

ANTONIO DE DIEGO
GONZÁLEZ

SUFISMO NEGRO

Una breve historia del sufismo en África occidental



ALMUZARA

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

SUFISMO NEGRO
Una breve historia del sufismo
en África occidental



ALMUZARA

© ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ, 2019

© EDITORIAL ALMUZARA, S.L., 2019

Primera edición: marzo de 2019

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

EDITORIAL ALMUZARA • COLECCIÓN ESPIRITUALIDAD

Director editorial: ANTONIO CUESTA

Edición: ANA CABELLO

Corrección: REBECA RUEDA

www.editorialalmuzara.com

pedidos@almuzaralibros.com - info@almuzaralibros.com

Síguenos en @AlmuzaraLibros

Imprime: Coria Gráfica

I.S.B.N: 978-84-17558-79-6

Depósito Legal: CO-306-2019

Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Corán 2:83

A mis padres, Pilar y Antonio, quienes en tiempos de crisis han sabido alentarme para que busque mi sueño por encima de cualquier dificultad.

Índice

| | |
|---|-----|
| PRÓLOGO A SUFISMO NEGRO | 9 |
| <i>Por</i> JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD..... | 9 |
| SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES Y TRADUCCIONES | 17 |
| INTRODUCCIÓN | 19 |
| 1. ¿ES EL SUFISMO AFRICANO DIFERENTE AL SUFISMO TRADICIONAL? | 23 |
| 2. ¿QUÉ ES EL SUFISMO?..... | 28 |
| 3. EL SUFISMO EN ÁFRICA OCCIDENTAL..... | 37 |
| 4. EL NEOSUFISMO: LA REVITALIZACIÓN DE LA SENDA DEL PROFETA . | 41 |
| 5. LA MUKHTARIYA Y LOS KUNTA: LA EXPANSIÓN QADIRI MÁS ALLÁ DEL SAHEL | 45 |
| 6. LA FODIWAYA Y LOS INICIOS DEL JIHĀD EN ÁFRICA SUBSAHARIANA | 49 |
| 7. LA FAḌILIYA Y EL SUFISMO EN LAS FRONTERAS DEL SAHEL..... | 57 |
| 8. LA SHADILIIYA Y LA KHALWATIYYA EN ÁFRICA SUBSAHARIANA | 60 |
| 9. EL REENCUENTRO CON EL PROFETA: EL NACIMIENTO DE LA TIJĀNIYYA | 64 |
| 10. LAS FUENTES PRIMARIAS DE LA HISTORIA DE LA TARIQA | 74 |
| 11. DE MARRUECOS AL SUR DEL SAHARA..... | 78 |
| 12. LA CONSOLIDACIÓN ACADÉMICA Y PRÁCTICA DE LA TIJĀNIYYA: EL SHAYKH ‘UMAR AL-FŪTĪ | 85 |
| 13. LA MURIDIYYA Y EL JIHĀD DE LO COTIDIANO..... | 91 |
| 14. COLONIALISMO Y RESISTENCIA: LA REINVENCIÓN DE LA TIJĀNIYYA EN EL MUNDO MODERNO..... | 97 |
| 15. EL SHARĪF HAMMAHULLĀH Y LA TIJĀNIYYA DE LAS ONCE PERLAS | 103 |
| 16. LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA TIJANIYYA. EL SHAYKH IBRĀHĪM NIASSE Y LA COMUNIDAD DE LA FAYḌA | 110 |

| | |
|---|-----|
| 17. MAURITANIA: EL AMOR INCONDICIONAL AL MAESTRO | 120 |
| 18. MALI, CONAKRY Y LA REVOLUCIÓN SOCIAL..... | 127 |
| 19. NIGERIA: DE LA QADIRIYYA A LA TIJĀNIYYA..... | 131 |
| 20. LOS SY Y EL MODELO ÉTICO DEL <i>NGOR</i> | 141 |
| 21. EL SUFISMO COMO ALTERNATIVA INTELLECTUAL DEL ISLAM AFRICANO MODERADO Y TRADICIONAL EN LA POSTMODERNIDAD | 144 |
| 22. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL SUFISMO AFRICANO EN EL SIGLO XXI | 157 |
| NOTA SOBRE LA METODOLOGÍA DE TRABAJO..... | 160 |
| AGRADECIMIENTOS | 164 |
| BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES..... | 166 |
| GLOSARIO DE TÉRMINOS UTILIZADOS..... | 185 |

PRÓLOGO A SUFISMO NEGRO

Por JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

El mundo del sufismo africano en general es un gran desconocido en Europa, y más aún si cabe en España. Recuerdo una conversación entre dos investigadores españoles a mediados de los noventa, durante un viaje entre Túnez y Kairuán. Hablaban entre ellos de las *zâwiyas* y cofradías sufíes, de la importancia que tenían en la política contemporánea magrebí, y la inexplicable poca visibilidad que se les concedía en las investigaciones. Yo había tomado contacto con la mística sufí de los conversos granadinos al Islam de una década antes, y el tema me interesaba sobremanera. Me uní a la conversación, arribando a la conclusión de que el sufismo habría de ser uno de los grandes temas de futuro. Ha llovido mucho desde entonces, y los relativamente numerosos trabajos que circulan sobre el sufismo histórico y actual confirman la vigencia de aquella intuición. El amplio y actualizado estado de la cuestión de nuestro autor, Antonio de Diego González, así lo corrobora.

Si el sufismo ya en sí mismo es una extrañeza para el público en general, cuya singularidad cuesta desentrañar de las mentalidades y sus estereotipos asociados a lo islámico, si éste encima de todo es un producto del mundo subsahariano más aún. No descubrimos nada nuevo. De ahí la inicial valentía del trabajo de campo y analítico de Antonio de Diego, quien ha se ha familiarizado en su calidad de humanista transdisciplinar con ese Islam «noir» o

«nègre», fundado en la mística, en una frontera cultural y religiosa sometida a los intercambios, entre Mauritania y Senegal. Frontera que ya el viajero ilustrado Mungo Park, consideró a finales del siglo XVIII clave para explicar el avance del Islam.

El segundo componente del libro del doctor De Diego es lo negro. El lugar de éste en el concurso de las civilizaciones dio lugar en su momento a controversias de gran impacto. Desde el alemán filonazi Leon Frobenius que consideraba que la civilización negra había estado en el origen de todas las culturas a través del *paideuma* o innata inteligencia africana, pasando por el libertario Carl Einstein, quien puso al arte negro trascendiendo el eurocentrismo en el vórtice de la vanguardia occidental¹. Y así hasta llegar al socialista Léopold Sédar Senghor, que empleó paradójicamente la autoridad de Frobenius en apoyo de sus tesis sobre la negritud libertadora, y a Cheik Anta Diop, quien otorgaba en su afán vindicativo un origen nubio a la cultura egipcia².

La *negritude*, tras las amarguras del África revolucionaria encarnada en la teoría anticolonial radicalizada del antillano Frantz Fanon³, puede plantearse como un proyecto político-cultural para colocar axialmente a África en el juego global de los logocentrismos. En el fondo de la *negritude* persiste el acto resistente de reivindicar los «paganismos» africanos. De esa forma lo explicita Marc Augé, tras estudiar los pueblos lacustres de Costa de Marfil, apelando al «genio del paganismo», ya que los *paganii* poseerían una religión «natural» a estatura humana. Allá, «la relación moral con la religión sería libre, encomendada al sentimiento de cada uno; los dioses debían premiar el bien y castigar el mal, pero eran imaginados mucho más donantes y protectores de la existencia y de la fortuna que como potencias morales superiores»⁴. Una religión, que como los paganismos antiguos, entiende Augé, sería resistente al empuje político y teológico de los monoteísmos. Hace años tuve amistad con un colega africano ya fallecido, Koffi Kuassi Denos, que encarnaba el compromiso

1 Carl Einstein. *La escultura negra y otros escritos*. Barcelona, Gustavo Gili, 2002. Ed. Liliane Meffre.

2 Cheik Anta Diop. *Nations nègres et culture*. París, Présence Africaine, 1979. Volumen I, pp.204-286.

3 Alice Cherki. *Frantz Fanon. Portrait*. París, Seuil, 2011.

4 Marc Augé. *El genio del paganismo*. Barcelona, Muchnik editores, 1993, p.137.

con la defensa de lo que, desde E. Durkheim al menos, hemos conocido como formas elementales de la vida religiosa, es decir, el llamado «animismo». Otro amigo, el escritor Jordi Esteva prolongó esa relación, dando pie a que viésemos un acto de resistencia en la pervivencia de los cultos africanos previos a los monoteísmos⁵.

Se puso de relieve la espiritualidad africana como una suerte de noosfera derivada de aquel animismo primigenio, vehiculado a través de la iconofilia artística —estatuillas y máscaras— y del culto a los genios. Recordemos cómo comienza el film de éxito de Abderrahme Sissako *Timbuktu* (2014): con el ametrallamiento de unos ídolos por los fundamentalistas de al Qaeda Magreb, para saldar definitivamente las cuentas con el animismo. La iconofilia, no obstante, ha terminado por insertarse en las artes primitivas y convertirse en una de las manifestaciones más acendradas del exotismo, estetizándose y expropiándose a la religión. Un problema implícito que nos suscita la lectura del libro de Antonio de Diego González es si la religión animista puede dar paso al monoteísmo o no. Dominique Zahan se plateó hace años este tema central en la concepción de la filosofía africana⁶. Problemática a la cual se puede dar salida a través de la espiritualidad entendida como participación mística. El obstáculo mayor en esa convergencia, como acabamos de señalar, fue la iconofilia artístico-religiosa, no así la creencia en las potencias o genios.

Sin embargo, los genios han restado tanto para el «animismo» como el interior del Islam. En la intersección están los procesos de posesión. Michel Leiris les daba una dimensión teatral a los genios *zâr* entre los etíopes de Gondar⁷. Lo vemos igualmente en el documental etnográfico de Jean Rouch, los *Maîtres fous* (1955), donde una sociedad secreta en Ghana mimetiza a la sociedad colonial dominante y sólo puede salir de su complejo de dominación mediante el trance. La posesión y el trance, son los elementos claves, que explican los deseos latentes del mundo de los genios. Lo interesante de esta situación en relación al Islam,

5 Jordi Esteva. *Viaje al país de las almas*. Valencia, Pre-textos, 1999.

6 Dominique Zahan. *Espiritualidad y pensamientos africanos*. Madrid, Cristianidad, 1980, pp.17-18.

7 Michel Leiris. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. París, Fata Morgana, 1989. Orig.1938. Marcel Griaule. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. París, Fayard, 1966. Orig.1948.

cuyo discurso mítico-poético está dominado, como se ha dicho, por el «Señor de las tribus», es que la sublimación de la iconofilia en el Islam primigenio no excluye la creencia en el *djinn* o genio⁸, creencia legitimada por la literatura textual coránica. Esta creencia preislámica se insertó con facilidad en el Islam del norte de África, como lo detectó tempranamente Edward Westermarck⁹. También el África negra.

En algunos lugares de amplia negritud, como Cuba o Brasil, no obstante, no se fusionaron las creencias “paganas” e islámica. Quizás la lejanía y la esclavitud haya sido un factor añadido que evitó que la negritud americana acabase inserta en las corrientes musulmanas. Aunque en teoría en Brasil sí que existe un rastro del «Islam negro», que debiera haber encauzado los deseos de libertad, como en África, fue el cristianismo católico o protestante quien lo hizo, a pesar de sus rigorismos morales y el control sacerdotal. En América la relación fue inversa a África y el Islam es el que se presentó como puritano frente a la laxitud católica. *Dixit* Roger Bastide:

Em relação aos negros fetichistas, os maometanos e os cristãos encontravam-se no Brasil numa situação absolutamente inversa daquela da África. Lá, o islamismo exige menos sacrificios ao indivíduo que o catolicismo e o protestantismo. Elimina a mitologia para substituí-la por seu dogmatismo, tras alguns tabus, orações, mas não impõe um esforço moral angustiante, adapta-se à sensualidades do negro. Pelo contrario, no Brasil, era o catolicismo a religião mais acolhedora e mais tolerante. Exigia ao africano mais gestos e orações decoradas que era uma verdadeira transformação da personalidade (...) Portanto, era o islamismo que aqui desempenhava o papel de religião puritana, com sua proibição da embriaguez, proibição ess inflexível para os infelices escravos que buscavam na cachaça um fuga à realidade¹⁰.

8 Jacqueline Chabbi. *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. París, CNRS éditions, 2013.

9 Edward Westermarck. *Survivances paiennes dans la civilisation mahométane*. París, Payot, 1935, pp.11-33.

10 Roger Bastide. “O Islã Negro no Brasil”. In: R. Bastide. *As religiones africanas no Brasil*. Sao Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1971, vol.I, p.218.

Todo intento reduccionista de la religión, pues, como Antonio de Diego demuestra a lo largo de su texto, choca con la realidad misma del hecho religioso, que no es un simple reflejo de las estructuras sociales. Para Evans-Pritchard no era posible estudiar la religión *nuer*, en centro África, reduciéndola a ser a un epifenómeno de lo social¹¹. En el hecho religioso, con su profundo simbolismo, late, por ejemplo, cómo veía George Steiner en los setenta, la “nostalgia de lo absoluto”¹². Si la palabra es autónoma respecto al hecho social cómo no va serlo la religión en tanto proceso de alta simbolización. El olvido de este asunto ha llevado a grandes equívocos en la interpretación de las religiones. Por ello, Antonio de Diego toma a la ontología foucaultiana como la manera de poder llegar a la comprensión sin reduccionismos del discurso religioso poniéndolo en contexto.

En línea muy similar, modernamente se ha comenzado a barruntar que existe una relación estrecha de naturaleza estructural más que propiamente genealógica entre el sufismo y las vanguardias europeas. El caso de Isabelle Eberhart, a finales del siglo XIX, es paradigmático, ya que fue una de las primeras conversas europeas al Islam, siendo asimismo miembro destacado de la cofradía sufí Qadiriyya¹³. La admiración mutua entre místicos franceses como Charles de Foucauld, Louis Massignon, René Guénon o Henry Corbin, siempre dudando entre elegir el campo propio (católico) o el musulmán, resulta demostrativo de la existencia de un terreno de conocimiento y de ascesis común a ambas religiones. A esa tradición pertenecería el autor de “L’Islam noir”, Vincent Monteil¹⁴, vinculado con la figura carismática de Massignon¹⁵. Monteil centra mucho su discurso, como luego hará en este libro Antonio de Diego, en los morabitos, como personajes de linajes santos capaces de hacer esa transición al Islam místico. La figura carismática del “santo” bascula entre los dos sistemas religiosos, católico y musulmán, al igual que los genios entre

11 E.E. Evans-Pritchard. *La religión Nuer*. Madrid, Taurus, 1980, pp. 367-378.

12 George Steiner. *Nostalgia de lo absoluto*. Madrid, Siruela, 2001.

13 Isabelle Eberhardt & Victor Barrucand. *Dans l’ombre chaude de l’Islam*. Arles, Actes Sud, 1996.

14 Vincent Monteil. *L’Islam noir*. París, Seuil, 1964.

15 Christian Destremau & Jean Moncelon. *Louis Massignon*. París, Perrin, 2011, pp.189-216.

el paganismo y el Islam. Son nódulos culturales que permiten transitar de una a otra con soltura y naturalidad, sin violentar sus creencias de base. Es más, todos estos procesos han sido producto más que de un proceso de sincretismo de una verdadera transculturación. Recordemos toda la problemática subsiguiente a la idea transcultural, de la que es muy consciente Antonio de Diego: transformación en algo nuevo en lugar de sincretismo, que suponía simple fusión¹⁶.

Toda esta mística cruza sus caminos con la política pragmática encarnada por Louis Hubert Lyautey. En particular Paul Marty, señalado oportunamente por De Diego González, a medio camino entre el historiador, el antropólogo y el administrador colonial, que apuesta por la integración o afrancesamiento del morabitanismo. Esta política lyauteyana, que en el fondo podría ser catalogada de «mística colonial», encarnada en Marty, partía de la idea británica del gobierno indirecto (*indirect rule*), respetando lo que hubiese de fundamental en el *genius loci*. Las madrazas y morabitos le parecen a Marty el lugar clave para realizar esta fusión de un Islam inclinado a la colaboración¹⁷. Pero hay más vida por abajo: para de Diego, y así lo demuestra en su libro, en el fondo del esoterismo islámico existe una profunda resistencia pasiva a la manipulación. En este sentido resulta muy interesante comprobar cómo el sufismo ha entrado en contacto con la *negritude*, más que con los procesos más radicales vinculados a las teorías anticoloniales de Fanon.

En otras místicas más secularizadas también ha ocurrido algo parecido. El escritor sirio Adonis sostiene: «Originalmente, el término “sufí” va ligado a lo invisible y lo oculto. Lo que lleva hasta el sufismo es la incapacidad de la razón (y de la norma religiosa) para responder a muchas de las preguntas que se planea el ser humano, así como la incapacidad de la ciencia (...). Lo que no ha sido solucionado (o es insolucionable), lo que ha sido conocido (o incognoscible) y lo que ha sido dicho (o es indecible), es lo que conduce al sufismo. Y eso mismo explica también el naci-

16 Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

17 Paul Marty & Jules Salenc. *Les écoles maraboutiques de Sénégal. La médessa de Saint-Louis*. París, E.Leroux, 1914.

miento del surrealismo»¹⁸. De ahí, surge una aspiración genérica a la espiritualidad que las grandes religiones monoteístas, Islam y cristianismo, han intuido. También la secularidad emanada de ellos. Una espiritualidad secularizada, a través del arte poético. El monoteísmo ha estado y está abierto a hacer ese tránsito con una apertura a la pluralidad y a la duda metafísica.

En el sufí es la fusión mística con la idea de Dios único y excelso. En el trance místico se lleva a ella mediante una elevación lograda mediante la recitación colectiva. La experiencia común de lo colectivo es esencial para encarar la anulación del yo y el trance a lo divino. En este sentido las cofradías Qadiriyya y Tijâniyya, ambas iniciadas entre Fez y Tlemecén, y fructificadas en Marruecos y Argelia a finales del siglo XVIII¹⁹, habiéndose extendido inicialmente por Túnez y la Cirenaica libia, ha conseguido una gran ascendencia como lugar de vida colectiva, como demuestra Antonio de Diego para el África subsahariana. La trascendencia de este estudio que pone en contacto la negritud con el Islam es obvia, puesto que sacan a éste del mundo exclusivamente «árabe», y por ende de obediencias ampliamente discutidas en el mundo de hoy, como el wahabismo, cuyo nacimiento y expansión tiene lugar en la misma época, la segunda mitad del siglo XVIII, en que las cofradías místicas sufíes inician su camino expansivo por África²⁰, y nos pone en la pista de fenomenologías muy cercanas a la posmodernidad y la poscolonialidad.

Este volumen de Antonio de Diego constituye prácticamente una aportación única, realizada desde los territorios al sur del Níger, al estudio de unas prácticas religiosas prácticamente desconocidas en la península ibérica. A pesar de que a través de la emigración subsahariana, como tantas otras cosas, algunas de estas corrientes van llegando, instalándose y fructificando por este lado del Mediterráneo. En este punto es cuando llegamos a la pregunta por la posmodernidad que interroga directamente a las cofradías sufíes, infinitamente más preparadas a través del cul-

18 Adonis. *Sufismo y surrealismo*. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008, p.17. Traducción de J.M. Puerta Vílchez.

19 Jillali El Adnani. *La Tijâniyya, 1781-1881. Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*. Rabat, Marsam, 2007.

20 Hamadi Redissi. *Une histoire du wahhabisme. Comme l'Islam sectaire est devenu L'Islam*. París, Seuil, 2016.

tivo de la gnosis para responder a los desafíos de nuestro tiempo que cualquier otra corriente del Islam ortodoxo.

Sólo me cabe agradecer, para finalizar, profundamente al doctor Antonio de Diego González su amplia sabiduría, a pesar de su juventud, que permite iniciarnos de primera mano en los caminos de la ascesis mística africana, e invitar al lector a entrar en los arcanos del sufismo negro a través de su oportuno y magnífico libro, realizado con *ngor*, es decir con honestidad.

Granada, febrero de 2019.

INTRODUCCIÓN

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 cuales 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! (Ibrahim Niasse - *Ifriqiyya ilā Ifriqiyyīn*)²²

África es una realidad muy polisémica. Los signos culturales se entrelazan creando realidades complejas y alejadas, en muchos casos, para el occidental que siente el deseo de acercarse a ellas. Etnias diversas, fronteras borrosas, historias míticas o la oralidad dificultan la comprensión de cualquiera que intente analizar esos signos desde los que se construye la imagen de África. Por eso, la tentación del orientalismo fue reducir estos signos a la categoría de subalternos, primitivos o exóticos.

A finales del siglo XIX, la edad del colonialismo fomentó estas visiones desde un ámbito académico. Profesores de prestigiosas universidades europeas legitimados por una visión positi-

22 *Ifriqiyya 'ilā l-Ifriqiyyīn* en De Diego González: 2014, p. 20.

vista de la antropología y la historia pontificaban sobre relatos de exploradores, manuscritos robados y algún otro paraíso perdido que tendrían que civilizar. Estos discursos se fundamentaban en otros anteriores como, por ejemplo, el de Hegel, quien en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* dice: «Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal».²³

La opinión de Hegel es un síntoma de lo que se avecinaba, aunque él mismo no tuviese en mente por dónde irían sus palabras.²⁴ Para los etnólogos y científicos de la época la realidad era lo que decían los datos, y eso en una mentalidad sin hermenéutica convertía en realidad aquello que argumentaba el emisor del discurso.

Las primeras décadas del siglo XX no fueron mucho mejores. África acabó siendo controlada por los alumnos de esos profesores que, traicionando la idea de que la ciencia debe ayudar al progreso, la usaron al servicio de las autoridades para dominar a las poblaciones indígenas. Muchos de ellos se esmeraron para crear unas élites europeizadas que ayudaron a proseguir ese mito del África durante generaciones. De entre las realidades estudiadas por estos etnólogos e historiadores positivistas, una inquietaba más que las demás: el islam.

El islam no era un objeto folklórico o exótico más, pues había llegado a ser el gran enemigo de Occidente desde que en 1529 «el turco» amenazase a Europa llegando hasta las puertas de Viena. Si bien es cierto que ese miedo se había gestado a través del rechazo —consciente e interesado— de los pensadores de la baja Edad Media, no fue hasta la consolidación otomana cuando el islam se vio como un poder *de facto*. En ese juego geoestratégico de la Edad

23 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 194.

24 En un trabajo muy reciente Timothy Brennan hace un análisis de la influencia de los filósofos modernos (Vico, Spinoza y Hegel) sobre el tema del colonialismo. Mientras los primeros lo defienden para pretender una restitución imperial, Hegel lo desprecia por la insustancialidad de lo que hay en la colonial desarrollando su línea teórica. Sin embargo, estos mismos planteamientos teóricos —expansión de los derechos humanos, la no-historia de África y los pueblos indígenas— unidos a posiciones positivistas justificarán las posiciones de paternalismo o la *mission civilisatrice*. Véase Brennan, Timothy: *Borrowed Light. Vico, Hegel and the Colonies*. Stanford University Press, Stanford, 2014.

Moderna se gestó el ambiente que los militares franceses y británicos se encontraron al llegar a África.

Por su disposición geográfica, el África subsahariana se había mantenido alejada de la influencia otomana. Esto significaba, en términos generales, que mantenía una cosmovisión diferente a la que los europeos suponían en el islam. Se trataba de un islam de periferia.²⁵ Y es que no se puede olvidar que ni el islam es uno —pues ni posee ortodoxia ni clero estructurado—, ni uniforme, doctrinal o culturalmente. Además, la alta alfabetización de la población suponía un serio problema para la implantación de las nuevas políticas coloniales. Estos sufíes consiguieron poner en jaque a los colonialistas y replantear las bases sociales de una decena de países.

A día de hoy, millones de personas practican el islam al sur del Sahara. La mayoría siguen a alguna *ṭarīqa* sufí, un camino esotérico cotidiano hacia la plena conciencia de la realidad. Qadiris, muridis o tijānis ayudan a entender los misterios del mundo a personas de diversa clase, construyen símbolos y forjan fuertes conexiones entre ellos. Por mi formación filosófica hubo un momento, durante los primeros estadios de la investigación, en el que creí que esta investigación era solo una arqueología intelectual, pero acabó convirtiéndose en una etnografía más allá de lo visual, como me hizo ver José Antonio González Alcantud durante una de nuestras charlas, se trataba de una etnografía vital.

Y es que el sufismo africano no es un fenómeno del pasado ni un proyecto concluido. Al contrario, pervive con fuerza, agrupando a musulmanes y siendo una organización transnacional de primera línea para comprender todos esos 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 las comunidades de la Tijāniyya y la Muridiyya en la diáspora, quienes han superpuesto identidades, reinventándose a sí mismos. En un mundo globalizado, 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. Incluso en tiempos de decadencia espi-

25 Véase una glosa en este concepto en De Diego González: 2017b.

ritual, las *ṭarīqas* son vías de escape. 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, hemos insistido especialmente en la relación que todos estos sufíes tienen entre metafísica y derecho, expresada en el texto como *sharī'a* («realidad legal») *wa ḥaqīqa* («realidad esotérica»). Este concepto ha sido central para los sufíes africanos, pues que representa tanto ese componente trascendente (*ḥaqīqa*), aunque esotéricamente explicable, como una guía de comportamiento social y privado (*sharī'a*). En el fondo, el islam es principalmente una manifestación social, podríamos decir que sin comunidad no habría espiritualidad. Al mismo tiempo y, sin embargo, 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*). Nada puede hacerse de forma solitaria.

Aunque hoy en Occidente suene extraño, la primacía de la metafísica —esa *ḥaqīqa* o realidad de la que hablan, por ejemplo, los *tijānis*— es la justificación para que el mundo siga funcionando por voluntad de Allāh. Y en última instancia para ser libres en un mundo de lógicas difusas y crueles. Es ese pensamiento metafísico el que ayuda a construir las identidades que se superponen en cada sujeto y permiten que se realice la acción cotidiana.

Por eso, este libro surge de la experiencia de haber vivido y aprendido entre ellos, la experiencia de un extraño que, a fuerza de escuchar, se hizo familia de ellos. Comencé pidiendo permiso a los líderes *tijānis* y acto seguido me sumergí, durante cuatro años, en una investigación muy intensa donde a menudo tuve que improvisar, pues en África la mentalidad de un académico occidental no sirve, hay que simbiotizarse con ellos, con su entorno.

El resultado que tiene en sus manos el lector es un texto a caballo entre la historia intelectual y la antropología cultural que me ayudó a comprender la diversidad y la importancia de los símbolos en un momento en el que la globalización intenta homogeneizarlos. Hoy más que nunca la protección del mito, del símbolo o de la identidad es importante para evitar el radicalismo y el fanatismo que asolan el mundo.

Córdoba-Kaolack, 20 de noviembre de 2018

1

¿ES EL SUFISMO AFRICANO DIFERENTE AL SUFISMO TRADICIONAL?

El islam en el continente africano aparentemente mostraba unas realidades que siglos antes habían escandalizado a viajeros de orígenes árabes como Ibn Baṭṭūṭa (1304-1377) por diferir notablemente de sus costumbres.²⁶ La carencia de un sustrato cultural grecorromano 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 era una especie de sincretismo, pero más allá del exotismo exterior respetaba los mismos principios del islam en cualquier parte del mundo —algo que mostraremos a lo largo de nuestro trabajo—.

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 esta era la vía pura del islam. Además, habría sido influida por el cristianismo histórico, es decir, la Iglesia Católica y sus santos a través de un proceso de eclesialización.²⁷ La mayoría de los arabistas

26 Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad: *A través del islam*. Trad. Federico Arbós y Serafín Fanjul. Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 774-790.

27 Para más información, véanse las siguientes obras: Asín Palacios, Miguel: *El islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Hiperión, Madrid, 1981 y Louis Massignon, *Essai sur les origines du*

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 sufíes clásicos (al-Ḥallāj, Rābi‘a al-‘Adawiya Ibn ‘Arabi, Abū Madyan, etc.) frente a la decadencia espiritual de los tiempos contemporáneos, generando un velo intencionado hacia las manifestaciones y maestros actuales del sufismo. Y, de hecho, esta ha sido la tónica en los estudios académicos hasta hace poco más de veinte años. Esta visión fue potenciada en África por académicos como Vicent Monteil (1913-2005) y su libro titulado *L’Islam Noir* publicado en 1971.²⁸

Monteil, alumno y amigo de Massignon, heredó muchas de sus estrategias de análisis.²⁹ A la vez, era deudor de la tradición francesa colonial, la cual había adoptado una forma concreta de entender el África islámica. Esta se enmarcaba en un sincretismo problemático para el progreso que debía ser corregido a través de la *misión civilizatrice* del Gobierno francés. Del libro de Monteil podemos extraer dos ideas fundamentales: la definición del *maraboutismo* y su idea del islam negro (*islam noir*).³⁰ Su argumentación sobre el tema le sirve como *leitmotiv* para construir el segundo concepto general: el «islam negro». Este es el núcleo de su argumentación, tal y como Massignon lo hizo con el sufismo y el islam, Monteil lo hace con el islam árabe y el islam negro. La diferencia estaría en

lexique technique de la mystique en pays d’islam. Geuthner: Paris, 1954. Para una crítica a ambos en castellano, véase: Aya, Abdelmumin: *El islam no es lo que crees*. Kairos, Barcelona, 2011.

28 Monteil, Vicent: *L’Islam Noir*. Editions Seuil, París, 1971.

29 Véanse 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-Ḥallāj, quien había sido crucificado por atreverse a personificar el islam. El núcleo del islam no sería la *sunna* sino el sufismo. Véase Said, Edward: *Orientalismo*. De Bolsillo Random House, Barcelona, 2013, p. 149. Del mismo modo, véase la crítica de González Alcantud frente al orientalismo católico. Cf. González Alcantud, José Antonio: *El orientalismo desde el Sur*. Anthropos, Sevilla, 2006.

30 El concepto de *marabout* —deformación de la palabra árabe *murābiṭ* (sufíes que vivían en pequeñas ermitas en el Sahara)— intentó definir una figura religiosa 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. Véase Monteil, *L’Islam Noir*, pp. 135-164.

una pretendida ortodoxia del islam del Levante frente a un islam heterodoxo de África occidental con sus características propias.

Como J. S. Trimingham (1904-1987) —y siguiendo inconscientemente la propuesta hegeliana—, reduce el islam a una realidad geográfica. Monteil critica el sincretismo y la «falsa fidelidad» que tienen los *marabouts* a las doctrinas islámicas.³¹ Pero, por ejemplo, obvia que esas supersticiones o prácticas heterodoxas también se practican, de igual modo, en las zonas ortodoxas. Es más, Monteil atribuye todo esto a una característica esencial de la zona del África negra, con lo cual se vislumbra los antiguos esquemas de política racial como ocurrirá en los análisis de Trimingham. La motivación de fondo de este tipo de obras es —como señala Seesemann— la impotencia por obtener un «islam francés».³² Estas investigaciones de Monteil fueron muy importantes porque sintetizaron medio siglo de estrategias coloniales en un lenguaje académico que intentó encubrir toda esta corriente, aun distorsionando la realidad africana.

En el mundo islámico, sin embargo, esta cuestión no está tan clara. Los sufíes —salvo raras excepciones como los *alevíes* (una secta de origen turcófono) o los *majdhūb* (lit. «seducidos, locos»)— se declaran seguidores y defensores de la tradición (*sunna*) del profeta Muḥammad y de los valores islámicos. Aunque 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 sufíes 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.³³

Por ello es que la historia de África occidental no puede entenderse sin las importantes interacciones que la región tuvo con

31 Monteil, *L'Islam Noir*, pp. 213-215.

32 Seesemann, Rüdiger: *The Divine Flood: Ibrāhīm Niassé and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 12.

33 Kane, Ousmane: *Intellectuels non europhones*. CODESRIA, Dakar, 2003, pp.18-22. En su reciente libro *Beyond Timbuktu* donde desarrolla pormenorizadamente estas tesis. Kane, O: *Beyond Timbuktu. An intellectual History of Muslim West Africa*. Harvard University Press, Cambridge, 2016. Véase también Reese, Scott Steven (ed.): *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Brill, Leiden, 2007.

el islam. Este 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 modificaciones culturales que han experimentado las sociedades africanas desde la Edad Media. 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 *ṭarīqas* o vías sufíes hasta bien entrado el siglo XVII. Pero, anteriormente, tenemos testimonio del interés que suscitaba por alcanzar la excelencia espiritual (*iḥsān*) a través de las ciencias exotéricas y esotéricas.³⁴

Por tanto, debemos señalar que, aunque el sufismo estuvo presente desde el principio de la islamización, no nos es posible trazar su influencia histórica hasta el establecimiento de las *ṭarīqas*, 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 grupos de presión frente a los poderes públicos. Es evidente que esto ha tenido consecuencias positivas, pero también negativas. En los últimos años ha actuado como organización humanitaria y social a través de diversos proyectos como campañas contra la mutilación genital femenina³⁵, alfabetización, lucha contra la desnutrición³⁶ o integración de minorías.

34 Para una mayor profundización en estos conceptos epistémicos, véase el primer capítulo de Wright, Zachary: *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niassé*. Brill, Leiden, 2015, pp. 32-76.

35 En este tema el caso de Senegal es notorio. Los *tijānis* encabezados por el *shaykh* Ḥassan Cisse y su ONG African American Islamic Institute iniciaron en los años ochenta del pasado siglo una importante campaña en contra de la mutilación genital femenina, consiguiendo disminuir su práctica. Sus argumentos se basaban, fundamentalmente, en explicaciones religiosas que, a su vez, deslegitimaban la práctica. Esta estaba asociada, a menudo, a ambientes tribales que poco o nada tenían que ver con el islam. Véase Kane, Ousmane: *The Homeland Is the Arena: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 249.

36 Organizaciones como Ansaarud-din, African American Islamic Institute (ambas *tijānis* de la *fayḍa*), Matlaboul Fawzany (de la Muridiyya) o Hizbu Tar-

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-Miṣriyya*. Dār Tibā’at al-Ashrāf, El Cairo, N. F.

Bughīat — Al-‘Arabī Sāi’ḥ, Muḥammad: *Bughīat al-mustafīd*. Dār al-Jil, Beirut, 2005.

Yāqūtāt al-farīda — Al-Nafīzi, Muḥammad: *Yāqūtāt al-farīda*. Edición de Mercado, Fes, 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.

al-Qanābil al-yadawīya — Al-Mishry, Muḥammad: *al-Qanābil al-yadawīya*. Ma’atā Maūlāna, Manshūrāt fatya, 1995.

'Atiq, Abu-Bakr: *al-Fayḍa al-hāmi' fī tarajīm ahl sirr al-jāmi*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalab, Cairo, 1972.

Tarjamat al-mu'allif — Cisse, 'Aliou: *Tarjamat al-mu'allifen* NIASSE, Ibrāhīm: *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2011. pp. 9-20.

Cisse, Ḥassan: *al-ṭarīqa al-tijāniyya: al-khaṣāi's wa al-mumaizāt*. Conferencia plenaria en el Fórum de seguidores de la ṭarīqa Tijāniyya, Fes, Marruecos, 28 de junio de 2007. Disponible en línea: <http://www.tijani.org/tijani-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-ṭarīqa al-tijāniyya*. Dar SIRR Series, Fes, 2007.

Erradi Guenoun, Muḥammad: *Kitāb al-nisā' tijāniāt*. Dar SIRR Series, Fes, 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. Ḥassan Cisse. Cairo, 2001.

Kitāb Rimaḥ — Ḥarazīm Ibn Barrada, 'Ali / Fūtī 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 — Fūtī Tāl, 'Umar: *Tadhkirat al-ghafilīn*. Ed. y trad. Claudine Gerresch-Dekais. BIFAN, 39-B, 4, 1977. pp. 800-930.

Tadhkirat al-mustarshidīn — Fūtī Tāl, 'Umar: *Tadhkirat al-mustarshidīn wa falāḥ al-ṭālibīn*. Ed. y trad. Claudine Gerresch-Dekais. BIFAN, 42-B, 3, 1980. pp. 524-553.

Bayān mā waqa'a — Fūtī Tāl, 'Umar: *Voilà ce qui est arrivé - Bayān mā waqa'a*. Ed. y trad. Sidi Mohamed Mahibou y Jean Louis Triaud.

CNRS, París, 1983.

Mufīd al-anām — Niasse, 'Abdoulaye: *Mufīd al-anām wa munīl al-marām*. Manuscrito, Medina Kaolack, s/f.

Rūḥ al-ādab — Niasse, Ibrāhīm: *Rūḥ al-ādab*. Maktabat al-nahḍat 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 kawn 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' riḥalāt — Niasse, Ibrāhīm: *Majmūa' riḥalāt 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.

Jami' jawāmi al-dawāwin — Niasse, Ibrāhīm: *Jami' jawāmi al-dawāwin*. Maktaat al-Sha'abiya, Beirut, 2010.

Risala ilā Niyāmi — Niasse, Ibrāhīm: *Risala ilā Niyāmi*. Asisses, Dakar, 2011.

Ithāfu — Niasse, Ibrāhīm: *Ithāfu al-sāma'a wa l-rāwī bi-ba'di 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.

Niasse, Ibrāhīm: *In the Meadows of Tafsīr for the Noble Qur'an*. 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>.

Ḥuqūq al-nisā' — Niasse, Ruqqaya: *Ḥuqūq al-nisā' fī l-islām*. Ed. Haneé S. Kafir, Jersey, 2006.

Diwān de Shaykhāni — Shaykhāni, Manna Abba: *Ryaḍ al-qulūb wa madād al-ārūāḥ Diwān*. Ed. Aḥmad w. Shaykhāni, Nuakchott, 2007.

Ifādat al-aḥmadiyya — Sufyāni, Muḥammad Tayīb: *Ifādat al-aḥmadiyya*. Ed. Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-Tijāni. al-Maṭa'aba al-'ālamīyya, El Cairo, 1970.

al-Jawharat — Sukayrij, Aḥmad: *al-Jawharat al-Kamāl*. Manuscrito, S. F.

Kāshif al-ḥijāb — Sukayrij, Aḥmad: *Kāshif al-ḥijāb*. al-Maktaba al-Sha'biya, Beirut, 1988.

Raf'a al-niqāb — Sukayrij, Aḥmad: *Raf'a al-niqāb*. 4 vols. Ed. M. Erradi Guenoun. Fez, 2007.

Maṭālam al-asrār — Sukayrij, Aḥmad: *maṭālam al-asrār limadārak fī sharḥ ṣalā al-fātiḥ li-mā ughliq*. Ed. M. Erradi Guenoun. Fez, 2007. En línea en: <http://www.cheikh-skiredj.com/madarik-ahrare.pdf>.

al-Shamāi'l al-Tijāniyya — Sukayrij, Aḥmad: *al-Shamāi'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-mumkir al-jāni* en MBAYE, Ravanne: *El Hadji Mālik Sy Pensee et action*. vol 3. Albouraq, Beirut, 2003.

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.

Indhār wa-ifada — wuld al-Mishry, al-Ḥājj 'Abdallāh: *Indhār wa-ifada ilā bā'i'ī dīnihi bi'l-shahāda*. Nuakchott, 1979.

Munyat al-Murīd — wuld Bābā al-Shinqiṭī, 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/>.

OTROS TEXTOS ÁRABES Y LITERATURA SECUNDARIA (EN ÁRABE)

FUENTES RELIGIOSAS

Corán — *al-Qur'ān al-karīm*. Lectura *warsh*. Dār al-ma'rifa, Beirut, 2001.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī — Al-Bukhārī, Isma'il: *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-Qaīrawānī, Muḥammad Ibn Abū Zayd: *Risāla fī fīqh al-Imān Mālik*. Dār al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1997.

Tarikh as-sūdan — Al-Sa'adī, Abderrahman: *tarikh as-sūdan*. 2. Vols. Ed. y trad. Octave Houdas. Ernest Leroux Editeur, París, 1898-1900. Hay una excelente edición y traducción al español a cargo de Vicente Millán y Adelina Cano. Almuzara, Córdoba, 2011.

'*Ulamā' al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib* — Benabdellah, Abdelaziz: '*ulamā' al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib al-āqaṣ*: <http://abdelazizbenabdallah.org/oeuvres/docs/alalamiine.pdf>, Rabat, N. F.

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 Mouride, Touba, 2014.

Ḥassane, Muḥammad Saghīr: *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-maghrīb*. Ed. Gerald Elmore. 1999. <http://www.ibnarisociety.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. ‘Alī 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.

Tarikh al-fattāsh — Kāti, Mahmud: *tarikh al-fattāsh*. 2. Vols. Ed. y trad. Octave Houdas y Maurice Delafosse. Ernest Leroux Editeur, París, 1913

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.

LITERATURA DE REFERENCIA (EN LENGUAS OCCIDENTALES)

ENCYCLOPÆDIA OF ISLAM

Houtsma, Martjin 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.

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.

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.

AAVV: «Les Musulmans français et la guerre: Adresses et temoignages de fidelite 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.

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

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.

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.

Brennan, Timothy: *Borrowed Light. Vico, Hegel and the Colonies*. Standford University Press, Standford, 2014.

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-Riyahi*. 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.

Boyd, Jane & Beverly Mack: *Collected Works of Nana Asma'u: Daughter of Usman Dan Fodiyo, (1793-1864)*. Michigan State University Press, East Lansing, 1997.

Bugaje, Usman: *A comparative study of the movements of 'Uthmân dan Fôdio in early nineteenth century Hausaland and Muḥammad Aḥmad al-Mahdi in late nineteenth century Sudan*. Tesis Doctoral, University of Khartoum, Khartoum, 1981.

Caro Baroja, Julio: *Estudios Saharianos*. Ediciones Calamar (reimp.): Madrid, 2008.

Chittick, William: *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-'Arabî'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.

Corbin, Henry: *L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn 'Arabî*. Flammarion, París, 1958.

De Diego González, Antonio: «Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 18. 2013. pp. 211-222.

De Diego González: «¿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*. nº2, 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> (En texto 2016a)

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, nº10, 2016. pp.23-42 (En texto 2016b).

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 2016c)

De Diego González, Antonio: «Los huérfanos del jihād. Jihād,

estrategias de identidad y transformación hacia la no-violencia en la tariqa Tijāniyya en Senegal». *Estudios de Asia y África*. 163, 52 (2), 2017, pp. 317-348. DOI: <http://dx.doi.org/10.24201/eaav0i0.2216>. (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 16.05.17. <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 Aḥmad Tijāni». *Anaquel de Estudios Árabes*. 29, 2018, pp. 63-88. DOI: <http://dx.doi.org/10.5209/ANQE.58713>

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, 2019a).

De Diego González, Antonio: islam, identidades dependientes y poderes extranjeros. El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África occidental. *Araucaria, Revista de Filosofía, Política y Humanidades*. 41, 2019 (en prensa, 2019b)

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.

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'Harmattan, París, 2012.

Dollar, Cathlene: «An 'African' Tariqa in Anatolia: Notes on the Tijāniyya in Early Republican Turkey» en *ARIA. Annual Review of Islam in Africa*. 11. 2012. pp. 30-34.

El-Adnani, Jillali: *La Tijāniyya. Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*. Marsan, Rabat, 2007.

El Mansour, Mohamed: *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*. MENAS PRESS, Wisbech, 1990.

Foucault, Michel: *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1979.

Frede, Britta: *Die Erneuerung der Tiğānīyya 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 *International Journal of Middle East Studies* 16, 1. 1984. pp. 3-41.

Hampâté 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.

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: «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:

Hunwick, John: «An introduction to the Tijāni path: Being an

anotated translation of the chapter headings of the kitāb Rimāh of al-Hajj 'Umar». *islam et Sociétés au Sud du Sahara*, N° 6, 1992, pp. 17-32.

Hunwick, John: «Sufism and the study of islam in West Africa: The case of al-Ḥajj 'Umar». *Der islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 71, 1994, pp. 308-328.

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: *Intellectuels non europhones*. 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.

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 Futiyou 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.
- Massignon, 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. Albouraq, 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 taşliya in sufischen Zusammenhängen*. Vol2 Ed. Bernd Radtke. Brill, Leiden, 2005.

Meunier, Olivier: *Les voies de l'islam dans le Katsina independant du XIX^e au XX^e siècle*. Publications Scientifiques d Museum, París, 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, París, 1971.

Monturiol, Yaratullah: *Términos clave del islam*. CDPI Junta Islámica, Almodóvar del Rio, 2006.

Moreno Maestro, Susana: *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los Senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Junta de Andalucía, Sevilla, 2006.

Moreno Maestro, Susana: *Las políticas de integración de la Junta de Andalucía. Discursos, prácticas y consecuencias en las estrategias adaptativas del colectivo senegalés de Sevilla*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.

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.: *Şūfī Mystics of the Niger Desert: Sidi Mahmud and the Hermits of Air*. Clarendon Press, Oxford, 1990.

O'Fahey, Rex S. & Bernd Radtke: «Neo-sufism Reconsidered» en *Der islam*. vol. 70, nº 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.

Ould Salem, Muḥammad: *Maata Moulana, la cité éducative. Réalités et perspectives*. Ma'aṭā Maūlāna, 2014.

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, París, 2002.

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

Radtke, Bernd: «Studies on the Sources of the 'Kitâb Rimâh Hizb al-Rahim' of al-Hâjj `Umar». *Sudanic Africa*, 6, 1995. pp. 73-113.

Radtke, Bernd: «Von Iran nach Westafrika - Zwei Quellen für al-Hâjj `Umars 'kitâb Rimâh hizb ar-Rahim': Zaynaddin al-Khwâfi und Shamsaddin al-Madyanî». *Die Welt des islam*, 35: 1, 1995. pp. 37-69.

Radtke, Bernd: «Ibrîziana: Themes and Sources of a Seminal Sufi Work». *Sudanic Africa*, 6, 1997. pp. 113-158.

Reddisi, Hamadi: *Une histoire du wahhabisme: Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*. Points, Paris, 2016.

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, París, 1988.
- Robinson, David & Jean-Louis Triaud (eds.): *Le temps des Marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, Volúmenes 1880-1960*. Karthala, París, 1996.
- Robinson, David & Jean-Louis Triaud (eds.): *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Karthala, París, 2000.
- Samb, Amadou Mukhtar: *Introduction a la tariqah Tidjaniyya*. al-Bustane, París, 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 ʿAli 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*, Nº 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 ʿarīqa Tijaniyya, Fes, 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*. Maisonneuve 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.
- 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 Fūtj 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; 2ª 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; 2ª 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-Ḥarazīm-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 Tijāniyya» 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» en *International Journal of African Historical Studies*. vol. 46, nº 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/umariantidjaniya/chronicles.htm>.

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].

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 Fakhruddin Owaisi.

Entrevista digital a shaykh Aḥmad Boukar Niang.

Glosario de términos utilizados

‘Ālim: Lit. «alguien que sabe». (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 sufí 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 (*ḥaḍra*).

Fatḥ: 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 Niase.

Fīqh: 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. Está basado en la interpretación de la tradición profética (*sunna*).

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.

Hijāb: 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*).

Hadiya: Regalo, ofrecimiento. En las comunidades sufíes 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 La Meca a Medina. Esta actitud ha sido tomada por diversas comunidades islámicas para prevenir situaciones de guerra u opresión.

Jadhb: Rapto místico. Véase *majdhūb*.

Jihād: Lit. «esfuerzo». En el contexto sufí, *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 sufí desvela la realidad (*ḥaqīqa*) a través de la adquisición de la gnosis (*ma'rifa*).

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 sufí que incluye historias narrativas biográficas o anecdóticas dentro de obras doctrinales. Consiste en recopilaciones de datos, nombres y secretos criptográficos.

Ma'rifa: 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 *'ilm*.

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 *ma'rifa*.

Majlīs: Lit. «sentada». Asamblea o reunión en torno a un shaykh para hablar, debatir sobre conocimiento (*'ilm*) o gnosis (*ma'rifa*). 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.

Māliki: 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* (sufíes 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 sufíes 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 ruḥāniyya*).

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.

Qibla: Orientación hacia La 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.

Shari'a: Lit. «vía». La ley exotérica revelada en el Corán y la *sunna*. En el sufismo se contraponen 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 y de lo exotérico. 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*).
- Sāfara*: Líquido, generalmente agua, en el que se disuelven secretos criptográficos (*sirr*) provenientes del Corán y que tiene, primordialmente, una misión curativa o talismánica.
- Sayr*: Lit. «ascensión». Es el progreso gnóstico que se realiza durante el viaje (*sulūk*).
- Silsila*: Cadena iniciática en el sufismo.
- Sīrat al-walīya*: Hagiografía de un santo (*walī*).
- Sirr*: Secreto místico en posesión de los maestros sufíes.
- 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 La Meca.
- Ṣalāt al-fātiḥ*: Fórmula ritual básica para los tijānis. Se incluye como parte fundamental de las letanías diarias (*wird lazīm*), 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 con el significado de comentario coránico.
- Tajdīd*: Reformismo, renovación.
- Tajally*: Emanación.
- Talibé*: En wolof se refiere a un aprendiz, estudiante. Del árabe *talib*.
- Taṣawwuf*: Sufismo. Prácticas dentro del islam para alcanzar una experiencia de lo divino a través de la *ma'rifa*.
- Tarbiya ruḥāniyya*: Lit. «educación espiritual». Es el proceso por el cual el discípulo se inicia en el plano gnóstico para convertirse en 'ārif billāh mediante un *murabbi* comenzando el viaje espiritual (*sulūk*).
- Tarikh*: Historia, narraciones históricas.

Tarīya: 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 fundado por un shaykh. A menudo es traducido como «órdenes sufíes».

Tarjamat al-mu'allif: Biografía del autor.

Tasbiḥ: Es una especie de rosario que se usa para realizar el *wird*. Normalmente está formado de noventa y nueve cuentas. La versión 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 por Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhab. Actualmente es la doctrina oficial de Arabia Saudí. Se caracteriza por un fuerte rigorismo y antisufismo. En los últimos años, los sufíes — especialmente los tijānis— y los wahabis han tenido conflictos en África. También se le conoce con el nombre de salafis (de *salaf* en idioma árabe, que significa «ancestros»).

Walī: Lit. «aliado, garante». 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 laẓim* 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 Edad Contemporánea, tras la colonización francesa y británica, adoptaron en masa el sufismo a través de la *ṭarīqa* Muridiyya y la Tijāniyya.

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

Ẓāwiya: Lit. «esquina». Es la comunidad o lugar de reunión de una *ṭarīqa* sufí.

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

La historia de África contemporánea no puede entenderse sin el sufismo. Una espiritualidad vibrante llena de historias increíbles de santos y santas quienes han configurado la identidad de los países del Sahel enlazándola con el resto del mundo islámico. Y es que el sufismo africano 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 todo esos procesos políticos y sociales de África.

Este libro, una etnografía vital, surge de la experiencia de haber vivido y aprendido entre ellos. Es la experiencia de un extraño que, a fuerza de escuchar, se hizo familia de ellos. Una obra para comprender la diversidad y la importancia de los símbolos en un momento en el que la globalización intenta homogeneizarlos. Hoy más que nunca la protección del mito, del símbolo o la identidad es importante para evitar el radicalismo y el fanatismo que asolan el mundo.



IBIC: HRHX 21€
 9 788417 558796