

¿El Shaykh olvidado? Memoria de un jihād en la *ṭarīqa* Tijāniyya

The Forgotten Shaykh? Memories of a Jihād in the *Ṭarīqa* Tijāniyya

RECIBIDO: 09-03-2021 // ACEPTADO: 01-06-2021

Antonio de Diego González
Universidad Pablo de Olavide

Resumen

‘Umar Al-Fūtī Tāl fue el segundo gran nombre de la Tijāniyya tras su fundador Aḥmad Tijāni (1735-1815). Fue el responsable de la argumentación y justificación profunda de sus doctrinas en la tradición académica islámica, así como de la expansión y popularización de la *ṭarīqa* por parte de África Occidental. En Al-Fūtī convergen no solo intelectualidad o espiritualidad sino etnicidad y poder. E incluso ciertos atributos mesiánicos que sus discípulos inmediatos y de la generación justamente posterior le concedieron. El objetivo de este artículo, dentro del contexto del monográfico, es analizar como impactaron el conflicto y el postconflicto del *jihād* de Al-Fūtī en las diferentes memorias hasta desvanecer su figura, su obra y sus lógicas en la historia intelectual islámica y en concreto en la memoria de la propia Tijāniyya.

Palabras clave: Memoria; jihad, islam; África Occidental; Colonialismo; Tijaniyya

Abstract

‘Umar Al-Fūtī Tāl was the second great name of the Tijāniyya after its founder Aḥmad Tijāni (1735-1815). He was responsible for the thorough argumentation and justification of its doctrines in the Islamic scholarly tradition, as well as for the expansion and popularization of the *ṭarīqa* on the West African side. In Al-Fūtī converge not only intellectuality or spirituality but ethnicity and power. And even certain messianic attributes that his immediate disciples and of the justly later generation bestowed upon him. The aim of this article, within the context of the monograph, is to analyze how the conflict and post-conflict of Al-Fūtī’s *jihād* impacted on the different memories until fading his figure, his work, and his logics in Islamic intellectual history and specifically in the memory of the Tijāniyya itself.

Keywords: Memory; jihad; Islam; West Africa; Colonialism; Tijaniyya

Introducción

El poder que ejerce sobre nosotros la memoria es inmenso. Nos determina, nos dota de conciencia y autoconciencia disponiendo la manera que convertimos en relato la realidad vivida. Del mismo modo, influye claramente en nuestra identidad social. Pasado, presente y futuro están subyugados a ella, tanto que la memoria se convierte en dueña del tiempo en una sociedad donde lo metafísico está en horas bajas. Igualmente, esta se presenta como un poderoso mecanismo en la dimensión social donde determina el plano colectivo y el compartido configurando nuestra identidad de cara al grupo. Así, la memoria compartida, la memoria social, es el mecanismo regulador a través de la ética del recuerdo y el olvido que tan importantes son para la generación y la resolución de conflictos.

La memoria es una de esas realidades inherentes al ser humano y a la cultura que le representa. Sin ella, difícilmente podríamos comprender muchas facetas de este mundo complejo que hemos construido. Durante el siglo xx muchos autores han pedido repensar urgentemente la memoria más allá de sus mecanismos físicos. Por ejemplo, la filosofía de Hans-Georg Gadamer, por ejemplo, exige repensar la memoria profundamente cuando él nos invita al giro ontológico en la hermenéutica. Es decir, sentir que más allá de las palabras del texto o de los fonemas del discurso oral, ser conscientes que hay memoria vivida, un puente entre el pasado y el presente (Gadamer, 2006, pp. 44-45). Y yo me atrevería a decir que incluso el futuro viéndolo desde un plano proyectivo. Así, se convierte esencial para nuestra comprensión del mundo y nuestra existencia.

Una de esas esferas donde la memoria domina es, sin duda, la religión (Assmann 2000). Estas esferas, en sus diferentes formas, se nutren de la memoria para construirse y reconstruirse, para adaptarse a las transformaciones sociales. Hay memorias espirituales que inciden en la vivencia personal e intransferible del sujeto con lo sagrado, como en el caso de la mística. En esta experiencia, la memoria es el único testigo de la trascendencia personal y altamente subjetiva. Otra experiencia de la memoria en la religión es la teología que, desde un plano epistémico en el sentido foucaultiano, se encarga de mantener y fijar la memoria que el poder dispone. Ese poder necesita la memoria para fijar ortodoxias y ortopraxis, para controlar la experiencia espiritual y fijar, posteriormente, su intención en controlar a los individuos.

Sin estas memorias, seguramente, el creyente se ahogaría en los cientos de contradicciones que genera un presente vital y cultural. En muchos casos, “la memoria de lo sagrado” —última instancia de lo religioso y sin llegar a la mística— se impone sobre estas contradicciones y permite la supervivencia de la religión, aquella inmortalidad cultural que tan estrechamente va unida al poder. Todo esto lo podemos apreciar en la manera que la tradición que supone la

continuidad de la memoria, en la que lo efímero y finito de un gesto o una palabra perviven en muchos segmentos de la sociedad porque se ha elevado el sentido a un plano ontológico que ella misma presenta (Gadamer, 2006, p. 469). A través de la experiencia espiritual y teológica el creyente se convierte en un receptor de diversas memorias que configuran su conocimiento, su imaginario (espiritual y social) y su praxis cotidiana.

El islam, como otras tradiciones espirituales, tiene una relación muy especial con la memoria. Su construcción epistemológica se hace desde la experiencia de revelación y transmisión de un mensaje divino al profeta Muḥammad. Los musulmanes recuerdan (*tadhkira*) ese mensaje una y otra vez, lo reviven y lo ponen en práctica, tanto espiritual como socialmente, a través de la memoria. La tradición, como el revivir de la memoria, con respecto a la revelación cumple un rol privilegiado. El islam es una creencia donde esa memoria cumple un gran papel, donde su doctrina es pura memoria de lo social y el Corán, su libro sagrado, exige de un recuerdo (*dhikr*) por parte del creyente. Y esto se mantiene así en espacios (África Subsahariana, Sudeste Asiático) donde la episteme alternativa a la modernidad sigue dominando aún como opción mayoritaria.

Pero el islam, como otras religiones, recibió de forma desigual el impacto de la episteme moderna europea lo que ha conducido, en la actualidad, a una crisis doctrinal y a una progresiva deriva ideológica hacia el populismo religioso, una suerte de “memoria mitológica” de lo que debería ser el islam. Esta situación ha generado que la memoria islámica tradicional se sustituya por una nostalgia eminentemente política disfrazada de decadencia religiosa y doctrinal (De Diego González, 2020a, pp. 42-43).

Dentro del islam tradicional es el sufismo una de las corrientes doctrinales que mejor comprende el lugar de la memoria. Su práctica fundamental es el *dhikr* (recuerdo de Allāh) que ayuda a hacer presentes para el sufí las realidades metafísicas (*ḥaqīqa*) y adquirir conocimiento profundo (*maʿrifa*). Es ese recuerdo constante, entendido como rutina diaria (*wird*), el que aleja del olvido (*ghafla*) y purifica (*tazkiyya*) al creyente. Una purificación que permite rasgar (*kāshf*) el velo (*ḥijāb*) que impide recordar y admirar la realidad de Allāh. Una vez logrado vuelve a lo cotidiano —especialmente en la doctrina *neo-sufí*, que es la que voy a analizar en este texto— y comienza a trabajar en ella con la memoria de los tres trascendentales: el bien (*al-khayr*), la belleza (*al-jamāl*) y la verdad (*al-ḥaqq*) siguiendo el ejemplo profético. Todo este ejercicio, que sintetiza la experiencia sufí, instituiría la paz (*salām*) y la justicia (*ʿadl*) de origen metafísico en el mundo físico (De Diego González, 2019, pp. 28-36; Maanan, 2006, pp. 57-71; O’Fahey y Radtke, 1993, pp. 71-73).

Esta memoria de práctica espiritual ha determinado, a posteriori, otras memorias de tipo histórico o social, lo que ha hecho del sufismo un elemento

privilegiado para comprender muchos de los eventos ocurridos en el mundo islámico contemporáneo. El papel primordial de la memoria, la construcción de memorias de tipo mesiánico o la construcción y deconstrucción de etnicidades ha sido posible en estos grupos sufís porque opera sobre un sentimiento profundo de creación desde una memoria ontológica en clave bergsoniana. Es decir, y es algo que he podido observar durante años de investigación sobre el tema y en concreto sobre la Tijāniyya, en ellos existe una conciencia de lo metafísico que determina sus acciones a corto y a largo plazo. Un transformar la certeza metafísica en acciones de tipo práctico (ético, político, etc.). Esa certeza que se presenta como realidad hace tiempo se perdió en muchos espacios de una sociedad ideológica y constructivista como es la nuestra. Ante esto, extendió una crítica interesante el filósofo y teólogo indo-catalán Raimon Panikkar glosando lo que él denominaba metapolítica, es decir, un equilibrio amalgamado entre lo político y lo espiritual-trascendental (Panikkar, 2001, pp. 31-32). No pretendo hacer juicio moral sobre ello, pero me resulta interesante para la propuesta de investigación de este artículo especialmente incidiendo en la memoria social y en la llamada ética del olvido. En esa línea, este texto explora uno de los temas más polémicos que envuelven al sufismo contemporáneo: la memoria del *jihād al-aṣghar*.

En los últimos años el *jihād al-aṣghar* (lit. el pequeño esfuerzo; habitualmente traducido como la lucha armada) se ha convertido en enorme tabú para los musulmanes. El jihadismo ideológico (Roy, 2017, pp. 13-14; De Diego González, 2020a, pp. 160-161) y sus acciones políticas lo han apartado del debate religioso y la sociedad islámica, temerosa de construir una verdadera historia intelectual del término y dominada por el populismo islamista, ha obviado el significado profundo de *jihād* referido al esfuerzo. Este término ha perdido su polisemia en gran parte del mundo y, en concreto, en el imaginario islámico contemporáneo. Sin embargo, el sufismo sigue comprendiendo su *praxis* espiritual como un *jihād al-akbar* (lit. el gran esfuerzo) siendo el *jihād al-aṣghar* una opción minoritaria y compleja de ejecutar reservada para momentos puntuales.

El período y el autor elegido para incardinar este concepto tampoco es azaroso. Se trata del siglo XIX, en pleno auge protocolonial en África occidental; el personaje es uno de los sufís más carismáticos, y paradójicamente, olvidados de todos los tiempos: ‘Umar Al-Fūtī Tāl (1797-1864). Él fue el segundo gran nombre de la Tijāniyya tras su fundador Aḥmad Tijāni (1735-1815) y responsable de la argumentación y justificación profunda de sus doctrinas en la tradición académica islámica, así como de la expansión y popularización de la *ṭarīqa* (escuela) por parte de África Occidental. En Al-Fūtī convergen no solo intelectualidad o espiritualidad sino etnicidad y poder en el sentido más hondo del término. E incluso ciertos atributos mesiánicos que sus discípulos inmediatos y de

la generación justamente posterior le concedieron. Hoy en día, y salvo para los tijānis de la etnia peul, en los ambientes de la *ṭarīqa* es un maestro que tan solo se conoce de oídas a pesar de su enorme impacto. Sus obras ni siquiera gozan de ediciones críticas en árabe y durante tiempo su interés académico fue muy limitado. El peso del arabocentrismo y cierto racismo cultural han favorecido el olvido de este personaje.

Afortunadamente se está produciendo un interés por aspectos ajenos al *jihād* como la investigación sobre los principios jurídicos de Al-Fūtī que realiza Farah al-Sharif en la Universidad de Harvard. Los estudios sobre su figura se han re-lanzado cuando se ha querido interpretar la complejidad de la historia intelectual africana y su impacto en los problemas de estados contemporáneos. Porque las acciones y el legado de Al-Fūtī no deberían estudiarse desde una lectura materialista o, simplemente, causalista sino que requiere una comprensión profunda uniendo la metafísica/espiritualidad con la praxis política (metapolítica) y jurídica en la clave panikkariana que mencionaba anteriormente. De lo contrario descontextualizaríamos a Al-Fūtī filósofo para reducirlo a un guerrillero o a un terrorista.

Este trabajo, igualmente, se enmarca en una línea de investigación más ambiciosa sobre la memoria y la percepción de los líderes tijānis que comencé hace unos años cuando realizaba mi doctorado. Es la que me ha llevado ya ha explorar temas similares a los de este artículo en la figura de Aḥmad Tijāni (2018) haciendo hincapié en las lecturas hagiográficas y en la construcción de narrativas hagiográficas sobre su persona que acabaron deviniendo en doctrina. Y en un segundo trabajo dedicado al impacto social e intelectual del *jihād* en las comunidades tijānis de Senegambia (2017) que tan importante fue posteriormente para la legitimación de la *ṭarīqa* ante las autoridades coloniales y durante los procesos de las independencias, contribuyendo a fraguar una paz social que se mantiene hasta el día de hoy en Senegal. Por último, ofrecí una lectura más contemporánea, enfocada en el siglo xx, y en torno a los problemas geopolíticos en otro trabajo (2019b) donde la Tijāniyya tiene un valor muy importante en la re-configuración de identidades.

El objetivo de este artículo, dentro del contexto del monográfico, es analizar cómo impactaron el conflicto y el postconflicto del *jihād* de Al-Fūtī en las diferentes memorias hasta desvanecer su figura, su obra y sus lógicas en la historia intelectual islámica y en concreto en la memoria de la propia Tijāniyya. Para su elaboración este trabajo utiliza, fundamentalmente, fuentes primarias como las obras de Al-Fūtī y sus contemporáneos, textos coloniales y notas de mi trabajo de campo sobre la Tijāniyya realizado en Senegal y Mauritania entre 2014-2017.

Memoria, conflicto y Tijāniyya

La Tijāniyya es una *ṭarīqa* (escuela) sufí contemporánea y ha sido protagonista de algunos de los eventos más importantes de los últimos dos siglos en África Occidental. Con más de 150 millones de seguidores,¹ esta supone una gran red intelectual, espiritual y política en un gran número de países. Desarrollo espiritual, *jihād*, lucha política, influencia social son algunos de los hitos históricos de la historia de África contemporánea en los que ha participado. Los tijānis han construido tras sí, apreciándose esto en su vasta literatura, una memoria de elegidos, de élite espiritual e intelectual capaces de construir un mundo en tiempos de debacle (De Diego González, 2019a; De Diego González, 2020b). Esta situación le ha generado no pocos problemas políticos y sociales a lo largo de su reciente historia frente a quienes les perciben como rivales dentro y fuera del islam (Hanif, 2018).

Creada en Fez tras una experiencia mística de Aḥmad Tijāni (De Diego González, 2020b, pp. 139-143) y sustentada por el sultán Mulay Sulayman (1760-1822) quien trataba de recuperar la legitimidad política de los descendientes del Profeta (*shurafa*), la Tijāniyya representa la reactualización de la doctrina sufí en época contemporánea y la necesidad de transferir ese conocimiento gnóstico en una sociedad urbana. La primera Tijāniyya encajaba a la perfección dentro del proyecto político de la corte alauí y, a la vez, suponía una atractiva ruptura con el modelo político-religioso Otomano (De Diego González, 2018). Al mismo tiempo se situaba en los movimientos de renovación y reactualización del islam que se estaban produciendo en ese momento y que habitualmente se denominan desde un plano académico como neo-sufismo (O’Fahey y Radtke, 1993).

En esa primera Tijāniyya, la del *shaykh* (maestro) y sus seguidores, la memoria se construye en torno al propio Aḥmad Tijāni y su intensa experiencia mística. En 1784, de retorno al Magreb tras una estancia en Meca, *shaykh* Tijāni se encontró con el profeta Muḥammad quien le dio instrucciones para realizar una gran revolución espiritual y social (De Diego González, 2018, p. 69; De Diego González 2020b, p. 139). Esta experiencia, cargada de legitimidad en un contexto tradicional, y un claro pragmatismo social en sus enseñanzas hicieron que la *ṭarīqa* gozase de una gran popularidad en Marruecos. Aḥmad Tijāni ganó fama y prestigio social tanto como consejero de Mulay Sulayman como por la promesa de adquisición de una gnosis (*ma’rifa*) que iluminaría a sus seguidores en tiempos oscuros y decadentes. Él era un *wālī* (santo) que vendría a revivificar el

¹ Las estimaciones dadas por Zachary Wright están basadas en los cálculos de ‘Abdelaziz Benabdallah disponibles en: <<http://abdelazizbenabdallah.org/tijanis.htm>> según en los trabajos Talib Abderrahmane de la Universidad de Orán y los comentarios de shaykh Ḥassan Cisse.

mensaje del islam que había sido subsumido por la cultura perdiendo su memoria. Y así, todo esto quedó grabado en el texto hagiográfico más importante de la Tijāniyya: *Jawāhir al-ma‘āni* (Perlas de significados) escrita por su discípulo ‘Ali Ḥarazīm b. Barrada en los últimos años de vida del *shaykh* Tijāni. En él el maestro, desde una alta posición espiritual, desvela los arcanos del Corán y de la Sunna a su discípulo a fin de que los miembros de la *ṭarīqa* puedan aprender de esa gnosis (*ma‘rifa*) descendida. Un libro consistente en narrativa críptica y compleja solo accesible para una élite minoritaria. La primera Tijāniyya, hasta la aparición de Al-Fūtī, siempre quiso transformar la sociedad a través de pocos elegidos, desde el *makhzen* (administración del Sultán), algo muy distinto de lo que ocurriría años después al sur del desierto del Sahara.

Esta percepción se ha mantenido en la memoria de una gran parte de miembros de la *ṭarīqa*, especialmente los que siguen la línea magrebí que es la que más hincapié hace en el recurso del *sharifismo*, es decir, en su legitimidad como descendiente del profeta Muḥammad. Esta ha sido una de las líneas fuertes en materia de transmisión del legado y la autoridad dentro de la *ṭarīqa*, una suerte de nobleza espiritual. Una memoria social que cohesionaba al grupo a través de la narrativa de lo extraordinario y el don divino, así como de una genealogía que conecta experiencia con esa nobleza hereditaria.

Sin embargo, y tras entrevistas en trabajo de campo, esta no es una memoria que compartan los discípulos africanos, especialmente aquellos de estamentos más populares de países como Senegal o Nigeria. *Shaykh* Tijāni, en muchas ocasiones, es un desconocido o una figura lejana que se coloca como objetivo pero que en el sentido profundo está alejado de la práctica cotidiana, colocándose la referencia de autoridad y liderazgo en el *shaykh* local.² Inmediatez, pragmatismo y cotidianeidad ganan en la praxis espiritual del tijāni en África Occidental. En muchos casos la memoria profunda que relacionaría el hecho espiritual tan importante como la visión del Profeta con la legitimidad social de Aḥmad Tijāni ha desaparecido para acabar resignificando una memoria de “ser tijāni” que tiene más que ver con lo social, con lo identitario e incluso con lo étnico. Y aquí es donde tuvo un rol primordial ‘Umar Al-Fūtī y la impresión que ha dispuesto en el imaginario colectivo de la Tijāniyya.

En algunas comunidades de Mali o Nigeria “ser tijāni” no significa exclusivamente aceptar en plena convicción la doctrina de la Tijāniyya sino ser o identificarse peul frente a los bambara en Mali o hausa frente a los peul en Nigeria. Identidades dinámicas que se enmascaran y convergen en un grupo espiritual. Esto se debe al devenir histórico y sobre todo a la configuración de una memoria

² Notas de trabajo de campo en Medina Baye (Senegal), mayo de 2014.

íntimamente unida al conflicto social. En estos casos se es *tijāni* porque es lo que se espera del sujeto frente al grupo o porque es una herencia cultural, no porque se elija desde la íntima libertad personal para desarrollar una vida espiritual como la entendemos en Occidente. El impacto de la experiencia vital de ‘Umar Al-Fūtī, y en especial su uso del *jihād al-aṣghar* como herramienta de liberación social y espiritual, en relación con la comunidad *peul*, supuso un punto de inflexión muy importante. Liberación, identidad y orgullo operan con mayor facilidad en la memoria *fula* del *jihād* de Al-Fūtī frente a una parte de la comunidad *tijāni* que no sitúa el por qué de las acciones del maestro de Futa Toro.

Antes de entrar en los detalles del conflicto, que tanta trascendencia tuvo para la historia de la *ṭarīqa*, tenemos que interrogarnos acerca de las preguntas claves de la memoria. En la introducción exponía que la memoria influye en cómo convertimos en relato el mundo, nuestro cotidiano. Incluso en como ello se transforma en normas de acción social, en ética, que de igual forma determinan nuestro recuerdo y nuestro olvido. Esto se ve al hacer historia, antropología o filosofía, no podemos escapar de nuestros prejuicios como condición de comprensión (Gadamer, 2006, pp. 344-351) y, me atrevería a añadir, de nuestras acciones. Prejuicios que se construyen desde la memoria individual del sí mismo y, al mismo tiempo, desde la memoria colectiva.

Así, el hecho o el personaje se magnifica o se difumina, se canoniza o se heretiza según sus resultados y consecuencias. El recuerdo y el olvido se determinan por la cercanía y la transformación ejercida tendiendo la sociedad a borrar lo que queda distante en lo colectivo (Halbwachs, 1992). Por eso es tan importante preguntarse cómo impacta en el sujeto que vive la experiencia, además de quién es ese sujeto. Lo mismo podríamos decir del grupo. Las consecuencias determinan a la vez lo qué recordamos y cómo lo hacemos. Por último, la memoria no es ingenua pues suele estar dirigida y habría que preguntarse el por qué se recuerda.

El conflicto es en sí una experiencia subjetiva y extremadamente compleja que contrapone al sujeto a una crisis externa o interna confrontando su existencia con una realidad presentada frente a él. Esta rompe su estabilidad obligándolo a posicionarse y actuar. Se trata de un elemento circunstancial que resignifica el mundo vivido del sujeto y, por extensión, del grupo. Una vivencia que queda impresa en su memoria y, a veces, puede hacerlo de forma traumática. Aunque el triunfo de la memoria dependerá del grado de sentimentalidad y de vivencia de ese conflicto. Por eso, si la comprensión del *jihād al-aṣghar* de Al-Fūtī —frecuentemente reducido a lucha armada o actividad bélica— en la historia de la *Tijāniyya* es un tema complejo, su impacto en la memoria de la *ṭarīqa* es extremadamente interesante y, a la vez, muy desigual. Hay diversidad de recepciones, aunque en su mayoría este conflicto es percibido como algo negativo. Esto

ocurre porque se conoce el conflicto en sí por fuentes secundarias o historiográficas y, a menudo, obviándose las fuentes primarias.

El desconocimiento de fuentes primarias en árabe e idiomas africanos frente a cierta literatura de propaganda realizada en la época colonial —como veremos en los siguientes epígrafes— que ha polarizado, en gran medida, la percepción que tenemos del conflicto generado por el *jihād al-aṣghar*, no siendo capaces de comprender lo que supuso como acontecimiento profundo para la comunidad (Kane, 2016, pp. 111-112). Deviniendo, finalmente, en algo que advierten autores como Manuel Reyes Mate leyendo a Walter Benjamin: el mesianismo. El mesianismo es una suerte de converger la historia en un tiempo nuevo con lo que ello supone (Reyes Mate, 2006). La hagiografía y la propaganda política son dos buenos ejemplos de cómo se pudo desvirtuar una acción concreta y coherente, a la luz de su obra y su pensamiento, de un autor como Al-Fūtī convirtiéndolo en un Mesías o en un Anticristo.

Por eso, este conflicto, en particular, impactó tan de lleno en la historia y la memoria Tijāniyya porque la hiperdimensión de ‘Umar Al-Fūtī y sus actos posteriores la determinaron para siempre en la memoria de la ṭarīqa. La derrota e inmediata desaparición del *shaykh* en 1864 construyeron un mito que ambas facciones usaron a conveniencia en una época muy convulsa donde todos, tijānis y poder colonial, apostaron muy fuerte más allá de la significación concreta del *jihād al-aṣghar* para crear un mito.

‘Umar Al-Fūtī y la complejidad del jihād al-aṣghar

El *jihād al-aṣghar* no es un conflicto sencillo de explicar y menos en este contexto. Como ya he explicado no se trata, simplemente, de una acción, sino de una experiencia que bebe tanto del fondo de su doctrina tijāni como de las otras grandes *jihād al-aṣghar* del siglo XIX que protagonizaron algunos sufíes. De hecho, Al-Fūtī entiende el *jihād al-aṣghar* como una necesaria extensión del *jihād al-akbar* o gran esfuerzo contra el ego. La clave de esta exposición está en que la doctrina sufí entiende el *jihād al-aṣghar* como una obligación supeditada (*fard kifāya*) para lograra la justicia (*‘adl*) y la paz (*salām*) en la sociedad. De ello da buena cuenta el autor en los versos finales de su obra temprana *Tadhkirat al-mustars-hidīn* (Al-Fūtī 1980: 524-553) y posteriormente desarrollada con gran cuidado en su colosal tratado *Kitāb Rimah* (Al-Fūtī, 1964, vol. II, pp. 215-244). En estas dos obras se gestó la idea de que el *jihād al-aṣghar* era una opción, quizás no la primera, pero tenía que usarse llegado el momento adecuado. Por ello, y como en todo el discurso islámico tradicional, era fundamental disponer de justificación tanto legal en el *fiqh* (jurisprudencia islámica) como en el terreno espiritual.

Esta idea provenía del exitoso ejemplo que ‘Uthmān dan Fodio (1754-1817), peul como Al-Fūtī, había llevado a cabo construyendo un Califato en el norte de la actual Nigeria sometiendo a los poderosos aristócratas hausas y, en cierta medida, haciendo prevalecer el *etnos* peul. Inmortalizado por su hijo, el sultán Muḥammad Bello (1781-1837), en la literatura historiográfica de la época, dan Fodio se convertiría en el ideal del *shaykh* (maestro) para el pueblo peul: aquel que los había convertido en garantes del mensaje islámico frente a la desviación cultural de los «otros». En cierta medida —como muestra Ousmane Kane— fue la erudición de dan Fodio la que le permitió recopilar y usar textos y discursos islámicos olvidados (Kane, 2016, p. 84) entremezclados con una profunda doctrina sufí y una clara vocación milenarista (De Diego González, 2019a, p. 52). Las obras de este periodo eran inspiradoras en cuanto jugaban con la memoria apocalíptica que muchos musulmanes habían percibido una y otra vez en el Corán y la Sunna del Profeta. Un marco histórico, profundamente situado en el milenarismo y la corrupción moral, que estimulaba de gran forma a sus seguidores.

Del mismo modo, la erudición de dan Fodio y su familia, al igual que la de Al-Fūtī, era una herencia recibida de la propia historia étnica peul. A lo largo del siglo XVIII muchos miembros de la etnia peul se especializaron en el conocimiento islámico y se convirtieron en expertos religiosos, asesores e intelectuales, convirtiendo al idioma pular en la segunda lengua de transmisión de conocimiento islámico en África occidental inmediatamente después del árabe (Kane, 2016, p. 71). La progresiva influencia intelectual de los peul acabó convirtiéndose en autoridad religiosa y en un momento de crisis política en los emiratos hausas, dan Fodio decidió poner práctica toda teoría que había leído y estudiado durante años. El método usado para hacerlo fue el *jihād al-aṣghar*. Escribía ‘Uthmān dan Fodio en su obra *Sirāj al-ikhwan*: “El objetivo de tu combate es obtener lo real sobre lo ficticio (*naṣr al-ḥaqq ‘ala al-bātil*) y dar la victoria a los oprimidos sobre los opresores (*naṣr al-madhūm ‘ala al-dhālim*) || Allāh es el único que guía y da la victoria” (citado en De Diego González, 2019, p. 53).

Por eso, para sus seguidores y desde la óptica sufí en el *jihād* de dan Fodio la lucha es profundamente espiritual con base metafísica. La motivación exterior, tal y como se justifica en la obra jurídica, se dispone hacia un tema de injusticia social; pero la motivación profunda estaba basada en una restitución de orden metafísico y consecución del *salām* (paz) espiritual. Como argumenta el propio hermano de dan Fodio, ‘Abdallāh, ‘Uthmān dan Fodio había logrado iluminar (*diya*) al pueblo, no solo a través de la espada sino a través del conocimiento (Kane, 2016, p. 114). Y es algo que sorprendería y, sin duda, influiría en el joven Al-Fūtī durante su estancia en la corte del Sultán Bello (ca.1827). Mística y guerra en tiempos de tribulaciones.

Al-Fūtī nunca dejó de ser y sentirse peul, además se identificó profundamente con el nexo que le unía con aquellos que habían logrado una auténtica revolución política y espiritual. La memoria y la identidad pular estaría muy presente en él, un gran *etnos* transnacional que mostraba que su linaje era el de los vencedores. Esto es importante porque Al-Fūtī ni era *sharif* (lit. noble, descendiente del Profeta) ni provenía de un linaje de grandes sabios, pero en cambio él se sabía conectado con los vencedores, con aquellos que “luchaban por la verdad” (*naṣr al-ḥaqq*). Aunque sus obras de juventud recogen la herencia intelectual de dan Fodio y su familia, esto será secundario para la autoridad que le conferirá la Tijāniyya poco después. Será ésta la que acabará resultando determinante para él.

Fue en La Meca cuando uno de los compañeros más íntimos de Aḥmad Tijāni, Muḥammad al-Ghāli, se dispondría, tras una intensa visión mística, a autorizarlo como califa, como sucesor de *Shaykh* (De Diego González, 2017, p. 320). Equivalente a una coronación, le investió de un enorme poder y una autoridad semejante o mayor que el que ‘Uthmān dan Fodio había detentado en Sokoto. Esa investidura —al menos como la narra la literatura hagiográfica— suponía encarnar la memoria y autoridad de *shaykh* Tijāni en su territorio y para su *etnos*, además de un poder ilimitado en los asuntos de la *ṭarīqa*. La Tijāniyya era por entonces una *ṭarīqa* joven pero muy influyente y contaba con el favor de la dinastía alauí marroquí.

A partir de aquí, las lecturas hagiográficas prosiguen y encaminan al personaje hacia su destino: liberar a su pueblo de manos de los corruptores del orden islámico. Esta son unas narrativas complejas que ya he mostrado y discutido en mi artículo *Los huérfanos del jihād* (2017) y en *Ley y Gnosis* (2020b) que, en parte, explican la aceptación popular y el consiguiente impacto que tuvo Al-Fūtī sobre sus contemporáneos. Sus encuentros con personajes de autoridad como el sabio mauritano Mawlud Fāl (1774-1850) le investían de una legitimidad extra como alguien predestinado a cambiar el devenir de su época. Además de esto, y como dan Fodio, Al-Fūtī hacía gala pública de un conocimiento islámico enciclopédico usando fuentes clásicas y otras casi inaccesibles para su tiempo como demuestran las fuentes usadas en su libro *Kitāb Rimāḥ* con textos provenientes de lugares tan alejados de África Occidental como era Persia (Radtke, 1995).

Para Al-Fūtī, al igual que dan Fodio, el *jihād al-aṣghar* no se trataba de una guerra más sino de un enfrentamiento esotérico (incluso utilizando magia y talismanes) entre el bien y el mal, entre los creyentes (*mu‘minūn*) y los cafres (*kāfirūn*), entre los defensores y los destructores de la Sunna. Era un conflicto esotérico y apocalíptico destinado para restituir el *salām* (la paz) comunitario más metafísico que físico, entendiéndolo como un asunto de sublime importancia

(*azim shān*) para hacer cumplir la voluntad de Allāh frente a cierta por la *fitna* (destrucción de la paz) o el *fasād* (desorden) que representan a la voluntad humana corrompida (Al-Fūtī, 1980, p. 547).

La derrota militar y política en 1864 y su desaparición posterior nunca se encontró su cadáver, provocaron una mitificación del personaje tanto en positivo como en negativo. Durante tiempo después poca gente hizo el esfuerzo de ver quién era ‘Umar Al-Fūtī más allá del mito o el recuerdo, más allá del conflicto.

Hagiografía versus historiografía.

Sobre los problemas del mesianismo religioso y secular.

Tras el fallecimiento del Al-Fūtī la transición fue compleja porque impactó de lleno en la comunidad peul. Su familia no era capaz de emular su carisma y sus lugartenientes se dispersaban intentando operaciones militares ya no contra los bámbara sino contra un enemigo mayor y más peligroso: el colonialismo francés.

La irrupción en escena de la maquinaria colonial francesa complicó el proyecto metapolítico que había trazado Al-Fūtī de la misma manera que los británicos hicieron algo parecido en Sokoto. Pero las estrategias coloniales fueron muy distintas. Mientras que los británicos ejercieron un *indirect rule* (gobierno indirecto) junto con una campaña de esencialismo histórico que potenciaba mitos y etnicidades (Falola, 2009, p. 39), los franceses propusieron una *mission civilisatrice* (misión civilizadora) intentando exportar el *demos* francés frente a los *ethnos* locales (Harrison, 1988, pp. 57-67).

El modelo francés, la *mission civilisatrice*, era precisamente “civilizar” a sus nuevos territorios a través de políticas educativas, culturales y sociales a fin de convertirlos en franceses culturales o, a lo sumo, en francófilos. Como era de esperar hubo un desfase considerable entre los deseos de la administración francesa y la realidad que encontraron, pues poca gente se sumó a la idea de ser “civilizados” y hubo notables resistencias, entre ellas la de los herederos de Al-Fūtī. Esto llevó a las autoridades coloniales a considerar que uno de los problemas más importante era la memoria revolucionaria que había dejado el *jihād al-aṣghar* pero no solo como lucha armada, sino en el sentido más profundo posible. El hecho de ser un proyecto metapolítico complicaba más las cosas, no solo se luchaba contra una ideología política sino contra una memoria enraizada con lo metafísico.

Ambos mesianismos, el secular francés y el religioso tijāni, intentaban justificar su proyecto ético a través de la imposición de una verdad metafísica. Su diferencia era mínima, tan solo cambiaba la aceptación o no de lo sobrenatural, aunque esa verdad metafísica operase de fondo. Los franceses lo hacían

a través de la idea moderna de progreso de la humanidad, tan de moda y aceptada en aquellos años, que mezclada con el positivismo generaban un estímulo perfecto para la expansión colonial. Los tijānis lo mostraban a través de la ética del *akhlaq*, un concepto que se basa en una ética para con la creación de Allāh, para desde ahí construir un proyecto metafísico donde primase la justicia (*‘adl*) y la ley de Allāh (*sharī‘a*) tal y como se refería en los textos de Al-Fūtī y otros autores de la *ṭarīqa*. Ambas propuestas eran mesiánicas si nos atenemos a la idea de Walter Benjamin (1973) de que en el mesianismo la memoria intenta converger la historia en un tiempo nuevo. Un tiempo nuevo que supone una consecución de lo metafísico para adecuar lo moral para la sociedad.

Por ello, la administración colonial encargó a sus administradores coloniales y militares metidos a etnógrafos que explorasen la memoria, en concreto la tijāni, y que la reescribiesen. Una reescritura que, además, supondría estigmatizar a Al-Fūtī como el causante de todo el mal de la región, como un mal ciudadano, como un bárbaro, como un «otro». Se trataba de eliminar el mesianismo religioso a través de un mesianismo secular cuyo sujeto mesiánico estaría en la administración de la joven III República Francesa frente a un Anticristo concreto: Al-Fūtī y los tijānis.

La literatura colonial francesa nos deja buenos ejemplos de crítica feroz sobre Al-Fūtī mostrando su “celo”, su “fanatismo” y su “crueldad” en combate (Cattelier, 1899, pp. 169-179) o el tono panfletario exhibido en *Le peril de l’Islam* por Binger (1906). En este último libro, un clásico de la literatura colonial, el autor afirma que tribus enteras prefirieron la dominación francesa a su sangre y religión (Binger, 1906, p. 26) por la crueldad de trato y acciones de los partidarios de Al-Fūtī. Binger es así uno de los primeros en advertir del rol de Anticristo que supone tanto Al-Fūtī como otros líderes musulmanes para el proyecto mesiánico secular de Francia.

Esta imagen de Anticristo sádico y cruel iría *in crescendo* hasta su disolución como personaje clave para la historia de África Occidental para reenfocar un presente prometedor (Marty, 1917, vol. II, pp. 26-28). Es en esta situación donde Paul Marty releyó el *jihād* a la luz de las enseñanzas de la generación de los “huérfanos del jihad”, autores que primaron el pacifismo sobre la violencia (De Diego González, 2017). El enfoque académico de Marty junto a una estabilización de la zona y la colaboración de las *ṭarīqas* en la primera Guerra Mundial llevó a un olvido parcial de la figura de Al-Fūtī como pensador, jurista y líder social, para convertirlo en un personaje marginal. Un apagar progresivamente su memoria hasta hacerla, prácticamente, desaparecer de la historia.

Esta lectura mesiánica y apasionada no era exclusiva de los franceses, también estuvo presente, de otra forma, en las filas de los tijānis y, previamente, en el proyecto de los dan Fodio. La idea de luchar contra un “otro” corruptor era

una realidad que movilizaba intensamente a los peul que mezclaban el *etnos* con una intensa relectura religiosa y por extensión con otros grupos afectados por la política colonial francesa y con nexos con la Tijāniyya como los wolofs en Senegal o los hausas en Níger.

De entre los autores pro-tijānis acabaría destacando uno sobre los demás: Mālik Sy (1855-1922). Una de las figuras más interesantes de África Occidental en época contemporánea, fue hasta su muerte el líder de la Tijāniyya en Senegambia, coetáneo de Ahmadu Bamba. Perteneció a la generación de “los huérfanos del *jihād*”, la generación de post-*jihād* que tuvo que lidiar con la reconstrucción intelectual de la Tijāniyya. Autor de una vasta obra intelectual y con un interesante cambio de perspectiva política hacia la mitad de su vida cuando aceptó un acercamiento a las autoridades coloniales franceses con gestos sociales y de conciliación (De Diego González, 2020b, pp. 292-298).

Este cambio no habría sido posible si no se hubiese dado cuenta de lo necesario que era superar el mesianismo, en tanto estaba causando auténticos problemas políticos con la población autóctona. La intransigencia de unos y otros amenazaba los valores islámicos e incluso la supervivencia étnica del grupo, pues para entonces ya habían comenzado deportaciones de líderes rebeldes a ojos de la administración colonial francesa. Es interesante, sin embargo, explorar un texto de juventud de su *Diwān* (recopilación poética) donde por su *etnos* peul y su incipiente liderazgo admiraba de forma muy especial a Al-Fūtī ante la comunidad con un panegírico:

1. ¿Quién mantendrá afortunada mi vida tras la partida de mi maestro ‘Umar?
El destino me golpea con desgracia.
2. ¡Desgraciado me hallo! Perdí a aquel que se enfrentaba a la injusticia.
Él, que hacía perecer a los que transgredían el *dīn* y a aquellos cafres.
3. ¡Desgraciado me hallo! Él, que no era sino una luna llena, una columna,
desapareció el sol de su tiempo, aquel compañero de la victoria.
4. ¡Desgraciado me hallo! Perdí mi luz que disipaba la oscuridad,
quién alejaba las tinieblas lejos de nuestro *dīn*.
5. Él, que obtuvo una orden divina al implorar sin cesar la ayuda,
Él, que no mostró dolor, el victorioso y cumplió el mandato.
6. ¡Nuestro auxiliador! El sentimiento que domina mi corazón
es el amor hacia ti. ¡Oh, luna llena!
7. Llegaste en el momento en que los signos [espirituales] se difuminaban
y se perdían las formas en los lugares de adoración.
8. Masacraste a todos esos corruptores
Restauraste la creencia donde estaba destruida.

9. Convencidos por el resplandor del fuego de la guerra, que era tan fuerte, esos *cafres* transgresores se arrodillaban ante ti.
10. Y a pesar de que todos ellos detestaban nuestra religión, los acogías en el campo de batalla de arena templada.
11. Durante el combate las águilas te rendían homenaje por las acciones de tu larga lanza y tu brillante espada.
12. Tus enemigos, ingenuos, se frustraron, creyeron que habías desaparecido, pero esto nunca ocurrió.
13. Así surgió un león que asalta con las garras, sin mi *Imām*, mi señor, nos habría alcanzado a todos.
14. Sea sobre el Emir de los creyentes sea tu mejor recompensa.
15. Sea la *ṣalāt* y el *salām* de Allāh sobre nuestro Mensajero, el Elegido, luna resplandeciente.

(Sy, 1915, 362-363.)

Este panegírico narra de una manera reveladora la visión que muchos, entre ellos Sy, tenían de Al-Fūtī. Al igual que en la *Vie d' El hadj Omar* en texto hagiográfico de Muhammad Aliou Thiam (1935), la semblanza que se ofrece es mítica, mesiánica. Esta última representa muy bien la imagen que se construyó a nivel popular del shaykh, la de un santo y un líder militar con un perfecto cumplimiento de la *sunna*. Como he expuesto a lo largo de este trabajo, ese no era un recurso innovador, pues la *ṭarīqa* ya contaba en su imaginario con una concepción similar asociada a shaykh Tijāni. Como en la idea benjaminiana se intenta hacer converger en la historia en un tiempo nuevo a través de la memoria. Una memoria que en el caso de estas dos obras clave es indirecta, heredada y amplificadas.

Sy, por ejemplo, presenta el texto de una forma muy interesante, lleno de hipótesis y juegos simbólicos. Las metáforas tradicionales (el león, la luna llena, etc.) se entrelazan con las narraciones idealizadas del *jihād al-aṣghar*, en las cuales el shaykh (ya como figura narrativa) conseguía mayor legitimidad y contrarrestaba las narraciones que oponentes y occidentales hacían sobre él. Digamos que actuaba una contra-propaganda que ayudó reclutar miembros para la comunidad al tiempo que le convertía en un mito. El milenarismo (v. 7) se percibe justo al comienzo de las acciones militares del *jihād al-aṣghar* (vv. 8-12) enfatizando en las tradicionales reglas *mālikis* de la jurisprudencia del *jihād*. Antes de esto hay un interesantísimo preludeo previo (vv. 1-6) en las que Sy nos traza la imagen que ha pervivido en la memoria inmediata sobre Al-Fūtī. Por último, Sy introduce en el v. 12 una idea muy popular y que había causado mucha aceptación en la comunidad peul: Al-Fūtī no murió.

Al-Fūtī falleció en una misteriosa explosión, aunque nunca encontraron su cadáver. Esto dio origen a nuevos mitos y a engordar la hagiografía y su imagen mesiánica, de quien en su comunidad algún *majdhūb* (poseído) dijo que era comparable con el profeta ‘Isa (Jesús), remarcando su inmortalidad, un regalo de Allāh a un fiel siervo (Thiam, 1935, vv.1120 a 1138). Yo mismo durante mi trabajo de campo en 2014 en Futa Toro (Senegal) escuché una leyenda en la que se decía que Al-Fūtī sigue apareciéndose en las noches de luna llena vestido completamente de blanco para demostrar que no murió en batalla y que sigue protegiendo y guardando los destinos espirituales de sus seguidores.³

Lo mismo ocurrirá con las crónicas que traduce Wise como en el relato oral *El triunfo del Hajj Tal Umar* — un pequeño panegírico en pular—, en el cual se explicita que todo su carácter, hazañas y vida fueron un regalo de shaykh Tijāni, porque él era el verdadero elegido (Wise, 2008). Así, David Robinson en su ya clásico *The Holy War of Umar Tal: the Western Sudan in the mid-nineteenth century* (1985), mostró cómo toda esta literatura panegírica se basa en el éxito de una comunidad construida casi exclusivamente desde el carisma de su líder y que con la presión política francesa poco a poco se fue diluyendo hasta casi desaparecer excepto en la comunidad peul más militante.

Conclusión

¿En este proceso fue Al-Fūtī víctima, héroe, paladín o antagonista? Esta es una pregunta que surge, precisamente, tras plantear todo lo expuesto en el epígrafe anterior. Desde una perspectiva de la memoria curiosamente este contexto convirtió en lo que podríamos denominar un personaje heroico en una potencial víctima. Víctima en tanto que a las víctimas en la memoria se le otorga silencio, molestia y, por último, el olvido (Reyes Mate, 2008). Olvido como individuo y como pensador paralelo, sin embargo, al recuerdo de una vivencia previa de un poderoso mesianismo, positivo y negativo a la vez, que ha impactado fuertemente en la percepción histórica del personaje y del islam de la región.

El *jihād al-aṣghar* de Al-Fūtī y sus consecuencias sociales supusieron un elemento común que dejó una fortísima impronta en la memoria colectiva de África Occidental. La violencia propia del conflicto y el mesianismo con el que involucraron los hechos los seguidores y detractores de Al-Fūtī marcaron, una generación después, la percepción y la posterior recepción del personaje en la memoria histórica y académica. Por ello, Al-Fūtī acabó convertido en el antagonista

³ Notas de trabajo de campo en Rosso (Senegal); junio, 2014.

de una narración que pasó de escatológica a política en la historiografía colonial. Y esa misma mediatización por parte de los procesos colonizadores generó cierta mitificación que a su vez permitió recuperar su dimensión heroica, pero resignificada, en cierta medida desacralizada, simplificada en tanto que un líder anticolonial más. Así, el gran problema está en la visión mesiánica, mesianismo impuesto por la relectura colonial y que polarizó la apreciación del hecho.

Los autores tijānis posteriores, a pesar de posiciones previas de aceptación del conflicto, prefirieron ante la presión de las autoridades francesas cambiar la estrategia hacia una colaboración social y un pacifismo implícito frente a la confrontación. Las referencias a él y a su obra, en sus producciones intelectuales, fueron mínimas y salvo para la comunidad peul se minimizó su presencia para el resto de las ramas de la Tijāniyya. El resultado de esta lectura mesiánica fue el olvido casi total, por más de ochenta años, de la figura de Al-Fūtī. Así, a nivel de culto y religioso, quedó relegado a un segundo plano si bien su obra es capital para comprender la historia intelectual de África Occidental. Y esto fue debido a que el mundo occidental reconocía en él un rebelde cuya memoria producía una fuerte inestabilidad mientras que el mundo islámico veía un elemento ciertamente incómodo a pesar de su legado espiritual e intelectual.

Acabó convirtiéndose en una suerte de fantasma intelectual excepto para la comunidad peul que siguió admirándole. En parte porque representaba muy bien el *ethnos* comunitario, algo que podemos apreciar aún hoy en día en los conflictos jihadistas de la zona de Mali con la apropiación de la memoria del *jihād* sufí por parte de grupos de tendencia neo-fundamentalista (Kassim y Zenn, 2017).

Obviar la argumentación teórico-intelectual de Al-Fūtī sobre el *jihād* es un error considerable. Reducir toda la interpretación del término a conflicto violento, obviando toda la carga metafísica, lo es más y equipararlo a los problemas geopolíticos actuales lleva a una lectura anacrónica de un hecho histórico de gran magnitud y proyección, pese a verse truncado por el ataque colonial. Y es que recuperar la memoria en su contexto, sin necesidad de moralizar, es una obligación del antropólogo, del historiador y del filósofo.

Bibliografía

Al-Fūtī, U. (1964). *Kitāb Rimaḥ*. Dār al-kutub al-Ilmiyah.

Al-Fūtī, U. (1980). “Umar Fūtī Tāl, Tadhkirat al-mustarshidīn wa falā ḥājj al- ṭālibīn” *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noir*, ed. y tr. Claudine Gerresch-Dekais, n. 42, pp. 524-553.

Assmann, J. (2000). *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. Beck.

Benjamin, W. (1973). *Tesis de Filosofía de la Historia*. Taurus.

- Binger, L.G. (1906). *Le Peril de l'Islam*. Comité de l'Afrique française.
- Chatelier, A. (1899). *L'Islam en L'Afrique Occidentale*. Steinheil Editeur.
- De Diego González, A. (2017). "Los huérfanos del jihād. Jihād, estrategias de identidad y transformación hacia la no violencia en la tariqa Tijāniyya en Senegal" *Estudios de Asia y África*, n° 2 (163), pp. 317-348. <http://dx.doi.org/10.24201/ea.v52i2.2216>
- De Diego González, A. (2018). "Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Aḥmad Tijāni" *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 29, pp. 63-88. <https://doi.org/10.5209/ANQE.58713>
- De Diego González, A. (2019a). *Sufismo Negro. Una breve introducción al sufismo de África Occidental*. Almuzara.
- De Diego González, A. (2019b). "El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental" *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, n° 21, 41, pp. 415-438. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.20>
- De Diego González, A. (2020a). *Populismo Islámico*. Almuzara.
- De Diego González, A. (2020b). *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la Tariqa Tijāniyya*. Editorial Universidad de Granada.
- Falola, T. (2009). *Colonialism and Violence in Nigeria*. Indiana University Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Ed. Lewis A. Coser. The Chicago University Press.
- Hanif, M. A. (2018). *Debating Sufism: The Tijāniyya and its opponents*. Tesis doctoral. Bayreuth: Universität Bayreuth. <https://epub.uni-bayreuth.de/4413/1/PhD-thesis.pdf>
- Kane, O. (2016). *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*, Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674969377>
- Kassim, A. y Zenn, J. (2017). "Justifying War: The Salafi-Jihadi Appropriation of Sufi Jihad in the Sahel-Sahara" *Current Trends in Islamist Ideology*, n° 21, 86-114.
- Maanan, A. M. (2006). *Tasawwuf. Introducción al Sufismo*. Almuzara.
- Marty, P (1917). *Études sur l'Islam au Senegal*. E. Leroux.
- Marty, P (1920). *Études sur l'Islam et les tribes du Soudan*. E. Leroux.
- Gadamer, H-G. (2006). *Verdad y método*. Sígueme.
- O' Fahey, R. S. & Radtke, B. (1993). "Neo-sufism Reconsidered", *Der Islam*. vol. 70, 52-87.
- Panikkar, R. (2001). *Ecosofia: La nuova saggezza per una spiritualità della terra*. Cita-della editrice.
- Radtke, B. (1995). "Von Iran nach Westafrika - Zwei Quellen für al-Hājj `Umars 'kitāb Rimāh hizb ar-Rahim': Zaynaddin al-Khwāfi und Shamsaddin al-Madyani" *Die Welt des Islam*, 35, 1, pp. 37-69.

Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Trotta.

Reyes Mate, M. (2008). *La herencia del olvido*, Errata Naturæ.

Robinson, D. (1985). *The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the mid-nineteenth century*. Clarendon Press.

Roy, O. (2017). *Jihad and Death*. Oxford University Press.

Sabatier, A. (1925). *Le Senegal: Sa conquête et son organisation*. Imp. du Gouvernement.

Sy, M. (1915). *Diwān al-Shaykh Mālik Sy*. s.d.

Songy, L. (1905). *La France d’Afrique: Au Senegal*. Librairie de’Education Nationale.

Wise, C. (ed) (2008) *The Chronicles of Al Hajj Umar Tall*. Disponible en línea en: <http://myweb.facstaff.wvu.edu/wisec/umariantidjaniya/chronicles.html>



© Antonio de Diego González, 2021

© *Quaderns de l'ICA*, 2022

Fitxa bibliogràfica

de Diego González, A. (2021). ¿El Shaykh olvidado? Memoria de un jihād en la *ṭarīqa* Tijāniyya. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(2), 343-361. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].