

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 Alcantud
(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 Traidmond (U. de Burdeos-Victor Segalen), Jean-René Trochet (U. Paris-Sorbonne), Fernando Wulff Alonso (U. de Málaga), Ignazio Buttitta (U. de Palermo), Alessandro Lupu (U. La Sapienza, Roma).

© ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

LEY Y GNOSIS. HISTORIA INTELECTUAL DE LA ṬARĪQA 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

Imprime: 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 Niase y a shaykh al-Ḥājj ‘Abdallāh w.
al-Mishry, gracias a todos por abrirme 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>fayda</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-Ghālī, 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 TIJĀNIYYA HOY (1975-ACTUALIDAD).	393
La Tijāniyya en el Magreb contemporáneo	393
Ḥāfiẓ al-Miṣrī y la nueva Tijāniyya egipcia	397
El mundo árabe contemporáneo y la Tijāniyya	400
La institucionalización de la Tijāniyya 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 sufí, 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 éstas públicas, con lo que lo secreto y hasta lo hagiográfico —con sus implicaciones de sobrentendidos 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*¹.

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 āyḍinā*

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 salafis 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 sufis) 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 digital². 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 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 Tĵāniyya. 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 ʿarĵqa Tĵāniyya y de sus enseñanzas.

La Tĵāniyya es la ʿarĵqa 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»³.

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*⁴. 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 prejuizarla. 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 africano⁵. 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-Hājj Mishry, de Mauritania, un padre para mí en tierras africanas; Moustapha Hassane, de Níger, un amigo fiel y una gran fuente de información; shaykh Māhī 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 Māhī grandes sabios y maestros; a toda la familia Niasse e hijos de shaykh Ibrāhīm: Papa Māhī, 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 Padiá (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 temas¹.

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 arábófono, 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*.

‘ārīf: Lit. «alguien que conoce». Gnóstico. En el contexto sufí un *‘ārīf* 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*).

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.
- ḥiqḥ*: 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.
- ḥaḍra*: 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 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 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*).

khalīfa: 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.
- 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* (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 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.
- qībla*: orientación hacia Meca para realizar la *ṣalā*.
- qūṭb*: Lit. «eje, polo». El *qūṭb* es la máxima posición espiritual en la jerarquía espiritual sufi.

rihla: 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 *maʿrifa*.

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

tarikh: 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 sufís».

tasbīh: 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 ṭarīqa 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 ṭarīqa 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 costumbres¹. 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 eclesialización². 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 *alevies* (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 Occidental³.

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 esotéricas⁴. 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 islámico⁵.

4. Para una mayor profundización en estos conceptos epistémicos véase el primer capítulo de *Living Knowledge in West Africa. The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*, 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>>.



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 complicada¹. 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 satisfactorio².

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

Siuviésemos 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 científicos³. 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-Fūṭī 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 colonias⁴. 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.