

## Los huérfanos del *jihād*. *Jihād*, estrategias de identidad y transformación hacia la no violencia en la *ṭarīqa* Tijāniyya en Senegal

### *Jihād's Orphans. Jihād*, Strategies of Identity and Non- violence in *ṭarīqa* Tijāniyya of Senegal

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ\*

**Resumen:** Este texto explora el concepto de *jihād* y las estrategias de identidad y no violencia de la *ṭarīqa* Tijāniyya —una de las principales organizaciones sufíes de África— en el Senegal colonial. Partiendo de la derrota militar de shaykh al-Fūtī, mostraré el tránsito desde el *jihād* armado hacia la no violencia frente a las autoridades francesas en África Occidental. Así, analizaré las aportaciones sociales e intelectuales de Mālik Sy y de ‘Abdoulaye Niasse, los dos principales líderes de la Tijāniyya de este tiempo, ambos provenientes de la generación del *jihād*, que desarrollaron estrategias para fortalecer la resistencia social y rechazar la violencia.

**Palabras clave:** islam; *jihād*; sufismo; colonialismo; pacifismo.

**Abstract:** This paper explores the concept of *jihād*, and the strategies of identity and non-violent resistance in *ṭarīqa* Tijāniyya —one of the most important Sufi organizations of Africa— during colonial era in Senegal. Starting with al-Fūtī’s military defeat, this paper demonstrates the transition from military *jihād* to non-violent resistance against French authorities in West Africa. In this context, it analyzes

---

Recepción: 13 de abril de 2016. / Aceptación: 16 de junio de 2016.

\* Universidad de Sevilla, adediegog@us.es

the social and intellectual contributions of Mālik Sy and ‘Abdoulaye Niasse, leaders of the Tijāniyya in early xx century. Both, heirs of *jihād* culture, developed new strategies to increase social resistance while rejecting violence.

**Key words:** islam; *jihād*; sufism; colonialism; pacifism.

## Introducción

La Tijāniyya es uno de los referentes de la cultura contemporánea en África subsahariana. El carisma de sus líderes, su rápida expansión durante los siglos XIX y XX y su enorme implicación social —a través de los procesos anti y poscoloniales— consolidaron esta organización como uno de los agentes históricos más importantes de la región. Durante generaciones, la Tijāniyya fue una *ṭarīqa* polémica y combativa debido al carácter subversivo de sus líderes y sus seguidores. En el siglo XX se enfrentó a la poderosa influencia de las administraciones coloniales francesa y británica, primero a través del *jihād* y luego mediante una actitud pacífica e intelectual durante los procesos de independencia.<sup>1</sup>

El *jihād* debe entenderse, en un sentido profundo, como esfuerzo.<sup>2</sup> En un contexto sufi, *jihād al-akbar* o *jihād* mayor es el esfuerzo que se realiza respecto a uno mismo para purificar o combatir el *nafs* (ego). A este proceso se le conoce también como *tazkiyya* e incluye la toma de conciencia y la orientación hacia Allāh (*taūba*) en vez de al propio *nafs*. Sin embargo, como ocurrió con los líderes sufíes del siglo XIX, también se puede considerar como práctica sufi el *jihād al-aṣghar* o lucha armada, previa consulta espiritual (*īstikhāra*), para acabar con una in-

<sup>1</sup> Sobre la historia y la doctrina de la *ṭarīqa* Tijāniyya hay una extensa literatura en árabe, francés e inglés. Para un panorama del tema actualizado, seguido de una historia intelectual de la misma en castellano, véase la reciente tesis de Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016.

<sup>2</sup> Para una visión general sobre el *jihād*, véase Yaratullah Monturiol, *Términos clave del islam*, Almodóvar del Río, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2006. Y para una perspectiva mucho más específica y pormenorizada, Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practices*, Princeton, Princeton University Press, 2006. En un ámbito doctrinal *tijāni*, consúltase el capítulo 51, “Sobre la *béghra* y el *jihād*”, del *Kitāb Rimah*, donde al-Hājj al-Fūtī expone su argumentación. Cf. ‘Umar Fūtī Tāl, *Kitāb Rimah*, Beirut, Dār al-kutub al-Ilmiyah, 1964, II, pp. 215-244.

justicia. En ambos casos se busca el restablecimiento de la paz (*salām*), ya sea terrenal o espiritual.<sup>3</sup>

Tomando como punto de partida la derrota militar de shaykh al-Fūtī en 1865, se estudiará el tránsito del *jihād* armado de al-Hājj al-Fūtī a la actitud no violenta frente a las autoridades francesas en África Occidental. Para ello, se analizarán las aportaciones sociales e intelectuales de Mālik Sy y de ‘Abdoulaye Niasse, los dos principales líderes de la Tijāniyya de este tiempo. Ambos —provenientes de la generación del *jihād*— desarrollaron estrategias para fortalecer la actitud pacífica de la comunidad y suplir, de este modo, la lucha armada. El primero lo realizó a través de una ética social individual, mientras que el segundo desarrolló habilidades místicas, pero sin menoscabar la importancia de la ortodoxia islámica y de la tradición sufi. Precisamente, fue el equilibrio entre las propuestas de Sy y Niasse, entre la ley religiosa (*sharī‘a*) y la realidad gnóstica (*ḥaqīqa*), lo que facilitó una cierta convivencia durante el dominio colonial y supuso una alternativa como estrategia de identidad al *jihād al-aṣghar*.

### Shaykh ‘Umar al-Fūtī como antecedente y precursor del *jihād tijāni*

Al-Hājj ‘Umar al-Fūtī Tāl (1794-1864) fue un personaje capital para la Tijāniyya y el islam en el África Occidental del siglo XIX. La construcción de su figura historiográfica implica gran número de fuentes, que van desde su magna obra *Kitāb Rimāḥ* hasta diferentes biografías, hagiografías y poemas que tratan sobre él. Las fuentes coloniales lo convirtieron en el enemigo público número uno de las autoridades francesas en África Occidental. Él mismo escribió unas treinta obras entre libros específicos de sufismo, educación, política y poesía panegírica (*mahd*).<sup>4</sup>

‘Umar al-Fūtī nació en Helwar, en la región de Futa Toro (al norte de Senegal), y fue educado por su familia hasta que adop-

<sup>3</sup> Abderrahman Mohamed Maanan, *Tasawwuf. Introducción al sufismo*, Córdoba, Almuzara, 2006, pp. 57-71.

<sup>4</sup> John Hunwick y Rex. S. O’Fahey (eds.), *Arabic Literature of Africa. Vol. IV. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, Brill, 2003, pp. 214-223.

tó la *ṭarīqa* de ‘Abdalkarīm b. Aḥmad al-Naqīl. Por aquel entonces, ‘Umar era profesor de Corán en su pequeño pueblo y shaykh al-Naqīl programó las lecturas esotéricas del joven a la vez que lo introdujo —como Jibril b. ‘Umar lo había hecho con ḍan Fodio— en el reformismo (*tajdīd*), invitándolo al *ḥājj* en 1825-1826. El *ḥājj*, por aquel entonces, significaba un excelente viaje iniciático que obligaba a dar y recibir conocimiento. La peregrinación desde África implicaba pasar por la mítica Timbuktú, la influyente Kano, Borno, los reinos de Sudán y, en muchos casos, por El Cairo con su prestigiosa Universidad de al-Azhar, hasta llegar a La Meca. La muerte de al-Naqīl trajo consigo la maduración de ‘Umar, y una desconfianza natural hacia los bambaras de Massina que duraría hasta el final de su vida.

Shaykh al-Fūtī construyó parte de su imaginario y su ideología no esotérica en el califato de Sokoto, donde residió bajo el patronazgo de Muḥammad Bello, hijo de ḍan Fodio, en un clima de milenarismo y poder pular.<sup>5</sup> Lo cierto es que ese mismo año 1826 partió de Sokoto y dejó a una mujer, la hermana del sultán Bello, con la promesa de volver. Llegó a La Meca, donde conoció a Muḥammad al-Ghāli, con el que se quedó tres años estudiando en Medina. Allí, tras una visión en la tumba del Profeta, al-Fūtī obtuvo las autorizaciones para ser califa del shaykh Tijāni, con lo cual se le reveló su destino.<sup>6</sup> Nos encontramos en esta narración ante el recurso habitual al otorgar autoridad a un shaykh. En el caso de al-Fūtī, la transmisión tenía un valor especial, ya que provenía del propio shaykh Tijāni a través de uno de sus discípulos más influyentes, lo que reafirmaba su posición (*maqām*) y eliminaba cualquier suspicacia en cuanto a etnia o linaje. De hecho, ‘Umar al-Fūtī se convirtió en el primer califa de la Tijāniyya que no era ni *sharīf* (descendiente del Profeta) ni arabo-imazighen, sino pular.<sup>7</sup> Algo sólo equipara-

<sup>5</sup> John Ralph Willis, *In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj ‘Umar*, Londres, Franz Cass, 1989, p. 82.

<sup>6</sup> Éstas pueden consultarse en Fūtī Tāl, *Kitāb Rimāḥ*, op. cit., I, pp. 183-185.

<sup>7</sup> Los pulares, también conocidos como fulanis, son un grupo etnolingüístico de África Occidental que configura el pueblo nómada más grande del mundo. Hacia el siglo XVI-XVII se habían islamizado y protagonizaron importantes movimientos jihadistas en el África del siglo XIX, cuando se instituyeron como importantes sabios y élites sociales.

ble a ʿaḥmad Fodio, quien representaba la fuerte influencia de los pulares en aquella época. Sukayrij menciona que al-Ghāli le dijo: “Ve a tu país y la gente abrazará el islam”.<sup>8</sup>

Tras haber sido iniciado, shaykh al-Fūtī dejó el *Hijāz* y se apresuró a volver a Sokoto, ya inmerso en la década de 1830. Las narraciones tradicionales sitúan en este momento su estancia en Shams (Siria) y Palestina, donde valiéndose de sus habilidades esotéricas realizó curaciones que le granjearon fama y el nombre de *al-walī torodobe* (el Santo de Futa Toro). En Sokoto permaneció seis años y compuso diversas obras de tono escatológico y sobre política. La muerte de Bello en 1837 terminó con su influencia en la corte de Sokoto, y regresó atravesando Mali y Senegal —donde tuvo serios problemas— hasta llegar a la región de Futa Jallon (actual Guinea); allí fue recibido por Almami Bakar. El shaykh construyó una comunidad emigrada (hégira)<sup>9</sup> que se fortaleció en Jegunko y comenzó a escribir el *Kitāb Rimah*. En ese tiempo recibió la visita de Maulūd Fāl, el gran sabio mauritano. Al llegar, éste no aceptó el oro que le ofreció al-Fūtī como *hadiya* (regalo al *sharīf*), según marcaba la tradición, sino que directamente pidió ver el libro que acababa de escribir. La anécdota muestra que la influencia de ‘Umar al-Fūtī era de sobra conocida, y su poder desde la Tijāniyya, reconocido por otros personajes principales.

Hacia 1845 al-Fūtī lanzó un primer *jihād* contra el reino de Tamba, controlado por población de etnia mandinga, dedicada al pillaje en contra de sus vecinos.<sup>10</sup> El inicio del *jihād* se relata en el *Tārīkh al-Hājj ‘Umar* y en otras crónicas recopiladas y traducidas por Christopher Wise.<sup>11</sup> La justificación jurídica del *jihād* la realizó el propio shaykh al-Fūtī tanto en el capítulo 51 de su *Rimah*, “Sobre la emigración (hégira) y el esfuerzo (*jihād*)”,<sup>12</sup> como en su obra *Bayān mā waqa‘a* (Declaración de lo que ha llegado), en la que hace un análisis jurídico pormenorizado —siguiendo la escuela *mālīki*— de la situación previa

<sup>8</sup> Ahmad Sukayrij, *Kāshif al-hijāb*, Beirut, al-Maktaba al Sha‘biya, 1988, p. 336.

<sup>9</sup> Willis, *In the Path of Allah*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>10</sup> Cf. David Robinson, *La guerre sainte d’ al-Hajj Umar*, París, Khartala, 1988, pp. 121-124.

<sup>11</sup> Christopher Wise (ed. y tr.), “The Chronicles of Al Hajj Umar Tall”, en página web del autor, s.f.

<sup>12</sup> Fūtī Tāl, *Kitāb Rimah*, op. cit., II, pp. 210-239.

al *jihād* y su legitimidad. Curiosamente, mientras en el primer texto se usa una retórica de carácter sufi bastante simbólica, el segundo lo construye desde la *sharī'a* más pura sin alusiones a la *ṭarīqa*. Ambos textos, herederos de la producción jurídica de al-Maghāli de Timbuktu, constituyen un interesante testimonio del *ijtihād* (esfuerzo intelectual) sobre los principios jurídicos de la escuela *māliki* y bajo la enorme influencia de los discursos de dan Fodio en África Occidental. El *jihād* se entenderá como una restitución del *'adl* (justicia) perdido a manos de malos gobernantes y paganos (*kuffar*), por lo que se puede invocar el *jihād al-aṣghar* (literalmente el pequeño esfuerzo) o lucha militar bajo los límites de la *sharī'a*.<sup>13</sup>

La caída de la ciudad de Tamba en 1845 fue el inicio de la expansión de la comunidad 'umariana, además del primer choque con los franceses y la negación al enemigo del estatuto de *dhimmi* (protegido) por negarse a pagar la *jizya*.<sup>14</sup> Hacia el año 1850 y siguiendo el mismo razonamiento jurídico, se expandieron hacia Bondu y las tierras de los wólof, hasta llegar a construir en Nioro un frágil Estado conocido como el califato de Hamdallahi en la década de 1860. Fue, precisamente, en ese momento cuando se construyó parte de la imagen pública del shaykh 'Umar en la literatura y la historiografía arabófonas. Por ejemplo, hay un texto compuesto en pular, unos treinta años después, por Muḥammad Aliou Thiam, discípulo del shaykh al-Fūti, titulado *La vie d' El Hadj Omar: Qaçida en Poular* y editado por Henri Gaden,<sup>15</sup> que representa muy bien la idea popular que se construyó del shaykh: la de un santo y líder militar con un perfecto cumplimiento de la *sunna*. Como se dijo, ésta no es una imagen nueva, pues la *ṭarīqa* ya contaba en su imaginario con una concepción similar asociada al shaykh Tijāni.

Como muestra Willis, citando a Musa Kamara entre otros, algunos inventaron genealogías que convertían a al-Fūti en *sha-*

<sup>13</sup> Véase la introducción de *Bayān mā waqa'a*: 'Umar Fūti Tāl, *Voilà ce qui est arrivé - Bayān mā waqa'a*, ed. y tr. Sidi Mohamed Mahibou y Jean Louis Triaud, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1983, ff. 2 verso a 5 verso.

<sup>14</sup> La *jizya* por la que un no musulmán creyente (judío o cristiano) puede recibir protección jurídica de un gobernante musulmán. Willis, *In the Path of Allah*, op. cit., pp. 138-139.

<sup>15</sup> Muḥammad A. Thiam, *La vie d' El Hadj Omar : Qaçida en Poular*, ed. y tr. Henri Gaden, París, Institut de Ethnologie de Paris, 1935.

*rīf*, y llegaron incluso a cuestionar el peso de la autoridad del shaykh Tijāni.<sup>16</sup> En la literatura, ‘Umar tenía que mostrarse como un solvente guía militar y un califa investido de conocimiento sobre lo exotérico (*zāhir*) y lo esotérico (*bātin*). Por ejemplo, este perfil de ‘Umar al-Fūtī lo mantendrá Mālik Sy (m. 1928) años después y lo transmitirá en un famoso poema<sup>17</sup> que retrata bien esa imagen idealizada del shaykh por un discípulo que no lo conoció, pero había escuchado la mayoría de los relatos orales sobre él. Las metáforas tradicionales (el león, la luna llena, etcétera) se entrelazan con las narraciones ennoblecidas del *jihād fi sabil Allāh* (bajo la autoridad de Allāh), en las que el shaykh (ya como figura narrativa) conseguía mayor legitimidad y contrarrestaba los relatos que oponentes y occidentales hacían sobre él. Se podría decir que actuaba como contrapropaganda y que ayudó a reclutar miembros para la comunidad al tiempo que lo convertía en mito. Sea como fuere, *sharīf* o pular, todos reconocían atributos especiales y cierta predestinación en el líder *tijāni*. Así, David Robinson, en su ya clásico *La guerre sainte d’ al-Hajj Umar*, mostró cómo toda esta literatura panegírica se basa en el éxito de una comunidad construida casi exclusivamente en torno al carisma de su líder.

Hacia 1861, al-Ḥājj ‘Umar conquistó Segu y, acto seguido, valiéndose de los argumentos de *Bayān mā waqa‘a*, se enfrentó a Aḥmad Lobbo y lo venció en 1862. En 1864 se enfrentó a la tribu de los kunta de Mali, liderados por Aḥmad al-Bakka’ī, quien, como era habitual en la época, usaba un lenguaje milenarista para acusar al shaykh ‘Umar al-Fūtī de ser el *dajjāl* (el anticristo de la tradición islámica), pues, como en el caso del *jihād* de Sokoto, el asunto trascendía la política terrenal y se le cuestionaba como líderes espirituales.<sup>18</sup> Estos rivales políticos y espirituales de ‘Umar asediaron Hamdallahi, de donde no pudo escapar debido a que los tuaregs no lo apoyaron. Shaykh al-Fūtī falleció en una misteriosa explosión, aunque nunca encontraron su cadáver. Esto dio origen a nuevos mitos y engordó

<sup>16</sup> Willis, *In the Path of Allah*, op. cit., p. 163, n. 28.

<sup>17</sup> *Maḥd al-shaykh ‘Umar Fūtī Tāl* de Mālik Sy, cit. en De Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, op. cit., pp. 214-215.

<sup>18</sup> Jamil Abun-Nasr, *The Tijāniyya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1965, p. 126.

la hagiografía de al-Ḥājj ‘Umar, de quien algún *majdhūb* dijo en su comunidad que era comparable con el profeta ‘Isa (Jesús), con lo que subrayó su inmortalidad, un regalo de Allāh a un fiel siervo.<sup>19</sup>

El legado de al-Ḥājj ‘Umar en África es muy contradictorio. Por una parte, sus acciones supusieron la expansión de la *ṭarīqa* en gran parte de África Occidental como opción religiosa, política y social; pero por otra parte generó el rechazo del islam y se volvió un enemigo que las autoridades coloniales supieron construir y alimentar. Como dan Fodio, al-Fūtī ha sido objeto de fuertes polémicas, pero lo cierto es que procedió como un hombre de su tiempo, aunque más allá de las funciones de un *alfa* pular. El sufismo actuó en sus decisiones políticas como catalizador de las diversas tendencias de su época. De hecho, la práctica de la Tijāniyya le otorgó una legitimidad especial que, como se muestra en el *Rimah*, con cierta sencillez favoreció el proselitismo, legitimado desde la figura del profeta Muḥammad y su *sunna*. El establecimiento de la *sharī‘a* —en el contexto del neosufismo— como base de la comunidad, también fue un elemento diferencial en su entorno, algo que podría destacarse incluso en el lenguaje escatológico que heredó de su estancia en Sokoto.

Para occidentales como Faidherbe, Soleillet, Marty, Monteil o Dumont, su imagen fue sobre todo la de un fanático muy peligroso, hasta que Willis y Robinson realizaron sus estudios críticos.<sup>20</sup> La diferencia respecto a otros líderes, y lo que inspiraba este pensamiento, era que el *jihād* de ‘Umar al-Fūtī estaba intensamente argumentado desde un punto de vista jurídico, lo que lo hizo sumamente atractivo para muchos musulmanes de la región, como los últimos jihadistas senegaleses encabezados por Mā Ba. Sin embargo, para muchos africanos de etnias

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, Thiam, *La vie d’El Hadj Omar*, op. cit., vv. 1120 a 1138; y Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, op. cit., p. 126. En Futa Toro (Senegal) escuché una leyenda en la que se decía que al-Fūtī sigue apareciéndose en las noches de luna llena, vestido completamente de blanco para demostrar que no murió en batalla y que aún guarda los destinos espirituales de sus seguidores. Notas del cuaderno de campo, Rosso (Senegal), junio de 2014.

<sup>20</sup> Véase el análisis moderado que realiza unos sesenta años después Paul Marty sobre al-Ḥājj ‘Umar en Paul Marty, *Études sur l’Islam au Sénégal*, París, Ernest Leroux, 1917, pp. 79-171.

diferentes (tuaregs, wólofs y mandingas), al-Ḥājj ‘Umar como pular o *toukoulér* (“dos colores”) era alguien en quien no se podía confiar, pues tradicionalmente esta etnia había tenido una fuerte connotación negativa por lo cerrado de sus sociedades y los movimientos políticos que los encumbraron para ser la élite dominante en todo el Sahel durante el siglo XIX.

Por último, para los franceses su ideología suponía un gran peligro porque la Tijāniyya, en esa búsqueda de pureza jurídica, no permitía pactos con aquellos que no jugasen con las normas islámicas. Aún en el siglo XX, el fantasma de al-Fūtī seguía tan vivo que la administración francesa tuvo que ingeniárselas para pactar, bajo una política del terror, con determinados personajes de la Tijāniyya (Mālik Sy, Nourou Tall, etcétera), al mismo tiempo que mandó al exilio a otros (Hammahullāh, ‘Abdoulaye Niasse) para frenar los movimientos insurgentes tanto militares como intelectuales de la región.

### El *jihād* según shaykh al-Fūtī Tāl: perspectivas jurídicas y espirituales

Shaykh ‘Umar fue central para el desarrollo intelectual del *jihād al-aṣghar* en África Occidental. A través de obras clave fue capaz de modelar diferentes propuestas y justificaciones en tan delicado asunto.

Por ejemplo, en el texto *Tadbkīra al-mustarshidīn* (El recuerdo de los bien guiados), shaykh al-Fūtī, después de glosar largamente la necesidad y los beneficios del *dhikr*, pasa a las demás prácticas (*ibāda*) del islam que llevan a la excelencia (*ihsān*), pero que a la vez son las propias del esclavo (*‘abd*) de Allāh.<sup>21</sup> Todas deben ser entendidas como un *jihād al-akbar* enfocado hacia el ego (*nafs*), como una sumisión sin ambages a la realidad.<sup>22</sup> Si el *dhikr* remite a la *shahada* —el primero de los

<sup>21</sup> ‘Umar Fūtī Tāl, “*Tadbkīrat al-mustarshidīn wa falāḥ al-ṭālibīn*”, ed. y tr. Claudine Gerresch-Dekais, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noir*, t. 42, núm. 3, julio de 1980, v. 155.

<sup>22</sup> Véase Medina Ly-Tall, *Un Islam militant en Afrique de l’Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle. La Tijāniyya de Saïku Umar Futīyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, París, L’Harmattan, 1991, pp. 136-139.

cinco pilares— por su recuerdo de la realidad (*ḥaqīqa*) divina y muḥammadiana, la *ṣalā* es para al-Fūtī la certeza de entrar poco a poco en la muerte.<sup>23</sup> Es decir, es un camino hacia la sumisión de la razón (*ʿaql*) por medio de una aniquilación temporal.

La *ṣalā* —según se deduce de los versos de ese texto— es una preparación para la muerte, y el uso de la realización supererogatoria (*nafl*) hace que las faltas (*dhunub*) sean olvidadas.<sup>24</sup> Del mismo modo, el *ṣawm* (ayuno) y la *zakā* son *ʿibāda* de purificación, mientras que el ayuno —durante el mes de ramadán o supererogatorio— lo hace con el cuerpo, la *zakā* lo hace con los bienes materiales.<sup>25</sup> En palabras del shaykh al-Fūtī, estas prácticas eliminan todo aquello asociado a la lejanía, las maldiciones y la pérdida moral tan propia de la época.<sup>26</sup> El *ḥājj*, por su parte, es el intercambio y el esfuerzo; un recuerdo de la vivencia del profeta Ibrāhīm, una experiencia de quien tiene la majestad.<sup>27</sup> El enfoque de al-Fūtī es claramente social, es decir, la comunidad debe primar sobre todo y la *ʿibāda* no es más que la cohesión social y espiritual de ésta.

Por ello, la *ʿibāda* representa para al-Fūtī un certero mandato de Allāh a través de Muḥammad para alcanzar la justicia (*ʿadl*), un elemento que emana de la presencia (*ḥadra*) muḥammadiana a la humanidad.<sup>28</sup> De ese modo, no sorprende que en esta línea proponga un pilar más: el *jihād al-aṣghar*.

De todos los temas jurídicos referentes a shaykh al-Fūtī, éste es uno de los más importantes y, sin lugar a dudas, fue una señal de identidad para él. En *Tadbkira al-mustarshidīn* —un texto muy temprano—, lo propone de manera integrada con la *ʿibāda*, pero con la categoría de *fard al-kifāya* (obligación supeditada) frente a la de *fard al-ʿayn* (deber obligatorio) de las prácticas fundamentales. Lo que sí intenta al-Ḥājj ʿUmar, de todas formas, es imbricar este *jihād* entre sociedad y metafísica, al estilo de ʿUthman ḏan Fodio, si bien con una certeza mayor al ha-

<sup>23</sup> Fūtī Tāl, *Tadbkirat al-mustarshidīn wa falāḥ al-ṭālibīn*, op. cit., vv. 163-164.

<sup>24</sup> *Ibid.*, v. 165.

<sup>25</sup> *Ibid.*, vv. 166-169.

<sup>26</sup> *Ibid.*, v. 173.

<sup>27</sup> *Ibid.*, vv. 176-177.

<sup>28</sup> Curiosamente, el fundamento metafísico de la justicia (*ʿadl*) es algo que había explicitado shaykh Tijāni en su comentario a *Jawharat al-kamāl*. Cf. ʿAlī Ḥarazīm B. Barrada, *Jawābir al-maʿāni*, Beirut, Dār al-kutub al-Ilmiyah, 2006, p. 434.

blar desde la *ḥaqīqa muḥammadiyya*. Este elemento fue el más problemático para shaykh al-Fūtī y sus futuros seguidores. Mientras dan Fodio había sido investido por Abd al-Qādr al-Jilānī,<sup>29</sup> la creencia de al-Fūtī era bastante más ontológica, pues según su esquema metafísico constituía un mandato emanado de la realidad (*ḥaqīqa*) muhammadiana.

Para al-Hājj ‘Umar, el proceso de *jihād* incluía dos partes: la primera, el *jihād al-akbar* y la hégira (el exilio profético) como método de evitar la confrontación tanto con el sí mismo como con el otro, y la segunda, el *jihād al-aṣghar* o armado como última salida. En el capítulo 51 del *Rimaḥ* se explica esta progresión. El *jihād al-akbar* o sobre el ego se enfoca en controlar al sí mismo y la conciencia que tiende hacia la multiplicidad en vez de la unidad. Para ello se exige un gran respeto y cumplimiento de la *‘ibāda* y las prácticas de la *ṭarīqa* (*dhikr*, *tarbiya*, etcétera). Las pasiones se controlan hasta el punto en que no deben intervenir en el aspecto social, porque sin duda generarían gran cantidad de problemas y debilidades.

En este contexto, la hégira o el exilio, siguiendo la *sunna* profética, es una prolongación simbólica de ésta. No sólo es una emigración física hacia un gobierno islámico, sino una medida para buscar la liberación antes de restituir la justicia. Se emigra de la influencia gobernante *mahjūb* (velado en lo esotérico) que fomenta la corrupción hacia la comunidad donde está el shaykh, que es un *‘arif* abierto a Allāh. Allí se recibe la *tarbiya* y, posteriormente, una apertura (*fāth*) para liberarse, al modo del profeta Muḥammad y su comunidad (*imitatio nabi*).<sup>30</sup> De lo contrario el *mahjūb* fomentaría que por miedo o interés la persona se convirtiese en un negador (*munkar*) que se aprovecha de esa degeneración y es copartícipe y responsable de los actos.<sup>31</sup>

El *kāfir*, o no creyente, es el que corrompe con sus prácticas a los demás. De ahí la importancia de esta figura tanto en la hégira como en el *jihād*. El objetivo es no mancharse con él ni con sus acciones, pero si se convierte en perjuicio —según

<sup>29</sup> John Hunwick y Rex. S. O’Fahey (eds.), *Arabic Literature of Africa. Vol. II. The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden, Brill, 1995, p. 56.

<sup>30</sup> Fūtī Tāl, *Kitāb Rimaḥ*, op. cit., II p. 216.

<sup>31</sup> *Ibid.*, II p. 219.

la tradición— debe usarse la acción defensiva.<sup>32</sup> En teoría, la gente del libro (*ahl al-kitāb*) no son infieles, aunque un autor como al-Maghālī, en sus respuestas al rey Askia Muḥammad, es mucho más explícito y dice que si rompen las normas de la *sharīʿa* y dañan a la sociedad, la persona puede ser categorizada como infiel, y ése es el deber del gobernante.<sup>33</sup> Así pues, debe primar el interés de la comunidad sobre cualquier otro aspecto. Esta propuesta jurídica de al-Maghālī impactó fuertemente en el movimiento jihadista africano de los siglos XVIII y XIX. Por ello, y en este sentido, son tan importantes la hégira y la *tarbiya* para conseguir una liberación de las ataduras y los velos del mundo terreno (*dunya*). En el fondo, shaykh ʿUmar —hijo de su tiempo— veía el *jihād*, en general, como una lucha por la justicia social y contra la tiranía tanto del *taqlīd* como de los reyes paganos.

De este modo, lo importante era la autonomía espiritual enraizada en la *ḥaqīqa*, la comprensión de lo comunitario y la restitución de la justicia a través de la interpretación profunda de la *sharīʿa*.<sup>34</sup> El aspecto conciliador de shaykh ʿUmar se manifiesta en *Tadhkira al-Ghāfilīn*,<sup>35</sup> texto escrito durante su estancia en la corte de Sokoto. En las polémicas con los Barnawī, al-Ḥājj ʿUmar propuso un proyecto ético en el que se asentaban los límites de las acciones respecto a la *sunna* y la necesidad de comprensión y respeto entre los creyentes, incluso políticamente rivales; se exaltaban los valores de la comunidad y se condenaba a los que rompían su estabilidad. Sólo si esta hégira y la posterior *tarbiya* eran insuficientes, o si las circunstancias amenazaban a la comunidad, al-Ḥājj ʿUmar proponía el *jihād* armado o *jihād al-aṣghar*.

El *jihād al-aṣghar* no se presenta a lo largo de la obra de al-Fūtī como tabú. En *Tadhkira al-mustarshidīn* aparece como

<sup>32</sup> De hecho, en el Corán (109:1) se aconseja rechazarlos y apartarse de ellos. Éste fue el mandato a Muḥammad hasta que fueron atacados y el profeta fue conminado por Allāh a responder a través de una guerra defensiva. Véase Corán, 8:7.

<sup>33</sup> Véase John Hunwick, *Sharīʿa in Songhay: The Replies of al-Maghālī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 69-76 y 83-85; Ly-Tall, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 206.

<sup>34</sup> Ly-Tall, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 207.

<sup>35</sup> ʿUmar Fūtī Tāl, “*Tadhkira al-Gāfilīn*”, ed. y tr. Claudine Gerresch-Dekais, *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, t. 39, núm. 4, octubre de 1977, pp. 890-930.

un *farḍ al-kifāya* (obligación supeditada), es decir, desde un plano jurídico es una obligación si se tiene posibilidad. En esta obra, al-Fūtī elabora una interesante lectura del significado del *jihād* donde lo define como asunto de sublime importancia (*‘azim sbān*), porque supone la destrucción del orden establecido.<sup>36</sup> En el texto también hay trazas milenaristas enfocadas especialmente hacia las recompensas del *jihād* y la felicidad tras la batalla, cuando ya no se tienen miedo ni apegos.<sup>37</sup> En otros textos y en relatos orales aparece la expresión, heredada de Sokoto, *sayf al-ḥaqq* (espada de la verdad) o restitución del orden primigenio a través de la certeza (*ḥaqq*) de estar en la realidad (*ḥaqīqa*).<sup>38</sup> Esta actitud está muy relacionada con el entrenamiento espiritual del *jihād al-akbar*, que consiste en llegar a un estado de aniquilación (*fanāʾ*) ante cualquier sentimiento. Esta ética mística diseñada para los *mujahidūn* ayuda a que no fluyan los temores en la batalla porque, como repite una y otra vez al-Fūtī, nada importa más que las órdenes de Allāh.<sup>39</sup> En este sentido, se aprecia cómo el *jihād*, para shaykh ‘Umar, es una iniciación y una purificación. Por eso, para él es una *‘ibāda* desde el momento en que el creyente se somete para hacer cumplir el orden que ha dispuesto Allāh y que la voluntad humana ha trastocado, es decir, la introducción de la *fitna* (destrucción de la paz) o *fasād* (desorden). La lucha purifica y restituye el orden, pone fin a la destrucción y protege (*‘isma*) a la comunidad. Por eso, la mejor *sunna* —dice al-Ḥājj ‘Umar citando a su vez a al-Suyūṭī— es aquella que elimina la corrupción en su tiempo.<sup>40</sup>

A pesar de los éxitos obtenidos hasta su muerte, la herencia de Ḥājj ‘Umar no será muy beneficiosa para sus seguidores y discípulos. El fracaso de al-Fūtī llevó a una exploración de

<sup>36</sup> Fūtī Tāl, *Tadhkirat al-mustarshidīn wa falāḥ al-ṭālibīn*, op. cit., vv. 179-180.

<sup>37</sup> *Ibid.*, vv. 192-194.

<sup>38</sup> Véase Fūtī Tāl, *Voilà ce qui est arrivé - Bayān mā waqa‘a*, op. cit., p. 17.

<sup>39</sup> Fūtī Tāl, *Tadhkirat al-mustarshidīn wa falāḥ al-ṭālibīn*, op. cit., vv. 196-200. Aunque es curioso que en *Bayān mā waqa‘a*, la argumentación jurídica para declarar el *jihād* a Massina, no aparezcan apenas menciones a estas cuestiones espirituales como bien han resaltado Mahibou y Triaud. Cf. Fūtī Tāl, *Voilà ce qui est arrivé - Bayān mā waqa‘a*, op. cit., p. 57. En el contexto en que esta obra jurídica está escrita y de cara a la sociedad no esotérica se prefirió hacer todo desde el punto más estricto de la *sharī‘a*, para evitar las críticas, tomando como ejemplo las *fatwas* de al-Maghālī y de dan Fodio.

<sup>40</sup> Fūtī Tāl, *Kitāb Rimāḥ*, op. cit., II p. 226.

nuevas vías de relación social y de una actitud no militar que marcarían la primera mitad del siglo XX hasta la aparición de Ibrāhīm Niasse. La conceptualización de al-Fūtī, tanto teórica como social, ayudó a difundir la *ṭarīqa* —gracias al tono milenarista de las enseñanzas de al-Fūtī— como una excepcional vía de salvación.

### Los huérfanos del *jihād*: colonialismo, esoterismo y ética<sup>41</sup>

La generación inmediatamente posterior a shaykh ‘Umar —entre 1865 y 1920— vivió una doble dificultad proveniente de la situación anterior: por un lado, al estar bajo la larga sombra del maestro, y por otro, por las consecuencias de la derrota del *jihād*. Fue una generación de reconversión política y social, aunque mantuvo, esencialmente, la misma doctrina metafísica.

De estos personajes de transición para la Tijāniyya, el más problemático y polémico fue Mā Ba Diakhou. Sin apenas trato con la comunidad de al-Ḥājj ‘Umar,<sup>42</sup> Mā Ba alcanzó gran autoridad en Senegambia. Opuesto a la presencia francesa al sur del río Senegal y a la connivencia de la aristocracia local con los galos, Mā Ba declaró un *jihād* en 1861. Sin embargo, señala Zachary Wright, no tuvo mucho interés en difundir la *ṭarīqa*, como sí lo había hecho al-Fūtī.<sup>43</sup> De Mā Ba no ha quedado ningún testimonio sobre aspectos metafísicos o doctrinales, a diferencia del *jihād* de al-Ḥājj al-Fūtī, que jugó sus cartas desde

<sup>41</sup> La mención al esoterismo no es en ningún caso peyorativa. El término hace hincapié en la dualidad de la metafísica islámica entre *bāṭin* (lo oculto) y *ẓāhir* (lo evidente), siempre en un sentido epistemológico de lo exotérico y lo esotérico. Con esta propuesta el sufismo se convirtió en regulador de significados ante las estructuras de la política islámica. Frente al cuerpo de *‘ulamā* o sabios, los *sūfiyya* aportaban otra visión no sólo del plano esotérico (*bāṭin*) sino también de la misma estructura legal (*sharī‘a*). Su implacable lucha por la pureza y la justicia los opuso a menudo al poder político, pero, a la vez, su uso del conocimiento oculto (fabricación de talismanes, protecciones, etcétera) los hacía impecables consejeros y cortesanos.

<sup>42</sup> Martin Klein, *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum*, Stanford, Stanford University Press, 1968, p. 66. Zachary Wright recoge varias tradiciones orales a través de Iba Der Thiam en las que narra cómo, en 1849, Diakhou conoció a al-Ḥājj ‘Umar y cómo éste le inició en la Tijāniyya. Así cambió su deseo de hacer el *ḥājj* a La Meca por el de iniciar un *jihād* en Senegambia. Cf. Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*, Leiden, Brill, 2015, pp. 70-71.

<sup>43</sup> Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, op. cit., p. 71.

la metafísica y la tradición. Su éxito no fue el *jihād*, sino la construcción de una identidad y una comunidad unificadas en torno al concepto de aprendizaje (*tarbiya*) y al de protección (*isma*). El *jihād al-aṣghar* es, por tanto, una extensión de la purificación y el orden de esa comunidad que teme ante una disensión (*fitna*) y que tiene que ir acompañado, como condición *sine qua non* dentro de la tradición islámica, de la práctica espiritual continua del *jihād al-akbar* o *jihād* contra el sí mismo.

Zachary Wright muestra cómo algunos de sus colaboradores, como Birane Cisse, nunca fueron iniciados por Mā Ba y, además, cómo la *silsila* de ‘Aboulaye Niassé —padre de Ibrāhīm Niassé— no pasaba por él. Es impensable que en una comunidad donde la espiritualidad debiera ser lo más importante, el líder (*serigne* en wólof) no prestase atención espiritual, como *shaykh al-tarīqa* (maestro de la vía), a sus miembros. Un *jihād* sin *ma‘arifa*, en un contexto tan duro como éste, se convertía en una simple guerra política, como después se vio con su hijo Saer Maty, incapaz de controlar el poder ante las embestidas militares francesas. Mā Ba fue, en realidad, uno de los productos más flojos surgidos de las doctrinas políticas y sociales de al-Hājj ‘Umar. Su debilidad principal fue usar el antiimperialismo como nexo de unión en la comunidad en vez de usar la *tarīqa*, que ya por aquel tiempo representaba una identidad fuerte con nexos arraigados —a través del discurso intelectual de al-Hājj al-Fūtī— en la tradición profética (*sunna*) y en la tradición intelectual islámica. Un prestigio del cual ya gozaba la Tijāniyya, pero que no podía mantenerse como elemento meramente decorativo. Durante el gobierno de Lat Dior en el reino de Cayor (1871-1883), estas actitudes hicieron que el islam se desplazase hacia una clase dominante, precisamente los pequeños líderes del *jihād*, que a su vez tuvieron un discurso crítico de la política de su tiempo: las comunidades de *marabouts*.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Véase *ibid.*, pp. 71 y 72-76. A modo de aclaración, *marabout* es una deformación de la palabra árabe *murābiṭ* (sufíes que vivían en pequeñas ermitas en el Sahara), y supuso una figura extraña a los franceses. En el imaginario colonial, el *marabout* era un personaje que englobaba al imam de la mezquita, al profesor coránico y al curandero del pueblo, y que ejercía de charlatán ante la masa iletrada. Véanse una genealogía y una crítica del término en De Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, op. cit., pp. 111-119.

Ciertos personajes, como Aḥmadou Bamba o ‘Abdoulaye Niasse, reconstruyeron no sólo la figura de la comunidad, sino, aún más importante, el papel del líder en ella. Bamba lo haría a través de su formulación de la *muridiyya* y teniendo en cuenta el concepto de servicio (*khidma*), mientras que Niasse uniría muchos elementos de la Tijāniyya ‘umariana con otros más propios del Magreb. La función de ‘Abdoulaye Niasse fue central —como puso de relieve Zachary Wright al introducir su figura de manera precisa— para el posterior desarrollo de la *ṭarīqa*.<sup>45</sup>

‘Abdoulaye Niasse fue uno de esos personajes que han pasado inadvertidos por la época en que vivió y por la represión de que fue objeto. Su generación tuvo un papel fundamental en la consolidación social de la doctrina metafísica y legal iniciada por al-Fūtī, aunque resultó clave asimismo para la renuncia definitiva al sistema jihadista en el que él mismo había participado de joven. El prestigio de Niasse no venía sólo de sus conocimientos exotéricos y legales, sino también de su conocimiento de lo esotérico.<sup>46</sup> Marty lo describe como el *marabout* más importante de la región Saloum,<sup>47</sup> debido a su influencia en la población, lo que le granjeó numerosos enemigos, entre ellos a Mandiay Bā, rey del Saloum, y a los funcionarios de la administración colonial francesa.

Respecto a la doctrina de la *ṭarīqa*, ‘Abdoulaye Niasse recoge el plano metafísico de al-Hājj ‘Umar y lo glosa aún más a partir de su experiencia personal, de sus contactos en Marruecos y el *hijāz* durante su *hājj*, que plasmará en su obra *Tanbih al-nās ‘alā saqāwa nāqidi bay‘a l-Abbās*, publicada en Argelia en 1910.<sup>48</sup> En esta obra, Niasse construye una teoría de la edu-

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 78-90.

<sup>46</sup> Hill y Wright citan tradiciones orales de cómo ‘Abdoulaye Niasse pactó con los *jinn* para construir su pueblo de Taïba Niassène, ya que esa zona era inhabitable para los seres humanos, o para tener el conocimiento para elaborar remedios mágicos. Joseph Hill, *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Nās*, tesis doctoral, New Haven, Yale University, 2007, pp. 100-102; Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, *op. cit.*, pp. 71 y 82.

<sup>47</sup> Marty, *Études sur l’Islam au Sénégal*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>48</sup> No fue posible acceder a la obra, aunque sí a un resumen oral de dicho libro a través de Muḥammad al-Māhī b. Makki y de su padre Muḥammad al-Makki b. Ibrāhīm Niasse. Del mismo modo, Zachary Wright resume parte del contenido del texto y cita que se encuentra disponible en la biblioteca del Departamento de Islamología de

cación espiritual (*tarbiya*) siguiendo la línea fijada por al-Ḥājj al-Fūṭī en el capítulo 14 del *Rimaḥ*. En ella —según la lectura de Wright y las entrevistas realizadas en esta investigación— se establece la importancia central de esta práctica sobre cualquier otra, ya que es el acceso a lo real (*ḥaqīqa*). Al mismo tiempo, se habla de los atributos (*shaykh al-tarbiya*) que debe tener el maestro: la visión (*baṣīra*), la luz (*nūr*) y la energía de conexión (*ḥimma*).<sup>49</sup> Este pronunciamiento resulta lógico, pues de nuevo es una glosa de ciertos aspectos del *Jawābir al-maʿāni* y del *Kitāb Rimaḥ*.

En primer lugar, la visión (*baṣīra*) es la capacidad de ver tras los diferentes velos (*ḥujāb*) después de adquirir una apertura (*fāṭḥ*). En ella, el profeta —siguiendo el ejemplo de vida de shaykh Tijāni— seguirá guiando al iniciado hacia el conocimiento de Allāh (*maʿarifa*) a través de las diferentes presencias (*ḥadarāt*).<sup>50</sup> En segundo lugar, el aspecto de la luz (*nūr*) no es más que el reflejo de su progresión, pues en tanto elemento primordial de la creación, la ilumina esclareciendo lo oscuro y la confusión, y ayuda al discípulo a imitar al profeta.<sup>51</sup> Por último, la energía de conexión (*ḥimma*) es el deseo de mejorar, parecido al impulso que tuvo el profeta para desbordarse (*fuyud*) en emanación (*tajally*) y abrir los diferentes círculos de presencias (*dāiʿrat al-ḥadarāt*).<sup>52</sup> Precisamente, y a modo de anécdota, visitar las diferentes *ḥadarāt* y ver (*baṣīra*) el conocimiento oculto es lo que habitualmente se ha llamado “ver el futuro”. Es curioso que tanto en las narraciones de tradición oral que escuché en Kaolack como en alguna fuente colonial (por ejemplo Marty), a Niasse y a su amigo shaykh ‘Abdallāh wuld al-Ḥājj se les mencione con habilidades de ver más allá.<sup>53</sup>

la Universidad Cheikh Anta Diop. Cf. Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, op. cit., p. 86.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>50</sup> Fūṭī Tāl, *Kitāb Rimaḥ*, op. cit., II, pp. 12-14.

<sup>51</sup> Véase Aḥmad Sukayrij, *Maṭālam al-asrār limadānak fī sharḥ ṣalā al-fāṭiḥ li-mā ughliq*, ed. M. Erradi Guenoun, Fez, s.e., 2007, p. 8.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>53</sup> Las referencias a las dotes esotéricas de ‘Abdoulaye Niasse provienen de diversas investigaciones en julio de 2014, mientras que las de ‘Abdallāh wuld al-Ḥājj provienen de su nieto al-Ḥājj ‘Abdallāh wuld Mishry y del texto de Marty, que dice: “Y no paran de hacer propaganda al sur del río [Senegal], sobre todo Cheikh ‘Abdallāh [wuld

Sin embargo, en la doctrina islámica no es posible ni lícito saber sobre el futuro. Lo que se produce aquí, en mi interpretación, es la aplicación del viejo paradigma de la filosofía o magia natural, en el cual —como en el pensamiento de la Edad Media— se interpretan los signos (*ayāt*) y secretos (*sirr*) ocultos de la creación. En el ámbito popular estas historias se han magnificado haciendo que algo normal en los círculos sufíes —véase el capítulo cuarto del *Ibrīz* citado por al-Ḥājj Fūṭī— se perciba no sólo como extraordinario, sino también digno de atención por las autoridades coloniales. De todas formas, estas habilidades han trascendido los tratados de sufismo y han calado en el imaginario colectivo *tijāni*.

Así, la *tarbiya* aparece glosada como un proceso de autonomía del discípulo, en el sentido de enseñoramiento o empoederamiento, pero guiado por el ejemplo profético de la *tarbiya* muhammadiana sobre shaykh Tijāni. Como se ve, aquí no sólo está presente al-Ḥājj ‘Umar como influencia fundamental, sino también al-‘Arabī Sāi’ḥ y su *Bughīat al-mustafīd*. En Niasse aparece, además, como práctica urgente que se debe expandir ante “el auge de ignorantes y estafadores”<sup>54</sup> dentro del islam. En este contexto, ‘Abdoulaye Niasse se refiere al apogeo del *maraboutage* y a la poca observancia de la *sharī‘a* por falta de comprensión de la realidad metafísica (*ḥaqīqa*). Aun así, algunos miembros de la familia Niasse advertían que, en aquellos tiempos, los asuntos de *ma‘arifa* no se trataban en público debido a que no había certeza de que estos secretos se conservaran en los círculos de iniciados. Aunque la actitud de ‘Abdoulaye Niasse respecto a estos temas fue mucho más abierta —comenzar a practicar la *tarbiya* como algo necesario—,<sup>55</sup> su hijo Ibrāhīm lo llevará al límite apenas treinta años más tarde.

Por su labor como shaykh y líder de la comunidad, recibió una autorización ilimitada (*‘ijāza muṭlaqa*) de manos de los miembros de la Tijāniyya marroquí. En esto influyó, de manera determinante, su actitud frente a la *sharī‘a*. La fama de ‘Abdou-

al-Ḥājj], a quien sus discípulos negros reconocen la facultad de predecir el futuro”. Cf. Paul Marty, *L’Islam en Mauritanie et au Sénégal*, París, Ernest Leroux, 1916, p. 247.

<sup>54</sup> *Tanbīh al-nās*, p. 11, cit. en *ibid.*, p. 86.

<sup>55</sup> Entrevista a Muḥammad al-Māḥi b. Makkī b. Ibrāhīm Niasse, Granada, abril de 2014.

laye Niasse estuvo centrada no sólo en sus habilidades con los *jinn* y sus dotes espirituales; su papel de juez y especialista en *fiqh māliki* tuvo mucho que ver.

Para Niasse, la *ḥaqīqa* y todo su aparataje metafísico no es más que la práctica de la *sharī'a*, en el sentido de que lo metafísico no puede ser conocido, lo que se conoce son las bases de la ley en el Corán y la *sunna*.<sup>56</sup> Como juez y jurisconsulto, usa a menudo —como ha advertido Wright— el *Mukhtaṣar* de Khalīl,<sup>57</sup> aunque recurre también al *ijtibād* —en la misma línea que al-Ḥājj 'Umar— para cuestiones más complicadas, como el tabaco o el *fiqh al-tarīqa*. Por ejemplo, la respuesta al asunto del tabaco —después de una interesante argumentación—<sup>58</sup> concluye que es perjudicial, que rompe la pureza y que la persona pierde fuerza porque se ata a algo nocivo, mientras que el vinagre (procedente del vino) no lo es y es considerado lícito por la *sharī'a*.<sup>59</sup> Del mismo modo, se atenúa el exclusivismo *tijāni* —en una maniobra de Niasse por reducir la tensión entre sufíes provocada por los franceses— al hacer una *fatwa* para participar en funerales de los no *tijāni*.<sup>60</sup> Y así exhorta —ya dentro del *fiqh al-tarīqa*— a los discípulos a hacerse grandes e independientes, aunque respetando siempre el lazo con su maestro.<sup>61</sup> Niasse siguió la línea legal de al-Ḥājj al-Fūti e intentó facilitar la práctica del islam y la Tijāniyya a través de sus dictámenes. Destaca su equilibrio entre *ḥaqīqa* y *sharī'a* debido a su mayor apertura para hablar de *ma'arifa* y la seguridad de tener la *'ijāza muṭlaqa* que le facilitaba la transmisión del conocimiento. En esta misma línea, el gran líder de la Tijāniyya de Senegambia, Mālik Sy, siguió un camino menos explícito que el del shaykh de Saloum.

<sup>56</sup> 'Abdulaye Niasse, *Mufid al-anām wa munil al-marām*, manuscrito inédito, Medina, Kaolack, s.f., p. 242; 'Umar Kuta, *Entretien avec Mame el-Hadji Abdoulaye Niasse en Gambie* (síntesis de *Mufid al-anām wa munil al-marām*), Kaolack, Institute Islamique Franco-Arabe de Sam, 1985, p. 8.

<sup>57</sup> Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, op. cit., p. 83.

<sup>58</sup> Véase como fuente primaria Kuta, *Entretien avec Mame...*, op. cit., p. 6; y como complemento el comentario de Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, op. cit., p. 83.

<sup>59</sup> Kuta, *Entretien avec Mame...*, op. cit., p. 6.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 6; y Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, op. cit., p. 85.

Mālik Sy fue mucho más discreto en sus posiciones, tanto que logró cierta amistad con las autoridades coloniales. Con una posición muy cercana a al-Ḥājj ‘Abdoulaye, Sy propuso un balance ético entre lo comunitario y lo individual.<sup>62</sup> El tema de la ética individual —si bien está muy presente en la tradición islámica— se había tratado menos en la Tijāniyya, pues aunque se proponía el fin de la autonomía intelectual del *tijāni*, la necesidad de formular un proyecto comunitario —como vimos en al-Fūtī— era muy superior. Mālik Sy propone transformar la autognosis derivada del *wird* en algo práctico, en dimensión social individual.<sup>63</sup> Es la idea de la simultaneidad del ser humano como siervo (*‘abd*) y como califa de Allāh en la tierra, y el conocimiento de la realidad mística (*ḥaqīqa*) es el que establece el comportamiento individual. Para ello, la práctica islámica (*‘ibāda*) es fundamental, tal como ya proponía al-Fūtī, al buscar la conciencia (*taqwa*) de Allāh —que implica el reconocimiento del terror ante su incognoscibilidad— a través del recuerdo constante (*dhikr*). Por eso, el conocimiento exotérico (*‘ilm*) debe usarse constantemente, pues su buen uso es garante de una ética social. La construcción comunitaria, para Mālik Sy, es imposible si no se hace desde el estricto cumplimiento de la *‘ibāda* y la intimidad personal, porque los valores sociales son una proyección amplificadora de éstos.<sup>64</sup> La solidaridad es el centro de estos valores, ya que la justicia se nutre, precisamente, de dicha solidaridad.

Una lectura del *Kifāyat al-rāghibīn* (El deber de los cumplidores) revela que su interés no es tanto la originalidad ni una teoría jurídica, sino sentar las bases de un milenarismo para una comunidad que se veía protagonista en tiempos de pérdida moral y espiritual.<sup>65</sup> Se trata, realmente, de una búsqueda de lo jurídico en la vida cotidiana y de una crítica a las nuevas tendencias de la *sharī‘a* que, por influencia del mundo árabe, se estaban expandiendo en ese momento. El peso de la identidad individual frente al mundo contemporáneo es notorio, aun-

<sup>62</sup> Ravane Mbaye, *Pensée et action*, t. 1: *Vie et Oeuvre*, Ozoir-la-Férière, Albou-raq, 2003, pp. 483-492.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 483-484.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 491-492.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 530-531.

que siempre con el relajamiento intelectual que tiene Sy. La *ma'arifa* —como en autores anteriores— retoma una función fundamental porque es la que establece la construcción de la *sharī'a* y evita problemas de carácter identitario al asociar el sufismo con una poderosa centralidad dentro de la tradición islámica. En la *Kifāya*, además de aspectos más teóricos, se tratan aspectos concretos de la *'ibāda*, como la jurisprudencia sobre la *ṣalā*, la recitación, la luna en el mes de *ramadān* y la *zakā*.<sup>66</sup> Este último asunto es de capital importancia, pues retoma los problemas de cómo y a quién entregarla o si es lícito darla en cacahuets o en papel moneda, en vez de oro y plata.<sup>67</sup> Pequeños detalles, aunque muy importantes para la construcción del día a día, que shaykh Tijāni ya había explicado en diferentes puntos, ya que la *zakā* tiene un componente político muy fuerte, pues teóricamente es una redistribución directa e inmediata de la justicia. Por ejemplo, shaykh Tijāni había hablado de dársela al emir o sultán, y éste se había negado por considerarla una innovación (*bida'a*) peligrosa porque se podía tener la tentación de quedarse una parte para sí.<sup>68</sup> De igual forma, Mālik Sy cree que si una innovación es positiva, hay que usarla, como es el caso del papel moneda u otros elementos, siempre que, como en el razonamiento jurídico de shaykh Tijāni, no suponga un elemento corrupto. En esta misma línea, permite el uso del telégrafo y otros elementos modernos, y deja claro que el islam nunca ha estado contra la ciencia ni la técnica, siempre que no contradigan la *sunna*.<sup>69</sup>

Su actitud política hacia los franceses estuvo en esta línea. Sy se negó tanto a la resistencia pasiva —al estilo de Bamba o Laobé— como al *jihād al-aṣghar* (lucha armada), al que se opu-

<sup>66</sup> Véase la segunda parte de Mālik Sy, *Pensée et action*, t. 2: *Kifāyat al-rāghibīn* (*Ce qu'il faut aux bons croyants*), ed., tr. y notas de Ravane Mbaye, Ozoir-la-Férière, Al-bouraq, 2003, pp. 239-439.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 383-420; y Mbaye, *Pensée et action*, t. 1: *Vie et Oeuvre*, op. cit., pp. 554-555. Este tema volverá a ser de capital importancia para Ibrāhīm Niassé, que lo retomará en su producción jurídica.

<sup>68</sup> Véase *supra* en la sección dedicada a la *sharī'a* en shaykh Tijāni.

<sup>69</sup> Mbaye, *Pensée et action*, t. 1: *Vie et Oeuvre*, op. cit., pp. 554-555. Véase el capítulo decimoprimeros de la *Kifāyat* (Sy, *Pensée et action*, t. 2: *Kifāyat al-rāghibīn*, op. cit.), donde se habla explícitamente sobre la evolución de la sabiduría dejando claro —a través de un ejemplo de pagos por servicio religioso— que es más importante una lectura hermenéutica que literal del texto.

so públicamente. Al deberse a su comunidad, y ésta a la individualidad de sus miembros, Sy planteó un juego más sutil: trabajar con sus discípulos individualmente y que éstos hiciesen comunidad por debajo del sistema. Si la creencia individual era fuerte, ¿qué tendría que temer? Al fin y al cabo los franceses eran gente del libro (*abl al-kitāb*) y podrían convivir en paz. El *jihād*, en tanto *fard al-kifāya* (obligación supeditada), no tenía justificación, y menos tras la ruina de Mā Ba y Lat Dior, por lo que, mientras respetaran los principios básicos, Sy no veía problema. De las narraciones de Marty inferimos la consideración que le tenían los franceses por su enorme influencia, pues lo veían como el más simpático y el más letrado.<sup>70</sup> Por supuesto, Mālik Sy fue acusado inmediatamente de colaboracionista (*muwālāt*), aunque poco le importaba, en el fondo, pues no había que luchar por identidades esenciales. Éstas, en gran parte, se obtenían por la práctica individual y la certeza del buen hacer, es decir, por la conjunción entre *sharī'a* (ley) y *ḥaqīqa* (realidad). Un *jihād* mucho más personal y comunitario.

En el plano metafísico, el proyecto de Sy es muy parecido al de al-Fūtī. Sus enseñanzas se encuentran en el *Iḥām al-munkir al-Jānī* (La reducción al silencio de los que reniegan), que explica y resume tanto la doctrina como las prácticas de los *tijāni*.<sup>71</sup> La obra es una enciclopedia que retoma las formulaciones del *Kitāb Rimāḥ* y alude a la literatura posterior. Quizás el punto más interesante sea el capítulo tercero, donde articula —de manera menos audaz que ‘Abdoulaye Niassé— la *tarbiya* y la *sharī'a wa ḥaqīqa*.<sup>72</sup> Sy entiende la *tarbiya* como el proceso en el que se recuerda cómo Muḥammad educó a sus compañeros, tanto en el plano social como en el espiritual.<sup>73</sup> Las fuentes primarias del pensamiento de Sy son prácticamente las mismas que las de al-Fūtī (al-Sha‘arānī, *Ibrīz* entre otros), aunque insistiendo, como ‘Abdoulaye Niassé, en que la energía de conexión (*ḥimma*) es el centro de la *tarbiya*. También enfatiza que la edu-

<sup>70</sup> Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal*, op. cit., p. 188.

<sup>71</sup> Mālik Sy, *Pensée et action*, t. 3: *Iḥām al-munkir al-jānī (Réduction au silence du dénégateur)*, ed., tr. y notas de Ravane Mbaye, Ozoir-la-Férière, Albouraq, 2003, pp. 29-30

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 134-167.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 134.

cación espiritual o la práctica del sufismo aleja la innovación (*bida'ā*) porque supone una conexión con el profeta.<sup>74</sup> De nuevo la *sharī'a* como ley revelada se debe, profundamente, a la interpretación que se obtiene de la *ḥaqīqa*.<sup>75</sup>

La construcción del sufí sólo puede hacerse bajo la atenta mirada de la ley y en estrictas condiciones que no son sino facilidades en su camino, limitaciones que evitan perder la conciencia de Allāh (*taqwā*). Como dice Sy, citando al imām Mālik al final del *Iḥām*: “Debes saber que la prohibición reposa sobre el fundamento [de la *sharī'a*] y que obedece a la *tarbiya* y a tu salud (*ṣalāma*)”.

El discurso es integral y éste es el punto fuerte del planteamiento de Sy. Desde la interioridad se dispone la construcción del individuo y de su ética individual, para después hipostasiarla hacia la sociedad que construirá las leyes desde esa individualidad. Por ello, la *tarbiya* y el conocimiento son imprescindibles, como en el caso de Niasse, para garantizar la autonomía de sus miembros y la independencia de la autoridad. La sociedad es la construcción de las personas y por eso existe la necesidad de paz, solidaridad y justicia. En este sentido, son muy importantes las relaciones sociales y el comportamiento (*ādab*) representados por la humildad y por no hacer ostentación pública de poder, así como por el respeto al shaykh, que es quien cohesiona a la comunidad gracias a su conocimiento, pues es un consejero.<sup>76</sup>

Toda esta argumentación justifica la postura de Sy ante la administración colonial francesa, es decir, no importaba tanto quién gobernase si lo privado y lo comunitario buscaban la *ḥaqīqa*. El proyecto de Sy gozó de gran prestigio social e intelectual tanto en la época colonial como posteriormente, y rara vez se le consideró como un problema real. No obstante, otros miem-

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>75</sup> Como en el caso de 'Abdoulaye Niasse, Mālik Sy habla en el capítulo séptimo del *Iḥām* acerca de la licitud o ilicitud de consumir alucinógenos y tabaco, aludiendo a la misma argumentación con la que Niasse acusa al tabaco de ser algo perjudicial, adictivo y que no está en la *sunna*. Véase *ibid.*, pp. 408-427. El ataque no es por un simple puritanismo moral, sino que esconde esa necesidad de recuperar una identidad social libre de ataduras en la línea de su argumentación en *Kifāyat* sobre el uso de los elementos técnicos no perjudiciales. La propuesta de Sy y de Niasse respecto al tabaco y los alucinógenos viene a recuperar la vieja línea de shaykh Tijāni de que la corrupción del islam proviene del olvido de la *sunna* y de la imitación (*taqlīd*) cultural del islam.

<sup>76</sup> Mbaye, *Pensée et action*, t. 1: *Vie et Oeuvre*, op. cit., p. 501.

bros de la Tijāniyya no se mostraron tan receptivos a su proyecto, o no quisieron tenerlo en cuenta. Nos referimos a Sharīf Hammahullāh y su grupo, que crearon una versión disidente y extraña de la Tijāniyya que acabaría mostrando su poder e influencia en la zona oriental de Mauritania (Nioro de Sahel, Kaedi) y Mali. Al mismo tiempo, y en respuesta al colonialismo francés, modificaron la doctrina hasta el punto de legitimar un regreso al shaykh Tijāni y aderezarlo con un milenarismo explícito. El esoterismo hammalista se vuelve tal que la *sharī'a* casi se disuelve en la *ḥaqīqa*.

Sharīf Hammahullāh y su maestro, el argelino Muḥammad Lakhdar, decían poseer los auténticos secretos *tijāni* para salvar la *ṭarīqa* de la debacle tras la muerte de shaykh 'Umar.<sup>77</sup> Transmitidos desde la *zāwiya* (comunidad) de Tlemcen por su líder, Ṭahār Būtayyib, compañero de shaykh Tijāni, y con clara intención anticolonial, shaykh Lakhdar recibió conocimientos esotéricos y se le encargó buscar a un hombre predestinado para la misión de recuperar la pureza de la Tijāniyya. Como es común en la literatura hagiográfica, el maestro busca al ignoto a través de unas cualidades esotéricas para nombrarlo el sucesor. Y así —según todas las tradiciones— llegó a Nioro de Sahel hacia 1900. Allí impuso su particular visión esotérica y ritual en oposición al resto de los *tijāni*, pues promovió la recitación de la *jawābrat al-kamāl* 11 veces en vez de 12 al final de la *wazīfa*.<sup>78</sup> Ésta es la enseñanza fundamental del hammalismo que tanta polémica ha levantado entre los *tijāni* y los no *tijāni*.

Al recibir su “nombre secreto” (*ism sirr*) de Lakhdar, Hammahullāh no sólo subía de nivel, sino que se legitimaba para cambiar de doctrina y ejercer como califa de shaykh Tijāni. Durante su primer encuentro le explicó que era portador de otro “nombre secreto” superior al de Lakhdar. En el conocimiento de este nombre se legitimó Hammahullāh para aceptar el cambio de 12 a 11 recitaciones. Si su maestro aludía a la práctica en Tlemcen, Hammahullāh decía que el 11 era el número que estaba presente en las palabras (en árabe) *jawābrat al-kamāl* y *Jawābhir al-ma'āni* y que la fórmula efectiva para activar el

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 62.

secreto era repetirlo 11 veces.<sup>79</sup> Lakhdar murió en 1909, habiendo investido al joven shaykh como el verdadero califa de la Tijāniyya. Marty cita —seguramente de alguno de sus informantes— que Hammahullāh caía presa de éxtasis y visiones en las que veía pasar el cielo y la tierra, además de que contactaba con el profeta Muḥammad, pero que *vis-à-vis* era un hombre reservado.<sup>80</sup>

Su imagen, diferente de la de otros *tijāni*, se expandió por Senegambia y el Sahel asociada a las 11 recitaciones, conocidas en francés como *les onze grains* (los once granos), porque sus *tasbiḥs* (rosarios) tenían una primera separación de 11 cuentas en vez de las 12 de los demás *tijāni*. También tuvo un perfil esotérico muy marcado que enseguida chocó con la rama ‘umariana de la Tijāniyya, mucho más conservadora y arraigada en la lectura erudita de al-Ḥājj ‘Umar.<sup>81</sup> Al mismo tiempo, mostraba su conocimiento de la *sharī‘a*, especialmente de la rama jurídica *māliki*, y su dominio de la interpretación (*ijtihād*). Su poca disposición pública y su enorme halo esotérico lo pusieron en el punto de mira de las autoridades coloniales.<sup>82</sup>

Sus interpretaciones orales del *Jawābir al-ma‘āni* se hicieron cada vez más estrictas y rechazaba a otros autores. Sus discípulos empezaron a decir que él era el único que conocía y seguía las verdaderas enseñanzas de shaykh Tijāni, como en el asunto de las 11 recitaciones de la *jawābrat al-kamāl*. La cuestión generó gran polémica porque la mayor parte de la Tijāniyya la recitaba 12 veces. Y es que, para él, este pronunciamiento no fue más que un retorno simbólico a la verdadera *ḥaqīqa* de shaykh Tijāni. Además de la explicación esotérica, Hammahullāh aducía que ésta era la verdadera forma de recitar según lo hacía shaykh Tijāni en el *Jawābir al-ma‘āni*. Tengamos en cuenta que esta leta-

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>80</sup> Paul Marty, *Études sur l’Islam et les tribus du Soudan*, París, Ernest Leroux, 1920, vol. 4, p. 220.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 221-222.

<sup>82</sup> Según explica Traore, se debía especialmente a la consideración y al análisis francés sobre las prácticas. La Tijāniyya *à douze grains* (dependiente de Fes, Tamasin y Ayn Madi) colaboraba con Francia, mientras que la *à onze grains* (Tlemcen) no, y por extensión se consideraba que Hammahullāh seguía las órdenes de los subversivos, aunque no fuese cierto. Véase Alioune Traore, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamaboullah, homme de foi et résistant*, París, L’Harmattan, 2015, p. 106.

nía es una declaración doctrinal de la Tijāniyya y que se supone dada por el profeta, por lo que su valor es muy importante. Sin embargo, y a pesar de lo que dice el libro, en vida del shaykh, en la *zāwiya* de Fes, se recitaba 12 veces y nadie había dicho nada en contra.

Más allá de la declaración mística de Hammahullāh, probablemente no había ninguna intención más que la que los discípulos pudieron proyectar. La ingenuidad política de su líder llevó a sus seguidores a la manipulación y la expansión de diversas teorías a cuál más extravagantes.<sup>83</sup> En su comunidad comenzó un culto morbosos a su personalidad que mezclaba la doctrina *tijāni* con el *mahdismo* y el anhelo de que apareciera el guía del fin de los tiempos. La literatura hammalista incide en la posición especial del shaykh sobre los demás y, muchas veces, en presentarlo como predecesor del Mahdī. Así, a pesar de su enorme celo por la *shari'ā*, sus discípulos lo manipularon para conseguir actitudes anticoloniales primero, y cierta laxitud moral después, que se encarnaría en la figura de Yacouba Sylla y su comunidad. Hacia los años treinta, estas propuestas se hicieron cada vez más fuertes y la actitud de Francia fue cambiando. Sylla provocó los sucesos de Kaedi a través de enfrentamientos con miembros de la Tijāniyya 'umariana, que denunciaron a los hammalistas por romper el orden. Acompañado de una locura mística, acabó con motines sociales y culpando a Hammahullāh.<sup>84</sup> Esto hizo que tuviera que exiliarse a Costa de Marfil durante ocho años. Entre las acusaciones se encontraban la incitación o, en última instancia, haber permitido las revueltas. En Costa de Marfil, al verse injustamente tratado por la administración francesa, comenzó su actitud anticolonial con pequeños gestos simbólicos, como la *ṣalāt al-khawf*, llamada también la *ṣalā* del miedo. Esta inusual práctica es famosa porque se usa en el *jihād* y denota la urgencia de volver a la batalla.

<sup>83</sup> Véase *ibid.*, p. 106. También lo que advierte Marty: "Cherif Hamallah está completamente alejado de las intrigas y no debe pesar sospecha sobre él". Marty, *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, *op. cit.*, p. 222. Sin embargo, el doble discurso de Marty tiene que ser puesto en duda porque Hammahullāh siempre fue un objetivo prioritario para la administración colonial.

<sup>84</sup> Traore, *Islam et colonisation en Afrique*, *op. cit.*, pp. 188-198.

A su regreso a Nioro en 1936, comenzó a llamar la atención esta actitud con la *sharī'a* y lo que se escondía detrás. Como se ha dicho, Hammahullāh había sido una persona estricta con la *sharī'a*, pero poco a poco fue mostrando menos apego a la literalidad —al contrario de otros shaykhs de su tiempo— para centrarse en la *ḥaqīqa* de la resistencia, es decir, comenzó un *jihād* esotérico contra la administración colonial. El asunto de la *ṣalā* y la reafirmación del mahdismo empezaron a ser de dominio público. Diferentes discípulos decían haber visto en sueños que Hammahullāh era elegido como maestro de mundos (*shaykh al-'alamīn*), encargado de restituir la justicia y la libertad en la región. Los franceses, atentos a la historia de al-Ḥājj 'Umar y su justificación del *jihād*, decidieron seguir a Hammahullāh porque pensaban que propiciaba un clima de *jihād al-aṣghar* contra ellos.<sup>85</sup>

La Tijāniyya, temerosa de las represalias que pudieran ejercer contra ellos, contestó condenando la actitud de Hammahullāh y su práctica de la *ṣalāt al-khawf*. Traore afirma que en medio de estas disputas, los franceses se dieron cuenta de que los seguidores del shaykh preparaban simbólicamente un ataque y de que había que neutralizarlo. Ahora bien, según el dictamen de los otros *tijāni*, era hostil no sólo a Francia sino también a la *sharī'a*. En este clima de tensión colonial y local que concluyó con la deportación a Francia de Hammahullāh, vemos cómo con una *sharī'a* descontrolada y una comunidad en torno a un mesías, al que no respetan y al que no informan, se generan serios problemas. En el caso del hammalismo, a pesar de haber comenzado como un esquema de *sharī'a wa ḥaqīqa*, se rompió por la presión de los discípulos que dieron una imagen totalmente difusa de la Tijāniyya y su base doctrinal. Las críticas *tijāni* venían, más que por la rabia y el odio que mencionan los discípulos y hacen suyos Dicko y Traore, por el uso ilegítimo de la doctrina hasta convertirla en culto personalista. El hammalismo de carácter político —alejado del discurso original— continuó hasta finales de los años cuarenta con muchas insurrecciones, mientras que el resto de los *tijāni* —la mayoría— permanecía con otra actitud hacia el colonialismo y la doctrina.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 208-210.

## Conclusiones

Se ha intentado mostrar en este trabajo el cambio considerable que experimentó la Tijāniyya respecto al *jihād* en concordancia con su momento histórico. El *jihād* armado se había presentado como alternativa en toda la zona por el clima milenarista y de depresión moral que se vivía, según los autores estudiados. Así, Ḥājj ‘Umar reconstruyó un paradigma clásico y le infundió parte de la doctrina *tijāni* para proponer un proyecto político y restituir el orden perdido. A pesar de los primeros éxitos obtenidos, la herencia de Ḥājj ‘Umar no fue beneficiosa para sus seguidores y discípulos. De hecho, dio pie a fuertes enfrentamientos con los franceses y produjo un notable fracaso social y militar debido al atraso técnico. La actitud beligerante de estos *tijāni*, en lucha por motivos políticos, supuso la justificación para la intervención colonial en el siglo xx, especialmente en Senegambia.<sup>86</sup>

Así, el proyecto político de al-Fūtī, fundado en torno a un Estado de *sharī‘a* (ley) y *ḥaqīqa* (realidad), se vino abajo tras su muerte, pues nadie tenía el carisma suficiente para mantener este modelo político y social tan particular; Mā Bā, en especial, había perdido interés en el plano espiritual y se concentraba más en el político. Por otra parte, la muerte de ‘Umar al-Fūtī supuso el final de una etapa para la Tijāniyya, ya que fue incapaz de articular ningún proyecto político serio desde la propia *tariqa*, sumida en disputas internas sobre liderazgo. Además, las potencias europeas, y en particular Francia, pusieron todos los medios disponibles para que esto no sucediera, y estigmatizaron la *tariqa* como organización social. Por ejemplo, Robert Arnaud —uno de los administradores coloniales franceses de la época y ferviente anti *tijāni*— escribió en su *Précis de politique musulmane*:

Las doctrinas de esta orden hacen notar su extrema intolerancia y su llamada a la violencia contra toda dominación cristiana [...] Otra cofradía, la Tijāniyya, tiene adeptos en Mauritania, sobre todo en la tribu *marabútica* de los Idaouli [...] En Argelia, esta orden *tijāni* no se ve con

<sup>86</sup> Para aspectos concretos de la política de ocupación francesa, véase Klein, *Islam and Imperialism in Senegal*, pp. 63-93 y 95-113.

simpatía; puede ser una escisión de la orden, pues los fanáticos en África Occidental no miran más que a la *zawiya* de Fes.<sup>87</sup>

Ante esta situación, y bajo la ideología colonial de la *mission civilisatrice* (misión civilizadora), los *tijāni* estallaron identitariamente. La presión colonial —marcada por textos como el anterior— los forzó a tomar nuevos caminos respecto a la gestión de la identidad renunciando a un proyecto político propio, y es aquí donde se ha querido mostrar el pensamiento de al-Hājj ‘Abdoulaye Niasse y al-Hājj Mālik Sy como alternativas al *jihād* armado del siglo XIX. Estos dos personajes fueron los principales líderes de la *Tijāniyya* en el primer cuarto del siglo XX.

En el caso de ‘Abdoulaye Niasse, fue a través del esoterismo y el conocimiento gnóstico que reforzó los patrones de la identidad grupal bajo un elemento de diferencia. Niasse propuso la maduración comunitaria. En su grupo se produjo un tránsito del *jihād al-aṣghar* (lucha militar) al *jihād al-akbar* o esfuerzo espiritual. A la vez, toda esta sabiduría esotérica se presentaría como una transformación de la *sharī‘a* (ley exotérica) adaptada a su tiempo. Mālik Sy, sin embargo, optó por desarrollar un modelo ético entre lo comunitario y lo individual transformando la autognosis derivada del *wird* en algo práctico, en una dimensión social individual. Así, no tuvo problemas en pactar con las autoridades coloniales. Por último, vimos la problemática figura de Hammahullāh, que generó una propuesta pacifista a través del esoterismo que, ante un exceso de situaciones místicas, su falta de posicionamiento político y el poco control sobre sus discípulos, acabó invirtiendo la situación y trajo serios conflictos que, tras enfrentamientos con la administración colonial, llevaron a su deportación a Francia en 1943.

De ese modo, se dio la paz con el “otro” —y el correspondiente cese del *jihād al-aṣghar*— en ambas comunidades, principalmente por el autocontrol y el saberse superiores identitariamente, ya fuese por una mayor autoconciencia de la auténtica

<sup>87</sup> Robert Arnaud, *Précis de politique musulmane*, Argel, Typographe Adolphe Jourdan, 1906, pp. 114-115.

realidad a través de la *tarbiya* (Niasse) o por ser capaz de gestionar el mundo tradicional con el mundo moderno (Sy).

En líneas generales, los *tijāni* senegaleses cambiaron las actitudes violentas de shaykh al-Fūṭī de manera progresiva durante el siglo xx, debido a lo expuesto. Así, se enfatizó una nueva forma de ver a la sociedad civil senegalesa y su relación con el islam mediada desde la gnosis sufí y la ética comunitaria. Estas propuestas tuvieron su momento álgido con el salto a la política y la esfera pública de shaykh Ibrāhīm Niasse —hijo de al-Ḥājj Abdoulaye—, en la segunda mitad del siglo xx, en concurrencia con la independencia y que convergieron en la completa integración y normalización de los *tijāni* en Senegambia. ❖

*Dirección institucional del autor:*

*Facultad de Filosofía*

*Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia*

*Despacho S218*

*Universidad de Sevilla*

*c/ Camilo José Cela s/n*

*41018 Sevilla, España*

## Bibliografía

### *Fuentes primarias*

FŪṬĪ TĀL, ‘Umar, *Kitāb Rimāḥ*, Beirut, Dār al-kutub al-Ilmiyah, 1964.

FŪṬĪ TĀL, ‘Umar, “*Tadhkira al-Gāfilīn*”, ed. y tr. Claudine Gerresch-Dekais, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noir*, t. 39, núm. 4, octubre de 1977, pp. 890-930.

FŪṬĪ TĀL, ‘Umar, “*Tadhkirat al-mustarshidīn wa falāḥ al-tālibīn*”, ed. y tr. Claudine Gerresch-Dekais, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noir*, t. 42, núm. 3, julio de 1980, pp. 524-553.

FŪṬĪ TĀL, ‘Umar, *Voilà ce qui est arrivé - Bayān mā waqa’a*, ed. y tr. Sidi Mohamed Mahibou y Jean Louis Triaud, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1983.

ḤARAZĪM B. BARRADA, ‘Ali, *Jawābir al-ma’āni*, Beirut, Dār al-kutub al-Ilmiyah, 2006.

KUTA, ‘Umar, *Entretien avec Mame el-Hadji Abdoulaye Niasse en Gambie* (síntesis de *Mufid al-anām wa munil al-marām*), Kaolack, Institute Islamique Franco-Arabe de Sam, 1985.

- MBAYE, Ravane, *Pensée et action*, t. 1: *Vie et Oeuvre*, Ozoir-la-Férrière, Albouraq, 2003.
- NIASSE, ‘Abdulaye, *Muḥīd al-anām wa munīl al-marām*, manuscrito inédito, Medina, Kaolack, s.f.
- SUKAYRIJ, Aḥmad, *Kāshif al-ḥijāb*, Beirut, al-Maktaba al Sha‘biya, 1988.
- SUKAYRIJ, Aḥmad, *Maṭālam al-asrār limadāarak fī sharḥ ṣalā al-fātib li-mā ughliq*, ed. M. Erradi Guenoun, Fez, s.e., 2007.
- SY, Mālik, *Pensée et action*, t. 2: *Kifāyat al-rāghibīn (Ce qu’il faut aux bons croyants)*, ed., tr. y notas de Ravane Mbaye, Ozoir-la-Férrière, Albouraq, 2003.
- SY, Mālik, *Pensée et action*, t. 3: *Iḥām al-munkir al-jānī (Réduction au silence du dénégateur)*, ed., tr. y notas de Ravane Mbaye, Ozoir-la-Férrière, Albouraq, 2003.
- THIAM, Muḥammad A., *La vie d’ El Hadj Omar : Qaçida en Poular*, ed. y tr. Henri Gaden, París, Institut de Ethnologie de Paris, 1935.

### Secundarias

- ABUN-NASR, Jamil, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- ARNAUD, Robert, *Précis de politique musulmane*, Argel, Typographe Adolphe Jourdan, 1906.
- BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practices*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016.
- HILL, Joseph, *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Ŋas*, tesis doctoral, New Haven, Yale University, 2007. [<http://keemtaan.net/docs/JHill-dissertation.pdf>], consultado en octubre de 2015.]
- HUNWICK, John, *Sharī‘a in Songhay: The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- HUNWICK, John y Rex. S. O’Fahey (eds.), *Arabic Literature of Africa. Vol. II. The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden, Brill, 1995.
- HUNWICK, John y Rex. S. O’Fahey (eds.), *Arabic Literature of Africa. Vol. IV. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, Brill, 2003.
- KLEIN, Martin, *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum*, Stanford, Stanford University Press, 1968.
- LY-TALL, Madina, *Un Islam militant en Afrique de l’Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle*.

- La Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, París, L'Harmattan, 1991.
- MAANAN, Abderrahman Mohamed, *Tasawwuf. Introducción al sufismo*, Córdoba, Almuzara, 2006.
- MARTY, Paul, *Études sur l'Islam au Sénégal*, París, Ernest Leroux, 1917.
- MARTY, Paul, *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, París, Ernest Leroux, 1920, vol. 4.
- MARTY, Paul, *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*, París, Ernest Leroux, 1916.
- MONTURIOL, Yaratullah, *Términos clave del islam*, Almodóvar del Río, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2006.
- ROBINSON, David, *La guerre sainte d' al-Hajj Umar*, París, Khartala, 1988.
- TRAORE, Alioune, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, París, L'Harmattan, 2015.
- WILLIS, John Ralph, *In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj Umar*, Londres, Franz Cass, 1989.
- WISE, Christopher (ed. y tr.), "The Chronicles of Al Hajj Umar Tall", s.f. [<http://myweb.facstaff.wvu.edu/wisec/umarian-tidjaniya/chronicles.html>], consultado en diciembre de 2015.]
- WRIGHT, Zachary, *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niase*, Leiden, Brill, 2015.