

EREBEA

Revista de Humanidades

y Ciencias Sociales

Núm. 5 (2015), pp. 89-120

ISSN: 0214-0691

PENSAMIENTO, GNOSIS Y RESISTENCIA EN EL ISLAM CONTEMPORÁNEO DE ÁFRICA OCCIDENTAL

Antonio de Diego González

Universidad de Sevilla

RESUMEN

Este artículo ofrece una introducción a la historia del sufismo en África Occidental. A la vez, se intentará desmitificar el paradigma historiográfico del *Islam Noire* y la supuesta heterodoxia africana frente a una pretendida ortodoxia. Nuestra tesis, es que el sufismo en África es fundamental para entender su historia y su filosofía. Para llevar a cabo esta labor se analizan distintos personajes, doctrinas y conceptos, especialmente de los últimos dos siglos.

ABSTRACT

This paper offers an introduction to the history of West African Sufism. Also, we try to demystify both the historiographical paradigm of *Islam Noire* and the apparent African heterodoxy opposed to a sought orthodoxy. The paper argues that Sufism in Africa is fundamental to understanding its History and Philosophy. For this reason, the paper analyzes significant characters, doctrines, and concepts in the last two centuries.

PALABRAS CLAVE

Sufismo; Historia de las Religiones; Islam; África Occidental; Colonialismo.

KEYWORDS

Sufism; History of Religions; Islam; West Africa; Colonialism.

Fecha de recepción: 24 de sept. de 2015

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2015

I. INTRODUCCIÓN

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 positivista 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 fundamentaba 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».¹ La opinión de Hegel es un síntoma de lo que se avecinaba, aunque él mismo no tuviese en mente por donde irían sus palabras.² 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. Como explica en el texto anterior Fanón,

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

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

muchos de ellos se esmeraron para crear unas élites europeizadas que ayudaran a proseguir con ese mito del África negra por generaciones. De entre las realidades estudiadas por estos etnólogos e historiadores positivistas, una inquietaba más que las demás: el Islam.

2. ¿ES EL SUFISMO AFRICANO DIFERENTE AL SUFISMO TRADICIONAL?

Esas versiones del Islam en el continente africano mostraban otras realidades, que siglos antes habían escandalizado a viajeros de orígenes árabes como Ibn Battūta por diferir notoriamente de sus costumbres.³ 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 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 Masignon y Miguel Asín Palacios, estaba claro que ésta 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.⁴ 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 sufis clásicos (al-Ḥallāj, Rābi‘a al-‘Adawiya, Ibn ‘Arabi, Abū Madyan, etc.) frente a la decadencia espiritual de los tiempos contemporáneos, generando un velo 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. Esta visión fue potenciada en África en académicos como Vicent Monteil y su libro titulado *L’Islam Noire* publicado en 1971.⁵

Monteil, alumno y amigo de Masignon, heredó muchas de sus estrategias de análisis.⁶ A la vez, era deudor de la tradición francesa colonial la cual había

3 Muḥammad Ibn Battūta, *A través del Islam*. Trad. Francisco Arbos y Serafín Fanjul. Alianza Editorial: Madrid, 1987. pp. 774-790.

4 Para más información véase las siguientes obras: Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del “Sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Hiperión: Madrid, 1981 y Louis Masignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique en pays d’Islam*. Geuthner: Paris, 1954. Para una crítica a ambos en castellano véase: Abdelmumin Aya, *El Islam no es lo que crees*. Kairos: Barcelona, 2010.

5 Vicent Monteil *L’Islam Noir*. Editions Seuil: Paris, 1971.

6 Véase las críticas de Edward Said contra Masignon por sus intereses en manipular el Islam.

adoptado una forma concreta de entender el África Islámica. Ésta se enmarcaba en un sincretismo problemático para el progreso que debía ser corregido a través de la *misión civilizadora* del gobierno francés. Del libro de Monteil podemos extraer dos ideas fundamentales: la definición del *maraboutage* y la idea del Islam Negro (*Islam Noire*).⁷ Su argumentación sobre el tema le sirve como *leitmotiv* para construir el segundo concepto general: el Islam Negro. Éste 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 una pretendida ortodoxia del Islam del levante frente a un Islam heterodoxo de África Occidental con sus características propias. Como Tirmingham —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.⁸ 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 J. S. Tirmingham. La motivación de fondo de este tipo de obras es—como señala Seesemann— la impotencia por obtener un “Islam francés”.⁹ 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 sufís —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 sufís y sus vías (*tariqa*) son los responsables de la enorme difusión islámica más

Como explica Said, para Massignon el Islam no era sino la negación sistemática de la encarnación cristiana así el “héroe” no sería Muḥammad sino al-Hallāj, quien había sido crucificado por atreverse a personificar el verdadero Islam. Y, por ende, el núcleo del Islam no sería la *sunna* sino el sufismo. Véase Edward Said, *Orientalismo*. De Bolsillo Random House: Barcelona, 2013, p. 149. Del mismo modo véase la crítica de González Alcantud frente al orientalismo católico. Cf., José Antonio González Alcantud, *El orientalismo desde el Sur*. Anthropos: Sevilla, 2006.

⁷ El concepto de *marabout* —deformación de la palabra árabe *murābiṭ* (sufís 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, *Islam Noire*, pp. 135-164.

⁸ Monteil, *Islam Noire...*, pp. 213-215.

⁹ Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrāhīm Niassé and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press: Oxford, 2011., p. 12

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 en África Occidental.¹⁰

Así, la historia de África Occidental no podría entenderse sin las importantes interacciones que 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 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 el interés que suscitaba por alcanzar la excelencia espiritual (*iḥsān*) a través de las ciencias exotéricas y esotéricas.¹¹ 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.

Podríamos hablar de un sufismo de carácter informal, frente a un sufismo formal fundamentado en la estructura de las *ṭarīqas*, en los primeros siglos del África islámica. Este sufismo procede de los ermitaños magrebíes (*murābiṭ*), de los sabios (*ineslaman*) tuareg y de las tribus mauritanas que reclamaban ser descendiente del Profeta Muḥammad que se denominaban *zawayas*. Todos ellos realizaban incursiones a África subsahariana bien por motivos económicos o culturales y erigidos como sabios empezaron a ser respetados como los garantes del conocimiento tras perder poder político en sus tierras. Ese conocimiento que tenían, además, conllevaba una autoridad social. Esto determinó realidades primero en el Sahel y después en toda África Occidental. Y poco a poco se establecieron como élites intelectuales y sociales. Los nativos de estas regiones, a través de las visitas (*ziyāra*) de estos personajes, poco a poco fueron asimilando tanto las enseñanzas y doctrinas teológicas y legales que estos traían, como muchas de sus prácticas, especialmente las habilidades esotéricas: El conocimiento de secretos (*sirr*, pl. *asrar*), la construcción de talismanes o *gris-gris*, la preparación de *saafara* o escritos coránicos mezclados con agua para protegerse, el beneficio de la *baraka* proveniente de sus nobles linajes (*ḥassani*, *imajeghan*, etc.) o el manejo de genios (*jinn*).

Estos conocimientos y prácticas con objetivos, a menudo, terapéuticos sustituyeron a complejas y largas ceremonias tradicionales que se simplificaban

10 Ousmane, Kane, *Intellectuels non europhones*. CODESRIA: Dakar, 2003. Pp.18-22. Véase también Scott Steven Reese (ed.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Brill: Leiden, 2007.

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

con la preparación de un talismán o con una plegaria (*du'ā*) en la que transfería la *baraka* a la persona que lo necesitaba. Estos servicios no se “pagaban” como tales, pues por el estatus —verdadero o falso— de descendiente del Profeta (*sharif*, lit. «noble») se ofrecía la *hadiya* o el regalo que les correspondía. Así, se estableció la práctica del *sharifismo* “económico” —que aún hoy en día es fácil de encontrar en el África subsahariana— consistente en aprovecharse de los regalos de los discípulos. Además, estos saberes heterodoxos granjearon simpatías en la población, pues muchos de ellos identificaban estas prácticas con sus creencias tradicionales, las cuales en muchos casos actuaban —, por ejemplo, como en el caso del culto a los *boori* hausa— de forma parecida a los rituales de estos sufíes informales. Por ejemplo, los poemas épicos *Sunjata* (la historia del rey *Sunjata Keita*, también llamado Rey León)¹² y *Bayajida* (el mito fundacional hausa)¹³ —ambas narraciones tradicionales— se islamizaron hasta el punto que los ritos y narraciones tradicionales pre-islámicas quedaban fusionados con preceptos y concepciones islámicas. Estos sufíes importaron la enseñanza coránica tradicional. Junto con la enseñanza y memorización del Corán venía el uso de la escritura árabe que poco a poco se fue adaptando a lenguas nativas como el hausa o el kanuri y que se denominó *ajāmi*. Así, el Islam se convirtió en el soporte textual para desarrollar un trabajo intelectual que a menudo eran tradiciones o comentarios de textos clásicos del Islam, importando el modelo educativo árabe clásico.¹⁴

La Edad Media y la Edad Moderna en África se caracterizaron por el dominio de los Songhay (s. XV y XVI), cuyas crónicas está recogida en los libros *tarikḥ al-sūdān* (historia de los negros) escrita por Abderrahman al-Sa'adī en 1650 y en el *tarikḥ al-fattāsh* por Mahmud Kāti.¹⁵ La peregrinación de Askia Mohammed I (1493-1528) a la Meca (*ḥājj*) supuso un gran golpe de gracia para investirse no solo de autoridad religiosa — pues en Meca obtuvo el título de califa¹⁶— sino cultural. Prueba de ello es la fastuosa universidad de *Sankore* de Timbuktu, cuna

12 Jeli Fa-Digi Sisokò, *Son-Jara. The Mande Epic*. Ed. y trad. John William Johnson. Indiana University Press: Bloomington, 2003.

13 Hay diversas versiones podemos citar las versiones recogidas por Gian Claudio Batic;: *Tatsuniyoyi na Hausa*. Aracne: Roma 2010; y Abdurrahman Alasan, “Oral versión of Palace versión of *Bayajida*” en Dierk Lange (ed y trad.), *Ancient Kingdoms of Africa*. Röhl Verlag: Dettelbach, 2004. pp. 289-296

14 Véase para más información Ghislaine Lydon, “Arabic literacy, writing paper and Saharan Bibliophiles” en Graziano Krätli & Ghislaine Lydon: *The Trans-Saharan Book Trade Manuscript Culture, Arabic literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Brill: Leiden, 2011. pp. 36-38.

15 Las principales versiones de estas obras se encuentran editadas críticamente en árabe y traducidas al francés por Octave Houdas. Abderrahman al-Sa'adī, *Tarikḥ al-sūdān*. 2. Vols. Ed. y trad. Octave Houdas. Ernest Leroux Editeur, Paris, 1898-1900; Mahmud Kāti, *Tarikḥ al-fattāsh*. 2. Vols. Ed. y trad. Octave Houdas y Maurice Delafosse. Ernest Leroux Editeur, Paris, 1913; en español hay que reseñar una versión bastante interesante *tarikḥ al-sūdān* que es la siguiente: Abderrahman Al-Sa'adī, *Tarikḥ al-sūdān*. Ed. y trad. Vicente Millán y Adelina Cano. Almuzara, Córdoba, 2011.

16 Al-Sa'adī, *tarikḥ...*, p. 113.

del saber y la ciencia en África Occidental. Aunque la mayoría de estos sabios que rodeaban a los califas songhays estaban dedicados a asuntos jurídicos, había otros que se preocuparon por el tema esotérico. Por ejemplo, en el texto del *Tarikh al-fattāsh* se cuenta la biografía de diversos santos (*walī*) precursores del sufismo en aquellas tierras. Algunos de estos fueron Mukhtār al-Naḥwī (lit. el gramático) famoso sabio en todos los campos de conocimiento según se dice en el *tarikho* Abū al-‘Abbās Aḥmad Boryo dotado de grandes conocimientos esotéricos y exotéricos. O el no menos importante Abukar Bēr Ibn al-Ḥājj Aḥmad de quien se decía que Allāh lo podía transportar miles de kilómetros previo *du‘ā* (petición).¹⁷ Todos estos ejemplos provienen del *tarikh* y reflejan la diversidad cultural de Timbuktu antes de la conquista marroquí, que llevaría acabo en el siglo XVII el morisco Juder Pashá.

Este proto-sufismo, tan bien caracterizado en las fuentes por descripciones imprecisas y una cotidianeidad mística que siempre miraba la *sharī‘a* es el germen de las construcciones posteriores. Zachary Wright, por ejemplo, afirma que la experiencia sufi en África fue marginal, si bien siempre tuvo el paradigma *māliki* muy presente que potenciaba ciertas herramientas esotéricas.¹⁸ La experiencia gnóstica no será en África algo alejado de la vida cotidiana, sino al revés, porque estos santos mezclados con los curanderos y sabios tradicionales acercarán más lo esotérico al pueblo.

Las ṭarīqas aparecieron en África Occidental aproximadamente unos ciento cincuenta años después de estos sabios, en plena depresión social y económicas de la zona. Importadas del medio Oriente y el Magreb, estas vías sufís aportaran una estructura a estos sabios unificando su forma de pensar, especialmente con los relacionados con el reformismo (*tajdīd*). A finales del siglo XVIII, coincidiendo con el inicio de la decadencia otomana, se produjo un punto de inflexión en el sufismo. En este momento se desarrolló lo que se conoce como neo-sufismo¹⁹ o *ṭarīqa muhamadiya*. Si las anteriores versiones del sufismo enfatizaban las experiencias privadas con la gnosis divina (*ma‘ārifā bi-llāh*), el neo-sufismo buscaba la legitimidad en el aspecto esotérico del Profeta Muḥammad y su tradición (*sunna*), retomando las experiencias y enseñanzas de Ibn ‘Arabi. Los nuevos sufís —al igual que el movimiento *wahhabi* desde un punto de vista conservador y excesivamente literalista— actuaron como reactivo ante la política otomana y los primeros amagos del colonialismo europeo.

17 Al-Sa‘adi, *tarikh...*, pp.61-68.

18 Wright, *Living Knowledge...*, pp. 54-56.

19 El primer autor que usó este término fue el filósofo de origen pakistaní Fazlur Rahman y el concepto en sí ha sido ampliamente discutido por Bernd Radtke y Rex. S. O’Fahey en su artículo: Rex S. O’Fahey & Bernd Radtke, “Neo-sufism Reconsidered” en *Der Islam*. Vol. 70, nº 1, 1993. pp. 52-87.

La Tijāniyya (Magreb y África Occidental), la Sanusiyya (Libia) o Salihyya (Somalia) son ejemplos de estas nuevas ṭarīqas donde el acceso a la gnosis se realizaría casi exclusivamente a través del Profeta Muḥammad. Esto, según sus enseñanzas, les garantizaría no solo un conocimiento del plano esotérico (*bāṭin*), sino un inmediato juicio del plano exotérico (*ẓāhir*) a través de la *ḥaqīqa* o realidad completa que solo el amor del Profeta Muḥammad puede dar. Estas ṭarīqas se organizaban en torno al carisma o la figura de un shaykh, serán capaces de dirigir objetivos y construir espacios colectivos para la reflexión en torno a la gnosis divina y, a la vez, reforzar identidades. Así, la individualidad se difuminaba y se fomentaban otro tipo de lazos sociales. Dentro de estas organizaciones primaba el concepto de *silsila* o cadena iniciática, que como ya hemos explicado anteriormente, conectaba al iniciado hasta el profeta Muḥammad. Y también, a esto se le suma el *wird* o el grupo de letanías de *dhikr* que recitan obligatoriamente los miembros de una ṭarīqa.

Estas ṭarīqas convirtieron al sufismo no solo en una vía mística personal, sino en la forma total de experimentar el Islam con una profunda conciencia de lo practicado, en la que la gnosis (*ma'ārifā*) debía ser usada en la vida cotidiana para mejorar la sociedad.²⁰ La epistemología sufi se configura en torno a una dualidad de la realidad fundamentada desde dos nombres atributivos de Allāh: *ẓāhir* y *bāṭin*. Esta propuesta cosmológica, que se desarrollará con muchos autores, propone que existen dos realidades, una evidente (*ẓāhir*) y otra oculta (*bāṭin*), representadas por la *sharī'a* y la *ḥaqīqa*. La primera es la ley exotérica revelada en el Corán y la *sunna*, lo que todo musulmán debe hacer en su día a día, mientras que la segunda es la realidad en sí que debe ser desvelada mediante el *kashf*, un proceso en el que el sufi desvela la realidad (*ḥaqīqa*) a través de la adquisición de la gnosis (*ma'ārifā*).

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

El *jihād* es el esfuerzo. En el contexto sufi *jihād al-akbar* o *jihād* mayor es el que se realiza hacia uno mismo purificando o combatiendo el *nafs* o ego. A este proceso se le conoce también como *tazkiyya*. En él se incluye la toma de conciencia y la orientación hacia Allāh (*taūba*) en vez de al propio ego (*nafs*). Pero como en el caso de los líderes sufíes del siglo XIX, también se puede incluir como práctica sufi el *jihād al-asghar* o la lucha armada, previa consulta espiritual

20 Para ampliar este aspecto véase el capítulo dedicado a shaykh Tijāni y a la *sharī'a* de Zachary Wright, *On the Path of the Prophet*. The African American Institute, Atlanta, 2006, pp. 78-108.

(*istikhāra*) para acabar con una injusticia social. En ambos casos es una búsqueda de paz (*salām*) ya sea terrenal o espiritual.²¹

El *dhikr* es el recuerdo de Allāh. En él se recitan de los nombres divinos y del Profeta para manifestar sus presencia (*ḥaḍra*). A la vez este es el núcleo del *wird* (lit. «lugar donde beber»). Este es el grupo de letanías de *dhikr* que deben recitar obligatoriamente los miembros de una *ṭarīqa* o vía espiritual. Los *tijānis*, aparte de la *wazīfa* que se realiza en colectivo, tiene otros dos *wird laẓīm* u obligatorios. Se realizan al amanecer y a media tarde, horas estratégicas en un contexto esotérico. Los *tijānis*, por ejemplo, usan para este propósito *ṣalāt al-fātiḥ*. Éste se incluye como parte fundamental de las letanías diarias (*wird laẓīm*), de la *wazīfa* y otros momentos. En la *tarbiya* o iniciación espiritual esta práctica ocupa un lugar fundamental.²²

Por último, a través de la iniciación o *tarbiya* —que antes hemos comentado— práctica reiterada tanto y del *wird* el discípulo intenta usar la *himma*, o energía de conexión entre el shaykh y su discípulo, para usarla como impulso en el viaje místico (*sulūk*). La superación de la *tarbiya* y la adquisición del rango de *‘arif bi-llāh* da derecho a la *tarqiya*. Éste es el último proceso que se inicia, por ejemplo en la *ṭarīqa Tijāniyya*, tras la *tarbiya* y obtener la iluminación (*fath*) para proseguir en el camino hacia Allāh.

3. BREVE HISTORIA DEL SUFISMO CONTEMPORÁNEO EN ÁFRICA OCCIDENTAL

Las principales *ṭarīqas* se pueden dividir en dos grupos principales. El primero está compuesto por la Qadiriyya de origen arabo-persa, mayoritaria pero muy elitista y que tendrá una gran expansión por toda África a través de varios subgrupos; en segundo lugar la Tijāniyya que ha sido la *ṭarīqa* más fuerte e influyente del sufismo contemporáneo en África con importantes efectos sociales, políticos y culturales.

3.1. La Qadiriyya o el sufismo de élites.

La Qadiriyya fue inspirada ‘Abd al-Qādr al-Jilānī (1077-1166), un shaykh de origen persa que se estableció en Bagdad. Al-Jilānī hacía mucho hincapié en la purificación del ego (*nafs*) durante sus enseñanzas, pero jamás pensó crear ninguna organización o *ṭarīqa*. Fueron sus discípulos, quienes empezaron a propagarse por el mundo islámico y a reivindicar la *silsila* de su maestro. Esto hizo de la Qadiriyya una *ṭarīqa* descentralizada, es decir, no había un shaykh que determinase unas pautas para la educación de los discípulos, sino que cualquiera que tuviese permiso y su *silsila* —que supone un enorme capital simbólico como explica

21 Abderrahman Mohamed Maanan, *Tasawwuf. Introducción al Sufismo*. Almuzara, Córdoba, 2006, pp. 57-71.

22 Seesemann, *The Divine...*, pp. 100-102.

Knut Vikør²³— fue hasta el shaykh al-Jīlānī podía introducir los cambios según determinase su experiencia gnóstica. Así, rápidamente se expandió por Oriente Medio, Asia (incluyendo Afganistán, India y China) y, por último, África desde el Magreb hasta la zona subsahariana.

La ṭarīqa, muy subdividida geográficamente en grupos guiados por un shaykh local, alcanzó una gran difusión durante los siglos XVIII y XIX no solo como vehículo para el conocimiento, sino como medio de consolidación y legitimación del poder político. Entre las familias qadirīs en África más importantes podemos nombrar a la Mukhtariya de los Kunta como introductores de estas prácticas qadirīs en el Sahel; a la Faḍīliya y la consolidación de un sufismo más político que religioso; a la Fodiawa y la época del jihād *peul* en el norte de Nigeria; y, por último, a la Muridiyya de shaykh Bamba y la resistencia ante el colonialismo francés.

a) *Los Kunta y la mukhtariyya*

En África Occidental, la Qadiriyya entró a través de los Kunta. Éstos eran una tribu nómada del Sahara de origen árabe que habían entrado en el Islam en el siglo VIII. A partir del siglo XV se convirtieron en una potente élite en ciudades como Timbuktu y dominaron las rutas comerciales, y por ende las culturales, de la zona del Sahel (de la actual Argelia al actual Mali). Especializados en la difusión de la enseñanza, los Kunta adoptaron la Qadiriyya y la exportaron a las regiones que dominaban creando —según Eric Ross— un estado virtual y el primer caso de inter-tribalidad tras la caída del dominio marroquí en toda la zona.²⁴ El sufismo sirvió como excusa para crear influencias sobre diversas poblaciones dominando por el predominio de la *silsila* que en último término conectaba con el profeta Muḥammad. Su doble imagen de sabios exotéricos y místicos les garantizó la rápida aceptación de todos.

El iniciador de esta tradición fue Sy Al-Mukhtar Al-Kuntī (1729-1811) jefe de los *Awlad al-Wafi* quien —según John Hunwick— combinó sus dotes gnósticas con las políticas y comerciales. Así no solo se introdujo como sufi, sino como un hombre de negocios. Portador de un liderazgo innato, Al-Mukhtar Al-Kuntī se asentó en el *Azawad* (actual norte de Mali) y fundó su *zawiya* desde la cual formó a numerosos discípulos que fueron claves para la propagación de esta ṭarīqa en África junto con su hijo Muḥammad.²⁵ Fue un personaje clave para el renacimiento de Timbuktu como ciudad cultural tras el dominio marroquí.

23 Knut Vikør, “Sufi Brotherhoods in Africa” en Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press: Athens, 2000, p. 443.

24 Eric Ross, “Historical geography of the trans-Saharan book trade” en Graziano Krätli & Ghislaine Lydon: *The Trans-Saharan Book Trade Manuscript Culture, Arabic literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Brill: Leiden, 2011. p.26.

25 Hunwick, *ALA IV*, pp.67-68; Charles Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*. Clarendon Press: Oxford, 1973. pp. 39-42.

Al-Mukhtar es considerado un renovador (*mutajdid*) del Islam, porque creó, a diferencia de otras familias qadirīs, una *ṭarīqa* de élites familiares. En ella, sólo los Kunta podían aspirar a los niveles más alto, así el acceso a la gnosis quedaba en el ámbito tribal y además la única iniciación válida era la de la familia Mukhtar. Por debajo estaban los roles de *tilmidh* y de *murīd* poniendo de relieve la importancia de la obediencia. El *murīd*, para los Kunta, era alguien que practicaba de forma individual y podía dar el *wird* aunque no perteneciesen a la familia. Pero que no podía aspirar nada más que a ser un maestro de segunda. El *tilmidh*, por su parte, eran aquellos que siendo discípulos se habían ganado la protección de los Kunta, reconociendo a Al-Mukhtar como líder y moviéndose junto a ellos. Esta práctica supuso la ruptura con la horizontalidad qadirī para subordinarla al grupo tribal, que después será tan común en el sufismo subsahariano. La estrategia de al-Mukhtar le llevó a expandir su doctrina desde Mauritania hasta Borno a través de los pactos y reconocimientos que realizaba con sus *tilmidhs*.

La obra de Al-Mukhtar es muy voluminosa. John Hunwick en ALA recoge más de setenta obras y centenares de *qasidas*²⁶. En ellas se incluyen obras técnicas de Islam y aspectos jurídicas (*fiqh*), obras de sufismo, cartas, etc. Su obra principal, y una de las más citadas en toda la producción intelectual del Sahel, es *al-Kawkab al-waqqād fi faḍl al-dhikr al-mashā'ikh wa ḥaqāiq al-awrād* (El vértice de la estrella de la abundancia del recuerdo de los sabios y las certezas del *wird*).²⁷

Su hijo Muḥammad —con una producción aun mayor que su padre—, expandió la influencia de la *ṭarīqa* hacia las comunidades de pulares tanto en Massina como en Conakry (Kan Kan)²⁸. Un discípulo de *Shinquito* llamado shaykh Sidiyya al-Kabir de la familia de los *Awlad Ibiri*, se asentó en Boutilimit (centro de la actual Mauritania) dando pie a una nueva rama. Él expandió la Qadiriyya-Mukhtariyya entre los mauritanos y los pulares en la zona norte de Senegal (Futa Toro y Baol) a través del mismo sistema de *tilmidhs* de la familia Al-Mukhtar.²⁹ Este *wird*, estas enseñanzas e influencia intelectual *kuntī*, puede encontrarse en la mayoría de los grandes líderes de la Qadiriyya en el siglo XIX, como 'Uthman ḍan Fodio (vía Muḥammad b. al-Mukhtār al-Kuntī) o Aḥmadu Bamba (vía Sidiyya al-Kabir y Sidi Dār), así como en la mayoría de intelectuales del Sahel no solo en ese siglo, sino también en el XX.

26 Hunwick, *ALA IV*, pp. 69-93.

27 Este es un tratado clásico de sufismo en el que Al-Mukhtar explica el significado del *wird* y las realidades gnósticas, el *'ādab* o comportamiento del sufi y otros aspectos importantes para el sufismo. Es interesante reseñar que en este texto aparece un comentario explícito a la noción de *al-huyulī* (del griego *hylē*, materia) pensando este concepto dentro del sufismo. A la vez recupera muchos elementos de las ciencias islámicas clásicas de Al-Ghazālī, Ibn Rūshd (Averroes) y Ḥassan al-Basri.

28 Hunwick, *ALA IV*, pp. 94-118.

29 Stewart, *Islam and Social...*, 165-166.

b) *La Fodiawa*

De todos los discípulos, o descendientes de la *silsila*, de Al-Mukhtar hay uno que brilló por encima de todos, Se trata de ‘Uthman ḍan Fodio. Con el tiempo llegó a ser el shaykh más importante de la Qadiriyya en África del siglo XIX y uno de los personajes esenciales para comprender la historia contemporánea de África. Con una vastísima producción de más de 130 obras confirmadas de autoría y otras tantas atribuidas ḍan Fodio es uno de los sufís y líderes espirituales más importantes de la historia del Islam.³⁰

‘Uthman ḍan Fodio (1754-1817) fue el líder de esta ramificación de la Qadiriyya en el norte de Nigeria. Perteneció a un linaje de *fodiye*³¹, es decir, pastores fulanis de Futa Toro sedentarizados que más tarde se habían convertido en élites intelectuales en la franja sur del Sahel (actual norte de Burkina Faso, sur de Níger, norte de Nigeria). Por parte de madre estaban emparentados con *sharifs* —descendientes del Profeta Muḥammad— *Idrisies* de Marruecos. Nació en Maratta al noroeste del Emirato de Gobir, aunque su familia se trasladó a Degel siendo el un niño. Fue educado en ciencias islámicas por sus tios ‘Uthmān Binduri y Muḥammad Sambo, y después, por un personaje llamado Jibrīl b. ‘Umar al-Aqadasī, un shaykh reformista (*mutajaddid*) tuareg que tuvo gran influencia sobre él, especialmente, en el tema del *ijtihād* o esfuerzo interpretativo de la tradición islámica.³² ‘Uthmān intentó hacer el *hājj* con él pero su padre no lo permitió. Aunque la enseñanza recibida de Jibrīl le serviría para establecerse como sabio en Gobir, Zamfara y Kebbi. En 1794, a los cuarenta años de edad, una visión de ‘Abd al-Qādr al-Jilānī, le autorizó a usar *el sayf al-ḥaqq* (espada de la verdad), o la posibilidad de una lucha que englobase lo intelectual y lo militar contra aquellos que fuesen en contra de las leyes de Allāh.³³ A partir de esta experiencia sus relaciones con los líderes hausa, especialmente con el de Gobir fueron empeorando, al mismo tiempo que ḍan Fodio iba desarrollando un mensaje escatológico.

La propuesta del shaykh era acorde al fin de los tiempos, pero esta vez no sería algo pasivo o alegórico para los creyentes, como lo había desarrollado la literatura homilética anterior, sino que ellos mismos tendrían que tomar partido y luchar. Este *fard al-kifāya* (deber colectivo) se constituirá como un *leitmotiv* en las obras de ḍan Fodio. El fin de los tiempos implicaba una restitución inmediata de lo real (*ḥaqq*) mediante una transformación mediante el *tajdid* o doctrina de

30 Hunwick, *ALA II*, pp. 57-85.

31 El término *fodiye* en lengua pular literalmente significa hombre instruido. Es normal verlo escrito en hausa como *fodio* o en árabe como *fūdi*.

32 Cf., Ibrahim Sulaiman, *The African Caliphate. The Life, Works & Teaching of Shaykh Usman dan Fodio*. Diwan Press: Londres, 2009. pp. 42-43. En particular sobre Jibrīl b. ‘Umar hay una interesante reseña biográfica y una lista de sus principales obras en Hunwick, *ALA II*, pp. 47-48.

33 Hunwick, *ALA II*, p. 56.

la renovación. En poco tiempo se multiplicó la literatura sobre el fin del mundo y las señales que marcarían su inicio. En este contexto es donde nace la Fodiawa o la rama de la Qadiriyya que desarrolló ḍan Fodio. A menudo se discute si la ésta es solo una extensión de ésta ṭarīqa o una creación independiente —aunque lo cierto es que está muy mediada por la propia experiencia gnóstica del shaykh—, hay opiniones para todos los gustos, pues la *silsila* de ḍan Fodio procedía de al-Mukhtar al-Kuntī, si bien nunca se mostró como un *tilmidh*.³⁴

La Fodiawa se estableció como comunidad a partir de la recepción del *sayf al-haqq* (la espada de la verdad) en 1794. Aglutinó, de forma mayoritaria, a pulares de la zona y algunos hausas descontentos con la administración local. En un primer momento ḍan Fodio optó por el exilio (*hijra*) al modo profético hacia los límites de Gobir. Pero la presión social le llevó, tras un retiro espiritual (*khalwa*)³⁵, a declarar el jihād contra el emir de Gobir y los otros gobernantes hausas en 1804. Esta acción fue argumentada desde su escrito *wathīqa ilā jamī‘ ahl al-Sūdān* (aviso a la gente del Sudán).³⁶ Al erigirlo *amīr al-mu‘minīn* (emir de los creyentes) lo invistieron no solo de un poder espiritual y religioso sino también político reafirmandose como cabeza de la Fodiawa.

Las principales aportaciones de la Fodiawa estuvieron tanto en el campo del derecho (*fiqh*) como en el de la escatología. En el aspecto jurídico ḍan Fodio heredó de Jibrīl b. ‘Umar el uso del *ijtihād* o esfuerzo interpretativo. Si bien sus posiciones con respecto al hadīth estuvieron siempre más próximas a la escuela de Medina *mālikī*, en sus escritos se ve claramente un rechazo al monopolio de la escuela y al uso del *ijtihād*. Parece ser que éste pensamiento pudo estar influido por el temprano movimiento reformista wahabí nacido en Arabia Saudí a través del sabio Ṣāliḥ b. Muḥammad.³⁷ Pero en ALA II también se argumenta que la Fodiawa como organización no solo tuvo influencias extrajeras, sino que tuvo en cuenta los argumentos y escritos sobre el jihād de al-Maghilī aconsejando al mítico Askia Mohammed y del sabio de Timbuktu Aḥmad Bāba (m. 1627) sobre las condiciones del *takfīr* o declaración de infidelidad al Islam. También jugaron un papel crucial las enseñanzas de Jibrīl b. ‘Umar de realizar el jihād, siempre siguiendo la *sunna*, cuando la *hijra* fallase.

34 En contra del argumento de la extensión están las propuestas y los análisis de Knut Vikør en Vikør, “*Sufi Brotherhoods...*”, p. 446; a favor de esta propuesta está John Hunwick en ALA II, pp. 53-54.

35 Hay que hacer notar que ḍan Fodio tenía iniciación de los *khalwatī* —una ṭarīqa centrada en el retiro espiritual (*khalwa*)— para realizar los ejercicios de ésta vía. Véase, de nuevo, Vikør, “*Sufi Brotherhoods...*”, p. 446.

36 Este texto ha sido editado y comentado por Bivar en un artículo publicado en 1961. A.H. Bivar, “The Wathīqat Ahl Al-Sūdān: a Manifesto of the Fulani Jihād” en *The Journal of African History*, n.2, 1961. pp. 235-243.

37 Hunwick, 1984 cit. en ALA II, 1995, p. 54.

Otro de los personajes más influyentes fue ‘Abdallāh ḍan Fodio (1764-1829), hermano de mayor de ‘Uthmān, y otro referente intelectual del movimiento con más de cien obras de autoría identificada. Fue conocido, especialmente, por escribir una interesante obra teórica sobre la gobernanza islámica, así como otras obras de especial relieve filosófico.³⁸ Hay que señalar que tanto ḍan Fodio, como los miembros de la Fodiawa desarrollaron interesantes teorías del gobierno islámico previendo su triunfo y la consecución de un futuro estado.

Mística y política se enraizaron en la Fodiawa que en 1809, cinco años después del jihād, fundó la ciudad de Sokoto, capital de la Fodiawa y del nuevo Califato. Fue el brillante hijo de ḍan Fôdio, Muḥammad Bello, quien heredó el imperio. Muḥammad Bello (1781-1837) llegó a ser *amīr al-muʾminīn* tras la muerte de su padre en 1817 consolidando el nuevo imperio. También fue un prolífico escritor con más de cien obras autenticadas y sesenta atribuidas a su persona.³⁹ En materia de sufismo, dedico más de veinte obras al tema, su *wird* principal fue de la Qadiriyya vía al-Mukhtar al Kuntī —como su padre— aunque hubo una fuerte polémica acerca si tomó el *wird* tijāni durante al estancia del shaykh ‘Umār al-Fūtī Tāl en su corte de Sokoto.⁴⁰

También algunas hijas de ḍan Fodio tuvieron un rol muy interesante en la consolidación de la política del califato, así Nana Asmāʾu (1793-1864), educada por sus hermanos mayores y esposa del visir de Muḥammad Bello, fue uno de los personajes más importantes en la corte de Sokoto. Hablaba fluidamente árabe, hausa, pular y tamashek (lengua tuareg). Nana Asmāʾu fue famosa por su reivindicación de las mujeres dentro de la vida espiritual y comunitaria siguiendo el ejemplo de su padre en la polémica con Moustapha Goni. Escribió más de sesenta textos en árabe, hausa y pular de los que podríamos destacar su tratado de medicina profética (*ṭibb al-nabawī*) editado por Jane Boyd y Beverly Mack en una voluminosa obra sobre esta hija de ḍan Fodio.⁴¹

La Fodiawa se extendió durante todo el siglo XIX determinando una élite —social, intelectual, cultural— pular sobre la mayoría hausa, produciendo una extensísima literatura intelectual y religiosa en la zona.⁴² Aún con la colonización

38 Hunwick, *ALA II*, pp. 86-113.

39 Hunwick, *ALA II*, pp.115-149.

40 Para esta polémica y sus interpretaciones, véase el artículo que dedica John Ralph Willis a ‘Umār al-Fūtī. John Ralph Willis, “The Writings of Al-Hajj ‘Umar Fūtī and shaykh Mukhtar Al-Wadi b. Abdallāh: Literary Themes, Sources and Influences” en John Ralph Willis (ed.): *Studies in West African Islamic History*. Routledge: Londres, 1979 y John Paden, *Religion and Politics in Kano*. University of California Press: Berkeley, 1973, pp. 74-75.

41 Hunwick, *ALA II*, pp. 162-174; El texto de *ṭibb al-nabawī* está dentro del trabajo de Boyd y Mack que recoge la mayor parte de la obra de Nana Asmāʾu, véase Jane Boyd & Beverly Mack: *Collected Works of Nana Asmāʾu: Daughter of Usman Dan Fodiyo, (1793-1864)*. Michigan State University Press: East Lansing, 1997. pp. 97-120.

42 Hunwick, *ALA II*, pp. 150-255.

británica, las alianzas de los británicos con ellos garantizaron la primacía y el poder de la familia ɗan Fodio en la región. Esta aproximación a una ɗariqa, y por tanto un sistema social fundamentada en lo religioso, de élites — a imitación del sistema de al-Mukhtar al-Kuntī en Mali— será constantemente cuestionada por los *malām* (sabios) hausa que adoptarán, a partir del siglo XIX, la Tijāniyya para diferenciarse de ellos tanto étnica como ideológicamente, situando la ciudad de Kano como núcleo cultural, político y social frente a Sokoto.⁴³ La culminación de este proceso, y la decadencia de la Qadiriyya en Nigeria, tendrá lugar cuando irrumpa en el norte de Nigeria el senegalés Ibrahim Niassé en la década de los años treinta del siglo XX.

c) *La Faḍiliyya*

Muḥammad Fāḍil wuld Māmīn (1795-1868) fue otro importante sufi que realizó una interesante labor de articulación social no solo en Mauritania, sino también en el oeste del Sahara y cuya influencia carismática se opuso al colonialismo francés a través de sus hijos.⁴⁴ Su padre Māmīn al-Qalqamī estuvo afiliado tanto a la Shadiliyya —con una silsila por la que pasaba Mulay ‘Abd al-Salām— y la Nasiriyya, antes de tomar la Qadiriyya. De él, shaykh Fāḍil tomó el *wird* y se expandió hacia la costa (actual Sahara occidental), no compitiendo con al-Mukhtar. Intentó recuperar los principios de la Qadiriyya y del legado del shaykh ‘Abd al-Qādr al-Jīlānī, pero finalmente cedió al modelo de al-Mukhtar y de shaykh Sidiyya.

Fāḍil —según los textos de Marty— usó su posición de *sharīf* o descendiente del profeta para reforzar los vínculos de poder e impuso un sistema de *tilmidhs* y de *hadīya* (regalos por su condición de *sharīf*) entre sus seguidores. La Faḍiliyya — como menciona Marty a través de sus trabajos de campo e informantes— se hizo muy popular en el área subsahariana por el uso de lo esotérico y la fabricación de amuletos (*gris-gris*), pócimas y baños (*saafara*) y, por supuesto, por la *baraka* de sus sheikhs al ser descendientes del Profeta.⁴⁵ Se consolidó como uno de los sabios más importantes en la zona de Trarza y escribió —según los datos de Rebstock— cerca de treinta obras sobre diversos aspectos como sufismo, *fiqh*, etc. y una vastísima tradición oral que muchos mantienen a día de hoy.⁴⁶ Favoreció también el uso de un sufismo centrado en el uso del *dhikr* y el *wird* de la Qadiriyya, los secretos (*sirr*) y el retiro (*khalwa*). Para un análisis más pormenorizado de su obra habría que consultar los capítulos segundo y tercero de la tesis doctoral de Glen Wade McLaughlin sobre Muḥammad Fāḍil.⁴⁷

43 Véase Hunwick, *ALA II*, pp. 256-257 y Paden, *Kano...*, pp. 68-79.

44 Véase Rebstock, *Die Maurische...*, I, pp. 338.

45 Marty, *Islam au Mauritanie...*, p. 143.

46 Rebstock, *Die Maurische...*, I, pp. 339.

47 Glen Wade McLaughlin: *Sufi, saint, sharīf, Muhammad Fāḍil wuld Māmīn: his spiritual legacy, and the political economy of the sacred in nineteenth century Mauritania*. Northwestern University:

Pero más interesantes que su figura, ensombrecida por la oralidad, fueron sus hijos Mā' al-'Aynain⁴⁸ (1831-1910) asentado en *Sāqiyat al-ḥamrā'* y Sa'd Būh (1848-1916) asentado en *Gibla*. Ellos fueron los auténticos impulsores de la Faḍiliyya en Mauritania y en el norte de Senegal. Su influencia —a través de las enseñanzas de su padre— logró convertirse en un ariete frente a los franceses realizando múltiples alianzas para declarar la jihād a las autoridades francesas. Ambos con un número altísimo de obras —Rebstock cita ochenta para Sa'd Būh y ciento ochenta y nueve para Mā' al-'Aynain⁴⁹— se convirtieron en referentes intelectuales de la región. Si bien los dos mantuvieron posiciones distintas en los tiempos del jihād, desde 1901, como señala Deoudou Abdallah en su trabajo *Guerre sainte o sédition blâmable?*⁵⁰

La influencia religiosa y política de Mā' al-'Aynain se extendió desde Tindūf a Trarza. Prosiguió la idea de su padre y convirtió la Faḍiliyya en una ṭarīqa sahariana que no solo proporcionaba asistencia religiosa, sino una identidad transversal. A través del comercio y la especialización educativa los faḍilis, que no poseían tierras para la agricultura, encontraron la forma de subordinar muchas comunidades a su poder. El jihād, a la vez, supuso una cohesión extra para la dispersa y nómada sociedad mauritana frente al invasor extranjero. A su muerte, desterrado en Marruecos, su hermano Sa'd Būh se convirtió en un *marabout de l'ordre colonial* algo interesante que se convertirá en un esquema común en la época post-jihād, colaborando con las autoridades francesas del mismo modo que Sidiyya Baba o el tijāni Malick Sy. Según diversos autores —ould Abdallah y Glover, entre otros— muestran como este “colaboracionismo” como una resistencia pacífica y pasiva ante la colonización.⁵¹

d) *La Muridiyya*

Aḥmadou Bamba Mbakke es otro de los shaykhs clave para entender el desarrollo del Islam y el sufismo en África occidental. Nacido en Baol, centro de Senegal, en 1853. Su vida, según Cheikh Anta Babou, tiene que ser trazada desde la oralidad ya que hasta su madurez espiritual (1895) no hay documentos que hablen de él.⁵² Bamba representa el ideal del nuevo shaykh sufi de principios del siglo XX, una alternativa a los shaykhs jihadistas. De origen *tukuloor*, y sin

Evanston, 1997. pp. 68-78 y pp.81-101.

48 Hay una interesante biografía de shaykh Mā' al-'Aynain en castellano realizada por Julio Caro Baroja en los años cincuenta del pasado siglo. Julio Caro Baroja, *Estudios Saharianos*. Ediciones Calamar (reimp.): Madrid, 2008. pp. 285-335.

49 Rebstock, *Die Maurische...*, I, pp.486-495; y pp. 512-515.

50 Deoud Ould Abdallah, “Guerre sainte o sédition blâmable” en David Robinson & Jean-Louis Triaud (eds.), *Le temps des Marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960*. Karthala: Paris, 1996. pp. 119-153.

51 Ould Abdallah, “Guerre sainte...”, pp.123-124.

52 Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Ohio University Press: Athens, 2007, pp. 51.

genealogía conectada al Profeta, se hizo llamar en wolof *Xadim al-Rasoul* (del árabe *khadīm al-rasūl*) o siervo del Mensajero. Éste título honorífico le sirvió para delimitar su identidad en un momento en el que *sharifismo* y la espiritualidad familiar había alcanzado su cenit. Bamba recibió la formación clásica islámica entre las ciudades de *Mbakke* y la región de *Saloum*, donde su familia tuvo que emigrar. Tras memorizar el Corán, estudió *fiqh*, *hadīth*, *aqīda*, árabe y sufismo, sin embargo Bamba no estudio ‘*ilm al-awālī* (lit. «ciencia de los antiguos») que consistía en la astrología (*ilmal-nujūm*), lógica (*mantīq*), medicina profética (*tibb al-nabawī*) y filosofía (*falsafa*), en lo que parece ser un esfuerzo en mantener una pureza en el conocimiento.

Con respecto al sufismo, Babou cree que Bamba fue introducido en el sufismo antes que en las ciencias islámicas y que pudo aprenderlo de Cheikh Samba Tukoloor, uno de los *muqaddams* más prestigiosos de la Qadiriyya en la región de Baol. La *silsila* que tenía Cheikh Samba provenía de los Kuntī vía Shaykh Sidiyya.⁵³ De hecho sus largas sesiones de dhikr y meditación le pusieron el apodo de Bamba, pues él solía retirarse a un sitio llamado Gigis Bamba. Allí consiguió sus primeros discípulos que comenzaron a imitarle, Bamba optó por la ascesis y la purificación tanto física como espiritual, y construyó su famosa imagen con el turbante cubriéndole la cara y una ropa que difería del modelo marroquí o sahariano. Según Knut Vikør su *silsila* espiritual guarda la conexión con los Kuntī —a través de shaykh Sidiyya Baba—, pero también reforzó los lazos con los *faḍilis*.⁵⁴

Bamba comenzó a ser una molestia para la autoridad wolof del reino de *Kajoor*. Se opuso a la esclavitud de musulmanes tras los diversos jihāds y a menudo cuestionaba a los sabios (*ulamā*) locales. Su viaje a Mauritania en 1885/86 marcó un hito en su biografía pues supuso su tercer permiso (*idhn*) en la Qadiriyya y de manos de un descendiente de shaykh Sidiyya al-Kabir y la correspondiente *ijāza* para poder difundir la *ṭarīqa*. Pero, a la vez, en ese viaje se dio cuenta de los prejuicios hacia los africanos, negros, por parte de los shaykhs *bidānī* o moros blancos hacia él. Cheikh Babou considera este momento clave para la conformación de la identidad de Bamba quien vería que su futuro estaría, a partir de entonces, en Senegal.

La principal diferencia de Bamba con el sufismo de su tiempo fue trazar la *tarbiya* (educación espiritual) como un proceso que conllevaba una entrega total al shaykh.⁵⁵ Esto desconcertó a las autoridades religiosas de *Kajoor*, porque Bamba

53 Babou, *Fighting the Greater...*, p. 54.

54 Vikør, “*Sufi Brotherhoods...*”, p. 34. Sobre este aspecto véase también el poema de Bamba *silsilat al-Qadiriyya* traducido al inglés por Cheikh Anta Babou cit. Babou, *Fighting the Greater...*, pp. 191-192

55 Hay que distinguir esta *tarbiya* (educación) de Bamba de la *tarbiya ruhāniyya* basada en el sufismo clásico. Si bien el término es parecido al sentido *tijāni*, en la realización es mucho más

no exigía la *ijāza* para iniciarse sino tan solo *maḥabba* (amor) y *khidma* (servicio).⁵⁶ Este proceso anulaba otras autoridades legítimas, en tanto bloqueaba la mera percepción intelectual de la enseñanza para hacer prevalecer aspectos espirituales. El *murīd* o aspirante era la base de la comunidad iluminada por el shaykh, como correlato a la *umma* (comunidad de creyentes) y al profeta Muḥammad. Esta propuesta no deja de ser una reconversión del proyecto del sufismo saheliano, es decir, la construcción de relaciones de poder en tanto a alianzas. Como la Mukhtariyya o la Faḍiliyya habían hecho antes, Bamba intentaba trasladarlo de forma distinta a Senegal. Así su denominación de *Xadim al-Rasoul* (siervo del *rasūl*) sustituía la autoridad de ser *sharif*, y su *baraka* provenía directamente de la servidumbre (*khidma*) hacia el mismísimo Profeta. La *khidma* no solo está al servicio al shaykh, sino a la comunidad por lo que el trabajo es visto como algo fundamental y éste debe realizarse con amor (*maḥabba*). La *maḥabba*, por su parte, se convertía en algo más poderoso que el conocimiento puro, porque mediante ella se accedía a la gnosis (*ma'ārifa*) y así se completaba el proceso de la *tarbiya*. El *tilmidh*, aquel que había reconocido al shaykh mediante pactos de obediencia y tenía sus permisos, había sido sustituido por el *murīd*. Ahora el *'ādab* del shaykh era el ejemplo y los *murīds* su espejo. De todos los discípulos de Bamba el *murīd* perfecto fue Ibra Faal.

Ibrahima Faal (1855-1930) supuso un modelo de discípulo (*murīd*). Siendo ya un sabio del Islam, se entregó a Bamba con la famosa expresión —recogida por Babou de Bachir Mbakke— en la que decía que *la única razón por la que lo había dejado todo era por él, para que le iluminase y pudiera dedicarse por completo a Allāh*.⁵⁷ Faal escribió un estricto código de conducta que todo *murīd* debía de seguir y que tituló *Jazb al-Murīd*. Así el discípulo no podía sentarse al mismo nivel que el shaykh, tenía que quitarse el gorro o el turbante cuando hablase el shaykh o tenía que besar sus manos. Faal destacó como un solvente secretario, pero también se mostró como un *majdhūb* o un loco de Allāh por la entrega ante su shaykh. Su ejemplo prosiguió, mucho después y llevado al límite, en la comunidad de los Baye Faal. Este grupo ha sido criticado por los mismos murīdi pues su *maḥabba* al shaykh les llevaba a no hacer los rituales islámicos pues suelen decir que el shaykh los hace por ellos, enfatizar la identidad wolof y llegar a caricaturizarse —realizando una suerte de *malāmatiyya* (vía mística por el rechazo ajeno)— para expresar esa extrema *maḥabba* tanto al shaykh como a Faal, fundador del movimiento.⁵⁸

esotérico.

⁵⁶ Véase Babou, *Fighting the Greater...*, pp. 85-89 y 90-92.

⁵⁷ Cit. Babou, *Fighting the Greater...*, pp.64-65 y Hunwick, ALA IV, p. 398.

⁵⁸ Kane, *Intellectuels non...*, p.43; Charlotte Pezeril, “Histoire d’un estigmatisation paradoxale, entre Islam, colonisation et «auto-étiquetage». Les BaayFaal du Sénégal” en *Cahiers d’études africaines*, 129, vol.4. 2008. pp. 791-814; y la anécdota sobre Ibra Faal y ‘Abdallāh wuld al-Ḥājj está

El exilio al que sometieron las autoridades francesas a Bamba, primero en Gabón (1895-1902) y después en Mauritania (1903-1907), se debió a la fuerte presencia social que tenía el movimiento de Bamba en la sociedad senegalesa. Bamba para entonces (1886) había construido una comunidad, la Muridiyya, basada en este tipo de relación clientelar y gozaba de un gran prestigio social en la zona. Su centro neurálgico estaba en la ciudad de Touba (del árabe *tūbā* lit. «felicidad», «completitud»), en el centro de Senegal, dispuesta según sus indicaciones tras un retiro (*khalwa*) en 1887.⁵⁹ Las políticas francesas consistentes en la *misión civilizatrice* (misión civilizadora) chocaron con las prácticas de la región. Shaykh Bamba se opuso de forma pacífica —al revés que los tijānis de la zona— y frontal a las políticas francesas. El proyecto de Bamba era un *jihād al-akbar* o contra el ego (*nafs*) y contra los temores ante el peligro francés. Pero ante el miedo de éstos a una reacción al modo de la Tijāniyya —debido a sus inmensas redes clientelares—, Bamba fue arrestado y condenado por Martial Merlin, responsable colonial de la época, al destierro en Gabón durante siete años y nueve meses.

Esta experiencia fue un elemento que cristalizó, rápidamente, el mito del santo (*walī*) en la figura de Bamba. Por una parte los murīdi reforzaron su identidad sin el shaykh presente, y por la otra parte su periplo en Gabón alimentó toda clase de leyendas y mitos. Ejemplos famosos son, por ejemplo, que durante su travesía al tener prohibido hacer la oración lo hizo sobre el agua del mar o que durante su estancia en Gabón Allāh le mandó leones para que lo protegieran de cualquier mal. Pero sin duda el evento más importante fue la visión del Profeta Muḥammad quien le invistió de autoridad para desarrollar su misión religiosa. Todos estos relatos quedaron marcados en el imaginario cultural murīdi: “*si Bamba experimentaba todas estas situaciones es porque tenía una extrema cercanía con Allāh*”.⁶⁰ Tras su segundo exilio esta vez en Mauritania, producido por una *fatwā* que invocaba la desobediencia civil, las autoridades francesas comprendieron que era mejor respetarle y se retractaron otorgándole un papel preeminente en la sociedad Senegalesa. La figura de Bamba fue reconstruida, en parte por los libros de Paul Marty, en el imaginario colonial. Incluso se le concedió la *Legión de Honor* (1919) con objeto de que el shaykh animase a sus discípulos a alistarse en el ejército francés para luchar en la Primera Guerra Mundial.⁶¹ En este contexto los franceses también permitieron que Touba se convirtiera en un punto central, llamado *Dār al-murīd* (la casa del discípulo) y que incluso tuviese un estatuto

narrada en Wright, *Living Knowledge...*, p.87.

⁵⁹ Harrison, *France and Islam...*, p. 54.

⁶⁰ Véase este documental de la RTS donde se explica mediante versiones orales y tradicionales el periplo de Bamba y las leyendas asociadas a él. < <https://www.youtube.com/watch?v=JgqwfRrkvJk>>

⁶¹ Harrison, *France and Islam...*, pp. 115-117.

legal propio dependiente de la *sharī'a* frente al ordenamiento jurídico colonial de Senegal.⁶²

La colaboración en los años veinte del pasado siglo, en la que coincide con muchos shaykhs de la época, es una forma de resistencia pasiva ante el poder colonial. Gracias a ella, y a los exilios previos, Bamba tuvo una autoridad exterior más allá que la religiosa convirtiéndose en un icono social. El gran papel de Aḥmadou Bamba fue reforzar los nexos indentitarios de los diversos colectivos senegaleses (wolof, pular, serer) ante los franceses a la vez que colaboraba para controlar posibles rebeliones. Además, sus renovaciones (*tajdid*) en la doctrina islámica revitalizaron no sólo el esquema de la Qadiriyya, sino las relaciones entre musulmanes en África Occidental. Bamba dejó un gran legado escrito en árabe y muchas enseñanzas orales. Ousmane Kane y John Hunwick las cifran en torno a doscientas obras entre libros de sufismo, *qasīdas* (poemas) y relatos varios.⁶³

La Muridiyya se convirtió con el tiempo en una ṭarīqa donde primaba la identidad wolof ante la identidad global del Islam. Es cierto que el núcleo de ésta es de corte neo-sufi en tanto el Profeta es el elemento de referencia, pero en la cosmovisión cotidiana se ve un predominio de los elementos wolofs. Primero en Senegal y, posteriormente, en la diáspora en Europa y USA han reproducido una serie de clichés regionales (lenguajes, gestos, ritualidades menores, etc.) que hacen que esta ṭarīqa, al contrario de la Tijāniyya de Niasse, no llegase a transnacionalizarse del todo. Aunque de forma efectiva sí rompió el principio de élites que siempre ostentó la Qadiriyya en sus versiones africanas (especialmente en la Mukhtariyya y en la Fodiawa). La familia Mbakke, hijos y nietos del shaykh Bamba, a día de hoy sigue ostentando el *khalifato* y liderazgo de la comunidad, a la que reúnen en torno del gran *Magal* (festividad del nacimiento del Profeta) en la ciudad de Touba.⁶⁴

3.2. La Tijāniyya

La Tijāniyya es uno de los fenómenos más interesantes del Islam contemporáneo. Su carácter híbrido entre sufismo clásico de corte *akbariano* y reformismo (*tajdid*), le dotó de una extraña flexibilidad en lo esotérico que se combina con una extraordinaria rigidez en lo exotérico. A ello, se sumaba la altura mística de sus santos (*awliyāʾ*, sing. *walī*), quienes no tardaron en hacerse un hueco en las historias de sus respectivos países no solo a nivel religioso sino cultural.

Surgida en Marruecos en el siglo XVIII, durante las disputas intelectuales con los Otomanos y el agotamiento del sufismo clásico, la Tijāniyya encontró en un

62 Babou, *Fighting the Greater...*, pp. 162-163.

63 Huniwick, *ALA IV*, pp. 399-452.

64 Vikør, "Sufi Brotherhoods..." , p.449.

espacio excelente para islamizar África.⁶⁵ Esta ṭarīqa ofrecía una solidez legal que contentaba a muchos y a la vez una dimensión oculta que fascinaba a aquellos que buscaban conocimiento. En un mundo radicalizado y polarizado, la Tijāniyya prometía devolver la esperanza para acercarse a Allāh y seguir el “otro” camino del profeta. La laxitud moral y el celo por la ley había llevado la tradición profética (*sunna*) al paroxismo. Lo que ofrecía la Tijāniyya era volver a la realidad (*ḥaqīqa*) Muḥammadiana a través de una inmersión esotérico, pero nunca transgrediendo lo legal. El mundo terrenal (*dunyā*) debería ser vivido como el más allá (*ākhirā*) y el más allá como el mundo terrenal. Así, el paso por el mundo se convertía en un viaje (*suluk*). Para el viajero espiritual (*musālik*) no hay distinción de mundos, y tendrá que mostrar su agradecimiento (*shukr*) para obtener la gratificación (*faḍl*). Siendo está gratificación la visión del profeta Muḥammad y, en algunos casos, la visión de Allāh (*ru’yā*). Algo que —según la tradición— obtuvieron diferentes maestros tijānis a lo largo de la historia.

a) *De los inicios al jihād*

El shaykh Aḥmad Tijāni es en sí un enigma. Sabemos muy poco de él, tan solo lo que se dice cuenta en varias obras hagiográficas como *Jawābir al-Ma’āni*. En particular, ésta fue escrita por ‘Alī Ḥarazīm b. Barrada durante la primera década del siglo XIX (ca. 1801-1805), coincidiendo con los últimos años del shaykh Tijāni. Este texto es la fuente más directa —aunque es cuestionable la verosimilitud de algunos datos— para recomponer el puzzle que supone la vida del shaykh.⁶⁶ El texto combina las técnicas biográfica-hagiográficas (*sīra al-waliya*) con las de enseñanza tradicional (*majlis al-dars*), que consiste en respuestas a preguntas del discípulo por parte del maestro.

El leitmotiv que marcó la hagiografía del shaykh Tijāni (1737-1815) fue encontrar un permiso (*idhn*) espiritual y un shaykh *al-tarbiya*.⁶⁷ La búsqueda de un maestro que fuese capaz de educarle y nutrirle en lo oculto (*bāṭin*), se convirtió en su primera necesidad. Esta búsqueda condujo a Aḥmad Tijāni a partir hacia el peregrinaje a Meca (*ḥājj*). Durante este viaje, el shaykh conoció a diferentes

65 Para una argumentación histórica y minuciosa véase Wright, *In the Path...*

66 ‘Alī Ḥarazīm b. Barrada / ‘Umar Fūṭī Tāl, *Jawābir al-ma’āni / Kitāb Rimah*. Dār al-kutub al-Ilmiyah: Beirut, 1964. Éste es quizás el punto más importante a la hora de presentar esta fuente, por eso en la Tijāniyya se la considera la obra básica de la ṭarīqa. Ḥarazīm usa un árabe clásico y elegante, con el cual nos introduce, primero, en la vida de Aḥmad Tijāni y, posteriormente, en comentarios de origen oral sobre su doctrina espiritual.

67 La palabra *tarbiya* es uno de los elementos principales en el sufismo, y muy especialmente en la ṭarīqa Tijāniyya. Consiste en un tipo de educación espiritual que incluye, como bien se muestra en el significado de la raíz trilítera, una nutrición en la energía de conexión (*himma*) del maestro con su cadena (*silsila*) de maestros. En la Tijāniyya este concepto ha sido básico y de hecho —según las palabras de shaykh ‘Abdallāh wuld al-Mishry— es el rasgo distintivo de la ṭarīqa. Para una descripción pormenorizada del proceso de *tarbiya* véase Seesemann, *The Divine...*, p.67-110.

miembros de la *ṭarīqa khalwatiya*.⁶⁸ Esta *ṭarīqa* estaba siendo en ese momento una de las artífices de la renovación espiritual en el Egipto, como hemos mencionado anteriormente. Allí, conoció al shaykh Al-Kurdi a quien le relató la sensación vivida en Temleceen (Argelia) y su deseo de encontrar al polo de su tiempo (*qūṭbal-adhami*). En el encuentro este maestro profetizaría su futuro.⁶⁹

En Meca shaykh Tijāni conoció a un misterioso personaje: Aḥmad b. ‘Abdullāh al-Hindi. Según se cuenta en el *Jawāhir al-Ma‘ani*, este extraño personaje — probablemente un *malāmātī* indio de la escuela de *andalib* — tenía un voto de silencio por el cual no podía hablar con nadie excepto su sirviente. Un día en presencia de shaykh Tijāni, al-Hindi le mandó un mensaje diciéndole: «*Tu eres el detentor de mi conocimiento, de mis secretos, de mis dones y mi luz*». ⁷⁰ En el mensaje explicitaba que él moriría en cuestión de días. Por último, le invitó a visitar a Muḥammad al-Samman⁷¹, gran maestro de su tiempo, quien le daría algo muy importante. Efectivamente lo que le proporcionaría al-Samman serían los argumentos para comenzar a explorar esa la realidad de (*ḥaqīqa*) muḥammadiana a través de la tradición profética (*sunna*). El encuentro, tras la muerte de al-Hindi, fue fructífero y el shaykh recibió conocimiento y un permiso (*ijāza*) para ser maestro de la *khalwatiya*.

Pero a su vuelta al Magreb, según la hagiografía contenida en *Jawāhir al-Ma‘ani*, se produciría el hecho más extraordinario de toda su vida. En 1784 shaykh Tijāni recibió la gran apertura (*fath al-akbar*). En el oasis de Abi Samghun tuvo una visión despierto (*ru’yā fi l-yaqza*) en la cual se le presentó el Profeta

68 La *khalwatiya* es un fenómeno importante en tanto germen de la Tijāniyya, pues su implantación en África Occidental, exceptuando Sudán y norte de Níger, ha sido escasa. Con orígenes en el siglo XIV, esta *ṭarīqa* reapareció con el *revival* del sufismo en el siglo XVIII. Fue fundada por ‘Umar al-Khalwati en el Jorasán (oeste del actual Afganistán). La *khalwatiya* enfatizaba en la práctica de la *khalwa* o retiro espiritual con objeto de conseguir el auto-conocimiento y en la soledad. Tras un auge pronunciado a finales de la Edad Media y una decadencia fruto de la connivencia con las autoridades otomanas, fue el egipcio Mustafa Kamal al-Din-al-Bakri quien reactivó la *ṭarīqa* aportando nuevas técnicas y un gran carisma. Su estrategia, al menos al principio, no fue social como otras *ṭarīqas*, sino buscaba en el interior un desarrollo muy fuerte enfatizando en la experiencia interna, pero a cambio —y según De Jong— la nueva *khalwatiya* exhibió un poder muy centralizado.

69 *Jawāhir*, p. 36.

70 *Jawāhir*, p. 38.

71 Muḥammad b. al-Karim al-Samman en el siglo XIX tuvo un fuerte impacto en el Sudán nilótico. Sus prácticas de *khalwa* y la construcción de un mensaje escatológico bajo la dominación otomana constituyeron el caldo de cultivo para al-Mahdī. Comenzó su carrera espiritual como shaykh en esta *ṭarīqa* aunque tras una *khalwa* declaró un *jihād* contra las autoridades Otomanas y, posteriormente, británicas. Sin embargo tras los éxitos iniciales, los británicos presionaron militares y acabaron subyugando al movimiento del al-Mahdī. Su base ideológica estaba —como en el caso de ‘Uthman ḏan Fodio— en un reformismo (*tajdīd*) de carácter místico y escatológico. Cf. ‘Alī Šāliḥ Karrār, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. Hurst & Co: Londres, 1992. pp. 45-48.

Muḥammad. El Profeta le informó de quien era él en realidad: el sello de los santos (*khātm al-awliyā*) y que su tan buscado *murabbi* (educador) y protector (*kafil*) no era otra persona que el mismo Profeta. A continuación, éste le dio un nuevo *wird* (letanías básicas de la ṭarīqa) y le informó de que no ya tendría límites (*itlaq*) para iniciar a toda la creación en la *ḥaqīqa* (realidad) *muḥammadiana*, la verdadera realidad. A partir de ahora solo el profeta Muḥammad sería el principio y el fin de la nueva ṭarīqa. Por último, le dijo le informó que en esta nueva ṭarīqa no hacían falta retiros (*khalwa*) o separarse de la gente y que ya no dependía de la autoridad de ningún otro santo (*awliyā*).⁷²

Aḥmad Tijāni enfatizó una nueva forma de sufismo anclada exclusivamente en la *ḥaqīqa* (realidad) *muḥammadiana*. Su mensaje abría, epistémicamente, la puerta al mundo esotérico y garantizaba un conocimiento inigualable (*ma'ārifā bi-llāh*) apoyado en la experiencia exclusiva del profeta Muḥammad. La emergencia de shaykh Tijāni en el Magreb, como la de al-Sammān en el Egipto nilótico o 'Uthman ḍan Fodio en el norte de Nigeria venía a reivindicar las identidades propias en una mezcla con discursos poder y antiguas esencias. En el caso de shaykh Tijāni, en concreto, se reivindica una identidad de los primeros tiempos. Él era un *sharif* (descendiente del profeta), *māliki* (el *madhab* de la gente de Medina), *asha'arī* (de *'aqīda* ortodoxa y batallador contra heterodoxos racionalistas e innovadores) y sufi (herederos de la gnosis profética) legitimado ya no solo por la tradición, sino por el mismísimo Profeta.

A la vez shaykh Tijāni dejó un extraño enigma. Ésta se encuentra en oscuro dicho que se encuentra en el texto de *Ifādat al-Aḥmadiyya*: «Un diluvio (*fayḍa*) vendrá sobre mis seguidores, entonces la gente en multitud entrará en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento y desesperación».⁷³

Este mensaje críptico, antes de morir, sería el punto central de la doctrina de la ṭarīqa Tijāniyya, tras la muerte del shaykh. Todos los grandes discípulos de la vía intentaron detentar la posición del dueño de la *fayḍa* (*ṣāhib al-fayḍa*).

⁷² *Jawābir*, p. 43

⁷³ Cf. Muḥammad Tayīb Sufyāni, *Ifādat al-aḥmadiyya*. Ed. Muḥammad al-Ḥāfiz al-Tijāni. Al-Maṭa'aba al-ʿālamīyya: El Cairo, 1970. p. 83. La *fayḍa* etimológicamente se entiende —derivado de la raíz trilitera *fā-ya-ḍa*— como un “desbordar”, “inundar”, “decir con excesiva efusión hacia fuera”, “verter hacia fuera abundantemente”, “emanar”. Brigaglia explica que sugiere un movimiento exterior y urgente, implicando también la idea de exuberancia, superabundancia Cf. Brigaglia, “*FayḍaTijāniyya...*”, p. 44. Según Ḥassan Cisse la *fayḍa* desde shaykh Tijāni está asociada a «la posibilidad de lograr la perfección espiritual en la edad moderna» Cf. Ḥassan Cisse, “Shaykh Ibrahim Niasse: Revivalist of the Sunnah” en Zachary Wright Yahya Weldon (eds), *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrahim Niasse*. The African American Institute: Atlanta, 2006, p.14. Este concepto escatológico juega con la posibilidad de una restitución en el plano esotérico (*batīn*), del mismo modo que la *tariqa muhamadiyya* —como hemos visto anteriormente— había actuado y renovado la percepción del Islam exotérico (*ẓāhir*).

Estos conceptos en público, ya que en privado y de modo iniciático habían sido abordado por innumerables maestros tijānis, fueron tratados posteriormente por al-Ḥājj ‘Umar Al-Fūtī y más extensivamente por shaykh Ibrahim Niasse. En espera de la aparición de la *fayḍa*, la ṭarīqa comenzó a propagarse. Desde el Magreb se extendió hacia el Este donde uno de sus *khalifas* llamado Muḥammad al-Ghālī llegó a Meca y sentó su magisterio. Hacia el sur abrió el camino el shaykh Muḥammad al-Ḥafīz, exportando la doctrina a los poderosos *Idaw ‘Ali* una tribu de descendientes del profeta (*shurafa*) especialista en el conocimiento islámico. En una de esas cadenas (*silsila*) proveniente de Muḥammad al-Ḥafīz, por la que la Tijāniyya cambiaría su historia. En Futa Jallon (actual Guinea) un joven pular tomaba la ṭarīqa de manos de un *sharif* mauritano, su nombre era al-Ḥājj ‘Umar al-Fūtī Tal.

Al-Ḥājj ‘Umar nació en 1794 en Helwar, Futa Toro (actual norte de Senegal) en una familia de sabios pulares. Después de terminar sus estudios y tomar el *wird* tijāni, viajo al *ḥājj*. Allí, al-Fūtī se encontró con el *khalifa* del shaykh Tijāni, Muḥammad al-Ghālī, quien tras un sueño con el propio shaykh le designo jalifa y le dio un permiso ilimitado (*ijāzat mutlaqa*). A su regreso a África, exhibió su conocimiento de lo oculto (*bātin*) en Siria — donde salvó de una rara enfermedad al hijo de un poderoso príncipe — y de lo legal (*sharī‘a*) en Bornu y Sokoto. Precisamente, en Sokoto se produciría un importante *feedback* con el sultán Muḥammad Bello, hijo de shaykh ḌanFodio. Shaykh Al-Fūtī combatió junto a él en la lucha armada (*jihād as-saghīr*) que estaba envuelto, ejerciendo además como preceptor y consejero del emir durante siete años. Pero no fue hasta su retorno a Futa Jallon cuando se instituyó como líder de una comunidad. Con ayuda del gobernante local, Alami Akbar, construyó una comunidad (*zāwiya*) y comenzó la redacción de su libro titulado *Kitāb Rimaḥi ḥizb al-rahīm ‘alā nuḥūr al-rajīm* (El libro de las lanzas del misericordioso en los cuellos malditos). Un comentario, y ampliación a su manera, a las doctrinas del *Jawābir al-Ma‘ani* en base a sus enseñanzas y experiencias e incardinando éstas en la tradición. A esta gran obra de sufismo, se le suman multitud de poemas y textos legales.⁷⁴

Tras una visión del Profeta, lanzó un *jihād* contra el reino de Tamba (Guinea). Según dice la tradición después de vencer sin utilizar las armas, atacó contra los *bambaras* no musulmanes de Nioro y Kunta que oprimían a las poblaciones musulmanas de la zona. La argumentación de la legitimidad de este *jihād* se halla en el libro *Bayān mā waqa‘a*.⁷⁵

⁷⁴ Hunwick, *ALA IV*, pp. 214-222.

⁷⁵ El texto del *Bayān* y el capítulo 51 del *Kitāb Rimaḥi* son básicos para entender la legitimación del *jihād* en al-Fūtī. Sobre este aspecto véase John Ralph Willis, *In the Path of Allah. The Passion of al-Hajj ‘Umar*. Frank Cass: Londres, 1989, pp. 127-144.

En el transcurso de la lucha en Māsina (Mali) falleció en extrañas condiciones. El shaykh Al-Fūtī desapareció literalmente durante una explosión y nadie encontró su cadáver para asombro de todos, especialmente de las nuevas autoridades coloniales francesas. Su muerte, sin embargo, no significó el fin de la Tijāniyya en la zona, al contrario, pues estimuló dos posiciones: Por una parte una serie de ataques contra las autoridades coloniales y por otra un colaboracionismo con las autoridades coloniales.

b) *La etapa del colonialismo europeo*

Los hijos de shaykh al-Fūtī comenzaron a colaborar con los franceses, sin mayores reparos, para escándalo de algunas comunidades de Senegambia. En este sentido, al-Ḥājj Mālik Sy, cumplió un papel importante pues mantuvo muy buenas relaciones con los franceses en su papel de erudito local al estilo de Bamba y Būh, convirtiendo a la ṭarīqa Tijāniyya en la más importante de la zona. Autor de una vastísima producción literaria e intelectual, estableció su centro de acción en la ciudad de *Tivaoune* (Senegal). Ellos inaugurarían en África subsahariana una ambigua relación entre los tijānis y la autoridad colonial que había comenzado años antes en Argelia.⁷⁶ Precisamente ante la elitización de la Tijāniyya marroquí y de los descendientes de al-Fūtī, produjo una dura reacción en la zona de Mauritania/Senegambia.

La primera fue, en la clara oposición a estas políticas colaboracionistas con Francia, la de Cherif Hammāhullāh (1883-1943). Se estableció en la zona de Nioro (entre Mauritania y Senegal) intentó evitar el contacto con los franceses y enfatizarla resistencia pasiva. Apenas tuvo producción escrita y la mayoría de sus enseñanzas fueron orales.⁷⁷ Así mismo, reformó la *wazīfa* suprimiendo la última repetición del *Jawharat al-Kamāl*, convirtiéndose esta práctica en el emblema de su concepción de la Tijāniyya. Tanto para los tijānis como para los franceses, él y su comunidad eran considerado extraños y radicales. Hacia 1925 sus discípulos, instigados por Yacouba Sylla (1906-1988), mataron a treinta personas en una revuelta. Hammāhullāh, aunque se separó de sus discípulos, fue juzgado y desterrado a Costa de Marfil. Allí, introdujo innovaciones de emergencia como la oración abreviada (tan solo dos prostraciones frente a las cuatro habituales), así como sus discípulos empezaron a cambiar la *qibla* (orientación para la oración) de Meca a Nioro o sustituir *Muḥammad rasūlallāh* por *shaykhuna Hammāhullāh* en la *shabada*. Tras su vuelta a Nioro en 1935 algunos de sus discípulos volvieron a sublevarse y produjeron una masacre. A pesar que Hammāhullāh se desvinculó y condenó los hechos, fue de nuevo condenado al destierro a la Francia de Vichy,

⁷⁶ Para una visión de la época de Sy véase Marty, *“Islam au Senegal...”*, pp. 173-214; y Mbaye, *La pensée...*

⁷⁷ Hunwick, *ALA IV*, pp. 264-266.

falleciendo en Mountluçon (Auvernia, Francia) en 1943.⁷⁸ La comunidad de Cherif Hammāhullāh pervivió en las enseñanzas de Thierno Bokar⁷⁹ por una parte y en la comunidad anarquista de Yacouba Sylla. Éste logró crear una comunidad sufí en Costa de Marfil que desafió al Islam tradicional en tanto que avocó por nuevas formas de gestionar lo social y lo material (anarquismo) como los roles de género.⁸⁰

La segunda la protagonizó la llamada “generación de la luna llena”, quienes enfatizaron más en la construcción de los sujetos de la post-jihād que en los discursos. Estos maestros se caracterizaron por su intenso trabajo docente, a pesar, de la situación de opresión colonial que vivían. Shaykh ‘Abdallāh wuld al-Ḥājj al-‘Alawi al-Tayār (f. 1928) fue un personaje enigmático del que no hay mucho escrito. Miembro del importante linaje *al-‘alāwī*, aún se dice en Mauritania de él que fue uno de los gnósticos más importantes de su tiempo.⁸¹ Dedicó su vida a buscar y poseer la *fayḍa* de shaykh Tijāni. Finalmente la encontró en Ibrahim Niase y renunció a ella en 1907/1908, convirtiéndose en el mentor espiritual del niño. Shaykh al-Ḥājj ‘Abdulaye Niase (1845-1922), padre de shaykh Ibrahim, fue un personaje silencioso. Participó en las revueltas contra el poder francés hasta 1880, cuando abandonó esa vida buscando más conocimiento. Viajo al *ḥājj* y a lo largo de su viaje estableció buenas relaciones con varias *zawiyas* tijānis clave (Fes, el Cairo, Alejandría). En 1901 lo acusaron de instigar la rebelión contra Francia, y las autoridades ordenaron la destrucción de todos sus bienes de su granja de Taiba (Kaolack). Tras esta situación se exilió a Gambia, pudiendo regresar a Kaolack gracias a la ayuda y mediación de su amigo al-Ḥājj Mālik Sy. En 1911 obtuvo en Fes el permiso ilimitado (*itlaq*) y el rango más alto en la ṭarīqa Tijāniyya.

c) *La comunidad de la fayḍa y la transnacionalización de la Tijāniyya*

Ibrahim Niase nació en 1900 en el pueblo de Taiba Niassene, Kaolack, y falleció en Londres en 1975. Hijo de uno de los grandes maestros de la región de Senegambia, al-Ḥājj ‘Abdulaye Niase, se inició y destacó pronto en la ṭarīqa Tijāniyya. En este entorno se forjó una fuerte personalidad, mezcla entre líder religioso e intelectual. Poca gente en occidente conoce que Baye Niase fue uno de los pensadores africanos más lúcidos del siglo XX. Su amplia bibliografía

78 Alioune Traore, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamaboullah, Homme de Foi et Résistant*. Maisonneuve et Larose: Paris, 1983.

79 Amadou Hampâté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Editions du Seuil: Paris, 1980.

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

81 Véase una buena introducción biográfica e intelectual a su persona en Wright, *Living Knowledge...*, pp. 78-91.

—con más de 80 textos escritos— es buena prueba de ello.⁸² Más allá de las hagiografías, hacia 1930, Niasse se había convertido en el líder de la llamada “comunidad de la *ḥayḍa*”. Con ella retomaba una profecía de Aḥmad Tijāni —fundador de la vía mística que seguía Niasse— que se encuentra en el texto de *Ifādat al-Aḥmadiyya*, el cual vimos anteriormente. Sus viajes —conocidos como *riḥla*, género tradicional de la literatura árabe— son fuente de experiencias esotéricas y exotéricas donde los principales líderes conectaban con Niasse, y de alguna manera éstos experimentaban el *fana’* (lit. aniquilarse místicamente). Shaykh Ibrahim dejó estos viajes (*riḥalāt*) por escrito. De entre ellos destacan sus dos viajes a Meca (incluyendo las narraciones y experiencias en Nigeria) y el viaje a la zona de Conakry.⁸³

Hacia la década de los cincuenta, Niasse ya era un notorio personaje público en África. Sus seguidores comenzaron a llamarse a sí mismos “*naḥnu nās al-tarbiya*” (nosotros, la gente educada espiritualmente). Esto se debe a que Niasse abrió para todos sus discípulos una puerta esotérica que antes —según explican sus seguidores— estaba reservada solamente a las élites. Príncipes y emires se sentaban al lado de agricultores y artesanos para escuchar a Niasse. Por primera vez, una vía gnóstica era de dominio público en África a través de la *tarbiya*. En un contexto en el que se vislumbraba el final de la colonización, Niasse comenzó a ser un personaje muy molesto para las autoridades. Sus viajes y contactos, sus discursos y sus libros clamaban por un Islam emancipador y no colaboracionista con las autoridades europeas. Como explica Rüdiger Seesemann en su libro *The Divine Flood*, durante la segunda guerra mundial, debido a la fama y al prestigio de Niasse, éste llegó a constituir una paranoia para los servicios de información británicos y franceses. Hasta tal punto que los franceses pensaban que Niasse era un agente británico dedicado a desestabilizar las posesiones francesas en Senegal y Mauritania y, a su vez, los británicos pensaban que Niasse estaba a sueldo de Francia para desestabilizar Gambia y, posteriormente, Nigeria.⁸⁴ Precisamente, en el norte de Nigeria la Tijāniyya de Niasse supuso un gran refuerzo de la identidad hausa frente a la Qadiriyya, y convertiría a sus discípulos en gente muy influyente en la zona.⁸⁵

En el terreno político, Niasse se había convertido en un férreo defensor de las independencias africanas y del panafricanismo. En 1947, durante su viaje a Conakry, había hecho un *tour de force* desafiando a las autoridades francesas de forma simbólica, y posteriormente apoyando de forma pública a Lamine Gueye contra Senghor. Incluso llegó a crear un partido —como ya hemos

82 Hunwick, *ALA IV*, pp. 279-301.

83 Puede encontrarse una edición completa de la *riḥla* en Ibrahim Niasse, *Majmūa’ Riḥalāt al-shaykh Ibrahim*. Ed. Muḥammad Al-Amin Ibrahim Niasse: Medina Baye Kaolack, 1996.

84 Seesemann, *The Divine...*, p. 188.

85 Paden, *Kano...*, pp. 68-79.

visto— con Cheikh Tidiane Sy (líder de la Tijāniyya en Tivavoune) en 1957 para unir a los musulmanes senegaleses. Su amistad con Kwame Nkrumah y con Ahmed Sekou Touré, presidentes de Ghana y Guinea Conakry respectivamente, contribuyó a un gran intercambio de ideas sobre el significado de África. Al margen del Islam, Niasse fue un estímulo más para el joven panafricanismo y un intento de dar la palabra a aquellos que no la tenían.

En 1960, Niasse tenía una comunidad de noventa millones de personas —en su mayoría provenientes de Nigeria— lo que implicó el comienzo de la transnacionalización de su pensamiento. Desde su casa de Medina Baye en Kaolack, Niasse dirigió un sinnúmero de acciones para fomentar la propagación (*da'awa*) del Islam: conferencias (*majālis*), clases de derecho (*fiqh*) y comentario coránico (*tafsīr*), formación de discípulos y educación espiritual (*tarbiya*), etc. Comenzando, de esta forma, una auténtica revolución espiritual en África Occidental. Su máxima era que el sufismo tenía que tener un carácter urbano, alejado del ascetismo y de la contemplación tradicional. Es más, lo espiritual tendría cabida en el día a día mediante las letanías (*wird*) que cada cual poseía. En Medina Baye aún hay un dicho de shaykh Ibrahim que señala: «*Si a final de año no has crecido en lo económico y en lo espiritual, revisate, seguramente tu ego (nafs) no te deja ascender*». ⁸⁶ Este tipo de apreciaciones le costó a Niasse más de un enfrentamiento con los viejos sufís que le veían como un peligroso y demagógico iluminado; y con los nuevos wahabíes que no podían soportar que se diluyese la imagen del sufí excéntrico y alejado de la *sharī'a*, que ellos combatían. Pero shaykh Ibrahim no hizo sino aplicar las normas dadas por shaykh Tijāni: el mundo terrenal (*dunyā*) debería ser vivido como el más allá (*ākhirā*) y el más allá como el mundo terrenal. Con sus indicaciones espirituales —el proceso de *tarbiya*— no había límites entre uno y otro mundo. El sufí del siglo XX, en cita de su nieto Hassan Cisse, era hijo de su tiempo (*Ibn waqtihī*). ⁸⁷

Niasse comenzó un proceso de *ijtihād* (esfuerzo interpretativo) mediante el cual emitió diversos dictámenes legales (*fatūas*), adecuando muchos aspectos islámicos a la vida cotidiana del siglo XX. Así, intervino en las polémicas africanas sobre la postura de los brazos en la oración (*ṣalā*), sobre el pago de la retribución anual (*zakat*) con cacahuetes o la permisividad de grabar el Corán y usar micrófono en la mezquita. Estas son cuestiones que para un lector occidental pueden resultar secundarias, eran de primer orden para la época y el contexto africano. En este campo, Niasse impulsó una auténtica renovación en temas de *sharī'a*, aunque también supuso una defensa ortodoxa de la *sunna* (tradición profética) y de la argumentación clásica en términos estrictos. Nada de lo que explica o dictamina Niasse en temas legales queda fuera de la normativa islámica. A medida que

86 Entrevista con Mahy b. Macky Ibrahim Niasse. Granada, 3/4/2014.

87 Cisse, “*Shaykh Ibrahim Niasse: Revivalist...*”, p. 23.

pasaban los años, continuaba la llegada de viajeros a Medina Baye. Muchísimos africanos, en especial los hausa, se entregaban a shaykh Ibrahim en la búsqueda de esa doble satisfacción en la *dunyā* y la *ākhirā*. Niasse, a su vez, viajó a lugares recónditos, para la época, como Afganistán o China —siendo el primer líder musulmán extranjero en visitar el país gobernado por Mao Tse-Tung— y a otros lugares más comunes como Pakistán, Oriente Medio o el Magreb. También visitó varias veces Egipto. Amigo íntimo —y muy crítico durante el proceso penal contra Sayyid Qutb— de Gamal Abdel Nasser, fue el primer subsahariano en dirigir la oración del viernes en la mezquita de la Universidad Al-Azhar del Cairo. Sus viajes y conferencias le acabaron convirtiendo en shaykh al-Islam, el máximo título para un sabio musulmán.

En 1975, año de su fallecimiento, Niasse era un sabio respetado, un gnóstico admirado y el autor de una obra que rozaba el centenar de títulos. Sus clases durante Ramadán y *mawlid* (festividad del nacimiento del profeta Muḥammad) eran multitudinarias y sus esfuerzos se multiplicaban por simplificar el mensaje del Islam —para hacerlo accesible a más gente— y de la ṭarīqa Tijāniyya. La simplicidad y claridad es el esfuerzo de toda su vida, facilitar el Islam a la gente corriente y dar el gran secreto (*sirr al-akbar*) a cualquiera que viniera a pedirlo con el corazón limpio. Para Niasse el amor (*maḥabba*) fue el gran vínculo porque el que se podía transmitir la energía de conexión (*ḥimma*) y así elevar (*tarqīya*) a cualquiera hasta tener la extrema cercanía con Allāh. Pura libertad dentro de la conciencia de estar sometido a Allāh (*taqūa*). En pleno siglo XX de progreso y cientificismo parece difícil todo esto, pero esta fue la herencia, para millones de personas, de shaykh Ibrahim Niasse.

El legado de shaykh Ibrahim continuó a través de toda su familia, pero en especial con su nieto mayor Imam Ḥassan Cisse (1945-2008). La expansión que había comenzado su abuelo prosiguió en Norteamérica y Europa. Uno de los éxitos de la *fayḍa* fue no estancarse en un país o en una cultura concreta. Como habíamos dicho la comunidad de la *fayḍa* (*jama'at al-fayḍa*) nunca fue étnica ni geográfica. Su transnacionalización fundamentó la legitimación espiritual y política de Niasse. Todos y cada uno de los miembros de la comunidad aportaban a la medida de sus posibilidades pero sin renunciar a quienes eran.

Niasse nunca obligó a abandonar las identidades de cada uno. Todas eran respetadas bajo el inmenso paraguas que supone el Islam. Las conversiones masivas en Ghana y en Conakry fueron siempre entendidas como parte del mensaje de la *fayḍa*. Para Ibrahim Niasse no había fronteras ni razas, ni tampoco familias superando muchos prejuicios del sufismo anterior. Además de la transnacionalización con el consecuente cruce de identidades, la *fayḍa* deslegitimó la elitización del sufismo en pos de un acceso sin límites a la experiencia espiritual. Seesemann ha señalado esto en los orígenes de Ibrahim Niasse, proveniente de la casta de los herreros. Que ‘Abdallāh wuld al-Hājī, un *sharif*, lo reconociera y

lo tomase como maestro supuso un enorme golpe para las rígidas estructuras islámicas de África Occidental.⁸⁸

En palabras de shaykh ‘Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry: «*El gran secreto de shaykh Ibrahim fue que nunca forzó a nadie, nunca obligó a copiar nada. En la fayḍa todos son quienes eran antes de entrar y todos se benefician del crecimiento espiritual. La cultura es de cada uno pero el fondo es el Islam*».⁸⁹ Al deslocalizar culturalmente la ṭarīqa se conseguía que el índice de participantes fuese mayor, que nadie se sintiese excluido y que se produjese una verdadera *koiné*. Todos estos factores lograron que en 2007 se contabilizasen más de 120 millones de seguidores de la ṭarīqa a través de la *silsila* de shaykh Ibrahim y que actualmente el Imam de la gran mezquita de Kaolack, Cheikh Tidiane Cisse (n. 1955), se encuentre en el puesto número doce de los musulmanes más influyentes y el primero entre los sufís contemporáneos.

Fue, precisamente, Ḥassan Cisse (1943-2008), nieto mayor de shaykh Ibrahim, el que prosiguió este trabajo espiritual. Como Imam de la gran Mezquita de Kaolack, Cisse buscó las formas para llegar a América. Allí, atendió espiritualmente a parte de la comunidad afroamericana “huérfana” tras el asesinato de Malcolm X y en plena guerra ideológica entre NOI (*Nation of Islam*) y los wahabíes. Imam Cisse encontró el punto para adaptar el mensaje de su abuelo a una América en la que el Islam no pasaba por su mejor momento.⁹⁰ El resultado fue que muchos “nativos musulmanes” (musulmanes de segunda generación) se unieron a sus filas mientras que otros tantos conversos se adhirieron a su propuesta. Imam Cisse ofreció lo mismo que su abuelo: libertad, espiritualidad y educación. Hasta su muerte en 2008 llevó la ṭarīqa y el espíritu de resistencia a nuevos países como Estados Unidos, Sudáfrica, Malasia y algunas comunidades afroamericanas del Caribe.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Este trabajo ha intentado mostrar como la gnosis y el conocimiento de los sufís de África Occidental ha generado mecanismos de resistencia social ante diversos cambios históricos. Y es que a día de hoy éste sufismo sigue estando vivo. Es cierto que estas ṭarīqas han desplazado su centro de acción de lo político a lo social, incentivando la acción humanitaria y de cooperación. Pero sus líderes siguen manteniendo el mismo espíritu fundacional en el cual la gnosis libera al ser humano y le hace resistir en el mundo cotidiano (*dunya*). El pensamiento y la educación están presentes en las numerosas reuniones de conocimiento (*majlīs*) que se realizan en cada rincón de África.

⁸⁸ Véase Seesemann, *The Divine...*, 2011.

⁸⁹ Entrevista con al-Ḥājj ‘Abdallāh wuld Muḥammad Mishry. Granada, 12/5/2014.

⁹⁰ Véase Cisse, “*Shaykh Ibrahim Niassé: Revivalist...*”. También se puede consultar la ponencia de Ashaki Ta-Ha Cisse, *The Future of the Tariqa Tijāniyya in America*. Forum for the Followers of the Tijāniyya Order: Fes, 2007; Entrevista a Ahmad Abdus-Salam, Córdoba, 15/4/2014.

La heterodoxia de los sufís es contestada con sus acciones a nivel legal e intelectual, ya que no es heterodoxia sino renovación (*tajdid*) y adaptación frente a los nuevos tiempos. Los ejemplos de shaykh Aḥmadou Bamba o de Ibrahim Niasse dan buena cuenta de ello. Por eso, la heterodoxia frente a la ortodoxia de la que hablaban Monteil y otros autores de formación colonial no es real. El sufismo en África es fundamental para entender su historia y su filosofía y, por supuesto, la construcción de la identidad del Islam allí. Y es que son estas *ṭarīqas* las que han ayudado a mantener memorias e identidades locales en un entorno globalizado, que de otra forma estarían abocadas a la esquizofrenia cultural de la post-colonialidad y la post-modernidad.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido realizado en el marco del programa F.P.U (Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación del Gobierno de España durante la primavera de 2014 en un trabajo de campo en Medina Baye Niasse, Kaolack (Senegal) y *Ma'ata-Maulana* (Mauritania). Agradezco profundamente a la familia Niasse y en especial al *khalifa* general de la Tijāniyya Papa Cheikh Tidiane Niasse por abrirme las puertas de su casa y su comunidad. Del mismo modo agradezco las sugerencias en el texto de Moustapha Hassane y de José Antonio Antón Pacheco.