, pp. 20-24.

57. *Ṭabaqāt al-tijāniyya*, pp. 389-390. La cadena qatari *al-Jazeera* realizó un documental sobre ella y su escuela coránica, que con el título *Al-lughat al-*

icono social se convirtió Ummulkhaīry (n. 1941) quien como shaykha Maryam se convirtió en una experta en *fiqh māliki*. Casada con shaykh Abubakar Kiota en 1960, se implicó en la vida social y educativa nigerina llegando a ser una de los agentes más activos en la lucha social del país. Con su organización *Nāssirāt al-Dīn* (las auxiliadoras de la religión) creada en 1968, impulsó una serie de centros para mujeres donde impartía formación e intentaba mejorar sus condiciones. Ummulkhaīry también ha sido una shaykha de *tarbiya* atendiendo las necesidades espirituales de muchos discípulos en Níger. Muchas otras hijas de shaykh Ibrāhīm, que tuvo en torno a unas treinta, se casaron con *muqaddams* importantes y acabaron siendo el medio de conexión y arraigo de la Tijāniyya niassene a través su autoridad y carisma en la comunidad.

Actualmente shaykha Ummuhani es una de las más activas en sus roles de representante de la Tijāniyya, una de las hijas pequeñas de Ibrāhīm Niasse y *sayyida* Bilqis bint ‘Abdulmālik Okene, quien realiza una intensa labor educativa y de *dawa’a* (predicación) en el norte de Nigeria. Las hijas de Ibrāhīm Niasse han jugado un rol integrador para una organización tan tradicional como ha sido la ṭarīqa, acercándola al ámbito femenino, como cualquier otro *muqaddam*, manteniendo la *sharī’a* como referencia, pero con el reformismo (*tajdīd*) implícito de los tijānis.

Si tuviéramos que hablar del líder de la *fayḍa* post-Niasse este sería, indiscutiblemente, shaykh Ḥassan Cisse (1945-2008). Durante su imamato la comunidad terminó de expandirse más allá de África, y adquirió una identidad mediática con la inclusión de Estados Unidos. Nieto mayor de Ibrāhīm Niasse

---

*‘arabiyya wa al-Islam fī al-Sinighāl* (2005) se encuentra disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=WR0iatgfjJM>>. Además, puede consultarse una entrevista (traducida por Joseph Hill) disponible en: <<http://medinabaay.org/en/news/310-translation-of-sayyidah-maryams-al-jazeera-interview>>

por parte de su hija Fatimatou bt. Niasse e hijo de ‘Aliou Cisse, se convirtió en un icono por su capacidad mediática y sus dotes comunicativas. Estudió en Kaolack con su abuelo y, posteriormente, en El Cairo. Después se formó en Filosofía e Islamología en la Universidad de Londres y en la Northwestern University en Evanston (Illinois). Con dominio del wolof, árabe, francés, hausa e inglés, shaykh Ḥassan combinaba el modelo tradicional con el occidental sin que le supusiera mayor problema tanto en sus visitas a África como a Occidente<sup>58</sup>. Tras la muerte de su padre en 1982, Ḥassan Cisse cumplió la voluntad de su abuelo y se convirtió en *imām* de la gran Mezquita de Kaolack y líder de millones de tĵānis. Su carisma y su erudición pronto se presentaron como una ventaja a la hora de tratar con otros líderes tanto tĵānis como musulmanes.

Pero principal éxito de Ḥassan Cisse fue introducir en la Tĵāniyya a la comunidad afro-americana creando *zāwīyas* estables en Detroit, Atlanta y Nueva York. 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 *sunnies* y las de NOI (*Nation of Islam*) tras la muerte de Malcolm X. Según Ashaki TaHa Cisse, shaykh Ḥassan, 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<sup>59</sup>. El texto de

58. WRIGHT, Zachary: «Shaykh Hasan Cisse (1945-2008), Imam of the *Fayda Tĵāniyya*» en *ARIA. Annual Review of Islam in Africa*. 11. 2012, p. 62. Este contraste entre el Cisse académico y político y el Cisse shaykh puede observarse en las grabaciones de sus viajes disponibles en Internet como su viaje a Nigeria en marzo de 2004: <<http://www.youtube.com/watch?v=qlAqXEjDITg>>.

59. TAHA CISSE, Ashaki: *The Future of the Tariqa Tĵāniyya in America*. Ponencia presentada en el en el Fórum de seguidores de la ṭarīqa Tĵāniyya, Fez, Marruecos, 28 de junio de 2007. Disponible en línea en: <<http://www.tĵani.org/tĵāni-future/>>

TaHa Cisse revela muchos datos interesantes como el énfasis en el perfil de «musulmanes nativos» americanos en referencia a la primera o segunda generación de conversos en USA. Cisse supo rentabilizar la heterodoxia y el afrocentrismo de muchos de ellos, ofreciéndoles una ortodoxia —como la tijāni— investida de los recursos históricos que he visto durante este trabajo. Los inmigrantes de Senegal y Ghana, como la familia de al-Hājj Aḥmad Dimson (m. 1993), por ejemplo, que eran discípulos de Ibrāhīm Niasse jugaron un papel fundamental en la construcción de las identidades de la nueva comunidad afro-americana. Algunos niños fueron enviados a Medina Baye en Senegal y los adultos fueron moldeados según los criterios de la Tijāniyya. Para ellos, shaykh Ḥassan creó el African American Islamic Institute (AAII), una organización educativa y no gubernamental que construyó la diáspora tijāni-americana en África. De estos proyectos surgieron los primeros líderes, como *imām* Sayyid ‘Abdus-salām que se convirtió en *imām* y líder de una de las *zāwiyas* tijānis de Nueva York. El caso es que estos nuevos líderes como *imām* ‘Abdus-salām no sólo fueron instruidos en el plano exotérico sino también en el esotérico haciendo de ellos un auténticos shaykhs para su comunidad, *muqaddams* a la altura de los africanos<sup>60</sup>.

Ese fue uno de los puntos fuertes de Cisse, en tanto no permitió diferencias entre los *muqaddams* nacidos musulmanes y los conversos, sino que tan solo miraba lo que era más beneficioso para las comunidades. Otro de los puntos positivos fue la pacificación entre los conversos de orígenes europeo-americanos y los afro-americanos integrando a ambos colectivos y logrando superar identidades étnicas<sup>61</sup>. Cisse concluyó su labor fundando la ONG *Nasrilm América* (los vencedores del conocimiento), una organización benéfica que ha sido reconocida

60. Entrevista a shaykh Ahmed ‘Abdus-salām. Córdoba, abril, 2014.

61. Cf. TAHA CISSE: 2007.

por la ONU y el gobierno de Estados Unidos por sus campañas en América y en África y por su trabajo con el AAII<sup>62</sup>. En suma, logró realizar un sufismo contemporáneo para una sociedad preocupada por otras muchas cosas.

Cisse no solo ofreció cobertura espiritual en EEUU, ya que además llevó la ṭarīqa a Sudáfrica, a partes de Europa y del Caribe. Logró integrar —cosa que pocos han hecho— a los senegaleses inmigrantes con los nativos de los lugares, superponiendo la comunidad de la *fayḍa* a cualquier diferencia cultural. Y eso se debía a su educación cosmopolita anglófona, diseñada por su padre y su abuelo, de la misma manera que shaykh al-Ḥājj al-Mishry había tenido una trayectoria parecida en el mundo francófono con la experiencia de la ciudad educativa Ma‘atā Maūlāna (Mauritania) que quedo consolidada como un pueblo global<sup>63</sup>. Esto evitó que la Tījāniyya niasene cayese en los mismos errores que la familia Sy, la familia Tāl o incluso la poderosa Muridiyya de Aḥmadou Bamba, tan dependiente de la cultura wolof. El secreto para mantener el legado de su abuelo estaba precisamente en ese carácter afable y abierto que integraba cualquier elemento que pudiese enriquecer a la comunidad, así como en la horizontalidad de las estructuras de poder<sup>64</sup>.

Tras su fallecimiento en 2008 de Ḥassan Cisse, su hermano Shaykh Tījāni Cisse (n. 1955) recibió el imamat tras un consejo de la élite de la ṭarīqa que decidió que él sería el heredero. Shaykh Tījāni posee un carácter distinto a la de hermano Ḥassan, hombre intelectual y un escrito nato, editor de diferentes obras de su abuelo y autor de interesantes obras de sufismo. Bajo su mandato se han reconstruido muchos aspectos

62. Véase la web de AAII. Disponible en línea en: <<http://aaii.info>>

63. OULD SALEM, Muḥammad: *Maata Moulana, la cité éducative. Réalités et perspectives*. Ma‘atā Maūlāna, 2014.

64. Entrevista a shaykh Aḥmad ‘Abdus-salām. Córdoba, abril, 2014.

intelectuales de la *fayda*. Su influencia como líder de la tariqa Tijāniyya le llevó a ser nombrado como el primer shaykh sufi y el treceavo musulmán más influyente del mundo<sup>65</sup>. Cisse ha mantenido una intensa lucha intelectual contra el extremismo, que le ha llevado a posicionarse como uno de los líderes islámicos que más ha abogado por la paz y la tolerancia, trabajo que culminó con un libro recopilatorio titulado *Islam, the Religion of Peace* (2012)<sup>66</sup>. El libro responde a la preocupación por el rol de la paz en el Islam. Es notorio que estamos en una época que todo el mundo enfatiza su faceta violenta, sin embargo, Cisse a lo largo de este trabajo nos responde que no es así. Cabe destacar que todo ello está argumentado exclusivamente entre el Corán y la *sunna* (tradición profética). Cisse elabora un interesante eje temático comenzando con un texto sobre islam y paz.

El punto de partida es la búsqueda de una definición para los términos paz (*salām*) y tolerancia (*samāha*) a través de diferentes indagaciones en los textos claves para el islam. Tras explorar distintas concepciones de paz y tolerancia en distintas situaciones de la tradición profética, Cisse explica que el mejor punto de llegada es la moderación. En palabras de Cisse, el islam es el *dīn* de la moderación, una vía media que ayude a obtener la tan ansiada paz en todos los estamentos vitales (física, social y espiritual). Más recientemente, ha publicado un libro sobre gnosis titulado *Knowing Allah, Living Islam* con el fin de acercar el sufismo a la vida cotidiana siguiendo el proyecto de su abuelo<sup>67</sup>.

65. Véase el ranking disponible en línea en: <<http://themuslim500.com/profile/sheikh-Aḥmad-tijāni-ali-cisse>>

66. Cisse, Shaykh Tijāni: *Islam, The Religion of Peace (Selected Speeches)*. Edición y traducción de Z. Wright, F. Owaisi y M. H. Abdullahi. Singapur: Light of Eminence, 2012.

67. Cisse, Shaykh Tijāni: *Knowing Allah, Living Islam*. Edición y traducción de Z. Wright, I. Naseem y M. H. Abdullahi. Singapur: Light of Eminence, 2014.

Bajo su mandato la ṭarīqa se ha consolidado y actualmente cuenta discípulos de Europa<sup>68</sup>, América y Asia, además de los africanos. Según las últimas estimaciones, se calcula que puede haber más de cien millones de tĵānis que le reconocen a él como el líder de la Tĵāniyya<sup>69</sup>.

Durante estos últimos años ha emergido como una figura notable su hermano pequeño, Māhī Cisse (n. 1963). Shaykh de *tarbiya* en Medina Baye, goza de un gran prestigio entre los tĵānis como ‘*ālim* (sabio) y ‘*ārif* (gnóstico). En los últimos años ha ido ocupando más responsabilidades, tanto con sus discípulos como con la imagen pública de la ṭarīqa. Una de sus últimas intervenciones públicas fue a raíz de los atentados de Charlie Hebdo (2015)<sup>70</sup>. Como sus hermanos, Māhī Cisse ha creado su propia organización no gubernamental, *Midaf Alfityanu*, que reúne a sus discípulos y realiza labores humanitarias en África<sup>71</sup>. Cisse tiene discípulos en gran parte de los territorios centrales y periféricos de la *fayḍa*. Londres, París, Singapur o Kuala Lumpur son espacios donde el propio Cisse tiene un gran predicamento actualmente.

68. Existe una interesante canción del cantante de hip hop británico y *muqaddam* Rakin Niasse dedicado, a modo de los *madḥ* (poesía panegírica), a shaykh Tĵāni Cisse disponible en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=g-z4nxYlthk>>. Este es otro de los ejemplos del perfil dinámico de los nuevos *muqaddam* de la comunidad de la *fayḍa*.

69. Las estimaciones dadas por Zachary Wright están basadas en los cálculos de ‘Abdelaziz Benabdellah disponibles en: <<http://abdellazizbenabdallah.org/tĵānis.htm>> según en los trabajos Talib Abderrahmane de la Universidad de Orán y los comentarios de shaykh Ḥassan Cisse.

70. El comunicado completo se puede leer traducido en castellano por mi en WebIslam, disponible en línea en: <[http://www.webislam.com/articulos/97303-comunicado\\_de\\_cheikh\\_Māhī\\_cisse\\_a\\_la\\_umma\\_sobre\\_los\\_sucesos\\_de\\_charlie\\_hebdo.html](http://www.webislam.com/articulos/97303-comunicado_de_cheikh_Māhī_cisse_a_la_umma_sobre_los_sucesos_de_charlie_hebdo.html)>

71. Puede consultarse la web de MIDAF ALFITAYANOU, disponible en línea en: <<http://midafalfitayanou.wordpress.com>>. Para una breve historia de las ONGs de la Tĵāniyya en Estados Unidos véase KANE: 2011, p. 248.

Los tijānis contemporáneos de la *fayḍa* tienen muy en cuenta que el camino transcurre a través de su maestro pero que tienen que adaptarse a sus propios contextos. Es interesante señalar, por ejemplo, la labor de los discípulos de Nigeria y Ghana que han sido capaces de transmitir el mensaje de forma comprensible para los suyos a través de manifestaciones populares. Algo muy similar ocurre con los discípulos norteamericanos —quizás el caso más significativo— quienes han adaptado en sus comunidades una identidad doble entre el discípulo de Niasse y el estadounidense afroamericano de Atlanta o Nueva York, reforzando su identidad afro en la diáspora y su rol de racializados en la sociedad estadounidense<sup>72</sup>.

He de reconocer que mi visita a la comunidad tijāni de Atlanta en noviembre de 2013 fue muy ilustrativa por esta razón. Otra comunidad muy activa es la de Londres, la cual, siendo una gran parte de conversos de origen caribeño o africano, han construido una red comunitaria muy densa y han conseguido adaptar las enseñanzas de Niasse —a través de sus nietos Shaykh Tijāni Cisse y Māhī Cisse— a las manifestaciones culturales propias de la juventud actual como el hip-hop o la poesía contemporánea. Los artistas Rakin Niasse (nombre musulmán de Rakin Fetuga), Muhammad Yahya (nombre musulmán de Mario Barca) o el dúo poético *Poetic Pilgrimage* (Tanya «Muneera» Williams y Yashima «Sukina» Douglas) son buenos ejemplos de ello combinando tradición con contemporaneidad<sup>73</sup>. Ellos han sido responsables de la expansión de la doctrina niassene entre un sector joven en el siglo XXI, igual que en su día lo hicieron los discípulos nigerianos o mauritanos de Niasse. Un nuevo formato para una nueva época.

72. KANE: 2011, p. 244.

73. Para un estudio en profundidad de la influencia del rap en la *fayḍa* véase HILL: 2016.

De la misma forma, la ṭarīqa se expande a gran velocidad a través de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs). En todo el mundo —y de forma en especial en África— las TIC están cuestionando la forma de tratar el conocimiento escrito frente, a lo que tradicionalmente se ha llamado, lo oral. YouTube, Facebook, Skype o Whatsapp son canales por donde se transmite gran cantidad de información instantáneamente, como tiempo atrás lo fueron las cintas analógicas o los DVDs. Por eso, los tijanis se enfrentan, a día de hoy, a una realidad muy cambiante epistemológicamente. La tecnología mediatiza no solo sus identidades personales sino también las identidades comunitarias.

La publicidad dada por las redes sociales hace —parafraseando a Carl Ernst— que el sufismo no sea solo para los musulmanes<sup>74</sup>, ni la Tījāniyya para tijānis crecidos en las estructuras epistémicas de la ṭarīqa. Así, esta se expande de forma más fácil en contextos más complejos y en tiempos de post-verdad, que ha producido una profunda desontologización del conocimiento. Una época donde priman los sentimientos y las subjetividades sobre la experiencia de lo metafísico. Paradójico para un tipo de conocimiento, como es la *ma'rifā* que exige la realidad ontológica de la experiencia<sup>75</sup>.

En la era de la post-verdad, heredera de la postmodernidad, se sitúan las narrativas entre las fronteras de la realidad y la ficción, jugando con la enorme capacidad de viralización de estas. Los conocimientos absolutos y ontológicos aparecen, en estos días, como algo imposible. Y, sin embargo, apoyados en sus mecanismos los tijanis lanzan mensajes con contenido gnóstico y absoluto, aceptando y desafiando —al modo de una paradoja— las normas de la comunicación contemporánea.

74. ERNST: 2005, p. 205.

75. Para un estudio en profundidad de las intersecciones comunicativas y sociales de la Tījāniyya y la TICs véase DE DIEGO GONZÁLEZ: 2020.

Las TICs, y sus enormes volúmenes de información, presentan un desafío a una epistemología clásica basada en la transmisión personal donde lo oral, lo aural y lo corporal tiene mucho peso, porque el mensaje es considerado sagrado y real ontológicamente. Y eso, no solo abarca el imaginario, sino también lo físico. A pesar que la modernidad eurocéntrica quiso reducir al conocimiento a un mero corpus escrito y cerrado, el conocimiento del sufismo es un verdadero *living knowledge*.

Por eso, la Tijāniyya no es un fenómeno del pasado ni un proyecto concluido. Al contrario, sigue con mucha fuerza, agrupando a musulmanes y siendo una organización transnacional de primera línea para comprender los procesos políticos y sociales de África. Pero el problema de la identidad nunca ha dejado de estar presente, desde los primeros africanos que se convirtieron al islam hasta los miembros de la comunidad de la *fayda*, quienes han superpuesto identidades. En un mundo globalizado, pues no es difícil encontrar un rapero del Bronx que sea tijāni, lleve talismanes y vea series japonesas.

La identidad configura qué y quiénes somos, cómo nos comportamos y cómo actuamos. No le sorprenderá al lector, a estas alturas, esta afirmación milenarista ya que el nacimiento de la propia *ṭarīqa* está mediado por este milenarismo. Por eso, he insistido especialmente en la relación entre metafísica y derecho, expresada en el texto como *sharī'a wa ḥaqīqa* (ley y gnosis). Este concepto ha sido central para los tijānis, pues que representa tanto ese componente trascendente, aunque esotéricamente explicable como esa guía de comportamiento social y privado. En el fondo, el islam es principalmente una manifestación social podríamos decir que sin comunidad no habría espiritualidad. Al mismo tiempo y, sin embargo, a la vez la introspección del viaje místico (*sulūk*) exige que el adepto sea capaz de cambiar de plano y se concentre en vencer a su ego (*nafs*).

Aunque hoy en Occidente suene extraño, la primacía de la metafísica —esa *ḥaqīqa* o realidad de la que hablan los tijānis— es la justificación para que el mundo siga funcionan-

do y en última instancia para ser libres. Ese pensamiento metafísico ayuda a construir las identidades que se superponen y permiten —como he visto a lo largo de mi texto— que se realice la acción. Podemos concretar este ejemplo en el *tajdīd* o renovación islámica que emprendieron muchos sufis del siglo XIX. Es más, esta es la característica principal de aquel neosufismo del que tanto hablaba Radtke y Wright: volver a la *ḥaqīqa* del Profeta y no solo a la literalidad de las acciones, como habían hecho años antes los wahabís.

En esta misma línea tendríamos que señalar, como último ejemplo, el *mawlid* anual celebrado en Nigeria en 2014, el cual que congregó a más de dos millones de personas que festejaban el nacimiento de Ibrāhīm Niasse en la mítica ciudad de Sokoto. Un auténtico *tour de force* que demostró el poder de la tarīqa aún amenazada por Boko Haram que es capaz de congregarse a un gran número de personas y en una ciudad que no es afín a la Tījāniyya<sup>76</sup>.

A raíz de esto, el *khalifa* Shaykh Aḥmad al-Tījāni Ibrāhīm Niasse y el *imām* Shaykh Tījāni Cisse han promovido en julio de 2015 un congreso titulado *Conférence Internationale sur l'Islam et la Paix*, organizada por *Jamā'a al-Ansaroudine* a la que acudieron más de quinientos líderes relacionados con las religiones y la política de África y otras partes del mundo. Así, se emitió un documento denominado «Declaración de Dakar» en el que confirman su compromiso de abogar por un mundo de paz, solidaridad, justicia social, equidad y buen gobierno, instando a la comunidad internacional a que siga las acciones necesarias para erradicar la pobreza y la desigualdad.

Reconociendo los vínculos entre pobreza, desigualdad y violencia, instamos a los Estados y las organizaciones internacionales a que continúen sin descanso los esfuerzos para erradicar este problema

76. Algunos fragmentos de dicho *mawlid* están disponibles en línea en: <<http://www.youtube.com/watch?v=zyfi8H-Xa9c>>

y trabajar por la ayuda mutua. El islam es una religión de paz y progreso y no puede aceptar las múltiples atrocidades hechas en su nombre o tolerar actos de terrorismo o extremismo de sea en la forma que sean<sup>77</sup>.

Y es que la herencia —religiosa, política y social— de Ibrāhīm Niasse y, en última instancia, de shaykh Aḥmad Tijāni, sigue muy viva y parece complicado, a día de hoy, que disminuya su influencia en la sociedad africana contemporánea y, posiblemente, en su el resto del mundo islámico. Vivir en la tierra como en el cielo es el objetivo de los tijānis en un mundo áspero, aquel que anhela la fragancia del Profeta.

77. El fragmento de la declaración de Dakar me fue facilitado por Muḥammad al-Māhī b. Makki Ibrāhīm Niasse.

## Bibliografía y fuentes

### TEXTOS ÁRABES Y AFRICANOS: FUENTES PRIMARIAS

En las fuentes se incluye primero, antes del autor, el título abreviado por el que se cita a pie de página. No todos estos libros están citados en el texto, pero han sido claves para la elaboración y comprensión del libro. Se citan aquí como primera bibliografía del tema en castellano.

*Tārīkh al-Ṭarīqa al-Tijāniyya* – Al-‘Aṭṭār, ‘Abdelkarīm: *Tārīkh al-Ṭarīqa al-Tijāniyya fi’l bilād al-Miṣrīyya*. Dār Tibā’at al-Ashrāf, El Cairo, N.F.

*Bughīat* – Al-‘Arabī Sāi’h, Muḥammad: *Bughīat al-mustafīd*. Dār al-Jil, Beirut, 2005.

*Yāqūtāt al-farīda* – Al-Nafīzi, Muḥammad: *Yāqūtāt al-farīda*. Edición de Mercado, Fez, S.F.

*al-Durra al-kharīda* – Al-Nafīzi, Muḥammad: *al-Durra al-kharīda fī sharḥ yāqūtāt al-farīda*. vols. Muṣṭafā Dār al-Fikr, Beirut, 1984.

Al-Miṣrī, Muḥammad: *Rijāl al-ṭarīqa al-ladhīna qāmū bi nashrihā fi al-quṭr al-Miṣrī*. Cairo, N.F.

*Diwan de Mishry* – Al-Mishry, Muḥammad: *Diwān*. Ed. Shaykh ‘Abdallāh w. Sayyīd. Nuakchott, 2008.

‘Atiq, Abu-Bakr: *al-Fayḍa al-hāmi’ fī tarajīm ahl sirr al-jāmi*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalab, Cairo, 1972.

*Ulamā’ al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib* – Benabdellah, Abdelaziz: *‘ulamā’ al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib al-āqaṣ*: <<http://abdelaziz-benabdallah.org/oeuvres/docs/alalamiine.pdf>>, Rabat, N.F.

*Tarjamat al-mu'allif* – Cisse, 'Aliou: *Tarjamat al-mu'allif* en NIASSE, Ibrāhīm: *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2011. pp. 9-20.

Cisse, Hassan: *al-tarīqa al-tijāniyya: al-khaṣāi'š wa al-mumaizāt*. Conferencia plenaria en el Fórum de seguidores de la tarīqa Tijāniyya, Fez, Marruecos, 28 de junio de 2007. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/tijāni-characteristics-methods-arabic/>>.

Cisse, Cheikh Aḥmad Tidiane: *Islam, The Religion of Peace (Selected Speeches)*. Edición y traducción de Z. Wright, F. Owaisi y M. H. Abdullahi. Singapur: Light of Eminence, 2012.

Cisse, Cheikh Aḥmad Tidiane: *Knowing Allah, Living Islam*. Edición y traducción de Z. Wright, I. Naseem y M. H. Abdullahi. Singapur: Light of Eminence, 2014.

Erradi Guenoun, Muḥammad: *al-Fahris al-shāml al-mū'lfāt al-tarīqa al-tijāniyya*. Dar SIRR Series, Fez, 2007.

Erradi Guenoun, Muḥammad: *Kitāb al-nisā' tijāniāt*. Dar SIRR Series, Fez, 2010.

*Aḥzāb wa Awrād* – Ḥāfiẓ Al-Tijāni, Muḥammad: *Aḥzāb wa Awrād*. Dar a-Ifriqiyya al-ṭabā'a wa al-nashr, Kano, S.F.

*Jawāhir al-ma'āni* – Ḥarazīm Ibn Barrada, 'Ali: *Jawāhir al-ma'āni*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2006. [Edición empleada para citar *Jawāhir al-ma'āni*].

Ḥarazīm Ibn Barrada, 'Ali: *Jawāhir al-ma'āni*. Ed. Hassan Cisse. Cairo, 2001.

*Kitāb Rimaḥ* – Ḥarazīm Ibn Barrada, 'Ali / Fūṭī Tāl, 'Umar: *Jawāhir al-ma'āni / Kitāb Rimaḥ*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1964. [Edición empleada para citar el *Kitāb Rimaḥ*].

*Tadhkirat al-ghafilīn* – Fūṭī Tāl, 'Umar: *Tadhkirat al-ghafilīn*. Ed. y trad. Claudine Gerresch-Dekais. BIFAN, 39-B, 4, 1977. pp. 800-930.

*Tadhkirat al-mustarshidīn* – Fūṭī Tāl, 'Umar: *Tadhkirat al-mustarshidīn wa falāḥ al-tālibīn*. Ed. y trad. Claudine Gerresch-Dekais. BIFAN, 42-B, 3, 1980. pp. 524-553.

*Bayān mā waqa'a* – Fūṭī Tāl, 'Umar: *Voilà ce qui est arrivé - Bayān mā waqa'a*. Ed. y trad. Sidi Mohamed Mahibou y Jean Louis Triaud. CNRS, París, 1983.

*Kitāb al-jāmi* – Ibn Al-Mushry, Muḥammad: *Kitāb al-jāmi*. Ed. M. Erradi Guenoun. Dār al-Amām, Rabat, 2012.

*Kitāb raūḍ* – Ibn Al-Mushry, Muḥammad: *Kitāb raūḍ al-muḥib al-fānī*. Ed. M. Erradi Guenoun. Rabat, 2013.

Naftī, Muḥammad: *al-'anwār al-saniyya fī tāriḫ al-ḥayāt al-tijāniyya*. Ed. Digital en al-Maktaba al-Sukairija al-Tijāniyya, Fez, 2008.: <<http://www.cheikh-skiredj.com/bibliotheque-anwar-saniya-1.php>>.

*Muḥīd al-anām* – Niasse, ‘Abdoulaye: *Muḥīd al-anām wa munīl al-marām*. Manuscrito, Medina Kaolack, s/f.

*Rūḥ al-ādab* – Niasse, Ibrāhīm: *Rūḥ al-ādab*. Maktabat al-naḥḍat shaykh al-Islām al-Ḥājj Ibrāhīm Niasse, Medina Kaolack, s/f.

*Raf‘a al-malām* – Niasse, Ibrāhīm: ‘*aman raf‘a wa qabḍ āqtadā’ bi-sayyid al-ānām*. El Cairo, s/f.

*al-Ḥujjat al-bālighat* – Niasse, Ibrāhīm: *al-Ḥujjat al-bālighat fī kaww adhāat al-qurān sāi’gha*. Ed. Muḥammad al-Ma’mūn b. Ibrāhīm Niasse, Dakar, 1988.

*Sayr al-Qalb* – Niasse, Ibrāhīm: *Sayr al-Qalb*. Ed. Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse. Maktaba al-Nahadat: Medina Baye Kaolack, 1993.

*Majmūa’ rihālāt* – Niasse, Ibrāhīm: *Majmūa’ rihālāt al-shaykh Ibrāhīm*. Ed. Muḥammad al-Amin Ibrāhīm Niasse. Medina Baye Kaolack, 1996.

*Rūḥ al-Adab* – Niasse, Ibrāhīm: *Rūḥ al-Adab*. Ed., Trad., y comentarios de Ḥassan Cisse. The African American Institute, Atlanta, 1998.

*Kāshif al-Ilbās* – Niasse, Ibrāhīm: *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2001. Hay traducción al inglés de Zachary Wright, Muhtar Holland y Abdullahi El-Okene. Fons Vitae, Louisville, 2010.

*Risala ilā Niyāmi* – Niasse, Ibrāhīm: *Risala ilā Niyāmi*. Asisses, Dakar, 2011.

*Ithāfu* – Niasse, Ibrāhīm: *Ithāfu al-sāma’a wa l-rāwī bi-ba’ḍi ājwbāt al-shaykh wa al-fatāwa*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2012.

*Jawāhir al-Rasā’il* – Niasse, Ibrāhīm: *Jawāhir al-Rasā’il*. 3 vols. Shaykh Aḥmad Abū l-Fāṭḥ b. ‘Ali, Kano, 2013.

- Ryaḍ fī tafsīr* – Niasse, Ibrāhīm: *Ryaḍ fī tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*. Ed. Muḥammad wuld ʿAbdallāh. Lemden, Mauritania, 2010.
- Niasse, Ibrāhīm: *In the Meadows of Tafsīr for the Noble Qurʿān*. Trad. Moctar Boubakar M. Ba. FaydaBooks, Atlanta, 2014.
- Niasse, Ibrāhīm: *Tafsīr xi-Quuran*. Introd. Barham Diop y prod. Saite Sall. Nueva York, 1970. Disponible en línea: <<http://archive.org/details/Baye-tafsir>>.
- Huqūq al-nisāʿ* – Niasse, Ruqqaya: *Huqūq al-nisāʿ fī l-islām*. Ed. Hanee S. Kafir, Jersey, 2006.
- Diwān* de Shaykhāni – Shaykhāni, Manna Abba: *Ryaḍ al-qulūb wa madād al-ārūḥ Diwān*. Ed. Aḥmad w. Shaykhāni, Nuakchott, 2007.
- Ifādat al-aḥmadiyya* – Sufyāni, Muḥammad Tayīb: *Ifādat al-aḥmadiyya*. Ed. Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-Tijāni. al-Maṭaʿaba al-ʿālamīyya, El Cairo, 1970.
- al-Jawharat* – Sukayrij, Aḥmad: *al-Jawharat al-Kamāl*. Manuscrito, SF.
- Kāshif al-ḥijāb* – Sukayrij, Aḥmad: *Kāshif al-ḥijāb*. al-Maktaba al Shaʿbiya, Beirut, 1988.
- Rafʿa al-niqāb* – Sukayrij, Aḥmad: *Rafʿa al-niqāb*. 4 vols. Ed. M. Erradi Guenoun. Fez, 2007.
- Maṭālam al-asrār* – Sukayrij, Aḥmad: *maṭālam al-asrār limadārak fī sharḥ ṣalā al-fātih li-mā ughliq*. Ed. M. Erradi Guenoun. Fez, 2007. En línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/madarik-ahrare.pdf>>.
- al-Shamāiʿ l al-Tijāniyya* – Sukayrij, Aḥmad: *al-Shamāiʿ l al-Tijāniyya*. S.D., Fez, 2008.
- Kifāyat* – Sy, Mālik: *Kifāyat al-rāghibīn* en MBAYE, Ravanne: *El Hadji Mālik Sy Pensee et action*. vol 2. Albouraq, Beirut, 2003.
- Ifḥām al-munkir* – Sy, Mālik: *Ifḥām al-munkir al-jānī* en MBAYE, Ravanne: *El Hadji Mālik Sy Pensee et action*. vol 3. Albouraq, Beirut, 2003.
- Diwan de Mālik Sy* – Sy, Mālik: *Diwān*. Tunes, 1915.
- Diwan de Dabbagh* – Sy Dabbagh, Abd al-Azīz: *Diwan*. Ed. Ravane Mbaye 3 vol. Al Bouraq, Paris, 2017.

Thiam, Muḥammad: *La vie d'El Hadj Omar: Qaçida en Poular*. Ed. y Trad. Henri Gaden. Institut de Ethnologie de París, París, 1935.

*Ṭabaqāt al-tijāniyya* – Ṭa‘Ma, Māhy al-Din: *Ṭabaqāt al-tijāniyya*. Maktaba al-Janada, El Cairo, 2008.

*Rijāl wa ādwār* – wuld ‘Abdallāh, Muḥammad *Rijāl wa ādwār fi zil šāhab al fayḍa al-tijāniyya*. 3 vol. Majma‘ al-Yamāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Tunes, 2012.

*Indhār wa-ifāda* – wuld al-Mishry, al-Ḥājj ‘Abdallāh: *Indhār wa-ifāda ilā bā‘i‘ī dīnihi bi‘l-shahāda*. Nuakchott, 1979.

*Munyat al-Murīd* – wuld Bābā al-Shinqīṭī, Aḥmad: *Munyat al-Murīd*. Ed. Antonio de Diego sobre el manuscrito de la colección Mama Haidara de Timbuktu, Mali. Manuscrito disponible en línea: <<https://www.wdl.org/es/item/9677/>>.

## 2. OTROS TEXTOS ÁRABES Y LITERATURA SECUNDARIA (EN ÁRABE)

### A) Fuentes religiosas

*Corán* – al-*Qur‘ān al-karīm*. Lectura warsh. Dār al-ma‘rifā, Beirut, 2001.

*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* – Al-Bukhārī, Ismāil: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ed. Digital: <<http://sunnah.com/bukhari>>.

*Ṣaḥīḥ Muslim* – Muslim, Abū Ḥusayn: *Ṣaḥīḥ Muslim*. Ed. Digital: <<http://sunnah.com/muslim>>.

*Jamī‘ al-Tirmidhī* – al-Tirmidhī, Muḥammad Ibn Isa. Ed. Digital: <<http://sunnah.com/tirmidhi>>.

### B) Otros (*fīqh*, *gramática*, *lógica*, *historia*, *etc.*)

*Mukhtaṣar iḥyā* – Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: *Mukhtaṣar iḥyā ‘ulūm al-dīn*. Trad. Marwan Khalaf. Spohr, Nikosia, 2014.

*Risāla* – Al-Qārawānī, Muḥammad Ibn Abū Zayd: *Risāla fī fīqh al-Imān Mālik*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1997.

*Sirāj al ikhwān* – Dan Fodio, ‘Uthman: *sirāj al ikhwān*. Institute of Islamic - African Studies International, Maiurno, 2012.

*Jazb al-Murīd* – Faal, Ibrāhīma: *Jazb al-Murīd*. Drouss Lecture Mou-ride, Touba, 2014.

Hassane, Muḥammad Saghir: *al-Shaykh Ibrāhīm Niasse wa manhajahu fī al-taṣawuf wa al-da'wa 'ilā Allāh*. Tesis Doctoral, Universidad da 'wa al-islāmiya, Libia, 2004.

*Futūḥāt al-Makkiya* – Ibn 'Arabī, Muḥammad: *Futūḥāt al-Makkiya*. 9 vols. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1999.

*Kitāb 'anqā' Mughrib* – Ibn 'Arabī, Muḥammad: *Kitāb 'anqā' Mughrib fi-l khātm al-awliya 'wa shams al-maghrib*. Ed. Gerald Elmore. 1999. <<http://www.ibnarabisociety.org/articles/anqamughrib.html>>.

*A través del Islam* – Ibn Baṭṭūta, Muḥammad: *A través del Islam*. Trad. Federico Arbós y Serafín Fanjul. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

*al-Muqaddima* – Ibn Khaldūn, 'Abdaraḥmān: *al-Muqaddima. Introducción a la historia Universal*. Trad. Francisco Ruíz Girela. Almuzara, Córdoba 2008.

*al-Shifā'* – Al-Qaḍī 'Iyāḍ: *al-Shifā' bi-ta'rf ḥuquq al-Muṣṭafā*. 2 Vols. Ed. 'Ali Muḥammad al-Bijāwī, Cairo, 1977. Hay una excelente edición y traducción inglesa realizada por 'Aisha Bewley publicada por Medina Press y otra española de Abdul-Ghani Melara publicada por Madrasa Editorial en 2015.

*al-Qawaid* – Al-Qaḍī 'Iyāḍ: *al-Qawaid al-Islam. Los Fundamentos del Islam*. Trad. Abdul-Ghani Melara. Kutubia, Palma de Mallorca, 1999.

*al-Dhahab al-Ibrīz* – Al-Lamṭī, Aḥmad Ibn al-Mubāarak: *Pure gold from the words of sayyidi Abdal'azīz al-Dabbāgh (al-dhahab al-ibrīz min kalām sayyidi Abdal'azīz al-Dabbāgh)*. Ed. y trad. Bernd Radtke y John O'Kane. Brill, Leiden, 2007.

*al-shaykh Ibrāhīm Anyās* – Maighari, Muḥammad Ṭāhir: *al-shaykh Ibrāhīm Anyās al-singhāly ḥyātahu wa āra'uhu wa ta'alya*. Dār al-'Arabīyya, Beirut, 1981.

### 3. LITERATURA DE REFERENCIA (EN LENGUAS OCCIDENTALES)

#### 3.1. *Encyclopædia of Islam*

Houtsma, Martijn Th.; et al. (eds.): *The Encyclopædia of Islam: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*. 4 vols. and Suppl. Brill, Leiden, 1913-38.

Bearman, Peri J., Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. (eds.): *Encyclopædia of Islam*. 2nd Edition., 12 vols. with indexes, etc., Brill, Leiden, 1960–2005.

Fleet, Kate, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas y E. Rowson (eds.): *Encyclopædia of Islam*, 3rd Edition. Brill, Leiden: 2007-... <<http://0-referenceworks.brillonline.com.fama.us.es/browse/encyclopaedia-of-islam-2?fromBrillOnline=true>>.

### 3.2. *Arabic Literature of Africa (ALA)*

Hunwick, John & Rex. S. O’Fahey (eds.): *Arabic literature of Africa. vol I. The writings of Eastern Sudanic Africa c. 1900*. Brill, Leiden, 1993.

Hunwick, John & Rex. S. O’Fahey (eds.): *Arabic literature of Africa. vol II. The writings of Central Sudanic Africa*. Brill, Leiden, 1995.

Hunwick, John & Rex. S. O’Fahey (eds.): *Arabic literature of Africa. vol IV. The writings of Western Sudanic Africa*. Brill, Leiden, 2003.

Stewart, Charles & Aḥmad ould Salem (eds.): *The Writings of Mauritania and the Western Sahara*. Brill, Leiden, 2015.

### 3.3. *Maurische Literaturgeschichte*

Rebstock, Ulrich: *Maurische Literaturgeschichte*. 3 Vols. Ergon, Berlin, 2001.

## 4. LITERATURA SECUNDARIA (EN LENGUAS OCCIDENTALES)

AA. VV: *About the Catalog, Abreviation en Arabic Manuscripts from West Africa: A Catalog of the Herskovits Library Coll – ISITA, Northwestern University*, <<http://digital.library.northwestern.edu/arbms/abbreviations.html>>.

AA. VV: *Les compagnons de Seïdina Ahmed Tidjani*. Zaouiya Tidjaniya El Koubra d’Europe, 2011, Lyon.

AADV: «Les Musulmans français et la guerre: Adresses et temoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux» en *Revue du monde musulmane*, 1, Ernest Leroux, Paris, 1915.

- Abun-Nasr, Jamil: *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford University Press, Oxford, 1965.
- Algar, Hamid. *Wahhabism A Critical Essay*. Nueva York, Islampub, 2002.
- Arnaud, Robert: *Précis de politique musulmane*. Typographe Adolphe Jourdan, Argel, 1906. pp. 114-115.
- Asad, Muḥammad: *El mensaje del Corán*. CDPI – Junta Islámica: Almodovar del Rio, 2001.
- Asín Palacios, Miguel: *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Hiperión, Madrid, 1981.
- Aya, Abdelmumin: *El Islam no es lo que crees*. Kairos, Barcelona, 2011.
- Babou, Cheikh Anta: *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio University Press, Athens, 2007.
- Behrman, Lucy C.: *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Harvard University Press, Cambridge, 1970.
- Benabdellah, Abdelaziz: *La Tijaniyya malinterprétée par Jilali Al Adnani*. Disponible en línea: <<http://www.cheikh-skiredj.com/bibliotheque-tariqa-mal-interpretee-1.php>>.
- Ben Hamid Ali, Abdullah: *Qabd or Sadl. Right over Left or Hands at the Sides?* <[http://www.muwatta.com/ebooks/english/qabd\\_and\\_sadl.pdf](http://www.muwatta.com/ebooks/english/qabd_and_sadl.pdf)>.
- Brenner, Louis: *The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1984.
- Brenner, Louis: *Controlling Knowledge. Religion Power and Schooling in West Africa Muslim Society*. Indiana University Press, Bloomington, 2001.
- Brigaglia, Andrea: «The Fayda Tijaniyya of Ibrāhīm Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine», en *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 14-15. 2000-2001. pp. 41-56.
- Brigaglia, Andrea: *Lecture del Corano e orientamenti degli 'ulama' nella Nigeria contemporanea*. Tesi di Dottorato. L'Orientale. Università degli Studi di Napoli, 2005.

- Brigaglia, Andrea: «The Radio Kaduna *tafsir* (1978-1992) and the construction of public images of Muslim scholars in the Nigerian media» en *Journal for Islamic Studies*. vol.27. 2007. pp. 173-210.
- Brigaglia, Andrea: *Shaykh al-Islam Ibrāhīm al-Rīyahī*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/shaykh-al-islam-Ibrāhīm-al-riyahi/>>.
- Binger, Louis Gustave: *Le Péril de L'Islam*. Publication du comité de l'Afrique Française, París, 1906.
- Birkeland, Harris: *The legend of the opening of Muhammad's breast*. J. Dybwad, Oslo, 1955.
- Bivar, A.H: «The Wathīqat Ahl al-Sūdān: a Manifesto of the Fulani Jihād» en *The Journal of African History*, n.2, 1961. pp. 235-243.
- Bonner, Michael: *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practices*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Caro Baroja, Julio: *Estudios Saharianos*. Ediciones Calamar (reimp.): Madrid, 2008.
- Chittick, William: *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. SUNY Press, Nueva York, 1989.
- Chittick, William: *The Self Disclosure of God. Principles of Ibn Arabi Cosmology*. SUNY Press, Nueva York, 1998.
- Chodkiewicz, Michel: *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*. SUNY Press, Nueva York, 1993.
- Corbin, Henry: *L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn 'Arabi*. Flammarion, París, 1958.
- De Diego González, Antonio: «Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 18. 2013. pp. 211-222.
- De Diego González: «¿Es África para los africanos? Un acercamiento a la polémica entre Marcel Lefebvre y shaykh Ibrāhīm Niassé». *RAPHIR. Revista de Antropología y Filosofía de la Religión*. núm. 2, 2014. pp. 11-40.
- De Diego González, Antonio: *Identidades y modelos de pensamiento en África*. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla, 2016. <http://hdl.handle.net/11441/44303>

- De Diego González, Antonio: «Renovación y tradición en Mauritania. La biografía intelectual de Muḥammad al-Mishry». *Humania del Sur: Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos*, vol.11, núm. 10, 2016. pp. 23-42 (en texto 2016a).
- De Diego González, Antonio. «De discípulo a maestro. Un estudio de la tarbiya a través de tres poemas de Ibrāhīm Niasse». *Claridades. Revista de filosofía*, 8, 2016, pp. 67-103. <http://hdl.handle.net/11441/46284> (en texto 2016b)
- De Diego González, Antonio: «Los huérfanos del jihād. Jihād, estrategias de identidad y transformación hacia la no-violencia en la ṭarīqa Tijāniyya en Senegal». *Estudios de Asia y África*. 163, 52 (2), 2017, pp. 317-348. DOI: <http://dx.doi.org/10.24201/ea.v0i0.2216> (En texto 2017a)
- De Diego González, Antonio: «Islam(s) periférico(s). Miradas desde una perspectiva decolonial». Documento de trabajo presentado en SPRING SCHOOL: ACCIÓN-SABERES DECOLONIALES/SEMILLEROS DE INVESTIG-ACCIÓN - Granada, Grupo STAND-UGR 16.05. 2017. <http://hdl.handle.net/11441/59841> (en texto 2017b)
- De Diego González, Antonio: «Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Ahmad Tijāni» en *Anaquel de Estudios Árabes*, 29, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.5209/ANQE.58713>
- De Diego González, Antonio: *Sufismo Negro*. Almuzara, Córdoba, 2019.
- De Diego González, Antonio: «A new African orality? Tijāni Sufism, Sacred Knowledge and the ICTs in post-truth times» en Kane, Ousmane (ed): *New Directions in the Study of Islamic Scholarship in Africa* (en prensa). 2020
- De Sousa Santos, Bonaventura & Maria Paula Meneses: *Epistemologías del Sur*. Akal, Madrid, 2014.
- De Jong, Frederick: *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Brill, Leiden, 1978.
- Debbārḥ, Ḥassan: *Sultan Mawlana Abu-r-Rabi'a Sulayman: The Champion of Orthodoxy (1206/1792-1238/1822)*. Dar-Sirr Series, Fez, 2009. <[http://www.dar-sirr.com/Sultan\\_Mawlana-Sulayman.html](http://www.dar-sirr.com/Sultan_Mawlana-Sulayman.html)>.

- Dicko, Seidina Omar: *Hamallah, le Protege du Dieu*. Al Bustane, París/Beirut, 1999.
- Diouf, Papa Assane: *Le quiétisme. Doctrine de la confrérie musulmane Tidjaniya*. L'Hartmattan, París, 2012.
- Dollar, Cathlene: «An 'African' Tarika in Anatolia: Notes on the Tĵāniyya in Early Republican Turkey» en *ARIA. Annual Review of Islam in Africa*. 11. 2012. pp. 30-34.
- Domenech Lafuente, Ángel: «Religión y creencias de Ait Ba Amrán». *Cuadernos de Estudios Africanos*, 18, 51, 1952. pp. 55-66
- El-Adnani, Jillali: *La Tĵāniyya. Les origines d'une confrerie religieuse au Maghreb*. Marsan, Rabat, 2007.
- El Mansour, Mohamed: *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*. MENAS PRESS, Wisbech, 1990.
- El-Rouhayeb, Khaled: *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015
- Fanon, Frantz: *Los Condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1983.
- Finkel, Caroline: *Osman's Dreams*. John Murray, London, 2006.
- Foucault, Michel: *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1979.
- Frede, Britta: *Die Erneuerung der Tĵġāniyya in Mauretania. Popularisierung religiöser ideen in der Kolonialzeit*. ZMO Studien – Klaus Scharwz Verlag, Berlin, 2014.
- Gaden, Henry: *La Vie d'El Hadj Omar: Qaçida en Poular*, París, 1935.
- Geertz, Clifford: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1989
- González Alcantud, José Antonio: *El orientalismo desde el Sur*. Anthropos, Sevilla, 2006.
- Hallaq, Wael B.: «Was the Gate of Ijtihad Closed?» en <sup>[1]</sup><sub>SEP</sub> *International Journal of Middle East Studies* 16, 1. 1984. pp. 3-41.
- Hampâtê Bâ, Amadou: *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Editions du Seuil, París, 1980.

- Hanretta, Sean: *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge University Press, Nueva York, 2009.
- Harpur, Patrick: *Realidad daimónica, una guía de campo para el otro mundo*. Atalanta, Vilaür, 2007.
- Harrison, Christopher: *France and Islam in West Africa 1860-1960*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Hill, Joseph: *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Ñas*. Tesis Doctoral, Yale University, New Haven, 2007. Disponible en: <<http://keemtaan.net/docs/JHill-dissertation.pdf>>.
- Hill, Joseph: «‘All Women Are Guides’: Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal». *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, no. 4, 2010, pp. 375-412. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/25801390](http://www.jstor.org/stable/25801390).
- Hill, Joseph: «Baay is the spiritual leader of the rappers: performing Islamic reasoning in Senegalese Sufi hip-hop». *Contemporary Islam*, vol. 10, 2016, pp. 267-287. DOI: 10.1007/s11562-016-0359-1
- Hiskett, Mervyn: «The ‘Community of Grace’ and its opponents, the ‘rejecters’: a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with Special reference to its Hausa expression». *African Language Studies*. vol.17. 1980, pp. 99-140.
- Hunwick, John: «An introduction to the Tijāni path: Being an annotated translation of the chapter headings of the kitāb Rimāh of al-Hajj ‘Umar». *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, núm. 6, 1992, pp. 17-32.
- Hunwick, John: «Sufism and the study of Islam in West Africa: The case of al-Ḥājj ‘Umar». *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 71, 1994, pp. 308-328.
- Hutson, Alaine. S.: «The Development of Women’s Authority in the Kano Tijaniyya, 1894-1963». *Africa Today*, vol. 46, no. 3/4, 1999, pp. 43-64. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/4187284](http://www.jstor.org/stable/4187284);

- Hutson, Alaine. S.: «Women, Men, and patriarchal bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present». *Gender & Society*, vol. 15, no. 5, Oct. 2001, pp. 734-753, DOI:10.1177/089124301015005006.
- Hourani, Albert: *The Emergence of the Modern Middle East*. University of California Press, California, 1981.
- Ibn al-Ṣabbāgh, Muḥammad: *Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar: The Mystical Teachings of al-Shadhili*. Ed. y Trad. Ibrāhīm M. Abu-Rabi'. Suny Press, Nueva York, 1993.
- Kane, Ousmane: *Intellectuals non euromphones*. CODESRIA, Dakar, 2003.
- Kane, Ousmane: *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Traditon*. Brill, Leiden, 2003.
- Kane, Ousmane: *The Homeland Is the Arena: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Kane, O: *Beyond Timbuktu. An intellectual History of Muslim West Africa*. Harvard University Press, Cambridge, 2016.
- Karamustafa, Ahmet T.: *Sufism: The formative period*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Karrār, 'Alī Ṣāliḥ: *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. Hurst & Co, Londres, 1992.
- Khalidi, Tarif: *Arabic historical thought in classical period*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Khalili Qasmi, Muhammadullah: «Socio-Political and Economical Theories of Shāh Waliullāh Dehlawi». *Islamic Literature Review*, 2-1 (2015), pp. 1-11.
- Klein, Martin: *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum*. Standford University Press, Standford, 1968.
- Krätli, Graziano & Ghislaine Lydon: *The Trans-Saharan Book Trade Manuscript Culture, Arabic literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Brill, Leiden, 2011.
- Kobo, Ousmane Murzik: *Unveiling Modernity in West African Islamic Reforms*. Brill, Leiden, 2012.

- Lanza, Nazarena: *Routes et enjeux de la Tijaniyya sénégalaise au Maroc: une zaouïa rbatti sur la voie de Fès*. Les Etudes et Essais du Centre Jacques Berque, Rabat, 2012.
- Lanza, Nazarena: «Pèlerin, faire du commerce et visiter les lieux saints: Le tourisme religieux sénégalais au Maroc». *L'Année du Maghreb*, 11, 2014. pp. 157-171.
- Levtzion, Nehemia & Randall L. Pouwels: *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press, Athens, 2000.
- Loimeier, Roman: *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Northwestern University Press, Evanston, 1997.
- Ly-Tall, Medina: *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX siècle. La Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les Pouvoirs traditionnels et la Puissance coloniale*. L' Harmattan, Paris, 1991.
- Maanan, Abderrahman Mohamed: *Tasawwuf. Introducción al Sufismo*. Almuzara, Córdoba, 2006.
- Mahamodou, Mahame: «The works of Shaykh Sidi al-Mukhtar al-Kunti» en JEPPIE, Shamil & Soulaymane Bachir Diagne (eds.): *The Meanings of Timbuktu*. Human Sciences Research Council, Johannesburg, 2008.
- Maillo, Felipe: *De historiografía árabe*. Abada, Madrid, 2008.
- Marquet, Yves: «Des Ihwan al-Safa' à al-Hagg 'Umar (b. Sacid Tall), marabout et conquérant toucouleur». *Arabica*, 15. 1968. pp. 6-47.
- Marty, Paul: *L'Islam au Mauritanie au Senegal*. Revue du Monde Musulman, Paris 1916.
- Marty, Paul: *L'Islam au Senegal*. Ernest Leroux, Paris, 1917.
- Marty, Paul: *L'Emirat des Trarzas*. Ernest Leroux, Paris, 1919.
- Marty, Paul: *Études sur l'Islam et les tribes du Soudan*. 4 vols. Ernest Leroux, Paris, 1920.
- Marty, Paul: *Les Brakna*. Ernest Leroux, Paris, 1921.
- Masignon, Louis: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique en pays d'Islam*. Geuthner, Paris, 1954.
- Mbaye, Ravanne: *El Hadji Mālik Sy Pensee et action*. 3 vols. Albou-raq, Beirut, 2003.

- Mclaughlin, Glen Wade: *Sufi, saint, sharīf, Muḥammad Fāḍil wuld Māmīn: his spiritual legacy, and the political economy of the sacred in nineteenth century Mauritania*. Tesis Doctoral. Northwestern University, Evanston, 1997.
- Meier, Fritz: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Trad. John O' Kane. Brill, Leiden, 1999.
- Meier, Fritz: *Nachgelassene Schriften: Bemerkungen zur Mohammedverehrung*. Die Segensprechung über Mohammed Vol1. Ed. Gundrun Schubert. Brill, Leiden, 2002.
- Meier, Fritz: *Nachgelassene Schriften: Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Die taṣliya in sufischen Zusammenhängen*. Vol2 Ed. Bernd Radtke. Brill, Leiden, 2005.
- Meunier, Olivier: *Les voies de l'Islam dans le Katsina independant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*. Publications Scientifiques d Museum, Paris, 1998.
- Mohammed, Ahmed Rufai: «The influence of the Niass Tijāniyya in the Niger-Benue confluence area of Nigeria» en BRENNER, LOUIS: *Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa*. Hurst, Londres, 1993, pp. 116-134.
- Monteil, Vicent: *L'Islam Noir*. Editions Seuil, Paris, 1971.
- Monturiol, Yaratullah: *Términos clave del Islam*. CDPI Junta Islámica, Almodóvar del Rio, 2006.
- Muhaimin, Abdul Ghofir: *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Australian National University Press, Canberra, 2006.
- Niang, Aḥmed Boukar: *Le sincère postulant Al Hadji Ma'Abdou Niang*. Editions Faidea, 2013.
- Norris, Harry T.: *Ṣūfī Mystics of the Niger Desert: Sidi Mahmud and the Hermits of Aïr*. Clarendon Press, Oxford, 1990.
- O'Fahey, Rex S. & Bernd Radtke: «Neo-sufism Reconsidered» en *Der Islam*. vol. 70, núm. 1, 1993. pp. 52-87.
- Ogunnaike, Oludamini: *Sufism and Ifa: Ways of Knowing in Two West African Intellectual Traditions*. Tesis Doctoral. Harvard University, 2015. Disponible en: <[https://www.academia.edu/16055251/Sufism\\_and\\_Ifa\\_Ways\\_of\\_Knowing\\_in\\_Two\\_West\\_African\\_Intellectual\\_Traditions](https://www.academia.edu/16055251/Sufism_and_Ifa_Ways_of_Knowing_in_Two_West_African_Intellectual_Traditions)>

- Owaisi, Fakhruddin: *Shaykh Sīdi Muḥammad al-Arabī bin al-Sā'ih*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/shaykh-sidi-Muḥammad-al-arabi-bin-al-saih/>>.
- Owaisi, Fakhruddin: *Sidi Aḥmad Abdalawi*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/sidi-Aḥmad-abdalawi/>>.
- Owaisi, Fakhruddin, & Zachary Wright: *Shaykh Aḥmad Sukayrij*. 2008. Disponible en: <<http://www.tijani.org/shaykh-Aḥmad-sukayrij/>>.
- Owaisi, Fakhruddin: *Shaykh Muḥammad al-Hafiz al-Miṣri*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/shaykh-Muḥammad-al-hafiz-al-misri/>>.
- Paden, John: *Religion and Politics in Kano*. University of California Press, Berkeley, 1973.
- Pezeril, Charlotte: «Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre Islam, colonisation et «auto-étiquetage»». Les Baay Faal du Sénégal». *Cahiers d'études africaines* 129, vol.4. 2008. pp. 791-814.
- Piga, Adriana: *Dakar et les ordres soufis: processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. L' Harmattan, Paris, 2002.
- Piga, Adriana: *Les voies du soufisme au sud du Sahara*. Karthala, Paris, 2006.
- Pijper, Guillaume Frederic: «De opkomst der Tidjaniyyah op Java». *Fragmenta Islamica, Studiën over het Islamisme in Nederlandsch Indië*. Brill, Leiden, 1934.
- Radtke, Bernd: «Studies on the Sources of the 'Kitāb Rimāh Hizb al-Rahim' of al-Hājj 'Umar». *Sudanic Africa*, 6, 1995. pp. 73-113.
- Radtke, Bernd: «Von Iran nach Westafrika - Zwei Quellen für al-Hājj 'Umars 'kitāb Rimāh hizb ar-Rahim': Zaynaddin al-Khwāfi und Shamsaddin al-Madyanī». *Die Welt des Islam*, 35: 1, 1995. pp. 37-69.
- Radtke, Bernd: «Ibrīziana: Themes and Sources of a Seminal Sufi Work». *Sudanic Africa*, 6, 1997. pp. 113-158.
- Reese, Scott Steven (ed.): *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Brill, Leiden, 2007.
- Rettová, Alena: *Afrophone Philosophies: Reality and Challenge*. Zdenek Susa, Praga, 2007.

- Robinson, Chase: *Islamic historiography*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Robinson, David: *The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the mid-nineteenth century*. Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Robinson, David: *La guerre sainte d'al-Hajj Umar*. Khartala, Paris, 1988.
- Robinson, David & Jean-Louis Triaud (eds.): *Le temps des Marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, Volúmenes 1880-1960*. Karthala, Paris, 1996.
- Robinson, David & Jean-Louis Triaud (eds.): *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Karthala, Paris, 2000.
- Samb, Amadou Mukhtar: *Introduction a la tariqah Tidjaniyya*. al-Bustane, Paris, 1996.
- Said, Edward: *Orientalismo*. De Bolsillo Random House, Barcelona, 2013.
- Sani Umar, Muḥammad: *Islam And Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*. Brill, Leiden, 2006.
- Schleifer, Abdullah: «Izzdin Al-Qasam: Preacher and Muhahid» en BURKE, Edmund (Ed): *Struggle and Survival in the Modern Middle East*. University of California Press, Los Angeles, 2006.
- Seesemann, Rüdiger: «The Shurafa and the 'Blacksmith': The Role of the Idaw 'Ali of Mauritania in the Career of the Senegalese Shaykh Ibrāhīm Niasse (1900-1975)» en REESE, Scott: *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden: Brill, 2004, pp.72-98.
- Seesemann, Rüdiger: *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Sheikh, Mustapha: *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Rumi al-Aqhisari and the Qadizadelis*. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Sisòkò, Jeli Fa-Digi: *Son-Jara. The Mande Epic*. Ed. y trad. John William Johnson. Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- Soares, Benjamin: *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*. University of Michigan Press, Detroit, 2005.

- Soares, Benjamin, F.: «The Historiography of Islam in West Africa: An anthropologist's view» *Journal of African History*, núm. 55. 2014. pp. 27-36.
- Stewart, Charles: *Islam and Social Order in Mauritania*. Clarendon Press, Oxford, 1973.
- Taha Cisse, Ashaki: *The Future of the Tariqa Tijāniyya in America*. Ponencia presentada en el el Fórum de seguidores de la tariqa Tijaniyya, Fez, Marruecos, 28 de junio de 2007. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/tijani-future/>>.
- Tiamiyu, Ahmed: *Shaykh Muhammad Jami`u: A major Sufi master in Offa*. Texto inédito. Universidad de Ilorin, Ilorin, 1978.
- Traore, Alioune: *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, Homme de Foi et Résistant*. Maisoneuve et Larose, París, 1983. Segunda Edición, revisada y ampliada en L'Harmattan, París, 2015 [utilizada para citar en el texto].
- Trimingham, John Spencer: «The phases of Islamic expansion and Islamic cultures zones in Africa» en Lewis, Ioan M.: *Islam in tropical Africa*. Clarendon Press, Oxford, 1966.
- Trimingham, John Spencer: *The influence of Islam upon Africa*. Frederick Praeger, Nueva York, 1968.
- Van Hoven, Ed: «Medina Gounass: The end of a Religious Isolate,». *ISIM Newsletter*, n.4. 1999.
- Van Bruinessen, Martin: «Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia». DE JONG, Frederick & Bernd Radtke (eds): *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Brill, Leiden, 1999. pp: 705-28.
- Voll, John O. «Neo-Sufism: Reconsidered Again.» *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines* 42.2-3 (2008), pp. 314-330.
- Ware, Rudolph: *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapell Hill, The University of North Carolina Press, 2014.
- White, Owen & J.P Daughton, J. P. (Eds): *In God's Empire French missionaries in the modern world*. Oxford University Press, Nueva York 2012.

- Willis, John Ralph: «The Writings of al-Hajj ‘Umar Fūṭī and shaykh Mukhtar al-Wadi b. Abdallāh: Literary Themes, Sources and Influences» en WILLIS (ed.): *Studies in West African Islamic History*. Routledge, Londres, 1979.
- Willis, John Ralph: *In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj ‘Umar*. Franz Cass, London, 1989.
- Winter, Tim (ed.): *The Cambridge companion to classical Islamic Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Wright, Zachary: *On the Path of the Prophet*. The African American Institute, Atlanta, 2006; 2.<sup>a</sup> edición revisada. Fayda Books, Atlanta, 2015 (En texto 2015b).
- Wright, Zachary & Yahya Weldon (eds): *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrāhīm Niasse*. The African American Institute, Atlanta, 2006; 2.<sup>a</sup> edición revisada y ampliada con nuevo contenido. Fayda Books, Atlanta, 2015 (En texto 2015c).
- Wright, Zachary: *Khalifat al-Akbar, Sidi Ali Ḥarazīm al-Barada*. 2008. Disponible en línea: <<http://www.tijani.org/khalifat-al-akbar-sidi-ali-harazim-al-barada/>>.
- Wright, Zachary: «The Kāshif al-Ilbās of Shaykh Ibrāhīm Niasse: Analysis of the Text» en *Islamic Africa*, 1, 1. 2010. pp. 109-123.
- Wright, Zachary: «Shaykh Hasan Cisse (1945-2008), Imam of the Fayda Tījāniyya» en *ARIA. Annual Review of Islam in Africa*. 11. 2012, pp. 60-63.
- Wright, Zachary: «Islam and Decolonization in Africa: The Political Engagement of a West African Muslim Community» in *International Journal of African Historical Studies*. vol. 46, núm. 2, 2013.
- Wright, Zachary: *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Brill, Leiden, 2015 (en texto 2015a).
- Wise, Christopher (ed): *The Chronicles of Al Hajj Umar Tall*. Disponible en línea en: <<http://myweb.facstaff.wvu.edu/wisec/umarian-tidjaniya/chronicles.html>>

## 4. ENTREVISTAS

Entrevista a shaykh al-Ḥājj Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry [Granada, mayo de 2013; Córdoba abril de 2014; Ma‘aṭā Maūlāna mayo / junio de 2014; Córdoba, marzo de 2015].

Entrevista a Cheikh Tijāni wuld al-Ḥājj Abdallāh [Córdoba, abril de 2014; Ma‘aṭā Maūlāna y Nuakchott, mayo y junio de 2014; Córdoba, marzo de 2015].

Entrevista a shaykh Tilmidhī wuld ‘Abdallāh [Nuakchott, junio de 2014; Medina Baye, Julio 2016].

Entrevista a Muḥammad al-Makkī b. Ibrāhīm Niasse [Medina Baye, mayo de 2014; Granada / Madrid, noviembre de 2014].

Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Ibrāhīm Niasse [Medina Baye, mayo de 2014].

Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makkī Ibrāhīm Niasse [Málaga, diciembre de 2013; Granada, enero de 2014, febrero de 2014, marzo de 2014, julio de 2014, noviembre de 2014].

Entrevista a shaykh Ahmed ‘Abdus-salām. [Atlanta, noviembre de 2013; Córdoba, abril de 2014].

Entrevista a Mamadou b. Aḥmad [Medina Baye, junio de 2014].

Entrevista al Dr. Muḥammad Saghīr b. shaykh Ḥassan al-Maradi [Córdoba, marzo de 2015].

Entrevista a Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi. [Diversas entrevistas a lo largo de los años 2011, 2012, 2013, 2014, 2015].

Entrevista digital a shaykh Fakhrudīn Owaisi.

Entrevista a shaykh Aḥmad Boukar Niang [Medina Baye, julio 2016].

COLECCIÓN **ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS CULTURALES**



**eug** EDITORIAL  
UNIVERSIDAD  
DE GRANADA



Diseño de cubierta: *Josemaría Medina*