



Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Aḥmad Tijānī¹

Antonio de Diego González²

Recibido: 30 de junio 2016/ Aceptado: 25 de octubre de 2017

Resumen. Este trabajo profundiza en la biografía y la doctrina de shaykh Aḥmad Tijānī (1737-1815). Fundador de la *ṭarīqa Tijāniyya* y uno de los máximos exponentes del neo sufismo contemporáneo. Autor sin obra directa y conocido solo a través de referencias indirectas, shaykh Tijānī se sumó al movimiento renovador del islam (*tajdīd*) como alternativa a la influencia otomana. Además, impulsó una renovación de la *sharī'a* a través de la gnosis en un contexto milenarista. El artículo analiza el contexto, la biografía, su representación y las principales doctrinas de Aḥmad Tijānī, indagando en diferentes obras hagiográficas-doctrinales como *Jawāhir al-ma'āni* o *Kāshif al-ḥijāb*, ofreciendo un panorama global en castellano de la figura de este importante sufi marroquí.

Palabras clave: Neo sufismo; Marruecos; Tijāniyya; *tajdīd*.

[en] Between hagiography and historiography. An analysis of shaykh Aḥmad Tijānī's figure and doctrine

Abstract. This paper offers an overview on Aḥmad Tijānī's (1737-1815) biography and doctrine. He was the founder of *ṭarīqa Tijāniyya* and one of the maximum exponents in contemporary neo-Sufism. Author without work and know about indirect references, shaykh Tijānī was involved in Islamic renewal movement (*tajdīd*) as alternative to Ottoman influence. Also, he promoted a regeneration of *sharī'a* though gnosis in a millenarianist context. Our paper analyzes the context, the biography, his representations and principal doctrines of shaykh Aḥmad Tijānī, inquiring into hagiographic-doctrinal works like *Jawāhir al-ma'āni* or *Kāshif al-ḥijāb*, offering a global panorama in Spanish about the figure of this important Moroccan Sufi shaykh.

Keywords: Neo-sufism; Morocco; Tijāniyya; *tajdīd*.

Sumario. 1. Introducción. 2. Las fuentes sobre shaykh Aḥmad Tijānī. 3. Trazando la biografía / hagiografía de shaykh Tijānī. 4. La consolidación del rol social de shaykh Tijānī y la creación de la *ṭarīqa Tijāniyya*. 5. Análisis de la doctrina metafísica de la Tijāniyya. 6. La *faḍa*: milenarismo y pervivencia en el mundo contemporáneo. 7. A modo de epílogo: La herencia de shaykh Tijānī

¹ 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 Mauritania. Agradezco las sugerencias en el texto de Moustapha Hassane, José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Zachary Wright (Northwestern University), Ousmane Kane (Harvard University) y al-Hājj al-Mishry.

² Universidad de Sevilla.
E-mail: adediego@us.es.

Cómo citar: De Diego González, A. (2018) Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Aḥmad Tijāni, en *Anaquel de Estudios Árabes* 29, 63-88

1. Introducción

La Tijāniyya nació en un clima social muy convulso. En un momento en que el islam atravesaba una dura crisis espiritual y política. La hegemonía burocrática, legal, política y espiritual otomana amenazaba a las identidades particulares de los demás miembros de la *umma* que no estaban bajo la ecúmene geopolítica otomana, que no practicaban el *madhhab* (escuela jurídica) *ḥanaḥī* y no se encontraba bajo el dominio de un *Pāshā* (gobernador otomano). Lo intelectual estaba sometido a la fuerte y fascinante influencia escolástica de los *ulemas* otomanos, cuyas prácticas estaban centradas en anular —a través del saber y el poder— las epistemes de la periferia.³ Para entonces, finales del XVIII y principios del XIX, los otomanos dominaban todo el mediterráneo y extendían su influencia hasta la periferia del imperio. Entre otros territorios, controlaban Meca y Medina —los lugares sagrados del islam— y ejercían una fuerte influencia intelectual a través de las doctrinas islámicas, como hemos dicho antes, sobre todos los sistemas culturales de la zona.⁴

En este contexto de cierta opresión religiosa e intelectual para las minorías, el reformismo (*tajdīd*) floreció. Personajes como Meḥmed Qāḏīzāde⁵ y los juristas qāḏīzādelis, shaykh Sirhindi, shaykh Ibn Idris, Jibrīl b. ‘Umar al-Aqadasī, ‘Uthman dān Fodio o Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792)⁶ habían comenzado a ofrecer nuevas propuestas para el mundo islámico. El reformismo (*tajdīd*) exigía un retorno a propuestas propias del primer islam, pidiendo acabar con la primacía de lo cultural y para ello ofrecían diversas propuestas.

Los wahabís exigían una vuelta—mediada por la influencia intelectual de Ibn Taimīya (1263-1328), la escuela jurídica *ḥanbalī* y la influencia de los qāḏīzādelis— a la interpretación literal de las fuentes (Corán y *ḥadīth*) y a la moral y costumbres de los predecesores (*salaf*). Su proyecto, no obstante, acabó reduciéndose a un pobre literalismo y a un puritanismo exagerado. Los seguidores de Ibn ‘Abd Al-Wahhāb acabaron aboliendo las escuelas jurídicas (*madhhab*) y la teología tradicional (*kalām*) en pos de un retorno donde solo primaría lo exotérico sin otros aditamentos. Los sufís reformistas, por su parte, pretendían hacer algo

³ Véase el ambiente intelectual del mundo otomano y su periferia puede consultarse en El-ROUHAYEB, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge, 2015. El autor traza de forma magistral la historia intelectual y su otomana del siglo XVII previo a la aparición de los movimientos reformistas.

⁴ Para ampliar el rol de la política otomana durante el final del siglo XVIII y principios del XIX el capítulo cuarto titulado *The power of the provinces* en FINKEL, Caroline, *Osman's Dreams*, Londres 2006, 372-412.

⁵ Véase el libro de SHEIKH, Mustapha, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Rumi al-Aghisari and the Qadizadelis*, Oxford, 2016 para una historia de la crítica a la estructura intelectual y política otomana desde el reformismo y el neo-sufismo.

⁶ Muḥammad ibn ‘Abd Al-Wahhāb fue un reformador árabe del siglo XVIII. Actualmente es la doctrina oficial de Arabia Saudí. Se caracteriza por un fuerte rigorismo y anti-sufismo. En los últimos años los sufís —especialmente los tijānis— y los wahabís han tenido conflictos en África. Véase LAUZIERE, Henri, *The making of Salafism: Islamic reform in the twentieth century*, Nueva York, 2015.

parecido enfatizando el rol de la *ḥaqīqa* (realidad) y la experiencia esotérica del conocimiento (*maʿrifa*) que solo el amor del Profeta Muḥammad podía otorgar. Esta corriente —representada por los grandes *mutajjids* sufíes del siglo XIX— es la que se conoce como neo-sufismo o *ṭarīqa muḥammadiyya*.⁷

Es en este momento, y dentro de esta última tendencia, es donde podemos incardinar a Aḥmad Tijāni, nuestro protagonista, un personaje extremadamente complejo desde el punto de vista de la historiografía occidental. El estudio de la figura de Shaykh Tijāni presenta las dificultades típicas de un santo (*wālī*) medieval pero dentro de un contexto histórico contemporáneo. Su biografía está mediada por la hagiografía y la prosopografía, las cuales envuelven su vida en un profundo misterio y constantes experiencias místicas.⁸

Nuestro trabajo, a través del estudio y el análisis de las fuentes primarias (biográficas, hagiográficas y doctrinales), intenta esbozar la vida y la carrera de Aḥmad Tijāni como uno de los personajes más importantes del neo-sufismo. Para ello, proponemos en primer lugar, explorar las fuentes que hemos utilizado, para luego pasar a recomponer su biografía en el tercer epígrafe. El cuarto epígrafe lo dedicaremos a su rol político en la corte de Fez y su consolidación como figura pública, mientras que el quinto y el sexto estarán dedicado a un análisis aspectos de su doctrina. Por último, el séptimo epígrafe, a modo de epílogo, tratará de ofrecer un colofón con una breve reseña de su influencia en el mundo islámico. El texto tiene un carácter, eminentemente, descriptivo e historiográfico, intentando acercar la figura de este sufi magrebí —por primera vez— al público hispanohablante.

2. Las fuentes sobre shaykh Aḥmad Tijāni

Las obras principales que cumplen el papel de fuentes biográficas /hagiográficas de Aḥmad Tijāni, son: *Jawāhir al-maʿāni* (Las perlas de la perfección) de ʿAlī Ḥarazīm b. Barrada, el *Kitāb al-Jāmiʿ* (El libro de la comunidad) de Muḥammad Ibn al-Mushry y, por supuesto, la clásica y enciclopédica obra *Kāshif al-ḥijāb* (La eliminación del velo) de Aḥmad Sukayrij.

La primera es *Jawāhir al-maʿāni* (Las perlas de los significados). Fue escrita por ʿAlī Ḥarazīm b. Barrada durante la primera década del siglo XIX (ca. 1801-1805), coincidiendo con los últimos años del shaykh Tijāni. Este texto es la fuente más directa —aunque la verosimilitud de algunos datos es cuestionable — para recomponer el puzle que supone la vida del shaykh. Este es quizás el punto más importante a la hora de presentar esta fuente, por eso en la Tijāniyya se la considera la obra básica de la *ṭarīqa*. Ḥarazīm usa un árabe clásico y elegante con el cual nos introduce, primero, en la vida de Aḥmad Tijāni y, posteriormente, en su doctrina espiritual. El texto combina las técnicas biográfica-hagiográficas (*sīrat al-waliya*) con las de enseñanza tradicional (*majlis al-dars*), lo cual consiste en responder a las preguntas del discípulo.

⁷ Véase O'FAHEY, Rex S. & Bernd Radtke, "Neo-sufism Reconsidered" en *Der Islam*. Vol. 70, 1 (1993), 52-87 y MEIER, Fritz: *Nachgelassene Schriften: Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Die taṣliya in sufischen Zusammenhängen*. vol. 2 Ed. Bernd Radtke, Leiden 2005.

⁸ Véase el recurso de la «narración velada» en EL-ADNANI, Jillali, *La Tijāniyya. Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*, Rabat 2007, 60-61.

De la misma manera el *Kitāb al-Jāmi‘* de Ibn Mushry recopila los dichos o enseñanzas de Aḥmad Tijāni, con un formato dialógico, parecida en estructura al *Jawāhir al-ma‘āni*. Sin embargo, nos ofrece una pequeña crónica de la ruptura del shaykh con la Khalwatiyya (la ṭarīqa a la que pertenecía antes de fundar la suya), las primeras relaciones entre maestro y discípulos y una evolución posterior de la Tijāniyya tras la muerte de shaykh Tijāni. Parece ser que el libro desapareció por su alto carácter esotérico —especialmente en el comentario al *wird* tijāni—, ya que en años posteriores sirvió como justificación para ataques contra la ṭarīqa.⁹

Y por último tenemos la obra *Kāshif al-ḥijāb ‘aman talāqa ma‘a al-shaykh Tijāni min al-ṣaḥāb* (La eliminación del velo sobre los compañeros del shaykh Tijāni). Publicada en la ciudad de Fez en 1907, se trata de una de las fuentes principales para la ṭarīqa. Esta obra, si bien es la principal, forma parte de la extensísima bibliografía de Sukayrij¹⁰ sobre la historia de la Tijāniyya.¹¹ Se trata de un libro, como los dos primeros que vimos, claramente encuadrado en el género del *kunnash makhtūm* (cuaderno oculto) aunque con gran influencia del género de diccionario biográfico (*ṭabaqāt*). El libro está concebido para eliminar el velo (*ḥijāb*)¹² simbólico que había sobre la Tijāniyya. Así, aunque sea un *kunnash makhtūm*, se facilita a los interesados que existía la posibilidad de aprender sobre la vida de shaykh Tijāni y de otros sabios posteriores seguidores de este.

Con su extraordinaria capacidad enciclopédica, Sukayrij traza cien años de desarrollo de la *ṭarīqa* tanto en el apartado biográfico como en doctrinal. Para cualquier historiador, el *Kāshif al-ḥijāb* debería ser una fuente primaria a la abordar la reconstrucción de los «periodos oscuros» de la Tijāniyya. Es cierto que en Sukayrij, por su estatus dentro del grupo, se ve cierta intención de traspasar el principio de autoridad que Niasse terminará de abrir. Esta obra se complementa con otra titulada *Raf‘a al niqāb*¹³ que reúne o complementa aquellas biografías que no fueron tratadas en profundidad en el *Kāshif*. Además, dentro de la producción del sabio Sukayrij, podemos encontrar otra obra que realiza una interesante

⁹ EL-ADNANI, Jillali, *La Tijāniyya...*, 97-98.

¹⁰ Aḥmad Sukayrij (1878-1944). Nacido en Fes en una familia *sharīfa*, fue famoso en su época por su conocimiento. Escribió varias de las obras claves para la ṭarīqa — utilizadas como fuentes primarias a lo largo de este libro— tales como *Kāshif al-ḥijāb* (1907) y *Raf‘a al-niqāb* (1910) que destacan entre una producción de más de ciento sesenta obras. Actuó, además, como *qaḍī* de Wajda (1919), de Jadida (1924) y de Settat (1929) y detentó varios cargos políticos con el sultán *mawlay* al-Ḥāfīz. Se convirtió en el máximo defensor del sufismo y la Tijāniyya en el Magreb a través de obras teóricas y poéticas, en un contexto colonial y siendo el blanco de los ataques de la nueva *salafīyya* marroquí.

¹¹ Para más información, véase disponible en línea en: <<http://www.cheikh-skiredj.com/fr-Publications-tijania.htm>>. Solo de historia y relacionados con ella se citan unos cuarenta y cinco libros y textos diferentes. En el futuro el estudio del legado de Sukayrij podría ser una vía interesante para la elaboración de un corpus historiográfico completo sobre la ṭarīqa.

¹² La palabra *ḥijāb* significa velo, sin embargo, puede tener otras connotaciones depende del contexto. En el mundo sufi, y más literalmente concretamente en el de la Tijāniyya, este término puede traducirse con dos matices distintos. El primero es como protección, en el sentido que el velo protege algo de la ignorancia externa. En el segundo, el velo es que imposibilita la gnosis divina con Allāh. La rama niassene de la ṭarīqa ha hecho mucho énfasis en este segundo aspecto, frente a la doctrina clase de la élite (*nukhba*) de los elegidos espiritualmente, cuestionándolo esta última a través de la doctrina de la *fayḍa* y la práctica de la *tarbiya ruḥaniyya* (educación espiritual). Cf. Entrevista privada a shaykh ‘Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Ma‘aṭā Maūlāna (Mauritania), junio, 2014. Para elaborar este concepto dentro de la rama niassene de la Tijāniyya véase DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, “De discípulo a maestro. Un estudio de la *tarbiya* a través de tres poemas de Ibrāhīm Niasse” en *Claridades. Revista de filosofía* 8 (2016) 67-103.

¹³ SUKAYRIJ, Aḥmad, *Raf‘a al niqāb*. 4 vols., Fez, 2007.

prosopografía a modo de recuerdo (*dhikr*) de shaykh Tijāni: *al-Shamāi'l al-Tijāniyya* (Las cualidades del shaykh Tijāni) recogido, especialmente, de fuentes orales entre discípulos. Ninguno de estos textos puede considerarse neutro, más bien al revés, pues están excesivamente polarizados hacia la alabanza. Además al ser *Jawāhir al-ma'āni* una adaptación en los aspectos formales y narrativos de la biografía de Ibn Ma'an (m. 1708)¹⁴ y en el modelo epistemológico de la obra *al-Ibrīz* de al-Lamṭī¹⁵, como han señalado Radtke y O'Kane.¹⁶

Estas obras coinciden, en su mayoría, en construir a shaykh Aḥmad Tijāni como un buscador incansable, como el paradigma de los sabios (*'ulamā*) tanto en el plano esotérico (*bāṭin*), como en el plano exotérico (*ẓāhir*). A la vez, se usa el recurso clásico de la genealogía, es decir, emparentarlo con la familia del Profeta Muḥammad. El mecanismo es el utilizado por excelencia como recurso fundamental que fundamenta el principio de autoridad. Así calificarle como descendiente del Profeta (*sharīf*), a través de su nieto Ḥassan, unido a su nivel de conocimiento espiritual le confería un grado más de preeminencia ante la comunidad.¹⁷ El sharifismo como recurso es algo que pone de relieve el texto de Abun-Nasr como el de Wright —los dos trabajos científicos más solventes y relevantes sobre la vida de shaykh Tijāni—. ¹⁸ En un contexto sufi y tradicional, más allá de la autoridad social, se dice que por él fluye directamente la *baraka* del Profeta, lo que supondría un argumento de peso para la realización de las acciones extraordinarias (*karāma*) que llevaría a cabo a lo largo de su vida.

3. Trazando la biografía / hagiografía de shaykh Tijāni

Por las fechas que propone 'Alī Ḥarazīm en el *Jawāhir*, suponemos que Shaykh Tijāni nació el doce de Sāfar de 1150 del año de la hégira (once de junio de 1737) en 'Ayn Madi (Argelia).¹⁹ Su linaje, por parte de padre, provenía de una influyente tribu marroquí: los Abda. Estos, que se remontaban, —como hemos dicho— a los descendientes del Profeta, habían huido a Argelia tras el ataque portugués de 1637.

¹⁴ Ibn Ma'an fue un sufi marroquí del siglo XVIII famoso por ver al Profeta durante su *dhikr* diario. Su vida la reseña tanto 'Alī Ḥarazīm como al-Talidi ambos citado en EL-ADNANI, Jilali, *La Tijāniyya...*, 140.

¹⁵ *Al-Dhahab al-Ibrīz min kalām sayyid 'Abdelazīz* (El oro puro en las palabras del señor 'Abdelazīz) es una obra maestra del sufismo marroquí del siglo XVIII. Dictada por un sufi analfabeto llamado 'Abdelazīz al-Dabbagh (1673-1720) a su discípulo Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamṭī, en ella se construye una enciclopedia del sufismo en todos sus aspectos recibidos a través de inspiración divina. La edición que hemos manejado es AL-LAMṬĪ, Aḥmad Ibn al-Mubārak: *Al-dhahab al-ibrīz min kalām sayyidi 'Abdal'azīz al-Dabbāgh*, El Cairo, 2010.

¹⁶ EL-ADNANI, Jilali, *La Tijāniyya...*, 61 y ABUN-NASR, Jamil: *The Tijāniyya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, 1965, 24.

¹⁷ A este respecto véase ḤARAZĪM B. BARRADA, 'Alī: *Jawāhir al-ma'āni*, Beirut 2006, 24-25; SUKAYRIJ, Aḥmad: *Kāshif al-hijāb*. Al-Maktaba al Sha'biya, Beirut, 1988., 10-12; SUKAYRIJ, Aḥmad: *al-Shamāi'l al-Tijāniyya*, Fez 2008, 20-21; y SY, Mālik: *Iḥām al-mumkir al-jānī* en MBAYE, Ravanne: *El Hadji Mālik Sy Pensee et action*, Vol. 3. Beirut 2003, 91-119.

¹⁸ Cf. ABUN-NASR, Jamil, *The Tijāniyya...*, 16-17 y WRIGHT, Zachary, *On the Path of the Prophet*, Atlanta 2015, 51-52.

¹⁹ Véase ḤARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 23. Como siempre existe confusión y en muchas biografías aparece como dos años menor, es decir nacido en 1735 tras la conversión al calendario gregoriano. Si nos atenemos al *Jawāhir al-ma'āni*, 1150 año de la hégira /1737 del calendario gregoriano, es la fecha y la conversión correcta.

El padre de Aḥmad Tijāni, Muḥammad b. al-Mukhtār, era un importante erudito de la zona, y su madre, ‘Aṭīsha’, era la hija de otro shaykh local muy influyente.

Según se nos cuenta en el texto del *Jawāhir al-ma‘āni*, el niño creció en un ambiente intelectual muy estimulante. Pronto memorizó el Corán, comenzando así su educación formal, prosiguiendo con el estudio del *ḥadīth* (dichos proféticos), del *fiqh* (derecho islámico), del *tafsīr* (comentario coránico), y otras disciplinas islámicas. Su formación incluyó textos clásicos de *fiqh māliki* como el *Mukhtasar al-Qudūrī*, la *Risāla* de Ibn Abu Zāyid al-Qairawanī, la *Muqaddima* Ibn Rūshd o el *Kitāb al-‘Ibāda* de al-Akhḍarī.²⁰ Todas estas obras son, a día de hoy, textos clásicos en la educación islámica tradicional. Tras el estudio de estos textos, en especial de la *Risāla*, Aḥmad Tijāni se había convertido en un seguidor de la escuela jurídica (*madhhab*) *māliki*, de la corriente teológica *asha‘arī* y del sufismo magrebí.

A los veintiún años marchó a Fez para seguir profundizando en el sufismo de su era, aceptando diversas *ṭarīqas* como la Qadiriyya, la Naṣiriyya (una de las ramas de la Shadiliyya/) y la *ṭarīqa* de Aḥmad al-Ḥabīb b. Muḥammad llamado «al-Ghamāri». Allí estudió con Muḥammad Ibn Ḥassan al-Wanjālī (m. 1770), con quien permaneció cinco años, y que le profetizó una gran apertura espiritual (*fath al-kabīr*).²¹ Es interesante ver este recurso hagiográfico por el cual joven shaykh Tijāni empieza a encontrarse incomodo allá donde va porque nadie es capaz de saciar su sed de conocimiento islámico, augurándosele una futura grandeza. Este recurso es muy usado en la hagiografía islámica pues permite, a posteriori, resaltar esa imagen de santidad desde la juventud.

Tras su experiencia fesí, en 1772, comenzó su periplo hacia Meca. Una de sus primeras paradas fue Túnez, donde enseñó los *Ḥikām* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 1309) en la prestigiosa universidad islámica de Zaytūna. Según la narración de Ḥarazīm, rechazó las propuestas del Emir, ‘Ali Bey, quien le ofreció quedarse en Túnez enseñando como profesor.²² Shaykh Tijāni proseguirá hasta Meca haciendo un alto temporal en Egipto. Allí, el shaykh conoció a diferentes miembros de la *ṭarīqa* Khalwatiyya. Esta *ṭarīqa* se erigía en ese momento como una de las artífices de la renovación espiritual en el Egipto. Uno de sus miembros era el shaykh al-Kurdī, a quien shaykh Tijāni le relató la sensación de inquietud vivida en Tlemencen (Argelia) y su deseo de encontrar al polo de su tiempo (*qūṭb al-adhami*). En este encuentro, el maestro egipcio profetizaría parte del futuro del shaykh Tijāni.²³

En Meca, shaykh Tijāni conoció a un misterioso personaje: Aḥmad b. Abdullāh al-Hindī. Según se cuenta en el *Jawāhir al-ma‘āni*, este extraño maestro — probablemente un *malāmatī* indio de la escuela de *andalib* — tenía un voto de silencio por el cual no podía hablar con nadie excepto su sirviente. Un día, en presencia de shaykh Tijāni, al-Hindī le envió un mensaje diciéndole: «Tú eres el detentor de mi conocimiento, de mis secretos, de mis dones y de mi luz».²⁴ En el mensaje también se explicitaba que él moriría en cuestión de días —otro recurso

²⁰ HARAZĪM, ‘Alī, *Jawāhir*, 24.

²¹ HARAZĪM, ‘Alī, *Jawāhir*, 36.

²² HARAZĪM, ‘Alī, *Jawāhir*, 36.

²³ *Ibid.*

²⁴ HARAZĪM, ‘Alī, *Jawāhir*, 38.

muy usado en las hagiografías sufíes—. Por último, le invitó a visitar a Muḥammad al-Sammān²⁵, gran maestro de su tiempo, quien le daría algo muy importante. Al-Sammān le proporcionaría serían los argumentos para comenzar a explorar esa realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana a través de la tradición profética (*sunna*), es decir, las claves del reformismo sufí. El encuentro, tras la muerte de al-Hindī, fue fructífero, y el shaykh Tijāni recibió —además de conocimiento— un permiso (*ijāza*) para ejercer como shaykh de la Khalwatiyya.

Durante su vuelta hacia el Magreb se produciría —según la hagiografía contenida en *Jawāhir al-ma'āni*— el hecho más extraordinario (*karāma*) de toda su narración biográfica. En el año 1784 shaykh Tijāni recibió la gran apertura (*fath al-kabīr*). En el oasis de Abī Samghūn tuvo una visión despierta (*ru'ya fī l-yaqza*) en la cual se le presentó el Profeta Muḥammad. Este le informó de cuál era su estatus en realidad: él, shaykh Tijāni, era el sello de los santos (*khātm al-awliyā'*) y su tan buscado *murabbi* (educador) y protector (*kafil*) no era otra persona que el mismo Profeta. A continuación, este le dio un nuevo *wird* (letanías básicas de la ṭarīqa) y le informó de que ya no tendría límites (*itlāq*) para iniciar a toda ser creado en la realidad esotérica de la *ḥaqīqa* (realidad) muḥammadiana, la verdadera realidad emanada a partir de la luz (*nūr*) del Profeta. A partir de ahora, solo el Profeta Muḥammad sería el principio y el fin de la nueva ṭarīqa. Por último, le dijo que en esta nueva ṭarīqa no hacían falta retiros (*khalwa*)²⁶ o separarse de la gente y que ya no dependía de la autoridad de ningún otro santo (*wālī*).²⁷

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

En un contexto donde los turcos dominaban los imaginarios y donde los magrebíes habían perdido muchísima influencia, un santo (*wālī*) magrebí, seguidor de la escuela *māliki* y ferviente defensor de la teología *asha'arī*²⁸, venía a restituir el orden arrebatado por “sufíes charlatanes” o de los burócratas otomanos.

²⁵ Véase KARRĀR, 'Alī Šāliḥ, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, Londres, 1992, 45-48.

²⁶ Meier hace notar que para la primera Tijāniyya las *khalwas* o retiros sólo quedaban para momentos especiales —a diferencia de otros caminos sufíes— debido al mandato profético en la visión de Aḥmad Tijāni. Así, se sustituye la preparación en solitario para el viaje (*sulūk*) hacia Allāh por la gnosis directa. Cf. MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2, 316-317.

²⁷ HARAẒĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 41.

²⁸ La *asha'arī* es una de las tres escuelas teológicas (*kalām*) ortodoxas, junto con la *atharī* y la *maturidī*, que reconoce el Islam *sunni*. Es la perspectiva teológica (*aqīda*) mayoritaria en el Magreb, África y en el antiguo al-Ándalus. Durante el reinado otomano fue considerada un signo de identidad y una alternativa frente a la alianza oficialista *ḥanafī/maturidī*. Fundada por Ḥassan al-Asha'arī (m. 936), constituyó un ataque contra los racionalistas de la *mu'tazila* de la corte de Bagdad. Es considerada una escuela de corte tradicionalista (que tiene muy en cuenta la opinión de sabios y maestros anteriores para sus construcciones teológicas), no creen en la primacía de la razón (*'aql*) y afirma la libre voluntad dentro de un marco de predestinación (*qadr*) y orden creado. Por estas razones, fue duramente criticada duramente por Ibn Taimīya (1263-1328). Véase WINTER, Tim (ed.): *The Cambridge companion to classical Islamic Theology*, Cambridge 2008, 81-90 y 244-249.

4. La consolidación del rol social de Shaykh Tijāni y la creación de la *ṭarīqa Tijāniyya*

La emergencia de shaykh Tijāni en el Magreb —al igual que la de al-Sammān en el Egipto nilótico o la de ‘Uthman dān Fodio en el norte de Nigeria— venía a reivindicar las identidades propias en una mezcla con discursos de poder y representación de antiguas esencias. En el caso de shaykh Tijāni, en concreto, se reivindica una identidad de los primeros tiempos islámicos.²⁹ Él era un *sharīf* (descendiente del profeta)³⁰, *mālīki* (el *madhhab* 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.

En este sentido, no solo cumplía perfectamente las normas del neo-sufismo, sino que actuaba revolviéndose ante la influencia cultural otomana y la cristalización del sufismo clásico, a pesar que el *Jawāhir al-ma‘āni* no nos cuente nada de este contexto político.³¹ Hay que hacer notar que en una hagiografía islámica, por lo menos hasta mediados del siglo XIX, estos aspectos políticos no se van a explicitar a pesar de su completa obviedad, pues ensuciarían la misión trascendente. El relato del *Jawāhir* está lleno de alusiones a gente espiritual, aunque, curiosamente, no muestra más de lo necesario en cuanto a los aspectos políticos y sociales. También tenemos que pensar que Ḥarazīm compuso su relato desde el contexto de la literatura hagiográfica marroquí del siglo XVIII, lo que le impedía cambiar estilos o mostrar a shaykh Tijāni de forma diferente a la que la tradición marcaba a la hora de describir a un santo.

De hecho, al instalarse shaykh Tijāni en la ciudad de Fez, que por entonces gobernaba el sultán *mawlay* Sulaymān b. Muḥammad, podemos entender este hecho como una clara posición estratégica. Según Abun-Nasr, en el año 1789 shaykh Tijāni se presentó como una víctima de la injusticia turca pidiendo la protección del sultán. En su argumentación, el shaykh clamaba para que los magrebíes no perdieran el Magreb como los andalusíes habían perdido al-Ándalus a mano de los castellanos.³² Esto ya lo advierte un texto clásico y hagiográfico como el *Kāshif al-ḥijāb*, mientras que en otro texto primario para la Tijāniyya como *Bughīat al-mustafīd* de shaykh al-‘Arabī al-Sāi’ḥ explica que shaykh Tijāni

²⁹ Nótese como Debarh señala que *mawlay* Muḥammad III, anterior monarca marroquí, había iniciado una dura campaña en pos de los *madhhab* que continuó su hijo Sulaymān orientándose hacia el fiqh *mālīki* y la *‘aqīda ash‘arī* a través del estudio de la *Iḥyā ‘ulūm al-dīn* (Revitalización de las ciencias del dīn) del Imām al-Ghazālī. Cf. DEBBARH, Ḥassan, *Sultan Mawlana Abu-r-Rabi‘a Sulayman: The Champion of Orthodoxy (1206/1792-1238/1822)*, Fez, 2009; y EL MANSOUR, Mohamed: *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*. Wisbech 1988, 134.

³⁰ La línea de *sharīf* de shaykh Tijāni ha sido cuestionada por autores de su época y por contemporáneos como Mohammed El Mansour en su libro sobre Mawlay Sulaymān. Este argumenta que su pretensión es construida a posteriori y que no existe ninguna prueba real de su *sharīfiyya*. Cf. EL MANSOUR, Mohammed, *Morocco in the Reign...*, 170-172 y 182. Sin embargo, y consultando diversas fuentes (Ibn al-Mushry, Sukayrij) sabemos que por parte paterna descendía de línea ḥassani de la región de Safi (sur del actual Marruecos). El texto de Ibn al-Mushry donde prueba su linaje lo cita Sukayrij en su *al-Shamā‘i‘l al-Tijāniyya*, 20-21.

³¹ Véase WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 91-95 y EL-ADNANI, *La Tijāniyya...*, 72-79.

³² ABUN-NASR, Jamil, *The Tijāniyya...*, 19-20. Véase también los puntos que propone Ben Abdellāh en relación a esto: BENABDELLAH, Abdelaziz: *‘ulamā‘ al-ṭarīqa tijāniyya bil-Maghrib al-āqas*, [en línea], Rabat 1988 disponible en <http://abdelazizbenabdallah.org/oeuvres/Tarīqa_Voie.html#3> [Último acceso el 23 de junio de 2015]

pudo pedir protección al sultán gracias a la fama que iba ganando el Magreb de místico y sabio islámico.³³ Sea como fuere, Aḥmad Tijāni acabó en la corte de *mawlay* Sulaymān, quien le dio una casa y le promocionó como un gran sabio de su corte. Wright menciona cómo *mawlay* Sulaymān —un hombre más cercano al reformismo wahabí³⁴ que al sufismo— probó la veracidad de la santidad y la sabiduría exotérica del shaykh para evitar que fuese otro charlatán o bien un sufi *majdhūb*.³⁵

A través de una carta de los círculos del wahabismo marroquí citada por Abun-Nasr, sabemos que el sultán criticaba duramente los festivales (*mawasin*) que realizaban muchas de las ṭarīqas marroquíes y, sobre todo el desapego por la *sharī'a*, dado que fomentaban la innovación (*bid'a*), algo opuesto a la tradición profética (*sunna*). Además, algunos sufís populares—líderes de morabitos (*ribāṭ*) rurales— alentaban en algunos casos a las poblaciones beréberes a rebelarse contra la población áraboparlante, algo que Ḥassan Debbārḥ ha señalado a través de uno de los libros de shaykh Muḥammad Akansus.³⁶ El mismo sultán no dudó en trabajar estos temas tomando como referencia ideológica a Ibn Taymiyya (m. 1328) y su afirmación: «Yo soy muḥammadī. Sigo el libro de Allāh y la *sunna* de su enviado Muḥammad».³⁷

Esta actitud, comentada en el párrafo anterior, presentaba a *mawlay* Sulaymān fue un hombre de su tiempo que ante todo creía en el *tajdīd* (reforma). De su padre, *mawlay* Muḥammad III (1710-1790), había heredado el espíritu reformista, especialmente en los asuntos que concernían a la imitación religiosa (*taqlīd*) y a al Islam popular como ya hemos señalado anteriormente por la orientación ḥanbalī.³⁸ Además ejerció de contrapeso a la actitud supersticiosa de su hermano al-Yazīd b Muḥammad quien gobernó Marruecos durante dos años a partir de la muerte de su padre en 1790 y que propició la matanza del barrio judío en Tetuán.³⁹ Para *mawlay* Sulaymān, el Islam no podía seguir siendo ni algo cultural ni algo hegemónico para interesar al poder; sino que era necesario volver a pensar y retomar los principios por los que se regía el *dīn* islámico. Por ello, la propuesta *wahabi* supuso en su día — más allá de sus derroteros actuales—una alternativa muy interesante, dado que consistía en volver a los orígenes y desautorizar a aquellos que «vivían» de la religión. La propuesta de shaykh Tijāni incluía además de ello, un estricto apego por la *sharī'a*, la purificación espiritual (*tazkiyya*) y apertura (*fath*) espiritual. Era en este punto donde la propuesta de los wahabís no podía competir porque, además, suponía romper con parte de la tradición nacional marroquí y que sin embargo shaykh Tijāni representaba.

En ese sentido shaykh Tijāni actuó como *murabbi* —en el profundo sentido etimológico de la palabra— pues nutrió, educó y finalmente convirtió en «señor» (*rabb*) a sus discípulos.⁴⁰ Su reformismo —enraizado en la visión clásica del

³³ AL-'ARABI SĀI'Ḥ, Muḥammad, *Bughīat al-mustaftīd*, Beirut, 2005, 180.

³⁴ Para reforzar esta posición, Abun-Nasr cita una carta de *malway* Sulaymān a Ibn Saud fechada en 1819 y conservada por Muḥammad Ibrāhīm al-Kettani. Cf. ABUN-NASR, *The Tijāniyya...*, 21.

³⁵ WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 98-99.

³⁶ DEBBARH, Hassan, *Sultan Mawlana Abu-r-Rabi'a*.

³⁷ Cit. en MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften...*, vol. 2, 334.

³⁸ EL MANSOUR, Mohamed, *Morocco in the Reign*, 134.

³⁹ MEIER, *Nachgelassene Schriften...*, vol. 2, 334.

⁴⁰ Entrevista a shaykh al-Ḥājj Abdallāh w. Muḥammad Mishry. Granada, mayo de 2013.

sufismo marroquí— se articulaba en el empoderamiento al discípulo desde lo mundano hasta lo espiritual a través del concepto de *tarbiya ruhāniyya* (lit. educación espiritual). Esta última era, y aún sigue siendo, el proceso por el cual el discípulo se inicia en el plano gnóstico para convertirse en ‘*ārif billāh* mediante un *murabbi*, comenzando así el viaje espiritual (*sulūk*). Era requisito para comenzar el proceso, que el aspirante (*murīd*) mostrase un conocimiento muy avanzado de las ciencias de la *sharī‘a*.⁴¹ De ahí viene una de las frases más famosas atribuidas a shaykh Tijāni: «Debes saber que el sufismo es cumplir con los mandatos de Allāh y evitar sus prohibiciones, externas e internas, con la intención de agradarle a Él no a ti mismo»⁴². En esta misma línea también encontramos el dicho: «Si escuchas algo sobre mí, mídelo en la escala de la *sharī‘a*. Si está conforme a ella tómallo, si no déjalo».⁴³

El *ijtihād* (esfuerzo interpretativo) fue entendido por shaykh Tijāni de la misma manera: partiendo de la base jurídica *māliki*, el sabio —especialmente si era ‘*ārif* (gnóstico)— debería realizar el *ijtihād* sobre los principios de la *ḥaqīqa* (realidad) y huir del *taqlīd* (imitación ciega) inspirado por tradiciones culturales en lugar de la *sunna*, entendiéndose por tanto como cultura externa esta última. A diferencia de lo que muchos musulmanes entienden hoy por *ijtihād*, este no era ningún asunto sencillo, pues tenía que realizarse —según describe Wright— conociendo el *fiqh* (jurisprudencia) y las opiniones previas de los ‘*ulamā* (sabios) y teniendo muy en cuenta el contexto (‘*ilia*) social y político del momento.⁴⁴ Este concepto de *ijtihād*, alentado por shaykh Tijāni usando la *ḥaqīqa* y la ‘*ilya*, tendrá mucho impacto en las nuevas generaciones tijānis como puede verse en tres iconos de la *ṭarīqa* como fueron al-Ḥājj ‘Umar al-Fūtī, Mālik Sy y shaykh Ibrāhīm Niasse.⁴⁵ Un *fiqh* que, al contrario de lo que han dicho muchos —a través de un extendido mito académico—, permanecía más dinámico y vivo que nunca.⁴⁶ Esta actitud de *sharī‘a wa ḥaqīqa* (ley y realidad) representa la postura intelectual de Aḥmad Tijāni frente al sufismo popular e incluso frente a la práctica del Islam en su época.⁴⁷

⁴¹ En toda África son conocidos los tijānis como gente muy culta en las ciencias de la *sharī‘a*. Los tijānis exigen a sus adeptos tener un gran nivel, y si no lo tienen les obligan a adquirirlo para seguir la tradición —oral— impuesta por shaykh Tijāni. Entrevista a shaykh al-Ḥājj Abdallāh w. Muḥammad Mishry. Granada, mayo de 2013.

⁴² Cit. SUKAYRIJ, Aḥmad, *Kāshif al-Ilbās*, 45.

⁴³ Cit. en CISSE, Ḥassan: *al-Ṭarīqa al-tijāniyya: al-khaṣāi‘ wa al-mumāzāt*. Conferencia plenaria impartida en el Fórum de seguidores de la *ṭarīqa* Tijāniyya, Fez, Marruecos, el 28 de junio de 2007. Disponible en <<http://www.tijani.org/tijani-characteristics-methods-arabic/>> [Último acceso el 3 de mayo de 2015] Existe una versión alternativa en el *Jawāhir al-ma‘āni* de Ḥarāzīm que dice: «Yo no os permitiría nada que no me permitiera a mí mismo; yo no os autorizaría a nada a lo que yo no me autorizase» Cf. ḤARAZĪM, ‘Alī, *Jawāhir*, 77.

⁴⁴ WRIGHT, Zachary *On the Path...*, 128-129.

⁴⁵ Para el concepto de *ijtihād* en las posteriores de la Tijāniyya puede consultarse DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, “Los huérfanos del jihād. Jihād, estrategias de identidad y transformación hacia la no-violencia en la *ṭarīqa* Tijāniyya en Senegal” en *Estudios de Asia y África* 52.2 (2017): 317-348 DOI: <<http://dx.doi.org/10.24201/ea.v52i2.2216>> y DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2016, 355-356; 414-419.

⁴⁶ Para la discusión sobre el fin del *ijtihād*, véase el ya clásico trabajo del profesor Wael Hallaq titulado HALLAQ, Wael “Was the Gate of Ijtihad Closed?” en *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1 (1984), 3-41. Sobre la revitalización del *fiqh māliki*, véase *Sufism and Māliki jurisprudence in Medina Baye* en WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 222-231.

⁴⁷ Complementétese la explicación de Zachary Wright con lo que explica Ḥarāzīm cuando cita a shaykh Tijāni sobre el verdadero *mujtahid* (*al-mujtahid ṣaḥīḥ*) en la que se exhorta a considerar los aspectos jurídicos anteriores y a añadirle la experiencia gnóstica para favorecer la interpretación. Cf. ḤARAZĪM, ‘Alī, *Jawāhir*, 392-393.

Mientras que las vía gnóstica juegan a ser un complemento fundamental para establecer y explicar la *sharī'a* que entran en la esencia interna de la misma, la vía de los secretos (*tarīqi al-asrār*) la entiende shaykh Tijāni como una metodología heredada de los profetas. Son los arcanos los que regulan el por qué algo es aceptable o inaceptable para la vida. El secreto revelado por un profeta puede ayudar a la persona a reconocer ese por qué, pero no la esencia última del mismo, ya que este está reservado a la vía de la intuición divina (*tarīqi al-ilhām*). El secreto —según explica Ḥarazīm— consiste en una metodología aprendida ya sea por la intuición es una recepción directa (*talaqqī*), inspirada (*ilqā'*) o por un encuentro (*liqā'*) desde la presencia de la realidad absoluta (*ḥaqīqa*) que es la que otorga validez epistémica. El conocimiento de esta forma es mucho más efectivo aunque requiere la capacidad gnóstica (*ta'ārif*) de quien quiera profundizar en este camino. En el *Jawāhir al-ma'āni* se explica que el Profeta puede dar este conocimiento de una manera súbita y sin petición previa. A esto se le llama *ilqā'*, porque es información emanada del mismo Profeta y su realidad (*ḥaqīqa*). El *talaqqī* o el *liqā'* exige que la persona se oriente espiritualmente al Profeta y le solicite recibir información.⁴⁸ Todos estos actos de conocimiento gnóstico (*ma'rifa*) tienen como objeto, para los tijānis, ser lo más certeros y exactos posibles con los mandatos divinos tanto en el plano esotérico (*bāṭin*) como en el exotérico (*ẓāhir*).

Una vez obtenidos y dominados estos métodos es cuando —para shaykh Tijāni— se puede actuar y se pueden resolver los problemas cotidianos a través de la consideración jurídica en su sentido más amplio, es decir, la búsqueda de una justicia fundamentada con un garante epistémico como Allāh. Tanto en las cartas como en las resoluciones jurídicas (*fatwas*), shaykh Tijāni se muestra muy estricto y en consonancia con el ambiente de la corte de *mawlay Sulaymān*. El *ijtihād* que practicó es muy interesante, tanto a nivel histórico e intelectual. En las cartas se muestra un shaykh Tijāni preocupado por el orden social, y por ejemplo, exhorta a acatar a los que tienen un poder temporal siempre que este sea un gobernante que fundamente su gobierno en la *sharī'a* y sea siervo de Allāh.⁴⁹ Algo que relaciona con la primera parte de la epístola dedicada a tener conciencia (*taqwa*) plena de Allāh. Y termina esta, en la última sección, con una advertencia de estilo milenarista acerca de los «aciagos tiempos».⁵⁰ Esos tiempos terribles exigen la purificación completa y la respuesta inmediata ante las malas acciones de otros en base a la autoridad obtenida. Y a la vez, un ejercicio de paciencia (*ṣabr*) y de resistencia que solo se obtiene a través de lo espiritual.

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

⁴⁸ HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 375-376.

⁴⁹ HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 351-352.

⁵⁰ HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 352-356.

1. En el momento que se acepta el *wird*, este no se dejará jamás.
2. No se combinará la Tijāniyya con ninguna otra *ṭarīqa*.
3. No se buscarán bendiciones de otros santos ajenos a la *ṭarīqa* Tijāniyya.⁵¹

Como vemos, la Tijāniyya construyó su discurso social desde las premisas de la posición única de su líder Aḥmad Tijāni como *khātm al-awliyā'* o sello de los santos. Nadie puede alcanzar su nivel, ya que su iniciación fue dada por el mismo Profeta. Por su parte, el pensamiento jurídico de shaykh Tijāni, y por ende el de su comunidad, es el de una sociedad fundada en *sharī'a wa ḥaqīqa*. Una relación complementaria entre la ley exotérica entendida desde una estricta ortodoxia y una gnosis (*ma'rifa*) adquirida por recepción directa (*talaqqī*), inspirada (*ilqā'*) o por un encuentro (*liqā'*) auspiciada por el propio Muḥammad con el objetivo de encontrar una justicia (*'adl*) fundada en la esencia divina. Este desarrollo de shaykh Tijāni, que por otra parte es muy común en los neo-sufís de su tiempo, se nutrirá como base *fiqh māliki* y de su clásica relación con la experiencia gnóstica.

Al igual que pasaba con el recurso del *sharifismo*, la exclusividad se convirtió en otro elemento clave para ligar reformismo (*tajdīd*) con tradición (*sunna*). Mientras que la iniciación profética garantizaba una comprensión directa del mensaje del islam, la exclusividad otorgaba una fidelidad sin innovaciones ni embriagueces espirituales (*jadh*) en el terreno místico.⁵²

5. Análisis de la doctrina metafísica de la Tijāniyya

Del mismo modo podemos apreciar toda esta propuesta reformista en la construcción del *wird*.⁵³ El primer aspecto doctrinal que tendríamos que tratar es el *wird* (pl. *awrād*). El *wird* es uno de los aspectos fundamentales de la práctica sufi, como ya habíamos mencionado, y esta es la forma de aprendizaje, meditación y autognosis del sufi. También otorga la protección diaria y, en muchos contextos sufís —especialmente entre tijānis— se entiende como el alimento espiritual.⁵⁴ La palabra *wird* (pl. *awrād*), que en árabe significa de forma literal «lugar donde se bebe», es el grupo de letanías o invocaciones de *dhikr* que recitan obligatoriamente los miembros de una *ṭarīqa* y constituye una de sus señas de identidad y de doctrina.

Es la forma de aprendizaje, meditación y autognosis del sufi. Se otorga la protección diaria, y en muchos contextos sufís —especialmente entre tijānis— se

⁵¹ Véase las condiciones comentadas en el libro *The Divine Opening*. OWAISI, Fakhruddin, *The Divine Opening*, Atlanta 2015, 27-31.

⁵² *Majdhūb* es lit. «el raptado». Para los tijāni es quien ha sido seducido (*jadh*) durante el viaje (*sulūk*) y pierde, como es lógico, la percepción, acabando como un loco para la gente común, e inservible para aquellos que podrían utilizarle para enseñar a la comunidad. Según las enseñanzas de la Tijāniyya habría caído ante su ego (*nafs*) previa experiencia de la *ma'rifa*. Véase una glosa más profunda de esta definición en otras fuentes tijānis como NIASSE, Ibrāhīm, *Jawāhir al-rasā'il*, Jano, 2013, 7-9.

⁵³ El texto y los comentarios pueden encontrarse en un librito donde aparecen con la mayoría de letanías especiales de la Tijāniyya atribuido a shaykh Tijāni y que se titula *Aḥzāb wa awrād* (encuentros y letanías). Nuestra edición tiene los siguientes datos bibliográficos: HĀFIZ AL-TIJĀNI, Muḥammad, *Aḥzāb wa awrād*, Kano, S.F.

⁵⁴ Entrevista a shaykh al-Hājj 'Abdallāh w. Muḥammad Mishry. Granada, mayo de 2013.

entiende como el alimento espiritual.⁵⁵ El *wird* tijāni se compone, a diferencia de los *wird* del sufismo clásico, de forma muy simple: tres letanías en el *wird laẓīm* (obligatorio) y cuatro en la *wazīfa*. El *wird laẓīm* se repite después de *fājir* (oración del amanecer) y después de *asr* (oración de media tarde) de forma individual, y consiste en una primera parte para solicitar el perdón de Allāh (*al-Istighfār*), una segunda donde se expresa una alabanza sobre el Profeta (*al-ṣalāt ‘alā nabī*) con la letanía especial llamada *ṣalāt al-fātiḥ* y una última parte en la que se dice: «no hay más dios que Allāh» (*al-tahlīl*). La *wazīfa*, por su parte, usa las mismas letanías recitadas en grupo tras la oración de ‘*asr* o *maghrib* (puesta de sol) y solo se añade una oración especial titulada *Jawahrat al-Kamāl* (la Perla de la perfección), que según la tradición fue entregada por el Profeta a shaykh Tijāni. Estos *awrād* se completan con la práctica del *haylala* el viernes, donde en grupo y a la caída del sol se recita *al-tahlīl*. Tal y como se recoge en el *Aḥzāb wa awrād* y en otros libros de la ṭarīqa Tijāniyya existen diversas recitaciones supererogatorias recomendadas si bien exigen un mayor nivel por parte del practicante nivel y, a menudo, un permiso especial.

El *wird* representa una forma de protección, aprendizaje, meditación, en definitiva, de autognosis, dentro de la práctica sufi.⁵⁶ En ella también se expresan los principales elementos de la cosmovisión tijāni como son la creencia metafísica (*‘aqīda*) tanto de Allāh como del rol del Profeta, la gnoseología gnóstica (*ta’ārif*) como proceso de autognosis hasta alcanzar el conocimiento de Allāh. Por esa razón, la práctica de la *taṣliya* y más concretamente del *wird* no es tanto un ritual mecánico —que es lo que se desprende de la interpretación que hace Abun-Nasr— como una práctica dedicada a incrementar esa mencionada autognosis.⁵⁷

El *wird* tijāni está organizado de forma muy simple: tres letanías en el *wird laẓīm* (obligatorio) y cuatro en la *wazīfa*. El *wird laẓīm* —que como decíamos se realiza de forma individual— consiste en una primera parte en solicitar el perdón de Allāh (*al-Istighfār*), una invocación sobre el Profeta (*al-ṣalāt ‘alā nabī*) con la letanía especial llamada *ṣalāt al-fātiḥ* y, por último, en expresar que «no hay más dios que Allāh» (*al-tahlīl*). La *wazīfa* usa las mismas letanías recitadas, pero incluyendo una letanía muy especial titulada *jawahrat al-kamāl* (la perla de la perfección) que según la tradición fue entregada por el Profeta al shaykh Tijāni.⁵⁸

Precisamente son estas dos *ṣalawāt* (invocaciones sobre el Profeta) —la *ṣalāt al-fātiḥ* (invocación de la apertura) y la *jawahrat al-kamāl* (la perla de la perfección)— las claves para entender el peso simbólico del *wird* y de la doctrina de esta primera época tijāni. Ambas letanías ilustran de una forma muy intensa el

⁵⁵ Entrevista a shaykh al-Hājj ‘Abdallāh w. Muḥammad Mishry. Granada, mayo de 2013.

⁵⁶ Véase ḤARAZĪM, ‘Alī / FŪTĪ TĀL, ‘Umar: *Jawāhir al-ma’āni / Kitāb Rimāḥ*, vol II, El Cairo 1964, 56-93.

⁵⁷ ABUN-NASR, *The Tijāniyya...*, 51. Para un argumento en contra de las opiniones de Abun-Nasr nos basamos en que el *wird* tijāni tiene una carga simbólica muy alta en su contenido, algo que aligera peso del componente más mecánico y ritual. El practicante no debería verlo como un rito —que al final acaban perdiendo el sentido— sino como un proceso de autognosis consciente, algo parecido a una meditación, según explica Mālik Sy. En el caso de perder la consciencia se pierde el valor de la práctica. Ibrāhīm Niasse explica en su obra *Jawāhir al-Rasā’il*: «‘Abdallāh w. al-Hājj al-‘Alawī me dijo: “El objetivo de las recitaciones en la Tijāniyya es obtener la fragancia de la *ḥaqīqa muḥammadiyya*». Cf. NIASSE; Ibrāhīm, *Jawāhir al-Rasā’il...*, 2013, 113. De estas palabras se intuye una voluntad consciente por lograr el objetivo de alcanzar la *ḥaqīqa*.

⁵⁸ HĀFIẒ AL-TIJĀNI, Muḥammad, *Aḥzāb wa awrād*, 10-12.

fondo de la *ṭarīqa*, estando envueltas en un poderoso contexto esotérico y simbólico. La primera, la *ṣalāt al-fātiḥ*, se considera revelada desde el cielo en un haz de luz al shaykh egipcio Muḥammad al-Bakrī (1492-1545)⁵⁹, mientras que la segunda, *jawāhrat al-kamāl*, es considerada por la tradición como dada por el Profeta Muḥammad a shaykh Aḥmad Tijāni durante la experiencia del oasis de Abī Semghūn. Esto hace que en ambientes tradicionales se le otorgue, por su procedencia, una consideración especial, además de un poder esotérico incalculable. De ahí su omnipresencia en todos los ámbitos de la *ṭarīqa*, hasta convertirse ambas en dispositivos identitarios utilizados por todos sus miembros sin ninguna excepción. Ser tijāni implica la recitación, comprensión y aceptación de ambas doctrinas.

La *ṣalāt al-fātiḥ*, descrita como una letanía especial, aparece en el *Jawāhir* donde Ḥarazīm le dedica toda una sección en el capítulo segundo del libro de la parte cuarta.⁶⁰ Esta letanía ha sido ampliamente comentada por los principales shaykhs de la *ṭarīqa*. Entre los comentarios fundacionales podemos encontrar tanto las explicaciones de Ḥarazīm referidas principalmente a sus beneficios en su *Jawāhir al-ma'āni* como las de Ibn al-Mushry en su *Kitāb al-Jami'ī*. También al-Ḥājj al-Fūtī en su *Kitāb Riḥmah* dedica varias secciones a hablar de este tema. Otra de las más famosas explicaciones sobre la doctrina de la Tijāniyya y en especial sobre la *ṣalāt al-fātiḥ* es *al-yāqūtāt al-farīda* (Los zafiros perfectos) y su comentario *al-durrat al-kharīda* (La perla virgen) de Muḥammad al-Nafīzī (1853-1944), así como el breve texto de Aḥmad Sukayrij *maṭālam al-asrār limadārah fī sharḥ ṣalāt al-fātiḥ li-mā ughliq* (La amplitud de los secretos percibidos en el comentario a la *ṣalāt al-fātiḥ li-mā ughliq*). Por último, hay un comentario explicativo (*tafsīr*) —como apéndice añadido— en el *Kāshif al-Ilbās* (El desvelamiento de la confusión) con gran nivel de detalle.⁶¹

Las virtudes de la *ṣalāt al-fātiḥ* son descritas igualmente dentro de esta parte del *Jawāhir al-Ma'āni*.⁶² En ella, Ḥarazīm cuenta como shaykh Tijāni, en su regreso de Meca, recitaba esta letanía a menudo y cómo recibió una orden del Profeta para recuperar su uso como forma de crecimiento espiritual (*taṣliya*). En el *Jawāhir* se dice lo siguiente:

Me enseñó [el Profeta] las virtudes [de la *ṣalāt al-fātiḥ*] y me dijo: «En primer lugar, recitarla una sola vez es igual a recitar seis veces el Corán. En segundo lugar, recitarla una sola vez es igual a recitar todas las otras alabanzas (*tasbiḥ*) sobre Allāh. Si un *dhikr* (recuerdo de Allāh) o un *du'ā'* (petición) es más o menos importante, lo que conlleva el *adhkār* [de la Tijāniyya] es el Corán recitado mil seiscientos veces».⁶³

Meier deja entrever en su análisis que la transmisión de la *quṭbaniyya* o posición espiritual de shaykh al-Bakrī a shaykh Tijāni se realizó a través de esta

⁵⁹ ABUN-NASR, Jamil, *The Tijaniyya...*, 51 y MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2. 322-323.

⁶⁰ HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 100-102.

⁶¹ NIASSE, Ibrāhīm, NIASSE, Ibrāhīm, *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2001, 234-237.

⁶² HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 100-102.

⁶³ HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 100.

ṣalawāt.⁶⁴ No obstante, como es evidente, estas afirmaciones de shaykh Tijāni, a través de Ḥarazīm, en un libro que no era de dominio público y con un marcado lenguaje esotérico, han llevado a pensar a autores como Abun-Nasr o El-Adnani que shaykh Tijāni se alejaba —de forma considerable— de la ortodoxia islámica. Sin embargo, esto es algo que el propio Meier se encarga de desmentir a través de su análisis del sufismo de la época⁶⁵ y además, como más tarde constató Wright en *On the Path of the Prophet* estas afirmaciones serán confrontadas con el escrupuloso celo hacia la *sharī'a* (ley exotérica) desde la conciencia de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana tan propia del neo-sufismo del siglo XVIII. Shaykh Tijāni recomendaba a los miembros de su comunidad leer dos *ḥizb* (1/30 parte del Corán) cada día.⁶⁶ En esa misma línea, shaykh Ḥassan Cisse explica —a través de Wright— que la interpretación correcta imbricada en la tradición tijāni que en este fragmento del *Jawāhir* es que no se trata de mostrar que es mejor sino de una equivalencia y adecuación entre la palabra de Allāh (el Corán) y la demostración de amor (*maḥabba*) hacia el Profeta.⁶⁷ Pues según se muestra en uno de los ḥadīthes una *ṣalāt* hacia el Profeta vale por diez oraciones de Allāh sobre la persona que lo invoca.⁶⁸ La traducción castellana del texto de la *ṣalāt al-fātiḥ* dice así:

¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* (plegaria) sobre nuestro señor Muḥammad, el que abre aquello que está cerrado, el sello de lo previo, el vencedor de la realidad absoluta y guía en tu camino recto, y también [sea tu *ṣalā*] sobre toda su gente con el verdadero valor del absoluto. Amén.⁶⁹

Es muy interesante ver cómo desde esta letanía se construye la imagen del Profeta Muḥammad en la *ṭarīqa*. A la vez, se la hace pivotar sobre varios atributos clave según explica Ibrāhīm Niasse. El primero es el guardián del secreto de *alif* (el símbolo de la existencia), que designa la presencia (*ḥadra*) de la unicidad divina (*tawḥid*). El segundo es *ṣidq* (sinceridad), asociado con su rol de *nāṣir ḥaqq bi al-ḥaqq* (facilitador de la auténtica realidad). El tercero es la *siyāda* (el señorío sobre la gnosis absoluta), que domina a su vez el *fath* (la apertura) y la *khatimīya* (sellado) de los corazones, la *khilāfaya* (designación) impuesta por Allāh para su misión, así como la *hidāya* (guía) y la *istiqāma* (constancia). En este punto se convierte al Profeta en el acceso hacia Allāh y shaykh Tijāni en el acceso al Profeta.⁷⁰

El uso de la *ṣalāt al-fātiḥ* es una auténtica declaración de intenciones por parte de la Tijāniyya, ya que esta contiene todos los elementos para dotar a la *ṭarīqa* de

⁶⁴ MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2. 322.

⁶⁵ Véase en ḤARAZĪM, Alī, *Jawāhir*, 58-59; y MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2.

⁶⁶ Entrevista a shaykh 'Abdallāh wuld Muḥammad al-Mishry. Granada, marzo, 2014.

⁶⁷ WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 142.

⁶⁸ Por ejemplo en el ḥadīth 485 del libro III del *Jamī' al-Tirmidhī*.

⁶⁹ La traducción de la *ṣalāt al-fātiḥ* la hemos realizado sobre el original que se encuentra en HĀFĪZ AL-TIJĀNI, Muḥammad, *Aḥzāb wa awrād*, 8-10. El texto árabe es: «Allāhumma ṣalli 'alā sayyidina Muḥammad al-fātiḥi li-mā ughliq wa al-khātimi li-mā sabaq nāṣir al-ḥaqq bi al-ḥaqq wa al-ḥadī ilā ṣirāṭika al-mustaḥqīmi wa 'alā 'ālihi ḥaqqa qadrihi wa al-miqdārīhi al-'azīm».

⁷⁰ NIASSE, Ibrāhīm, NIASSE, Ibrāhīm, *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2001, 234-237

una identidad básica y legítima. Si nos fijamos bien, esta letanía usa la construcción ideológica de la *ṭarīqa muḥammadiyya*, pues se advierte un fuerte énfasis en la *sunna*; pero de igual forma vemos la preeminencia de la *ḥaqīqa* desde un plano esotérico y, sobre todo, una transmisión profética directa.⁷¹ Es la primacía, como explica Meier, de la *ṣalāt ‘ala al-nābī* (invocación para el Profeta) sobre el *tahlīl* (invocación de la unicidad de Allāh), pues el Profeta, a través de la continua *taṣliya* de los discípulos, obtiene para ellos aún más rango espiritual logrando así una mayor relevancia en sus vidas.⁷²

Del mismo modo, los atributos de la biografía profética (*sīra*) son actualizados hacia el presente logrando, una inmediatez y una enorme simpatía hacia él, facilitando la «conexión» identitaria con los miembros de la *ṭarīqa*. Esto enfatiza la idea de que el Profeta es alguien accesible y no un personaje lejano o mítico, legitimando a los *tijānis* en proseguir su misión como guardianes de la tradición renovada. La apertura (*fāth*) es hacia él, quien después proseguirá guiando al iniciado hacia el conocimiento de Allāh (*ma‘rifa*) a través de las diferentes presencias (*ḥaḍarāt*).

Las críticas a las cualidades y al estatus de la *ṣalāt al-fātiḥ* han sido constantes. Ejemplo de ello son las opiniones de Muḥammad al-Mfaddal Ibn Azzūz, contemporáneo de shaykh Tijāni y autor de *Kāshif al-Rān* donde establece una durísima crítica sobre el abuso de esta letanía⁷³ y las cualidades casi «mágicas» que los *tijānis* afirman tener.⁷⁴ Los ataques de la primera época siempre fueron articulados desde la crítica al milenarismo que exhibía la comunidad de shaykh Tijāni. Como todos los derivados del *tajdīd* neo-sufí de esta época, la *Tijāniyya* y sus letanías funcionan como recordatorios de un orden que se resquebraja y en el que se necesita, de nuevo, la presencia del Profeta.⁷⁵ Las críticas posteriores a la de la *ṣalāt al-fātiḥ* siempre se han construido en la línea de las acusaciones de idolatría (*shirk*) o innovación (*bid‘a*). Al contrario que los *tijānis*, otros sufís y los salafistas critican el hecho de tener que usar una invocación y atribuirle más poder que otras prácticas islámicas (*‘ibāda*) tradicionales, además de su enorme exclusividad en la práctica diaria.

Aquí habría que señalar el trabajo de contrarréplica de Muḥammad al-Nafīzī (1853-1944), argumentando que la *ṣalāt al-fātiḥ* era un texto cuya esencia puede encontrarse en el Corán, en el Marruecos de los años veinte del pasado siglo contra los ataques de ‘Abdulḥāyy al-Kitāni que llegó a recomendar al ministro de justicia marroquí que quemara sus libros.⁷⁶ El salafismo, durante la primera década del siglo XX, se manifestará en Egipto y Oriente Medio creando fuertes polémicas. También los ataques neo-racionalistas, como los propiciados por Rashid Rida (1865-1935), fueron importantes y constituyeron el punto de reacción de la *Tijāniyya* egipcia. El primero de ellos atacó directamente a la *ṭarīqa* acusando a shaykh Tijāni de infiel (*kāfir*) y falso Profeta (*dajjal*), por sus afirmaciones y

⁷¹ Cf. WRIGHT, Zacahry, *On the Path...*, 33.

⁷² MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2. 325.

⁷³ Aún es común oír esta afirmación en Senegal en ambientes no *tijānis*. Nosotros escuchamos a un shaykh de Thies, miembro de otra *ṭarīqa* contraria a la *Tijāniyya*, advertir a sus discípulos que no hicieran a menudo *ṣalāt al-fātiḥ* porque se quedarían ciegos. Notas del trabajo de campo, Thies (Senegal), junio de 2014.

⁷⁴ Cit. EL-ADNANI, Jillali, *La Tijāniyya...*, 163-164; y SUKAYRIJ, Aḥmad, *Kāshif al-ḥijāb*, 122.

⁷⁵ ḤARAZĪM, Alī, *Jawāhir*, 152.

⁷⁶ Cit. ABUN-NASR, Jamil, *The Tijāniyya...*, 175-176.

creencias. El segundo, veladamente e indirectamente, utilizando un panfleto editado por uno de sus estudiantes de al-Azhar, una de las universidades islámicas más prestigiosas, contra la *ṣalāt al-fātiḥ*. En él atacaba fundamentalmente el uso e interpretación de esta letanía explicando cómo lo único que lograba era debilitar a la *umma* y hacerla ignorante en materia de creencia.⁷⁷

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

Esta polémica fue zanjada por Sukayrij, como otras tantas en la década de los cuarenta del pasado siglo. Su discurso contra el argumento de Ibn Badis se fundamentaba en la *ṣalāt al-fātiḥ* no era una doctrina revelada —relajando las duras argumentaciones de Muḥammad al-Nafīzi y a la luz de las pruebas historiográficas— sino una invocación muy especial revitalizada por shaykh Tijāni. Y aunque, al Profeta no se la enseñó directamente a sus compañeros —según explica Sukayrij en su libro *Al-ṣirāt al-mustaqīm*⁷⁸— aunque todo su contenido puede ser hallado en el Corán y en la doctrina que deviene de él.⁷⁹ Además —y este es uno de los puntos clave en los que Sukayrij realiza su defensa—, la doctrina clásica islámica admite que el Profeta puede aparecerse en sueños o vigilia y que su forma no puede ser falsificada.⁸⁰

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

En este libro se ve cómo la tradición, y por ende el mundo tradicional, funciona con sus propios mecanismos y argumentaciones. Durante esta lucha, y hasta la actualidad, los tijānis defenderán la tradición y se verán a sí mismos como sujetos tradicionales frente a aquellos innovadores de la doctrina, que a su vez los acusan de innovadores e infieles. Esta paradoja de acusado y acusador la ha puesto de relieve Rüdiger Seesemann en relación con las doctrinas de Ibrāhīm Niasse.⁸¹ Por ello, la argumentación de Sukayrij puede considerarse, por su claridad y el uso de

⁷⁷ Cit. ABUN-NASR, Jamil, *The Tijaniyya...*, 177-178.

⁷⁸ SUKARĪJ, Aḥmad: *al-ṣirāt al-mustaqīm* (MS), Rabat 1940.

⁷⁹ Cit. ABUN-NASR, Jamil, *The Tijaniyya...*, 182-183.

⁸⁰ Sobre este punto hay muchos *ḥadīth* que informan y conforman la doctrina islámica sobre la visión (*ru’yā*) del Profeta. Por poner un ejemplo, en el libro 91: 10 del *Ṣaḥīḥ* de al-Bukhārī hay cinco *ḥadīth* con el máximo grado de fiabilidad islámica sobre esta cuestión. Esto supone que en un contexto islámico tradicional sea considerado como válido y dentro de la ortodoxia. Por eso, este punto constituye uno de los pilares argumentativos del texto de Sukayrij. Shaykh al-Ḥājj ‘Umār le dedicará diferentes apreciaciones en su *Kitāb Rimaḥ*, como veremos un poco más adelante.

⁸¹ SEESEMANN, Rüdiger, *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*, Oxford, 2011, 229-230.

la retórica, como una de las mejores defensas de la la *ṣalāt al-fātiḥ* realizada por un miembro de la Tijāniyya.

La *jawahrat al-kamāl fī madḥ sayyid al-rijāl* (La perla perfecta para elogiar al señor de los hombres) es la otra letanía especial y distintiva de la ṭarīqa. Para Meier se trata de una narración descriptiva e intuitiva, muy descontrolada, sobre una visión, es decir, se trata de un texto plenamente narrativo y poético frente a la síntesis directa de la *ṣalāt al-fātiḥ*.⁸² Y, de hecho, en esta segunda letanía se recoge gran parte de la doctrina esotérica de la ṭarīqa, que ulteriormente será desarrollada por otros autores posteriores. A diferencia de la *ṣalāt al-fātiḥ*, esta sí necesita un permiso (*idhn*) para poder ser recitada y se usa al final de la *wazīfa*. De la misma manera tiene unas condiciones muy delimitadas para su recitación: pureza completa (no es válida la ablución seca), orientado hacia la *qibla* y colocando un manto blanco (*izār*) en el suelo.⁸³

En el *Jawāhir al-ma'āni*, Ḥarazīm explica en un apartado titulado *sharḥ al-ṣalāt al-musammā jawahrat al-kamāl* (Comentario a la bendita invocación de la Perla perfecta) acerca de sus virtudes.⁸⁴ Así, este recoge que fue dictada por el propio Profeta Muḥammad a shaykh Tijāni y que su práctica constante será gratamente recompensada por el propio Profeta ya que, según las fuentes tijānis, esta invocación era su preferida. La mayoría de estas prácticas tienen que ver con la posibilidad tanto de experimentar la presencia (*ḥaḍra*) del Profeta, sin duda una de las mejores recompensas para un musulmán tradicional.⁸⁵ Algo que también recoge Amadou M. Samb explica en su trabajo *Introduction à la tariqah Tidjaniyya* esta letanía tiene la virtud de acercar al sufi a lo espiritual (*ruḥāniya*) y a las formas del mundo invisible (*ghayb*).⁸⁶ Por su parte Sukayrij en *al-Jawharat al-kamāl* reafirma el carácter extraordinario de esta letanía obtenida de la boca del *sayyid al-wujūd* (señor de la existencia) refiriéndose con este epíteto al Profeta Muḥammad y cómo esta debe usarse para visitarle a él.⁸⁷ El viaje místico (*sulūk*) hacia la presencia (*ḥaḍra*) profética es —como ya hemos dicho— la principal característica de esta invocación que además, en palabras de Sukayrij, supone un secreto (*sirr*) y una certeza (*ḥaqāi'q*) acerca de la existencia (*wujūd*) de la creación. Algo que reafirma el autor a través de una cita⁸⁸ en la que shaykh Tijāni invita a estar constantemente recordando al Profeta para no alejarse nunca de él.⁸⁹

⁸² Véase MEIER, Fritz *Nachgelassene Schriften*, vol. 2. 326-327.

⁸³ Esta es, quizás, una de las prácticas que más llama la atención la primera vez que se presencia una *wazīfa*. Antes de comenzar a recitar el *jawahrat al-kamāl* se extiende un manto blanco (*izār, mandīl*) que simboliza la pureza en donde se instalará el Profeta durante la séptima recitación. Ante nuestra pregunta, un anciano de Ma'atā Maūlāna (Mauritania) nos explicó: «que tenían que engalanar el lugar ante una visita tan noble como la del Profeta». Cf. Notas de nuestro trabajo de campo en Mauritania, junio de 2014. Para ampliar el mismo tema véase MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2, 330.

⁸⁴ Ḥarazīm afirma con rotundidad en el *Jawāhir* (p. 439) que este comentario dictado por shaykh Tijāni es una transcripción fiel de la explicación que el Profeta Muḥammad le dio al shaykh en su encuentro en el oasis de Abī Semghūn. Con esta estrategia tanto shaykh Tijāni como 'Alī Ḥarazīm logran desviar todas las controversias hacia la revelación profética, que como ya explicamos a través de la argumentación de Sukayrij, es un argumento totalmente legítimo en el islam tradicional.

⁸⁵ ḤARAZĪM, *Jawāhir*, 431-432.

⁸⁶ Cf. SAMB, Amadou Mukhtar, *Introduction a la tariqah Tidjaniyya*, Paris 1996, 216.

⁸⁷ SUKAYRIJ, Aḥmad, *al-Jawharat*, f. 2.

⁸⁸ Sukayrij no informa sobre la referencia de la cita pero suponemos que pudo haber sido tomada de *Jawāhir al-ma'āni*.

⁸⁹ SUKAYRIJ, Aḥmad, *al-Jawharat al-Kamāl*, (MS), Fez, s.f, ff. 2-3.

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

¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* y tu *salām* sobre la perfecta misericordia divina, sobre la preciosa realidad que reúne la comprensión y los significados, y luz universal por la que los mundos en realidad se nutren, aquel que tiene la verdad última, el rayo que entre las nubes satisface con beneficios a los que se exponen, que llena desde los mares hasta los pequeños receptáculos; tu luz deslumbrante con la que llenas todos los lugares de la creación. ¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* y tu *salām* sobre la fuente de la verdad, por la cual se manifiesta las arcanas verdades, fuente de todo conocimiento justo, tú, perseverando en el camino más recto. ¡Oh, Allāh! Sea tu *ṣalā* y tu *salām* sobre la realidad absoluta, sobre el tesoro supremo, tú eres desbordamiento que retorna a ti, conocedor de una luz oculta. ¡Allāh! Sea la *ṣalā* de Allāh sobre él y su gente, para que podamos conocer de forma radical.⁹⁰

Como se puede apreciar, esta *ṣalāt* es una exaltación del poder gnóstico del Profeta Muḥammad y un método para el tijāni, que, al recitarlo, va viendo qué moradas (*maqāmāt*) debe transitar y cómo interpretar las luces (*anwār*) o diversas manifestaciones del Profeta que se va a encontrar en su camino.

Desde un plano metafísico, se configura la praxis humana a imagen del Profeta desde la relevación divina dada en el Corán y la *sunna*. Shaykh Tijāni legitima la necesidad de gnosis (*ma'rifa*) para transitar el camino más completo y justo (*ṣirāṭika al-tāmmi*). El argumento central de *sharī'a wa ḥaqīqa* se hace fundamental para vivir el mundo espiritual (*ruḥānīya*) junto con el terrenal (*dunya*) en la experiencia de la presencia (*ḥaḍra*) profética.

Tenemos que señalar un último punto que corresponde a la importancia y la centralidad de la perseverancia (*istiqāma*), representando la práctica (*ibāda*) cotidiana a la que se enfrenta el musulmán para reconocerse siervo (*'abd*) y acatar

⁹⁰ La traducción de la *jawahrat al-kamāl* la hemos realizado sobre el original que se encuentra en HĀFIẒ AL-TIJĀNĪ, Muḥammad, *Aḥzāb wa awrād*, 13-14. El texto árabe es: «Allāhumma ṣalli wa sālim 'alā 'aīni al-raḥmāti al-rabbānīhi al-yāqūtati al-mutaḥaqqati al-ḥāi'ṭati bi-markazi al-fahūmi wa al-ma'āni; al-nūr al-ākhwāni al-mutakawnahi al-ādami ṣāhibi al-ḥaqq rabbānī; al-barqī al-āṣṭa'i bi-muzūni al-ārbāhi al-māli'ti likulli muta'arraḍin min al-buḥūri wa al-āwānī; wa nūrika al-alāmi'i al-dhī malātabihi kawna al-ḥāi'ta bi-āmkinati al-makāni; Allāhumma ṣalli wa sālim 'alā 'aīni al-ḥaqq al-laṭi tatajallī minhā 'urūshu al-ḥaqāi'q 'aīni al-ma'āriḥi al-āqwami ṣirāṭika al-tāmmi al-aṣqam; Allāhumma ṣalli wa sālim ṭal'ati al-ḥaqqa bi-l-ḥaqq al-kanzi al-'azami ifāḍtika minka ilaika iḥāṭati al-nūri al-muṭalsam ṣallā Allāhu 'alayhi wa 'alā ālihi ṣalātan tu'ārifunā bihā iyyāh».

el Islam⁹¹, pues es la intención de shaykh Tijāni, o al menos lo parece: el mostrar a un Muḥammad preocupado tanto por las pequeñas cosas (práctica diaria, comportamiento o deberes) como por el conocimiento gnóstico, algo que tiene que transmitirle a todos sus seguidores. Este es otro de los puntos más significativos de la *ṭarīqa* en cuanto a al acceso a la vida eterna se refiere pues el conocimiento de Allāh (*ma'rifa*) es algo que es accesible para todos siempre y cuando demuestren que pueden seguir los preceptos básicos del Profeta. Salvarse en la *ṭarīqa muḥammadiyya* es relativamente sencillo, pues sólo hay que seguir este ejemplo. Se trata —según los tijānis— de someterse a la realidad (*ḥaqīqa*) del Profeta para conocer a Allāh y ser libre, más allá de los velos de la existencia.

Como dijimos, estas dos invocaciones (*ṣalawāt*) resumen la base doctrinal de la metafísica tijāni en relación con la unicidad (*tawḥīd*) de Allāh, con el Profeta y con todo el sistema cosmológico y gnoseológico. Los tijānis heredan del sufismo *akbariano*⁹² parte de sus propuestas ontológicas y epistemológicas, si bien las simplifican mucho más para hacerlas más accesibles al público, concentrándolas en la experiencia en la visión despierta (*ru'ya fī l-yaqza*) de shaykh Tijāni con el Profeta.

Esto ofrece un componente de vivencialidad de la metafísica y, a la vez, —en la descripción ofrecida por Ḥarazīm— la facilidad de vivir la experiencia del shaykh Tijāni para los seguidores de la *ṭarīqa*. Una de las características de la *ṭarīqa muḥammadiyya*, como vimos, es precisamente esa actitud soteriológica más allá de la élite (*nukhba*) mostrando que el conocimiento místico (*ma'rifa*) está al alcanza de cualquiera que siga a shaykh Tijāni. A diferencia de las propuestas de Ibn 'Arabī, shaykh Tijāni se presenta como puerta de la gnosis (*bāb al-ma'rifa*) para aquellos que demuestren seguir el camino recto (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) y el ejemplo de la tradición profética (*sunna*). Para los tijānis, la metafísica no se entenderá como una experiencia individual, sino como colectiva dependiente, en última instancia, del Profeta.

Tanto la *ṣalā al-fātiḥ* como la *jawahrat al-kamāl* —ambas transmitidas por el Profeta según la tradición— proponen metafísicamente la visión de la realidad divina, la realidad muḥammadiana y el conocimiento de estas a través de un proceso de ascensión (*sayr*) y de aniquilación del yo (*tazkiyat al-nafs*), insertándose dentro de la educación espiritual o *tarbiya ruhāniyya* de la tradición clásica del sufismo. Puesto que la apertura (*fath*) de shaykh Tijāni fue un desbordamiento (*fayḍ*) de gnosis (*ma'rifa*), todas sus enseñanzas y acciones van hacia el compartir de esa *ma'rifa* con el resto de la creación.⁹³

La *ṣalā al-fātiḥ* muestra el rol central del Profeta Muḥammad primero como de *khātm al-anbiyā'* (sello de los profetas) y luego como *murabbi* para la creación. En estos términos es descrito como la verdad absoluta (*al-ḥaqq bi-l-ḥaqq*) así como el único capaz de abrir y cerrar los distintos planos espirituales (*al-fātiḥi li-mā ughliq wa al-khātimi li-mā sabaq*). Por otra parte, también representa el seguimiento del camino recto (la ley, la sociabilidad) y solo a su familia —es decir, los que están

⁹¹ HARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 435-436.

⁹² Para un estudio consistente de la metafísica *akbariana*, véase CHITTICK, William: *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. SUNY, Nueva York, 1989.

⁹³ Véase la argumentación clásica en este punto de AL-FŪTĪ TĀL, 'Umar, *Kitāb Rimāḥ*, Beirut, 1964, vol. II, 16.

próximos a él— le son transmitidos todos los secretos. Con esta imagen, shaykh Tijāni, tomando el ejemplo y la argumentación de la invocación, justifica no solo su doctrina de la ṭarīqa sino su posición de *khātm al-āwlyā'* (sello de los santos) y actitud ante el islam como íntimo y predilecto del Profeta. Además, esta invocación actúa dentro de la Tijāniyya como una herramienta en el proceso de apertura (*fāṭh*) hacia las realidades (*ḥaqīqa*) cuyo conocimiento (*ta'ārif*), sin intermediarios ni velos, tal y como lo propone como objetivo la epistemología tijāni.

La *jawahrat al-kamāl* recoge, a su vez, la doctrina esotérica de manera mucho más pormenorizada, incidiendo en conceptos más metafísicos. De nuevo centrada sobre la figura de Muḥammad expone de forma sucinta el proceso cosmológico y gnoseológico para los tijānis y explicitado, principalmente, en el comentario atribuido al propio shaykh Tijāni en el *Jawāhir* de Ḥarazīm. A la vez, y sobre este mismo tema, Sukayrīj afirma en su comentario, que esta letanía facilita el viaje hacia el *sayyid al-wujūd* (señor de la existencia)⁹⁴ introduciendo una gnosis experiencial frente a un planteamiento puramente teórico. La *jawahrat al-kamāl* ofrece un recorrido por las distintas y arcanas manifestaciones del Profeta en forma de luces (*anwār*).

En el plano cosmológico se introduce la idea de la creación del universo a través de la de la misericordia (*rahma*), a partir de la segunda parte del texto, enfatizando que el principal fruto de esta fue la emanación (*fayḍa*) del Profeta.⁹⁵ A través de esa comprensión de la potencialidad de Allāh —pues el Profeta representa la pura generosidad— iluminó a la creación (*khalq*) y a los demás profetas (*anbiyā'*), siendo el acceso a Allāh el garante de las verdades arcanas (*'urūshu al-ḥaqāi'q*) y otros secretos. Como vemos, en este punto quedaría definida la estructura de la realidad referida a niveles jerárquicos —primero Allāh, luego Muḥammad en tanto que realidad (*ḥaqīqa*) manifestada (*tajally*) y luego la creación de los demás seres, encabezados por shaykh Tijāni como *khātm al-āwlyā'*— como en el objetivo principal de que la creación es dispuesta para que los siervos (*'abīd*) conozcan.⁹⁶

A la vez, la *jawahrat* muestra el proceso gnoseológico que comienza por la praxis de la recitación de las invocaciones (*taṣliya*) con el fin de alcanzar una autognosis junto con la práctica del camino recto (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) de la *sunna* profética.⁹⁷ El ser humano —según shaykh Tijāni citando a Ibn 'Arabī— es un ser velado (*al-insān al-muḥjūb*) que solo puede conocer mediante una apertura (*fāṭh*) que potencie su espíritu (*rūḥ*) y que lo eleva a través de la experiencia de la realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana.⁹⁸ Shaykh Tijāni y sus seguidores insistirán muy especialmente en seguir la *sharī'a* en tanto está representa la primera fórmula para doblegar el ego (*nafs*) y el apego que genera este. La práctica de la *taṣliya* como

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

⁹⁵ Véase el comentario al respecto de este tema que realiza AL-FŪTĪ TĀL, 'Umar, *Kitāb Rimaḥ*..., 1964, vol. II, 16-23.

⁹⁶ Remitimos al versículo del *Corán*, 51:56 «Y no he creado a los genios y a los humanos sino para que me adoren». Tanto Muhammad Assad en su comentario del *Corán* explica que *'ibāda* tiene un significado de una práctica que propicia un desarrollo espiritual y una conocimiento (*ma'rifa*) de Allāh. Véase ASAD, Muḥammad, *El mensaje del Corán*, Almodóvar del Río 2001, 793.

⁹⁷ Un ejemplo está en el *ḥadīth* de *Jibrīl* y las relaciones entre *islam*, *imām* e *ihsān* y sus respectivos grados de conocimiento.

⁹⁸ ḤARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 339-341.

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

Este planteamiento metafísico es una de las razones por las que los tijānis afirman que estarán exentos del fuego del infierno, porque su constante práctica es el recuerdo y la vivencia de la *rahma* de Allāh que fundamenta el amor (*maḥabba*) de Allāh y su Profeta. Una respuesta clara del neo-sufismo ante un mundo tradicional que se desmoronaba por el colonialismo y la decadencia socio-política de su época. Y si algo podemos deducir de la exclusividad tijāni y de su *wird* es que se basa en el deseo de shaykh Tijāni de reducir la práctica del sufismo a algo muy breve y sencillo pero intenso. También observamos un fuerte énfasis en la idea de la vida pública y la negación de la huida como retiro (*khalwa*) social. Estos elementos unidos a la primacía del Profeta en su discurso y en el de sus discípulos, la convierten en un perfecto ejemplo de neo-sufismo —tal y como defendían O'Fahey y Radtke— y de reformismo, en tanto que pretende simplificar y actualizar las prácticas sufís, a la vez que pretende quitar aditamentos innecesarios en la práctica del islam, así como cualquier clase de sincretismo.

6. La *fayḍa*: milenarismo y pervivencia en el mundo contemporáneo

Parece ser que el sultán Sulaymān se convirtió en un discípulo más de shaykh Tijāni, a pesar de que autores como Abun-Nasr o Muḥammad El Mansour lo toman como un bulo o como una construcción histórica enfatizada por las fuentes y autores de orientación tijāni.⁹⁹ Así, por ejemplo, el *Kāshif al-hijāb* nos informa de este hecho alegando que el deseo de conocimiento del sultán era tan grande que solo shaykh Tijāni podía saciárselo.¹⁰⁰ Sobre este asunto, Zachary Wright en *On the Path of the Prophet*

⁹⁹ ABUN-NASR, Jamil *The Tijaniyya...*, 20; EL MANSOUR, Mohamed, *Morocco in the Reign*, 170.

¹⁰⁰ SUKAYRIJ, Aḥmad, *Kāshif al-hijāb*, 446; EL MANSOUR, Mohamed, *Morocco in the Reign*, 177-178. Véase la carta que le envió shaykh Tijāni a *mawlay* Sulaymān con el título: *risālat sīdnā al-makhtūm wa al-barzakh al-mukhtūm ilā al-sulṭān mawlāna Sulaymān* que Ḥassan Debbār ha digitalizado. Curiosamente, en esta carta shaykh Tijāni le invita a practicar el *wird* —explicitando a las palabras del Profeta en su encuentro en Abī Semghūn— bajo prescripción personal del propio Profeta en un encuentro en sueños: «Escribe una carta a nuestro hijo Sulaymān b. Muḥammad, príncipe de los creyentes, y dile que no hay nada tan meritorio como el *wird*, el *wird* que yo te he dictado (...) Recitándolo, Allāh alejará de él las calamidades aparentes y escondidas, trayéndole el bien aquí y en el más allá» cit. en DEBBARH, Hassan, *Sultan Mawlana Abu-r-Rabi'a*.

nos explica que si bien no podemos corroborar con seguridad los lazos esotéricos entre shaykh Tijāni y *mawlay* Sulaymān, tuvo que existir alguna conexión más profunda ya que los lazos entre la Tijāniyya y la monarquía 'Alawī de Marruecos ha permanecido hasta nuestros días, y es percibida como una de las *ṭarīqas* más apreciadas para la élite social marroquí.¹⁰¹ Era, precisamente, la discreción, la preparación intelectual y espiritual que exhibía shaykh Tijāni y sus discípulos lo que *mawlay* Sulaymān veía más beneficioso, pues este se quejaba constantemente de las innovaciones (*bid'a*) y las extravagancias de algunos sufís marroquíes de la época.¹⁰²

Aun así, la corte de *mawlay* Sulaymān no fue un terreno fácil. Citando a Sukayrij y a al-'Iraqi, Abun-Nasr nos cuenta acerca de las polémicas de shaykh Tijāni con al-Tayyib b. Kirān (m. 1802), rector del consejo real. Los ataques se referían, especialmente, a la negación de su posición de *qutb* (polo espiritual) y a que sus letanías eran falsas. También señala que shaykh Tijāni tenía pocos amigos fuera de su círculo y que encontraba a Fez una ciudad poco receptiva a sus enseñanzas, razón por lo que decidió emigrar a Siria.¹⁰³ Sin embargo —y aquí aparece otro elemento hagiográfico y escatológico que terminan de arraigarlo en las propuestas neo-sufís— el Profeta se le apareció en sueños y le prohibió marcharse, según explica al-'Iraqi en *al-Jawāhir al-ghaliya*, diciéndole: «Aunque estés a disgusto con tu vida en el Magreb, estás equivocado, porque la gente de Oriente en poco tiempo no serán buenos musulmanes».¹⁰⁴

Esta visión recogida por al-'Iraqi contiene un elemento escatológico muy importante: El milenarismo del que hicieron gala todos los grandes shaykhs neo-sufís. Esto nos da idea de la importancia de advertir contra la corrupción social, y promete de una restitución a través de sus reformas. En el contexto escatológico y milenarista de shaykh Tijāni, el mundo estaba inmerso en un gran estado de corrupción interna, en un estado vaticinado en por diversos *ḥadīth* atribuidos al Profeta y recogido en las principales compilaciones.¹⁰⁵ Por esa razón, shaykh Tijāni entiende que la verdadera espiritualidad es construida desde el recuerdo (*dhikr*) pero sin huir del mundo por medio de la ascesis (*zuhud*) o el retiro (*khalwa*). En este aspecto se rompe la continuidad con el sufismo clásico para proponer solamente la *taṣliya* (la práctica de *dhikr* con *ṣalawāt*) como método (*uṣūl*) principal. La verdadera pobreza (*faqr*) es la entrega total (*tawakkul*) a Allāh unido a la sinceridad (*sidq*).¹⁰⁶ La vida en el mundo terrenal (*dunya*) es una prueba más y un ejercicio de aplicación de la *taṣliya* (la práctica del *dhikr*) porque esta tiene un significado de traducir la

¹⁰¹ WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 100-102.

¹⁰² MEIER, Fritz, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2, 315.

¹⁰³ SUKAYRIJ, Ahmad, *Raf 'a al-niqāb*, 2007, vol 4., 10-11; y AL-'IRAQI, Idris, *al-Jawāhir al-ghaliya* (MS) cit. en ABUN-NASR, Jamil, *The Tijaniyya...*, 1965, 21.

¹⁰⁴ Cf. AL-'IRAQI, Idris, *al-Jawāhir al-ghaliya* (MS) cit. en ABUN-NASR, Jamil, *The Tijaniyya...*, 21. También está citado (f. 24) en el manuscrito inédito de 'Alī Ḥarazīm titulado *Mashāhid* y propiedad de la familia Cisse, tras la copia que realizó 'Alī Cisse con permiso de Ibrāhīm Niasse. Agradezco el dato y la referencia a Zachary Wright durante un encuentro en Harvard en otoño de 2017.

¹⁰⁵ Véanse las compilaciones de *ḥadīth*es como Muslīm o al-Bukhāri, que en términos tradicionales son *ṣaḥīḥ* o narraciones fidedignas del Profeta. Este es un tema recurrente dentro de la escatología musulmana que tuvo mucho impacto en el neo-sufismo del siglo XIX.

¹⁰⁶ En el *Jawāhir*, dice Ḥarazīm, «Con respecto a su rigor moral no hace falta mostrar todas sus acciones, antiguas o actuales, el shaykh evita comprar a un mercader deshonesto o el trato con gente no leal en la administración (...)». ḤARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 77. Véase también MEIER, *Nachgelassene Schrifte...*, vol. 2. 315-316.

gnosis (*ma'rifa*) en socialización (*ādab*).¹⁰⁷ El mundo es una manifestación de Allāh llena de luz oculta (*nūr al-muṭalsam*) a buscar a través de la presencia (*ḥaḍra*) del Profeta que actúa como guía. Por eso el shaykh pedía no estar todo el tiempo haciendo *dhikr* en la *zāwiya*, sino dar ejemplo de los valores de la *ṭarīqa* en la vida cotidiana, tal y como hizo el propio Profeta, cuyo oficio era de comerciante.¹⁰⁸

Una de las características más significativas de este planteamiento es el uso predominante de la intención (*nīya*), un rasgo propio de la escuela *māliki*, que shaykh Tijāni aplica a la etiqueta social cotidiana. Así, una acción no vale por su fin sino por su intención. Para los tijānis posteriores, este código ético —proveniente de la tradición clásica— se convertirá casi un precepto de obligado cumplimiento. Así el *dunya* no es un espacio negativo ontológicamente sino corrupto (dentro de la decadencia social y moral), y esto lleva a que se viva en plenitud con el objetivo tanto de estar cerca del Profeta y de Allāh, como de cerrar vínculos con los hermanos. En este sentido, Ḥassan Cisse, uno de los tijānis más influyentes del siglo XX, parafraseando a shaykh Tijāni decía: «Entre el *dhikr* y una reunión de hermanos, quédate con tus hermanos. El *dhikr* puede recuperarse más tarde, a los hermanos no sabes cuando los volverás a ver».¹⁰⁹ Esto nos ilustra el grado de compromiso con la comunidad al que aspiran los tijānis.

Tanto la cercanía del fin de los tiempos como la corrupción social a la que se verían abocados provocarían la manifestación en shaykh Tijāni de un nuevo concepto que se convertiría en fundamental para sus seguidores: la *fayḍa* (desbordamiento).

En el texto de Muḥammad Tayīb al-Sufyāni *al-Ifādat al-aḥmadiyya*, otra de las obras fundacionales, se recogen distintas enseñanzas orales de shaykh Tijāni.¹¹⁰ En ella se cita el siguiente aforismo: «Un diluvio (*fayḍa*) vendrá sobre mis seguidores, entonces la gente en multitudes entrará en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento y desesperación».¹¹¹

La *fayḍa*, etimológicamente hablando, se entiende —derivada de la raíz trilítera *fa-ya-da*— como un «desbordar», «inundar», «decir con excesiva efusión hacia fuera», «verter hacia fuera abundantemente», «emanar». Brigaglia explica que el término sugiere un movimiento exterior y urgente, implicando también la idea de exuberancia, superabundancia.¹¹² Ḥassan Cisse, por su parte, explica que desde shaykh Tijāni la *fayḍa* está asociada a «la posibilidad de lograr la perfección espiritual en la edad moderna».¹¹³

¹⁰⁷ Véanse las apreciaciones de Ḥarazīm en el epígrafe dedicado a la modestia (*tawāḍu'*) del shaykh, cuando refiere a que el *ādab* es el equilibrio entre la gnosis (*ma'rifa*) y la ley social (*sharī'a*). Cf. ḤARAZĪM, 'Alī, *Jawāhir*, 65-67.

¹⁰⁸ WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 125.

¹⁰⁹ Esta declaración aparece en los primeros minutos del video de *al-ṭarīqa al-tijāniyya: al-khaṣā'i's wa al-muma'izāt*. Disponible en: <<http://www.tijani.org/tijani-characteristics-methods-arabic/>> [Última acceso el 3 de abril de 2015].

¹¹⁰ Véase el comentario de Sukayrij sobre este texto en SUKAYRIJ, Aḥmad, *Kāshif al-ḥijāb*, 176-184.

¹¹¹ Cf. SUFYĀNI, Muḥammad Tayīb, *Ifādat al-aḥmadiyya*. Ed. Muḥammad al-Ḥāfīz al-Tijāni, El Cairo 1970, 83. Véase estudios y definiciones sobre la *fayḍa* en BRIGAGLIA, Andrea, "The Fayda Tijaniyya of Ibrahim Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine," en *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 14-15 (2000-2001), 41-56; SESEMANN, Rüdigger, *The Divine Flood...*; y WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 219.

¹¹² Cf. BRIGAGLIA, Andrea, "The Fayda Tijaniyya...", 44.

¹¹³ Cf. CISSE, Ḥassan: "Shaykh Ibrāhīm Niasse: Revivalist of the Sunnah" en WRIGHT, Zachary & Yahya Weldon (eds), *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh Al-Islam Ibrahim Niasse*, Atlanta 2006, 14.

Lo cierto es que este aforismo, formulado como una profecía, es un concepto escatológico juega con la posibilidad de una restitución de la pureza del islam en el plano esotérico (*bāṭin*) muy profundo, del mismo modo que la *ṭarīqa muhamadiyya* había actuado y renovado la percepción del islam exotérico (*ẓahir*). Este concepto está inspirado, en cierta medida, en las propuestas cosmológicas del andalusí Ibn ‘Arabi (1156-1240) en el que los tijānis habían fundamentado su cosmología como bien explica shaykh al-Fūtī, otro de los grandes comentaristas tijānis.¹¹⁴ Como podemos ver esta predicción no es sino la última de las arriesgadas propuestas del shaykh en Fez. La *fayḍa* le había sido revelada a él mediante gnosis (*ma‘rifā*) y cuyo objetivo sería limpiar el Islam, abriendo sus puertas a personas extrañas a él, mediante lo que Zachary Wright describe como gracia divina.¹¹⁵ Este sería el fin de un Islam corrupto y el principio de una versión renovada y simple como en los tiempos del Profeta. Hay que hacer notar que el concepto de *fayḍa* ha tenido una enorme repercusión en toda la historia de la *ṭarīqa*, y que no son pocos aquellos que han querido designarse como el poseedor (*ṣāhib*) de la *fayḍa*.

Este texto de Sufyāni es profundamente iniciático, al cual se alejó de las masas para evitar ataques como el que había protagonizado Tayyib b. Kirān. Es por ello, que esta profecía solo fue revelada a la élite de su *zāwiya* (comunidad) de Fez, la cual empezó a trabajar espiritualmente en la búsqueda del *ṣāhib*, después de la muerte del shaykh en 1815, tras cumplir ochenta años. Shaykh Tijāni fue enterrado en la misma *zāwiya kūbra*, lugar que, aún a día de hoy, representa un centro de peregrinación para miles de personas.

7. A modo de epílogo: La herencia de shaykh Tijāni

De este modo, la comunidad de shaykh Tijāni quedó establecida en Fez bajo un estricto modelo tradicional e identitario. Así, parte de los miembros de ésta empezarían a expandirse durante los años siguientes logrando una de las difusiones intelectuales más interesantes de la historia del islam contemporáneo.¹¹⁶ Durante generaciones la Tijāniyya se convertirá en una *ṭarīqa* polémica y combativa debido al carácter subversivo de sus líderes y seguidores. Se enfrentará, en el siglo XX, a la poderosa influencia de las administraciones coloniales francesa y británica durante los procesos de independencia saliendo airosa en muchas ocasiones con nombres importantes como: Ḥājj ‘Umar al-Fūtī Tāl, Mālik Sy o shaykh Ibrāhīm Niase.¹¹⁷

¹¹⁴ EL-ADNANI, Jilalli *La Tijāniyya...*, 151-156. AL-FŪTĪ TĀL, ‘Umar, *Kitāb Rimāḥ...*, 1964, vol. II, 16-23.

¹¹⁵ WRIGHT, Zachary, *On the Path...*, 219.

¹¹⁶ Hay, a día de hoy, una extensa literatura revisada sobre el tema desde los años ochenta del pasado siglo. Iniciado por Jean-Louis Triaud y David Robinson, los estudios de la Tijāniyya han crecido sustancialmente en diversas lenguas incluidas el árabe, el inglés, el francés, el alemán y el español. La tesis doctoral *Identidades y modelos de pensamiento en África* dedica un capítulo de la misma a un prolífico estado de la cuestión sobre el tema. Para ello véase DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, *Identidades y modelos de pensamiento en África...*, 2016, 109-163.

¹¹⁷ Para caracterizar esta etapa con las interacciones del colonialismo, véase dos libros: TRIAUD, Jean Luis y ROBINSON (eds), David, *Le temps des Marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française*, París, 1996; y TRIAUD, Jean Luis y ROBINSON, *La Tijāniyya Une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique*, Paris, 2000.

Una particularidad de este grupo es que, a partir de los años sesenta del pasado siglo, dejó de ser un fenómeno localizado (Magreb, Senegambia y Mauritania) para convertirse —a través de la inmigración y otros procesos sociales— en un fenómeno transnacional, no solo en África sino también en Estados Unidos y en Europa de mano de Ibrāhīm Niasse y su familia.¹¹⁸ Muchos de estos nuevos miembros de la Tijāniyya ya no son musulmanes nacidos en países islámicos, sino conversos en tierras ajenas al islam. Por eso, este hecho le ha dado un cierto estatus especial en la repercusión de África en Occidente. Esa es la herencia de shaykh Tijāni: hacer un islam universal bajo la legitimidad de la *sunna* Profética.

Por eso, no deja de ser significativo —y es lo que hemos intentado mostrar a lo largo de este artículo— que la figura de shaykh Tijāni fluctúe entre el imaginario histórico y el imaginario hagiográfico islámico. El enorme carisma religioso del shaykh de Tlemecen unido a factores políticos e identitarios propiciaron esto. Unido a esto, sus biógrafos intentaron mostrarlo difuminado generando aún mayor expectación generando una personalidad atemporal, un líder para cualquier época mostrando que fue la imagen perfecta para la suya.

¹¹⁸ DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, *Identidades y modelos de pensamiento en África...*, 2016, 266-284.