

De discípulo a maestro. Un estudio sobre la tarbiya a través de tres poemas de Ibrāhīm Niasse¹

From Disciple to Master. A study on tarbiya in three poems by Ibrāhīm Niasse

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

Universidad de Sevilla (España)

recibido: 17.05.2016

aceptado: 09.06.2016

RESUMEN

Este trabajo explora de forma diacrónica el concepto sufí de *tarbiya* (iniciación espiritual) a través del análisis de tres poemas del maestro sufí senegalés Ibrāhīm Niasse. En el primero de los textos, *Ruḥ al-ādab* (El hálito de la corte-sía), Niasse resume la doctrina de la Tijāniyya y el sufismo antes de su consolidación como maestro en 1929. El segundo texto, *Nabadbat min asba'ārnā fī tarbiya wa al-irshād* (Advertencia sobre la *tarbiya* y la guía), explora el proceso de la iniciación espiritual y su metodología desde su posición de maestro sufí. En el último texto, *Ṣarīman*, Niasse explica las dificultades que se producen tras acceder a la gnosis. Por último, y a modo de epílogo, se incluye una observación sobre la *tarbiya* y la gnosis en la vida cotidiana en África contemporánea.

PALABRAS CLAVE

ISLAM, HISTORIA INTELECTUAL AFRICANA, SUFISMO, METAFÍSICA ISLÁMICA, ÁFRICA OCCIDENTAL, ṬARĪQA TIJĀNIYYA

Claridades. Revista de filosofía 8 (2016), pp.67-103

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)

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 Ma'ata-Maulana (Mauritania). Agradezco profundamente a la familia Niasse y en especial al *kehalifa* general de la Tijāniyya Cheikh Tidiane b. Ibrāhīm Niasse por abrirme las puertas de su casa y su comunidad. Del mismo modo agradezco los interesantes comentarios de Moustapha Hassane y de Muḥammad al-Māḥy b. Makki Niasse durante la redacción de este trabajo.

ABSTRACT

This paper studies diachronically the Sufi concept of *tarbiya* (spiritual initiation) through the analysis of three poems by the Senegalese Sufi Master Ibrāhīm Niasse. In the first text, *Ruḥ al-ādab* (The essence of Good Manners), Niasse resume the Tijāniyya doctrine and Sufism before his public consolidation in 1929. The second text *Nabadbat min asba'ārnā fī tarbiya wa al-irshād* (Advertence about *tarbiya* and spiritual guide), explores the process of spiritual initiation and its methodology from his experience as Sufi Master. In the last text, *Ṣarīman*, Niasse explains the difficulties after access to the gnosis. Finally, we include an overview about the relationship between *tarbiya* and gnosis in Contemporary African quotidian life.

KEY WORDS

ISLAM, AFRICAN INTELLECTUAL HISTORY, SUFISM,
ISLAMIC METAPHYSICS, WEST AFRICA, ṬARĪQA TIJĀNIYYA

I. INTRODUCCIÓN.

LA *FAYḌA*: IBRĀHĪM NIASSE Y LA TIJĀNIYYA GLOBAL

UNO DE LOS PERSONAJES CLAVE PARA EL DESARROLLO DE la ṭarīqa Tijāniyya fue el maestro sufi senegalés Ibrāhīm Niasse (1900-1975). Su carisma y la difusión de su pensamiento lo convirtieron en un icono en el Islam del siglo XX. Hijo de ‘Abdoulaye Niasse y protegido del shaykh mauritano ‘Abdallāh w. al-Ḥājj, quien observó a muchos niveles un enorme potencial en el joven, consiguió atraer la atención no solo de los tijānis, sino también de muchos musulmanes africanos que vieron en él un rupturista con el que avanzar en lo social y en lo espiritual.

Niasse construyó un mensaje híbrido entre el pragmatismo de la *sharī'a* (ley exotérica) islámica y una refinadísima doctrina espiritual — heredada de los anteriores líderes de la Tijāniyya— que no tardó en divulgar. La ruptura del silencio llevó a una situación sin precedentes: el acceso a esa gnosis (*ma'arifā*) —según la narración de los miembros de la comunidad— para cualquiera que se comprometiese con la causa de Niasse. Como es lógico, esto generó enormes críticas tanto entre musulmanes sino como entre tijānis, que vieron en shaykh Ibrāhīm un rival y un poderoso divulgador de lo que hasta entonces había sido doctrina secreta de la ṭarīqa. Aunque Niasse supo, claramente, que no podría conseguir nada en un mundo sufi dominado por las redes clientelares y el secretismo del sufismo común a menos que realizara una ruptura radical. En ese momento, los discípulos tardaban mucho tiempo en disfrutar de

las ventajas espirituales y acababa por entregarse a los beneficios sociales que les otorgaba su afiliación. Su actitud de ruptura —y, a la vez, de claro retorno a shaykh Tijāni— se vio muy reforzada cuando se presentó a sí mismo como *ghawth al-zamman* (el auxiliador de su tiempo). Este fue el inicio de una nueva era para la Tijāniyya: la *fayḍa*.

La vida intelectual de Ibrāhīm Niasse, y su producción doctrinal, puede dividirse en tres etapas fundamentales: su juventud (1920-1929), la aparición de la *fayḍa* (1929-1951) y la madurez (1952-1975). La primera etapa son sus inicios como maestro tijāni con una aproximación doctrinal muy cercana a la de su padre, ‘Abdoulaye Niase, y a Mālik Sy. De esta época son el poema didáctico *Ruḥ al-ādab* (El hálito de la cortesía) escrito en 1922 y una interesante recesión mística de la vida del Profeta Muḥammad titulada *nūr al-baṣar fī madḥ sayyid al-baṣar* (luz de la comprensión sobre las alabanzas del señor de los buenos presagios) compuesta en poesía en 1924. El resto de su producción anterior a la aparición de la *fayḍa* se compone de poesías diversas.

El año 1929 significa una ruptura y el inicio de la segunda etapa, cuando en su granja de Taiba se presentó como el heredero de shaykh Tijāni. Fruto de esta declaración, y la consiguiente polémica con otros tijānis, surge una de las obras más relevantes de su producción intelectual: *Kāshif al-Ilbās* (El desvelamiento de la confusión), un tratado de sufismo al estilo del *Kitāb Rimāḥ*, aunque más conciso, escrito en 1931 en respuesta a los ataques recibidos. En él están contenidas, y justificadas, sus principales opiniones sobre la doctrina tijāni. Paralelamente, escribió otra de las obras clave: el *Sirr al-akbar* (El gran secreto). Se trata de un libro de carácter esotérico y muy apologético que es usado como manual y argumentario de los miembros de la comunidad Niassene. Uno de los mejores poemas que describen al líder de la nueva comunidad y su estado de soledad es *Ṣarīman* (Lit. ¡Rompel!), comenzando a fortalecer su imagen hagiográfica excepcional. Poco tiempo después escribe algunas *riḥalāt* (crónicas de viaje) como *al-Riḥla al-ḥijāziyya al-ūlā* (El primer viaje al Hijāz), escrita en 1941 que narra su primer viaje al *ḥājj* (peregrinación a Meca); *al-Riḥla Kunnākiriya* (El viaje a Conakry), de 1947 que se considera el inicio del colofón de su manifestación espiritual y que concluirá con *Nayl al-mafāz bi-l ‘awd ilā-l ḥijāz* (Narración sobre un viaje al Hijāz) escrita en 1951 y que mostrará la sumisión de los hausas en Kano y el triunfo de

la comunidad niassene en África Occidental.² El viaje a Kano marca el fin de la segunda etapa de Niasse, así como el comienzo de la producción intelectual de sus seguidores, que en estos momentos se contaban por miles.

La tercera época en la doctrina niassene arrancó con la consolidación social de Ibrāhīm Niasse, un vuelco hacia lo social, un gran número de viajes diplomáticos, las independencias de los países de su comunidad y un énfasis en conciliar la modernidad con la tradición. Para ello, el recurso fundamental es la vida y el comportamiento del Profeta Muḥammad, a quien cita en diferentes discursos públicos en árabe y en wolof. Logró tal énfasis en una *shari'a* mediada por la *ma'arifa* (gnosis), que sus discípulos consideraban alimento, que al final su actitud pública estaba más próxima a shaykh Tijāni que a cualquier otro maestro. Esto es debido a la simplicidad del mensaje. Este también fue el tiempo de las polémicas doctrinales que atajaron diversos discípulos y que él zanjó con la publicación de *la carta a Niamey (Risāla ila Nijāmi)*. Su faceta doctrinal se completó con la publicación de poemarios (*dawāwīn*) de gran interioridad donde Niasse daba rienda suelta a sus visiones e intereses espirituales. Estos poemarios se convirtieron en los garantes de su doctrina entre el público común, y en forma de *dhikr*, objetivo fijado el propio Niasse.

Lo cierto es que los discípulos de Niasse diseminados por toda África, y más tarde por todo el mundo, empezaron a publicar y expandir su obra, a traducirla y hacerla accesible. Haciendo que su obra se asociase, rápidamente, a la palabra tijāni. Como ha señalado Zachary Wright en las conclusiones de su libro *Living Knowledge*, el Islam propuesto por Ibrāhīm Niasse estaba lleno de conocimiento divino (*ma'arifa*) y carente de ideología concreta³, lo cual no interfirió ni en identidades regionales ni en la doctrina básica. Está fue la gran aportación de Niasse que, por otra parte, no era si no la misma que había defendido un siglo antes shaykh Tijāni.

Nuestro análisis sobre la doctrina de Niasse se centra en un comentario de las influencias previas de la Tijāniyya y el rol de la *ḥayda*, no tanto como concepto sino como un refuerzo identitario sobre su personalidad y la de sus seguidores. Después, en los puntos clave y justificaciones de

² Un análisis en profundidad de este texto puede encontrarse en el capítulo quinto de SEESEMAN, R. *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth century Sufi Revival*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 171-216.

³ Véanse las páginas de conclusiones de WRIGHT, Z.: *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrahim Niasse*. Brill, Leiden, 2015, pp. 287-291.

su doctrina metafísica (*haqīqa*), incluyendo la formación (*tarbiya*) y el ascenso (*tarqiya*) espiritual, con su articulación con lo legal (*sharī‘a*). Por último, y no menos importante, la construcción de una ética social basada en una antropología profética —a través de los discursos públicos— y de la necesidad de no aislar el componente metafísico de esta, si no de intentar simplificar la forma del comunicar. Además este análisis de la doctrina de Niasse, salvando las distancias obvias, puede ser aplicable para la mayoría de sus discípulos mayores y *khalīfas*.

La impronta que Niasse dejó fue tan fuerte que sus seguidores la mantienen hasta día de hoy procurando aportando material propio, si bien respetando la construcción intelectual de una manera interesante. Lo que sí podemos señalar es que no es una veneración, ni un silencio como en otros tiempos; es un respeto muy particular —que comentaremos al final de este epígrafe—, unido a la necesidad de expandir el mensaje. Si bien la *fayda* no ha tenido una realización proselitista *de facto* como sí lo hicieron los wahabíes, sí ha sido bastante expansiva a través de las identidades propias y usando elementos de la cultura popular como la música o la poesía.

II. ANTES DE LA LLEGADA DE LA *FAYDA*: *RUH AL-ADAB* Y LA DOCTRINA DE SHAYKH IBRĀHĪM HASTA 1929

II.1 CONTEXTO DEL POEMA

Ibrāhīm Niasse creció en un entorno tijāni. Toda su familia lo era, y su padre recibía a menudo visita de importantes miembros de la *ṭarīqa*. Esto nos puede dar una idea del trasfondo en el que shaykh Ibrāhīm creció y comenzó a aprender. Según la hagiografía aceptada Niasse sabía de su misión y su trascendencia, desde temprana edad, pero ‘Abdallāh w. al-Ḥājj le había conminado a estar en secreto.⁴ Fuese como fuese, Niasse creció en un ambiente espiritual intensificado, muy mediado por las circunstancias políticas que vimos en el epígrafe anterior —incluido el exilio de su padre y las tensiones con los franceses— y una comunidad que

⁴ En relación con los primeros años de Ibrāhīm Niasse véase DE DIEGO GONZÁLEZ, A, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla: 2016, pp. 233-236. Cfr., *De Divine Flood*, *op. cit.*, pp. 35-37 para la versión oral de la familia de Ibrāhīm Niasse. Y para la versión de la familia Mishry, cfr. HILL, J., *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Nas*, Tesis doctoral, Yale University, New Haven, 2007, pp. 132-136.

poco a poco claudicaba ante lo social, a causa de identidades que amenazaban con estallar y una Tijāniyya sin un líder global.

La primera aproximación de shaykh Ibrāhīm a su rol de maestro fue la composición de un poema titulado *Rūḥ al-ādab* (El hálito de la cortesía) compuesto en el año 1922.⁵ Escrito a lo largo de ciento veinte versos en métrica *rajāz*, es un texto didáctico muy sencillo sobre sabiduría sufí (*ḥikam*) y cortesía (*ādab*) que ofrece una visión panorámica introductoria de las enseñanzas de la Tijāniyya. Guarda mucha relación con *Munyat al-murīd* (El anhelo al discípulo) de Shaykh Aḥmad b. sīdī Bāba al-‘Alawī al-Shinqīṭī y con el resumen en verso de *Iḥām al-munkir al-Jānī* de Mālik Sy, ambos libros considerados clásicos para acceder a las enseñanzas de la ṭarīqa. La idea fundamental de Niasse con esta obra era mostrar una panorámica del comportamiento del alumno sufí y facilitar su aprendizaje mediante la memorización.

Aun así, el texto deja entrever un conocimiento profundo de la ṭarīqa, especialmente en lo referido a aspectos de *ma‘arifa* y esoterismo. Niasse pone en juego las opiniones metafísicas de su padre en el *Tanbīh al-nās ‘alā saqāwa nāqidi bay‘a l-Abbās* y la importancia de la *tarbiya*. No olvidemos que este será su punto fuerte y que su padre —como vimos en el punto anterior— defendía el entrenamiento necesario, el empoderamiento mediante la *tarbiya* para llegar a ser auto-suficiente. Aunque no aparece citado al-Fūṭī, encontramos elementos suyos dentro del texto vía ‘Abdoulaye Niasse, referido al plano social y a la importancia de la práctica cotidiana o *‘ibāda*.

II.2 TEXTO DE *RUḤ AL-ADAB* (1922)

1. Dice Ibrāhīm el hijo del *ḥajjī*,
‘Abdallāhī, nuestra luna llena irradiante,
2. que el nombre de Allāh alaba y con él comienza,
pues Él es *al-‘azīm* y *al-majīd*
3. un consejo doy a mis hermanos
que tomen el camino *tijānī*,

⁵ Presentamos, junto a otros textos de Ibrāhīm Niasse, una traducción de *Rūḥ al-ādab* que realizamos en Medina Baye en mayo/junio de 2014. Las citas del comentario y la traducción están tomadas de ahí. Para el original árabe del que realizamos la traducción, nos hemos remitido a la edición realizada por la biblioteca de shaykh Ibrāhīm Niasse en Kaolack. La división del texto que aparece en el comentario posterior está realizada desde mi análisis de la obra.

4. senda firme y gratificante que el Jardín concede
a aquellos que con el Profeta y el Corán discernen.
5. Recuerda tu *wird* obligatorio de la *tariqa*
por los beneficios dados,
6. pues no encontrarás provecho
si no eres estricto y virtuoso.
7. Ten todas las condiciones marcadas,
muestra todo su *ādab*,
8. cuida a todo el mundo
pero en particular a los que tienen *ṭaqa*.
9. Cuando el *wird* comiences,
arráigate con fuerza,
10. si lo haces abriéndote en secreto,
y seguro es que a lo oculto asciendas,
11. e imagina al *shaykh* que se fortalece en tu mente
pues él sin duda te guarda,
12. y tu concentración deberás mantener junto él en calma
cerca de Él [Allāh] como en una *khalwa*.
13. Y busca un sabio y experto maestro con sólido consejo
del divino señor conocedor probado,
14. entrégate por completo y no experimentes,
siéntete como un muerto antes lavado.
15. No te opongas si te parece que erra
pues de él siempre deberás estar cerca,
16. creer que el maestro podría ser más firme y recto
es propio de la gente de falso intelecto.
17. No te vuelvas a otro que no sea él,
pues en él se disuelve la creación,
18. ya que no hay nada para el *murid* que no sea el *walī*,
sino es el profeta y nuestro señor *al-'alī*.
19. Mientras que no sea él el que el corazón alcance,
no tendrá la *ma'arif* del altísimo, y lo digo con toda evidencia,
20. y junto al *shaykh* todo el tiempo aprovecha,
pues junto a él con su amor se prospera.
21. En proporción a tu amor de él recibes,
y esto entre nuestro pueblo se repite,
22. gasta tus posesiones en buscarlo,
espera su satisfacción y sus señales, pues hacia la verdad te guiará.
23. Y satisface a tu *shaykh* siempre que lo necesite,
que es ahora el que te guía,
24. y sé avaro con su tiempo con tal codicia,
para que te advierta de lo que se aproxima.
25. Cuando veas manifestaciones opulentas,
no excedas los límites, estate contento con la providencia,
26. pues todas las manifestaciones son el comienzo del despliegue,

- Allāh da a cada uno según conviene.
27. No te angusties cuando estés inquieto con su cosmos,
pues de el eres tú parte en su acción.
 28. Las trampas son para los que no se afianzan,
los que están en Allāh deben estar confiados.
 29. Cuando te enfrentes con dificultades y aflicciones,
¡persevera!, alivio y socorro a tus acciones se te dará,
 30. y después de cada noche viene el día
y después de cada dificultad viene la facilidad en la vía,
 31. y después de cada dificultad viene una doble facilidad,
como le fue relatado a Aḥmad, el legendario *'adnan*.
 32. Si conoces eso, estate satisfecho,
sobre el tiempo la decisión de Allāh prevalecerá.
 33. Y en cuanto anheles algo que te falte,
recuerda que él conoce los peligros que tú ignoraste,
 34. Él desvanece los peligros cuando te arropa,
por lo tanto ríndete a tu señor o solo conseguirás extraviarte.
 35. Aquel que conoce quién es el *Rahman* y en su rostro había penas,
ahora tendrá su faz de alegría plena.
 36. No busques exaltar la creación,
sino exalta al que la llena.
 37. No estés contento con lo dado,
solo estalo con Él que te lo da,
 38. Pues cada favor se desvanece,
el tiempo no ha perdurado.
 39. No desprecies a ningún musulmán ni menciones sus faltas,
porque si no las tuyas pueden ser vistas,
 40. tal vez uno de los que viste jirones, al invocar al *Rabb* tenga una recompensa,
como nunca nos fue contado.
 41. No dañes a otros hermanos musulmanes,
extiende tu olvido, aunque te parezca que vayan dañando,
 42. porque toda la creación son hermanos,
sirvientes, por Allāh hemos sido creados.
 43. No maltrates a tu sirviente,
aunque equivocado él esté, ¡ten *taqwa!*,
 44. y piensa en el estado y las enseñanzas de la muerte,
no olvides que se te preguntará acostado en tu tumba.
 45. Es fundamental si buscas el conocimiento,
estudiar las leyes de Allāh con detenimiento,
 46. pues juro por mi vida que el conocimiento es el principio de la acción,
y que se transmitió a *Ta-Ha*, de los mensajeros el mejor.
 47. Obtén el conocimiento de los cuatro temas. ¡Oh, tú, viajero!
El primer conocimiento es el de tu Señor (*ma'arifū*).
 48. El segundo es el conocimiento de las alabanzas de Allāh,
y si lo haces, en lo correcto tu estarás.

49. El tercero es aprender los estadios del *nafs*:
desde engaños, a traiciones y demás tribulaciones,
50. porque el *nafs*, el corazón y el espíritu,
sin contemplaciones cometen errores.
51. Y anhela el conocimiento del recto sendero para el que aprende.
Y esa es la puerta de todo el que comienza.
52. Ten *taqwā*, sé humilde y no por humildad,
sino porque en él aniquilado estás;
53. *ilm* (conocimiento), *jina* (salud), *jisbun* (fertilidad),
son palabras que pronunciadas en voz baja te establecen en ellas;
54. *jablu* (ignorancia), *faqru* (pobreza), *jadbū* (infertilidad),
son palabras que pronunciadas en voz alta te establecen en ellas.
55. Y estos son signos que si los reconoces,
es que inspirado has sido,
56. y el agua nunca se queda en las montañas,
ni los árboles de ella se han olvidado.
57. Nunca estés satisfecho de tí, ni de otro que de Allāh esperes,
ni seas consciente (*taqwā*), porque él no te ha abandonado.
58. No seas arrogante ¡Oh, hermano! Ni celoso,
porque Allāh no te deja solo.
59. Y la arrogancia surge ya sea por el conocimiento, el linaje,
el compañerismo o por verse envuelto en actos de devoción y riqueza.
60. La desobediencia que provoca la aniquilación,
es mejor que cualquier acto de devoción arrogante.
61. Nunca estarás libre de sufrimiento,
excepto con el consejo de un *shaykh* de conocimiento,
62. refúgiate en la protección del *shaykh*,
si quieres alcanzar altura y exaltar al sublime,
63. pues el más excelente *shaykh* de todos los tiempos es nuestro guía, Imam Tījāni,
quien grandes virtudes tenía,
64. de todo *ʿarif billāh* es intermediario y fundamento,
él es el sol y también una fuente fluyendo.
65. Y es mejor el camino del consenso,
que siempre es camino sin enfrentamiento.
66. Y es imposible combinar su práctica con otra *ṭariqa*,
pues cuando pregunten el día del juicio no encontrarás la vía.
67. Como al que miente y difama,
solo puedo decirle que grande es el *wird* de la *Tijāniyya*.
68. Y aférrate a las letanías de la *ṭariqa*,
pues juro por mi vida, que en realidad te guían.
69. *Ḥizbul taḍarʿi*, *ṣalāt al-fātiḥ*
y *Allahumma ʿalayka fātiḥ*,
70. y tantas otras que poseen nuestros *awliyas*,
la gente de la *ṭariqa*, cuando obtengas sus permisos.
71. porque con gran esfuerzo se obtienen los secretos,

- que no son dados fácilmente o tan solo con el intelecto,
 72. solamente si te adhieres firmemente a lo que te es dado
 y sigues las normas para siempre.
 73. No prefieras las conversaciones banales,
 siéntate con aquellos que hayan sido aniquilados,
 74. por eso anhela obtener los secretos,
 pues en voz alta no se obtienen.
 75. Pero si te adhieres al *shaykh*,
 tú podrías lograr ese hado,
 76. y podrás obtenerlos por transmisión, y eso lo confirmamos y damos testimonio,
 que los *'arifin* lo han logrado.
 77. Todo aquel que no alcanza el conocimiento del *Rahman*,
 su tiempo de vivir ha malgastado.
 78. Yo he creado esta creación, dice Allāh *t'ala*,
 para que me conozcan y sea alabado.
 79. No disminuyas tu esfuerzo en adquirir la *ma'arifā*,
 pues te asombrarás de la cercanía del *Rahman*.
 80. Él se manifiesta en todo, sobre todo y por todo,
 antes de eso y después de eso y por siempre
 81. Y si ciertamente anhelas aumentar tu *'imān*,
 oriéntate a él y seguirás por el camino del *ihsān*,
 82. ni odies ni te enfades con un musulmán,
 excepto si la vía refinada es quebrada.
 83. Mantente en pie sobre el sueño y con hambre en el estómago,
 y come solo aquella que no ha sido vedada.
 84. Sé sincero o guarda silencio con los hermanos,
 al lado de los grandes,
 85. y de aquel que sea recto en el *dm*, pues si es recto,
 no importa si ha sido dotado.
 86. Recuerda tus actos y la distribución del libro,
 y lo que lleva a las penas de un fuego que no será consumido,
 87. y por lo que al jardín, lleno de *huríes*,
 sirvientes y belleza, serás conducido.
 88. Y persiste en lavar tus faltas,
 la claridad de la *ṣāla (al fātihī)* de su *quṭb*.
 89. Recita *mu'sabāt*, en tardes y mañanas,
 imita el *adhan*, y adhiérete a esto,
 90. y varios tipos de *ṣāla* han sido nombrado por la escuela,
 pero el más exaltado es el que a la apertura se ha dedicado,
 91. y la *ṣāla al-tasbīḥ* es una,
 y el Corán es la otra,
 92. con dos *ra'akāt* con *taqwā* en la mezquita
 las faltas has olvidado,
 93. como también hacer el *wudu'*, guiar a un ciego,
 socorrer a la gente con problemas y otras acciones generosas,

94. y medita sobre Allāh como si fueran del mar las olas,
pues estas son virtudes que no debes olvidar.
95. Llena tu Ramadán con los que ayunan,
y mantente en silencio de noche para purificarte,
96. haz el *ḥajj*, la *'umra* y la *ṣadaqa* en secreto,
esa es la verdadera recompensa al esfuerzo
97. enseña a los niños la *ṣalā* y sus verdaderas raíces,
tal y como en el libro se dice.
98. Y lo siguiente son defectos que endurecen el corazón:
el amor al liderazgo es de estos defectos el peor,
99. bromas, murmuraciones, malos compañeros sentados,
la indecencia, difamación y obrar mal:
100. no sigas el dictamen de tu *nafs*
y de obedecerle te abstendrás.
101. Quédate en la alfombra de casa y retírate de todas esas personas,
de vanas conversaciones y de las discusiones en ocasiones,
102. cierra tus ojos a los errores de la gente,
y no la juzgues apresuradamente.
103. Entrega el dinero por causa de Allāh,
y no te olvides de las tumbas de los musulmanes visitar.
104. No jures excepto por ti
y no molestes la voluntad de Allāh.
105. Y aquí comienza el fin de nuestros consejos,
condensados para la gente de nuestro tiempo.
106. Escrito fue esto en el año cuarenta y
dos mil trescientos,
107. con nombre *Ruḥ al-Adab* de este poema,
está contenida la sabiduría y la buena cortesía.
108. Que todos los sabios estén de acuerdo,
con lo que se dice en estos versos.
109. Y de un niño de veintiún años
acepta esta belleza sabia que transmito.
110. Beneficia con este poema a quienes creen,
¡Oh, Señor!, porque eres el mejor *mursalīn*.
111. Y haz que sea por nuestro propio bien...
¡Oh, Señor! ¡*Raḥman!* ¡*Raḥīm!*
112. Y que no sea desamparado y no olvide el poema,
por no ser árabe,
113. Pues Allāh favorece a quien quiere,
él posee la sabiduría y la gran virtud.
114. Esto ha sido de hecho dicho desde el respeto,
por el siervo de *Ta-ba*, el *mālikī* Aḥmadu (Bamba)
115. que un negro nunca adquirirá la estupidez
juvenil y el mal entendimiento.
116. ¡*Ya Rabb!* ¡*Ya Rabb!* Protégeme

- de todo mal y de todos tus enemigos,
 117. confiérenos el conocimiento perfecto,
 porque somos de *'adnān* los descendientes;
 118. y cubre nuestras faltas, que la belleza se sobreponga
 a los enemigos con Tu poder, ya que eres ¡el más esplendoroso!
 119. Y *al-ḥamdulī-llāb*, quien me ha facilitado la redacción.
 ciertamente es un gran patrón.
 120. Sea la *ṣāla* de Allāh sobre el profeta,
 el elegido, el mejor de lo creado en la creación,
 121. sobre él y sobre su casa y sus compañeros,
 pues solo Allāh a los pacientes les otorga su intuición.

II. 3. COMENTARIO

Shaykh Ibrāhīm articula el texto —de forma implícita— en catorce puntos fundamentales, incluidos una introducción (vv. 1-2) y un epílogo conclusivo (vv. 106-121). La metodología temática que Niasse enfatiza es una ascensión (*ṣayr*) en la que el discípulo irá, poco a poco, pasando del conocimiento sensible al espiritual hasta convertirse este en el fundamento de la realidad (*ḥaqīqa*). Curiosamente se puede notar que Niasse, en su intencionalidad, plantea más a un *ṣālik* que tiene la connotación de viajero o buscador que a un *murīd* o aprendiz (lit. «anhelante»). Este sutil deslizamiento de intención que se aprecia desde el principio y luego durante todo el texto, muestra cómo aquel que se inicia en la vía ya no es un simple discípulo (*murīd*) sino un viajero (*musālik*) que tendrá que valerse en muchos casos de su discernimiento (*furqan*) para valerse en este mundo.⁶

El texto en sí comienza hablando de la Tījāniyya como *ṭarīqa* (en el sentido etimológico de vía), y marcando la idea de la importancia fundacional del Corán y de la tradición profética (*sunna*),⁷ algo que, a pesar de su obviedad, no está mal recordarlo especialmente para incardinar la *ṭarīqa* a esta tradición de pleno derecho. Es interesante descubrir como Niasse articula a seguir esta vía (tanto espiritual como vital) con ser estricto y constante (*damāmān*) con la praxis diaria y a la vez virtuoso y justo

⁶ Esta idea surgió de un comentario en una conversación con Muḥammad al-Māhī b. Ibrāhīm Niasse en Medina Baye mayo 2014 a propósito de esta misma obra. Para Papa Māhī, como se le conoce entre los suyos, la idea del viajero mostraba una actividad necesaria que estaba limpia de anhelos que alimentaban al ego (*naḥs*). También se relacionaba mucho mejor con la idea de ascensión a otras presencias (*ḥaḍarat*) que está presente en todo el texto.

⁷ *Rūḥ al-ādab*, vv. 3-8.

(*taṣluḥun*) y, por último, el aferrarse a las condiciones (*shurūṭ*) impuestas por la tradición islámica. Esta idea de tradición, a diferentes niveles, otorga una riqueza conceptual muy grande a Niasse. En primer lugar, estos versos reafirman de modo categórico el componente identitario del Islam a través de la *sunna*, hace después con la *ṭarīqa* al aceptar las condiciones y ser constantes con ellas. Por último, Niasse clarifica que el comportamiento social (*ādab*) solo emana de la tradición. Esto no puede dejar de recordarnos a la propuesta de Aḥmad Tījāni y su empeño en volver a la realidad (*ḥaqīqa*) profética para aplicarla en este mundo y desterrar la simple imitación (*taqlīd*). A la vez el acceso a la gnosis (*maʿarifa*) se ve representado por la segunda parte que trata sobre el *wird*.⁸ De forma sutil Niasse explica la necesidad de arraigarse en el *wird* como método de ascensión, pero siempre bajo la supervisión de un shaykh que fortalece pero siempre teniendo la conciencia de que el objetivo último es Allāh; destruyendo la posibilidad de la idolatría sobre el maestro⁹, pues este solo es un medio para el fin que es al conocimiento de Allāh (*maʿarifa*).

El shaykh —para este primer Niasse— es alguien que sea capaz a la vez de transmitir la autosuficiencia en la búsqueda, pero que enseñe desde la práctica.¹⁰ Niasse deja clara su postura durante siete versos en los cuales enumera las habilidades del shaykh *murabbi*. El discípulo se entregará y confiará en él en todo aspecto.¹¹ Shaykh Ibrāhīm usa un símil entre el *murabbi* y el Profeta Muḥammad, quien, según la tradición tijāni fue el *murabbi* del propio fundador, y en la cual el shaykh es un colofón-representante de la creación como el Profeta y Allāh lo son de sus propias presencias (*ḥaḍarat*). El juego que hace Niasse es muy interesante en la medida que mezcla la doctrina metafísica de las presencias de al-Fūṭī con otro elemento fundamental en el sufismo: el amor (*maḥabba*).

La *maḥabba* será un concepto fundamental, tanto en este texto como a lo largo de todo su desarrollo intelectual, y central para Niasse en la doc-

⁸ *Rūḥ al-ādab*, vv. 9-12.

⁹ *Rūḥ al-ādab*, v. 12: «(12) y tu concentración deberás mantener junto él [el shaykh] en calma, / cerca de Él [Allāh] como en una *ḵabwa*».

¹⁰ *Rūḥ al-ādab*, vv. 13-20.

¹¹ *Rūḥ al-ādab*, vv. 14-16: «(14) entrégate por completo y no experimentes, / siéntete como un muerto antes lavado. (15) No te opongas si se te parece que erra, / pues de él siempre deberás estar cerca, (16) creer que el maestro podría ser más firme y recto, / es propio de la gente de falso intelecto».

trina tijāni. Como vemos, esta es una ampliación de la doctrina del agradecimiento (*shukr*) y la gratificación (*fadh*) de la primera generación de la ṭarīqa¹² y a la vez, un refuerzo de la preeminencia del corazón (*qalb*) sobre el intelecto (*'aql*) que toda la tradición sufi ha señalado. En *Rūḥ al-ādab*, Niasse muestra cómo el shaykh, a través del agradecimiento, físico y espiritual, gratifica de diversas maneras a su discípulo porque en función de este se avanza en el terreno espiritual.¹³ La *mahabba*, el amor sin apegos, hace avanzar en tanto que anula las dimensiones y el conocimiento sensible y somete al aspirante a la realidad *ḥaqīqa*, porque esa *mahabba* es el mismo acto que el *tawakkul* o entregarse a Allāh. El concepto del siervo (*'abd*) prevalece como elemento de fondo en la idea de *mahabba* y, se enraza en la metafísica a través de la doctrina del desbordamiento de misericordia divina (*rahma*) por la que fue creada el mundo. El *tawakkul* también se manifiesta, en el plano social, en la aceptación de los eventos vitales. En ellos, el destino (*qadr*) y la provisión (*rizq*) juegan un gran rol en el esquema que propone Niasse.¹⁴ La completa sumisión a Allāh —según lo que explica Niasse— implica la aceptación de cada uno de los eventos que son dados y la confianza en la gratificación (*fadh*). La aceptación del *qadr* hace que el sufi sólo viva hacia lo divino para focalizarse en lo que importa: la apertura (*fāth*).

El *fāth* es el objetivo de la *tarbiya*. Niasse lo define como: «Aquel que conoce quién es el *Rahman* y en su rostro había penas, ahora tendrá su faz de alegría plena».¹⁵ El conocimiento de Allāh (*ma'arifa*) otorga el estado en el que ninguna circunstancia externa afecta porque se han quitado los velos (*ḥujāb*). El problema, para shaykh Ibrāhīm, se encuentra en cómo convivir en el mundo tras haber obtenido la apertura. A ello le dedica la séptima sección del poema.¹⁶ La recepción del *fāth* es el objetivo de la *tarbiya*, pero no el fin del viaje, ya que esta solo es una parada. Niasse advierte que el nuevo gnóstico (*'arif*), debilitado por la recepción de su nuevo estado, puede ser presa de su ego (*nafs*) y pide que se eviten hacer juicios sobre las cualidades externas o estados sociales, haciendo prevalecer el olvido (*ghafara*) sobre las malas actitudes.

¹² Cfr., WRIGHT, Z., *On the Path of the Prophet*, Fayda Books, Atlanta, 2015pp. 195-205.

¹³ *Rūḥ al-ādab*, vv. 20-24.

¹⁴ *Rūḥ al-ādab*, vv. 25-35.

¹⁵ *Rūḥ al-ādab*, v. 35.

¹⁶ *Rūḥ al-ādab*, vv. 36-44.

Otro elemento que aparecerá en este texto por primera vez que permanecerá a lo largo de la obra de Niasse, es la idea de que el gnóstico (*'arif*) no debe conformarse solamente con obtener el conocimiento, sino que debe aplicarlo en su vida cotidiana, y viceversa, para así poder responder en el juicio de la otra vida. De hecho, la octava sección¹⁷ comienza en la intercesión entre *shari'a* (ley exotérica) y *haqiqa* (certeza gnóstica), advirtiendo de la necesaria complementariedad entre ambas, pues tanto el corazón (*qalb*) como el espíritu (*ruh*) cometen errores.¹⁸ Ambos tipos de conocimiento, el legal y el espiritual, ayudan a minimizarlos y a ser conscientes de que es la aniquilación (*fana'*) el estado deseado. Esta sección termina advirtiendo del poder de la performatividad de las palabras y de la intención (*n̄ya*): las buenas palabras mejoran a las personas, las malas palabras traen la desgracia.¹⁹ El colofón es una impactante frase de *ma'arifa* dirigida al lector: «y el agua nunca se queda en las montañas, ni los árboles de ella se han olvidado».²⁰ El comportamiento (*ādab*) del viajero tiene que ser constante, de ida y vuelta a través de las diferentes presencias, como el ciclo del agua, debe a la vez nutrir a otros y no permanecer estacando, pues se corrompería.²¹ Para Niasse, como hemos dicho, este es el momento decisivo porque es cuando pueden curarse las enfermedades del ego (arrogancia y envidia) que traen el sufrimiento.²² La arrogancia es la enfermedad en la que el *nafs* ciega a la *mahabba* (amor) y la asfixia —como explica Niasse en el verso número cincuenta y nueve— a causa del poder del mundo terrenal (*dunya*) y de su proyección espiritual a través de la falsa *mahabba*, el conocimiento, el linaje, etc. Aquel que sufre de esa arrogancia es alguien que tiene un profuso velo sobre los ojos y acabará creando problemas en cualquier comunidad. Niasse dice que la cura es la desobediencia al ego (*nafs*) producida por la aniquilación (*fana'*) que hace desvanecer la arrogancia porque en ella esta no encuentra fundamento. Y esto, el liberarse del sufrimiento terrenal, solamente puede lograrlo un shaykh que sepa guiar y sea capaz de guiar al discípulo

¹⁷ *Rūḥ al-ādab*, vv. 45-56.

¹⁸ *Rūḥ al-ādab*, v. 50.

¹⁹ *Rūḥ al-ādab*, vv. 53-54.

²⁰ *Rūḥ al-ādab*, v. 56.

²¹ Este comentario lo anotamos de Ibrāhīm Dimson en Atlanta citando a Ḥassan Cisse sobre el camino espiritual.

²² *Rūḥ al-ādab*, vv. 57-61.

tanto en *sharī'a* como en *ḥaqīqa*. Un verdadero médico espiritual que libere al aspirante de cualquier enfermedad, de una conexión a través de la *silsila* (cadena iniciática) que en última instancia remite al Profeta.

Para Niasse, en *Rūḥ al-ādab*, el modelo de shaykh es Aḥmad Tijāni.²³ En estos versos shaykh Tijāni se presenta como el shaykh central, mostrándole a través de las alegorías del sol y la fuente fluyendo. Estas dos alegorías —en el verso sesenta y cuatro— son, de nuevo, metáforas de *ma'arifa* que explican el rol del shaykh con respecto a sus sucesores. La alegoría de la fuente fluyendo es una reactualización de la doctrina de las emanaciones de al-Ḥājj al-Fūtī, pues al ser shaykh Tijāni el sello de los santos (*khātm al-awliyā'*), es de quien depende el resto de la gente de Allāh. El fluir, el desbordarse (*fayḍ*), es al mismo tiempo la imitación de la generosidad del Profeta Muḥammad y el acto por el que facilita la *ma'arifa* sobre los demás santos. Con respecto al sol es un juego con una alegoría escatológica: Después del sol que simbolizaba el Profeta, vino una era lunar del sufismo antiguo y en la decadencia de esta forma de espiritualidad apareció shaykh Tijāni quien volvió a ser sol —es decir iluminar y guiar a los gnósticos (*'arifin*)— por haber recibido directamente los secretos del Profeta.²⁴ Como sol, el shaykh ilumina el oscuro y complejo camino esotérico (*bāṭin*). En este fragmento además, lo que encontramos es, sin duda, la preeminencia de la doctrina de la *quṭbaniyya* (primacía espiritual) de shaykh Tijāni.²⁵ La preeminencia de este es mostrada desde un plano eminentemente gnóstico. En este aspecto, el *nird* (invocaciones obligatorias) y las letanías auxiliares son las guías para la realidad (*ḥaqīqa*).²⁶

El último aspecto que Niasse analiza en su poema es la *tarbiya* y el conocimiento de la *ma'arifa bi-llāh* como eje central de la *ṭarīqa*.²⁷ Aunque ya había comentado anteriormente la importancia de la *ma'arifa*, Niasse vuelve a repetir que el conocimiento gnóstico (*ma'arifa*) no es accesible mediante la educación intelectual (*madārāt al-rijāl*) sino a través de la constancia y la entrega a la *ṭarīqa*, y del comportamiento del buen musulmán. Niasse llega a decir, en el verso setenta y siete, que quien no ha

²³ *Rūḥ al-ādab*, vv. 62-64.

²⁴ Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makkī b. Ibrāhīm Niasse. Granada, abril, 2014.

²⁵ Cfr., *Identidades y modelos de pensamiento en África*, op. cit., pp. 286-290.

²⁶ *Rūḥ al-ādab*, vv. 65-70.

²⁷ *Rūḥ al-ādab*, vv. 71-80.

alcanzado el conocimiento de Allāh como *Rahman* —el atributo de la misericordia potencial— ha malgastado su tiempo de vida y, a continuación, afirma —parafraseando el Corán— que Allāh ha creado la creación para que se le alabe y conozca.²⁸ Niasse hace mucho énfasis en la figura del *Rahman*, la cual, si bien es traducida como el misericordioso, logra encarnar semánticamente la potencialidad creadora. Este aspecto es muy interesante ya que logra enlazar la causa cosmológica de la creación con el atributo de la potencia. Así el verdadero buscador interesado en comprender la creación deberá imbuirse en la *rahma* antes que en cualquier otro atributo, puesto que es la voluntad activa que genera las emanaciones (*tajally*), las cuales dan origen a nuevas presencias (*hadarat*). Niasse recupera los elementos teóricos y metafísicos de las generaciones anteriores aunque los fusiona rápidamente en el *ādab* cotidiano.²⁹ Estas normas básicas de cortesía islámica (silencio, esfuerzo o cumplimiento de la *‘ibāda*, etc.) ayudan a afianzar el camino personal y a mejorar las relaciones comunitarias. De nuevo podemos ver cómo se retoman los principios de la *shari‘a wa haqiqa* tijāni.

Este texto, el primero de Niasse como autor teórico, recupera elementos de la tradición sin embargo deja la puerta abierta al incremento de la *tarbiya* así como un papel más explícito de lo esotérico. Esto incardinado dentro de una comunidad que protegiese el aprendizaje gnóstico como el mayor de los tesoros aunque a la vez como el mayor de los secretos, por encima de diferentes parámetros culturales. Es ahí, es donde el *ādab* tiene su sentido prioritario.

A la muerte de su padre al-Ḥājj ‘Abdoulaye en 1922, shaykh Ibrāhīm resistió en la necesidad de apertura mística, distanciándose poco a poco de su hermano Muḥammad y protagonizando algunos choques con él. El más famoso ocurrió a cuenta del *tafsīr* (comentario coránico), cuando este impidió a Ibrāhīm enseñarlo escondiendo el libro de Jalālayn e Ibrāhīm entonces comenzó a enseñar con uno creado por él mismo.³⁰

²⁸ *Corán*, 51:56.

²⁹ *Rūḥ al-ādab*, vv. 81-105.

³⁰ Existen diferentes versiones de este hecho, a nosotros la que citamos nos la contó Māhī b. Makkī Niasse. Wright, por medio de H. Cisse, cita otra que enfatizaba en que Muḥammad Khalīfa le dijo a Ibrāhīm que si enseñaba *tafsīr* moriría a lo que Ibrāhīm Niasse le contestó que sí, pero que Muḥammad Khalīfa no vería su tumba. Cfr. *Living Knowledge in West African Islam op. cit.*, pp. 92-93. También cfr., *The Divine Flood op. cit.*, p. 42 y *Divine Knowledge and Islamic Authority op. cit.*, p. 142.

Muḥammad Khalīfa Niasse (1881-1959) hijo mayor de la familia Niasse, heredó la guía espiritual de la familia, sin embargo sus doctrinas eran mucho más conservadoras y no tan arriesgadas como las de su hermano pequeño.

III. LA *TARBIYA*: EL VERDADERO ACCESO A LA GNOSIS DIVINA.

III.1. DEFINICIÓN Y METODOLOGÍA DE LA *TARBIYA*.

En el año 1929 fue cuando Ibrāhīm Niasse proclamó el advenimiento de la *fayḍa*. Este anuncio realizado en Kaolack supuso un auténtico revulsivo para la Tijāniyya, que vio como un africano pedía el rango de dueño de la *fayḍa* para sí. Como Wright ha señalado, el proceso con el que Niasse se hizo consciente de este estado (*hāl*) fue a través de la incorporación (*embodiment*).³¹ En la tradición oral —como ha sido recogido por Wright por ejemplo y nosotros mismos pudimos escucharlo en Medina Baye— se dice que Ibrāhīm Niasse, con una voz distinta a la suya exclamo esa noche: «Yo soy shaykh Tijāni. Cualquiera que quiera conocer a Allāh deberá venir a mí».³²

La autognosis —o el hecho de ser consciente de la gnosis dentro de sí—, que ya había jugado un papel fundamental con shaykh Tijāni, era ahora la garantía de conexión con la presencias (*ḥaḍarat*) de shaykh Tijāni y del Profeta Muḥammad. La posición (*maqām*) de Niasse era ahora la de *ṣāhib* (poseedor) *al-fayḍa* con la que rompía los principios de autoridad hasta entonces asumidos pudiendo actuar libremente. La doctrina metafísica del shaykh al-Fūṭī se modificaba en tanto se producía un desbordamiento de la presencia (*ḥaḍra*) en un tiempo de corrupción espiritual y moral, recuperando el pasaje de Tayīb al-Sufyāni en su obra *al-Ifādat al-aḥmadiyya*, en el que shaykh Tijāni decía: Un diluvio (*fayḍa*) vendrá sobre mis seguidores, entonces la gente entrará en multitud en nuestro camino. Esta *fayḍa* aparecerá en tiempos en los que habrá un profundo sufrimiento y desesperación.³³

³¹ *Living Knowledge in West African Islam op. cit.*, pp. 95.

³² Nosotros escuchamos esta historia de Muḥammad al-Māhī b. Ibrāhīm Niasse, mayo de 2014.

³³ Cfr. *Ifādat al-aḥmadiyya*, p. 83.

La proclama pública de shaykh Ibrāhīm como *ṣāhib al-fayḍa* no fue solamente simbólica, sino que a nivel doctrinal supuso toda una revolución. En círculos *tijānis* esotéricos la *fayḍa* había sido percibida como el último gran secreto de shaykh Tijāni. Una gracia escatológica para dar fuerza en los últimos tiempos, y tanto al-Fūṭī como shaykh al-Nafīzī lo habían comentado en este sentido.³⁴ Niasse propició que sus enseñanzas se entendiesen en el sentido etimológico del propio término, es decir, como diluvio o inundación. En este momento, la *tarbiya* debía practicarse desde esta consideración, una vez la *ma'arifa* había inundado todo, la gente tenía que aprender a nadar en ella para sobrevivir metafóricamente hablando y, como nos explicaba su nieto, shaykh Ibrāhīm les dio una oportunidad para ello.³⁵

La *fayḍa* significó la completitud de la misión de shaykh Tijāni, en tanto la doctrina *tijāni* se expandiría sin ningún tipo de límites y se convertiría en un universal. Es más, cualquier identidad cultural, cualquier circunstancia extra-islámica sería subyugada a la generosidad (*fadl*) que Allāh había dispuesto en este momento. Niasse se convertiría en un nuevo intermediario (*barzakhl*) de *ma'arifa* entre Aḥmad Tijāni y los seguidores de la *ṭarīqa* dentro del esquema cosmológico de al-Fūṭī.³⁶ Niasse insistía —no sólo desde su experiencia sino en la de otros como ‘Abdallāh w. al-Ḥājj— en su posición de cercanía con Allāh, con el Profeta y sobre todo con shaykh Tijāni. Andrea Brigaglia explica como Niasse atribuyéndose el estado de *Sirr al-Sirr* (secreto de secretos) es una declaración de su cercanía y *khalīfato* de shaykh Tijāni, lo mismo que este lo había sido del Profeta, y el mismo Muḥammad lo era de Allāh.³⁷

Por eso, la narración oral antes citada («Yo soy shaykh Tijāni...») hacía referencia a que él decía estar inmerso en la presencia (*ḥadra*) de shaykh Tijāni y ser capaz de corporeizarlo en ese momento conociendo, y haciendo conocer, la realidad a través de él. Lo que hace especial a Niasse —a ojos de sus discípulos, según hemos constatado tanto en la literatura de la *fayḍa* como en conversaciones entre sus discípulos— es

³⁴ Cfr., BRIGAGLIA, A: “The Fayda Tijaniyya of Ibrahim Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine”, *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 2001, pp. 49-51; y *Kāshif al-Ibās*, pp. 86-105.

³⁵ Entrevista a Muḥammad al-Māhī b. Makkī Ibrāhīm Niasse, Granada, marzo, 2014.

³⁶ Seesemann lo ha plasmado muy bien en su libro *The Divine Flood op. cit.* p. 56.

³⁷ *The Fayda Tijaniyya of Ibrahim Nyass op. cit.*, p. 56.

poder hacer ese viaje entre presencias metafísicas y ser capaz de conocer a través de ella. En otras palabras su habilidad es, precisamente, hacer una gnoseología «accesible» para los discípulos de una cosmología metafísica.³⁸ Aunque esto pueda sonar a ficción, los discípulos tijānis de Niasse no solo creen en la habilidad de su maestro para realizar esto, sino en la de ellos mismos para realizarlo; algo que desde su episteme no es imposible. Como ocurría en los autores neoplatónicos, en el vuelo del chamán o el mismo viaje del Profeta, este viaje místico (*sulūk*) es la base del conocimiento y la unión entre el sujeto y la realidad metafísica. En el fondo late la certeza de que su creencia es real y la realidad es compleja y llena de recovecos, pues esta es una episteme que ha estado operativa a lo largo de la historia del Islam y cuyo primer exponente, según Abdelmumin Aya, fue el propio Muḥammad.³⁹

En *Kāshif al-Ilbās* se justifica toda la doctrina de forma tradicional, es decir, se apela a la tradición islámica para justificar tanto los conceptos como las nuevas prácticas.⁴⁰ El libro se compone de tres partes: una primera parte dedicada al sufismo en general⁴¹, una segunda parte enfocada a la explicación de la *fayḍa* y sus características propias como la *tarbiyā*⁴² y una tercera de respuesta a las críticas que estaban lanzando otros sufís contra la comunidad niassene.⁴³ El libro muestra argumentos sólidos — desde el punto de vista de la episteme islámica y al estilo del *Rimah*⁴⁴— sobre la posición de Niasse y la justificación de sus prácticas. Además,

³⁸ Andrea Brigaglia concluye tras su análisis cómo la *fayḍa* fue un fenómeno multifacético. Llegó a tener un carácter muy social que acercó a la *ṭarīqa* que a priori a otros contextos estaría fuera y ayudó a comprender esa gnosis vedada anteriormente, pero también tuvo ese gran componente escatológico que prometía una salvación extra a través del conocimiento. El gran logro de Niasse fue reunir todas estas características con otras como la espiritual o la doctrinal, tan típicas del sufismo. *Cfr., Ibid.*

³⁹ A este respecto, y a fin de justificar esta epistemología, véanse los capítulos diez y once de *El Secreto de Muhammad* donde Abdelmumin Aya hace un análisis de estas experiencias en el sufismo y en especial en la biografía del Profeta Muḥammad. AYA, A., *El secreto de Muhammad*, Kairo, Barcelona, 2006, pp.93-104.

⁴⁰ Un análisis más trasversal, pero muy interesante, puede encontrarse en *The Divine Flood op. cit.*, pp. 48-49, 103, 128.

⁴¹ *Kāshif al-Ilbās*, pp. 39-85.

⁴² *Kāshif al-Ilbās*, pp. 86-118.

⁴³ *Kāshif al-Ilbās*, pp. 119-157.

⁴⁴ Wright advierte más de 112 obras citadas en 271 citas, lo que muestra —como en el caso del *Rimah*— la enorme riqueza intelectual del texto como apologética.

todo esto envuelto en un marco de milenarismo, de finalismo ante la realidad lo que convierte al texto en una obra clave para interpretar la tradición de Niasse a la luz de la tradición islámica. Niasse compuso casi al mismo tiempo un texto esotérico privado titulado *Sirr al-Akbar* (El gran secreto), inaccesible salvo para los discípulos autorizados, en el que estos argumentos se expanden y se justifican no solo desde la tradición sino desde el Corán, lo cual refuerza, a ojos de sus seguidores, el papel de Niasse ante los demás tijānis y sufís como el gran secreto de shaykh Tijāni.⁴⁵

Si, como decíamos la cosmología metafísica de la segunda época de la Tijāniyya —mayoritariamente expuesta por al-Fūtī— no había cambiado mucho con esta propuesta, lo que sí había logrado modificar Niasse era la metodología a través de la educación espiritual o *tarbiya ruḥāniyya*. En el sufismo tradicional, incluso en la Tijāniyya, el acceso a estas técnicas era algo que estaba reservado para unos pocos elegidos. El tono, y posteriormente el ambiente, escatológico —como vimos anteriormente— en el que se desarrollan estos eventos, nos muestra que la actitud de Niasse era abrir este conocimiento al mayor número posible de personas. Una salvación en vida que ayudase a la vida común, una metafísica de lo cotidiano que dotase de independencia —algo que ya había resaltado al-Ḥājj ‘Abdoulaye en su obra *Tanbih al-nās*— y autonomía al tijāni. La degeneración y la corrupción eran fundamentales para que apareciese un diluvio (*ḡayḡa*) que arrasase con lo malo y nutriese lo bueno —en claro paralelismo con la historia de Noé—, solo que esta vez se tendría que convivir con ello, porque no habría nuevas oportunidades debido a la cercanía del juicio final. Según nos decían, la *ḡayḡa* sería un desbordamiento para fortalecerse en estos tiempos como un acceso directo al Profeta, y con el discípulos tijāni que gracias *ma‘arifa* perderían cualquier miedo a la realidad evidente (*ẓāhir*) gracias a su conocimiento de lo oculto (*bāṭin*).⁴⁶

⁴⁵ Esta obra ha sido objeto de una gran controversia ya que fue publicada por Tāhir Maigari sin permiso y en forma de crítica, lo que generó una gran polémica. Posteriormente fue objeto de análisis por parte de Mervin Hiskett, quien la obtuvo de un ex-tijāni de Ghana, y en los últimos tiempos Rüdiger Seesemann.

⁴⁶ Este asunto del miedo terrenal o intelectual es uno de los más sugerentes en las conversaciones entre tijānis. El mismo Niasse enfatiza, fuertemente, en esta idea en su poesía presentando al Profeta como médico de estos aspectos. Véase por ejemplo en *Sayr al-qalb: ḡarf ṭa’*, pp. 51-56. Otros discípulos como Muḥammad al-Mishry enfatizan esto en el papel salvífico del shaykh —en este caso Niasse— ante esos miedos, en su

La metodología de la *tarbiya* incluía ese choque con la última realidad (*ḥaqīqa*) y el conocimiento de los primeros secretos del universo, a través de un proceso de ascensión bajo la supervisión de un shaykh *murabbi*. Gracias a su carisma, Niasse simplificó el proceso —como bien ha mostrado Zachary Wright— convirtiéndolo en un camino donde el deseo espiritual (*ḥimma*) y el amor (*mahabbā*) son la clave de todo. El deseo de obtener la *ma'arifā* es lo que Zachary Wright ve prioritario por encima de cualquier otra disquisición metafísica o conceptualización teórica.⁴⁷ Los modelos no son generalizables de un *murabbi* a otro —como ha constatado Wright y luego nosotros mismos a través de diversas conversaciones con distintos *muqaddams*—, pues es una iniciación privada en la que entra en juego principalmente la actitud del aspirante. Los relatos orales de la *tarbiya* de personas «famosas» en la *ḥajda* dan buena cuenta de ello. Cada uno tuvo una forma distinta dependiendo de su carisma, dependiendo de su *mahabbā*: desde aquellos como Mishry, cuya *tarbiya* duró escasamente segundos tras una mirada de shaykh Ibrāhīm hasta otros que duraron años sin aperturas y la obtuvieron a través del servicio (*ḥidma*) al shaykh.⁴⁸ De todos modos, y a pesar de que era una iniciación esotérica, Niasse publicitó la *tarbiya* y dio a sus principales discípulos permiso para realizarla; delegando este trabajo fundamentalmente en su fiel discípulo 'Aliou Cisse quien se convirtió en el *murabbi* por excelencia de Medina Baye. Como bien afirma Zachary Wright, la *tarbiya* es una preparación para la experiencia de la *ma'arifā*⁴⁹, un camino.

Niasse concluye el tercer capítulo de la sección segunda de su *Kāshif al-Ilbās* con un poema sobre la *tarbiya* titulado *Nabadhat min asba'arnā fī tarbiya wa al-irshād* (*Advertencia sobre la tarbiya y la guía*).⁵⁰ En este texto, de cincuenta versos, se da una visión panorámica de su significado y su praxis, además de los peligros del viaje (*suluk*).

caso prefiera el infierno a no poder estar con él. Véase *Dimān, ḥarf shīn*. En nuestro caso discutimos esto con varias personas de Medina Baye, hijos de Ibrāhīm Niasse, y comprendimos este valor, fundamentalmente, práctico de la apertura espiritual.

⁴⁷ *Living Knowledge in West African Islam op. cit.*, pp. 146-147.

⁴⁸ Entrevista a Muḥammad al-Makkī b. Ibrāhīm Niasse, Medina Baye mayo 2014.

⁴⁹ *Living Knowledge in West African Islam op. cit.* p. 147.

⁵⁰ El texto está tomado del *Kāshif al-Ilbās*, pp. 116-118. Wright advierte que este es un poema didáctico que algunos *murabbi* recitan para advertir a sus alumnos sobre el comportamiento (*ādab*) durante el camino espiritual. Cfr., *On the Path of the Prophet op. cit.*, p. 149.

III.2. EL TEXTO DEL *NĀBĀDHĀT MIN ĀSHĀ‘ĀRNĀ* (1931)

(...) Y no hay problema en este punto para presentar algunos de nuestros poemas sobre el tema [la tarbiya], lo cuales contienen consejos útiles para aquellos que son sinceros. Algunos de ellos son para el viajero (*sālik*), mientras otros son para el raptado (*majdhūb*).

1. Un consejo para aquel que quiera escuchar
y desee repentinamente la senda de la unicidad.
2. Tomad la vía del shaykh [Tijānī] con el permiso de su gente,
pues no todos son iguales y la compañía del que sigas mantén
3. y estas invocaciones no son sino las del olvido (*istighfār*) y también el *haylala*,
e invocando sobre el elegido y cuídate de mezclar [invocaciones].
4. Con la condición de que esté presente el corazón, a un lado deja las miradas
sobre lo creado y protégete escuchando con este consejo:
5. No confíes en nada excepto en la gracia (*fadl*) de nuestro Señor
pues tu estás limitado, no puedes de tí mismo beneficiarte.
6. Así, que atestigua la gratitud divina,
no te lo atribuyas a ti, se humilde.
7. Exalta en el pensamiento a Allāh, pase lo que pase
y confía plenamente en Él, abandonándote hasta sentir miedo
8. Sea la *ṣāla* y el *salām* de la verdad (*ḥaqq*) por siempre,
la primera existencia, la última comprensión.

Y seguimos:

9. Abandona el bienestar y las bellas mujeres,
y abandona las mesas y las firmes construcciones,
10. y acompáñate de los honorables que se han alzado
sobre la *shar‘a* y la *ḥaqīqa*.
11. Un hermano devoto y vaciado (*zūhd*) de todo interés
que no sea recto y apropiado.
12. ¡Cuidado con los vanos deseos! y ¡Cuidado
hermano con envolverte en el tiempo una y otra vez!
13. De Él es la guía, hasta que conozcas
que no hay nada por encima de Él,
14. y ciertamente ha aniquilado su apariencia externa
y ha llegado a la insondable presencia,
15. y en su cercanía, en su insondabilidad y emplazado
por el divino permiso, las palabras de su cercanía.
16. Cuando veas a cada persona, felicítate por haber llegado
a verle, que para tus dos ojos es lo más glorioso.
17. Sea la *ṣāla* de Allāh, junto con su *salām*
sobre el elegido, del primero al último.

Y proseguimos:

18. Os aconsejo, queridos compañeros,
ser pacientes y olvidar a los hermanos.

19. No conciernen los rumores,
ocupad el corazón con la plegaría de la apertura,
20. así lleguéis a conocer quello que Allāh quiere,
no es lo que tu deberías desear.
- Y estos son nuestros:
21. Cuidado con vuestros egos si has sido bien guiado,
pues no podrán al guía espiritual extraviar,
22. y de cualquiera que diga: tu estás extraviado,
protégete en el conocimiento de quien domina en Majestad (*jalāl*)
23. y ciertamente, si se rompen los lazos con el hermano,
no te preocupes, porque los lazos son con el Protector (*muhimīn*)
24. y ciertamente, si ocurre con alguien que lo dice se generoso,
pues la luz de la hermandad por palabras no merma.
- Y seguimos:
25. Muḥammad b. Mālik acepta el *dhikr*
de nuestras invocaciones y mantén tu corazón en presencia,
26. y huye de la creación y de sus efectos,
anhela al altísimo, y no te abandones a otro que a Él.
27. Este consejo te basta, y le basta
a cada aspirante, pues es para ti de mi.
- Y continuamos:
28. ¡Oh, tu que has sido raptado (*majdhūb*)! Te advierto que el viaje no es
en el que te beneficias, sino en que el beneficio es la verdad altísima
29. El viaje no es del no ser al no existir,
pues ciertamente ese es el que hacen los locos, los ciegos.
30. De hecho, este pequeño mundo
está contenido en un mundo mayor,
31. que nada contiene que produzca beneficio o daño
pues cuando se encuentra con la causa, se la deja de lado.
32. Sea sobre vosotros Allāh, y no habrá más problemas
con Él, por la conciencia sobre el altísimo.
33. El asunto no es desvelar la existencia
o mirar furtivamente en lo oculto,
34. pues Allāh está cerca, y es el altísimo y el majestuoso
así que dedica todo los tiempos a Allāh, el majestuoso,
35. e invoca al Mensajero, el Elegido,
pues a él pertenecen las entradas [a la gnosis], él selecciona,
36. Manifiéstese la *ṣalā* de Allāh sobre él por siempre,
Y en el corazón esa manifestación permanezca.
- Y estos también son nuestros:
37. ¡Oh, tú, *majdhūb* (raptado)! ¡Ciertamente tienes que viajar
pues estás incompleto! ¡continúa buscando!
38. ¡Oh, tú, *ṣālik* (viajero)! ¡Ciertamente si no te raptan
permanecerás velado! así que ¡muévete y levántate!
39. Y es que el perfecto es aquel que une

- en sí los dos estados y va en pos de ellos...
40. Quiera Allāh incluírnos entre aquellos
que han sido raptados de verdad y entre los que buscan.
41. Sean las bendiciones del hijo de al-Ḥājj ‘Abdallāh [Niasse],
guía para todos aquellos despreocupados,
42. *Imām* de la gente de la *ḥayḍa* tijāni,
Prueba definitiva de la gnosis de su tiempo.
43. Sean las bendiciones del sello de la santidad de nuestro guía Tijāni
y con el beneplácito de su abuelo, el Profeta al-‘Adnāni.
44. Sea la *ṣāla* de Allāh por siempre con él,
en la eternidad sin fin, para Allāh, el único.
- Y seguimos:
45. Y aquel que llega no debe creerse líder
antes de que el permiso le sea dado y el secreto concedido.
46. Me agrada el largo silencio,
que es prueba de gnosis y estado del que ya ha experimentado.
47. No hay nada bueno en interpretarla en cada encuentro
porque los secretos se diluyen al publicarlos.
48. Quiera Allāh, señor del trono, proteger para nosotros el secreto de los secretos
sobre él sea la *ṣāla* de Allāh, porque el es el que dispone.
49. Aquel que desea algo más en este asunto debería frecuentar la compañía de los
espiritualmente distinguidos, y servir a aquellos perfectos.
50. Y este es el fin del asunto de este capítulo. Y de Allāh es el éxito en el camino, y a él
se vuelve, siendo el destino final.

III.3. COMENTARIO DEL TEXTO

La primera sección⁵¹ trata acerca de las generalidades y condiciones de la *ṭarīqa* como base de la *tarbiya*. Es en los versos cuatro y cinco donde hace la primera advertencia, Niasse explica que tiene que ser a través del corazón y se tiene que dejar de mirar separando. Es clara esta referencia porque Niasse lo que pide es una mirada desde la unidad de la creación y no desde la distinción de lo sensible. La segunda sección⁵² insiste en la combinación entre *sharī‘a* y *ḥaqīqa* («jama‘a al-sharī‘a wa al-ḥaqīqa ghayruwān») y que su punto medio, olvidando las distracciones, garantiza la llegada a la presencia divina. El poema prosigue con que el camino tiene que hacerse con paciencia (*ṣabr*) e incidiendo en la *ṣalāt al-fātih*⁵³ y

⁵¹ *Nabadbat min asba‘ārnā*, vv. 1-8.

⁵² *Nabadbat min asba‘ārnā*, vv. 9-17.

⁵³ Seesemann ha señalado que la base de la *tarbiya* es la repetición de la *ṣalāt al-fātih* con algunos *du‘ā’* o peticiones supererogatorias recomendadas por el shaykh *murabbi*. *The Divine Flood*, *op. cit.*, pp. 87; 100-101.

que solo de esta manera el viajero (*musālik*) será consciente, sin desearlo, de la voluntad de Allāh. En este aspecto, Niasse deja entrever que la *tarbiya* es, en realidad, un aumento de la autognosis que se logra a través del *wird lazim*. El elemento del corazón («Muḥammad b. Mālik tomó nuestro *dhiker* / y *wird* y el corazón estuvo subsistiendo⁵⁴), el deseo de trascender en Allāh a través de la *maḥabba* y la *ḥimma*, unido a esa autognosis interna es lo que propicia la apertura.⁵⁵

La gnosis (*ma'arifā*) también supone la autosuficiencia ante el ego (*nafs*) y las opiniones de los demás. Además —a través del ejemplo de uno de sus discípulos— invita al desapego de la creación sensible y la entrega en Allāh.⁵⁶ En el apartado de los peligros de la *tarbiya*, Niasse advierte del *majdhūb* o raptado espiritualmente, quien no es capaz de volver de las presencias divinas y queda atrapado inconscientemente en ellas lo que se traduce en la tierra como un simple loco (*majnūn*), un ciego (*'amā*) ante la realidad.⁵⁷ Aunque parece que ve —prosigue Niasse— el raptado no progresa espiritualmente, no conoce a Allāh realmente y por ello shaykh Ibrāhīm recomienda la continua petición de ayuda al Profeta como guía.⁵⁸ La penúltima sección se inicia retomando la imposibilidad de conocer (*ta'arif*) del raptado y la advertencia al viajero (*sālik*) de que no se recubra de falsos velos sino que busque la perfección. Esta sección acaba con la proclama de Niasse como *imām* (guía) de la *fayḍa* y como el

⁵⁴ *Nabadhat min asba'ārnā*, v. 25.

⁵⁵ *Nabadhat min asba'ārnā*, vv. 18-20; 21-24.

⁵⁶ *Nabadhat min asba'ārnā*, vv. 25-27.

⁵⁷ Al respecto, Niasse advierte sobre los *majdhūb* en una carta dirigida a Amadou Thiam y Mālik Sow, y fechada en 1930: « El motivo de este escrito es haceros saber que dos tipos de personas no tienen nada que hacer conmigo o en este camino [*ṭarīqa*]: los seducidos [*majdhūb*] y los que han interrumpido su búsqueda, un buscador [*sālik*] que no ha llegado a ser atraído [*yajadhab*]. Ciertamente, en estos dos casos han permanecido en sus estados y se han parado en su camino. Esto me concierne, como sabéis, porque quien quiere estar junto a mí en mi estado espiritual [*ḥāl*], debe viajar por mi camino en palabra y acción, obedeciendo lo revelado por Allāh y evitando sus prohibiciones —abierta y secretamente— y anhelando el favor de Allāh y de su mensajero. Aquellos que se unen a nosotros y persisten en quebrantar la pura y noble *sharī'a*, se enfangan con actos prohibidos y abandonan las prescripciones, pongo por testigo a Allāh y a todos vosotros que no tienen nada que hacer conmigo esas personas». Cf. *Jawābir al-Rasā'il*, I, p. 7. Véase el texto completo en el anexo II.

⁵⁸ *Nabadhat min asba'ārnā*, vv. 28-36.

guía que hace que no se extravíen los viajeros, por su cercanía a shaykh Tijāni y al Profeta Muḥammad.⁵⁹

A modo de colofón, el poema termina afirmando que el conocimiento de *ma'arifa* debe ser guardado en secreto y no se puede ser utilizado para ostentar poder terrenal porque estos son los secretos de los secretos de Allāh⁶⁰, recomendado que este conocimiento oculto solo se puede obtener en compañía de gente espiritual y lo que es más importante es que Allāh es el retorno (incidiendo en la dinamicidad del *subūk* o viaje místico) y el final.⁶¹ Así la *tarbiya*, en el mundo niassene, es la iniciación a un camino de perfección espiritual y el conocimiento de realidades superiores. Un camino que, como nos decían la propia familia de Niasse, quien lo inicia no lo abandona jamás.⁶²

Esta metodología de *tarbiya*, su nueva posición detentada como *ṣāhib al-fayda*, la comunidad creciente y, por supuesto, la renovación doctrinal, no fue bien recibido entre muchos tijānis de la zona, e Ibrāhīm Niasse sufrió duras críticas. Las críticas procedían de diversos foros, pero en especial de su familia, por parte de Muḥammad Khalīfa Niasse, y de algunos discípulos de Sy como Aḥmad Dem. En su mayoría fueron contestadas desde un plano teórico en el *Kāshif al-Ilbās*, si bien el sentimiento de Niasse quedó reflejado en un poema titulado *Ṣariman*.⁶³

IV. LAS DIFICULTADES DE ESTABLECERSE EN LA GNOSIS:

ṢARIMAN (1929)

Este poema, *Ṣariman*, es un texto fundamental, en contenido y en forma, porque se convirtió en un icono para los discípulos a la hora de enfocar el comportamiento en un plano ético desde la certeza (*ḥaqāiq*) de la realidad (*ḥaqīqa*) realizando su *tarbiya*. *Ṣariman* narra con gran acierto los eventos espirituales que prosiguen a la *tarbiya* y a la iluminación (*fāth*), y cómo estos se convierten en una prueba aparentemente «maldita» en-

⁵⁹ *Nabadbat min asha'ārnā*, vv. 37-44.

⁶⁰ Cfr., *Ibid.*, sobre el *Sirr al-Sirr*.

⁶¹ *Nabadbat min asha'ārnā*, vv. 37-44.

⁶² Entrevista a Muḥammad al-Māḥī b. Makkī Ibrāhīm Niasse, Granada, julio, 2014.

⁶³ El texto está tomado del *Jāmi' janāmi' al-dawānīn*, pp. 21-23. El poema toma el título del primer verso *ṣāriman waṣal al-ghanāny* (¡Rompe con la inconsciente juventud...)

troncando con la tradición espiritual de la *malāmatiyya*⁶⁴, presentando además la dificultad de la que prevenía Niasse en *Rūḥ al-ādab*.⁶⁵ Una falta de comprensión de los otros puede hacer que el sí mismo (*nafs*) se olvide de sus logros y vuelva a velarse por influjo del ego (*nafs*). A la vez, el poema exhorta al nuevo *‘arīf* a experimentar la verdadera realidad y sus últimas manifestaciones.

IV.1. TEXTO DE *ŞARIMAN* (1929)

1. ¡Rompe con la inconsciente juventud
y renuncia al vacío recuerdo!
2. ¡Aléjame de los excelsos peligros
y de aquello que restrinja el *din*!
3. De lo cómodo y lo bello,
del viento que sopla o de la de la sólida construcción.
4. Todas estas cosas son débiles
si se las compara con el espíritu perfecto.
5. ¡He ahí la Verdad Absoluta!,
como bien se recita en los siete,
6. como la naturaleza de lo real,
no hay nada igual,
7. pues él, el elegido entre todas las criaturas,
existía antes que la existencia.
8. Emergió su presencia, *ta-ha*,
antes de la formación de cualquier lugar,
9. y desde lo divino se extendió a través del tiempo
antes de que este existiera.
10. ¡Ciertamente acepté al mejor de la creación!
Mi amor por él me lleva al paraíso,
11. pues él es mi comida y mi bebida,
es mi *din*, mi paraíso.
12. En su intimidad está mi tesoro
que me enraíza en la confianza.
13. Mi compañero, mi vía,
mi montura, mi muerte.
14. Mis éxitos, mis palacios
y esas buenas bellezas;

⁶⁴ La *malāmatiyya* es un término que en el argot sufi se da a los que son objeto de reproche o crítica, sin hagan nada incorrecto, pero que la gente sin iniciación espiritual no entiende. Seesemann ha dedicado un interesante análisis de la *malāmatiyya* en la tradición niassene en su libro *The Divine Flood op. cit.*, pp. 105-108.

⁶⁵ *Rūḥ al-ādab*, vv. 57-61.

15. él es todo lo que vendo y compro,
es mi cosecha, mi paraíso.
16. No hay nada más allá
ni nadie que llene mi corazón,
17. no veo, no recuerdo, nada más libre
que no sea mi corazón o mi lengua
18. al recordarle
¡Nada hay tan libre como él!
19. Alabar a cualquier otro que no sea él
no sirve de nada.
20. Para mí, en el tiempo que viva,
no habrá señor tan sólido ni digno de confianza.
21. Él me socorre
con sus ojos en los míos.
21. Mi corazón en todo momento
arde con renovada pasión,
22. mi amado me cura
y me aniquila en su amor.
23. Él es siervo que una y otra vez
se aproxima a mi Señor.
24. Él es la manifestación del nombre, de la letra,
de la Verdad Absoluta.
25. Mi amado que siempre retorna,
yo estoy con él en todo lugar, aquí o allá.
26. Es mi sufrimiento y mi cura,
me convierte en transparente,
27. podría arrastrarnos el tiempo
y solo me bastaría su compañía.
28. Enfermedad que siempre está presente,
intensamente ardiendo,
29. humillado ante ti,
se asienta en mi corazón el honor.
30. Ni permanezco en mi permanencia
por la pasión del amor,
31. y expirando, mis lágrimas
a veces las ves y otras no.
32. Aléjame de críticas cercanas,
más allá de adulaciones vanas.
33. Los amigos me han abandonado
por causa de mi amor y dulzura.
34. Mis hermanos de sangre
se retiran y me dan la espalda.
35. Apartado y burlado,
rechazado y exiliado,
36. hoy nadie es mi amigo
salvo los que son a ti cercanos.

37. Me detestan hasta el límite,
yo busco refugio del tiempo,
38. me provocan en voz alta,
echándome de mi casa,
39. la falta que me extravía
es el amor a *ṭa-ba* en mi corazón.
40. Y no verán, ni en mil años,
cualquier arrepentimiento.
41. Ciegos, durante años, me alejaron
del lugar y del tiempo,
42. pero no conseguirán ganar,
se marcharán y eso es suficiente.
43. Vencidos, ni quisieron
hacer *dhikr*, refugiarse recitando.
44. Los ecos del recuerdo
me protegen y me limpian.
45. Me es suficiente *ṭa-ba*, el bien amado,
sabiendo que otros me detestan.
46. Yo no haría lo que hacen mis enemigos,
ciertamente, esta es época de tiranía.
47. Pues mi lugar es mi época
y mi época es mi lugar.
48. Que la *ṣalā* y el *salām*
sean en cualquier tiempo,
49. para la esencia de esencias,
suficiente en *ṭa-ba*,
50. y sobre su familia y compañeros.
¡Rompiendo el camino de la inconsciente juventud!

IV.2. COMENTARIO

El poema comienza pidiendo una liberación de las cadenas del mundo físico (*dunya*) tanto de lo aparentemente bueno y sólido como de lo malo y voluble.⁶⁶ Para Niasse, en este texto, es el Profeta la verdad absoluta (*ḥaqqun ḥaqq*) y en los siguientes versos —del seis al once— se describe toda la doctrina de la *ḥaqīqa* muḥammadiana como fuente cosmológica. Niasse habla de la pre-existencia de esta realidad antes del tiempo, y también lo hace de cómo le nutre («mi comida, mi bebida») en sentido metafórico, algo que puede relacionarse con uno de los significados de *tarbiya* que precisamente nutrirse espiritualmente.

⁶⁶ *Ṣāriman*, vv. 1-5.

La intimidad con el Profeta —como seguirá apareciendo a lo largo de su poesía, por ejemplo en *Sayr al-Qalb*— es otro punto central⁶⁷ puesto que Niasse logra identificar esa intimidad con una convivencia en la presencia (*ḥaḍra*) muḥammadiana. Lo mismo que para al-Fūṭī, en ella está la certeza (*ḥaqq*) de toda realidad creada y los secretos de la existencia comprensibles, por eso Niasse dice en el poema que «nada hay tan libre como él». La experiencia de la *ma'arifa* obtenida en esta *ḥaḍra* es asociada por Niasse en estos versos tiene relación con la extensión de fenómenos como el tesoro, la cosecha, los negocios, el palacio o la montura, hasta llegar a ser la solidez y la confianza expresado literalmente como «*rabb aminin wa amanāni*» en el verso número veinte. El Profeta Muḥammad y su realidad metafísica se convierten, en el discurso de Niasse, en el elemento central. Recuerda uno de los atributos clásicos como el papel de médico frente a las enfermedades del ego (*nafs*) que provocan sufrimiento o el papel protector que Allāh le ha concedido haciendo transparente a su siervo.⁶⁸ A continuación, Niasse usa una metáfora aún más descriptiva y expresa: «No permanezco en mi permanencia⁶⁹ / por la pasión del amor» que se refiere a que no puede permanecer en el estado final que exige el sufismo, llamado *baqā* (aniquilación), debido a su amor (*mahabba*) y su deseo, energía (*ḥimma*) de estar con el Profeta. Esta energía es, precisamente, la que se obtiene en la *tarbiya* y que hace de ella un camino dinámico y, como decía Zachary Wright, no sea el final sino un proceso.

La segunda parte se centra mucho más en las pruebas tras la apertura (*fāṭḥ*) después de haber disfrutado de la unicidad.⁷⁰ Niasse habla desde su propia experiencia a través del rechazo de su propia familia por haber comprendido la realidad de forma más profunda («la falta que me extraña / es el amor en mi corazón a *ṭa-ha*»).

El poema termina diciendo que no le pueden vender porque él esta seguro a través del *dhiker*, aunque advierte —en el verso número cuarenta y siete— que esta es una época de tiranía, si bien acto seguido pronuncia

⁶⁷ *Ṣāriman*, vv. 12-23.

⁶⁸ *Ṣāriman*, vv. 27-30. Niasse juega con esta referencia de forma magistral mostrándola transparencia como la extrema pureza que caracteriza no solo a Muḥammad, sino a sus seguidores protegiéndoles Allāh de las malas miradas y los males de ojo.

⁶⁹ *Ṣāriman*, v. 31. Lit. «*mā baqā' min baqā' ī*».

⁷⁰ *Ṣāriman*, vv. 33-48.

una de sus frases gnósticas más famosas: «Pues mi lugar es mi época / y mi época es mi lugar».⁷¹ Este verso esconde precisamente la disolución de tiempo y espacio en las presencias superiores a donde puede acceder, explicando que su posición le permite acceder a sitios llenos de secretos y de realidades superiores a las críticas de su tiempo. Del mismo modo, esta es una invitación a los discípulos a trascender su época y su lugar físico para entregarse a la *ma'arifā*, y construir —de forma extensiva— un conocimiento por encima de los patrones sensibles, a pesar de después tengan que volver para ponerlo en práctica.⁷²

V. A MODO DE EPÍLOGO:

SOBRE LA *TARBIYA*, LA *TARQIYA* Y LA VIDA COTIDIANA

Como explica Zachary Wright, la *tarbiya* no conduce a un final, sino el comienzo de un camino mayor. Ese camino es, precisamente, la *tarqiya* o elevación espiritual que lleva al nuevo *'arif* a seguir subiendo los escalones metafísicos de la realidad. La *tarqiya* es la tercera fase del aprendizaje para Niasse, tras el *ta'līm* (educación exotérica) y la *tarbiya* (educación espiritual).

La *tarqiya* es un grado en el que ya no hay conocimiento sensible, sino exclusivamente metafísico. En ella, a menudo se está ante una enorme inefabilidad porque no pueden expresarse las palabras, que se rompen en significados e imágenes ante la sobreabundancia (*ḥayḍa*) de realidades (*ḥaqāiq*). Así se supera cualquier límite de conocimiento.⁷³ Y ese cono-

⁷¹ *Ṣāriman*, v. 48. Lit. «*famakāny fī zamāny / wa zamāny fī makāny*».

⁷² Entrevista a Muḥammad al-Moustapha b. shaykh Ḥassan al-Maradi, Córdoba, marzo, 2014.

⁷³ Véase *Jāmi' jawāmi'*, p. 179. En esta misma línea, uno de los principales discípulos de shaykh Ibrāhīm, Muḥammad al-Mishry, constataba que durante la *tarqiya* se generaba un ambiente óptimo para el conocimiento (*ṣaḥarānḥa ma'arifā*) que conducía primero a la emanación de las imágenes (*al-tajalliy al-ṣūra*) y, por último, a las tres categorías (*marātib al-thalāth*) de la *ma'arifā*. Este acceso, a su vez, se concretaban tanto gracias a la *ḥayḍa* traída por shaykh Ibrāhīm Niasse y shaykh Aḥmad Tijāni por un lado, y por otro el Profeta Muḥammad a quien iba destinado ese amor (*maḥabbā*). Hay que señalar que esta forma de amor es desapegado, es decir, no se espera reciprocidad al darlo. A menudo, se convierte en desmedido y abre los accesos a los niveles más profundos de la gnosis (*ma'arifā*), como expresa, en estos versos, *ḥarf al-ālīf*, de su *ḍiwār*: / “al-Rabbānī: / ¿Recuerdas los tiempos lejanos de los amantes? / No ha pasado el tiempo de los incapaces de hablar... / Mishry: / Esa época que recuerdas es en la que, ciertamente, me

cimiento (*ma'arifa*) servirá para paliar el sufrimiento ante el mundo, pues el conocimiento de Allāh hace que se sea consciente de que Él dispone de la realidad última y todos los eventos son de Él, máxime en tiempos de corrupción, con la garantía de la asistencia del Profeta Muḥammad como *sayyid al-wujūd* (señor de la existencia).⁷⁴ Con respecto a los últimos estadios del viaje espiritual, deberíamos señalar varios textos que pueden aclarar aspectos —aunque como señalan distintos miembros de la *ṭarīqa* y también el mismo Zachary Wright, estos conocimientos no son reducibles a escritos o tablas— como la *ḵuṭba* por la independencia de Mauritania⁷⁵ que comenzó siendo un discurso político que se transformó en un *majlīs* de alta *ma'arifa*; o una explicación complementaria al *Kāshif al-Ilbās* —bastante popular en los círculos *tijānis* de la *fayḍa*— titulado *maqāmat al-dīn al-thalāth* (los tres niveles del *dīn*)⁷⁶ escrito en 1931 que contiene un material muy interesante de comentarios sobre *ma'arifa* con el famoso ḥadīth de Jibril de fondo. Es más, todo este conocimiento místico y toda esta autosuficiencia metafísica, no es tanto un aspecto teórico y erudito como, fundamentalmente, una traducción, a modo de una mayor comprensión de la realidad en la aplicación correcta de la revelación (*wahy*) en una sociedad corrupta.

hallo, / y sin motivo hace que me desangre”. Al pronunciar estos versos, se sitúan en el tiempo lejano de los amantes, rememorando con nostalgia las primeras épocas del Islam. Cuando Rabbānī le advierte que aún no ha llegado el tiempo de hablar, que en un sentido metafórico es la autorización para manifestarse, Mishry le contesta que este tiempo y este motivo le aniquilan espiritualmente para lo que usa el juego de palabras árabes *dūn Ijara'* (desangrarse). Ese desangrarse, en el lenguaje poético de Mishry, es sin duda alguna, la aniquilación absoluta que la razón (*'aql*) no alcanza a comprender. Como explica Mishry en la *Risāla al-ṭarīqa Tijāniyya maū'sa 'ala al-ḵitāb wa al-sunna* (1974), el final del camino se logra una vez que se logra un contexto experiencial y diferencial entre el nombre (*īsm*) o cualidades externas, el significado (*ma'āni*) o cualidades internas y, por último, la realidad (*ḥaqīqa*) o esencia última. Esto concuerda con los tipos de aniquilación (*fanā'*) que Ibrāhīm Niasse enumera: aniquilación del nombre (*fana' al-'asmā'*), la aniquilación de los atributos (*fana' al-ṣijāt*) y la aniquilación de la esencia (*fana' al-dhāt*), según nos muestra Niasse en su carta y el propio Mishry en su texto. Cfr., *Dimān* de Mishry, p. 5 y *Risāla al-ṭarīqa Tijāniyya*, p. 2

⁷⁴ Cfr., la carta quinta a los habitantes de Madina Fass (Senegal) en volumen primero de *Jawābir al-Rasā'il*, I, p. 16.

⁷⁵ *Jawābir al-Rasā'il*, II, p. 54-70. Una versión en audio (árabe) puede escucharse en la plataforma YouTube: <<http://www.youtube.com/watch?v=zsOWmEOk7FI>>.

⁷⁶ *Jawābir al-Rasā'il*, III, p. 50-55.

La Tijāniyya niassene fue muy consciente de esto y muchos miembros con responsabilidades públicas —incluido Niassé— aplicaron esta doctrina a las ciencias jurídicas islámicas, produciendo una revolución religiosa, si bien esto ya lo había hecho en otras ciencias islámicas como el *tafsīr*⁷⁷ o los modelos educativos en Senegal.⁷⁸ Pero si en algo la comunidad de la *fayda* se distinguió públicamente como revitalizadores dentro de la ortodoxia, y usando internamente las doctrinas metafísicas, fue en el aspecto de la *sharī'a*.

Como en toda la historia de la Tijāniyya, el aspecto socio-legal ha jugado un importante rol dentro de la construcción de la doctrina. Para la comunidad de la *fayda* el tema legal fue tratado de un modo distinto con respecto a las dos primeras generaciones, puesto que la mayoría de estados pasaron de miembros de las colonias a repúblicas con estructura occidental. Esta aproximación a la *sharī'a* tuvo otra orientación, mucho más plástica, con un componente más privado y buscando de manera obvia un acercamiento a la contemporaneidad.

Si revisamos las principales obras jurídicas de Ibrāhīm Niassé (*Raf'a al-malām, al-Hujat al-Bāligha, Ithāfu al-sāma'a wa l-rāwī* entre otras) encontramos obras de un calado muy diverso pero con un *leitmotiv* común: mantener el modelo profético en el siglo XX. No obstante, la falta de un estado con bases jurídicas y políticas islámicas reales —muchos de estos nuevos estados eran virtualmente islámicos, pero en realidad sus códigos jurídicos o políticos provenían de la legislación colonial francesa o británica— dificultó mucho, de forma efectiva, tanto la aplicación pública como la reforma de la *sharī'a*, si bien esta misma situación curiosamente sirvió de excusa para un desarrollo adaptado de un nuevo modelo privado y más adaptado al mundo poscolonial del siglo XX. En este sentido, fueron fundamentales sus participaciones en organizaciones islámicas internacionales como el Congreso Mundial Musulmán (*Mu'tamar al-'ālam al-islāmī*) o el Consejo Mundial Musulmán (*al-Rabīṭat al-'ālam al-islāmī*) entre otras, para conseguir no solo un potente *networking* político, sino un contacto real con la comunidad islámica internacional.⁷⁹

⁷⁷ Véase la tesis doctoral de Andrea Brigaglia *Testo, tradizione e conflitto esegetico* (...) donde pone de relieve cómo el *tafsīr* de los miembros de la *fayda* en el norte Nigeria significó un cambio radical de comprensión social y pública del Corán, lo que supuso además la consolidación intelectual de Ibrāhīm Niassé como líder islámico.

⁷⁸ *Living Knowledge in West African Islam op. cit.*, p. 192-211.

⁷⁹ Cfr., la acción social de Niassé en África y el mundo islámico en *Ibid.*, pp. 248-285.

Sería imposible acercarse a la doctrina con respecto a la *sharī'a* que desarrollaron Niasse y los otros miembros de la *fayda* sin hablar antes de los aspectos de la antropología y la ética en su pensamiento.

La antropología, o la concepción del hombre, no aparece en la *Tijāniyya* como una temática prioritaria ya que normalmente había supeditado a la tradición islámica. Niasse presenta su visión del hombre en un discurso leído en la *zāwiya tijāni* de El Cairo en 1961.⁸⁰ Niasse acota su antropología dentro del Islam y de la *ṭarīqa*, en particular. El ser humano es entendido como un existente, ya que su misión es ejercer el *khalīfato* divino en la tierra pero existiendo con un destino fundamental marcado. Esa misión la realizará siempre que sea suficientemente consciente del significado de la unicidad (*tanhīd*) divina, que es el auténtico estado natural que late bajo una realidad llena de velos.

Así, la herencia de la *fayda* ha sido construir una comunidad independiente y a la vez unida a la tradición, con múltiples identidades pero enfatizando los valores que defendió shaykh Tijāni. En palabras de Ibrāhīm Niasse en uno de sus últimos discursos:

“Quien no está despierto, aquel que no tiene su corazón abierto, se convierte en un embriagado (*majdhūb*) por la belleza de Allāh y no hace nada más. Allāh dijo: «la humanidad fue creada débil». Esa debilidad es una admiración individual, su amor, su permanencia en Allāh, la que nos creó con una infinita necesidad hacia Él. Y ¿Qué dejó para la gente de conocimiento? Que nosotros solo queremos a Allāh.”⁸¹

Con este planteamiento —transmitido por igual a la gente sencilla y a la gente culta—, Niasse logró algo muy especial, exigiendo a sus discípulos estar despiertos a la gnosis antes de nada, y luego el conocimiento sensible. Esta es la explicación más clara y sencilla de la doctrina de *ḥaqīqa wa sharī'a*, la idea de que sin el más allá (*ākhirā*) no se puede vivir en este mundo (*dunya*), pero tampoco a la inversa.

Nota sobre el sistema de transliteración.

Todos los términos árabes y africanos transcritos aparecen en itálicas, excepto las palabras naturalizadas, las palabras comunes en estos ambi-

⁸⁰ El texto puede encontrarse en *Jawābir al-Rasā'il*, II, pp. 3-7.

⁸¹ WRIGHT, Z., *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrahim Niasse*, Fayda Books, Atlanta, 2015, p. 110.

tos, los topónimos y los nombres propios. En especial para el árabe hemos seguido, principalmente, las normas de transcripción (incluyendo la simplificación de plurales, palabras naturalizadas y otros términos) de la revista *Islamic Africa* (modificación parcial de la ALA-LC) por ser de las más usuales en la comunidad científica.⁸² Muchos nombres musulmanes y topónimos de África Occidental incluyen elementos árabes y no árabes. No hemos transliterado esos nombres siguiendo sólo las fuentes árabes, sino que en la mayoría de los casos, cuando el personaje no es arabófono, hemos preferido ofrecer una versión simplificada inglesa o francesa con la que comúnmente se conocen. Así, escribimos Niasse en vez de Inyās o Kaolack en vez de Kaūlakh. En los textos árabes se aprecian una gran cantidad de elogios y títulos, que han sido simplificados igualmente para facilitar la lectura. Solo se han respetado en cita literal.

Bibliografía

a) Fuentes primarias en árabe

Rūḥ al-ādab — NIASSE, I.: *Rūḥ al-ādab*. Maktabat al-nahḍat shaykh al-Islām al-Ḥājj Ibrāhīm Niasse, Medina Kaolack, s/f.

Kāshif al-Ilbās — NIASSE, I. : *Kāshif al-Ilbās*. Ed. Cheikh Tidiane Cisse, Medina Baye Kaolack, 2001. Hay traducción al inglés de Zachary Wright, Muhtar Holland y Abdullahi El-Okene. Fons Vitae, Louisville, 2010.

Jāmi‘ jawāmi‘—NIASSE, I.: *Jāmi‘ jawāmi‘*. Maktabat al-Sha‘abiya, Beirut, 2010.

Jawābir al-Rasā’il — NIASSE, I.: *Jawābir al-Rasā’il*. 3 vols. Shaykh Aḥmad Abū l-Fāṭḥ b. ‘Alī, Kano, 2013.

b) Literatura secundaria

AYA, A.: *El secreto de Muhammad*. Kairos, Barcelona, 2006.

BRIGAGLIA, A: “The Fayda Tijaniyya of Ibrāhīm Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine,” en *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 14-15. 2000-2001. pp. 41-56.

⁸² Disponible en línea en la página web:<<http://islamicafriajournal.org/submissions>>.

- DE DIEGO GONZÁLEZ, A.: *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016.
- HILL, J.: *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Nias*. Tesis Doctoral, Yale University, New Haven, 2007. Disponible en: <<http://keemtaan.net/docs/JHill-dissertation.pdf>>.
- HUNWICK, J. & R. S. O'FAHEY (eds.): *Arabic literature of Africa. vol IV. The writings of Western Sudanic Africa*. Brill, Leiden, 2003.
- SEESEMANN, R.: *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- WRIGHT, Z.: *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Brill, Leiden, 2015 (En texto 2015a).
- WRIGHT, Z.: *On the Path of the Prophet*. The African American Institute, Atlanta, 2006; 2ª edición revisada. Fayda Books, Atlanta, 2015 (En texto 2015b).
- WRIGHT, Z. & Y. WELDON (eds): *Pearls from the Divine Flood. Selected Discourses of Shaykh al-Islam Ibrāhīm Niasse*. The African American Institute, Atlanta, 2006; 2ª edición revisada y ampliada con nuevo contenido. Fayda Books, Atlanta, 2015 (En texto 2015c).

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ es doctor en Filosofía (Sevilla, 2016). Investigador pre-doctoral del programa FPU (Ministerio de Educación, Gobierno de España) en el Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla y miembro del grupo HUM-153 "Equipo de Filosofía de la Cultura".

Líneas de investigación:

Historia intelectual del islam africano, antropología filosófica, filosofía de la religión e historia de las religiones.

Publicaciones recientes:

- "Renovación y tradición en Mauritania. La biografía intelectual de Muhammad al-Mishry" en *Humania del Sur*, 20 (2016), pp. 23-42.
- "Pensamiento, gnosis y resistencia en el Islam contemporáneo de África Occidental" en *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 5 (2015), pp. 89-120.

Dirección electrónica: adediegog@us.es