

Renovación y tradición en Mauritania. La biografía intelectual de Muḥammad al-Mishry*

Antonio de Diego González

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

SEVILLA-ESPAÑA

adediegog@us.es

Resumen

Este trabajo presenta los contrastes entre renovación y tradición en el Islam africano contemporáneo a través de la biografía de Muḥammad al-Mishry, uno de los máximos exponentes de la ṭarīqa sufi Tijāniyya. Esta organización vivió los procesos de independencia y modernización de muchos países considerados tradicionales, y por su actitud abierta fue duramente criticada por el salafismo (literalistas) y los islamistas (reformismo). Mishry constituyó para miles de personas un modelo conciliador entre el mundo contemporáneo y el tradicional, a través de la práctica del sufismo. Así, solventó los problemas derivados del choque cultural con el mundo colonial y el post-colonial.

Palabras clave: Islam, Sufismo, Tijāniyya, Mauritania, Reformismo, Tradición.

Renewal and Tradition in Mauritania. Intellectual Biography of Muhammad al-Mishry

Abstract

This paper outlines the contrast between Revival and Tradition in contemporary African Islam through the intellectual biography of Muhammad al-Mishry, one of the leaders of the Tijāniyya Sufi Path. This organization witnessed the process of independency and modernization of many traditional african countries. Because of its open attitude to renewal, salafism (literalism) and islamism (reformism) criticized the Tijāniyya. For thousands Mishry represented a role model for the conciliation of modernity and tradition. We found very interesting in this research the way in which he solved the problems of the colonial and post-colonial cultural clashes using sufism.

Keywords: Islam, Sufism, Tijāniyya, Mauritania, Reformism, Tradition.

* Este artículo ha sido realizado durante un trabajo de campo en mayo/junio de 2014 en Mauritania y Senegal gracias a la financiación de la beca pre-doctoral FPU (Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación del Gobierno de España, en el marco de la tesis doctoral *Identidades y Modelos de Pensamiento en África: La ṭarīqa Tijāniyya*. Mi agradecimiento a la familia al-Mishry y a la familia Niasse por haberme ayudado durante esta investigación.

1. Introducción

La Tijāniyya es una vía (*ṭarīqa*) sufi fundada a finales del siglo XVIII en la ciudad de Fez (Marruecos). Tras numerosas expansiones hacia el sur del Sahara, se convirtió en la más importante de África. Una de las ramas de esta fue la *fayḍa* (Brigaglia, 2000). Este movimiento islámico, iniciado por el senegalés Ibrahim Niasse (1900-1975) a finales de la década de los veinte del pasado siglo, se convirtió en África Occidental en uno de los agentes fundamentales no sólo para la propagación del Islam, sino también para la renovación del material social, legal, etc. La característica básica de este grupo es que exigía que los conocimientos adquiridos mediante gnosis (*ma'ārifā*) tenían que articularse en la vida cotidiana. De esta forma, construyó una comunidad gnóstica con fuertes ramificaciones sociales y políticas desde Mauritania hasta Sudán (Seesemann, 2011; Wright, 2015). En este sentido, la comunidad de la *fayḍa* dentro de la *ṭarīqa* ha ofrecido una gran versatilidad en África contemporánea facilitando el Islam y conciliándolo con la vida civil post-colonial —y luchando durante la época colonial—, además de haber sido garante de diversos procesos de independencia: Senegal, Gambia, Nigeria, Ghana o Mauritania (Wright, 2015: 247-286). En este caso el sufismo no era sólo algo espiritual y alejado de la tierra, sino algo que entraba de lleno en la vida pública de millones de africanos.

Mauritania había sido conocida en el mundo islámico por sus sabios y su devoción al conocimiento. Además del plano educativo, ciertas zonas de Mauritania como Shinguetti o Trarza se habían convertido en focos de un fuerte comercio a pesar de su nomadismo. Por su posición privilegiada como descendientes del Profeta Muḥammad (*shurafā*), los moros blancos (*biḍāni*) construyeron una fuerte estructura social donde a su vez se subdividían en numerosos clanes especializados según su función (educativa, militar, comercial), estando después los negros libres (*keuri*) y, finalmente, en la parte inferior de la pirámide los esclavos negros (*ḥarāṭīn*).

La colonización francesa —a partir de la segunda mitad del XIX— enfatizó un refuerzo de una identidad clásica islámica frente a las modernidades francesas (escuela, idioma, sistema social y legal) convirtiéndose en un fuerte núcleo de resistencia. Por ejemplo, Muḥammad Fāḍil wuld Māmīn (1795-1868) fue un importante sufi que realizó una interesante labor de articulación social no sólo en Mauritania, sino también en el oeste del Sahara y cuya influencia carismática se opuso al colonialismo francés a través de sus hijos (Rebstock, 2001: 338). Por ejemplo, la influencia religiosa y política de su hijo Mā' al-'Aynain se extendió desde Tindūf (actual Argelia

límitrofe con Sahara Occidental) a Trarza (sur de Mauritania). Este prosiguió la idea de su padre y convirtió la Faḍiliyya en una ṭarīqa sahariana que no sólo proporcionaba asistencia religiosa, sino una identidad transversal (Caro Baroja, 2008). A través del comercio y la especialización educativa los faḍilis, que no poseían tierras para la agricultura, encontraron la forma de subordinar muchas comunidades bajo su poder. El uso del *jihād*, a la vez, supuso una cohesión extra para la dispersa y nómada sociedad mauritana frente al invasor extranjero.

Muḥammad al-Mishry (1917-1975) nació en este contexto cultural y representó a una nueva generación de maestros, que eran conscientes de los retos que proponía la sociedad post-colonial sin renunciar a su identidad tradicional. Su mayor legado fue el pueblo educativo Ma'aṭā Maūlāna, fundado en 1958, que se convirtió en una referencia social, en un país que comenzaba a sedentarizarse. Nuestro estudio se centrará en su figura, siendo el objetivo principal de nuestro trabajo reconstruir su biografía intelectual. Para ello, analizaremos su pensamiento, su discurso intelectual y sus representaciones tanto públicas como privadas a través de su obra y las narraciones de familiares, discípulos y conocidos.

La principal dificultad de estudiar a Mishry es que su obra y su figura apenas han sido trabajadas académicamente. Actualmente es su nieto, Muḥammad w. al-Ḥājj al-Mishry, quien está recopilando y rescatando el legado del archivo de su abuelo, publicando algunos de los textos en la revista (*majāla*) comunitaria de Ma'aṭā Maūlāna. En el plano científico Joseph Hill (Alberta University) escribió un pequeño perfil suyo en el año 2009 —que ya no está disponible en internet— basándose en las conversaciones que mantuvo con su hijo al-Ḥājj 'Abdallāh w. Muḥammad al-Mishry (n. 1954). También existen interesantes referencias en su relación con otro maestro mauritano, seguidor de Ibrahim Niasse llamado Shaykhāni en el libro de Britta Frede (Universität Bayreuth) *Die Erneuerung der Tiḡāniyya in Mauretania. Popularisierung religiöser ideen in der Kolonialzeit* (2014). Del mismo modo, la relación social y el posterior reconocimiento, entre la familia Niasse y los Idaw 'Ali mauritanos está tratado por Rüdiger Seesemann (Universität Bayreuth) en su trabajo *The 'shurafa' and the 'blacksmith': The role of the Idaw Ali of Mauritania in the career of the Senegalese shaykh Ibrahim Niasse (1900-1975)* (2004) y su excelente libro sobre Ibrahim Niasse *The Divine Flood* (2011).

Para llevar a cabo esta investigación hemos seguido una metodología hermenéutica y de historia cultural. Aunque esto no va en detrimento de otras más empíricas, sobre todo en un trabajo que tiene una orientación

multidisciplinar y exige muchos puntos de vista, además de la clásica relación con las fuentes textuales. La documentación utilizada forma parte de un trabajo de campo en Senegal (Medina Baye y Dakar) y Mauritania (Ma‘atā Maūlāna y Nuakchott) durante el verano de 2014 y financiado por el Ministerio de Educación español a través de una beca FPU. Durante el mes y medio que duró la investigación realizamos una labor etnográfica de observación (pasiva y activa), así como análisis de las mismas que se recogió en notas manuscritas y grabaciones, así como diversas entrevistas a personas importantes dentro de la *ṭarīqa* y el entorno de Muḥammad al-Mishry.

2. Los inicios de una hagiografía: Mishry antes de ser Mishry

Muḥammad w. ‘Abdallāh al-Ḥājj al-‘Alawī nació en un ambiente, la Mauritania colonial de comienzos del siglo XX, en el que se esperaba que el joven acabase detentando una posición de autoridad social dentro la comunidad. Su familia provenía —según la genealogía tradicional— del Profeta Muḥammad a través de su hija Faṭīma y su primo ‘Alī b. Abu Ṭalīb y los hijos de estos, Ḥassan y Ḥussein. Por eso a su tribu se le conocía como los Idaw ‘Alī (lit. descendientes de Ali).

Una parte considerable de la identidad de Mishry, venía prefijada por el rol de su padre shaykh Abdallāh w. al-Ḥājj al-‘Alawī al-Tayār (m. 1928). Este había adquirido mucho prestigio y autoridad en las comunidades mauritanas como senegalesas, durante el cambio de siglo. También fue el descubridor de shaykh Ibrahim Niasse (1900-1975), figura clave para la *Tijāniyya* del siglo XX. Este es un elemento fundamental tanto para la construcción hagiográfica y biográfica de Niasse como del joven shaykh Mishry.

La tradición oral —asociada tanto a la familia Niasse como a la familia Mishry— recoge la historia de cómo shaykh ‘Abdallāh, después de su peregrinación a La Meca, recorrió la zona de Senegambia buscando al dueño de la *fayḍa* (desbordamiento espiritual) y lo encontró en casa de ‘Abdoulaye Niasse, en su hijo, el pequeño Ibrahim (Seesemann, *ibidem*: 35-37). Desde entonces, el mauritano ejerció —según la opinión de diversos investigadores como Seesemann y Hill— de mentor espiritual del joven Niasse. En otra ocasión dijo en público, como relata Imām Cheikh Tidiane Cisse a través de Wright, lo siguiente: “¡Oh vosotros, hijos de ‘Alī, humillaos! La *fayḍa* vendrá de un joven negro y a vosotros se os forzará a tomarla de él” (Wright, 2015: 98). Estos diversos actos de reconocimiento por parte de la familia de Mishry ante sus comunidades y las consecuencias posteriores, representaron una auténtica revolución social —que han sido estudiadas por Rüdiger Seesemann— por las fuertes implicaciones que tuvo en la zona

(Seesemann 2004: 72-98). Las narrativas acerca de estos temas habían creado un fuerte dispositivo representacional no sólo desde el punto de vista de la hagiografía, sino también de la escatología religiosa. Además, estos hechos confirieron una total legitimidad religiosa a shaykh Ibrahim Niasse.

Muḥammad al-Mishry nació en 1917, unos nueve años después del primer encuentro de shaykh ‘Abdallāh con Ibrahim Niasse. Según nuestras fuentes, este ocurrió cuando Ibrahim tenía ocho años, en 1908 (entre 1325h/1326h) según una entrevista realizada a shaykh al-Ḥājj ‘Abdallāh w. Muhammad Mishry realizada en Córdoba en marzo de 2015. Poco más sabemos de su infancia excepto que se crió, como Ibrahim Niasse, en un ambiente marcadamente tijāni y anti-colonial bajo una fuerte influencia paterna. Tenemos constancia de que shaykh al-Mishry —a través de su hijo— visitó de niño al menos una vez a Niasse. De ésta visita poco conocemos, excepto que shaykh ‘Abdallāh presentó su hijo al entonces joven shaykh Ibrahim Niasse. Al verlo le dijo a su hijo en árabe: “*Lā ‘ilāha ilā Allāh, hādhā shābb al-kūriyy mā ‘āthakarā ma ḍakharullāh*”, que significa en castellano: “No hay ídolos sólo Allāh, este muchacho negro guarda muchas cosas de Allāh en su trastienda” (tomado en una entrevista al-Ḥājj ‘Abdallāh en mayo de 2014). En opinión de diversos *muqaddams* (maestros) de Medina Baye (Kaolack, Senegal,) —recogida durante nuestro trabajo de campo— fue en este momento cuando quedó sellado el pacto entre el discípulo y el shaykh, entre Mishry y Niasse a través de una experiencia esotérica e iniciática, tal y como la había tenido su padre, shaykh ‘Abdallāh años antes.

Durante diez años (1925-1935), apenas existen referencias sobre su vida ya que fue el tiempo destinado a memorizar el Corán con su padre. Tras la muerte de este ocurrida en 1928, Mishry se fue a profundizar en ciencias islámicas con diversos maestros bien afamados en el tema académico como Aḥmadu w. Dahah de la tribu de los Idaw ‘Ali (Rebstock, 2001: 1176), Muhammad w. Huwayballāh de la tribu de los Idabliḥsan (rivales de los Idaw ‘Ali) y por último Babba w. ‘Abdurraḥmān de la tribu de los ‘Awlad Dayman. Con ellos, Mishry estudió *ḥadīth* (dichos proféticos), *fiqh* (jurisprudencia) y otras ciencias islámicas y obtuvo *ijāzas* (permisos) de ellos. Esta experiencia afianzó su estatus de sabio islámico (*‘alīm*). Al mismo tiempo, se reafirmaba su autoridad tribal al heredar de su padre diversas *ijāzas* como es costumbre en Mauritania tras el fallecimiento de este. Por último, en el año 1935, Mishry tomaba el *wird* (letanías) de la *ṭarīqa* Tijāniyya de la mano de Muḥammad Lamin w. Baddi, hijo de uno de los grandes *muqaddams* de la Tijāniyya hafīziyya mauritana (Seesemann, 2004; Ould Cheikh, 1996). Así, se convertía en miembro activo de la *ṭarīqa* aunque en breve retomaría

el camino de su padre, uniéndose a la revolución que pocos años antes había iniciado shaykh Ibrahim Niasse en Senegal.

3. La experiencia de la *fayḍa*

Como otros muchos mauritanos, Mishry creció con la idea de fondo de la *fayḍa* (Brigaglia, 2000). Este estado espiritual, predicho por shaykh Tijāni y otros como su padre, iba a devolverle la preeminencia al Islam frente a los europeos que estaban en el poder en ese momento. La *fayḍa* se había convertido en una obsesión para los mauritanos que buscaban heredar ese estado (*maqām*) espiritual y usarlo como una liberación. La declaración pública de shaykh Ibrahim Niasse en 1928 —tan sólo un año después de la muerte de su mentor shaykh ‘Abdallāh— sorprendió a todos en su zona revelándose como *ṣaḥib al-fayḍa* (portador de la *fayḍa*) y como el heredero de shaykh Tijāni (Seesemann, 2011: 52-54; Wright, 2015: 95). Cuando se difundió la noticia, comenzaron a acudir diversos maestros de regiones próximas entre ellas como Shaykhānī (Frede 2014), un joven shaykh detentor de una de las estirpes más prestigiosas de toda la zona, también Muḥammad al-Hadī w. Sayyid (*Ibidem*: 159-164), nieto de Mawlud Fāl uno de los grandes tijānis del siglo XIX. El último de estos mauritanos que se convirtieron en sus fervientes discípulos fue Muhammad al-Mishry quien apareció por Kaolack en el año 1936, cuando aún no había cumplido los veinte años.

La entrega incondicional a Niasse representa un punto diferencial en la representación pública de Mishry como shaykh y como tijāni. Fue en este momento cuando adquirió tanto su apodo (Mishry), como su educación espiritual (*tarbiya*), su gnosis (*ma‘ārifā*), su estatus y sus propios discípulos. La entrega a Niasse no sólo fue simbólica, sino que tuvo efectos reales sobre su entorno próximo. Aunque Mishry había estado muy influenciado por su padre y por el ambiente, no fue hasta este momento cuando asumió la autoridad que se le confería y la responsabilidad comunitaria, es decir, se convirtió en adulto dentro de la *ṭarīqa*.

Tradicionalmente y de forma oral se cuenta que el peregrinaje a Medina Baye (la ciudad de Ibrahim Niasse) se realizó bajo un mandato del Profeta Muḥammad. Este se le apareció en un sueño a Mishry junto a Ibrahim Niasse en silencio, y le dijo que se entregase a shaykh Ibrahim, el antiguo discípulo de su padre, que se convertiría en su maestro. El imperativo del Profeta podemos entenderlo como uno de los recursos más recurrentes para el mundo sufi. El imperativo profético es un mandato obligatorio para todo musulmán. En esta narración, Mishry no muestra —como en el caso de Shaykhānī o al-Hadī— la duda o la incredulidad, sino la voluntad

de acción (*Ibidem*, 2011: 160-164). Por otra parte, Mishry debía —según esta narrativa— cumplir con el deber que asumió su padre al entregarse al joven Niasse, la desmedida posición espiritual de este sólo hacía posible la rendición ante él. Así, se puede apreciar que todos estos recursos narrativos son fundamentales para presentarlo como un discípulo perfecto.

El viaje a Medina Baye trajo consigo un incremento en su estatus espiritual y en su nivel de autoridad. Allí renovó la *ṭarīqa* de manos de Ibrahim Niasse y se afianzó al nuevo paradigma propuesto por este. Este reconocimiento de autoridad era el sello que necesitaba Niasse para poner a su favor a la conservadora y racista comunidad mauritana. Mishry conoció la comunidad de Medina Baye y de inmediato fue enviado a realizar la *tarbiya* (educación espiritual) con ‘Ali Cisse, mano derecha del shaykh y encargado de realizar esta práctica. Según nos explicó Muḥammad al-Mahī b. Makki Ibrahim Niasse, para alguien como Mishry la *tarbiya* tenía que haber sido algo muy sencillo y sin embargo no lo fue. Los días pasaron y Mishry fue incapaz de obtener el *fath* (apertura espiritual) por más vueltas que le daba a su *tasbiḥ*. Ante esto, Cisse lo comentó con Niasse y este lo mandó llamar. Mishry acudió ante su presencia y mirándole a los ojos obtuvo el *fath* que le convertía en *‘arif billāh*. Esta narración expresa, como la anterior, la legitimidad de un shaykh que junto con ‘Ali Cisse llegaría a convertirse en su mano derecha y fiel confidente.

La nueva representación pública de Mishry fue la de un discípulo tan fiel que sólo puede recibir *ma‘ārifā* (gnosis) de su maestro. Esta actitud que desarrolló durante el viaje llegó a condicionar tanto su personalidad que sus amigos empezaron a llamarle Mishry (lit. el entregado), una derivación *ḥassanī* nominalizada de la raíz *shara’* que viene a traducirse por entregar, poseer, comprar. A partir de esta experiencia Mishry quedó profundamente subyugado por el deseo de servir (*khidma*) a Niasse en su misión y ser uno de sus pilares en la *fayḍa*. En palabras suyas: “La servidumbre (*khidma*) es la puerta de la señoría espiritual (*rabbanīya*)”. Muchos de los *muqaddams* (maestros) *tijānis* le describen como un ejemplo de entrega, como el discípulo perfecto.

A pesar de haber recibido las correspondientes *ijāzas* (permisos), después de esta experiencia Mishry se retiró diez años de la esfera pública esperando el momento de reaparecer, iniciando una vida de maestro nómada en Mauritania. En esta época es cuando desarrolla su carácter de profundo místico, y comienza a recibir nuevos discípulos que le reconocen como un maestro tanto en los niveles esotérico y exotérico. No volvemos a tener referencia pública de él hasta 1947. Por diversas fuentes, sabemos que en

este año Mishry obtiene de manos de Ibrahim Niasse un permiso ilimitado (*ijāza muṭlaqa*) y el *khalifato* de la ṭarīqa en Mauritania.

Para ver el grado de entrega de Mishry hacia Ibrahim Niasse hay que mencionar un relato que nos contaba su hijo en Ma'ata Maūlana en junio de 2014. Tanto su abuelo como su padre y, por extensión, él mismo, habían renunciado a todos sus secretos tras conocer a shaykh Ibrahim. Los misterios (*sirr*) provenientes de las ciencias esotéricas (*bāṭin*) son muy populares y apreciados en África Occidental (Wright, 2015: 42-50). Estos son transmitidos de persona a persona a través de generaciones y sirven para sanar u obtener favores divinos. 'Abdallāh w. al-Hājj había renunciado a todo su conocimiento en favor de la gnosis (*ma'ārifā*) que le proporcionaba el niño Niasse. Mishry, tiempo después, acabó de cerrar el círculo debido a su entrega y su confianza en la energía (*himma*) de su maestro llevando la condición de la exclusividad tijāni a su máximo apogeo. Como nos resaltó su hijo al-Hājj 'Abdallāh, ellos habían renunciado a todo menos a la *ma'ārifā billāh* (gnosis divina) que se obtiene del amor (*maḥabba*) y de la fidelidad al shaykh, fuera de ello y del amor al Profeta, no existía nada más. Durante estos años, Mishry construyó una sólida nómina de discípulos, mediante viajes por el norte del país, a los que introdujo en la *fayḍa* y en la fidelidad más estricta a Ibrahim Niasse. La comunidad de Mishry tendría un fuerte impacto y relevancia en Mauritania pues su *khalifato* estuvo más enfocado en el ámbito local y al refuerzo de la *fayḍa* en un entorno completamente *ḥāfiẓī* (antigua tendencia de la Tijāniyya en la zona).

Tras una significativa peregrinación al *ḥājj* (peregrinación a La Meca) en 1370h /1951 —que marcará el completo ascenso espiritual y político de shaykh Ibrahim Niasse (*Ibidem*: 207-216)— recogida en su texto *Rihlā ʾila al-masharq fi ḥajjia al-shaykh* (Viaje a Oriente para el *ḥājj* del shaykh), Mishry ganó un enorme protagonismo público como uno de los *khalifas* que más cerca están de Ibrahim Niasse. En esta época son frecuentes sus viajes a la región de Adrar (al norte de la actual Mauritania y frontera con Sahara Occidental) donde aceptó nuevos discípulos que deciden seguirle. Uno de estos pronunciamientos públicos fue al hilo de las polémicas en Mauritania —recogidas por Seesemann y Frede— acerca del rol de la mujer y la posibilidad de la práctica de la *wazīfa* (letanías colectivas de la ṭarīqa) sin separación de sexos al estilo de los discípulos de shaykh Yacouba Sylla (1906-1988), con la famosa intervención de Niasse en el transcurso de su viaje a Mauritania en 1952 (Seesemann, 2011: 164-170; Frede, 2014: 408-412). Mishry optó por mantener su opinión, que coincidía con Niasse, y que explicitaba la separación durante las sesiones de *dhikr*.

En 1954, el mismo año en que nace su hijo ‘Abdallāh, shaykh al-Mishry instituye una de las tradiciones más importantes de la comunidad de la *fayda*: la *ziyāra* de *mawlid* (visita por el nacimiento del Profeta) en Medina Baye. La *ziyāra* es una de las prácticas más importantes dentro del sufismo y consiste en una visita religiosa a un shaykh o a un *walī*. Mishry fundó una práctica fundamental cada día quince de *Rabi’i al-Thāni*, la visita a la comunidad Medina Baye, a Ibrahim Niasse y una aportación voluntaria para sufragar los gastos de la comunidad. Mishry, según nos explicaba su hijo al-Ḥājj, fue el primero que con sus discípulos reunió dinero y se lo dio como regalo (*hadiyya*) a shaykh Ibrahim. A partir de ese *mawlid* los demás discípulos siguieron su ejemplo, especialmente los discípulos nigerianos que competían por dar las mayores cantidades de dinero comenzando las obras de la gran mezquita según recogimos durante nuestra investigación en Medina Baye. Shaykh al-Mishry estaba convencido de que ese pequeño signo era lo mínimo que podía hacerse para honrar a la persona que le había puesto ante la gnosis de Allāh. Este gesto es muy interesante a nivel simbólico porque en la tradición islámica debía ser al revés, el senegalés Niasse debería dar *hadiyya* a Mishry, pues este era un descendiente del Profeta (*sharif*) y en el mundo musulmán tradicional es obligatoria la *hadiyya* a la familia del Profeta. Sin embargo, Mishry volvía a romper las convenciones sociales por un acto de amor (*maḥabba*) hacia su shaykh exhibiendo la misma aniquilación (*fana’*) que su padre y significándose ante toda la comunidad. A partir de este momento, Mishry comenzó a acudir frecuentemente a Medina Baye, convirtiéndose en el consejero fundamental de shaykh Ibrahim.

Asimismo, Niasse mandó a dos de sus hijos —que acabarían formándose en la Universidad de Al-Azhar de El Cairo—, Muḥammad Ma‘amune (1944-2011) y Muḥammad al-Makki (n. 1948) a estudiar el Corán con Mishry. Según nos contaba el propio Makki, ambos estuvieron desde julio de 1954 hasta 1959 que terminaron de memorizar el Corán y estudiar los fundamentos básicos de las ciencias islámicas. La entrega de sus hijos para educarlos, fue por parte de Niasse un reconocimiento importante no sólo al papel de Mishry como educador (*murabbi*), sino como una de las extensiones del propio Niasse en Mauritania. Además, Ibrahim Niasse —según muestra en su investigación Joseph Hill (2007)— quiso realizar un guiño a la tradición islámica enviando a sus hijos con los beduinos tal y como era la costumbre en tiempos del Profeta Muḥammad. De nuevo esta era otra forma de legitimar su imagen pública siguiendo la tradición profética (*sunna*) realizando la ya clásica *imitatio nabī*, es decir, imitar la vida del Profeta.

4. Sedentarización y santificación. La comunidad de *Ma'atā Maūlāna*

Si algo caracterizó a la comunidad *fayḍa* fue su enorme heterogeneidad y la diversidad de las intra-comunidades creadas en su regazo, todas con sus particularidades locales y étnicas (de Diego González, 2014: 16-17). De manera que muchos de los *muqaddams* propusieron diferentes opciones para transvasar esa gnosis en la realidad. Shaykh al-Mishry propuso la ciudad de Ma'atā Maūlāna. Tras recibir la orden de Ibrahim Niasse de asentarse, Mishry decidió construir un pueblo educativo que se convirtiera en la representación perfecta de los valores de la *fayḍa* Tijāniyya. Así, junto con trescientas personas el 28 de septiembre de 1958 decide fundar un pueblo de estas características en Mauritania, dedicado a la *tarbiya*. Con tal ocasión Mishry escribe los siguientes versos:

¡Oh dirigentes!, ciertamente, ¡la modernidad es una bendición!
De Allāh, el *'azim*, proviene, así que adheriros a ella.
No os postréis a la merced del desierto donde nada hay,
No hay orden que no venga a través de él, vivid y orad por lo mejor
Y aquello mandado a urbanizar, ciertamente, se muestra,
resplandeciendo como el aceite o como la leña.
(Ould Salem, 2012: 10)

Estos tres versos muestran el cambio de actitud de Mishry y dan una clave muy interesante. La retórica empleada por Mishry (¡*Oh dirigentes!, ciertamente, ¡la modernidad es una bendición!...*) presenta los cambios de la modernidad como una ventaja, usando de nuevo el imperativo divino. Estos versos no sólo se fundan en la intuición gnóstica, sino que este texto está en consonancia con el reformismo (*tajdīd*) de Ibrahim Niasse sobre el derecho islámico (*fiqh*). En esta línea está el dictamen legal (*fatwa*) *al-hujjat al-bāligha* emitida en 1956 fundamental para entender el reformismo tijāni en África en el siglo XX. Esta *fatwa* estaba destinada al Emir de Zaria (Nigeria) sobre el uso de los nuevos medios de comunicación para el Islam. Niasse que era *māliki* usó estos principios para justificar la introducción de los altavoces, el micrófono y las grabaciones del Corán que durante los años cincuenta del pasado siglo, eran necesarias para el avance del Islam. En su amplia producción jurídica vemos que fue capaz de actualizar y adaptar a su realidad (África Occidental) muchos aspectos que revolucionaron el siglo XX, pero sin perder de vista los textos y conceptos fundamentales de la escuela *māliki*. Por ejemplo, se puede observar en el texto cómo Niasse invoca el uso de la

intención (*nīya*) —elemento determinante en este *madhhab*— a modo de argumento determinante sobre la validez y sobre todo el uso de la finalidad (Wright, *Ibidem*: 222-231).

Para llevar a cabo el proyecto de una ciudad educativa (*madīna al-tarbiya*), Mishry se instaló en la zona de Nyark, cerca del actual Boutilimit (Frede, 2014: 461). Esta era una zona controlada e influenciada por la ṭarīqa Qadiriyya. Mishry se movió unos 50 km al interior y se asentó en una zona que, anteriormente, había estado en conflicto entre dos tribus rivales —los Idaw ‘Ali y los Idabliḥsān— y que la administración colonial veía como un problema territorial. En la zona había cavado un antiguo pozo sobre un acuífero realizado por los franceses bajo la idea equivocada de contentar a los Idabliḥsān. Mishry pidió ese territorio, se le concedió y una vez allí encontró “un regalo del Señor” que es lo que significa en árabe Ma‘aṭā Maūlāna. Según las narrativas orales de la zona, el shaykh había hecho, previamente, un *du‘ā’* (petición) y Allāh le respondió con el pozo, algo de mucho valor en el desierto. Ould Salem nos explica que lo primero que construyó Mishry fue una *madrasa* o escuela coránica donde atender a los treinta primeros alumnos que habían llegado (Ould Salem, 2012: 10-11). Esto muestra el enorme interés educativo de Mishry, que era considerable. También implementó en el pueblo un sistema asambleario, fundado en el derecho islámico, llamado *shūrā*. El procedimiento para la toma de decisiones y resolución de conflictos —que aún se mantiene— consiste en reunir al pueblo delante de la casa del shaykh, quien actúa como *qāḍī* (juez) ante toda comunidad. Además Mishry impuso férrea disciplina sobre los miembros de la comunidad. En este sentido, Frede ha documentado, por ejemplo, la polémica —amplificada por los discípulos de una y otra parte— con Shaikhāny por las normas internas en los pueblos. Mishry propuso un estricto régimen en el que prohibía el uso del tabaco (un producto que no está bien legislado en la normatividad religiosa islámica) y, posteriormente, de algunos medios de información como la televisión y música no religiosa, además prohibió el uso de imágenes de shaykh Tijāni y shaykh Ibrahim Niase (Hill, 2007: 189; Frede, 2014: 440). Algo que, como pudimos comprobar durante nuestro trabajo de campo, sigue vigente aún.

Otro aspecto muy interesante, fue la posición pública de Mishry y de otros notables de Ma‘aṭā Maūlāna con respecto a los temas esotéricos. Estas prácticas son normales dentro de la epistemología del Islam pero a raíz de los ataques contra la ṭarīqa, Mishry optó por enseñar discretamente y en privado tanto la gnosis (*ma‘ārifā*) como determinadas prácticas del estilo de la *tarbiya* o el uso de secretos (*sirr*) y amuletos (*khatm*). Al respecto, Wright cree que

se trata de una posición estratégica para salvaguardar la imagen de Ibrahim Niasse. Así, la gnosis quedaba restringida a los círculos de *majlīs* destinados a los que habían superado su *tarbiya* y no se hablaba públicamente, de la misma manera la *tarbiya* quedaba para el día a día a través de la devoción cotidiana y no como un rito de paso —salvo en ocasiones excepcionales que se utilizaba el *dhikr* colectivo de *jādhb* (rpto), como explicaremos más adelante— (Hill, *Ibidem*: 418-420). La recomendación de no usar los secretos, talismanes y otras técnicas esotéricas —si bien la familia Mishry había renunciado a ellas muchos años antes— la desarrolló Mishry y la impuso para no provocar separación (*fitna*) con otros musulmanes a pesar de que el resto de la *ṭarīqa* los usaba (Wright, *Ibidem*: 283).

Estas acciones normativas marcaron una gran diferencia con otros miembros de la *fayḍa* y construyeron una imagen, que por ejemplo describe Frede por polémicas con otros *muqaddams* mauritanos, de Mishry como un líder autoritario, y a ojos de otros discípulos una personalidad irascible y asertiva (Frede, *Ibidem*: 440-441). Numerosos *muqaddams* *tijānis* nos explicaron que la posición de Mishry era una de las más equilibradas dentro del sufismo contemporáneo, imitando la imagen pública de Niasse. La idea fundamental era huir de discursos hegemónicos para representar la tradición en la época contemporánea, especialmente, cuando el reformismo de tono *salafista* —y en Nigeria incluso *takfirismo* (expulsión del Islam)— estaba copando los discursos públicos.

Por último, shaykh al-Mishry introdujo interesantes cambios sociales como fueron: la deslegitimación pública de la esclavitud y el racismo hacia los subsaharianos con dos acciones bastante simbólicas. Mishry ya se había casado con una importante *sharifa* de la zona llamada Sayyida Nafiza con quien tuvo a cinco de sus seis hijos. La entrega espiritual y el servicio (*khidma*) a un shaykh negro ya había sido, como hemos comentado, muy importante viniendo él de una familia noble. Sin embargo, sus dos bodas, la primera con una hija de shaykh Ibrahim llamada Lalla ‘Aisha’, y años más tarde con una esclava pular a la que liberó fueron un punto muy importante en el cambio de las relaciones sociales de la joven república de Mauritania. La boda con Lalla ‘Aisha’ se produjo a mediados de los años cincuenta y sirvió para unir definitivamente a las dos familias al modo tradicional. Aunque si esto resultaba extraño o chocante, su matrimonio con una esclava (*ḥarātina*) fue un pulso sobre el asunto de la esclavitud con otros miembros de la sociedad mauritana sobre una costumbre que venía practicándose en la zona durante siglos.

Con todos estos eventos y prácticas, Ma'atā Maūlāna se convirtió en un lugar de fuertes contrastes, adaptado a los nuevos tiempos post-coloniales pero que, sin embargo, mantenía los paradigmas epistémicos y sociales —a modo de recuperación y conservación— de las primeras comunidades islámicas. A finales del siglo XX, el pueblo sería una alternativa al reformismo de corte islamista que imperaba en el norte de África.

5. Su pensamiento: *sharī'a wa ḥaqīqa*

El pensamiento de Muḥammad al-Mishry puede sintetizarse en el binomio *sharī'a wa ḥaqīqa* (ley revelada y realidad) tan propio de la Tijāniyya. Sus libros, en especial el *diwān* y los textos teóricos *Rad assināt al-aūgād* (Refutación de la fuente de los errores) y *al-Qanābil al-yadawiya* (El golpe de mano), representan el núcleo de sus enseñanzas. Tenemos que señalar que estas no estaban concebidas para ser texto, sino que son enseñanzas orales puestas por escrito por los discípulos. Fundadas en los presupuestos teóricos de la Tijāniyya y, en particular, de la *fayḍa*; el pensamiento de Mishry intenta conjugar un rigorismo en los aspectos exotéricos con una gran apertura gnóstica. El objetivo de su experiencia es que al igual que él, su discípulo llegue a conocer (*ta'arīf*) lo divino y tenga una visión de la realidad (*ḥaqīqa*) distinguiendo la imagen (*ṣūrā*), del nombre (*'ism*) y su esencia (*ma'anī*) según se deja entrever en su obra: *Risāla li sīdī Muḥammad al-Mishry: al-ṭarīqa Tijāniyya maū'sa 'ala al-kitāb wa al-sunna*. La gnosis (*ma'ārifa*) no es posible si no se cumplen las condiciones de la *sharī'a* (ley exotérica).

Mishry consideraba que este nivel era fundamental y obligatorio para aquel que empezase un camino espiritual dentro de la ṭarīqa Tijāniyya. El dominio de la *sharī'a* sólo se lleva a cabo a través del conocimiento del Corán, de la *sunna* (tradiciones proféticas) y del *fiqh* (jurisprudencia islámica), los cuales capacitarán a la persona para vivir en sociedad y comunidad. En África Occidental, este conocimiento comienza con la memorización del Corán a temprana edad, y prosigue con la profundización del *ḥadīth*, y concluye con el estudio profundo del *fiqh māliki* en la *mahzārā* (escuela informal). De esa misma forma, se educa actualmente en Ma'atā Maūlāna. Al concluir, la persona es autosuficiente y no requiere de opiniones externas sobre *sharī'a*, salvo en casos concretos. Las ciencias auxiliares (gramática, lógica o filosofía) evitan que la persona caiga en el *taqlīd* (imitación ciega) y sea capaz de interpretar el texto.

Este aspecto es muy importante y aparece explicado en *Rad assināt al-aūgād* (Refutación de la fuente de los errores). El libro ejerce una dura crítica al racionalismo en la jurisprudencia islámica (*fiqh*) enfatizando la necesidad

de la gnosis (*ma'ārifā*) para la consecución de la realidad completa (*ḥaqīqa*), que equilibre la ley revelada (*sharī'a*) para que esta no sea dominada por los peligros de la razón (*'aql*) y el conocimiento exotérico (*'ilm*). Nos explicaba shaykh Moustapha Hassane —*muqaddam* de la Tijāniyya y discípulo de al-Hājj 'Abdallāh w. Mishry— sobre el texto que Mishry intentaba avisar del peligro tanto de un *taqlīd* ciego como de un *ijthād* (esfuerzo interpretativo) irresponsable. Por una parte, la imitación en *fiqh* corre el riesgo de no conocer el contexto en el cual una norma legal fue dada y, sin embargo, incurrir en tradiciones o costumbres alejadas de la *sunna* profética. Y por otra parte, el *ijthād* fue una poderosa arma ante la modernidad pero usada irresponsablemente puede alejarse —al igual que el *taqlīd*— de la *sunna* creando interpretaciones erróneas. Curiosamente este siempre ha sido el mayor problema que ha presentado el sufismo en el siglo XX, la dualidad que había que romper en un mundo que no les creía. Ese punto medio, según explicaba Moustapha Hassane hablando sobre *Rad assināt al-aūgād*, es lo que la *sunna* siempre ha representado en las sociedades tradicionales y la interpretación de esta no debe afectar negativamente a la comunidad no siendo una innovación (*bida'a*) perjudicial para esta.

La posición de Mishry no es excepcional, de hecho está heredada de las posturas públicas con respecto al *fiqh* de shaykh Ibrahim Niasse (Wright, *Ibidem*: 222-231). Especialmente se desarrolló en un entorno en el que el reformismo contemporáneo (Ej. Panislamismo, los Hermanos Musulmanes o el socialismo árabe) o el literalismo (Ej. wahabismo) asediaban al tradicionalismo al que pertenecían tanto Mishry como Niasse. El grueso de las críticas de este texto iban hacia los racionalistas o los reformistas del siglo XX del mundo árabe y Pakistán, quienes tras haber estudiado en Occidente o haber sido influenciados por estos (Ej. francmasonería, racionalismo, etc.), intentaron cambiar tanto las formas de aprendizaje como los contenidos legales del mundo islámico. Un ejemplo de esto podrían ser las posturas de Muḥammad 'Abduh quien en su pensamiento intentó ir contra el *taqlīd* y de paso contra las tradiciones que no consideraba adecuadas como la poligamia, la eliminación de la autoridad (*naḥdh*) de los *'ulāmas* o el sufismo y el pensamiento esotérico. Había que imponer la razón sobre aquello que, en su opinión, no la tenía usando el *ijthād* (esfuerzo interpretativo).

El libro de Mishry ataca a este tipo de *ijthād* que ponía en duda a la tradición, especialmente, que había servido para resistir al colonialismo. Este reformismo, a ojos de Mishry, era una fuente de disputas (*fitna*) para toda la *umma* porque cuestionaba el punto cero que suponía la autoridad de los sabios y sus mecanismos tradicionales de consenso. Además, Mishry

prefería —como hemos dicho antes— una discreción y privacidad sobre la educación espiritual (*tarbiya ruḥaniyya*) para no acrecentar las disputas tanto con literalistas como con reformistas. Al respecto consideraba que el sabio tenía que ejercer una protección frente a aquellos que usaban bien el racionalismo o el literalismo para fomentar la ignorancia. De esa época son famosas las polémicas entre los miembros de la Tijāniyya de Ibrahim Niasse y personajes como Abdoluaye Diarra (Niger), Abubakr Gumi (Nigeria) o Cheikh Toure (Senegal). En este tipo de contexto también aparecen cartas explicativas sobre la legalidad y la validez de la tariqa Tijāniyya como *Risāla li sīdī Muhammad al-Mishry: al-tariqa Tijāniyya mauṣaʿala al-kitāb wa al-sunna* (1974), donde expone los principales argumentos de la legitimidad de la Tijāniyya y en qué consiste. Para evitar estos problemas, Mishry planteó Maʿaṭā Maūlāna externamente como un pueblo tradicionalista que fomentaba el reformismo tradicional que proponía Ibrahim Niasse desde Kaolack y, por otra parte, esotéricamente en un pueblo de gran prestigio espiritual que sólo es accesible con el permiso del propio Mishry pero sin relevancia pública excepto para los miembros de la tariqa.

La *ḥaqīqa* o certeza gnóstica, suponía un punto clave en la relación con la *sharīʿa*, ya que Mishry —como ocurría con shaykh Ibrahim Niasse— no aprobaba ni el literalismo ni el racionalismo. Para él el Islam tenía que usar el proceso gnóstico como punto de certeza. La *ḥaqīqa* en el sufismo es la realidad completa o divina, que tiene que ser desvelada y que es la máxima aspiración del sufi. Como metáfora supone una antítesis de la estructura u orden que representa la *sharīʿa* y vendría a ser un conocimiento de corte intuitivo frente al de tipo deductivo que usa el anterior. El *ʿarif* (gnóstico) es aquel capaz de intuir la completitud de ese caos. Para acceder a este nivel, tras adquirir los conocimientos fundamentales de *ilm*, el alumno tijāni comenzaba su *tarbiya*. En ella se trabajaría tanto el *imām* (arraigo en Allāh) y el *ihsān* (la excelencia en Allāh). Siendo condición indispensable para este último el haber experimentado el Islam (sumisión a Allāh).

Por ello, no fue un shaykh *murabbi* público al estilo de ʿAli Cisse, no obstante gozó de mucho prestigio como conocedor de lo oculto (*ghayb*). El empeño que mostraba con sus discípulos por el estudio del conocimiento exotérico facilitaba, a posteriori, el acceso a los conocimientos esotéricos. Para la *tarbiya*, a diferencia de otros miembros de la *fayda*, los mauritanos empleaban la técnica del *jabdh* (raptó) frente a la *tarbiya* de *awrād*. Hay una estupenda descripción etnográfica y posterior análisis realizado por Britta Frede (2014: 205-214). Según nos explicaba Mahī b. Makki Niasse este es un don espiritual que se le concedió a los mauritanos por su entrega y que

consiste en sesiones de *tarbiya* pública donde el aspirante entra en éxtasis (*jabdh*) y la *himma* (energía de conexión) de los otros *'arifin* (gnósticos) presentes en la sesión ayuda al aspirante a percibir esa *haqīqa*. Sin embargo, los otros miembros de la *fayda* practican rituales mucho más privados en los que sólo se involucra el *shaykh murabbi* y el aspirante. Lo que en Mauritania era algo normal, en otros lugares se envolvía con un halo misterioso que provocó bastantes confusiones no sólo entre la comunidad islámica sino entre los islamólogos desde Hiskett a nuestros días (Seesemann, 2011: 67-109; Hill, 2007: 241-285; y Wright, 2015: 145-148).

De igual forma, consideraba que el punto central de este proceso era la conciencia de *maḥabba* (amor) hacia lo divino representado en primera instancia por los accesos a la gnosis. En ella se generaba un ambiente óptimo para el conocimiento (*saharānḥa ma'ārifā*) que conducía primero a la emanación de las imágenes (*al-tajalī al-ṣūra*) y, por último, a las tres categorías (*marātab al-thalāth*). Este acceso, a su vez, se concretaba tanto en las figuras del shaykh Ibrahim Niasse y shaykh Aḥmad Tijāni como, en última instancia, el Profeta Muḥammad a quien iba destinado ese amor (*maḥabba*). Podríamos 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-ālif*, de su *diwān*:

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 hallo,
y sin motivo hace que me desangre.

(Mishry, 2008: 5)

En esta categoría se sitúa en “el tiempo lejano de los amantes”, recordando con nostalgia las primeras épocas del Islam. Cuando Rabbānī le advierte que aún no ha llegado el tiempo para hablar, que en un sentido metafórico es la autorización para manifestarse, Mishry le contesta que este tiempo y este motivo lo aniquilan espiritualmente para lo cual 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-kitāb wa al-sunna* (1974) el final del camino se logra una vez que se logra un contexto experiencial y diferencial entre el nombre (*ism*) 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 Ibrahim Niasse enumera: aniquilación del nombre (*fanā' al-'asmā'*), la aniquilación de los atributos (*fanā' al-ṣifāt*) y la aniquilación de la esencia (*fanā' al-dhāt*) según nos muestra en su carta el propio Mishry (1974: 2) y en el análisis de Frede (2014: 201-202). Después de esta aniquilación, se está en el nivel máximo de conocimiento al que puede llegar un ser humano, totalmente liberado de cualquier tipo de ignorancia y velos. Es en este *maqām* (posición espiritual) donde la *ḥaqīqa* se manifiesta y actúa para todas las decisiones del ser humano. Una entrega total a la realidad que elimina miedos, temores y otros elementos provenientes del *nafs* (ego) que coarten las acciones. Aquí aparece la verdadera cara mística de shaykh al-Mishry, para él las acciones de cualquier iniciado deben estar regidas por ese conocimiento de la *ḥaqīqa* sin nombres ni atributos, sin juicios sino en buscar beneficios espirituales que se traducirán en beneficios en la comunidad o en la sociedad para realizar una llamada a los corazones limpios.

La articulación entre el pensamiento místico y el pensamiento social de Mishry está en este tipo de argumentaciones, de las cuales hemos intentado mostrar un ejemplo conciso. Si antes habíamos dicho que para él la *sharī'a* o ley exotérica era fundamental, para la mayoría de los *tijānis* —y Mishry no es una excepción— ésta siempre tiene que articularse con el conocimiento de la *ḥaqīqa* dado en las experiencias anteriores. Nuestro autor logró un punto intermedio de argumentación, especialmente otorgado por la discreción en la práctica, muy interesante al rebatir tanto las críticas hacia el sufismo como del literalismo puritano del salafismo.

6. Conclusiones. Una valoración global de la figura de Mishry

Este trabajo ha intentado acercar la figura de Mishry, desconocida incluso dentro de los estudios africanos, a través de sus representaciones y sus discursos. Nuestra aproximación ha sido desde su biografía y hagiografía, tal y como nos ha sido narrada; a su obra escrita y oral a la que hemos tenido acceso. Nos ha supuesto un verdadero trabajo recomponer primero el puzzle de su vida para luego reconstruir su discurso intelectual —que para un occidental supone un verdadero reto por la cantidad de referencias intertextuales que utiliza —en sus obras—, y que requiere del apoyo de gente que conozca no sólo su pensamiento, sino la episteme árabe a la perfección.

Mishry representa —incluso en nuestros días— uno de los pilares fundamentales de la comunidad de la *fayḍa* Tijāniyya. Como la de él, está por hacerse la biografía de muchos de estos maestros que cambiaron percepciones sobre el Islam y la contemporaneidad en países recién nacidos. En el caso de shaykh al-Mishry, su comportamiento y su posicionamiento público bajo la imponente figura de shaykh Ibrahim Niasse hizo que se le pusiera de ejemplo. Todo lo relacionado con las narraciones de su padre es algo que le favoreció de forma excepcional a la hora de presentarse en la comunidad. Sus acciones y discursos en años posteriores terminaron de configurarlo como el discípulo perfecto, tan sólo comparable a ‘Ali Cisse. A la vez, Ma‘atā Maūlāna, como testimonio material y representación social, es otro ejemplo perfecto de los valores que la *fayḍa* quiso transmitir incluso cambiando los modos de vida de sus integrantes en pos de una vida en la sociedad contemporánea (Hill, 2012). Una comunidad que hoy tiene más de 4000 personas y que sigue creciendo como una suerte de utopía en el desierto con sus pros y sus contras. Los versos que analizábamos sobre la modernidad, dedicada a su ciudad, son verdaderamente inspiradores para cambiar la imagen con la que usualmente se le asocia.

Para shaykh al-Mishry, la reforma (*tajdid*) sólo podía venir de mano de la tradición profética (*sunna*) y el uso legítimo de los elementos epistémicos que esta ofrece. Por eso atacó el neo-racionalismo reformista y al puritanismo literalista wahabí, que no eran más —en su opinión— que la misma cara de la misma moneda. Pretendidamente renovadoras, depuradoras de los males que experimentaba el Islam, pero a la vez vendidas al enemigo y, en la opinión de Mishry, generadoras de los males que sufría una *umma* post-colonial. Su mensaje, como el de shaykh Ibrahim Niasse, exigía además de un cuidado balance entre *sharī‘a* (ley) y *wa ḥaqīqa* (realidad gnóstica) aderezado con *maḥabba* (amor) y *khidma* (servidumbre) a aquellos que son capaces de liberar de la ignorancia a los habitantes de este mundo. En este punto, el sufismo, más allá de extravagancias y nostalgias del pasado, se articula como la metodología fundamental para preparar a las personas para alcanzar la liberación en vida.

Su legado, más allá de su valoración como método espiritual, es muy provechoso para cualquier persona interesada en la historia intelectual de África porque recoge y sintetiza una rica tradición de pensamiento y literatura adaptada a un público moderno, aunque se requiera de éste que tenga un gran nivel intelectual para acceder a ella. Y es aquí donde revitaliza el mecanismo del *majlīs* o la necesidad de sentarse con el maestro directamente, para conseguir un conocimiento verdadero de esos textos o

grabaciones. Algo que aún se sigue haciendo —nosotros hemos sido testigos de esto— en su pueblo y en todos los pueblos de la zona y que mantiene viva la transmisión de maestro a discípulo.

Referencias

- Al-Mishry, M. (s.f). *Rad assināt al-aūgād*. Ma'āṭā Maūlāna: Inédito.
- Al-Mishry, M. (1974). *Risāla li sīdī Muḥammad al-Mishry: al-ṭarīqa Tijaniyya maūša 'ala al-kitāb wa al-sunna*. Ma'āṭā Maūlāna : *Majāla* Ma'āṭā Maūlāna.
- Al-Mishry, M. (1995). *al-Qanābil al-yadaūwīya*. Ma'āṭā Maūlāna: Manshūrāt fatya.
- Al-Mishry, M. (2008). *Diwān*. Nuakchott: Faḍīla al-Shaykh Abdallād wuld Sayyid.
- Brigaglia, A. (2000). The Fayḍa Tijaniyya of Ibrahim Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine. *Islam et Sociétés au sud du Sahara* (14-15): pp. 41-56.
- Caro Baroja, J. (2008). *Estudios Saharianos*. Madrid: Ediciones Calamar.
- De Diego González, Antonio. 2014. ¿Es África para los africanos? Un acercamiento a la polémica entre Marcel Lefebvre y shaykh Ibrahim Niasse. *RAPHIR. Revista de Antropología y Filosofía de la Religión*. (2): pp. 11-40.
- Frede, B. (2014). *Die Erneuerung der Tiġānīyya in Mauretania. Popularisierung religiöser ideen in der Kolonialzeit*. Berlin: ZMO Studien – Klaus Scharwz Verlag.
- Hill, Joseph. (2007). *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Nās*. New Haven: Yale University. En: <http://keemtaan.net/docs/JHill-dissertation.pdf>
- Hill, J. (2012). The cosmopolitan Sahara: building a global Islamic village in Mauritania. *City & Society*. (24): pp.62-83.
- Seesemann, Rüdiger. (2004). The Shurāfa' and the 'Blacksmith': The role of the Idaw Ali of Mauritania in the career of the Senegalese shaykh Ibrahim Niasse (1900-1975). En *The transmission of learning in Islamic Africa*. Leiden: Brill, pp.72-89.
- Seesemann, Rüdiger. (2011). *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford: Oxford University Press.
- Ould Salem, Mohammed. (2010). *Maata Moulana, la cité éducative. Réalités et perspectives*. Ma'āṭā Maūlāna: s.d.
- Rebstock, Ulrich. (2002). *Die Maurischer Literaturgeschichte*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Wright, Zachary. (2015). *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Leiden: Brill.