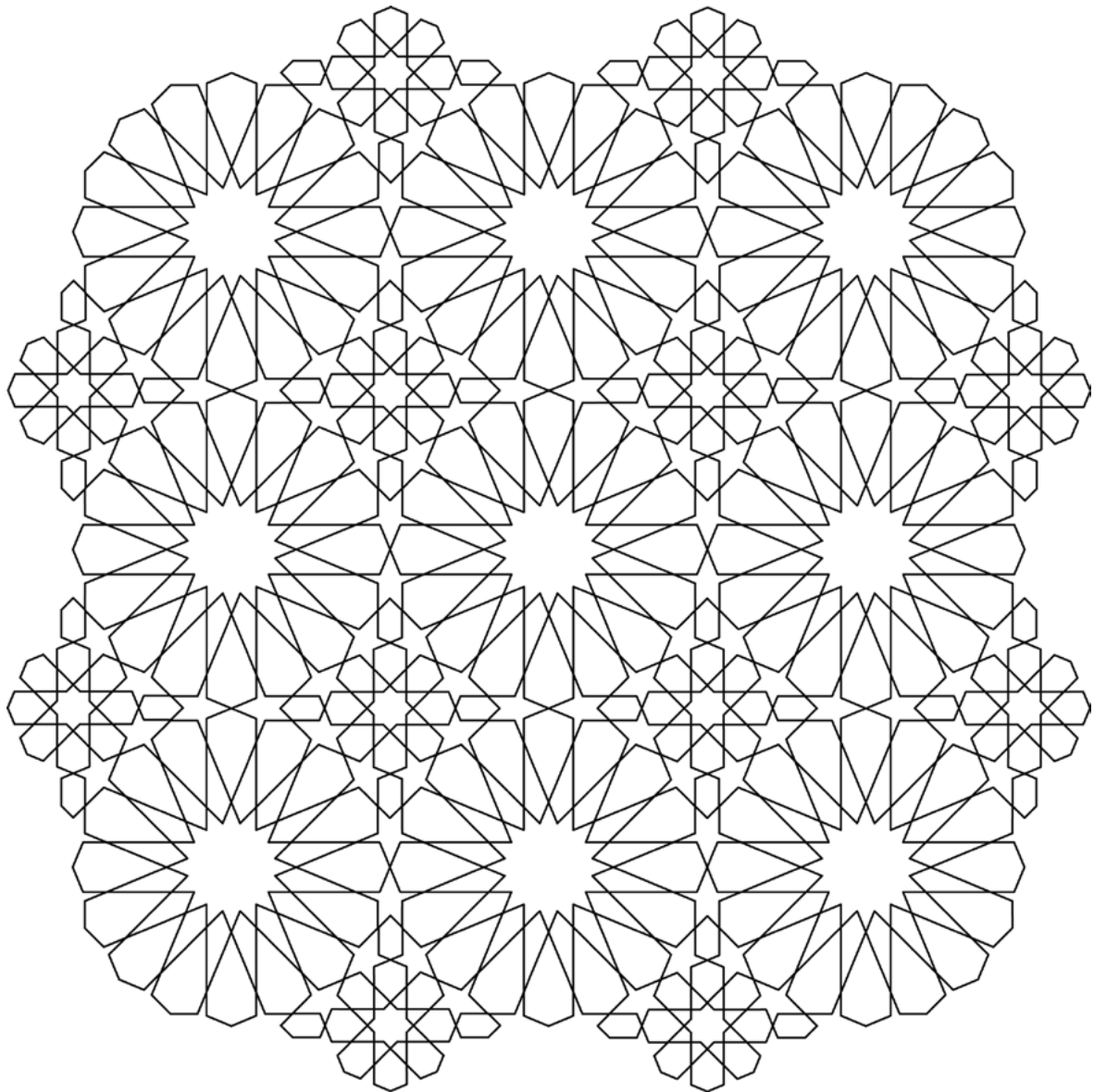


⋮

**EL ŠAYḤ ESTÁ RODEADO DE ÁNGELES Y GENIOS. UN ESTUDIO SOBRE  
LOS SERES INTERMEDIALES EN EL SUFISMO PULAR**

**Antonio de Diego González**

Enviado: 3/01/2019. Aceptado: 6/03/2019.



**Resumen:** El sufismo del Sahel posee una gran riqueza simbólica. Las elaboradas cosmologías del sufismo akbariano, en el que se inspira el neo-sufismo, se entremezclan con tradiciones milenarias donde el genio (*ǧinn*) y el ángel (*malak*) conviven con los humanos como otrora lo hacían los espíritus naturales y los ancestros. Este texto esboza, desde el trabajo de campo y las fuentes escritas, una aproximación a una lectura simbólica de las relaciones entre humanos, ángeles y genios en el sufismo de la etnia pular y, en concreto, en la experiencia y la narrativa del maestro sufi senegalés Thierno Ḥassan Dem.

**Palabras clave:** Sufismo, Sahel, Angelología, Talismán, Pular, Tiǧāniyya.

**Abstract:** The Sufism of the Sahel has a great symbolic richness. The elaborate cosmologies of Akbarian Sufism, in which neo-Sufism is inspired, are interspersed with millenary traditions where the genius (*ǧinn*) and the angel (*malak*) coexist with humans as once the natural spirits and ancestors did. This paper outlines, from the fieldwork and the written sources, an approach to a symbolic reading of the relations between humans, angels and geniuses in the Sufism of the Fulani people. This study focuses, mainly, in the experience and narratives of the Senegalese Sufi master Thierno Ḥassan Dem.

**Keyword:** Sufism, Sahel, Angelology, Talisman, Fulani, Tiǧāniyya.

\*\*\*

## INTRODUCCIÓN

El sufismo del Sahel posee una gran riqueza simbólica. Las elaboradas cosmologías del sufismo akbariano, en el que se inspira el neo-sufismo<sup>1</sup>, se entremezclan con tradiciones milenarias que fluctúan entre la belleza (*ǧamāl*) y la temible majestad (*ǧalāl*). El genio (*ǧinn*) y el ángel (*malak*) conviven con los humanos como otrora lo hacían los espíritus naturales y los ancestros de los pueblos indígenas africanos. Dos figuras centrales que, aún a día de hoy, tienen un peso extraordinario en los imaginarios locales.

El genio y el ángel constituyen dos categorías básicas para la vida espiritual y social en el Sahel. Dos categorías de poder con las que operan los musulmanes de la región. Ángeles

<sup>1</sup> El primer autor académico que usó este término fue el filósofo norteamericano de origen pakistaní Fazlur Rahman, para describir el cambio de mentalidad que se había producido ciertas *ṭarīqas* en los siglos XVIII y XIX, diferenciándose de las *ṭarīqas* clásicas, especialmente, las que los otomanos dominaban política y espiritualmente, tomando como base la cosmología akbariana y el uso exhaustivo del *ḥadīth*. El concepto en sí ha sido ampliamente discutido y ampliado por Nehemia Levtzion y John Voll además de Bernd Radtke y Rex. S. O'Fahey.

que protegen y genios que se islamizan o que prosiguen en las creencias de sus antepasados. Durante mi trabajo de campo en la región fui testigo de muchas de estas narraciones que son recitadas con gran vehemencia por multitud de personas, que se plasman en papel como talismanes o que se ejecutan como rituales de exorcismo o de pacto.

Si algo hay que clarificar es que estas prácticas en ningún caso pertenecen, exclusivamente, a una versión popular del islam como algunos sociólogos de la religión han dejado entrever. Estas creencias o narrativas están en todos los niveles del islam tradicional, es decir, el sufismo que practican amparados en una tradición pre-moderna y pre-colonial. Los diferentes caminos (*tarīqa*) sufíes las han adoptado como algo que es connatural a sus praxis. No obstante, el Corán y la *sunna* (tradición profética) afirman las experiencias con genios y ángeles, y la *‘aqīda* (teología) mayoritaria obliga a la creencia en estos seres. De ahí que un docto *ṣayḥ* (maestro) sufí no tenga problema no solo en creer, sino en tratar con ellos e incluso darles clases de Corán, de *fiqh* (jurisprudencia islámica) o de sufismo.

Esta es la premisa de este texto, mostrar como los genios y ángeles en el Sahel conviven con los hombres actuando en un «interplano cosmológico», haciendo comprensivo y tangible un mundo intermedial del que se puede beneficiar los creyentes. Así, la metafísica se hace realidad y deja de ser palabras de libros medievales para convertirse en algo útil para la comunidad. Esta convivencia e interacción –según me explicaba un informante de la etnia pular– no deja de ser parte de la vía del Profeta (*tarīqa muḥammadiyya*) y una forma de reiterar su ejemplo en nuestro mundo.<sup>2</sup>

Como podemos ver las lógicas racionales saltan por los aires, mientras que la tradición y la metafísica se reafirman en culturas que las necesitan para sobrevivir en un mundo asediado por el materialismo, el islamismo político y el salafismo. Estas ideologías tienden a demonizar y despreciar prácticas metafísicas de gran arraigo que son terapéuticas (en el sentido más profundo de la palabra) para la comunidad. Se desvirtúa el valor de lo esotérico (*bāṭin*). El *ṣayḥ* se convierte en el último guardián del conocimiento de los ancestros, en el guardián del acceso a otros planos de la realidad que guardan una valiosa gnosis (*ma‘rifa*) de la auténtica realidad (*ḥaqq bi-l-ḥaqq*).

El islam llegó a África Subsahariana muy pronto y no tuvo grandes problemas para adaptarse a la realidad en la que se asentó. Como ocurrió en otros lugares islamizados. Esto es algo que ya expliqué anteriormente en el libro *Sufismo Negro*:

Así, debemos señalar que, aunque el concepto de sufismo estuvo presente desde el principio de la islamización, no nos es posible trazar su influencia

---

2 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

histórica hasta el establecimiento de las *ṭarīqas*, que se reflejan a través de fuentes textuales u orales. Podríamos hablar de un sufismo de carácter informal, frente a un sufismo formal fundamentado en la estructura de las *ṭarīqas*, en los primeros siglos del África islámica. Este sufismo procede de los ermitaños magrebíes (*murābit*), de los sabios tuareg (*ineslaman*) y de las tribus beréberes mauritanas (*zawāyās*) que reclamaban para sí ser descendientes del Profeta Muḥammad. Todos ellos realizaron incursiones a África subsahariana por motivos económicos o culturales, y erigidos como sabios, empezaron a ser respetados como los garantes del conocimiento tras perder poder político en sus tierras. Ese conocimiento que tenían, además, conllevaba una marcada autoridad social. Poco a poco todo esto empezó a determinar realidades concretas, primero en el Sahel y después en toda África Occidental. Y, se establecieron como élites intelectuales y sociales.<sup>3</sup>

De esta forma, los indígenas del Sahel comprendieron que el islam, aunque siendo una práctica exógena, respondía a sus necesidades. Pues el islam no rechazaba las creencias y cosmovisiones anteriores, sino que las islamizaba incorporándolas a su realidad como ya había hecho en otros territorios. Los sabios tradicionales también se islamizaron y comenzaron a compartir con los musulmanes todo tipo de conocimientos entre los que se encontraban las tecnologías de protección<sup>4</sup> Así hausas, pulares, wolof o madinké ponían sus conocimientos tradicionales al servicio del islam, y este le ponía etiquetas, comprensibles allende sus fronteras, y justificaba los seres y fenómenos que existían en la región.

En un ecosistema espiritual tan agresivo espiritualmente como el saheliano, donde los brujos y brujas son algo habitual, estos conocimientos eran (y siguen siéndolo aún hoy), de gran valor. A los recursos tradicionales<sup>5</sup>, heredados de sus cosmovisiones propias, se le añadió todo el conocimiento esotérico que con el tiempo llegaba de los intercambios culturales. El *ḥağğ* llevó a África Subsahariana conocimiento de diverso tipo entre ello el esoterismo akbariano y *šarqī* que aparece en diversos autores del sufismo africano como *šayḥ* al-Fūti Tāl (1794-1865) o Ibrāhīm Niasse (1900-1975). Así, las diferentes vías sufíes africanas terminaron de dar forma a este conocimiento y a su interrelación con la realidad formando una rica amalgama de tradiciones étnicas y conocimiento islámico.

---

3 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, p. 37

4 *ibid.*, p. 38; Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, Leiden, Brill, 2015, pp. 48-51

5 Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann, *Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, Santa Barbara, ABC Clio, 2004, pp. 930-934.

De entre todas ellas destaca la Tiḡāniyya, fundada por el *ṣayḥ* Aḥmad al-Tiḡānī (1735-1815) cuya vocación akbariana es notoria.<sup>6</sup> Durante el siglo XIX esta *ṭarīqa* se expandió por toda África auspiciada por su doctrina de *ṣarī‘a wa-ḥaqīqa*, es decir, de la convivencia entre el plano exotérico y lo esotérico. A diferencia del salafismo y el islamismo, el sufismo de la Tiḡāniyya facilitaba no solo la práctica esotérica, sino que la defendía dentro de la ortodoxia y como parte de la tradición del Profeta Muhammad. De hecho, y a día de hoy, este es un debate que los tiḡānīs siguen manteniendo y que diversos investigadores se han hecho eco contradiciendo las opiniones negativas de los islamistas y los salafistas.<sup>7</sup> En el fondo subyace un enfrentamiento sobre un pretendido racionalismo formalista (salafismo) y una experiencia social transcendental personal y grupal. Un hecho colectivo que, a su vez y por ser esotérica, es controlada y guiada por un *ṣayḥ*, la persona autorizada para realizarlo.

Es desde este marco del que parte el texto. Como ya he mencionado, el núcleo del estudio está elaborado desde las notas de un trabajo de campo realizado en el mes de Julio de 2016 en Senegal en torno a uno de los líderes sufíes más carismáticos de la región: Thierno Ḥassan Dem (1920-1989).

El primer objetivo de este texto es mostrar, desde una perspectiva hermenéutica, como aún se mantienen vivas, en la actualidad, narrativas angelológicas y demonológicas en la región del Sahel. El segundo objetivo es ver cómo han influido las propias visiones étnicas –en este caso de los pulares– sobre las sufíes, amalgamándose y aumentando la riqueza de las cosmovisiones. Y, por último, mi intención es ver como todo lo anterior se manifiesta en ejemplos concretos tanto en narraciones orales hagiográficas como en tecnología de protección (talismanes).

## LA SABIDURÍA ESOTÉRICA DE LOS PULARES

Los pulares, también conocidos como fulanis, son uno de los mayores grupos étnicos de África y uno de los mayores grupos nómadas del mundo. Diseminados a lo largo y ancho del Sahel, se extienden desde Mauritania hasta República Centro Africana. Su origen es desconocido, aunque autores como Cheikh Anta Diop lo han localizado en Egipto.<sup>8</sup> Se islamizaron en el siglo XV, aunque nunca terminaron de rechazar sus tradiciones cosmológicas ni epistemológicas.

6 Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 315.

7 Véase el trabajo del investigador alemán Rudiger Seesemann donde duda de los conceptos de ortodoxia y heterodoxia con respecto al islam y de forma particular con el sufismo en África Occidental. Su argumento de base es que los tiḡānis son un grupo ortodoxo, aunque practiquen un marcado esoterismo. Rudiger Seesemann, *The Divine Flood*, Londres, Oxford University Press, 2011.

8 Cheikh Anta Diop, *The African origin of civilization: myth or reality*. New York, L. Hill, 1974, pp. 155-191

Los pulares fueron una de las etnias clave para el desarrollo del Sahel pre-moderno junto con los wolof y los hausa, y su construcción como territorio islámico. Su islamización les convirtió de pastores trashumantes en una clase social especializada en el conocimiento religioso tanto exotérico como esotérico.<sup>9</sup> Los pulares se hicieron grandes especialistas en el Corán y en el Sufismo. Su cenit llegó con el posicionamiento de ‘Uṭmān Dan Fodio<sup>10</sup> (1754-1817) como califa de Sokoto a comienzos del XIX tras un proceso de *ǧihād*. Dan Fodio representa la quintaesencia de la comunidad pular en tanto sufi como líder político.

Las narrativas orales y tradicionales entre la propia etnia pular describen el uso de prácticas esotéricas y genios primero durante el *ǧihād* de Dan Fodio en la actual Nigeria y, posteriormente, durante el de Fūti Tāl unos años después en la actual Mali.<sup>11</sup> En ellas se destaca como a sus ejércitos se les sumaban filas de genios islamizados que hacían rendirse a sus oponentes usando sus poderes esotéricos y sin usar mayor coacción que el terror que provocaban. En concreto los hechos relativos al *ṣayḥ* Fūti Tāl están recogidos, editados y traducidos del pular al inglés. Merece la pena resaltar este fragmento:

«10. One day, he waited until late at night, when people were sleeping. / He got up, he went to the chief of the Jinns. / The chief of the Jinns told him: / “Now I decided to give you an army, the army has come. / He gave him what must have been 100.000 jinns together with their guns. (...). 13. Shayku Umar left in the morning, he left with his army / What the people saw was only his army of men, / they did not see the army of jinns (...)».<sup>12</sup>

El fragmento define una narrativa muy poderosa, la conjunción entre poder terrenal (*ṣarīʿa*) y poder esotérico (*ḥaqīqa*). El *ṣayḥ* Fūti Tāl a través de sus conocimientos esotéricos fue capaz de reclutar genios musulmanes para que le ayudasen en la batalla desafiando a los gobernantes de los territorios cercanos que no le reconocen como el líder que el reclama ser. Parte de esta legitimidad se la otorgaba el esoterismo vía su herencia pular que es la que, junto con el designio de califa de *ṣayḥ* Tiǧānī,<sup>13</sup> hacía de él un líder nato en lo exotérico y lo esotérico.

9 Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu*, Cambridge, Harvard University Press, 2016, p. 71.

10 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, pp. 45-46.

11 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

12 Cf. en Moustapha Kane and David Robinson, *The Islamic Regime of Futa Tooro: An Anthology of Oral Tradition Transcribed in Pulaar and Translated into English*. African Studies Center, Michigan State University, 1984, pp. 123-127.

13 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, pp. 85-90.

De hecho, y aún hoy en día, en la región del Sahel los cuadernos de secretos (*kunnāš al-asrār*) más codiciados son los escritos por los autores pulares. Porque son los que contienen los secretos más poderosos según los sabios tradicionales de la región.<sup>14</sup> Y, paradójicamente, todas estas prácticas se mantuvieron en el máximo secreto, censurando cualquier información que pueda quitarle un aura de estricta visión de guardianes de la aparente ortodoxia islámica.

Estas narrativas están aún vivas entre los pueblos rivales de los pular quienes ven en ellos grandes especialistas en lo oculto y, en particular, grandes negociadores con los genios islamizados o no. Esto les convertía en temibles y poderosos enemigos tanto en la batalla como en el día a día. Es por ello que, especialmente en los imaginarios de sus vecinos, a los pulares se les asocia con brujos o con colonizadores y se les envuelve en un halo de desconfianza, tal y como me decía un informante de etnia wolof: «No te fíes de un pular, no son ni blancos ni negros. Son amigos de los genios y viven entre sombras».<sup>15</sup>

Gran parte de este conocimiento proviene, precisamente, de su propia cosmología tradicional y de préstamos de los cultos de sus vecinos como los zarma o los hausa. Como ha mostrado Laurent Vidal<sup>16</sup>, los peul han heredado un interesante sistema de rituales a espíritus tradicionales que identifican con los genios. Con una estructura similar a los cultos de los *bóorú* hausa o a los *zār* de Sudán<sup>17</sup>, el pueblo pular entiende que hay que negociar y someter a estos espíritus hasta convertirlos o doblegarlos. Y que esta acción puede acabar siendo de gran valor pues pueden transformarse en grandes aliados o en efectivos sirvientes. Vidal cita una carta del célebre antropólogo francés Gilbert Viellard en la que explícitamente cita un *griot* (narrador tradicional), quien explica cómo estos cultos representan una lucha entre «(...) la noche y el día, donde uno es aliado del crepúsculo y otro de la aurora».<sup>18</sup>

Una lucha en los mundos intermedios en los que el ser humano con cierta sensibilidad es capaz de percibir. Pues en el imaginario colectivo estos son tiempos de tránsito, de visiones de luz y sombra. Así, los espíritus, ángeles y genios luchan por el «cosmos» del mundo frente al ser humano que, una vez iniciado en el mundo esotérico tradicional o de la *ṭarīqa* sufi, les desafía haciendo prevalecer el poder de Adam. Si bien lo diabólico, de por sí, no es una categoría operante, sí lo es el poder de controlar, en nombre de Allāh, la realidad. Un control sobre

14 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

15 Notas de trabajo de campo en Dakar, Senegal, julio de 2016.

16 Laurent Vidal, “La Possession par les génies chez les Peuls (Niger): De la parole a l’invention du rituel”, *Archives de sciences sociales des religions*, 37e Année, No. 79 (1992), pp. 69-85

17 Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 50.

18 Cit. En Laurent Vidal, “Les génies et les hommes: les apports du fonds Gilbert Viellard à l’histoire et à l’anthropologie de la possession rituelle en pays peul au Niger.” *Gradhiva* 12 (1992), p. 26

fenómenos y acciones en otros planos que hace que el iniciado pueda disolverse (*fanā'*) tras la comprensión de la esencia de la realidad (*haqīqa*) al ser consciente de que, en el fondo, esa lucha entre fuerzas pertenece a una unidad, está en el dictado de Allāh. Y en esa pertenencia, el iniciado, y posteriormente disuelto, puede operar en la auténtica realidad (*haqīqa*).

En mi opinión lo más interesante de la narración que recoge Viellard es que esta visión aún pervive en la región. De hecho, se entrelaza con un dicho que recogí, precisamente, de un anciano *šayḥ* pular (que prefirió conservar su anonimato) y que me aseveró en francés en una conversación sobre el papel de los genios (*ǧunūn*): «¿Sabes que la luna llena y el sol iluminan? Ángeles y genios aparentemente luchan, pero dependen de la misma luz: la del Profeta Muhammad». <sup>19</sup> Este punto no solo vendría a corroborar lo que el viejo *griot* contó a Viellard, sino que añadiría una visión propia de la cosmología *tiǧānī* tal y como había explicado y justificado en el *Kitāb Rimāḥ* del *šayḥ* al-Fūti Tāl con gran influencia cosmológica de Ibn 'Arabī. <sup>20</sup>

### «¿SABES QUE LA LUNA LLENA Y EL SOL ILUMINAN?»

Ángeles y genios comparten un mundo común. Como ya he mencionado, y según la creencia de los habitantes del Sahel, estos seres viven en otros planos de realidad (*haqīqa*). Tanto ángeles como genios son mensajeros, transmisores y mediadores de conocimiento y gnosis. Operando desde un plano oculto (*gayb*), en mundos intermedios, y revelándose a aquellos dispuestos a escuchar.

Los ángeles (*malā'ika*) son descritos en el Sahel, en consonancia con la tradición islámica, como seres benéficos para los creyentes y terribles para los no-creyentes. Seres que representan la pura voluntad de Allāh y que, normalmente, no son accesibles pues solo un *šayḥ* que esté en una posición (*maqām*) muy alta es capaz de tener contacto con ellos. Es una protección ante un conocimiento complejo y no comprensible para el resto de las personas. Esto aparece refrendado por *šayḥ* al-Dabbāg –uno de los pensadores claves del siglo XVIII en África– quien en su libro *al-Ibrīz* indica que los ángeles hablan en siriano y son visibles por los santos (*awliyā'*). <sup>21</sup> Sin embargo, si que están en la vida del creyente. También se les atribuye la

19 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

20 Para este aspecto véase la fuente original en el *Kitāb Rimāḥ* II, pp. 16-23 y el comentario que realicé en Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 338-344.

21 Véase las apreciaciones de *šayḥ* al-Dabbagh al respecto en el comentario esotérico al *Dīwān*



protección a los niños y a los ancianos, la recogida de las almas de los fallecidos y, además, la gente les percibe, popularmente, con un frío que invade la mezquita o la estancia donde se hace *dīkr*. La misma tradición islámica indica que son luz pura y, ante eso, mi informante añadía a esta explicación: «tienen el brillo del sol, son los rallo de la luz muhammadí (*nūr muḥammadiyya*)». <sup>22</sup> Por ello, el *griot* entrevistado por Veillard lo relacionaba con la aurora. Ellos traen el dictado de Allāh, un nuevo amanecer para el creyente.

Por su parte, los genios (*ǧunūn*) son espíritus ígneos e invisibles tal y como el Corán los describe. <sup>23</sup> Se trata de seres volubles que actúan con conciencia y por interés propio, como los seres humanos, y que pueden ser musulmanes o no, e incluso inclinarse a tendencias diabólicas. Esto es muy importante dentro de la propia tradición del Sahel, y en general del mundo islámico pre-moderno, porque con los genios musulmanes se pacta, mientras que a los no musulmanes se les somete mediante rituales esotéricos. <sup>24</sup> El *šayḥ*, especializado en estos temas, realiza los pactos necesarios para que los genios no se conviertan en seres revoltosos y molestos para la comunidad. Tradicionalmente, el carácter caprichoso y voluble de los genios les ha conferido ser seres de oscuridad y cuyo momento es la hora atardecer (*magrib*). Por ello, el *griot* antes mencionado lo relacionaba con el ocaso y la posterior noche. Sin embargo, mi informante me explicaba que tras ellos la noche nunca está oscura porque la luna y su luz, que no deja de ser simbólicamente luz muḥammadiana (*nūr muḥammadiyya*), ilumina igualmente ya que son seres que provienen de Allāh. <sup>25</sup>

Y al igual que hay un *šayḥ* que somete a los genios, también hay brujos que pueden realizar pactos para agredir a otras personas de la comunidad o para interés propio. Esta brujería es la que la ley islámica (*šarīʿa*) persigue y castiga porque estaría fuera del uso consciente de la realidad, al final se trataría de un pacto diabólico. El asunto se convierte en un dilema moral para con la propia praxis esotérica del islam.

El mundo en el que habitan ambos seres es el mundo de la intermedialidad entre el plano divino (*ḥadra ilahīya*) y el plano humano (*ḥadra insāniyya*), si bien realizan incursiones a la tierra. Esto era lo que Viellard citando el *griot* consideraba como «combate celeste». <sup>26</sup> Y es que solo

---

*al-šāliḥīn* (El consejo de los virtuosos). Aḥmad b. al-Mubāarak al-Lamṭī, *al-Dahab al-ibrīz min kalām sayyidi ʿAbdalʿazīz al-Dabbāgh* [*Pure gold from the words of sayyidi ʿAbdalʿazīz al-Dabbāgh*]. Ed. y trad. Bernd Radtke y John O’Kane. Brill, Leiden, 2007, pp. 590-592.

<sup>22</sup> Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

<sup>23</sup> Corán, 15:26-27.

<sup>24</sup> Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, Leiden, Brill, 2015, p. 232.

<sup>25</sup> Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

<sup>26</sup> Cit. En Laurent Vidal, “Les génies et les hommes: les apports du fonds Gilbert Veillard à l’histoire et à l’anthropologie de la possession rituelle en pays peul au Niger.” *Gradhiva* 12 (1992), p. 26

aquel que emprende el *sayr* (viaje místico) es capaz de descifrar que todo son manifestaciones aparentes de una realidad que Allāh esconde. El sufi, ya iniciado, es capaz de desvelar lo simbólico y discernir lo aparente de lo ficticio, tranquilizando al que no lo consigue percibir o incluso enseñar a estos los genios para convivir con nosotros.

El sufismo, y más entendido desde la experiencia tiġānī, es ese desvelar lo aparente y quedarse con la esencia con lo cual los seres interplanos serían manifestaciones que pueden deslumbrar al ser humano lo mismo que lo hace la luz del sol. En la conversación con mi informante me advertía que «mirar fijamente a una luz ciega... obsesionarse por esos seres te «raptan» (*maġdūb*) de la vida y te vuelve loco (*maġnūn*)». Esta situación es el arrebatamiento que los tiġānīs denuncian y que imposibilita para seguir una correcta educación espiritual (*tarbiya*) dentro de la *tarīqa*.<sup>27</sup> Al magnificar otras realidades, en concreto la de los genios (*ġunūn*), el *maġdūb* comete idolatría menor (*al-širk al-aṣgar*), otorgando un poder que no tiene comparación con el de Allāh.

Por eso, este mundo está vedado a gente con una dilatada experiencia en asuntos esotéricos y unos dones concretos. El *šayḥ* que se ocupe de estos asuntos debe ser alguien, según me explicaban, de suma confianza y con gran conocimiento de la realidad esotérica. Preguntando por referencias sobre esta clase de especialistas, mientras estuve en Kaolack (Senegal), varias personas me hablaron de un brillante maestro pular, quien tenía una relación especial tanto con ángeles como con genios. Un hombre con un conocimiento extraordinario de lo evidente (*zāhir*) y de lo oculto (*bāṭin*), su nombre era Thierno Ḥassan Dem (1920-1989).

---

27 En uno de los textos clásicos del sufismo contemporáneo ‘Abdal‘azīz al-Dabbāgh menciona: « (...) [Los *maġdūb*] no son admitidos en el *Diwān* porque no tienen libertad en poder espiritual (*ta-sarruf*). Si se les otorga poder espiritual, el común de las personas perecerían» cit. en Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamṭī, *al-dahab al-ibrīz min kalām sayyidi ‘Abdal‘azīz al-Dabbāgh* [Pure gold from the words of sayyidi ‘Abdal‘azīz al-Dabbāgh]. Ed. y trad. Bernd Radtke y John O’Kane. Brill, Leiden, 2007, p. 595. Y a mismo respecto, Ibrāhīm Niasse advierte que el *maġdūb* o raptado espiritualmente, no es capaz de volver de las presencias divinas y queda atrapado inconscientemente en ellas lo que se traduce en la tierra como un simple loco (*maġnūn*), un ciego (*‘amā*) ante la realidad. La referencia se encuentra en una carta fechada en 1930 en su *Ġawāhir al-rasā’il*: «El motivo de este escrito es haceros saber que dos tipos de personas no tienen nada que hacer conmigo o en este camino [*tarīqa*]: los seducidos [*maġdūb*] y los que han interrumpido su búsqueda, un buscador [*sālik*] que no ha llegado a ser atraído [*ġadab*].» cit. Ibrāhīm Niasse, *Ġawāhir al-rasā’il*, Vol. 1., Shaykh Aḥmad Abū l-Faṭḥ b. ‘Alī, Kano, 2013, p. 7.

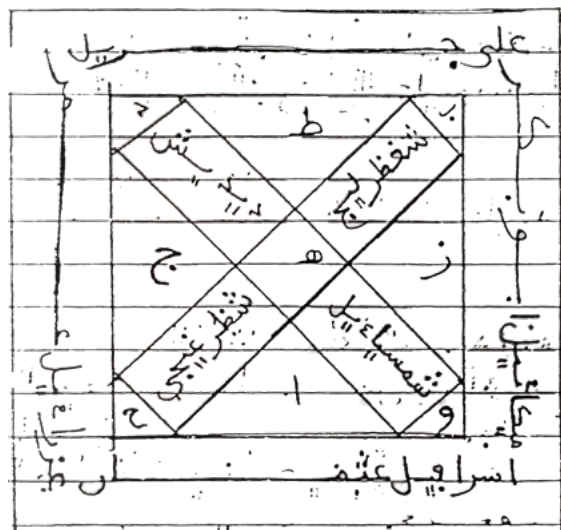
## EL MAESTRO, EL GENIO Y EL ÁNGEL

Thierno Ḥassan Dem (1920-1989)<sup>28</sup> fue uno de los nombres clave para la *fayda* en la comunidad pular. Nacido al norte de Senegal, en Futa Tooro, estudió de forma tradicional y tras la muerte de su *šayḥ* encontró a Ibrāhīm Niasse. Dem vio a Niasse en un sueño y se apresuró a conocerle, su *šayḥ* —ya fallecido— le dijo que no tendría un maestro mejor que *šayḥ* Ibrāhīm. A partir de ese momento, el año 1947, Dem se convirtió en un fiel discípulo y se entregó a sus quehaceres educativos y gnósticos.<sup>29</sup> Con gran autoridad dentro de la *ṭarīqa* Tiḡāniyya, escribió varias obras muy importantes para la *ṭarīqa* como fueron *Kāšf al-giṭā'*, *Nūr al-kamāl*, o el importante comentario (*šarḥ*) del poema del *šayḥ* Muḥammad Fāl: *Miftāḥ al-wuṣūl ilā ḥadrat al-rasūl*.

Es un autor que debería ser reconsiderado y estudiado en profundidad debido a su enorme calidad intelectual y a sus profundas experiencias gnósticas, muy importantes para el neosufismo contemporáneo. Dem era bien conocido por sus enormes habilidades esotéricas. En Medina Baye, la ciudad de Niasse, circula, de forma privada, una copia de su cuaderno de secreto (*kunnāš al-asrār*) con cientos de secretos suyos y heredados de la tradición pular.

Yo conseguí una copia de este *kunnāš* en forma de manuscrito de mercado en junio de 2014, durante mi primer trabajo de campo en Senegal. El libro es de gran valor pues contiene información muy interesante sobre la doctrina esotérica de la comunidad pular. Como ya explicaba, la autoría de este *kunnāš* no es solo de Dem, sino que se trata de una obra intertextual

y polifónica, de herencias y que representa muy bien el espíritu intelectual del Sahel.



De este *kunnāš*, para ilustrar este texto, he elegido un ejemplo de tecnología de protección de tradición pular. Se trata de un *ḥatm al-malā'ika* (sello de los ángeles), un talismán (*tilasm*) usual en estos libros de los cuales yo conocía varias versiones. En concreto esta versión (figura 1) es un talismán que relaciona los nombres de los principales ángeles con los califas del Profeta Muhammad.

**Fig. 1. Ḥatm al-malā'ika. Kunnāš al-asrār, Medina Baye, s.a.**

28 ALA IV: 2004, pp. 306-307

29 Véase su obra autobiográfica en árabe *Masīrī ilā šayḥ al-Islām Ibrāhīm Niasse*, s.n., 1980.

La figura se compone de un sello cuadrangular en forma de equis con nombres de poder de Allāh (*ism al-ġalāl*). El sello se remata con unas letras con valor numérico (*abġād*) que esconde un cuadrado mágico de tres filas (*budūh*) horizontales y verticales. Al resolver las letras quedaría el siguiente cuadrado mágico:

4	9	2
د	ب	و
3	5	7
ع	و	ج
8	1	6
ز	ل	و

Aquí nos encontramos frente a la parte más esotérica e inaccesible del texto, codificada y sólo apta para iniciados. En sí, este compone el mecanismo principal de protección porque corresponde la invocación codificada y su posterior ejecución ritual. La transmisión del secreto (*sirr*), para poder activarlo, supone una iniciación que solo otorga el *ṣayh* al discípulo y supone el momento central de la fase de educación gnóstica (*tarbiya*).<sup>30</sup>

A su vez, el cuadrado delimita un marco realizado por los nombres de los principales ángeles y los califas del Profeta orientados según los puntos cardinales como suele ser usual. Así se lee en el sello (figura 1): (al norte) ‘Alī | Ġibrīl; (al sur) Isrāfil | ‘Utmān; (al este) Azrā’īl | ‘Umar; (al oeste) Mikā’īl | Abū Bakr.

La lectura simbólica que sacamos de este talismán es cuanto menos interesante. La petición, codificada en *abġād*, es protegida por los nombres de ángeles y califas, que actúan de forma arquetípica resaltando atributos. 1) Ġibrīl que es, etimológicamente, «la fortaleza de Dios» y, además, su heraldo se relaciona con ‘Alī. Así, se realiza el rol de yerno favorito y protegido del Profeta, su califa esotérico. 2) Isrāfil al que a menudo se le atribuye la manifestación de la belleza y la poesía se relaciona ‘Utman encargado del orden interno y quien ordenó escribir el Corán. 3) Azrā’īl, el ángel de la muerte, es el encargado de guiar a un mundo nuevo (el paraíso) se relaciona con Umar que fue el responsable de la gran expansión del islam. 4) Mikā’īl, tradicionalmente el ángel que rechaza a los enemigos de la creencia, se relaciona

30 Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, Leiden, Brill, 2015, pp. 231-233.

con Abū Bakr y con su primera actitud de mantener justicia en la primera comunidad tras la muerte del Profeta.<sup>31</sup>

Estas analogías personifican un binomio, cuasi arquetipal, entre los propios ángeles y los califas, actuando en dos niveles simbólicos el plano celeste y el plano terrestre. En el plano celeste estos ángeles actúan con misiones específicas mandadas por Allāh, mientras que en el plano terrestre los califas actúan igualmente bajo órdenes del Profeta Muhammad. La idea de incluirlo en el talismán viene a responder a esa dualidad y actuar no solo en la tierra o en el cielo, al ser un útil de protección, sino también en los mundos mediales. Así se cubren todos los posibles mundos o planos (*hadra*) de acuerdo a la cosmología sufi. De modo que nada ni nadie pueda escaparse –como indica la cita coránica– de la faz de Allāh.<sup>32</sup>

El talismán que presenta Dem en su *kunnāš* es mucho más que un dispositivo de poder inmediato como podría parecer. Simbólicamente, como he intentado mostrar, encierra una representación cosmológica total, tanto espacial como temporal, en el que se manifiestan los diferentes niveles esotéricos. Con el objetivo de actuar, a través del mensaje que contiene en su interior, en todos ellos. Y, de hecho, son los ángeles, esa luz que fluye interplanos, la que actúa de garantes del orden del universo a mandato del Señor (*rabb*). Como vemos esta pequeña representación gráfica esconde muchas más cosas de las que podría parecer a priori.

Otra historia que circula en Senegal sobre Dem –y que yo he podido recoger– es que a él se le atribuía la capacidad de enseñar a los genios (*ḡunūn*) Corán, *fiqh* (jurisprudencia islámica) o sufismo. La tradición dice que muchos de estos genios alumnos suyos se hicieron tiḡāni. La narración oral que recogí en Kaolack de uno de mis informantes dice así:

«Thierno<sup>33</sup> Ḥassan Dem era un hombre del visto y del no visto. Uno de sus prodigios fue enseñar a los genios que vivían en el Salum. Para él no era un prodigio, era algo normal. Los genios conviven con nosotros y comparten con nosotros. Porque hay de todo, los hay musulmanes y los hay *kāfir*. Son como nosotros. Thierno se sentaba cerca de un baobab, con té y aunque para muchos estaba vacío, otros los veían [a los genios]. Y aprendían el Corán como lo hacen los niños hasta convertirse en *karamoko*<sup>34</sup>, y también aprendían *fiqh* y se hacían *alfas*<sup>35</sup>. Thierno enseñaba con la misma paciencia que lo

31 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

32 Corán, 2: 115.

33 Nombre tradicional en idioma pular para los maestros coránicos.

34 En idioma pular profesor de Corán.

35 En el entorno de África Occidental un *alfa* es una abreviatura de *al-faqīh*, un experto en *fiqh* y

hacia a los hombres. Los genios lo comprendían y algunos se hicieron tiġāni. El *šayh Baye* [Ibrāhīm Niasse] y el *hātīm* [*šayh Tiġānī*] estaban contentos de ver como se expandía el camino del Profeta (*saww*) por toda la creación de Allāh *ta‘ālā*.<sup>36</sup>

Esta narración ha sido refrendada por familia directa de Ibrāhīm que, sin tal profusión de detalles, confirmaban la narración de mi informante. Y supone un testimonio curioso de la interacción entre genios y sufíes en la contemporaneidad, y además sin un cariz negativo. Esto es algo interesante para la investigación ya que rompe dualidades y se acerca más a la visión que proponía, anteriormente, visto desde el sufismo tiġānī.

El carisma, además de las dotes esotéricas, de Dem propiciaba esta situación llegando al extremo de ser maestro de genios, posteriormente islamizándolos y convirtiéndolos en fervientes sufíes. Este caso no es, ni mucho menos, único, pues en las narrativas populares hay otros casos interesantes como ocurría con la anteriormente relatada de al-Fūti Tāl. En este en cuestión, se enfatiza que para Dem no se trata de una acción espectacular o que merezca especial atención, forma parte de su rol de maestro.

Uno de los puntos más interesantes está en que mi informante gradúa las acciones y las enmarca dentro de la estética narrativa concreta del mundo pular. El baobab, el té y la clase coránica encajan muy bien en el imaginario clásico del sabio pular. Cambiando los alumnos niños por genios, se realiza una labor de «contraprestación» universal que logra modular la idea hasta un interesante punto: la labor del *šayh* es universal. Esta tensión entre lo local y lo universal es bien común y corresponde, en última instancia, al modelo de islam expandido por el neo-sufismo, categoría a la que pertenece la Tiġāniyya.<sup>37</sup> Por eso, los actos de Dem en la historia narrada tienen una carga simbólica muy importante, pues lo universal no solo se expande entre razas y países, sino entre los distintos planos de realidad.

La confluencia entre ángeles y genios en su sufismo es muy interesante y nos revela cuán viva están, a día de hoy, estas tradiciones en África occidental. Por otra parte, y desde un plano simbólico, la normalización de relaciones con estos seres señala el triunfo de la gnosis tiġānī frente a los discursos que las criminalizan por puro desconocimiento.

.....  
sinónimo de sabio islámico.

<sup>36</sup> Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

<sup>37</sup> Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, pp. 41-45.

⋮

### **A MODO DE CONCLUSIÓN: «DURANTE EL CAMINO Y EL ENCUENTRO ESTÁ LA “VERDADERA REALIDAD”»**

Si no se entiende este trabajo dentro de la cosmovisión espiritual de África Occidental todo lo que se ha explicado se reduciría a una mera y vacía anécdota. Igualmente, lo mismo ocurre si no se comprende que estas angelologías y demonologías son, principalmente, vectores epistémicos para explicar la realidad desde lógicas locales. Lógicas locales que, a su vez, entienden estos fenómenos como reflejos más profundos de la realidad (*ḥaqīqa*).

El mundo pular, como otros tantos, ha guardado muchas de estas narrativas propias, desde un plano étnico, y las ha amalgamado con creencias que se insertan puramente en las tradiciones islámicas. El resultado es una cosmología, con una consiguiente angelología, fascinante donde África y el mundo semita se entrecruzan y comparten imaginarios que remiten a aspectos tanto profundos como cotidianos.

Por ejemplo, la «lucha simbólica entre la aurora y el ocaso» se manifiesta, igualmente, a un nivel macrocósmico (la naturaleza) y al mismo tiempo lo hace a un nivel microcósmico (el ser humano). Es un dar sentido a lo cotidiano a través de lo simbólico. Genios y ángeles no actúan –según el sufismo africano– sino como nosotros y el esfuerzo de verlos es un tránsito hacia comprender un absoluto. De ahí que las transformaciones naturales o el reflejo en la salud (enfermedades provocadas por genios, infertilidad, posesiones, etc.) sean los espejos de lo que ocurre en los mundos intermediales. Por eso, el *šayḥ* media entre mundos y con una actitud un tanto chamánica comprende realidades y ayuda a normalizar esas lógicas que a veces se vuelven disruptivas socialmente. Viaja a un aparente caos, que rebasa la lógica común, y ve que es otra realidad más, pero no la última.

El sufismo experimenta ese plano simbólico y ayuda a ver que es otro velo más en el camino al absoluto, pero que no por ello es menos importante. Esta actitud ayuda a «no cegarse con la luz de lo divino»<sup>38</sup> para que el viaje del gnóstico (*‘ārif*) sea progresivo. El velo es una paradoja pues es lastre cognoscitivo y, a la vez, protección. El viaje progresivo (*sayr*) a través de los mundos intermediales, y su posterior comprensión, ayuda a esta progresión de conocimiento de la verdadera realidad (*ḥaqq bi-l-ḥaqq*).

El encuentro del gnóstico (*‘ārif*) y los seres intermediales según las narrativas suele ser posterior al viaje (*sayr*). Al haber rasgado (*kašf*) el sufi algunos de los velos existentes durante el viaje, el posterior encuentro ayuda a ser más escéptico ante los genios o a saber utilizar con sentido profundo los recursos que otorgan los ángeles. Ese escepticismo es el que hace no caer en una idolatría ante las habilidades de los seres intermediales.

---

38 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

Por eso, creo que es buen colofón para este texto ver como los ejemplos de Dem, tanto en el talismán como en la narración, indican esta actitud de normalidad ante los profundos reflejos de los mundos intermediales. Sus discípulos, según narraban, pudieron beneficiarse de la sabiduría y de las aperturas del maestro, que ayudó a muchos a obtener la gnosis divina (*maʿrifā*) y la correspondiente apertura espiritual (*fath*).

En esta misma línea, otro de mis informantes me decía con cierta autoridad: «El ser humano ostenta el califato de la creación y si se cultiva puede ver y controlar otros planos, siempre que Allāh lo quiera e imite a su Profeta (*saws*)». <sup>39</sup> Mi informante insistía en que el poder del ser humano está en su capacidad de imitar al Profeta Muhammad, en seguir su *sunna* y, finalmente, en ver a través de su luz (*nūr*). La metáfora de la luz que, transformada en conocimiento, ilumina el camino hacia la aniquilación (*fanāʾ*) de la consciencia en el absoluto ya sea humano hecho de barro, ángel hecho de luz o genio hecho de fuego. Al fin y al cabo, la anulación de las diferencias de la existencia en el uno primordial. Nada es lo que parece y menos en las lógicas del Sahel. Y así, el viajero (*sālik*) se plantea una paradójica pregunta mientras prosigue con su ascensión espiritual (*sayr*): ¿Estaba el *ṣayḥ* realmente rodeado de ángeles y genios?

---

39 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, agosto de 2016.