

Juan Antonio Macías Amoretti

El pensamiento político marroquí contemporáneo
Islam y democracia en `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid
al-Ŷābrī

Dir. Carmelo Pérez Beltrán

Departamento de Estudios Semíticos

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Granada

2007

***El pensamiento político marroquí contemporáneo:
Islam y democracia en `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī***

PRESENTACIÓN	1
1. EL PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE ENTRE CRÍTICA E IDEOLOGÍA: DESARROLLO Y ESPECIFICIDADES DEL CONTEXTO MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO	11
1.1. Aproximación al pensamiento político árabe	12
1.1.1. Ideología y pensamiento	12
1.1.2. Breve aproximación histórico-conceptual al pensamiento político árabe contemporáneo	14
1.1.2.1. Antecedentes: de “ <i>al-siyāsa al-šarī`iyya</i> ” a “ <i>al-fikr al-siyāsī</i> ”	14
1.1.2.2. Características básicas del pensamiento político árabe contemporáneo	21
1.1.3. Desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo	23
1.2. Principales tendencias del pensamiento político árabe	26
1.2.1. Criterios de clasificación	26
1.2.2. Tendencias exógenas	29
1.2.2.1. El marxismo (<i>al-mārksiyya</i>)	29
1.2.2.2. El liberalismo (<i>al-lībirāliyya</i>)	34
1.2.3. Tendencias endógenas	37
1.2.3.1. El nacionalismo árabe (<i>al-qawmiyya al-`arabiyya</i>)	37
1.2.3.2. El islam político (<i>al-islām al-siyāsī</i>)	42
1.3. Especificidades del contexto marroquí: el pensamiento político contemporáneo en Marruecos desde la Independencia a la actualidad	48
1.3.1. Especificidades históricas del pensamiento político marroquí: de la <i>ḥisba</i> a la <i>salafiyya waṭaniyya</i>	50
1.3.2. Especificidades de método y acción	55
1.3.2.1. Pensamiento pragmático y liderazgo político	56
1.3.2.2. Configuración del panorama político e ideológico: un pensamiento organizado	59
1.3.2.3. El debate conceptual en el pensamiento político marroquí contemporáneo	65
2. CONTROVERSIA Y CONVERGENCIA: ISLAM Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO	71
2.1. Entre religión, identidad e ideología: el islam en la dinámica del pensamiento político en Marruecos	72
2.1.1. El islam en el desarrollo sociopolítico de Marruecos: configuración socio-histórica	72
2.1.2. El islam oficial: la <i>imārat al-mu`minīn</i> y los ulemas	76
2.1.3. El sufismo y la <i>salafiyya</i> como elementos del pensamiento político	83
2.2. El islam en el análisis de las relaciones dīn/dawla desde la Independencia (1956) a la actualidad	88

2.2.1. La reflexión en torno al islam y la configuración del estado entre los pensadores árabes contemporáneos.....	88
2.2.2. La reflexión en torno al islam y la configuración del estado en el pensamiento marroquí contemporáneo.....	94
2.3. Bases teóricas de los valores democráticos y su desarrollo en el pensamiento islámico contemporáneo.....	100
2.3.1. Breve aproximación conceptual a las instituciones políticas en el pensamiento islámico contemporáneo.....	103
2.3.1.1. El concepto de “ <i>jilāfa</i> ” y la cuestión de la soberanía: aspectos generales.....	103
2.3.1.2. Los conceptos de “ <i>iymā</i> ” e “ <i>iḥtihād</i> ” como respuesta islámica a la modernidad.....	106
2.3.2. <i>Šūrā</i> y democracia: alternativa islámica y problemática conceptual.....	108
2.3.2.1. La noción de democracia.....	108
2.3.2.2. El recurso a la <i>šūrā</i> : posibilidades y limitaciones.....	112
2.3.2.3. Los derechos humanos (<i>ḥuqūq al-insān</i>) en el discurso político árabe contemporáneo.....	115
2.4. La democracia (al-<i>dīmuqrāṭiyya</i>) como concepto y práctica en el desarrollo del islam político en Marruecos: el ejemplo del PJD.....	118
2.4.1. <i>Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Isḥāḥ</i> (MUR) y el PJD: hacia una democracia oficialista.....	119
2.4.1.1. Principios democráticos e islam político en la teoría del PJD.....	121
2.4.1.2. La práctica política oficial del PJD en el Parlamento: principios fundamentales de actuación.....	125
3. LA LECTURA POLÍTICA DE `ABD AL-SALĀM YĀSĪN: EL PROYECTO MINHĀYĪ.....	133
3.1. El Islam como horizonte: mística y política en el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn.....	134
3.1.1. Aspectos biográficos generales: de <i>faqīr</i> a <i>muršid al-`ām</i>	136
3.1.2. <i>Yāmā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān</i> y la puesta en práctica ideológica.....	142
3.1.3. Sufismo y salafiyya en `Abd al-Salām Yāsīn: hacia la concertación ideológica. La metodología <i>minḥāyī</i>	149
3.2. La reapropiación conceptual: democracia vs. <i>šūrā</i>-cracia en el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn.....	158
3.2.1. El concepto de “democracia” y el análisis comparativo en `Abd al-Salām Yāsīn.....	158
3.2.2. El concepto de <i>šūrā</i> y la “ <i>šūrā</i> -cracia” (<i>ḥūkm al-šūrā</i>).....	168
3.3. La relectura de la historia islámica: estado y sociedad (al-<i>dawla wa-l-muḥtama`</i>).....	175
3.3.1. <i>Iḥtihād</i> y <i>ḥiḥād</i> : las claves del acceso al poder.....	176
3.3.1.1. El <i>iḥtihād</i> y la práctica comunitaria.....	176
3.3.1.2. El <i>ḥiḥād</i> como motor del cambio.....	180
3.3.2. Las relaciones islam/estado en el proyecto político de `Abd al-Salām Yāsīn: el estado islámico y el califato.....	187
3.3.3. Hacia la unificación social: el papel de la mujer y los <i>imāzigen</i>	192
3.3.3.1. La mujer como “ <i>muḥāhida</i> ” y educadora en la sociedad islámica.....	193

3.3.3.2. “Amāzigidad” e identidad árabe-islámica en Marruecos	198
4. LA LECTURA POLÍTICA DE MUḤAMMAD `ĀBID AL-ŶĀBRĪ: EL PROYECTO NAḤḌAWĪ	203
4.1. De la filosofía a la política: hacia una metodología epistemológica del pensamiento árabe-islámico contemporáneo	204
4.1.1. MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī y el pensamiento político en Marruecos	204
4.1.1.1. Aspectos biográficos generales: la enseñanza y la política en la trayectoria ideológica de MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī	204
4.1.1.2. Objetos de reflexión en el pensamiento de MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī	211
4.1.2. “Nahḍa” y “turāṭ”: aproximación a la metodología racionalista de MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī	216
4.2. Islam y democracia en el discurso árabe contemporáneo: la lectura política de MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī	227
4.2.1. Los límites de la lectura islámica en la razón política árabe (<i>al-`Aql al-siyāsī l-`arabī</i>)	227
4.2.2. El islam como horizonte ético del proyecto <i>nahḍawī</i> . El papel de la <i>ṣarī`a</i>	234
4.2.3. La cuestión de la democracia como marco de desarrollo político e ideológico: hacia una democracia árabe integral	244
4.3. Estado, cultura y sociedad en el pensamiento político de MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī: la arabidad (al-`urūba) como parámetro	255
4.3.1. Las relaciones religión/estado (<i>dīn/dawla</i>) en la teoría política de MuḤammad `Ābid al-Ŷābrī	256
4.3.1.1. “Dīn” y “dawla” en el análisis histórico e ideológico: el papel de la conciencia árabe (<i>al-wa`ī l-`arabī</i>)	256
4.3.1.2. La configuración de lo político y lo religioso en Marruecos: la importancia del marco político e ideológico	262
4.3.2. Cultura y sociedad: el análisis del nacionalismo árabe	267
4.3.2.1. De la cultura nacional al nacionalismo político	267
4.3.2.2. La sociedad árabe como sujeto	274
5. DE LA IDEOLOGÍA A LA ACCIÓN: DIFERENCIAS E INTERRELACIONES EN LAS LECTURAS POLÍTICAS DE YĀSĪN Y AL-ŶĀBRĪ	279
5.1. La crisis como punto de partida y la lectura ideológica del pasado como horizonte	280
5.1.1. Reflexión y toma de postura: las actitudes vitales de Yāsīn y al-Ŷābrī en el contexto marroquí contemporáneo: la importancia de la educación	280
5.1.2. La relectura ideológica del Tiempo y la Historia: <i>salafīyya</i> y <i>turāṭ</i> como claves de interpretación del presente y de acceso al futuro	290
5.2. El dinamismo metodológico entre la continuidad y la ruptura en el pensamiento político de Yāsīn y al-Ŷābrī	297
5.2.1. Diferencias e interrelaciones entre los métodos: el <i>Minhāy al-nabawī</i> y el <i>Maṣrū` al-nahḍawī</i>	298
5.2.2. Arabidad e islamidad como cosmovisión: la lengua árabe y la cuestión identitaria	308

5.3. Islam y democracia como modelos de estado y sociedad: entre el pragmatismo y la problemática terminológica	318
5.3.1. Sociedad civil y derechos humanos: crítica ideológica y problemática terminológica	319
5.3.1.1. Sociedad civil, poder y élites: análisis de los conceptos y perspectivas ideológicas	320
5.3.1.2. El concepto de “derechos humanos”: crítica ideológica y análisis islámico	326
5.3.2. ¿Islam vs. democracia? Consideraciones ideológicas y repercusiones políticas	333
5.3.3. La cuestión palestina como ejemplo de desarrollo ideológico: el símbolo más allá del símbolo	339
CONCLUSIONES	349
ABSTRACT	361
CONCLUSIONS	381
BIBLIOGRAFÍA	393
a) Bibliografía general	394
b) Fuentes	409

PRESENTACIÓN

Marruecos, como la mayoría de sociedades que atraviesan procesos de transición o al menos de liberalización política constantemente interrumpidos, vive inmerso en profundos debates estructurales. Dichos debates, cuyo origen puede rastrearse desde la época moderna hasta la post-Independencia, han ido transformándose y adaptándose al curso de los acontecimientos históricos y sociopolíticos por los que ha atravesado el país, atendiendo a las perspectivas, metodologías e intereses de sus diferentes élites intelectuales, políticas y económicas. Son por tanto muchos los campos y las manifestaciones de este a veces tenso y siempre profundo debate, puesto que el objeto del mismo abarca a su vez una amplia y heterogénea realidad geográfica, cultural, histórica, social, política y económica.

Son, asimismo, muchas las perspectivas desde las cuales las élites, los intelectuales y pensadores marroquíes han tratado de analizar la realidad marroquí contemporánea, las cuales tienen ciertamente su reflejo en el campo de las ideologías. La larga crisis estructural sufrida por el país en todos los ámbitos, especialmente dura a partir de los años 70 y 80 del siglo XX, ha contribuido a avivar la reflexión entre los pensadores e intelectuales de todas las tendencias, quienes han tratado de abordar los temas más sangrantes de la contemporaneidad, atendiendo a diferentes intereses y puntos de vista muy diversos, así como utilizando diferentes metodologías. En general, dicha reflexión parte de una mirada en profundidad a la esencia del propio *Ser*, el cual se identifica, según los casos, con el *ser árabe*, el *ser musulmán* y/o el *ser marroquí*.

La presente tesis doctoral presenta un acercamiento analítico a dos de las tendencias ideológicas que han marcado -y siguen haciéndolo- el debate intelectual dentro del pensamiento político en el Marruecos contemporáneo. Ambas representan una profunda reflexión sobre las *realidades*, en plural, que convergen en el país magrebí, las cuales chocan, se complementan y se entrelazan constantemente. Marruecos no es un país de compartimentos estanco, y tampoco lo son sus intelectuales ni su pensamiento. Es por tanto necesario abrir el campo de la reflexión intelectual y del pensamiento político de forma que éste abarque en el análisis la mayor parte del abanico ideológico presente en las élites intelectuales del Marruecos contemporáneo.

Las dos lecturas políticas que ilustran ambas tendencias parten de dos de las personalidades más destacadas del siglo XX marroquí: el ideólogo islamista `Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928) y el filósofo nacionalista Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī (n. 1935), dos pensadores que, si bien presentan desarrollos intelectuales muy diferentes e incluso

contradictorios, están unidos por su procedencia marroquí, su origen beréber, y su compromiso declarado con la superación teórica y práctica de la crisis y de las dificultades sociales, políticas, económicas y culturales del Marruecos contemporáneo. Ambos pensadores, puntales de dos de las tendencias ideológicas más presentes y activas en el panorama intelectual marroquí contemporáneo como son el islam político y el nacionalismo árabe, bien es cierto que con matices propios que van desde la espiritualidad *sufí* hasta la filosofía racionalista, son guiados en sus reflexiones por ese espíritu comprometido con sus respectivas causas, las cuales parten, desde el punto de vista de la reflexión intelectual, de un análisis de la relación con el *otro*, y de una búsqueda en el pasado histórico y en el legado cultural árabe-islámico de recursos válidos para afrontar y superar la situación de estancamiento a la que están sometidas las sociedades árabe-islámicas en general, y la marroquí en particular, con especial atención al ámbito identitario y cultural como ejes del desarrollo político. Se trata por tanto de dos propuestas ideológicas que surgen de la reflexión y de la toma de postura en un determinado contexto.

Al hablar de *ideología* se hace referencia aquí al pensamiento político como reflejo de una determinada visión de la realidad social, cultural y política que rodea al pensador y que a la vez es analizada, es decir, como reflejo de una determinada ideología¹. De ahí que la denominada “lucha ideológica” sea uno de los elementos constantes en el desarrollo del pensamiento árabe en general, como bien han sabido reflejar en sus obras autores como `Abd Allāh al-`Arwī² y, por tanto, del pensamiento político marroquí contemporáneo, entendido, como se pretende hacer en la presente tesis, como una unidad fraguada en la diversidad, tal y como puede observarse en las lecturas políticas de `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-`Ābrī.

Probablemente, al hablar de *pensamiento político marroquí contemporáneo* (*al-fīkr al-siyāsī l-magribī l-mu`āṣir*) surge la duda de si existe realmente un pensamiento que pueda ser calificado como tal en Marruecos y, de ser así, cuáles son los límites que enmarcan su definición. Ésta es precisamente una de las cuestiones más importantes que enmarcan el análisis propuesto en la presente investigación, cuya *hipótesis* principal es que dicho pensamiento cuenta con los elementos comunes, propios y necesarios para ser considerado como tal, es decir, como un pensamiento diferenciado, vivo, dinámico y

¹ Algunos autores advierten de que es conveniente no confundir el elemento ideológico con el filosófico, los cuales pertenecen a esferas diferentes del pensamiento. Cfr. David Maining. “Ideology and Political Reality”. En Noel O’Sullivan. *The Structure of Modern Ideology*. Aldershot: Edward Elgar, 1989, p. 54.

² Cfr. `Abd Allāh al-`Arwī. *Al-`Arab wa-l-fīkr al-tārījī*. Beirut: Dār al-Ḥaḳīqa, 1973.

diverso. El islam político y el nacionalismo secular no han sido englobados tradicionalmente en los estudios académicos como elementos comunes o como frutos de una misma actividad intelectual. Sin embargo, conviene señalar que ambas tendencias intelectuales son fruto, en Marruecos, de un mismo contexto de crisis y de una reflexión constante acerca de la realidad social, política y cultural del país. Es cierto que las dos tendencias suelen excluirse mutuamente, pero no por ello dejan de responder a un proceso de observación y reflexión similar, si bien sus respectivas metodologías y conclusiones difieren de forma evidente. Por ello se ha considerado interesante abordar la obra de los dos pensadores señalados, Yāsīn y al-Ŷābrī, como muestra del dinamismo y la diversidad del pensamiento político marroquí contemporáneo, teniendo en cuenta además que no existen apenas antecedentes de estudios de sus respectivos pensamientos en un contexto analítico común que, según la hipótesis de la presente tesis, corresponde al del pensamiento político marroquí contemporáneo.

En este sentido, cabe destacar que la presente tesis doctoral parte originalmente del proyecto de investigación *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos* (SEC2001-3100)³ que se desarrolló en el seno del grupo de investigación *Estudios Árabes Contemporáneos*, perteneciente al Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, y en el Instituto de la Paz y los Conflictos de esta universidad entre 2002 y 2005, en el cual participó el doctorando y en el que se inscribió su trabajo de investigación tutelada *Movimiento islamista y democracia en Marruecos: una aproximación al desarrollo sociopolítico e ideológico del islamismo marroquí contemporáneo*, en 2004. Dicho proyecto⁴, de carácter multidisciplinar, proponía en su punto 4 “interaccionar los conceptos de islam, derechos humanos y democracia”.

Partiendo por tanto de los conceptos de *islam* y *democracia*, la presente tesis tiene como *objetivo* fundamental analizar las relaciones entre ambos conceptos desde los textos de dos de los autores más representativos del pensamiento político marroquí contemporáneo, dado que ambos elementos se constituyen en gran medida como los ejes cardinales alrededor de los cuales pivota el debate y la conceptualización ideológica

³ Cfr. el texto del proyecto en Carmelo Pérez Beltrán. “El proyecto de investigación “sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos”: planteamiento y objetivos”. *MEAH*, 53 (2004), pp. 325-335.

⁴ El grupo investigador del proyecto *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, además del Investigador principal, Carmelo Pérez Beltrán, estaba compuesto por los siguientes investigadores: Laura Feliú García, María Antonia Martínez Núñez, Beatriz Molina Rueda, Raquel Ojeda García, Caterina Olmedo Salvador, María Angustias Parejo Fernández, Caridad Ruiz de Almodóvar, Inmaculada Szmolka Vida y Juan Antonio Macías Amoretti.

tanto de Yāsīn como de al-Ŷābrī y, por extensión, de las diferentes tendencias del pensamiento político contemporáneo elaborado en Marruecos. Ambos conceptos son, además, parámetros que sitúan a dicho pensamiento en la tradición del pensamiento político árabe-islámico clásico, al que ineludiblemente se remite, así como en la más pura modernidad ideológica y metodológica. Por ello, el pensamiento político marroquí contemporáneo, como el resto del pensamiento árabe, no es observado aquí desde una óptica *esencialista*, sino desde la profunda relación que vincula sus conceptos y su desarrollo, por una parte, con la constante evolución de la sociedad de partida y, por otra, con el desarrollo del pensamiento político árabe y universal.

El *marco teórico* de referencia del que parte la presente investigación está constituido por los ya “clásicos” estudios de Maŷīd Jaddūrī⁵, Anwar `Abd al-Mālik⁶ y `Abd al-Karīm Gallāb⁷, principalmente, sobre el pensamiento político árabe contemporáneo, sus principales componentes y conceptos, y el desarrollo de sus diferentes tendencias ideológicas. La referencia al nacionalismo árabe y al islam político como tendencias del pensamiento político árabe contemporáneo en sus estudios, hizo plausible, del mismo modo, la posible aplicación de dicho análisis al pensamiento político marroquí. Dentro del marco teórico debe destacarse asimismo la referencia a los amplios estudios de Kamāl `Abd al-Laṭīf⁸ y Muḥammad Šaqīr⁹ sobre el pensamiento filosófico y político marroquí contemporáneo, estos últimos de reciente publicación.

La *metodología* de esta tesis, por otra parte, se divide en varios apartados. En primer lugar, la base metodológica está conformada por el análisis sistemático de las principales obras de `Abd al-Salām Yāsīn y de Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, especialmente aquéllas de mayor contenido político. Dichas obras, escritas en lengua árabe, constituyen la fuente básica de la tesis y su referencia bibliográfica principal. El estudio y el análisis de dichos textos se ha emprendido desde el punto de vista filológico e histórico, principalmente, sin olvidar la referencia a la filosofía política en lo referente a las estructuras de pensamiento, siendo estas ciencias complementarias e imprescindibles para la presente investigación.

⁵ Cfr. Maŷīd Jaddūrī. *Political Trends in the Arab World. The role of Ideas and Ideals in Politics*. Westport: Greenwood Press, 1970; la versión árabe es posterior: *Al-Ittiyāhāt al-siyāsiyya fī l-`ālam al-`arabī. Dawr al-afkār wa-l-miṭl al-`uliya fī l-siyāsa*. Beirut: Al-Dār al-Mutahhida li-l-Našr, 1985.

⁶ Cfr. Anwar `Abd al-Mālik. *La pensée politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1970; *Al-Fikr al-`arabī fī ma`rakat al-Nahḍa*. S.l.: Dār al-Adāb, 1981.

⁷ Cfr. `Abd al-Karīm Gallāb. *Fī l-fikr al-siyāsī*. S.l.: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Tabā`a wa-l-Našr, 1993.

⁸ Cfr. Kamāl `Abd al-Laṭīf. *As`ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-`Arabī, 2003.

⁹ Cfr. Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu`āšir*. Casablanca: Afriqiyā l-Šarq, 2005.

En segundo lugar, ha sido determinante el análisis de la bibliografía existente, tanto en lengua árabe como en otras lenguas, acerca del pensamiento político árabe-islámico y marroquí, tanto clásico como contemporáneo, su desarrollo histórico y las diferentes tendencias ideológicas presentes en el mismo. En la bibliografía analizada, el concepto de *democracia* es fundamental, especialmente en relación con el de *islam* y con la tradición cultural y política árabe-islámica y su posible adaptación a la modernidad. La bibliografía analizada parte de estudios elaborados por filósofos, sociólogos, politólogos, historiadores, alfaquíes, arabistas, etc. publicados en monografías, libros, informes y revistas especializadas, entre las cuales cabría destacar *Fikr wa-Naqd, al-Mustaqbal al-`Arabī, Dirāsāt Magribiyya, Maʿyalla Tā`rīj al-Magrib, Abḥāt, Al-Iḥyā`, Al-Maʿyalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iytimā` al-Siyāsī, Annuaire de l'Afrique du Nord, Monde Arabe Magreb-Machrek, Confluences-Méditerranée, Cahiers de la Méditerranée, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Archives des Sciences Sociales des Religions, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Estudios de Asia y África, Quaderns de la Mediterrània, Awrāq, The Maghreb Review, International Journal of Middle East Studies, Journal of Asian and African Studies, Civil Society, Muslim World, etc.*

En este sentido, los catálogos y fondos bibliográficos revisados en España (bibliotecas del Departamento de Estudios Semíticos, Facultad de Ciencias Políticas y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, Biblioteca de Estudios Islámicos de la Agencia Española de Cooperación Internacional “Félix María Pareja” en Madrid), se han visto completados con los catálogos revisados durante diversas estancias de investigación realizadas en Marruecos¹⁰ (Departamento de Historia de la Universidad Ibn Zohr de Agadir, 2003; Departamento de Lengua y Literatura Árabe de la Universidad Moulay Ismail de Meknés, 2004; Fundación Rey `Abd al-`Azīz Al Sa`ūd para los Estudios Islámicos y en Ciencias Humanas de Casablanca, 2005) y en el Reino Unido (Middle East Centre de la Universidad de Oxford, 2007), entre los que destacan especialmente los del Centro de Documentación “Jacques Berque” de Estudios en Ciencias Humanas y Sociales (Rabat), el Centro de Información de las Naciones Unidas para Marruecos (Rabat), las bibliotecas de las Facultades de Letras y Ciencias Humanas

¹⁰ Las diferentes estancias de investigación realizadas en Marruecos entre 2003 y 2005 fueron financiadas por el Programa de Becas de Formación de Personal Investigador (F.P.I.) del Ministerio de Ciencia y Tecnología, dado que, entre 2002 y 2006, el doctorando fue beneficiario de una de dichas becas, que desarrolló adscrito al proyecto de investigación *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos* en el seno del grupo de investigación *Estudios Árabes Contemporáneos* del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada.

de la Universidad Ibn Zohr (Agadir), de la Universidad Moulay Ismail (Meknés) y de la Universidad Muḥammad V (Rabat), la biblioteca de la Fundación Rey `Abd al-`Azīz Al Sa`ūd (Casablanca), así como las bibliotecas especializadas de la Universidad de Oxford (Middle East Centre, Oxford Centre for Islamic Studies y Oriental Studies Institute) entre otros, los cuales han resultado determinantes para completar la labor bibliográfica, así como para acceder a las fuentes árabes.

En los dos apartados citados cabe destacar la importancia de la lengua árabe como medio de expresión y análisis de la realidad marroquí contemporánea, y muy especialmente de su pensamiento político, ya que es la lengua utilizada y reivindicada por gran parte de los pensadores marroquíes como patrimonio cultural e identitario del Marruecos árabe e islámico, así como el vehículo privilegiado de comunicación de ideas y de renovación lingüística e intelectual, especialmente en el ámbito de la teoría del pensamiento político y de su desarrollo práctico en el contexto contemporáneo, por lo que el análisis filológico, como se ha dicho, resulta determinante en primer término.

El tercer punto metodológico fundamental está conformado por la recogida de información sobre el terreno durante las mencionadas estancias de investigación en Marruecos, en relación con lo expuesto, es decir, con la influencia ideológica de los desarrollos teóricos del islam político y el nacionalismo árabe, que complementan el análisis textual, así como por la participación, observación y análisis de diversas actividades, tanto sociales y políticas como científicas, tales como la participación en las jornadas de estudio “*Réforme et Mobilisations au Maroc*”, celebradas en Rabat en abril de 2003 o el seguimiento del 5º congreso nacional del *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD) celebrado asimismo en Rabat en abril de 2004.

En cuanto a su *estructura*, la presente tesis se divide en cinco capítulos fundamentales. El primero ellos supone una introducción general al pensamiento político árabe, tanto desde el punto de vista de su desarrollo histórico-político, como desde la descripción de sus diferentes tendencias y el análisis de su conceptualización, con especial atención a la singular relación entre pensamiento crítico e ideología, dado que éste es uno de los puntos clave para comprender el desarrollo teórico y discursivo del pensamiento árabe contemporáneo y su relación con su propio contexto de nacimiento y desarrollo. Asimismo, el primer capítulo presenta un análisis de las especificidades históricas y metodológicas que son propias del pensamiento político marroquí contemporáneo.

El segundo capítulo pretende acercarse de forma teórica a la relación entre determinados elementos del pensamiento político árabe-islámico y la teoría democrática, especialmente en relación con los valores defendidos por las diferentes tendencias ideológicas presentes en el mismo, observando sus posibles convergencias y limitaciones. Para ello se ha analizado, en primer lugar, la configuración que el islam ha determinado en Marruecos, tanto desde el punto de vista político y social como desde el ideológico, con especial atención a las aportaciones del sufismo y la *salafīyya*. En este sentido, las relaciones entre la religión (*dīn*) y el estado (*dawla*) son fundamentales, por lo que han sido estudiadas desde el pensamiento político árabe y marroquí contemporáneo. Del mismo modo, se ha analizado de forma general la utilización metodológica de determinadas instituciones del derecho islámico por parte del discurso político árabe-islámico, tales como el *īymā`*, el *īytihād*, y especialmente la *šūrà*. En este sentido, también se ha analizado el papel de los *derechos humanos* (*ḥuqūq al-insān*) en el discurso político como elemento de discusión y de desarrollo teórico. Así, el caso del PJD es estudiado finalmente como ejemplo de la puesta en práctica política de un determinado discurso que trata de armonizar los mencionados conceptos en el contexto marroquí contemporáneo.

Una vez contextualizado y establecidas las bases históricas y conceptuales del pensamiento político marroquí contemporáneo, el tercer capítulo analiza la lectura política de `Abd al-Salām Yāsīn a través del estudio de su metodología y las bases sufíes y *salafíes* que la sustentan. A partir de dicho contexto, se ha procedido a analizar las relaciones ideológicas, políticas y metodológicas entre la democracia y el desarrollo conceptual de la *šūrà* y la *šūrà-cracia* en el pensamiento político de Yāsīn, así como el recurso a las instituciones del *īytihād* y el *īyihād* como herramientas políticas, y las relaciones entre *dīn* y *dawla* en el proyecto político de Yāsīn y en su teoría del estado islámico y del califato. Asimismo, se han estudiado las repercusiones sociales de dicho proyecto en el discurso de Yāsīn, aplicando los parámetros del mismo al caso de la mujer y de los beréberes en Marruecos.

El cuarto capítulo se centra en el análisis de la lectura política de Muḥammad `Abid al-Ŷābrī, comenzando por el estudio y la explicación de su metodología, a partir de la cual se ha emprendido una aproximación a los conceptos de islam y democracia como ejes de su análisis político, siempre considerando la lectura histórica de los mismos. En este sentido, la cultura y la sociedad se convierten en elementos clave de su discurso y de su análisis, por lo que en el estudio de la configuración sociopolítica de su

proyecto se ha analizado especialmente su relación con la arabidad (*al-`urūba*) y el papel determinante e insustituible de la “conciencia árabe” (*al-waṭl-`arabī*) como motor de cualquier desarrollo cultural y político en el mundo árabe.

Finalmente, el quinto y último capítulo pretende ser un análisis comparativo de las lecturas políticas de Yāsīn y al-Ŷābrī, así como una puesta en común de los elementos que los relacionan y los engloban en un mismo pensamiento político marroquí contemporáneo. En este último capítulo se han aplicado tres parámetros básicos y comunes a ambos pensadores: el papel de la ideología como factor dinamizador y activo, el papel de las respectivas metodologías “*minhāyī*” y “*nahḍawī*” con respecto a la importancia del elemento “árabe” e “islámico” en el desarrollo político de las mismas, y las relaciones entre el islam y la democracia desde el punto de vista del pragmatismo político y la problemática conceptual, prestando especial atención al análisis de los conceptos de sociedad civil (*al-muṣṭama` al-madanī*), derechos humanos (*ḥuqūq al-insān*) y a la importancia común del problema palestino como símbolo y como referencia.

En cuanto a la transcripción del árabe, por regla general se ha seguido en todo momento el sistema de la Escuela de Arabistas Españoles de la revista *al-Andalus*, si bien en algunos casos concretos, y dadas las particulares condiciones lingüísticas de Marruecos, dicho sistema se ha adaptado en aras de una mayor claridad, como ocurre, por ejemplo, en casos como el del apellido “Ben Barka” (por “Ibn Barka”). Cabe señalar, finalmente, que las traducciones del árabe presentes en el texto han sido realizadas por el propio doctorando.

**1. EL PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE ENTRE CRÍTICA E
IDEOLOGÍA: DESARROLLO Y ESPECIFICIDADES DEL
CONTEXTO MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO**

1.1. Aproximación al pensamiento político árabe

1.1.1. Ideología y pensamiento

¿Existe un verdadero pensamiento político marroquí contemporáneo? Esa es la cuestión que se sitúa en el origen de esta investigación y a la que han tratado de responder diversos autores, tanto marroquíes como extranjeros, en varios momentos de la historia de Marruecos y del mundo árabe contemporáneo en general. Uno de los mayores obstáculos que han debido sortear quienes han tratado de dar una respuesta a este interrogante ha sido, entre otras cosas, la difícil disociación entre el campo ideológico y el propiamente perteneciente al pensamiento crítico, generalmente asociado con el pensamiento filosófico. Dicha dificultad aparece hoy, en principio y de manera pretendidamente coyuntural, como una cuestión de raíz meramente metodológica y, por tanto, no determinante a la hora de buscar una respuesta objetiva, puesto que al tener en cuenta los aspectos formales y considerarlos como definitivos, excluyentes y categóricos, se puede caer en el riesgo de acentuar lo anecdótico en perjuicio de lo esencial.

Es evidente, y así conviene destacarlo, que en general el pensamiento político árabe surge ligado a la especulación ideológica más que a la propia reflexión epistemológica, es decir, pasa del discurso a las ideas, y no al revés¹¹. De ahí que sea difícil desligar, y quizás ese sea uno de los mayores débitos de dicho pensamiento, el campo de la teoría política pura del ámbito ideológico, constituyéndose asimismo este hecho, como se verá a continuación, como una característica propia del mismo.

La ideología, entendida desde ahora como punto de vista concreto desde el que, en algunos casos, se parte para desarrollar una determinada reflexión¹² o, en palabras de Mohamed Arkoun, “*la ideología expresa la manera como una clase social, o una comunidad nacional, siente sus relaciones con las condiciones de su existencia*”¹³,

¹¹ Esto, a pesar de que no es exclusivo del pensamiento político árabe, es mantenido, entre otros, por Muhammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 5.

¹² El concepto de “ideología” y la controversia ideológica dentro del pensamiento árabe presentan, evidentemente, muchas más connotaciones y parámetros de análisis, algunos de los cuales serán abordados en el presente trabajo. En aras de una mayor claridad, se propone la mencionada definición aún a riesgo de simplificar la cuestión, dada la diversidad de sus componentes sociológicos, filosóficos y políticos, como ha puesto de manifiesto, entre otros, `Abd Allāh al-`Arwī. *Maḥūm al-īdiyūlūyiyā*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-`Arabī, 1984; asimismo, es especialmente ilustrativa en este sentido la contribución de David Maining. “Ideology and Political Reality...”, p. 54.

¹³ Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 122.

siempre aparece ligada a los fenómenos sociales y culturales del entorno inmediato del pensador, constituyendo una dificultad añadida a la hora de distinguir, en el sentido maquiavélico, entre la *realidad* política y las *ideas* políticas¹⁴. Sin embargo, en tanto que ser social, el pensador no puede desarrollar un sistema de pensamiento abstrayéndose de dichos elementos ideológicos inherentes a toda persona o grupo social, incluso si éste trata de ser un sistema crítico e incluso autocrítico.

Por tanto, un verdadero pensamiento auténticamente crítico debe ser, ante todo, un pensamiento *consciente*: no sólo consciente del objeto de reflexión al que dedica sus esfuerzos y de la metodología de la que hace uso, sino también plenamente consciente del bagaje ideológico que, inevitablemente, circunda todo pensamiento político en cuanto *acción*¹⁵. Así, en la medida en que dicha consciencia se haga evidente en el desarrollo de un determinado pensamiento, podrá hablarse de un pensamiento crítico, lo cual no implica que éste sea, o deba ser, ideológicamente aséptico.

Evidentemente, esta idea abstracta cobra más sentido cuando se habla de un pensamiento que, de manera mayoritaria, trata de someter a la crítica su propio entorno cultural y político, como es el caso del pensamiento político árabe. Así, la tradición religiosa, la cultura y la identidad se convierten en el objeto de análisis, a la vez que conforman el ámbito del que surge la reflexión e incluso, en muchos casos, el propio método¹⁶. Este es uno de los elementos que limitan el valor de algunas de las reflexiones de los pensadores árabes contemporáneos quienes, al no reconocer el sesgo ideológico de su pensamiento, teorizan sobre unos parámetros determinados a los que dan valor de universalidad, haciendo que sus reflexiones carezcan por tanto de auténtico valor crítico. Por otro lado, el reconocimiento de la deriva ideológica por parte de otros muchos pensadores árabes contemporáneos supone un notable y cualitativo avance, dado que, de este modo, se acotan las pretensiones universalistas de todo pensamiento pretendidamente abstracto y atemporal.

Por otra parte, se ha de dejar bien claro que esta estrecha relación entre ideología y pensamiento, no es ni mucho menos exclusiva del mundo árabe, sino que acompaña incluso a la “modernidad” occidental surgida tras la industrialización, siempre enarbolada, por cierto, como modelo a seguir por todos los países con vocación de

¹⁴ José Ferrater Mora. s.v. “Ideología”, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1979, vol. II, p. 1612.

¹⁵ En el sentido *arendtiano* de la palabra. Cfr. Bhikhu Parekh. *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza, 2005.

¹⁶ Cfr. M. A. Ación. “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”. *Hispania*, 58, 3 (1998), pp. 915-968.

“civilizados”: “sin enzarzarnos en una discusión delicada, recordaremos que la industrialización ha ido en realidad acompañada de una cultura llamada moderna que distingue entre “ciencias exactas” y ciencias del hombre, teoría y praxis, hasta el punto de legitimar manipulaciones económicas y políticas con un discurso humanista abstracto. Esta ambivalencia del concepto de modernidad ha sido revelada por las críticas convergentes de Marx, Nietzsche, Freud y sus numerosos discípulos; y ocupa el centro de las discusiones teóricas actuales”¹⁷. Conviene por tanto tener esto en cuenta a la hora de realizar una aproximación objetiva al pensamiento árabe, al cual, en determinadas ocasiones, se le exigen desde determinadas tradiciones analíticas parámetros de pureza a los que no se someten otros pensamientos¹⁸.

1.1.2. Breve aproximación histórico-conceptual al pensamiento político árabe contemporáneo

1.1.2.1. Antecedentes: de “al-siyāsa al-šarīʿiyya” a “al-fikr al-siyāsī”

El pensamiento político árabe contemporáneo, a pesar de su evidente heterogeneidad y diversidad metodológica e ideológica, responde a una doble trayectoria histórico-política. Por un lado, bebe de las fuentes de lo que puede denominarse el pensamiento político islámico medieval y, por otro, de la influencia ideológica del mundo “occidental” a partir del siglo XVIII, la cual será tratada más adelante. No obstante, ¿es posible observar un desarrollo lineal desde los orígenes de la reflexión política en el Islam clásico hasta el pensamiento político árabe contemporáneo?

El hecho de la práctica política (*al-mumārisa al-siyāsiyya*) es constatable desde los primeros tiempos del Islam¹⁹, y especialmente a partir del desarrollo de los califatos Omeya y Abbasí (siglos VII-XIII), durante los cuales el ejercicio de la política se articuló en torno a una serie de instituciones bien fijadas que, a la larga, determinaron el

¹⁷ Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 108.

¹⁸ Esto es especialmente evidente a la hora de enfocar desde “Occidente” el pensamiento árabe-islámico en general, desde donde en términos generales se rechaza la validez de todo pensamiento que no se adscriba a la más pura ortodoxia de la laicidad. Sin embargo, tendencias filosóficas como el Personalismo cristiano de Mounier o Bergson son perfectamente aceptadas, mientras que, por ejemplo, el personalismo musulmán del filósofo marroquí Muḥammad ʿAzīz Laḥbābī es sometido a una crítica profunda o directamente ignorado. Cfr. Juan Antonio Pacheco Paniagua. *El pensamiento árabe contemporáneo*. Sevilla: Mergablum, 1999.

¹⁹ ʿAbd al-Karīm Gallāb. *Fī l-fikr al-siyāsī...*, p. 11.

curso político de la historia árabe-islámica, sentando las bases de lo que se dio en considerar el modelo político y social *islámico*. Entre ellas, el *califato*²⁰ se sitúa como el paradigma de la autoridad y el poder en el Islam, así como la cúspide de un modelo social piramidal cuya legitimación pronto es asumida por el cuerpo de ulemas y alfaquíes a partir de una determinada y particular lectura de las fuentes del islam.

De esa simbiosis califa/ulemas surgen las primeras reflexiones teológicas y jurídicas sobre el ejercicio del poder en el Islam, las cuales suponen un precedente del pensamiento político posterior, especialmente a partir del desarrollo de la *siyāsa šarīʿiyya* que, tal como expresa el propio sintagma, es un concepto medieval que hace referencia a un primer registro de reflexión que pretende “*armonizar los principios de la jurisprudencia islámica con las demandas prácticas del gobierno*”²¹. La reflexión política acerca de los mecanismos relacionados con las estructuras del poder, se generalizó especialmente durante el califato Abbasí, en el que los alfaquíes elaboraron, impulsados por el poder califal, toda una serie de teorías de base religiosa destinadas a legitimar, desde la jurisprudencia islámica (*al-fiqh al-siyāsī*), el poder de la soberanía terrena, entendida a nivel político como un sistema monárquico hereditario de origen divino²². Al mismo tiempo, alfaquíes enfrentados con el poder dominante desarrollaron estudios de *siyāsa šarīʿiyya* destinados a deslegitimar los regímenes considerados injustos o contrarios al espíritu o a la ortodoxia islámica²³, con lo que el corpus de las instituciones de legitimación/deslegitimación de la autoridad y el ejercicio del poder aumentó cualitativa y cualitativamente, con una serie de conceptos tan importantes en ese sentido como *al-siyāsa al-ẓālīma* (política injusta)/ *al-siyāsa al-ʿādila* (política

²⁰ Una aproximación a la institución califal desde la reflexión de los mayores exponentes del pensamiento político del Islam medieval puede encontrarse en E. Rosenthal. *El pensamiento político en el Islam medieval*. Madrid: Revista de Occidente, 1967; cfr. también D. Sourdel, s.v. “*Khalifa*”. *EI*², v. IV, pp. 937-953.

²¹ El término árabe “*siyāsa*” procede etimológicamente de una raíz persa referente a la acción de guiar las riendas de una montura. Por extensión, el significado de “*siyāsa*”, modernamente entendida como “política”, hace referencia a la acción de guiar un estado o una organización social. C.E. Bosworth. s.v. “*Siyāsa*”, *EI*², v. IX, p. 694.

²² Cfr. una aproximación al desarrollo político, ideológico y administrativo de la dinastía `Abbāsī en B. Lewis, s.v. “*Abbāsids*”. *EI*², v. I, pp. 15-23.

²³ Entre ellos, cabe citar por su especial relevancia a Ibn Taymiyya (1262-1328), cuya obra *al-Siyāsa al-šarīʿiyya*. Beirut: s.e., 1966, abunda precisamente en el ámbito de la legitimidad del ejercicio del poder y la autoridad desde el punto de vista de la ortodoxia *sunni* y *hanbalí*. Dicho pensador será además muy influyente en el curso del desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo, precisamente por su reivindicación de la *aṣāla* y la ortodoxia islámica. Cfr. H. Laoust, s.v. “*Ibn Taymiyya*”. *EI*², v. III, pp. 951-955.

justa), en los que la justicia (*`adl*) se erigirá como referencia de la acción política²⁴, lo cual será retomado posteriormente en el pensamiento político contemporáneo.

Dicho sistema se consolida y legitima su metodología en el ámbito religioso e institucional, sentando consecuentemente unas fuertes bases ideológicas en un segundo registro, el de *al-adab al-ṣulṭānī*, el cual aborda el modo de comportamiento del “buen gobernante”. Es lo que Muḥammad `Ābid al-Ābrī denomina “*al-īdiyūlūyīyya al-sulṭāniyya*” (ideología del sultanato)²⁵, que a partir de ese momento se perpetúa entre alfaquíes y ulemas, y se reelabora atendiendo a las necesidades políticas de cada contexto particular, de forma que incluso llega a influir en ciertos escenarios políticos modernos, especialmente en aquellos países que, tras sus independencias, establecieron sistemas monárquicos como forma de gobierno.

Las tensiones y dilemas entre *siyāsa* y *ṣarī`a*, es decir, entre política y ley revelada son, de hecho, un elemento común y circundante a todo el movimiento del pensamiento político árabe-islámico medieval, del que también participaron los filósofos racionalistas, quienes, a la sazón, incluyeron un nuevo elemento crucial en el análisis de ambos conceptos: *al-`aql* (razón)²⁶. De ello surge el tercer gran registro en relación con el pensamiento político, el de *al-siyāsa al-madaniyya*, término que se suele traducir por “filosofía política”. En este sentido, puede hablarse de la introducción de un cierto matiz secularizante por parte de filósofos como al-Fārābī (872- 950)²⁷ quienes, imbuidos del pensamiento filosófico griego, especialmente del neoplatonismo, vieron en la *República* platónica un modelo de organización que permitía adecuar los principios de la razón con los de la Revelación, sin dejar de lado, por supuesto, la atención al *fiqh*. En este mismo sentido cabe destacar la obra de al-Māwardī (972-1058), a quien muchos

²⁴ F.E. Vogel. s.v. “Siyāsa”, *EP*, v. IX, p. 695.

²⁵ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-`Aql al-siyāsī l-`arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-`Arabī, 1990, p. 281.

²⁶ La influencia de la filosofía griega, especialmente a través de la teología especulativa del Kalām, supone el principio de la reflexión racional en el Islam. Cfr. Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Vol. I. Madrid: Alianza, 1996, pp. 81-84; Kamāl `Abd al-Laṭīf. “Al-Falsafa wa-l-hāyīs al-siyāsī: fī `awā`iq al-kitāba al-falsafīyya al-magāribiyya”. En FataḥAllāh Wul`awlū, `Abd al-Ṣamad al-Diyālmī *et alii*. *Al-Ṭaqāfa wa-l-muḥtama` fī l-Magrib al-`Arabī*. Rabat: Manṣūrāt al-Maḥlis al-Qawmī li-l-Ṭaqāfa al-`Arabiyya, 1992, pp. 61-70.

²⁷ Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī, como filósofo “helenizante” y sucesor de al-Kindī (796-873), al combinar su vocación mística y contemplativa con el estudio de la filosofía de Platón y los comentarios de Aristóteles, llegó a la conclusión de que era perfectamente posible armonizar la filosofía aristotélica, especialmente su *Teología*, con la teología islámica. Cfr. Henry Corbin. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 151-157; Al-Fārābī. *Obras filosófico-políticas*. Introducción, traducción y notas Rafael Ramón Guerrero. Madrid, 1992; R. Walter, s.v. “Al-Fārābī”. *EP*, v. II, pp. 778-781.

califican como el precursor de la Ciencia Política²⁸, dada la gran relevancia de su obra dedicada a la organización y la estructura política del Califato, especialmente su famoso *Kitāb al-ahkām al-ṣulṭāniyya*. El mencionado principio del *ʿadl* se situará en el eje del debate entre la mayoría de los llamado filósofos políticos, especialmente a partir del desarrollo del pensamiento *muʿtazilī (ahl al-tawḥīd wa-l-ʿadl)*²⁹, quienes pusieron asimismo de relieve en su doctrina otro de los ejes vertebradores del pensamiento político medieval, y que no es otro que la *ḥisba*³⁰. La obra de Ibn Jaldūn (1332-1402)³¹ merecería en este sentido un capítulo aparte, dado que en su estudio de la Historia dedica un especial apartado a observar las normas que rigen el gobierno y cómo se produce, desde el punto de vista sociológico, el movimiento de deslegitimación de una determinada autoridad, la deposición del gobierno y la subida al poder de otro grupo determinado, el cual se legitima en el poder de la misma forma que lo había hecho el anterior, en un movimiento cíclico constante³². Es por ello que muchos han visto en la metodología de la investigación del pensador tunecino el antecedente no sólo de la Ciencia de la Historia, sino también, junto a al-Māwardī y al-Fārābī, de la Ciencia Política y de la Sociología³³.

²⁸ Cfr. en este sentido C. Brockelmann, s.v. “Al-Māwardī”. *EP*, v. VI, p. 869.

²⁹ Los *muʿtazilīes* eran conocidos, literalmente, como “la Gente de la Unicidad y la Justicia”. Cfr. D. Guimaret, s.v. “Muʿtazila”. *EP*, v. VII, pp. 783-793; cfr. asimismo Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento...*, vol. I, pp. 84-86.

³⁰ El mandato coránico de “*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahī ʿan al-munkar*” (C. III, 104, XXII, 41, XXXI, 17 y otras), es decir, de “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable” es uno de los ejes principales del discurso jurídico-teológico en relación con el campo político, ya que regula toda la teoría relativa a los mecanismos de legitimación y oposición en el Islam. Cfr. C. Cahen y M. Talbi, s.v. “Ḥisba”. *EP*, v. III, pp. 485-489; Sus consecuencias, como ha estudiado ampliamente M^a Antonia Martínez Núñez, llegan hasta la actualidad a través de la concepción islamista del gobierno. Cfr. M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos de oposición en el Islam”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.) *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 187-246.

³¹ ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Jaldūn (1332-1406) desarrolló un pensamiento positivista histórico, especialmente expuesto en el prólogo (*Muqaddima*) de su impresionante *Kitāb al-ʿIbār*, en el cual considera el pensamiento, y su desarrollo en la distintas ciencias humanas, siempre racionales, como la base de la civilización. Cfr. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Jaldūn. *Muqaddima*. Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 2001; Muḥammad ʿAbd Allāh ʿAnān. *Ibn Jaldūn: ḥayāti-hi wa-turāṭi-hi al-fikrī*. El Cairo: Laʿnat al-Taʿlīm wa-l-Tarḡama wa-l-Naṣr, 1965; M. Talbi, s.v. “Ibn Kaldūn”, *EP*, v. III, pp. 825-831; también Muḥammad ʿĀbid al-ʿYābrī ha dedicado gran parte de su obra al estudio del pensador tunecino, especialmente destacable es su tesis doctoral, publicada bajo el título *Fikr Ibn Jaldūn. Al-ʿAṣabiyya wa-l-dawla: maʿālim nazariyya jaldūniyya fī tārij al-islāmī*. Beirut: Dār al-Ṭalīʿa, 1982, y su artículo sobre la epistemología racionalista en Ibn Jaldūn: “Ibistīmūlūḡiyā al-maʿqūl wa-l-lāmaʿqūl fī Muqaddimat Ibn Jaldūn”. En *Ibn Jaldūn: Aʿmāl al-nadwa bi-l-Ribāʿ min 14 ilā 17 fabrāyir 1979*. Rabat: Kulliyat al-Adāb, 1981. De reciente publicación, destaca el estudio de Maḥmūd al-Dawādī. *ʿAḥwāʾ yadīda ʿalā muḥaddadāt al-ʿaql al-ʿumrānī l-jaldūnī*. Túnez: Markaz al-Naṣr al-ʿYāmiʿī, 2003.

³² Cfr. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Jaldūn. *Muqaddima...*, pp. 16-20; Sobre la influencia de la sociología *jaldūniyana* en el desarrollo de la sociología árabe e islámica contemporánea, cfr. Gema Martín Muñoz. “Sociedades y sociólogos árabes: la cuestión de la “identidad” en el saber sociológico”. *Revista Internacional de Sociología*, 12 (septiembre-diciembre 1995), pp. 73-96.

³³ E. Rosenthal. *El pensamiento político...*, pp. 127-135.

Asimismo, no puede olvidarse en este apartado, si bien se incidirá en ello más adelante, la influencia política del *sufismo*³⁴ en muchos países, especialmente a través de la profusión y la adhesión a las numerosas *tariqas* presentes en todo el mundo árabe. El nivel de influencia de dichas *tariqas* ha sido muy variable a lo largo de la historia, así como dependiendo del área geográfica. Los ejemplos de la *tariqa šadiliyya* en el Marruecos Idrisí (ss.VIII-X)³⁵ y de la *tariqa sanusiyya* en Libia con el reinado de Idrīs I (1951-1969)³⁶ son muy gráficos en este sentido, de forma que en algunos momentos han contribuido a legitimar un orden político determinado, así como a oponerse o legitimar una ocupación extranjera.

En otros casos, la mística islámica se unió con la metodología política en la creación de determinados movimientos político-religiosos como el de los *al-Murābiṭūn* (Almorávides) y los *al-Muwaḥḥidūn* (Almohades)³⁷, en este caso en la zona magrebi y andalusí entre los siglos XI y XIII³⁸. La teoría de dichos movimientos consistía en aplicar la legislación islámica “auténtica” volviendo a los principios del islam originario, en cuyo centro se halla el concepto, de vital importancia en este sentido, del *tawḥīd*³⁹. Algunos ideólogos de estos movimientos, como es el caso del *Mahdī* Ibn Tūmart (1080-1130), desarrollaron un pensamiento político de cierta envergadura, sin el cual no es posible acercarse hoy a fenómenos como el del islam político en Marruecos, cuya metodología y espiritualidad bebe en gran parte de la tradición de los movimientos de oposición islámica en el Magreb.

El surgimiento del *fīkr siyāsī* como “pensamiento político” *sensu stricto* está relacionado con la evolución del contexto social y político de la contemporaneidad árabe a partir del siglo XVIII y XIX⁴⁰, por lo que, como se verá especialmente en el

³⁴ El papel del sufismo es consustancial al desarrollo del Magreb en todos los ámbitos, desde el cultural al político. Cfr. Halima Ferhat. *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb: mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Toubkal, 2003. Sobre su influencia en el pensamiento árabe, cfr. Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento...*, vol. I, pp. 117-122.

³⁵ Cfr. Bernard Lugan. *Histoire du Maroc. Des origines à nos jours*. París: Perrin, 2001, pp. 56-61.

³⁶ Sobre el desarrollo del movimiento *sanūsī* y su influencia en el reinado de Idrīs I y en la configuración política de Libia, cfr. `Alī Muḥammad Muḥammad al-Ṣalābī. *Al-Ḥaraka al-sanūsīyya fī Lībiyā*. Ammán: Dār al-Bayāriq, 1999.

³⁷ Cfr. el artículo de M^a Antonia Martínez Núñez sobre el uso político de la epigrafía en el caso almohade: “Epigrafía y propaganda almohade”. *Al-Qanṭara*, 18 (1997), pp. 415-445.

³⁸ Cfr. M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos...”, pp. 217-221.

³⁹ El *tawḥīd* o “unicidad” es un concepto clave en el pensamiento islámico, relacionado desde el punto de vista teológico con la teoría del Uno divino de al-Fārābī. Posteriormente, fue retomado por el movimiento *salafī*, y especialmente por el pensamiento de Muḥammad `Abduh, quien escribió una obra titulada precisamente *Risālat al-tawḥīd*. Cfr. D. Guimaret., s.v. “Tawḥīd”. *EI*², v. X, p. 389.

⁴⁰ En los siglos XVIII y XIX, la confrontación del mundo árabe con la época del *inḥitāṭ*, de decadencia de su pensamiento y de su cultura, incluida su lengua, frente a la dominación otomana y al despertar del llamado Occidente cristiano, supone una crisis estructural que lleva a los intelectuales árabes a comenzar

caso de Marruecos, es un pensamiento fruto de un profundo cuestionamiento fundamentalmente moderno y forjado mediante una sucesión de *rupturas* en diferentes ámbitos como el social y el político, sin dejar de lado el psicológico⁴¹, cuyas bases metodológicas proceden en gran medida del pensamiento y la filosofía occidental. No obstante, el movimiento “filosófico” dentro del pensamiento político árabe, así como diversas tendencias ideológicas, desde el nacionalismo árabe hasta el islam político, trataron de rescatar, en diferentes momentos, elementos procedentes del *turāṭ* árabe, incluyendo en algunos casos la reflexión jurídica y teológica.

En ese sentido, la relación entre *siyāsa* y *ṣarī`a* va a seguir estando presente en el centro de la especulación, especialmente a través de los debates estructurales sobre la formación de los nuevos estados árabes, así como a la hora de afrontar la construcción de un determinado modelo social. Será precisamente el ámbito social el que ocupe, como se verá, un espacio privilegiado en el pensamiento político. Así, los pares de conceptos *dīn* (religión)/*siyāsa* (política), *da`wa* (predicación)/*dawla* (estado), *aṣāla* (tradicición)/*ḥadāṭa* (modernidad), *islām* (islam)/*almāniyya* (laicidad), *ṣūrā* (consulta, concertación)/*dīmuqrāṭiyya* (democracia), etc. van a capitalizar las reflexiones de los pensadores árabes, situándose en el eje central de los debates entre pensadores e ideólogos de diferentes tendencias, y estableciéndose de esa forma un sistema dicotómico en el que los conceptos deben ser definidos y situados en relación con *otro*, en este caso con un antónimo que lo delimita y le da su pleno sentido. La *siyāsa*, por tanto, comienza a abrir sus referencias más allá de su mera relación con la religión (*dīn*), comenzando a interpretarse en términos éticos (*ijlāqiyya*), filosóficos (*falsafiyya*), científicos (*ilmīyya*) e incluso administrativos (*idāriyya*)⁴².

Este sistema *rupturista* y, en muchos casos también *revolucionario*⁴³, se basa en categorías duales que implican la aceptación-continuidad de un concepto y la

a plantear las cuestiones más determinantes para poder salir de la misma. Cfr. Albert Hourani. *La historia...*, pp. 367-384; sobre la influencia de este cuestionamiento profundo que dará lugar a la *Naḥḍa* en la conciencia colectiva árabe y su desarrollo en el Magreb, cfr. Sayār Kawkab al-Ŷamīl. “Al-Naḥḍa al-fikriyya al-`arabiyya fī l-qurn al-tāsi` aṣār: al-Magrib al-`Arabī: Tūnis wa-l-Ŷāzā`ir wa-l-Magrib”. En Sayār Ŷamīl (ed.). *Al-Taḥawwulāt al-`arabiyya: iškāliyyāt al-wa`ī wa-l-taḥlīl al-tanāquḍāt wa jīṭāb al-mustaqbal*. Ammán: al-Aḥliyya li-l-Naṣr wa-l-Tawzī`, 1997, pp. 47-58.

⁴¹ Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 100.

⁴² Éstas y otras acepciones son recogidas por Jalīl Aḥmad Jalīl. s.v. “Siyāsa”. *Mu`yam al-muṣṭalahāt al-siyāsiyya wa-l-dīblumāsiyya*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999, pp. 111-113.

⁴³ El concepto de “*tawra*” (revolución) es otro de los conceptos clave en el desarrollo del pensamiento político árabe. Como afirma M. Arkoun, este concepto ha servido de horizonte y de legitimación a muchos de los procesos políticos más importantes del mundo árabe, desde las rebeliones anti-otomanas del siglo XIX, hasta los regímenes “oficialmente” revolucionarios de Egipto y posteriormente de Argelia, entre otros. Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 121.

superación-ruptura con el otro, lo cual será aplicado por los pensadores políticos a cada ámbito de reflexión, con especial atención al ámbito social y por supuesto al campo político. De hecho, casi todos los pensadores políticos árabes, en mayor o menor medida, van a aplicar este sistema consciente o inconscientemente en sus reflexiones y discursos, puesto que son las circunstancias históricas, con todo lo que conllevan, vividas por el mundo árabe a lo largo de los siglos XIX y XX las que en última instancia determinan la necesidad del mismo.

Así, la gran crisis previa a la *Nahḍa* árabe del siglo XIX⁴⁴, que desemboca en el gran movimiento de reflexión conocido de forma general como “*al-iṣlāḥiyya al-islāmiyya*” (reformismo islámico) y plasmado en el desarrollo de la *salafiyya*⁴⁵, lleva a muchos intelectuales árabes a seguir los pasos de los iniciadores de dicha corriente de pensamiento, surgida en Egipto, a saber, los pensadores Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1839-1897), Muḥammad `Abduh (1845-1905) y Rašīd Rīḍā (1865-1935). Con ello, la alusión a los *al-salaf al-ṣāliḥ* se convierte en un referente inexcusable a la hora de afrontar los retos de la modernidad para muchos pensadores árabes pertenecientes a los movimientos nacionalistas y panarabistas, que ven en las teorías *salafīes* e *iṣlāḥīes* una brillante oportunidad de desarrollo ideológico frente al poder colonial, por lo que sitúan el hecho islámico, desde ese momento, en el eje identitario, ideológico y político de la lucha nacionalista frente al colonizador, como se verá en el caso concreto de Marruecos.

Seguidores y promotores de esta corriente como el *ṣayy* Ibn Bādīs (1889-1940)⁴⁶ en Argelia y `Allāl al-Fāsī (1910-1974) en Marruecos continuaron y adaptaron el pensamiento *salafī* a los condicionantes propios del Magreb, de forma que actuaron de transmisores y dinamizadores del mismo, e influyeron de manera indeleble en el desarrollo del nacionalismo y los respectivos movimientos de liberación nacional. En este sentido, como recalca Arkoun⁴⁷ y se verá más adelante en el caso marroquí, cabe destacar una doble vertiente de la *salafiyya*, una más elitista y urbana, y otra más popular y rural, las cuales siempre van a estar en una evidente tensión por sus

⁴⁴ Sobre el papel y la influencia de la *Nahḍa* en los diferentes ámbitos de la cultura, el pensamiento y muy especialmente en la lengua y la literatura árabe, cfr. Ḥannā l-Fājūrī. *Al-Mūyāz fī l-adab al-`arabī wa-tārīḥi-hi*. Beirut: Dār al-Ŷīl, 1985, v. IV, pp. 13-19.

⁴⁵ P. Shinar. s.v. “Salafiyya”, *EP*, v. IX, p. 901.

⁴⁶ Sobre Ibn Bādīs y su ingente tarea intelectual y política en Argelia, cfr. `U.R. Kaḥḥāla. *Mu`yam al-mu`allifīn. Tarāyīm muṣannafī l-kutub al-`arabiyya*. Damasco: Al-Taraqqī, 1957-1961, vol. V, p. 105 y Ali Merad. *Ibn Badīs, commentateur du Coran*. París: Paul Geuthner, 1971; acerca de su labor al frente de la Asociación de Ulemas Argelinos, cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “La asociación de los ulemas musulmanes argelinos (1931-1954) y la cuestión de la mujer”. En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad de Granada, 1994, vol. II, pp. 813-820.

⁴⁷ Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 123.

divergencias a la hora de aproximarse a la relectura de la tradición religiosa y de sus vertientes políticas.

1.1.2.2. Características básicas del pensamiento político árabe contemporáneo

Teniendo esto en cuenta, parece claro que el desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo, considerado en su forma más general posible, ha ido acompañado por tres elementos recurrentes, los cuales se conforman como características definitorias básicas del mismo:

- a) la crisis (*azma*) como origen de la reflexión,
- b) el posicionamiento respecto a un *otro*, y
- c) una determinada lectura ideológica.

Estos tres elementos son constantes y observables desde los mismos orígenes del pensamiento árabe contemporáneo. Junto a ellos, cabe citar otros dos elementos que circundan y conforman ineludiblemente a los tres citados, y que no son otros, como se verá más adelante, que el *islam* y el interés fundamentalmente social del pensamiento plasmado en el debate sobre la *democracia*. Como elementos característicos del pensamiento árabe contemporáneo, todos ellos hunden sus raíces inmediatas en el periodo colonial (s. XIX), primera de las mencionadas crisis que llevaron a los pioneros del pensamiento árabe contemporáneo a analizar y reflexionar sobre la situación de decadencia que vivía el mundo árabe en todos los ámbitos, comenzando por el cultural, así como a buscar posibles soluciones a la grave situación sufrida, en mayor o menor medida, por todos los pueblos árabes.

Será por tanto la crisis (*azma*) que enfrenta al mundo árabe, en clara desventaja científica, tecnológica, social, política y económica, con el *otro* mundo, el cristiano-occidental, bajo la forma de unos procesos de colonización muy traumáticos a partir del siglo XIX, especialmente, la que alimente el proceso de reflexión entre los ideólogos e intelectuales árabes contemporáneos. Prácticamente, y con notables y conocidas excepciones, será la primera vez que, desde el nacimiento del islam como entidad jurídico-política, se entable un proceso tan traumático como profundo de cuestionamiento cartesiano acerca de la propia identidad árabe-islámica⁴⁸ y sus valores

⁴⁸ Dicho cuestionamiento permanece vivo en las sociedades árabes contemporáneas, debido, entre otras cosas, a la difícil coyuntura socio-política que sigue atravesando el mundo árabe en la actualidad. En este

morales, no exento de grandes y agrias polémicas y contradicciones, que no son más que el reflejo de “*un mundo que está como permanente e inevitablemente gobernado por una crisis de crecimiento y adaptación, de necesaria reexplicación una y otra vez, sin descanso, con insistencia, de las cosas y de las causas*”⁴⁹.

La crisis, por otra parte, no adquiere su pleno sentido sino a partir de la consideración del segundo de los grandes constituyentes del pensamiento político árabe contemporáneo, es decir, el posicionamiento frente a un “otro”. *Al-Ajar*, concepto árabe para designar al “otro”, comprende en el pensamiento político árabe una realidad amplia y cambiante que, de forma general, corresponde a una realidad ajena y a veces alienante que constituye el negativo de la propia definición. En palabras del filósofo personalista marroquí Muḥammad `Azīz Laḥbābī (1923-1993), que identifica el “otro” con la segunda persona del “tú”: “*el “tú” es una necesidad para la afirmación del “yo”. Existe una certeza del “tú” anterior a toda experiencia*”⁵⁰.

El *otro*, por tanto, es un “tú” diferente e incluso antónimo del “yo”, que contribuye a reafirmar, por negación, los valores y la esencia del “yo” en el pensamiento árabe, y cuya esencia no es inmutable sino que, bien al contrario, se establece como una constante genérica que puede identificarse con diferentes elementos, dependiendo de la tendencia ideológica o el sesgo discursivo de un determinado pensador o corriente del pensamiento político árabe. Así, el “otro” puede ser identificado con “Occidente” – por otra parte el “gran otro”, si cabe la expresión, del pensamiento árabe –, el imperialismo, el colonizador, el laicismo, el marxismo, el comunismo, y un largo etcétera, así como las personas y las instituciones que representan las mencionadas tendencias o valores tanto dentro como fuera de las sociedades árabes. Así, en gran medida el “otro” contribuye a definir el “yo” de cada pensador y de cada tendencia ideológica, estableciéndose entre ambos una auténtica dialéctica de la diferenciación y, en muchos casos, de la negación.

El pensamiento político árabe contemporáneo comparte los mencionados criterios generales aplicables, en mayor o menor medida, a todo el pensamiento árabe, bien que además presenta, por su propia naturaleza, ciertas características específicas

sentido, cfr. Pedro Martínez Montávez. *Mundo árabe y cambio de siglo*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

⁴⁹ Pedro Martínez Montávez. *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy, 1997, p. 135.

⁵⁰ Cfr. Muḥammad `Azīz Laḥbābī. *Al-Šajṣaniyya al-islāmiyya*. El Cairo: Dār al-Ma`ārif, 1983; cfr. asimismo Juan Antonio Pacheco Paniagua. “El pensamiento magrebí contemporáneo: Muḥammad `Azīz Laḥbābī y el personalismo musulmán”. En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruiz Almodóvar (eds.). *El Magreb: Coordinadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 325-360.

entre las que destaca, de manera fundamental, la dedicación de su reflexión al ámbito político y, especialmente, al campo político en relación a la legitimidad y los resortes del poder y los mecanismos de oposición. De especial relevancia son asimismo las diversas articulaciones teóricas que se conforman en torno a las diferentes ideologías y sus postulados con respecto al hecho social e identitario, en el que los mencionados elementos de *islam* y *democracia* cobran, como se verá, un papel absolutamente preponderante.

1.1.3. Desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo

Es por tanto, desde el punto de vista histórico, a partir del desarrollo tecnológico y cultural de Occidente en el siglo XVIII cuando ciertos conceptos derivados del desarrollo cultural y científico europeo comienzan a llegar al mundo árabe, por entonces englobado en su práctica totalidad dentro de las fronteras administrativas del Imperio Otomano, con la notable excepción del Sultanato de Marruecos. Las nuevas ideas liberales provenientes de Europa confrontan la realidad árabe con los ideales occidentales de la época, sentando las bases de una profunda reflexión crítica que comienza a recorrer las obras de los intelectuales árabes y musulmanes más lúcidos. En este sentido, la *Nahḍa* de finales del siglo XIX supone un punto de inflexión en el propio proceso de observación y análisis de la identidad árabe e islámica, como demuestra la abundante literatura de la época, cuyo máximo interés se centra en la cultura árabe, especialmente en la renovación de la lengua y la literatura. La lengua árabe, como señala Anwar `Abd al-Mālik⁵¹, se convierte por tanto en una herramienta metodológica de uso común entre los pensadores árabes, quienes renuevan de esa manera el campo semántico perteneciente a la filosofía y a la política, destacando su vital importancia como vertebradora de las diferentes tendencias ideológicas del pensamiento árabe.

La *crisis*, como se ha dicho, es uno de los elementos principales de este nuevo movimiento de renovación cultural e ideológica nacido en el *Mašriq* y exportado con más o menos éxito al resto del mundo árabe, puesto que será la crisis la condición indispensable que, al igual que en otros pensamientos surgidos de ámbitos culturales y

⁵¹ Anwar `Abd al-Mālik, en su obra *Al-Fikr al-`arabī fī ma`rakat al-Nahḍa*. S.I. Dār al-Adāb, 1981, desglosa los diferentes elementos que confluyen en el proceso de renovación del pensamiento a partir de la *nahḍa*, destacando la importancia de la lengua árabe en la configuración del pensamiento nacionalista.

religiosos diferentes al Islam, esté en el origen de todo un proceso reflexivo que aborda cuestiones esenciales de la sociedad, la cultura y la política, y del cual surgirá lo que, a pesar de su heterogeneidad y amplitud, puede llamarse *pensamiento político árabe contemporáneo* (*al-fīkr al-siyāsī l-`arabī l-mu`āṣir*)⁵², el cual se verá asimismo alejado en multitud de ocasiones de la ortodoxia filosófica para adentrarse en el campo de las ideologías. Dicha crisis hace referencia, en principio, al largo periodo de oscuridad sufrido por los árabes bajo la dominación otomana (*inḥitāt*), para pasar a continuación a abordar la crisis profunda que comienza a cuestionarse la esencia del propio *ser* árabe y *ser* musulmán, al observar cómo el *otro* occidental cristiano, personalizado en el colonizador, se desarrolla y expande por el mundo sus propias concepciones culturales gracias a un desarrollo científico y tecnológico que parece no conocer límites.

El pensamiento político árabe comienza entonces su propio desarrollo como disciplina relativamente nueva e independiente dentro de la cultura islámica⁵³, poniendo siempre al islam en el centro de los debates, el primero de los cuales, por su importancia, es llamado “*al-ḡadal al-kabīr*” (la gran controversia)⁵⁴, dado que enfrenta a las posiciones *rupturistas* con las *continuistas* en el seno de las sociedades árabes e islámicas, abordando desde diferentes perspectivas y metodologías el papel del islam en el proceso de desarrollo cultural, político, social y económico que ha de conducir a los árabes y a los musulmanes a la compleja y ansiada *ḥadāṭa* (modernidad).

Dicha controversia convierte el pensamiento árabe a lo largo de todo el siglo XX, como señala Juan A. Pacheco, en un auténtico espacio de lucha ideológica⁵⁵. La cuestión central que se propone es si el islam, como desarrollo político y social, debe ser reformado para que comience un proceso de desarrollo integral en el mundo árabe al modo de lo ocurrido en Occidente con la secularización vivida en Europa tras las revoluciones liberales del siglo XVIII, principalmente. O bien si, por el contrario, es el propio islam, a través de sus diferentes elementos jurídicos y teológicos, con especial incidencia en el *iṭihād*, el que debe aportar la solución y llevar a los árabes y musulmanes a una modernidad propia. Los pensadores e ideólogos árabes, ante estas cuestiones que atañen a su propio *yo* y a la propia esencia del *otro*, responden de

⁵² `Abd al-Karīm Gallāb. *Fī l-fīkr...*, pp. 20-24.

⁵³ Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought*. Londres: Macmillan, 1982, p. 2.

⁵⁴ Maḡīd Jaddūrī. *Al-Ittiḡāhāt al-siyāsīyya fī l-`ālam al-`arabī. Dawr al-afkār wa-l-miṭl al-`uliya fī l-siyāsa*. Beirut: Al-Dār al-Mutahhida li-l-Naṣr, 1985, pp. 19-22.

⁵⁵ Juan Antonio Pacheco Paniagua. “El pensamiento árabe como espacio de controversia ideológica”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 247-261.

diversas maneras. Entre ellas, las tres principales son las que acuden, como medio para alcanzar una respuesta, a la religión, a la política y a la tecnología, correspondiendo con los modelos *larouinianos* del clérigo, el político y el tecnófilo, respectivamente⁵⁶, sin que ninguna de ellas haya logrado plenamente sus objetivos.

Lejos de haberse resuelto, el debate referido tiene su continuidad a lo largo de todo el siglo XX y lo transcurrido del XXI, siempre con la cuestión islámica como telón de fondo, manifestándose de diferentes modos atendiendo a la evolución social, política e ideológica de sus actores principales, así como de los desarrollos socio-históricos y políticos de las diferentes zonas del mundo árabe e islámico en las que se produce este intenso debate. En este sentido, pueden enmarcarse las diferentes tendencias del pensamiento político árabe e islámico, cada una de las cuales, como se verá, adoptará desde el punto de vista ideológico una determinada posición con respecto al mismo, de la cual no puede sustraerse la cuestión del lugar del islam en el proceso de desarrollo político y social. Desde el nacionalismo, cuyas diferentes tendencias ideológicas marcarán indefectiblemente el pensamiento político árabe a lo largo del traumático proceso de las descolonizaciones e independencias nacionales árabes⁵⁷, hasta el islam político, ideología de oposición activa que tomará, desde el último cuarto del siglo XX, el relevo de la anterior en su posición de principal opositor a los regímenes absolutos, ya desacreditados en su legitimidad como mentores de las independencias, los protagonistas e ideólogos de las diferentes posturas elaboran discursos a veces excesivamente populistas, a veces demasiado elitistas, que supondrán en algunos momentos una auténtica *ṣirā` al-aḍḍād*, es decir, una “lucha de contrarios”⁵⁸ que, con contadas excepciones, no darán una respuesta definitiva a la difícil cuestión del acceso integral a la modernidad, todavía pendiente.

Sin embargo, y a pesar de que muchas veces este aspecto marcadamente ideológico juegue en contra de la calidad epistemológica del pensamiento árabe, especialmente del pensamiento político, puede afirmarse que éste llega a convertirse, como se ha mencionado, en una constante e incluso en un hilo conductor de dicho

⁵⁶ `Abd Allāh al-`Arwī (Abdallah Laroui) recoge en una de sus obras clave, *L'ideologie arabe contemporaine*. París: Maspero, 1973, los tres modelos citados, que responden a las posturas adoptadas por los intelectuales árabes frente a la crisis, ninguna de las cuales, por sí misma, ha conseguido responder positivamente a las necesidades de desarrollo de las sociedades árabes, precisamente por no tener en cuenta la interdependencia entre la ideología árabe y la occidental.

⁵⁷ Cfr. Carmen Ruiz Bravo. *La controversia ideológica nacionalismo árabe / nacionalismos locales. Oriente 1918-1992*. Madrid: IHAC, 1976.

⁵⁸ Cfr. Muḥammad ʿĀbir al-Anṣārī. *Al-Fikr al-`arabī wa-ṣirā` al-aḍḍād*. Beirut: Al-Mu`asasa al-`Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr, 1996.

pensamiento a lo largo de todo el siglo XX y, por tanto, en una de sus características definitorias, atendiendo a la diversidad de tendencias que lo jalonan y lo reelaboran constantemente.

1.2. Principales tendencias del pensamiento político árabe

1.2.1. Criterios de clasificación

Como se ha señalado, el pensamiento político árabe contemporáneo surge ligado a una doble raigambre. Por un lado, su relación histórica con la reflexión teológica, jurídica y filosófica del Islam medieval, bien que es una relación diacrónica y no lineal, aporta al pensamiento político árabe contemporáneo todo un caudal conceptual y metodológico, en primer término, que sirve de base a muchos de los cuestionamientos de orden cultural e identitario, además de religioso, que ha de afrontar la modernidad árabe.

Por otro lado, la confrontación con los sistemas de pensamiento y las tendencias ideológicas occidentales, dota a los pensadores árabes de nuevos elementos, técnicas y conceptos que son asimilados o rechazados, atendiendo a las diferentes tendencias, y que, en cualquier caso, contribuyen a enriquecer la diversidad y la profundidad de la reflexión política árabe contemporánea.

Esta doble identidad, por así decirlo, es un elemento característico del desarrollo interno del pensamiento político árabe contemporáneo, que ha impregnado, en mayor o menor medida, a la mayoría de sus tendencias políticas e ideológicas a lo largo de su desarrollo. Por ello no puede hablarse de tendencias “ortodoxas” en un sentido literal, sino más bien de tendencias de raíz *endógena* o *exógena*⁵⁹, atendiendo a los referentes inmediatos de cada una de ellas, así como a la vocación y a las pretensiones de las mismas, teniendo siempre en cuenta que los complejos procesos sociopolíticos e ideológicos que han tenido lugar en el mundo árabe, han llevado las más de las veces al pensamiento político a adoptar posturas sintéticas, cuando no sincréticas, elaboradas a partir de componentes de diversa procedencia.

⁵⁹ Existen diferentes criterios de clasificación del pensamiento político árabe contemporáneo, sobre los que diversos autores han aportado su particular visión. De especial interés en este sentido es Pedro Martínez Montávez. *El reto del islam...*, p. 145; cfr. también, por su relevancia en el desarrollo del análisis de dichas tendencias, Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`Arabī...*, y especialmente Ma`yīd Jaddūrī. *Al-Ittiyāhāt al-siyāsiyya...*

Otra de las peculiaridades a tener en cuenta a la hora de enumerar las diferentes tendencias del pensamiento político árabe es la interrelación entre las dimensiones *práctica-ideológica* y *teórico-conceptual* en el ámbito del discurso político. No cabe duda de que éste es un aspecto ciertamente espinoso y no exento de polémica, puesto que el elemento ideológico, cuya influencia es decisiva, como se ha señalado más arriba, en el desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo, es por definición un componente subjetivo. Sin embargo, y a pesar de no ser un elemento exclusivo del pensamiento árabe, teniendo en cuenta la situación de crisis estructural, desarraigo y lucha política que atraviesa el mundo árabe desde su independencia oficial, por otra parte ni mucho menos conclusa, es irreprochable e incluso exigible, conviene señalarlo así, el compromiso de los pensadores árabes, cuando no su participación activa en el campo político de forma directa a través de la militancia.

ʿAbd Allah al-ʿArwī (n. 1933), quien ha insertado en gran medida sus investigaciones en el campo ideológico en relación con el desarrollo del pensamiento árabe ante la modernidad, habla de al menos tres acepciones de “ideología” en dicho contexto⁶⁰. La primera de ellas, sería el “*reflejo retrasado de la realidad, a causa del utillaje mental utilizado*”; la segunda un “*sistema de pensamiento que oculta la realidad porque ésta es imposible o difícil de analizar*”; por último, una tercera acepción hace referencia a una “*construcción teórica elaborada en otra sociedad, que no está totalmente inscrita en lo real, pero que está en vías de convertirse [en real], o más exactamente, que es utilizada como modelo para que la acción se realice*”. Estas definiciones, que en parte pretenden explicar el retraso de los intelectuales árabes y su dependencia de un legado cultural mal asimilado y de un occidente mal entendido, según al-ʿArwī, abundan precisamente en la problemática ideológica como uno de los factores desestructuradores de la *realidad* árabe. No obstante, el concepto de *wāqiʿ* (*realidad*), clave para al-ʿArwī, es inseparable de su propia y particular concepción de lo real, es decir, de su propia ideología y no de otra.

Así, al existir, en términos generales, dentro del pensamiento político árabe este tipo de relación de “necesidad dialéctica” entre ideologías y conceptos, más allá de la más evidente y casi necesaria en el contexto sociopolítico árabe entre práctica y teoría política, las tendencias del pensamiento político árabe presentan una clara identificación

⁶⁰ Es interesante el recorrido teórico que lleva a al-ʿArwī a analizar el concepto de “*ʿīdiyūlūyiyā*” desde la concepción platónica hasta el pensamiento árabe contemporáneo, prestando especial atención al análisis marxista. ʿAbd Allah al-ʿArwī. *Maḥmūd al-ʿīdiyūlūyiyā*..., p. 123.

con el desarrollo de las ideologías políticas, lo cual ha de tenerse en cuenta a la hora de enumerar las principales tendencias del pensamiento político árabe. Éstas, además, están influidas de manera determinante por el desarrollo sociopolítico de cada contexto particular, con especial atención, como señala el marroquí `Abd al-Karīm Gallāb (n. 1919)⁶¹, a las relaciones entre *dawla* y *muẓtama`*, es decir, entre el estado y la sociedad. Dicha dialéctica se mide en términos de consecución de objetivos marcados por el programa político de los movimientos de liberación nacional de los diferentes países, y la estructura y desarrollo de los estados árabes post-independientes en relación a dichos objetivos. En este sentido, Gallāb recalca el hecho de que la ideología que en cada caso legitima al estado se convierte en ideología “oficial” dominante y, en la mayoría de los casos, en ideología opresora de las minorías políticas *a posteriori*⁶², una vez alcanzado el poder.

En cuanto a los criterios de clasificación de las diferentes tendencias del pensamiento político árabe, en principio conviene remitirse a la claridad expositiva de autores como el iraquí Maẓyīd Jaddūrī, cuya obra publicada en inglés en 1970⁶³ y posteriormente traducida al árabe en 1985 bajo el título *Al-Ittiyāhāt al-siyāsiyya fī l-`ālam al-`arabī. Dawr al-afkār wa-l-miṭl al-`uliya fī l-siyāsa* (Tendencias políticas en el mundo árabe: el papel de las ideas y de los ideales en la política)⁶⁴ repasa las diferentes tendencias presentes en el pensamiento árabe, prestando especial atención al nacionalismo árabe, a su surgimiento, tendencias y conceptos básicos. Asimismo, la obra cronológicamente posterior de `Abd al-Mālik *Al-Fikr al-`arabī fī ma`arakat al-nahḍa* (El pensamiento árabe en la batalla de la *nahḍa*)⁶⁵ abunda en ese mismo sentido, abordando, más allá de la mera descripción de las diferentes tendencias políticas, los conceptos clave en relación con la diversidad ideológica en el ámbito del pensamiento árabe a partir de la *nahḍa*, entre los que destaca la importancia del elemento cultural e identitario. Ambos autores son referencia inexcusable de cualquier acercamiento a las tendencias políticas en el mundo árabe, si bien sería necesario establecer ciertas actualizaciones dado el tiempo transcurrido desde que fueron publicadas dichas obras.

Así, para una mayor claridad en esta exposición, se recurrirá a los mencionados criterios de “exogénesis” y “endogénesis”, es decir, teniendo en cuenta la situación de

⁶¹ `Abd al-Karīm Gallāb. *Fī l-fikr al-siyāsī...*, p. 121.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cfr. Maẓyīd Jaddūrī (Majid Khadduri). *Political Trends in the Arab World. The Role of Ideas and Ideals in Politics*. Westport: Greenwood Press, 1970.

⁶⁴ Cfr. Maẓyīd Jaddūrī. *Al-Ittiyāhāt al-siyāsiyya...*

⁶⁵ Cfr. Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*

partida de una determinada tendencia en relación con el sistema conceptual, la metodología y los valores que utilice, bien basándose en parámetros ideológicos exógenos, esto es, surgidos y desarrollados fuera del mundo árabe y del sistema de pensamiento árabe e islámico, o bien en parámetros endógenos, elaborados o reelaborados a partir de una relectura de la propia tradición cultural en diferentes campos.

1.2.2. Tendencias exógenas

Al hablar de tendencias exógenas, y recordando nuevamente los matices que presenta la presente clasificación, atendiendo a las mencionadas interrelaciones e influencias de diversa procedencia, cabe mencionar dos grandes tendencias o, más propiamente, grupos de tendencias, a saber, la marxista y la liberal. Ambas tendencias se caracterizan por tanto por basar sus presupuestos básicos en ideologías de origen occidental, a cuyo desarrollo histórico, político y social se adscribe su campo conceptual y su metodología.

Dicha adscripción inicial, evidentemente, se enriquece con una serie de elementos propios del medio cultural y sociopolítico árabe, entre los cuales destaca la inclusión del debate islámico a través de la reflexión cultural, identitaria o religiosa, según los casos.

1.2.2.1. El marxismo (al-mārksiyya)

El marxismo, como tendencia del pensamiento político árabe contemporáneo, presenta una serie de peculiaridades con respecto al marxismo que podemos calificar de “clásico” europeo. El desarrollo del marxismo en el pensamiento árabe, a partir de mediados del siglo XX, se basa, en principio, en una serie de adscripciones ideológicas individuales, generalmente por parte de pensadores *mašriqíes* con ciertos contactos con Europa. Individualidades, por tanto, que, tras prolongadas estancias en Europa y contactos con pensadores e ideólogos marxistas de diferentes países, aplicaron el método marxista a la realidad histórica y sociopolítica árabe, llegando a la conclusión de la validez del método y de los conceptos de “lucha de clases” y del materialismo histórico para superar la crisis estructural árabe. Hasta aquí puede rastrearse el

surgimiento y desarrollo de un marxismo árabe más o menos ortodoxo desde el punto de vista teórico, si bien con ciertas particularidades relevantes⁶⁶.

En un segundo estadio, los pensadores marxistas árabes se encontraron con una serie de dificultades añadidas a las que el marxismo occidental apenas había prestado atención, y que supusieron el comienzo de un nuevo desarrollo autónomo de la ideología marxista árabe, y de una serie de disgregaciones y cismas internos a partir de diferentes lecturas marxistas de la realidad árabe. Es por ello que la mayoría de tendencias agrupadas bajo la ideología marxista, se actualizaron en una serie de movimientos y partidos, fundamentalmente socialistas y comunistas, cuya evolución práctica y discursiva difiere en muchos aspectos, principalmente en la adscripción del elemento cultural/religioso islámico y en la difícil dinámica entre internacionalismo proletario y nacionalismos árabes.

Así, en la primera mitad del siglo XX comienzan a surgir los primeros partidos comunistas árabes⁶⁷ imbuidos de la retórica marxista europea y claramente influenciados ideológicamente por el triunfo de la Revolución Rusa (1917) y el papel cada vez más preponderante en el escenario internacional de la U.R.S.S., siendo el primero de ellos el *Ḥizb al-Šuyū`ī l-Sūrī l-Lubnānī* (Partido Comunista Siro-Libanés, PCSL), fundado en 1924 por Jālid Bagdāš (1912-1995), un sirio de origen kurdo. En 1934, además de producirse la creación del partido comunista tunecino (PCT), se pone también en marcha uno de los puntales del comunismo árabe, el *Ḥizb al-Šuyū`ī l-`Irāqī* (Partido Comunista Iraquí, PCI), en cuyo desarrollo influyó de manera determinante la figura del emblemático ideólogo de origen cristiano Yūsuf Salmān Yūsuf, conocido como Fahd (1901-1949).

Estos y otros partidos comunistas árabes se conformaron como una vanguardia de la revolución socialista en el Mundo Árabe, por lo que en su programa consideraban al islam como una alienación propia de los pueblos oprimidos, la cual sería superada a través de la consecución de los derechos sociales por parte de las masas proletarias, al igual que había ocurrido con el cristianismo en la emergente Europa comunista. En ese mismo sentido se manifiestan la mayoría de partidos comunistas creados durante la

⁶⁶ P.J. Vatikiotis. s.v. “*Ishtirākiyya*”, *EP*, v. IV, pp. 128-132.

⁶⁷ Es interesante mencionar la importancia del elemento organizativo en el desarrollo ideológico del marxismo árabe, puesto que serán los partidos políticos los que, atendiendo a las necesidades metodológicas de cada contexto particular, elaborarán una ideología pragmática que tomará y desechará de forma recurrente los elementos ideológicos que en cada momento consideren oportunos, y no al contrario. De ahí que en este apartado se preste especial atención al surgimiento de los partidos políticos como reflejo de la evolución ideológica en el mundo árabe. Cfr. Hisham Sharabi. *Theory, politics and the Arab World: critical responses*. Londres: Routledge, 1990.

primera mitad del siglo XX, tales como el argelino, fundado en 1936, el marroquí, fundado por el histórico `Alī Yātā (1920-1997) en 1943, el jordano, en 1948, así como el *Ḥizb al-Šuyū`ī l-Sūdānī* (Partido Comunista Sudanés, PCS), partido fundado en 1946 y que, junto al Iraquí, fue y aún continúa siendo uno de los más activos de la escena política árabe, a pesar de las dificultades y las olas represivas, especialmente bajo el mandato del presidente Ŷa`far Muḥammad al-Numayrī, entre 1969 y 1985. La ortodoxia comunista es visible incluso en los partidos comunistas de los países del Golfo Árabe, menos activos pero muy significativos, fundados más tarde que sus hermanos mayores, tal como *Ŷibhat al-Taḥrīr al-Waṭanī l-Baḥraynī* (Frente de Liberación Nacional de Bahrein, FLNB), fundado en 1955, o el *Ḥizb al-Šuyū`ī fī l-Sa`ūdiyya* (Partido Comunista en Arabia Saudí, PCAS), fundado en 1975 y heredero de la *Ŷibhat al-Taḥrīr al-Waṭanī* (Frente de Liberación Nacional, FLN) saudí, fundado en 1958. La variedad y diversidad presente en el amplio espectro del comunismo árabe, representado por estos y otros partidos a lo largo de la geografía del mundo árabe, da una idea aproximada de la aceptación de la ideología marxista ortodoxa por parte de ciertos sectores, evidentemente elitistas, de la intelectualidad árabe.

Junto al comunismo, el socialismo representa una vertiente más dinámica y extensa de la ideología marxista en los países árabes, especialmente por la especial adaptabilidad que mostró en dicho área, así como en otros lugares del mundo, a la hora de conjugar las teorías marxistas con el nacionalismo árabe, tanto el panarabista como los nacionalismo árabes locales, en cuyas tensiones participó de manera determinante en muchos casos⁶⁸. Así, el nacionalismo árabe merece por sí mismo un estudio aparte como ideología y metodología de acción política dentro de las tendencias endógenas del pensamiento político árabe contemporáneo. Dados por tanto los especiales vínculos entre ambas tendencias, puesto que como se mencionó anteriormente no existe ninguna tendencia a la que quepa otorgar el adjetivo de “ortodoxa”, cabe destacar en ente apartado la tendencia marxista – socialista en el seno del pensamiento árabe.

Entre las principales características del socialismo en el mundo árabe cabe destacar por tanto su maleabilidad a la hora de conjugar elementos que, como el mismo concepto de “nación”, no estaban presentes en la ideología marxista “original”. De ahí que la evolución del socialismo y el panarabismo se encaminara posteriormente de manera natural hacia la conjunción del llamado *al-ištirākiyya al-`arabiyya* (socialismo

⁶⁸ La tensión dialéctica entre el panarabismo y los nacionalismos locales, ha sido estudiada ampliamente en la obra de Carmen Ruiz Bravo. *La controversia ideológica...*

árabe)⁶⁹. Sin embargo, hay que destacar que el socialismo como tendencia dentro del pensamiento político árabe es anterior al surgimiento de la ideología del “socialismo árabe” en al menos cincuenta años. Muchos de los primeros ideólogos socialistas crearon partidos políticos escindidos, en muchos casos, de los partidos comunistas, de los cuales trataron de trascender su rígida metodología y atraer a militantes procedentes de sectores ideológicos más amplios⁷⁰. Es evidente que en el mundo árabe no existía en la primera mitad del siglo XX apenas ningún tejido industrial, por lo que tampoco contaba con un sector de trabajadores susceptibles de ser sensibles al mensaje comunista. Este hecho sociológico, junto al hecho ideológico del ateísmo militante del comunismo ortodoxo, alejó a las masas asalariadas de la ideología marxista, la cual veían lejana, extraña e incluso peligrosa, quedando ésta reducida a algunos círculos limitados de las élites intelectuales “burguesas”, aplicando el término marxista.

Por ello, el socialismo inicialmente trató de matizar las posturas comunistas, acercándose a sectores más amplios de la población, y extendiéndose especialmente entre la juventud estudiantil, a través de una “suavización” del papel preponderante del proletariado industrial en los procesos revolucionarios a favor del campesinado y sectores “pequeñoburgueses”, así como del ateísmo militante, del cual el socialismo se fue alejando a favor de una búsqueda conceptual de elementos marxistas en el islam, entendido como una religión de justicia e igualdad, e incluso considerando a Muḥammad como el “primer socialista”⁷¹. Así, la lectura materialista de la historia islámica observaba y subrayaba la importancia de la igualdad entre los miembros de la *umma*, la lucha revolucionaria y la búsqueda de la justicia como fin último de la sociedad.

Evidentemente, el proceso histórico y político de cada país configuró el desarrollo de la ideología socialista y su actividad política a través de los diferentes partidos políticos que con este signo ideológico se fueron creando a lo largo del siglo XX. Entre ellos, destacan los movimientos de liberación nacional que, con el objetivo de la lucha anticolonialista y/o de clase surgieron en los diferentes países. Así, movimientos históricos como *Ḥarakat al-Taḥrīr al-Waṭanī l-Falaṣṭīnī* (Movimiento de Liberación Nacional de Palestina, *al-Fataḥ*), fundado en el exilio kuwaití en 1959 y miembro observador de la Internacional Socialista, son un ejemplo de la simbiosis tan

⁶⁹ P.J. Vatikiotis. s.v. “*Iṣhtirākiyya...*”, p. 131.

⁷⁰ Sobre la evolución ideológica del marxismo en el mundo árabe, cfr. especialmente la obra de Luz Gómez García. *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*. Madrid: CantArabia, 1996.

⁷¹ P.J. Vatikiotis. s.v. “*Iṣhtirākiyya...*”, p. 131.

propia de determinadas tendencias del socialismo árabe entre marxismo y nacionalismo. De igual modo, la *Yibha li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (Frente de Fuerzas Socialistas, FFS) argelina, fundada en 1963 y miembro de la mencionada Internacional, cuya orientación nacionalista beréber kabilí es una de sus principales características. En Marruecos, *al-Ittiḥād al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (Unión Nacional de Fuerzas Populares, UNFP) surgió en 1959 de una escisión “por la izquierda” del *Istiqlāl*⁷², bajo la dirección del histórico líder socialista Mahdī Ben Barka (1920-1965), luego convertido en el actual partido socialista marroquí, *al-Ittiḥād al-Ištirākī li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (Unión Socialista de Fuerzas Populares, USFP). Muy posterior y con una evidente menor carga ideológica marxista y combativa es el “socialdemócrata” *al-Ḥizb al-Waṭanī al-Dīmuqrāfī* (Partido Nacional Democrático, PND) de Egipto, fundado en 1978 y actualmente en el poder.

Otros partidos socialistas proceden directamente de una evolución de partidos comunistas que, bien por el propio desarrollo ideológico o bien por motivos represivos, debieron matizar su orientación primera. Así ocurrió en casos como *al-Ḥizb al-Ÿazā`irī li-l-Dīmuqrāṭiyya wa-l-Ištirākīyya* (Partido Argelino para la Democracia y el Socialismo, PADS), escindido en 1993 del *Ḥizb al-Muqaddama al-Ištirākīyya* (Partido de la Vanguardia Socialista, PVS), que a su vez se escindió en 1966 del PCA. El caso del *Ḥizb al-Taḡaddum wa-l-Ištirākīyya* (Partido del Progreso y el Socialismo, PPS) en Marruecos responde al paradigma de la evolución ideológica y discursiva del comunismo a causa de la represión ejercida por el régimen, que llevó a la prohibición del PCM en 1966, y a la declaración explícita del nuevo partido, procedente del anterior, de no tener al marxismo-leninismo como base ideológica, a pesar de que, en la práctica, sea considerado como su heredero ideológico.

Los citados ejemplos, que no dejan de ser sólo unos pocos del amplio desarrollo de los movimientos marxistas en el mundo árabe, ponen de manifiesto la importancia que alcanzó la ideología marxista entre amplios sectores de la población árabe, eso sí, sin llegar nunca, o casi nunca, a traspasar los límites de las capas altas y medias instruidas de la sociedad y, por tanto, sin calar entre la mayoría social, pobre y perteneciente al ámbito rural. El análisis marxista de la realidad, si bien consiguió en algunos momentos hacer valer sus principios en un mundo árabe efervescente y necesitado de referentes válidos y “modernos” para emprender con éxito la lucha

⁷² Cfr. M^a Angustias Parejo Fernández. “Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos”. *Revista Internacional de Sociología*, 23 (mayo-agosto 1999) pp. 145-170.

anticolonialista, especialmente en lo que se refiere al empleo del materialismo histórico y a la lucha de clases, tuvo que aliarse finalmente, para sobrevivir, con la ideología nacionalista árabe en sus diferentes vertientes. Esta alianza, que en realidad supone un alejamiento progresivo de las tesis socialistas más ortodoxas, tuvo más de aproximación conceptual a los referentes culturales árabe-islámicos clásicos que de elaboración de un verdadero nacionalismo de clase, debido, por un lado, a la primacía del mundo rural sobre el urbano e industrial y por otro, a la adhesión inquebrantable de la mayoría árabe al islam como religión e identidad cultural.

Por otro lado, es evidente el proceso de diversificación y decadencia sufrido por el marxismo como teoría y motor de cambio en las sociedades árabes a partir de la segunda mitad del siglo XX, al igual que ocurrió en el resto del mundo, dadas las grandes dificultades a las que tuvo que hacer frente, no solo en el plano sociopolítico, sino también en el ideológico, en el que tuvo que emprender, generalmente, una ardua tarea de readaptación y adecuación a los nuevos procesos, además de a las realidades que, como la islámica, no pudieron llegar a superar.

1.2.2.2. *El liberalismo (al-lībirāliyya)*

Junto a la ideología marxista, el liberalismo de corte occidental es otra de las tendencias del pensamiento político árabe contemporáneo que es importada de forma más o menos directa en su estructura y métodos. El *al-`aṣriyya al-lībirāliyya* o “modernismo liberal”, como lo llama `Abd al-Mālik⁷³ tenía como principal metodología la aplicación de la razón científica para modernizar la sociedad y la política árabes, al modo de lo que había ocurrido con el liberalismo europeo a partir de las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Teniendo su origen en la *nahḍa* árabe del siglo XIX en una zona de contacto entre el mundo árabe y occidente como era el área sirolibanesa, muchos de sus primeros ideólogos pertenecían a las élites burguesas cristianas, quienes también se encontraban en el centro del movimiento de renovación cultural árabe.

Sin embargo, si el éxito del marxismo “ortodoxo” fue reducido, aún menor fue el impacto de la ideología liberal, y esto por dos razones básicas, por un lado, la escasa influencia social del pensamiento liberal, apenas circunscrito a algunos terratenientes, burgueses y profesionales liberales occidentalizados y, por otro, la influencia que en el

⁷³ Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*, p. 27.

ámbito ideológico árabe cobró el movimiento *salafí* desde el siglo XIX y que, en cierta medida, proponía, al igual que el liberalismo, una modernización de la sociedad, la política y la cultura árabeislámica, si bien el patrón occidental cobraba en aquél un papel de referencia para la consecución del *taḥdīt al-aṣāla*, mientras que entre los ideólogos liberales árabes, por su parte, el elemento islámico tenía una importancia relativa y cualitativamente menor. En sentido estricto, el modernismo liberal no tuvo excesiva repercusión debido a la disgregación de muchos de sus simpatizantes hacia posturas *salafíes*, así como, al igual que el marxismo, a la desestructuración social y política que caracterizaba la situación de crisis en el mundo árabe, y que dificultó la difusión del pensamiento liberal entre una amplia mayoría de población árabe.

El pensamiento liberal se centraba sobre todo en la apertura hacia el “progreso” (*taqaddum*)⁷⁴ al modo occidental, entendido como el avance de la ciencia, con especial atención a las teorías evolucionistas *darwinianas*, la tecnología, el pensamiento y, por supuesto, la economía capitalista, superando los elementos de la “tradición” no compatibles con dicho progreso. Asimismo, aquellos elementos que no supusieran un “obstáculo” para dicho progreso eran admitidos como válidos, sin ser, por otra parte, elementos centrales del proceso de cambio y avance. De ahí que entre los pensadores liberales árabes, la opción por el “progreso” llevara consigo un amplio debate sobre el concepto de *ʿalmāniyya* (laicidad), dado que muchos de ellos propugnaban abiertamente una separación histórica entre el espacio público, entendido como el ámbito de desarrollo de la política, y el espacio privado, al que se circunscribiría el ámbito religioso, al modo en el que había ocurrido dicha separación en los procesos revolucionarios francés o británico en el siglo XVIII. Evidentemente, esta referencia histórica contaba con un error de partida al que la lectura materialista también había tenido que hacer frente, y al que podríamos denominar la “*falacia comparativa*”, dado que las sociedades burguesas preindustriales europeas poco o nada tenían que ver con las colonizadas sociedades tradicionales árabes de base ampliamente rural de entre finales del siglo XIX y mediados del XX. Dicha *falacia* será una constante en muchos pensadores liberales, pero también de otras tendencias, tales como nacionalistas árabes o islamistas, como veremos, así como marxistas, si bien éstos últimos, en muchos casos, fueron capaces de detectarla y hacer frente a la misma recurriendo a la lectura materialista de la Historia.

⁷⁴ Cfr. Antonia Rodríguez Fernández. “Aproximación a los términos *taqaddum/taʿajjur* en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtaṭaf* (1876-1952)”. *MEAH*, 50 (2001), pp. 253-267.

Apenas algunos líderes políticos se adhirieron a esta tendencia, entre los cuales cabe señalar en primer término al líder tunecino Ḥabīb Burg̃ba (1903-2000)⁷⁵, primer presidente de la República Tunecina entre 1957 y 1987. Su labor política en el seno del *Dustūr*, y la creación del *Neo-Dustūr* en 1934 supone precisamente una opción por los valores del liberalismo, entre los cuales la laicidad se destaca como uno de los más importantes. Desde el acceso a la independencia de Túnez en 1956, el *Neo-Dustūr* se caracterizó por ser precisamente el único ejemplo de partido liberal en alcanzar el poder en un país árabe, desde el cual va a tratar de adaptar las premisas políticas del pensamiento político liberal y modernista a la práctica política gubernamental.

Evidentemente, una de las principales premisas del liberalismo político “ortodoxo”, la de fijar límites a la acción del estado, se vio muy matizada en el caso tunecino, dado que fue el propio estado el que se fue configurando precisamente alrededor de dicha ideología. Así, el mero papel de regulador de un estado liberal sostenible, tal y como propugna el pensamiento liberal, se vio enseguida superado por el de un estado totalitario y presidencialista, en el que el liberalismo era más formal que real⁷⁶. Así, sólo en el caso de la laicidad el estado tunecino trató de desvincular, en gran medida, el papel preponderante de la religión en el ámbito público, a través de medidas como la regulación de los estudios religiosos, la limitación del poder de los ulemas de la *Zaytūna*, la promulgación de un Código de Estatuto Personal⁷⁷ de corte liberal en el que se prohibía la poligamia y el repudio, etc. tratando con ello de dar una orientación moderna y liberal al nuevo estado.

Nuevamente, el estrecho vínculo entre el pensamiento y la práctica política se desequilibra a favor de la segunda. El desarrollo de las políticas estatales, las dificultades sociales y la falta de ideólogos liberales independientes hicieron finalmente que hayan sido realmente pocos los esfuerzos especulativos del liberalismo árabe que puedan ser calificados como singulares y verdaderamente destacables, no sólo en Túnez, sino también en el resto del mundo árabe, recogidos en muchos casos sus elementos por el discurso *salafī* o por el marxista, así como por el singular desarrollo de las diferentes y diversas tendencias nacionalistas árabes.

⁷⁵ Cfr. *Al-Ḥabīb Burq̃ba wa-inšā' al-dawla al-waṭaniyya: qirā'āt `ilmiyya li-l-burq̃biyya*. Zagwān: Mu'asasat al-Tamīmī li-l-Baḥṭ al-'Ilmī wa-l-Ma'lumāt, 2000.

⁷⁶ Una buena aproximación a la deriva autoritaria del estado tunecino puede encontrarse en el estudio de Michel Camau. *Le syndrome autoritaire: politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*. París: Presses de Sciences Po, 2003.

⁷⁷ Cfr. la traducción y el análisis de dicho código en Caridad Ruiz Almodóvar. “El Código Tunecino de Estatuto Personal”. *MEAH*, 44 (1995), pp. 157-199.

1.2.3. Tendencias endógenas

En el presente apartado se encuentran dos de las tendencias más influyentes y extendidas del pensamiento político árabe contemporáneo: el nacionalismo árabe, en sus diferentes vertientes, y el islam político. Ambas tendencias han compartido históricamente algunos elementos ideológicos y metodológicos en su corpus crítico y discursivo, si bien en el plano político y práctico se han conformado como enemigos y opuestos casi irreconciliables en la mayoría de los casos.

En el plano metodológico, ambas tendencias tratan de encontrar en las raíces históricas y culturales del legado árabe e islámico, las bases de un determinado desarrollo político e ideológico propio, es decir, alejado de patrones occidentales, y elaborado íntegramente a partir de elementos considerados como *auténticamente* árabes y/o islámicos.

Evidentemente, la teoría se diversifica de manera directamente proporcional al desarrollo histórico de cada contexto particular, de forma que el pensamiento estrictamente teórico queda, en muchos casos, inmediatamente determinado por el curso de los acontecimientos, así como no exento de aportaciones concretas procedentes de diversas ideologías.

1.2.3.1. El nacionalismo árabe (al-qawmiyya al-`arabiyya)

El nacionalismo árabe se desarrolló como la primera tendencia del pensamiento político árabe con una vocación plenamente autóctona, si bien en su desarrollo más temprano es concebido como una ideología de oposición no demasiado elaborada, e incluso como llega a afirmar Maxime Rodinson⁷⁸: “*El arabismo o nacionalismo árabe se ha desarrollado poco a poco en función de situaciones y acontecimientos que las diversas teorizaciones iban siguiendo por aproximaciones sucesivas y, en un primer momento, burdas.*”

Es decir, el nacionalismo árabe no es uno ni único, sino que es una amalgama multifacética que, a veces desde una simplicidad abrumadora, redacta una serie de principios estructurales sobre los cuales los diferentes ideólogos elaboran y reelaboran

⁷⁸ Maxime Rodinson. *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, 2005, p. 84.

constantemente sus presupuestos⁷⁹. Por tanto, a pesar de que sería conveniente una aproximación más profunda al desarrollo histórico del nacionalismo árabe, por las propias características del presente trabajo se expondrán siquiera brevemente algunos de sus principales elementos y tendencias.

En este sentido, cualquier aproximación teórica al nacionalismo árabe debe partir del reconocimiento de *al-qawm al-`arabī*, es decir, de la *nación árabe* entendida en un sentido cultural-identitario amplio⁸⁰, y de la aspiración a construir una entidad nacional árabe superando las barreras de las diferencias regionales y, por tanto, más allá de las connotaciones territoriales del concepto *waṭan* (patria), que ya comprende una determinada relación geográfica con un territorio⁸¹. Este gran principio, fundamental ya en la obra de uno de los iniciadores del pensamiento nacionalista, el sirio `Abd al-Raḥmān al-Kawātibī (1842-1902)⁸² es esgrimido, en principio, contra la supremacía abrumadora de lo *turco* en el mundo árabe, no sólo desde el punto de vista político dada su pertenencia al Imperio Otomano, sino también desde el económico y cultural. En su obra *Umm al-Qurā* al-Kawātibī desarrolla el concepto de unidad árabe, basando su argumentación independentista en la supremacía de la cultura y la civilización árabe sobre la turca.

En este punto, el *protonacionalismo* de oposición a la hegemonía turca de al-Kawātibī supone un punto de inflexión en el desarrollo teórico del nacionalismo, dada la ausencia por entonces de cualquier consciencia de existencia de entidades nacionales en el mundo árabe, a excepción de países como Marruecos y Egipto. Así la consideración de un mundo árabe a ser unificado partió en un principio de un sentimiento identitario y cultural más que político-territorial, puesto que en ese sentido apenas se circunscribía a la región del *Mašreq* que hoy conocemos como *al-Šarq al-Awsat*, así como a la Península Árabe, y que apenas comprendería la superficie que hoy ocupan algunos estados como Siria, Líbano, Palestina, Iraq, Jordania, Arabia Saudí, etc.

Es constatable la aportación al pensamiento nacionalista de numerosos pensadores árabes de religión cristiana, lo que fue debido, en principio, a una doble

⁷⁹ Tareq Y. Ismael. *The Arab Left*. Syracuse: University Press, 1976, p. 12.

⁸⁰ P.J. Vatikiotis. s.v. “Kawmiyya”. *EP*, v. IV, pp. 812-827.

⁸¹ Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī*..., p. 35.

⁸² `Abd al-Raḥmān al-Kawātibī (1842-1902), de formación teológica y adscripción *salafī*, fue el primer pensador árabe en propugnar la unión de los árabes bajo un solo poder árabe independiente y soberano, en el marco de un estado democrático en el que un califa árabe ejercería un poder exclusivamente espiritual. Cfr. Norbert Tapiero. *Les Idées réformistes d'Al-Kawakibi: contribution à l'étude de l'islam moderne*. Paris: Editions Arabes, 1956; y S.G. Haim-Khedourie. s.v. “al-Kawakibi”. *EP*, v. IV, pp. 806-807.

circunstancia: por un lado la fuerte consciencia de pertenencia a la cultura y civilización árabe de los cristianos *mašriqies*, reforzada por el hecho de ser una minoría dentro de la gran mayoría árabe musulmana y *sunní*. Por otro lado, el histórico vínculo de las comunidades cristianas árabes con países europeos cristianos, bien a través de las misiones cristianas, o bien a través de la realización de estudios en Europa de un gran número de jóvenes árabes cristianos, lo que les permitía un contacto directo con las vanguardias culturales e ideológicas de cada momento histórico. El apogeo de las ideologías nacionalistas en la Europa del siglo XVIII y XIX influyó de forma decisiva en el desarrollo del nacionalismo árabe, y una de sus principales correas de transmisión fueron los cristianos árabes, como los históricos ideólogos nacionalistas Edmond Rabat (1901-1991) o el propio Michel `Aflaq (1910-1989), fundador del *Ḥizb al-Ba`ṭ al-`Arabī l-Ištīrākī* (Partido *Ba`ṭ* Árabe Socialista).

Fue precisamente el cristiano `Aflaq quien desarrolló el pensamiento nacionalista llevándolo hacia el espacio ideológico de la izquierda marxista, al menos en el plano terminológico y hasta cierto punto conceptual. Su obra *Fī sabīl al-Ba`ṭ*⁸³ abunda, a lo largo de cinco volúmenes, en el concepto de *al-waḥda al-`arabiyya* (unidad árabe), tratando de establecer un vínculo de necesidad entre la identidad cultural árabe y el proceso revolucionario para lograr la unidad política definitiva. El concepto de *waḥda*, fundamental para el pensamiento nacionalista, será sin embargo una cuestión problemática a la hora de enfocar una acción política concreta, como se verá, dada su complejidad a la hora de ser interrelacionado con conceptos clave como “*ša`b*”, “*umma*” o el mencionado “*waṭan*”⁸⁴.

Así, el *socialismo árabe*, encabezado básicamente por las teorías de `Aflaq y representado por la actividad política de las distintas ramas del *Ḥizb al-Ba`ṭ*, fundado en 1943, especialmente las más activas de Siria, Iraq y Sudán⁸⁵, se conformó como una ideología fundamentalmente nacionalista y, por tanto, estableció una serie de principios basados en una relectura idealizada del pasado y del legado cultural árabe, en el que el islam tenía un lugar central como elemento unificador y perpetuador de elementos culturales e identitarios árabes⁸⁶. Así, en palabras de Jaddūrī: “*la ideología del Ba`ṭ es una mezcla de ideas e ideales derivados en parte de la cultura árabe y en parte del pensamiento occidental. Su formulación ha englobado la experiencia árabe*

⁸³ Cfr. Michel `Aflaq. *Fī sabīl al-Ba`ṭ*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1963.

⁸⁴ Cfr. Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī*..., p. 40.

⁸⁵ Tareq Y. Ismael. *The Arab*..., p. 20.

⁸⁶ Cfr. la traducción inglesa del manifiesto de fundación del *Ba`ṭ* (1947) en op. cit., pp. 126-137.

*contemporánea, así como las necesidades y aspiraciones árabes inmediatas, para formar un estado-nación moderno y ocupar una posición respetable en el seno de la comunidad de naciones*⁸⁷.

El nacionalismo *ba`tí*, sin embargo, no logró realizar sus objetivos de unificación política árabe, más allá de la pura retórica de los gobiernos *ba`tíes* de Siria e Iraq, por otra parte enemistados entre sí. Tampoco lo logró la otra rama principal del nacionalismo árabe, representada por la tendencia *panarabista* del *naserismo*. La principal diferencia entre ambas tendencias, como remarca Rodinson⁸⁸, es la fuerte voluntad de la primera de alejarse de cualquier doctrina de corte comunista para centrarse en el socialismo, recalcando especialmente el contenido revolucionario (*tawrī*) del mismo, y siendo esta característica su principal coincidencia con los movimientos e ideologías puramente marxista-leninistas.

El *naserismo*, por su parte, se caracterizó, desde el principio, por la búsqueda del favor de las potencias de la órbita soviética y la aplicación de una economía capitalista de estado, centrada en la nacionalización de los principales recursos e industrias del país. Ideológicamente más cercano al comunismo oficial soviético, el panarabismo del presidente egipcio Ŷamāl `Abd al-Nāṣir (1918-1970) capitalizó la ideología nacionalista árabe desde finales de los años cincuenta del siglo XX hasta 1967, aproximadamente, convirtiéndose así en el líder más carismático del nacionalismo panarabista. Su ideología revolucionaria⁸⁹, sin embargo, carecía de profundidad política, de forma que más allá de la llamada a la destrucción del imperialismo, del feudalismo, de la dominación del capital sobre el gobierno, así como al establecimiento de la justicia social, de un ejército fuerte y de una auténtica democracia⁹⁰, su retórica nacionalista se desarrolló en torno a un discurso de oposición anti-imperialista excesivamente populista y exento de auténtico contenido crítico. La distancia entre teoría de la unidad árabe y práctica política quedó de manifiesto en la actuación del estado egipcio a nivel internacional, especialmente en relación con la unidad política con otros países árabes. El caso de la República Árabe Unida, fruto de la unión entre Egipto y Siria entre 1958 y 1961, puso de relieve las evidentes contradicciones internas del panarabismo naserista, especialmente a la hora de conjugar la doctrina nacionalista panarabista con los

⁸⁷ Maṣūd Jaddūrī. *Political trends...*, p. 155; cfr. Maṣūd Jaddūrī. *Al-Ittiḥādāt al-siyāsiyya...*

⁸⁸ Maxime Rodinson. *Los árabes...*, p. 102.

⁸⁹ Ésta se encuentra desarrollada principalmente en el libro del propio Ŷamāl `Abd al-Nāṣir. *Falsafat al-tawra*. El Cairo: al-Maṭba`a al-`Ālamīyya, s.d., traducida al español en una edición de 1959 bajo el título *La filosofía de la Revolución*. Madrid:, s.e., 1959.

⁹⁰ Tareq Y. Ismael. *The Arab...*, pp. 78-79.

emergentes y cada vez más fuertes nacionalismos “regionales” presentes en cada país. El hecho de la arbitrariedad fronteriza de muchos de los países creados artificialmente por las potencias coloniales, al contrario de lo que se pudiera pensar, no contribuyó en absoluto a reforzar el sentimiento panarabista, lo que se puso traumáticamente de manifiesto tras la inviabilidad del estado de la R.A.U. y, de forma más contundente aún con el fracaso de la guerra árabe-israelí de 1967, marcando indefectiblemente el fin de las ilusiones panarabistas de cualquier signo⁹¹.

Así, la situación sociopolítica vino a destacar el carácter dialéctico del nacionalismo árabe⁹², cuya variedad discursiva y metodológica abarcó innumerables tendencias teóricas. Su complejidad y variabilidad así como, en muchos casos, su retraso e inadaptación a los hechos históricos, tanto a los pasados, en forma de mitificación utópica del legado histórico-cultural, como a los contemporáneos, mediante una metodología política ideológicamente incongruente, marcaron el final de una etapa del pensamiento político árabe, comenzando, a partir de los años setenta una nueva etapa marcada por el anquilosamiento de los estados totalitarios con regímenes nacionalistas en el poder hacia un “*nacionalitarismo*”, utilizando el término de `Abd al-Mālik⁹³.

A pesar de la profundidad ideológica de los comienzos teóricos del nacionalismo árabe, y de la impronta que éste ha marcado indefectiblemente en el pensamiento árabe contemporáneo y en el desarrollo histórico y político del mundo árabe, la deriva autoritaria de los movimientos nacionalistas en el poder, con los ejemplos de los regímenes socialistas del *Ba`t* y del Egipto de Nāṣir y sus satélites contribuyeron a que la población árabe comenzase a desestimar el método nacionalista árabe como medio de solución de los problemas que continuaban siendo endémicos en sus sociedades. De esta forma, la contribución al *taḥrīr*⁹⁴, es decir, a la “liberación” de los árabes del yugo colonial, que en gran medida fue sustentada y alentada por la ideología panarabista,

⁹¹ *Op. cit.*, pp. 24-26.

⁹² Para un análisis en profundidad sobre el desarrollo teórico y metodológico del nacionalismo árabe en sus diferentes tendencias, cfr. Youssef M. Choueiri. *Arab nationalism: a history, nation and state in the Arab world*. Oxford: Balckwell, 2000.

⁹³ Anwar `Abd al-Mālik. *Contemporary Arab...*, p. 8.

⁹⁴ El concepto de *taḥrīr* (liberación) es básico en el pensamiento nacionalista árabe, así como en el de la mayoría de ideologías y movimientos nacionalistas e independentistas de países sometidos al colonialismo en el siglo XX. En este sentido, la liberación del colonialismo sería sólo un primer paso para la liberación global de los árabes mediante el desarrollo de una *ṭawra* (revolución) que llevara al cambio de estructuras sociales, políticas y económicas injustas, logrando establecer la *waḥda* (unidad) de todos los pueblos árabes mediante el establecimiento de un sistema de corte socialista. Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*, pp. 50-54.

especialmente en lo referente a la pretensión de una utópica unidad política árabe, no consiguió una liberación efectiva y real de los árabes, puesto que siguieron, y siguen hoy en día, dependiendo de unas estructuras políticas y económicas reguladas por los intereses del capitalismo neoliberal.

De esta forma, la incapacidad de dichos regímenes nacionalistas totalitarios para establecer auténticas políticas de desarrollo económico y social sin dejar de mantener un discurso pseudo-revolucionario, antiimperialista y populista, en la mayoría de los casos completamente vacío de contenido, unida a la influencia cada vez mayor de los estados ultraconservadores de la Península Árabe, con Arabia Saudí al frente, hizo emerger un nuevo discurso de oposición ideológica en el mundo árabe, esta vez basado en parámetros exclusivamente religiosos, y elaborado en torno al rechazo de los regímenes corruptos y la degradación de la moral social que, desarrollándose en torno a la ideología del llamado *islam político*, tomó el relevo del nacionalismo árabe como vanguardia de lucha y oposición basada en parámetros endógenos, si bien con un carácter diametralmente opuesto al del nacionalismo árabe.

1.2.3.2. *El islam político (al-islām al-siyāsī)*

El estudio del islam político ha sido abordado desde diferentes perspectivas a lo largo de su historia. Desde el nacimiento “oficial” del islam político en 1928 con la fundación de *al-Ijwān al-Muslimūn* (Hermanos Musulmanes) por parte del egipcio Ḥasan al-Bannā’ (1906-1949), han sido numerosos los estudiosos árabes y occidentales que han tratado de clasificar y analizar sus diferentes manifestaciones y opciones ideológicas, destacando en cada caso determinados conceptos como *hawīyya* (identidad), *ḥadāṭa* (modernidad), *aṣāla* (autenticidad), etc⁹⁵.

Al tratar de realizar una aproximación al *islam político*, hay que señalar en primer lugar que el término árabe al que se refiere la noción de *islamismo* es un tanto complejo, puesto que en realidad éste no existe como sustantivo en la lengua árabe, tan sólo, y de forma un tanto forzada y no generalizada, como adjetivo (*islāmawī*, *islāmawīyya*), si bien de forma general suele encontrarse simplemente como *islāmī*, por lo que, al coincidir plenamente su forma con la de los adjetivos “islámico/a”, para

⁹⁵ Un acercamiento general a la fundamentación crítica del pensamiento islamista puede encontrarse en Muḥammad Arkūn. *Al-Fikr al-uṣūlī wa-istiḥāla al-ta’šīl*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999, en la que el autor critica abiertamente la incapacidad del islam político para construir una argumentación racional y válida para ser aplicada.

expresar en la traducción a lenguas occidentales la noción de “islamista” suele encontrarse acompañando a sustantivos como *ḥaraka* (movimiento) o *yamā`a* (comunidad). Existe no obstante el neologismo *islāmiyyūn*⁹⁶, referido literalmente a los “islamistas”, así como el sintagma *al-islām al-siyāsī* (islam político), al que suelen recurrir la mayoría de especialistas árabes a la hora de referirse al concepto de *islamismo* como ideología política. Por ello, y dadas las connotaciones que el término *islamismo* puede conllevar si no se precisa su significado principal como ideología y práctica política, es más conveniente utilizar el término *islam político*.

En estudios recientes, especialmente en el ámbito de la ciencia política, se ha hablado de la existencia de dos ramas principales del islam político, el *ijwānī* y el *yihādī*⁹⁷. El primero de ellos⁹⁸ estaría representado por la citada organización egipcia pionera del islam político a la que el propio término remite, *al-Ijwān al-Muslimūn*, en la que se inspira principalmente, y cuyos objetivos se situaron desde un principio en el ámbito de la educación y la intervención social en favor de los necesitados, pasando luego a la acción política. La tendencia *yihādī*⁹⁹, de corte generalmente armado o combatiente, se inspira en la Revolución Islámica de 1979 que logró establecer mediante las armas un estado islámico en Irán, bajo el nombre de *República Islámica de Irán* y la dirección del carismático *ayatollah* Jomeyni. El adjetivo *yihādī* remite precisamente al concepto coránico de *yihād*, impropriamente traducido como *guerra santa*, el cual es resaltado en su connotación más estereotipada y violenta de lucha contra todo enemigo del islam, y cuyo significado alude al *esfuerzo* personal y colectivo en la consecución de los objetivos de la Revelación.

No obstante, dada la confusión terminológica a la que se da lugar, cabe afirmar que esta división no es adecuada a la hora de enfocar el islam político como una tendencia ideológica del pensamiento árabe, dado que de esta forma se tiende a enfocar la cuestión como un todo cuyas partes quedan inevitablemente circunscritas a una

⁹⁶ Algunos islamistas defienden el uso del término *islāmiyyūn*, que no tiene análogos en árabe, por oposición o otros términos de connotaciones occidentales como *uṣūliyyūn*, incluso haciendo referencia a la existencia histórica del término en algunas obras medievales como *Maqālāt al-islāmiyyīn*, de Abū l-Ḥasan al-`Aṣ`arī. Otros pensadores musulmanes contemporáneos, por su parte, se oponen a lo que consideran una usurpación ideológica y conceptual del islam por parte de un movimiento concreto. Cfr. Mahdi Elmandjra. *Humillación: el islam sometido por occidente*. Córdoba: Almuzara, 2005.

⁹⁷ Ibrāhīm A`rāb. *Al-Islām al-siyāsī wa-l-ḥadāṭa*. Casablanca: Afriqiya al-Šarq, 2000, p. 11.

⁹⁸ Hay que ser muy prudentes a la hora de calificar a un grupo islamista como *moderado* o *radical*, puesto que estos términos no recogen ciertamente los matices de los términos árabes *ijwānī* y *yihādī*, respectivamente, sino que más bien corresponden a una clasificación impregnada de connotaciones tanto maniqueístas que pueden llevar a graves confusiones. Por esta razón, en el presente trabajo se ha optado por utilizar los términos originales árabes.

⁹⁹ *Ibid.*

misma realidad esencial que, por lo general, suele ser simplificada hasta límites caricaturescos. Para evitar dicha confusión es necesario considerar al islam político como una única tendencia contemporánea del pensamiento árabe, elaborada por una serie de ideólogos y pensadores árabes concretos, y desarrollada metodológicamente a través de asociaciones y grupos políticos en los diferentes países árabes. En dichos parámetros, por tanto, no se incluye la tendencia *yihādī*, cuyos postulados ideológicos y relaciones sociopolíticas son en gran medida diferentes.

Según algunos autores como Burgat¹⁰⁰, el islam político podría definirse como una interpretación particular del islam, que trata de resolver problemas sociales y políticos mediante el recurso a la religión, especialmente en aquellas sociedades que han sido marcadas por un proceso traumático de colonización¹⁰¹. Se trata, por tanto, de un nuevo modelo de desarrollo y de modernización basado en parámetros endógenos, propios de la cultura islámica, que son bien conocidos por la mayor parte de la población de los países islámicos, como reacción a la dominación social, cultural y política que Occidente ha venido implantando en dichos países¹⁰².

En cuanto a la teología que adoptan los ideólogos islamistas, ésta es, en líneas generales aunque no en todos los casos, la teología *salafī*, puesto que preconizan el retorno a las fuentes del islam, Corán y *sunna*, la aplicación de la *šarī'a*, y el rechazo de los cuatro *madāhib* o escuelas jurídicas existentes en el islam *sunni*. Algunos movimientos abogan por el cierre definitivo del *i'ytiḥād* o posibilidad del esfuerzo de interpretación, aunque en general éstos suelen ser los más relacionados con la tendencia del islam *neofundamentalista*¹⁰³, mientras que la mayoría recurre a él como herramienta de desarrollo ideológico y adaptación a la modernidad. Esto es significativo pues no quiere decir que pretendan renunciar tampoco a la modernidad tecnológica. Por el contrario, aceptan esta modernidad y en general hacen gran uso de ella, como puede comprobarse fácilmente en Internet. Los militantes islamistas, procedentes de un amplio segmento de la población civil – desde ingenieros o licenciados en universidades civiles a jóvenes analfabetos carentes de formación –, se caracterizan por su papel activo dentro de los diferentes movimientos, en los que no existen militantes pasivos.

¹⁰⁰ François Burgat. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1998, pp. 33-44.

¹⁰¹ Cfr. el amplio análisis que en este sentido realiza Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*

¹⁰² Cfr. Sa'īd Binsa'īd al-'Alawī. "Al-Islām al-siyāsī zāhira ḥadīṭa wa lā yantamī ilā zaman al-islām al-awwal". En 'Alī al-'Umaym (ed.) *Al-'Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999, pp. 39-46.

¹⁰³ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 86.

Ante la emergencia del islam político como tendencia ideológica y movimiento sociopolítico pujante y activo en la práctica totalidad del mundo islámico, cabe plantearse la cuestión de la naturaleza del islam como elemento aglutinador de tendencias tan diversas y dinámicas. Desde sus mismos orígenes, los ideólogos del islam político, tales como el mencionado Ḥasan al-Bannā y Sayyīd Quṭb (1906-1966) consideraron al islam como un sistema de vida global, que contiene en sí mismo todo lo necesario para la vida del hombre en la Tierra. Por tanto, el islam es también concebido como un código moral, político y social que llega a todos los aspectos de la vida del creyente y de la comunidad. Así, para el islam político no es concebible dar un papel personal y privado a una religión que desde su comienzo nació con un fuerte carácter de unidad y cohesión social, plasmado en la regulación de todos los asuntos que afectan a la comunidad a través de un amplio corpus legislativo y doctrinal y, por ende, con una irrenunciable vocación política. Este postulado, evidentemente contrario a lo que habían venido manteniendo muchos de los pensadores anteriores como `Alī `Abd al-Rāziq (1888-1966) o Taha Ḥusayn (1889-1973), y especialmente los marxistas, relaciona de manera irrenunciable la fe con la política, de tal forma que se crea una relación necesaria y muy poderosa entre pertenencia religiosa e ideología política.

Mucho se ha escrito asimismo sobre el “ser musulmán” o la identidad islámica como fuente primera de afirmación identitaria personal y comunitaria. Este es uno de los puntos en los que el islam político más se ha destacado desde el punto de vista ideológico. La convulsión política, económica y social en la que viven la mayoría de los países musulmanes, tras unas colonizaciones completamente traumáticas y el establecimiento de dictaduras y regímenes totalitarios en la mayoría de los casos, dejaron a la población, especialmente a la más marginal y desplazada de los circuitos sociales, sumida en un completo vacío de identidad. El islam político trató, desde un primer momento, de rellenar dicho vacío en el que se encontraba gran parte de la población árabe musulmana, especialmente tras el fracaso de las ideologías marxistas y nacionalistas, ayudando a sus miembros a sentirse musulmanes, miembros de una comunidad de creyentes y hermanos, herederos de una cultura esplendorosa y orgullosa, a la vez que daba respuestas concretas y prácticas a las demandas de gran parte de la población empobrecida. Sin embargo, tampoco puede decirse que el islam sea entendido por los ideólogos del islam político simplemente como una identidad, a pesar de que éste sea uno de los elementos más evidente e influyentes de su teoría.

En este sentido, la búsqueda de las raíces se convierte en un primer paso hacia la modernidad, hacia una modernidad que consideran usurpada por la influencia negativa de Occidente¹⁰⁴. Así, en palabras de Burhan Ghalioun, el islamismo es “*la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de la búsqueda de una nueva religiosidad*”¹⁰⁵.

Por otra parte, el islam político no pretende establecerse en la mera adopción de símbolos internos y externos dotados de una carga identitaria más o menos reconstruida, sino que utiliza esos símbolos y esa identidad dentro de un proyecto mucho más global que se enmarca en un contexto puramente político. Es decir, el islam político es ante todo un proyecto *político*, pues trata de lograr el establecimiento de un modelo concreto de estado y de relaciones personales y sociales, para lo cual debe conseguir el poder, y poner al servicio de ese objetivo las armas ideológicas y las técnicas que en cada momento crea conveniente. Dicho proyecto político se basa sobre el convencimiento de que el islam es en sí mismo un código político que hay que valorar y reinterpretar a la luz de los acontecimientos contemporáneos. Por ello, el trabajo de sus ideólogos y teóricos se va a enfocar hacia la reinterpretación contemporánea de las fuentes sagradas islámicas, fundamentalmente el Corán y la *sunna*, así como otros textos de importantes teólogos clásicos del Islam, tales como Ibn Taymiyya¹⁰⁶ o al-Gazālī¹⁰⁷, entre otros. Los estudios exegéticos y políticos de estos textos, realizados por islamistas formados en estudios técnicos o científicos, es decir, apartados de los estudios tradicionales de las madrasas y las *ʿulūm al-islām*, y, por tanto, lejanos a la retórica grandilocuente y legitimadora de los *ʿulamāʾ* oficiales, van a dar como resultado la elaboración de nuevos corpus teóricos en los que la característica principal será la identificación de las circunstancias sociales, económicas y políticas contemporáneas con las de los textos y la historia del islam, logrando una redefinición y actualización de los mismos,

¹⁰⁴ Ibrāhīm A`rāb. *Al-Islām al-siyāsī*..., pp. 11-19.

¹⁰⁵ Burhan Ghalioun. “El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad”. *Afers Internacionals*, 36. En línea www.cidob.es/Catalan/Publicaciones/Afers/ghalioun.htm (enero 2004).

¹⁰⁶ Cfr. una de las obras más populares y difundidas de Ibn Taymiyya. *Ma`āriḡ al-uṣūl ilā ma`arifa anna uṣūl al-dīn wa furū`a-hu qad bayyana-hā al-Rasūl* Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, 2001.

¹⁰⁷ Cfr. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī. *Iḥyā` ʿulūm al-dīn*. 5 vols. Al-Fayāla: Dār Miṣr li-l-Ṭabā`a, 1998.

globalmente, y de determinados conceptos claves tales como *yāhiliyya*, *yihād*, *kāfir*, *dār al-ḥarb* / *dār al-islām*¹⁰⁸, etc.

De forma un tanto reduccionista pero clarificadora podría decirse que el proyecto social y político del islam político se basa en el restablecimiento en la Tierra de la primera comunidad de creyentes de Medina, encabezada por el profeta Muḥammad, y formada por sus compañeros (*al-ṣaḥāba*), los grupos de emigrados de La Meca (*al-muhāyirūn*), el resto de musulmanes (*al-anṣār*) y las comunidades judías y cristianas de Medina. Esta comunidad es presentada en el discurso islamista como una comunidad ideal, exenta de todo defecto, donde la justicia y la paz reinaban bajo los auspicios de los mandatos de Dios contenidos en el Corán, no sólo entre los musulmanes, sino también con relación a la *ahl al-Kitāb* o *Gente del Libro*¹⁰⁹. Para ello, se aporta el caudal documental del conocido *Pacto de Medina*¹¹⁰, en el cual se refleja el nivel de justicia, respeto y desarrollo político y social de esta primera comunidad de creyentes en relación con las minorías cristianas y judías. Desde las relaciones personales entre hombres y mujeres¹¹¹, entre musulmanes y no musulmanes, entre amos y esclavos, hasta los asuntos judiciales, políticos, culturales o comerciales, todo pasa por una nueva reinterpretación adaptada a las circunstancias concretas de cada momento, e ideologizada de un fuerte contenido político de contestación y de lucha.

Los matices de esta utópica vuelta a la pureza de los orígenes son tantos y tan variados como el propio movimiento islamista, lo cual ha jugado muchas veces en contra del mismo. Generalmente la mayoría de ideólogos teoriza sobre esta cuestión y de forma más pragmática le dan un contenido puramente político y espiritual, en donde se sitúan la mayoría de movimientos islamistas contemporáneos¹¹².

Desde este referente bastante claro en el movimiento islamista en general, puede entenderse todo el edificio ideológico creado a partir de él, y la nueva relación de identificaciones que proponen actualizar en clave política la edad de oro del Islam clásico. De esta forma, los ideólogos plantean en su discurso nuevas acepciones e

¹⁰⁸ Cfr. Beatriz Molina Rueda. "Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam". En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 1998, pp. 229-264; Éstos y otros conceptos son desarrollados asimismo en M^a. Antonia Martínez Núñez. "Poder e instrumentos ...", pp. 187-246.

¹⁰⁹ Cfr. Akram Diya al-`Umarī. *Al-Muḥtama` al-madanī fī `ahd al-nubuwwa*. Medina: Al-`Yami` a al-Islāmiyya, 1990.

¹¹⁰ Cfr. Carmen Gómez Camarero. "Pactos y alianzas en el Corán". En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones...*, pp. 265-289.

¹¹¹ Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. "Regulaciones pacíficas de género en el Corán". En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones...*, pp. 291- 334.

¹¹² Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. "Al-Islām al-siyāsī...", p. 43.

interpretaciones y apelan a ellas en diferentes claves, según los casos, cuando precisan de una movilización para lograr el poder u hostigar al “enemigo”, que suelen ser los propios regímenes en el poder y las élites occidentalizadas, cabezas visibles de la ocupación mental y territorial de Occidente, especialmente de la gran potencia estadounidense, o simplemente cuando necesiten defenderse de las persecuciones a las que se han visto sometidos muchos movimientos islamistas en determinados momentos¹¹³.

1.3. Especificidades del contexto marroquí: el pensamiento político contemporáneo en Marruecos desde la Independencia a la actualidad

Marruecos, por sus particularidades socio-históricas y políticas, presenta una configuración singular en muchos niveles, de la cual sus intelectuales no pueden abstraerse. En cierto sentido, la evolución sociopolítica del país, especialmente desde el periodo colonial hasta la actualidad, con especial referencia al trauma colonial y al proceso que condujo a Marruecos a su independencia formal de Francia y España en 1956, ha marcado indefectiblemente la labor intelectual de los pensadores marroquíes, de la que dan buena cuenta sus obras más conocidas.

Sin embargo, y a pesar de las mencionadas particularidades, a las que luego se hará referencia con mayor detenimiento, no sería la primera vez que se cuestiona la existencia de un auténtico pensamiento político marroquí, magrebí o “hecho” en o desde Marruecos. Esta polémica no es nueva, pues desde los años 70 se ha venido produciendo una gran cantidad de literatura acerca de dicha cuestión¹¹⁴, especialmente ligada a los procesos ideológicos y las cuestiones más candentes de la realidad sociopolítica marroquí, a las que no son ajenas los cambios políticos en el gobierno de Marruecos con el histórico regreso –tutelado por Palacio- de la izquierda al poder (1997), así como el ascenso del islam político, representado por el *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD) y la influencia sociopolítica e ideológica de la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*. La cuestión, por tanto, ha planteado muchos interrogantes y matices, aportados por partidarios y detractores de la especificidad marroquí. En un primer término, parece haber un acuerdo acerca de la unidad del pensamiento político magrebí, el cual presenta

¹¹³ François Burgat. *El islamismo...*, pp. 86-90.

¹¹⁴ En este sentido son especialmente significativas las obras de `Abd al-Karīm al-Gallāb. *Fī l-fikr al-siyāsī...*, y Muḥammad Ṣaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*

unas características propias y diferentes a las del pensamiento político del *Mašriq*, cuya evolución histórica y postulados son en gran medida ajenos al ámbito magrebí.

No obstante, podemos concluir que el pensamiento político marroquí presenta unas determinadas especificidades y características propias que hacen que pueda hablarse no sólo de un pensamiento político “hecho” en Marruecos, sino de un pensamiento político marroquí contemporáneo. El propio Muḥammad `Ābid al-Ābrī da una pista de ello al afirmar que la unidad conceptual de un pensamiento concreto se basa en la unidad de su temática y de la problemática que aborda. De esta forma, y como han demostrado recientes investigaciones sobre el tema, especialmente el estudio de Muḥammad Ṣaqīr titulado *al-Fikr al-siyāsī al-magribī al-mu`āṣir* (El pensamiento político marroquí contemporáneo)¹¹⁵, puede rastrearse dicha especificidad en las obras de los pensadores políticos más importantes del Marruecos independiente hasta la actualidad, desde los históricos `Allāl al-Fāsī (1910-1974)¹¹⁶, Muḥammad Belḥasan al-Wazzānī (1910-1978)¹¹⁷ o el mencionado Mahdī Ben Barka (1920-1963)¹¹⁸, hasta el propio `Ābid al-Ābrī¹¹⁹ e incluso Muḥammad `Azīz Laḥbābī, pasando por `Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928)¹²⁰, los cuales, independientemente de sus adscripciones ideológicas, por otra parte bien diferenciadas, e incluso a veces contradictorias, inscriben su pensamiento en el marco de la reforma política y el análisis de cuestiones como las bases del poder, los mecanismos de legitimación, el papel de la democracia o las relaciones entre la religión y el Estado. Todo ello carece de sentido si no se tienen en cuenta las características singulares de la compleja configuración política, social e

¹¹⁵ Muḥammad Ṣaqīr. *al-Fikr al-siyāsī...*

¹¹⁶ `Allāl al-Fāsī (1910-1974), militante, ideólogo y líder del nacionalismo marroquí de tendencia *salafī*, fundador de al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya (Movimiento Nacional Marroquí, MNM) y del primer partido político marroquí, el Comité de Acción Marroquí (CAM), en 1934. El 1943 fundó el *Hizb al-Istiqlāl* (Partido de la Independencia, PI), con objeto de luchar políticamente a favor de la independencia de Marruecos, del cual fue líder histórico y presidente hasta su muerte. Cfr. Hassan Benaddi. “Mohamed Allal Al-Fassi, le Penseur et le Combattant”. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif, 2003, pp. 13-41; Bernard Lugan. *Histoire du Maroc...*, pp. 269-270; y `Abd Allāh al-`Arwī. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2003.

¹¹⁷ Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī (1910-1978), al igual que al-Fāsī, fue uno de los ideólogos y de los líderes más comprometidos de Movimiento Nacional. De formación francófona, se formó como periodista en París, trabajando intensamente desde el ámbito político y periodístico en la formación de organizaciones nacionalistas y el lanzamiento de periódicos comprometidos con su pensamiento reformista de corte *salafī*, caracterizado por la voluntad de acceder a la modernidad sin renunciar a la tradición árabe-islámica. Llegó a ocupar un escaño en el Parlamento en 1964. Cfr. Mohamed Tozy. “Mohamed Hassan Ouazzani: liberté individuelle et pouvoir politique”. En *Penseurs maghrébins...*, pp. 227-248.

¹¹⁸ Sobre la evolución ideológica de Mahdī Ben Barka y sus principales postulados políticos, cfr. `Abd al-Rahīm al-Wardigī. *Al-Mahdī Ben Barka: min al-waṭaniyya ilà l-tawra, 1920-1965*. Rabat: Al-Sāhil, 1983.

¹¹⁹ Sobre la biografía y la obra de al-Ābrī, cfr. el capítulo 4. Una aproximación a la vida y obra de estos y otros pensadores magrebíes puede encontrarse en *Penseurs maghrébins...*

¹²⁰ Sobre la biografía y la obra de Yāsīn, cfr. el capítulo 3.

incluso cultural de Marruecos, por lo que la reflexión acerca de dichos aspectos se convierte en un elemento definitorio y peculiar del pensamiento político marroquí. Entre las especificidades más significativas que enmarcan dicha reflexión destaca el papel desempeñado por la monarquía *`alawi*¹²¹ en Marruecos desde la Independencia, cuyas bases de legitimidad se sustentaron sobre el papel político jugado en la Independencia, al igual que muchos movimientos y partidos de liberación nacional en otros países árabes, así como, especialmente bajo el reinado de Hasan II, sobre la legitimidad religiosa que les aporta la *imarat al-mu`minin*¹²² y la *bay`a*¹²³. La importancia de este elemento es tan crucial, que el propio rey Hasan II llega a afirmar, con su característico paternalismo que la *bay`a* “es un vínculo particular entre cada marroquí y yo. Debo considerar [a cada marroquí] como miembro de mi familia, bien sea rico o pobre, y él puede considerarse como mi hijo. Es una obligación religiosa para el rey de Marruecos, emir de los creyentes, considerarse como parte integrante de cada familia.”¹²⁴ Evidentemente, la lectura política de dicha institución resulta mucho menos “familiar”, puesto que, como firma Tozy, la *bay`a* es uno de los elementos que más ha contribuido a hacer de Marruecos una sociedad monolítica¹²⁵.

1.3.1. Especificidades históricas del pensamiento político marroquí: de la ḥisba a la salafiyya waṭniyya

A pesar de que el pensamiento político contemporáneo en Marruecos tenga su apogeo en el siglo XX a raíz de la pluralidad ideológica que, como reflejo de las convulsiones políticas y la multiplicidad de tendencias presentes en el mundo árabe que acabamos de ver, tuvieron su continuidad y su propio desarrollo dentro del país, la toma de postura de sus pensadores más importantes no puede ser entendida sin hacer

¹²¹ Sobre el desarrollo histórico y político de la dinastía de los *`alawies* en Marruecos, cfr. Ed., s.v. “*Alawis*”. *EI*², v. I, pp. 355-358.

¹²² Los apelativos de *amīr al-mu`minīn*, *mālik*, *zill* o *jalīfat Allāh*, estrechamente relacionados con el pensamiento político islámico clásico y con el *adab al-sulṭānī*, son analizados por Bernard Lewis. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 2004, pp. 75-97.

¹²³ La actualización contemporánea de la institución de la *bay`a*, que es un “juramento de fidelidad” entre el Califa y la comunidad islámica, supone una de las particularidades más destacables de la monarquía marroquí en relación con el campo social, político y religioso. Para profundizar en las connotaciones de dicha institución en el derecho islámico clásico, cfr. E. Tyan, s.v. “*Bay`a*”. *EI*², vol. I, pp. 1113-1114.

¹²⁴ Eric Laurent. *Hassan II: La mémoire d'un Roi*. París: Plon, 1993, p. 94. Cfr. la traducción española *Hassan II: la memoria de un rey*. Barcelona: Ediciones B, 1994.

¹²⁵ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2000, pp. 28-30.

referencia al corpus conceptual acumulado como parte del legado filosófico y cultural, léase también religioso, de Marruecos.

Especialmente a la hora de enmarcar conceptualmente el desarrollo de un pensamiento político diferenciado en Marruecos, es necesario por tanto aludir a la primera especificidad que configura dicho desarrollo, y que no es otra que el propio contexto histórico y político en el que se inserta. De esta forma, podemos enmarcar la obra de un gran número de pensadores e ideólogos marroquíes en una continuidad histórica que determina en gran medida sus elecciones conceptuales y metodológicas, puesto que a pesar de la evidente diferencia entre pensadores de distintas épocas, dicha continuidad se muestra insistentemente de manera reiterada, como llega a señalar al-Ŷābrī.

Desde el nacimiento oficial de Marruecos como entidad estatal, los pensadores políticos han aunado mayoritariamente en sus obras teoría y práctica política, lo cual, bien que ha sido, conviene reiterarlo, criticado como obstáculo de un verdadero pensamiento crítico, es un compromiso ideológico en la mayoría de los casos, elegido libremente por cada autor y asumido como parte de su pensamiento. Históricamente, dicha práctica política y por tanto, el pensamiento que la sustenta ha sido ejercida bien en función de la defensa o legitimación del poder, o bien en función de su deslegitimación y de la oposición al mismo. Es en este marco de relaciones en el que el primer pensamiento político surge en Marruecos, ligado estrechamente a las estructuras políticas que se iban configurando a través de la labor de las sucesivas dinastías gobernantes y, por ende, a la oposición a las mismas. Como explica M^a Antonia Martínez Núñez¹²⁶, el islam contribuyó de manera decisiva a dotar de ciertos instrumentos teóricos a los teólogos y alfaquíes que, en el marco de la *šarī`a*, desarrollaron un pensamiento evidentemente político, si bien con argumentaciones de base teológica. Como se verá en el capítulo siguiente, fue el islam el que dotó por tanto al primer pensamiento político marroquí de un corpus teórico de aplicación al campo político y, en concreto, al ámbito de la autoridad y a los mecanismos de poder y oposición. En este sentido, el caso de Ibn Tūmart es paradigmático y destacable. El *Mahdī*, desarrolló un discurso político plenamente consciente, insertado en un momento concreto de la historia de Marruecos, concretamente en el apogeo del poder Almorávide en el siglo XII y encaminado precisamente a deslegitimar la autoridad política de dicho

¹²⁶ M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos de oposición...”, pp. 196-197.

movimiento, mediante el recurso a la reinterpretación de las fuentes de la Revelación por encima de cualquier proceso cognoscitivo de orden racional.

El epicentro de esta relectura ideológica de las fuentes se sitúa en el concepto del *tawḥīd*¹²⁷, por una parte, y en el recurso metodológico de la *ḥisba*, por otro, de manera que la orientación política queda englobada en el marco legislativo islámico. Esta es la orientación básica del *yihād* declarado por los *al-Muwaḥḥidūn* contra los Almorávides, y en cuyo proceso ideológico, de orden fundamentalmente político, pueden observarse una serie de parámetros que serán comunes, en muchos casos, a determinados procesos ideológicos y políticos posteriores y que, junto a la importancia determinante del elemento místico-sufí en dichos procesos, tendrán como objetivo la defensa o la deslegitimación y oposición política a un poder establecido.

La hermenéutica, por tanto, se va a convertir en un recurso válido desde el punto de vista metodológico para afrontar la interpretación y la toma de postura ante una situación sociopolítica concreta, lo cual será evidente en determinados ideólogos y movimientos políticos posteriores e incluso contemporáneos, como es el caso de ciertos sectores del islam político en Marruecos, pasando por ulemas *contestatarios* y líderes de *turuq*. Asimismo, es destacable el hecho de que la hermenéutica será precisamente el primer recurso, desde el punto de vista cronológico, empleado en la reflexión política y en la elaboración ideológica, evidentemente en un sentido mucho más amplio que el actual. No obstante, dicho recurso a la lectura y la reinterpretación de los textos sagrados será una constante entre pensadores de distintas tendencias en Marruecos, como se verá más adelante.

Es, sin embargo, a partir del siglo XVIII cuando el Marruecos *`alawī* va a comenzar a experimentar un verdadero apogeo en lo que al pensamiento político se refiere. Esto se debe, por una parte, al desarrollo cultural, científico y tecnológico que estaba experimentando la Europa del momento, y en el que los debates intelectuales y filosóficos comenzaron a influir en el pensamiento árabe, como hemos visto. La vitalidad de la reflexión entre los intelectuales árabes de diversas tendencias comenzó a llevar los nuevos conceptos, tendencias e ideas a un Marruecos que comenzaba a sentir las influencias coloniales de Francia.

¹²⁷ M^a Antonia Martínez Núñez. “El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: universidad de Granada, 2006, p. 153.

En el origen de ese desarrollo ideológico, se encuentra, antes que cualquier otra ideología, el *wahhābismo*¹²⁸ procedente de Arabia, cuya influencia, a partir del siglo XVIII, es notable en todo el mundo árabe y especialmente en Marruecos. Dicha ideología, cuyos presupuestos se basan en las teorías de Muḥammad b. `Abd al-Wahhāb (1703-1792), fue adoptada por gran parte de la aristocracia árabe y marroquí como medio para afrontar el desfase cultural con respecto a la emergente Europa, llamando a la vuelta a los valores y a la moral islámica “auténticas”, en una relectura de las fuentes en la línea del *ḥanbalismo* más estricto y, por tanto, radicalmente opuesta a la lectura tradicional del islam de inspiración mística característica de las diferentes *tariqas* sufíes. El *wahhābismo*, adaptado al contexto marroquí fue la base, a su vez, de la ideología *iṣlāḥī* (reformista) en Marruecos desde la segunda mitad del siglo XVIII, llegando a contar con un numeroso grupo de seguidores, especialmente en las ciudades así como en el propio majzén¹²⁹, e incluso entre algunos sultanes *`alawíes*, como fue el caso del Sultán Muḥammad b. `Abd Allāh (1757-1790)¹³⁰, quienes favorecieron el desarrollo de las teorías *salafíes* en los siglos siguientes.

A partir de ese momento, la llamada *al-salafīyya al-taqlīdiyya* (*salafīyya tradicional* o *tradicionalista*), caracterizada por la interpretación literal y rigurosa del islam y por el tradicionalismo en el ámbito social y político, se fue convirtiendo lentamente en el fermento ideológico de lo que, a partir del siglo XIX se conocería como *al-salafīyya al-ḡadīda* (*nueva salafīyya*), una renovación, casi revolucionaria, de la anterior en la que la modernidad social y política será tomada por vez primera como objetivo a lograr mediante la metodología *salafī* de reinterpretación y exégesis de las fuentes islámicas.

¹²⁸ La ideología *wahhābī* procede del *wahhābismo*, movimiento de corte político-religioso fundado en Arabia en 1744 por Muhammad b. `Abd al-Wahhāb, que se caracteriza por una lectura literal y rigurosa de las Fuentes del islam y la *ṣarī`a*, el rechazo del recurso al *iḡtihād* y de los cuatro *maḏāhib* o escuelas jurídicas *sunníes*, y la condena de todo tipo de “innovaciones” (*bid`a*) como el *ṣi`ismo*, el sufismo o el culto popular a los santos. La alianza entre el fundador del movimiento y la tribu de los *Banū Sa`ūd* dio lugar al nacimiento del Reino de Arabia Saudí en 1932, que a partir de ese momento y gracias a su influencia económica se convirtió en el principal exportador de la ideología *wahhābī* en todo el mundo. Cfr. C. Holes, s.v. “Wahhābiyya”. *EF*, v. XI, pp. 39-47.

¹²⁹ El *majzén* o *al-majzan* significa literalmente “almacén”, pero sus connotaciones van más allá de la etimología del término. Así, el *majzén* designa en su acepción clásica al Tesoro Público bajo la administración del Sultán; por extensión, modernamente se refiere al conjunto formado por la monarquía y el aparato del Estado, cuyas redes, fuera del ámbito meramente institucional, alcanzan todos los niveles de la economía, la sociedad y la política marroquí. El término y sus diferentes connotaciones en la cultura política de Marruecos han sido estudiados ampliamente por Hind `Arūb. *Al-Majzan fī l-taqāfa al-siyāsiyya al-magribiyya*. Rabat: Al-Naḡāḥ al-ḡadīda, 2004.

¹³⁰ Muḥammad `Abid al-ḡabrī. *Al-Magrib al-mu`āṣir: al-juṣūṣiyya wa-l-hawiyya, al-ḡadāta wa-l-tanmiyya*. Casablanca: Mu`asasa bi-Naṣra, 1988, p. 13.

La *nueva salafiyya*, definitivamente, sería la base ideológica del primer gran movimiento político del Marruecos contemporáneo, que no es otro que *al-Haraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya* (Movimiento Nacional Marroquí), en el que estaban involucrados, de una manera u otra, las grandes figuras de la intelectualidad y la política del país. Dicho movimiento nacionalista pretendía, en un primer momento, la reforma de las estructuras sociales y políticas en aras de la modernización y la actualización del islam para, en un segundo estadio, lograr la plena soberanía de Marruecos en el marco de un estado independiente y libre del colonialismo. De esta forma, el elemento religioso islámico toma definitivamente, bajo la apariencia de la reivindicación identitaria y cultural, carta de naturaleza política a través de la ideología nacionalista, lo cual va a influir definitivamente en el posterior desarrollo de las diferentes tendencias articuladas en torno a los numerosos partidos políticos de la escena marroquí tras la Independencia.

Así, la nueva configuración ideológica y política que logró articular el Movimiento Nacional Marroquí, se conocerá desde entonces como *al-salafiyya al-waṭaniyya (salafiyya nacional)*, puesto que la evolución de la ideología *salafī* se fue adaptando de manera progresiva a las necesidades de un movimiento nacionalista, como el marroquí, fuertemente instruido y urbano, de forma que, en dicho contexto, adquirió matices propios desde el punto de vista de la reflexión política. En este sentido, la *salafiyya*, procedente en un principio del ámbito religioso, supo transformarse en una ideología de combate a través de la primera generación de miembros del Movimiento Nacional de Marruecos.

Sobre las bases del pensamiento árabe e islámico, los primeros ideólogos nacionalistas lograron estructurar un auténtico movimiento de renovación y modernización del ámbito político, en torno al cual se fueron dibujando las primeras teorías acerca de la futura configuración de Marruecos como estado árabe e islámico moderno, independiente y soberano. En dichas teorías van a predominar, entre otros, dos conceptos fundamentales, a saber, *taḥdīt* (modernización) y *aṣāla* (“autenticidad”)¹³¹. Evidentemente, el islam circunda inevitablemente ambos conceptos,

¹³¹ A pesar de presentar aquí la traducción de “*aṣāla*” como “autenticidad”, dicho concepto merecería un estudio por sí mismo, dado que sus connotaciones y su referencial teológico y político ha variado mucho a lo largo de la historia. Cfr., entre otros artículos, el epígrafe “*al-Aṣāla wa-l-mu`āṣira*”, en Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī al-mu`āṣir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥda al-`Arabiyya, 1999, pp. 21-38. Sobre la utilización del concepto por parte del islam político, cfr. Ḥusayn Sa`d. *Al-Uṣūliyya al-islāmiyya al-`arabiyya al-mu`āṣira bayna al-naṣṣ al-ṭābit wa-l-wāqi` al-mutagayyir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥda al-`Arabiyya, 2005.

relacionando el uno con el otro de diferentes maneras, puesto que los diversos puntos de vista de los ideólogos nacionalistas se inscriben entre los partidarios del “*taḥdīt al-aṣāla*” (“modernización de la autenticidad”), entre los que se encontrarían, entre otros, los pensadores marxistas, y los del “*ta’ṣīl al-ḥadāta*” (“autenticación de la modernidad”), entre los que estarían los pensadores nacionalistas de la *salafiyya nacional*. La variable se sitúa por tanto entre la religión, la cultura y la política, predominando no obstante el aspecto político de la cuestión, sin olvidar la perspectiva social¹³². Cuestión que, cincuenta años transcurridos desde la Independencia, aún no ha sido definitivamente resuelta por el pensamiento político marroquí, a pesar de que las ideologías hayan optado alternativamente por uno u otro modelo. Parece claro que ni el Estado ni la sociedad en su conjunto ha llegado a un acuerdo definitivo a este respecto, lo que se constata en el hecho de que el desarrollo sociopolítico del país ha ido produciendo y desechando reiteradamente, atendiendo a las necesidades coyunturales y estratégicas del régimen *majzení*, diferentes alternativas ideológicas hasta la actualidad. Entre ellas, cabría destacar además de la *salafiyya* nacional (*Ḥizb al-Istiqlāl*, PI), el nacionalismo de izquierda (*Al-Ittiḥād al-Istirākī li-l-Quwāt al-Ša’biyya*, USFP), el marxismo (*Ilā l-Amām*) y el islam político (*Ḥizb al-’Adāla wa-l-Ṭanmiyya*, PJD), todas ellas representadas por partidos y organizaciones de diferente signo y programa metodológico, así como por grandes personalidades del pensamiento político marroquí como las mencionadas de al-Fāsī, al-Wazzānī o Ben Barka, entre otras.

Evidentemente, la continuidad histórica del pensamiento político marroquí contemporáneo tiene uno de sus ejes argumentales principales, en muy diversos sentidos, en el papel de la monarquía *’alawī*, constituida tras la independencia como pilar fundamental de un estado cuyo régimen se define como monarquía constitucional, y cuya legitimidad procede no sólo del campo político, sino también del religioso, como se verá.

1.3.2. Especificidades de método y acción

Al igual que en el amplio espectro árabe, el pensamiento político marroquí se ha caracterizado principalmente por la vocación activa de sus autores, ya que en la mayoría de los casos pensamiento y práctica política han ido de la mano, bien fuera esta última

¹³² Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib...*, p. 34.

combativa, es decir, de oposición o revolucionaria, partidista, relacionada con la práctica política oficial, o gubernamental, si bien con un alcance y unas connotaciones claramente diferentes en cada caso.

1.3.2.1. *Pensamiento pragmático y liderazgo político*

Por ello, y siguiendo a Šaqīr¹³³, cabría afirmar que la primera de las especificidades del pensamiento político marroquí es su carácter *pragmático*. Ello es consecuencia inmediata de la estrecha relación de un determinado pensamiento con un autor concreto, más allá de tendencias fijadas o delimitadas de antemano, lo cual limita en gran parte el ejercicio de interpretación del pensamiento, puesto que en muchos casos las circunstancias y adscripciones personales del autor influyen de forma decisiva en su conceptualización, si bien por otra parte, se consigue un pensamiento congruente y adaptado a las circunstancias históricas y sociopolíticas, lo cual, como se ha mencionado, es común a todo el pensamiento político árabe.

Es de esta forma como el pensamiento práctico ha redundado en beneficio de la práctica política, estructurándose en torno a tres ejes principales: el liderazgo político, los modelos organizativos y la experiencia política, respectivamente¹³⁴. Es en el primero de ellos, el liderazgo político, en el que se inserta el desarrollo ideológico del Movimiento Nacional de Marruecos, con `Allāl al-Fāsī a la cabeza.

Si hay un autor en la historia del Marruecos contemporáneo que personifica esta característica del pensamiento político marroquí contemporáneo, es Muḥammad `Allal al-Fāsī¹³⁵. Militante y líder activo por la independencia y fundador del partido *Istiqlāl* en 1943, su persona y su obra son hoy veneradas por igual por todas las tendencias ideológicas del país, desde los socialistas a los islamistas. Al-Fāsī marcó una época y una tendencia en la reflexión política en Marruecos, estableciendo la propia reflexión como modo de solucionar los problemas del país¹³⁶. El pensador de Fez constituye una referencia ineludible tanto desde el plano metodológico como conceptual, la cual sigue marcando indefectiblemente el desarrollo del pensamiento político en Marruecos. Sin

¹³³ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 27.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Cfr. Mohamed El Alami. *Allal el Fassi: patriarce du nationalisme marocain*. Casablanca: Dar el Kitab, 1975.

¹³⁶ Además de las literarias, algunas de sus obras políticas y discursos han sido editados y continúan siendo reeditados en Marruecos, principalmente aquéllas en las que puede encontrarse su pensamiento político de manera más condensada. Cfr. `Allāl al-Fāsī. *Al-Naqd al-dāī*. Rabat: Laʿnat Našr Turāt Zā'im al-Taḥrīr `Allāl al-Fāsī, 1979;

embargo, la mencionada característica, propia también de su pensamiento, lleva a que éste se adapte a las circunstancias y se aleje en cierta medida del plano crítico, lo que ha generado una especie de “no-lectura” de la obra de al-Fāsī o, como mucho, de lecturas sesgadas y acriticas de parte de su obra¹³⁷, basadas en la importancia del elemento islámico en su análisis, en la estructuración ideológica de un pensamiento nacionalista marroquí anti-colonialista, etc. La obra de `Allāl al-Fāsī ha quedado en un segundo plano oscurecida por la envergadura de la figura de su autor, cuya biografía, convertida muchas veces en mera hagiografía, ha sido más conocida y difundida que su propia obra. Así, según señala Benaddi, “*en el paroxismo de semejantes aproximaciones se sitúa, por una parte, un verdadero ritual hagiográfico que canoniza al maestro de su vivencia y santifica su verbo, hasta tal punto que ya no es audible y, por otra, una empresa de desconocimiento que, imponiendo un cierto criterio de la crítica ideológica (distinta de una verdadera crítica de la ideología), termina por fundar una no-lectura pura y simple*”¹³⁸.

Con ello se pone de manifiesto la importancia del liderazgo político como fundamento de un pensamiento práctico fuertemente ligado a la acción política y, por tanto, plenamente insertado en la Historia, lo cual en el marco marroquí contemporáneo constituye una especificidad fundamental. Es, por tanto, a través de la lectura histórica como puede llegarse a las profundidades del pensamiento político, no sólo de al-Fāsī, sino de la mayoría de los pensadores políticos contemporáneos, como han sabido ver, entre otros, `Abd Allāh al-`Arwī¹³⁹ o Muḥammad Abid al-Ŷābrī, autores para los que la Historia se presenta como sujeto y como parámetro analítico fundamental.

De esta forma, el liderazgo político se convierte, a través de figuras como la de al-Fāsī, en un liderazgo también de ideas, ya que en el contexto marroquí es el líder político quien tiene un proyecto político determinado y una metodología de acción y de lucha para llevarlo a cabo¹⁴⁰, como muestran las trayectorias de los principales pensadores políticos marroquíes desde la independencia, como el propio `Allāl al-Fāsī, Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī o Maḥdī Ben Barka, entre otros. Dicho liderazgo político, por tanto, se estructura a través de un pensamiento generalmente conciso y, por encima de todo, práctico, en el que las ideas acompañan a los actos y las acciones políticas, que van influyendo, a su vez, en la actualización ideológica del pensamiento

¹³⁷ Hasan Benaddi. “Mohamed Allal Al-Fassi...”, pp. 13-41.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 16.

¹³⁹ Cfr. `Abd Allāh al-`Arwī. *Al-`Arab wa-l-fikr al-tārījī*. Beirut: Dār al-Ḥaḳīqa, 1973.

¹⁴⁰ Muḥammad Saqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 28.

de sus autores, como puede observarse en las trayectorias vitales de estos y otros pensadores contemporáneos.

Así, como puede asimismo comprobarse en los estudios más comprometidos y profundos sobre el pensamiento político árabe contemporáneo, éste no puede disgregarse de sus personalidades más relevantes, las cuales, por tanto, constituyen el aliento vital y el soporte del pensamiento político árabe, en general, y marroquí en particular. De hecho, dichas figuras del pensamiento estructuran las diferentes tendencias ideológicas en el decurso histórico, adaptándolas a circunstancias concretas y a determinadas coyunturas sociopolíticas¹⁴¹, lo cual es especialmente evidente en el caso marroquí, en el que la metodología de acción, en muchos casos, ha ocupado el papel central, en perjuicio de la epistemología.

Un estudio aparte merecería el papel de parte de las élites intelectuales y políticas marroquíes, las cuales contribuyeron, en estrecha colaboración con la monarquía, a la adopción histórica de una determinada ideología asociada al poder una vez lograda la independencia, mediante la cual los elementos más reaccionarios consiguieron establecer un discurso ideológico legitimador del orden establecido y próximo al majzén, en el cual los conceptos y las posiciones más “revolucionarias” de la *salafiyya waṭaniyya*, que habían sido ampliamente desarrollados y difundidos en el seno del Movimiento Nacional y especialmente de sus sectores más progresistas, fueron desechados en favor de una simple *idiyūlūyiyya waṭaniyya* (ideología nacional) destinada a legitimar el nuevo régimen y a trascender todas las capas y sectores de la sociedad. Dicha ideología nacional, compuesta a partir de una nueva coyuntura histórica, se nutrió de elementos heteróclitos para configurar su triángulo conceptual básico, escrupulosamente jerárquico: *Allāh* (Dios), *al-waṭan* (Patria), *al-malik* (Rey), en el que el elemento islámico, a través de una relectura de la ideología del sultanato clásico, resulta fundamental.

Por su propia calidad de ideología legitimadora, ésta se elaboró con carácter hegemónico y excluyente, dejando un escaso espacio al pensamiento verdaderamente crítico en el ámbito político, lo que se manifestó posteriormente, por un lado, en el

¹⁴¹ La importancia vital de los autores en relación con el desarrollo de las diferentes tendencias políticas ha sido puesta de manifiesto en las principales obras dedicadas al pensamiento político árabe contemporáneo, entre las que destaca la citada obra de `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*, así como la más actual de Ibrahim M. Abu-Rabi`. *Contemporary Arab Thought: Studies in post-1967 Arab Intellectual History*. Londres: Pluto Press, 2004, en las que tras una primera parte dedicada a analizar las diferentes conceptualizaciones y tendencias del pensamiento político árabe contemporáneo, dedican una segunda parte a profundizar en la obra de algunas de las personalidades más destacadas de dicho pensamiento.

empobrecimiento de la ideología nacional a través del anquilosamiento de su discurso paternalista y, por otro, en la condena automática de todo pensamiento crítico o contrario a los intereses de las élites *majzeníes*, inmediatamente rechazado por ser considerado subversivo y contestatario, lo que ocurrió en el caso de los pensadores marxistas, especialmente prolíficos en los años setenta, así como en el caso de determinados ulemas contestatarios y pensadores islamistas a partir de los años ochenta.

Por ello, es destacable que, a pesar de la progresiva transformación de parte de la *salafiyya waṭaniyya* en una omnipresente ideología estatal, las grandes figuras del pensamiento político hayan seguido manteniendo una importancia trascendental en el desarrollo histórico del mismo, sin llegar a diluirse, en el caso de los ideólogos del Movimiento Nacional, en la ideología oficialista, sino manteniendo más bien, y a pesar de las grandes dificultades que ello entrañaba, un papel crítico muy claro y, en ocasiones, determinante, como en el caso de `Abd Allāh Ibrāhīm (1918-2005)¹⁴², y logrando, en otros casos, mantener una actitud de abierta oposición al régimen. Este hecho refuerza el papel del liderazgo político y personal en el ámbito de la reflexión como elemento crucial del pensamiento marroquí, siempre relacionado con su vocación de pensamiento activo.

1.3.2.2. Configuración del panorama político-ideológico: un pensamiento organizado

Junto a la influencia de las grandes personalidades del pensamiento político marroquí destaca la eclosión, tras la Independencia, de un rico y variado panorama ideológico que, sólo en cierta manera, respondía a la diversidad de tendencias presente en el contexto marroquí, y que pretendía convertirse, a través de la configuración de una serie de organizaciones de diferente signo, en la herramienta para llevar a término sobre el campo político la teoría plasmada en las obras de los diferentes pensadores. No obstante, el posterior anquilosamiento del panorama político y sus diferentes partidos y grupos incidiría negativamente en el desarrollo y la renovación del pensamiento político como elemento de análisis y de reflexión crítica.

¹⁴² `Abd Allāh Ibrāhīm (1918-2005) fue uno de los líderes del Movimiento Nacional. Miembro fundador del *Istiqlāl*, en 1959 funda, junto a Maḥdī Ben Barka, *al-Ittihād al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (Unión Nacional de Fuerzas Populares, UNFP). Elegido por Muḥammad V, ocupó el cargo de Primer Ministro entre 1958 y 1960, retirándose posteriormente de la vida política activa. Cfr. Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 31; cfr. también. Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999. L'espérance brisée*. París: Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 188-202.

Así, la estructura en torno a la que se fue configurando la diversidad ideológica, tiene su arranque en la época de la lucha anticolonial, en la que el debate político encontró un momento de auge sin precedentes. Un ejemplo de ello fueron las discusiones entre diferentes militantes nacionalistas para crear un primer núcleo de acción política en torno a la estructura de un partido organizado. En este sentido, el nacimiento del *Istiqlāl* se conforma como el evento más destacable en relación con los debates ideológicos de la época: “en enero de 1937 se reunieron nueve personas para clarificar la base sobre la cual organizar un partido y designar un comité ejecutivo. De la reunión salió elegido `Allāl al-Fāsī como presidente, mientras que Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī fue nombrado Secretario General (...). En un primer momento, el partido se configuró como al-Ḥaraka al-Waṭaniyya (Movimiento Nacional) para conseguir las reivindicaciones, luego al-Ḥizb al-Waṭānī (Partido Nacional), y finalmente Ḥizb al-Istiqlāl (Partido de la Independencia), puesto que su nacimiento se anunció en base a la principal de las reivindicaciones formuladas, a saber, la Independencia”¹⁴³.

En este fragmento se plasma la necesidad de organizar la ideología nacionalista en torno a una estructura de partido, de forma que quedasen reflejados en dicha estructura los principios básicos del pensamiento nacionalista refundados en torno a la mencionada *salafiyya waṭaniyya*. De forma pragmática, no cabe duda de que la adopción de los principios del nacionalismo por parte de un partido político al estilo de los existentes en Europa, contribuyó a la difusión y a la contemplación de dichos principios por parte de gran parte de la población como elementos ideológicos plausibles y válidos para encauzar la lucha nacionalista en un campo político nacional independiente. Por otro lado, los principales conceptos de dicha ideología, que invariablemente pivotaban en torno concepción de Marruecos como una “gran” nación árabe, musulmana, soberana e independiente¹⁴⁴, se convirtieron progresivamente en los ejes conceptuales de un discurso cada vez más estancado y alejado de la realidad cotidiana, lo cual, junto al acercamiento del Partido al entorno del sultán, logró transmitir una imagen elitista y reaccionaria de un partido que hasta entonces se había

¹⁴³ Muḥammad Zād. “Ṭabī`a wa-āliyyāt iṣtigāl al-aḥzāb al-siyāsiyya al-waṭaniyya fī l-Magrib al-ḥamāya”. *Amal*, 10-11 (1997), p. 107. *Apud.* Muḥammad Ṣāqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 30.

¹⁴⁴ Partiendo de una argumentación histórica, algunos sectores del primer nacionalismo marroquí, entre los que se encontraba el propio `Allāl al-Fāsī, defendían la integridad territorial del llamado *Al-Magrib al-Aqsà*, el “Gran Marruecos” que comprendería los actuales territorios de Marruecos, Sáhara Occidental, Mauritania y gran parte de Argelia. Tras la Independencia, las reivindicaciones nacionalistas se circunscribieron a los territorios españoles del Sáhara y las ciudades de Ceuta y Melilla. Cfr. `Abd Allāh al-`Arwī. *Muḥmal tā`rīj al-Magrib*. Vol. III. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-`Arabī, 2000.

apoyado en una amplia base social. Ello generó un movimiento cismático “por la izquierda”¹⁴⁵ en el seno del *Istiqlāl* en 1959, año en el que Mahdī Ben Barka, junto a `Abd Allāh Ibrāhīm y `Abd al-Raḥīm Bū`abid, entre otros líderes nacionalistas históricos, fundó *al-Ittiḥād al-Waṭānī li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (UNFP).

Este cisma, más allá de ser el reflejo de las tensiones personales entre al-Fāsī y Ben Barka y sus dos maneras de afrontar la construcción nacional de un Marruecos recién independizado de Francia, vuelve a poner de relieve la estructura dicotómica del pensamiento político marroquí, cuyas constantes tensiones dialécticas entre conceptos opuestos dificultan el ejercicio puramente epistemológico a favor de la resolución de problemáticas sociales y políticas más próximas. El cisma, por tanto, entre *Istiqlāl* y UNFP, es de nuevo producto de una elección ideológica en un momento concreto de la Historia, cuyo protagonismo en ningún momento puede obviarse en este sentido.

El anquilosamiento de la ideología *salafī* nacionalista, en gran parte por la cooptación de dicha ideología – o al menos de sus grandes ejes conceptuales básicos - por parte del aparato *majzenī*, contribuyó a que las tensiones presentes en el seno del *Istiqlāl* crecieran hasta el punto de llegar a desarrollarse en su seno una corriente crítica que desembocaría en el nuevo proyecto político de la UNFP, al que se sumaron la mayor parte de las bases estudiantiles y sindicales del partido. Basado en la importancia de las políticas sociales dentro del nacionalismo, los ideólogos de la UNFP entendieron éste como la oportunidad de dotar a la nación marroquí de un marco social más progresista y justo, a desarrollar en el contexto internacional de una África que comenzaba a sacudirse el yugo de la colonización extranjera, así como de la naciente política de bloques, en la que el nuevo nacionalismo progresista prefirió no alinearse sino con los países independizados del Tercer Mundo¹⁴⁶ en sus reclamación básica de un orden mundial justo e igualitario para todas las naciones.

La división en el seno del nacionalismo en diferentes apartados ideológicos, por tanto, se fue haciendo mayor en tanto que las tensiones entre el Palacio y los nacionalistas más próximos a la izquierda fueron creciendo en intensidad, tras un primer

¹⁴⁵ M^a Angustias Parejo Fernández. “Génesis del sistema...”, pp. 145-170.

¹⁴⁶ La ideología del “tercermundismo”, de la que Mahdī Ben Barka fue pionero, propugnaba la unión de los pueblos del Tercer Mundo en su denuncia del colonialismo como factor fundamental de atraso y subdesarrollo. La visión del tercermundismo culpaba a los colonizadores del expolio y explotación de sus bienes, así como de la desestructuración de sus sociedades, en beneficio de las economías de las potencias colonizadoras. Cfr. José U. Martínez Carreras. *Historia de la descolonización (1919-1986): las independencias de Asia y África*. Madrid: Istmo, 1987; cfr. Mehdi Ben Barka: *de l'indépendance marocaine à la tricontinentale: actes du colloque tenu à l'Université de Paris 8 à Saint-Denis les 17 et 18 novembre 1995*. Casablanca: Eddif., 1997.

periodo en el que el acercamiento entre ambos llegó a su paroxismo con el nombramiento de `Abd Allāh Ibrāhīm como primer ministro entre 1958 y 1960 por parte del rey Muḥammad V. Con la subida al Trono de Ḥasan II en 1961, la correlación de fuerzas cambiaría cualitativamente, de forma que tras la redacción de una Constitución que consagraba la figura del Rey como garante de la unidad y poseedor, en última instancia, de todos los poderes del Estado, el pulso que hasta entonces se había mantenido oficiosamente entre los nacionalistas del *Istiqlāl* y el rey, terminó definitivamente por decantarse a favor de éste¹⁴⁷.

A partir de ese momento, la pugna la librarían los sectores más progresistas de la UNFP, siempre con Mahdī Ben Barka al frente, convencidos de que el monarca se estaba arrogando derechos que correspondían al pueblo marroquí¹⁴⁸. La feroz oposición del tercermundismo solidario contra Ḥasan II no dejó indiferente a los sectores políticos y económicos más cercanos al majzén, que trataron de vetar todas sus intervenciones y minimizar la influencia del incendiario discurso de Ben Barka utilizando todos los medios a su alcance, de manera que su figura se vio progresivamente aislada incluso en el seno de la UNFP. Los dudosos resultados de las elecciones legislativas de 1963 mostraron la identificación del nacionalismo *istiqlālī*, convertido en segunda fuerza política, con el majzén, mientras que la UNFP, tras denunciar públicamente el fraude electoral, sufrió una fuerte represión que llevó a la cárcel y a la tortura a todo su Comité Ejecutivo, acusado de complot contra el rey¹⁴⁹.

El secuestro y la desaparición de Ben Barka en octubre de 1965 en París, a pesar de que ya había sido condenado a muerte en Marruecos, confirmó la deriva autoritaria del régimen de Ḥasan II, quien en junio de ese mismo año había decretado el estado de excepción, disolviendo el Parlamento y poniéndose a sí mismo al frente del Gobierno. De esta forma, el monarca acabó con las aspiraciones de los sectores políticos más progresistas, que seguían abogando por las reformas que encaminasen al país hacia una auténtica democracia.

La clandestinidad se convirtió a partir de ese momento en el único espacio en el que poder desarrollar una auténtica oposición política, por lo que los sectores más

¹⁴⁷ Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999...*, pp. 188-194.

¹⁴⁸ Cfr. en este sentido un estudio acerca de la configuración política del Marruecos contemporáneo en torno al desarrollo de los diferentes partidos políticos: Muḥammad Šaqīr. *Al-Dīmuqrāṭīyya al-ḥizbiyya fī l-Magrib*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 2003.

¹⁴⁹ Cfr. M^a Angustias Parejo Fernández. “Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 99-122.

cercanos a la izquierda, socialistas, comunistas y nacionalistas de izquierda se vieron forzados a luchar desde fuera de la estricta coyuntura política del momento. Una de las principales organizaciones clandestinas fue *Ilà l-Amām*, fundada en 1969, cuya ideología marxista-leninista defendía una revolución proletaria en Marruecos, convirtiéndose en uno de los grupos más perseguidos por el régimen por su discurso de oposición directo e incendiario contra la monarquía¹⁵⁰.

En 1974, sectores moderados procedentes de la UNFP deciden transformar en partido y situarlo ideológicamente en el espacio de la socialdemocracia¹⁵¹, aceptando las reglas del juego político marroquí. Tras su III Congreso Nacional, la UNFP se transformó en *al-Ittiḥād al-Iṣtirākī li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (Unión Socialista de Fuerzas Populares, USFP)¹⁵². Evidentemente, dicha transformación obedecía a un nuevo marco político en el que el socialismo sería entendido como un horizonte ideológico meramente referencial, y desprovisto de la carga contestataria de las organizaciones de extrema izquierda.

A pesar de ello, el régimen seguiría luchando con ahínco contra cualquier movimiento sospechoso de ser subversivo, a través de una política represiva ejercida principalmente contra sectores estudiantiles y sindicales, ámbitos en los que la ideología predominante continuaba siendo el marxismo. Sin embargo, especialmente a partir de los años 70 y 80, la contestación al régimen sería ejercida no sólo desde el marxismo, sino también desde la nueva ideología islamista, constituida en torno a dos bases tan fundamentales como en cierta medida divergentes: la primera organización islamista militante, abiertamente combativa, *Ŷamā`at al-Šabība al-Islāmiyya* (Asociación de la Juventud Islámica), creada en 1969 por `Abd al-Karīm Muṭī¹⁵³, y el principal ideólogo y líder del islam político marroquí contemporáneo, `Abd al-Salām Yāsīn. A través de dichas bases, la ideología del islam político va a comenzar a tener un papel de primera importancia en el campo del pensamiento político marroquí contemporáneo, de forma que progresivamente comienza a ocupar el primer peldaño como ideología contestataria y de oposición al régimen, en perjuicio de las tendencias marxistas, a la vez que irá

¹⁵⁰ Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999...*, pp. 190-194.

¹⁵¹ Cfr. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Aḥzāb al-siyāsiyya al-magribiyya*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 1988.

¹⁵² Sobre la historia y la trayectoria de la USFP, cfr. Aḥmad al-`Alamī. *Ḥiwārāt ḥawla masār al-Ittiḥād al-Iṣtirākī*. Casablanca: 2001; Cfr. también M^a Angustias Parejo Fernández. “Los pesos pesados del maltrecho sistema de partidos políticos en Marruecos: PI y USFP”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 69-113.

¹⁵³ Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba: ḥisābāt al-siyāsiyya fī l-`amal al-islāmī 1969-1999*. Casablanca: Manšūrāt al-Maḥalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iṭimā` al-Siyāsī, 1999, p. 25.

organizándose en torno a una serie de organizaciones políticas de diferente estructura y metodología. Entre estas cabría citar a las dos organizaciones islamistas mayoritarias del Marruecos contemporáneo, la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān* (Asociación Justicia y Espiritualidad) fundada “oficialmente” por Yāsīn en 1982, actualmente ilegal pero tolerada¹⁵⁴, y la *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* (Movimiento de la Unicidad y la Reforma), fundada originariamente en 1983 y dirigida por `Abd al-Ilāh Ben Kirān, actualmente inserta dentro del *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) único representante, junto al recién legalizado *al-Badīl al-Ḥaḍārī* (Alternativa Civilizatoria), del islam político en el juego político oficial de Marruecos, y actualmente tercera fuerza electoral en el Parlamento, tras el *Istiqlāl* y la USFP.

Es cierto, no obstante, que el pensamiento político ha sobrepasado en algunos casos, pocos, las fronteras de la mera configuración metodológica en torno a organizaciones políticas más o menos estructuradas. Para puntualizar este aspecto, hemos de mencionar la labor crítica del pensamiento político producido desde la academia. Los centros universitarios han servido en muchas ocasiones de verdadero caldo de cultivo para el pensamiento crítico, evidentemente constreñido por las circunstancias políticas vividas por Marruecos, por las que la producción intelectual ha estado sometida tradicionalmente a una censura, incluso autocensura, evidente a través de las conocidas *al-juṭūṭ al-ḥamrā`* (“líneas rojas”) de la ideología oficial del Estado, las cuales no se permite traspasar. Sin perjuicio de la participación política directa o la identificación ideológica con una determinada tendencia, muchos intelectuales universitarios han contribuido a enriquecer el panorama político e ideológico mediante una auténtica producción crítica, especialmente desde campos como la Sociología o la Filosofía, logrando profundizar en el campo conceptual y epistemológico, y abriendo en muchos casos los horizontes de un pensamiento que las circunstancias políticas e históricas constreñían y paralizaban.

¹⁵⁴ El *zahr* de abril de 1973, en un contexto represivo surgido a raíz de los dos golpes de estado consecutivos contra Ḥasan II en 1971 y 1972, restringió notablemente el ejercicio de la libertad de asociación, aumentando proporcionalmente la capacidad estatal de control sobre las asociaciones y los grupos que pretendían constituirse legalmente como tales. En este contexto, `Abd al-Salām Yāsīn presentó en octubre de 1982 los estatutos de la asociación islámica *al-Ŷamā`a* ante las autoridades competentes de la *wilaya* de la circunscripción de Rabat-Salé. Éstas entregaron a los representantes de la asociación un resguardo haciendo constar la entrega de la declaración correspondiente, lo cual en la práctica supuso la legalización de la asociación. Al poco tiempo, y por órdenes de instancias superiores que vieron en la legalización de la *Ŷamā`a* un peligro real para la estabilidad del Estado, las autoridades de Rabat-Salé pidieron a través de uno de sus funcionarios al secretario general de la asociación que devolviera el resguardo. Una vez estuvo el resguardo en manos del funcionario, éste hizo constar que la asociación quedaba ilegalizada a todos los efectos. Cfr. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Ḥaraka al-islāmiyya: al-naṣā`a wa-l-taṭawwur*. Rabat: Manṣūrāt al-Zaman, 1999.

En este sentido debemos destacar la labor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Muḥammad V de Rabat¹⁵⁵. Dicho Departamento, a través de sus profesores y su producción, se ha destacado desde su fundación por promover un pensamiento auténticamente crítico, estableciendo la necesidad de desarrollar dicho pensamiento a través de la Filosofía. Los ejemplos de Naḥīb Baldī (1907-1978), Muḥammad `Azīz Laḥbābī, Kamāl `Abd al-Laṭīf y el propio Muḥammad `Ābid al-Ġābrī¹⁵⁶ son meridianos en este sentido, ya que su labor al frente del Departamento, así como sus obras, si bien inscritas en diferentes corrientes de pensamiento –desde el personalismo hasta el marxismo–, han tratado de explicar los mecanismos del propio pensamiento árabe, y han aportado un verdadero caudal conceptual en diferentes ámbitos del pensamiento, incluido el pensamiento político, tratando así de contribuir a superar la crisis social, política y cultural que sufre el mundo árabe en general y Marruecos en particular.

1.3.2.3. El debate conceptual en el pensamiento político marroquí contemporáneo

Como tercera especificidad básica del pensamiento político marroquí contemporáneo, cabe señalar el debate conceptual. El eje básico de este debate suele pivotar en torno a la búsqueda epistemológica de aquellos conceptos considerados clave, en un entorno de reflexión en el que la elección del lenguaje y la conceptualización no son ni mucho menos arbitrario, sino que suponen una elección arriesgada y consciente, que implica en la mayoría de los casos una ruptura.

La *ruptura*, clave en todo el proceso de desarrollo del pensamiento político árabe, constituye un elemento a tener en cuenta situado entre una determinada lectura ideológica de la realidad, y el posicionamiento intelectual frente a un “otro” conceptual. Estas son dos de las características básicas del pensamiento político árabe contemporáneo, como se ha visto, y que en Marruecos se establecen a través de una relación de necesidad, como marco básico del desarrollo teórico del pensamiento. Por ello, no es posible situar al margen de esa ruptura, que en principio es abordada como

¹⁵⁵ Cfr. Kamāl `Abd al-Laṭīf. *As`ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḡāfī l-`Arabī, 2003, pp. 7-15.

¹⁵⁶ Todos ellos han formado parte y dirigido el Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad Muḥammad V de Rabat, además de ser filósofos de reconocido prestigio tanto en Marruecos como en el resto del mundo árabe e incluso en Europa y Estados Unidos. Especialmente ilustrativos son los casos del filósofo personalista Muḥammad `Azīz Laḥbābī y del propio Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Op. cit.*, pp. 23-31.

mera ruptura metodológica, con todo lo que ello implica, el contexto histórico mencionado, y que constituye en todo momento una referencia básica de este debate, dado que, en el fondo, el debate conceptual puede abarcarse a través del segmento temporal que permite acceder al futuro, bien rompiendo con el pasado, o bien partiendo desde él.

De ahí que todo el debate parta de un análisis continuo y constante de pares determinados de conceptos concebidos como antónimos, en los que la elección de uno de ellos como concepto teórico básico, implica el necesario abandono de su contrario. De esta forma, los diferentes pensadores han construido su estructura teórica a partir de conceptos dados, que son fruto del análisis sistemático de los mismos.

Esto es claro cuando se analiza el pensamiento de un autor determinado. Entre los principales ejemplos en este sentido, cabría destacar algunos de los más importantes, tales como *ḥadāta* (modernidad) frente a *aṣāla* (autenticidad), *dīmuqrāṭiyya* (democracia) frente a *ṣūrà* (concertación, consulta), *ḥurriyya* (libertad) frente a *ʿubudiyya* (servidumbre), *dawla* (estado) frente a *dīn* (religión), e incluso *ʿalmāniyya* (laicidad) frente a *islām* (islam), a pesar de que muchos de ellos se interrelacionen e incluso, como se ha mencionado, sirvan de marco definitorio por oposición.

Cada uno de los conceptos citados ha provocado un profundo debate entre pensadores e ideólogos, como veremos en los casos particulares de ʿAbd al-Salām Yāsīn y Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī, procedentes de diferentes tendencias, dado que cada uno de los conceptos, más allá de representar un simple término, es el reflejo de una determinada visión de la realidad. Por esa razón, la elección de cada uno de ellos implica un profundo análisis y provoca un debate sobre los propios cimientos de la realidad social y política presente y futura, puesto que, volvemos a remarcarlo, cada elección implica necesariamente una ruptura.

Es por ello que los pensadores marroquíes contemporáneos han abundado en el ejercicio del debate conceptual adaptando los conceptos a las necesidades de cada momento. Principalmente, el marco básico de debate ha sido la configuración política y también social, comenzando por la naturaleza, definición y características del poder y su ejercicio efectivo y simbólico, por lo que la teoría sobre estos aspectos surge ligada al contexto concreto del establecimiento de unas determinadas estructuras políticas en el Marruecos independiente. Quizás sea el propio al-Wazzānī el pensador que mejor encarna en su obra la reflexión en torno al papel del gobierno en un estado independiente, procediendo al análisis de los diferentes elementos presentes en el corpus

legislativo islámico, así como aquellos otros componentes procedentes del pensamiento político occidental susceptibles de encarnar y articular los ideales de un estado marroquí independiente.

En este sentido, el debate relativo al papel del gobierno se centró en un primer estadio en la reflexión en torno a los conceptos de *taqyīd* (restricción) y *ta`addudiyya* (pluralismo)¹⁵⁷, siendo éste el primero de los mencionados ejemplos de análisis de pares de conceptos contrapuestos, así como uno de los fundamentales en relación con la teoría del estado entre los pensadores marroquíes. Por tanto, la cuestión no es baladí, ya que a pesar de la evidente divergencia entre ambos conceptos, la elección en uno de ambos sentidos implicaba implícitamente la ruptura con todo el universo conceptual representado por su contrario, lo cual, en este caso, vuelve a remitirnos a uno de los elementos recurrentes del pensamiento árabe: la sempiterna indecisión entre la *continuidad* relativa a la tradición y la *ruptura* con dicha tradición como paso previo a la modernidad. Así, el *taqyīd* aplicado al gobierno de un país representaba la continuidad en lo relativo al dominio absoluto de lo religioso en la esfera pública, lo cual, bajo el punto de vista de los primeros pensadores políticos contemporáneos, debía ser matizado sin duda alguna, ya que para ellos, mayoritariamente *salafíes*, el influjo religioso debía permitir un desarrollo integral de la esfera política y no una vuelta a un hipotético pasado medieval. Por esa razón, la *ta`addudiyya* era una exigencia vital en un estado moderno e independiente como el que pretendían establecer en Marruecos, para lo que dichos pensadores, como al-Wazzānī, aportaban todo un caudal argumental basado en la relectura de las fuentes y del pasado islámico como ejemplo para el futuro. De esta forma, el pluralismo, las libertades y los derechos eran exigencias impuestas por la Revelación, lo que debía trasladarse a la configuración de un poder islámico que garantizase la pluralidad en su seno. El propio `Allāl al-Fāsī, en su interpretación eminentemente *salafí* de la cuestión del estado, es asimismo partidario de establecer un estado independiente y libre bajo la forma de un régimen constitucional monárquico, siendo precisamente estos tres principios: *istiqlāl* (independencia), *hurriyya* (libertad) y *malakiyya dustūriyya* (monarquía constitucional), los que encabezan el manifiesto fundacional del *Istiqlāl* de 1944¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Muḥammad Ṣāqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 71.

¹⁵⁸ En un interesante estudio sobre los movimientos independentistas del Magreb, `Allāl al-Fāsī estructura y contextualiza el desarrollo de dichos movimientos, centrándose en el papel del Movimiento Nacional y del *Istiqlāl* en Marruecos. Cfr. `Allāl al-Fāsī. *Al-Ḥarakāt al-istiqlāliyya fī l-Magrib al-`Arabī*. El Cairo: Al-Risāla, 1948.

Es evidente que el pensamiento occidental tuvo una influencia determinante en estos primeros pensadores, junto al pensamiento *mašriqí*, cuyas teorías, en muchos casos, fueron retomadas y adaptadas por los pensadores marroquíes, quienes consideraban que este flujo de ideas presentaba una cierta continuidad a lo largo de la Historia en un movimiento de ida y vuelta que comenzaría con la islamización desde oriente árabe, el desarrollo del pensamiento islámico en al-Andalus y el Magreb desde el occidente islámico y, nuevamente, la llegada de las nuevas ideas reformistas desde el *Mašriq*. Así, el propio al-Fāsī argumenta: “*Las corrientes de las ideas del “Salafismo” y de las reformas árabes no estaban, por tanto, lejos de nuestra patria. Regresó de Oriente el reformista Sīd `Abd Allāh al-Sanūsī trayendo las ideas de la nueva causa que difundieron los hombres de la reforma religiosa. Reprochó a los marroquíes su sumisión a los “šuyūj” de las sectas religiosas y su apego al culto de los muertos y los exhortó a volver al Islam de los antepasados*”¹⁵⁹.

La participación en la práctica política activa es otro de los elementos determinantes, como se ha visto, en el análisis de estos pensadores. Con todos ellos, las cuestiones en torno al poder se plantean desde diferentes ópticas, en torno a las que siempre pivotan los ecos del debate principal entre continuidad y ruptura, manifestándose en continuos debates conceptuales. En este sentido, la naturaleza del poder y el ejercicio de la soberanía serán cuestiones clave. El propio al-Wazzānī¹⁶⁰, dentro de su teorización acerca de las condiciones y el ejercicio del poder, desarrolló un profundo análisis sobre tres de sus aspectos fundamentales, a saber, la fuente del poder (*mašdar al-ḥukm*), la corrupción del mismo (*fasād al-ḥukm*), y su reforma (*išlāḥ al-ḥukm*). Para ello, centró su estudio en torno a la configuración del poder contraponiendo la visión del “gobierno de Dios” islámico, con la teoría política occidental, tratando, desde una posición nacionalista, *salafí* y profundamente comprometida, de estudiar los criterios sobre los que establecer un gobierno acorde con los principios del islam e insertado en la modernidad. Desde una óptica teológica, el análisis de al-Wazzānī se impone como claro ejemplo de la labor reflexiva emprendida por los pensadores políticos de la época, cuya metodología queda clara desde el propio título de su libro *Al-islām wa-l-dawla* (El islam y el estado), en el que parte, por tanto, de dos conceptos tan

¹⁵⁹ `Allāl al-Fāsī. *Al-Harakāt al-istiqlāliyya...*; cfr. la edición española de dicho texto: *Los movimientos de Independencia en el Mogreb Árabe*. El Cairo: Al-Risāla/Partido Isticlal, 1948, p. 109.

¹⁶⁰ Cfr. Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī. *Al-Islām wa-l-dawla aw-ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām*. Beirut: Muʿassasa Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987.

concretos como profundamente complejos, poniendo de relieve la importancia de la conceptualización de la realidad política.

A partir de la labor de pensadores como al-Wazzānī y al-Fāsī, el pensamiento político marroquí contemporáneo comienza a ser especialmente consciente de la necesidad del análisis y la reflexión sobre la realidad, de manera que el debate conceptual se conformará como un método epistemológico, además de ideológico, privilegiado. Algunos conceptos, no obstante, destacarán de forma evidente sobre otros, marcando el desarrollo del mencionado debate y de las diferentes posturas adoptadas por los pensadores. Éste es el caso de los conceptos de *islam* y *democracia*.

**2. CONTROVERSIA Y CONVERGENCIA: LOS CONCEPTOS DE
ISLAM Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO
MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO**

2.1. Entre religión, identidad e ideología: el islam en la dinámica del pensamiento político contemporáneo en Marruecos

2.1.1. *El islam en el desarrollo sociopolítico de Marruecos: configuración sociohistórica*

Las sociedades árabes se han caracterizado desde el comienzo de su islamización por recurrir al dominio religioso para organizar cualquiera de las esferas de la sociedad, la política e incluso la economía, así como para legitimar o deslegitimar las políticas al respecto. Recurriendo a las fuentes de la Revelación, primero, y a las del derecho islámico, después, así como a toda la serie de instituciones jurídicas presentes en el mismo, los estados y estructuras políticas musulmanas no encontraron contradicciones ni diferenciaron entre una esfera secular, propia de los asuntos de la *civitas*, y aquellos otros de la *civitas Dei*, argumentando la propia naturaleza del islam como modo de vida completo e integral.

Cabe plantearse hasta qué punto las interpretaciones de los textos sagrados llegaron a oscurecer el sentido de los mismos, y a elaborar ciertos corpus jurídicos más adecuados a la forma que al fondo de la naturaleza de la Revelación, como algunos autores musulmanes comienzan a señalar¹⁶¹, en especial al abordar la propia estructura del *fiqh*, basado en la división entre *ʿibādāt* (actos de adoración) y *muʿāmalāt* (leyes relativas a las relaciones sociales, comerciales, etc.)¹⁶².

En cualquier caso, atendiendo a las especificidades contextuales del marco magrebí y marroquí en particular, en relación con el desarrollo político y cultural que el islam ha venido configurando en la región, cabe destacar que, desde la islamización de la zona en el siglo VII/I h., sus sustratos culturales y sus peculiaridades sociales, así como la labor de los diferentes grupos y dinastías gobernantes, consiguieron dotar a la región de una personalidad islámica muy determinada, acompañada de una entidad política propia más o menos estable a lo largo de la historia. Así lo demuestra su temprana adhesión, desde el ámbito religioso, a los principios del llamado *islam originario* (*al-islām al-awwal*) llevado por los conquistadores árabes a la región, entre los cuales se encontraban algunos *ṣaḥāba* y grupos de *tābiʿīn*, lo que se materializó en la adopción del rito *mālikī sunnī* como metodología jurídica en el *fiqh*, y de los

¹⁶¹ Cfr. Rachid Benzine. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Casablanca: Tarik, 2004.

¹⁶² Cfr. M. Bernard, s.v. “Muʿāmalāt”. *EP*, v. VII, pp. 255-256.

principios de la escuela *aš`arī*¹⁶³ en lo relativo a las bases doctrinales de la *`aqīda*¹⁶⁴, los cuales se han mantenido como doctrinas socialmente predominantes y políticamente oficiales hasta la actualidad, en perjuicio de otras tendencias que, desde el *šī`ismo* fatimí al *jāriyismo*, pasando por otras escuelas *sunníes* como la *ḥanafī* o la *šāfi`i*, apenas lograron influenciar en algún momento ciertas zonas del Magreb.

La adopción, por tanto, de una determinada tendencia dentro de la jurisprudencia y la práctica islámica es un hecho que, más allá de las propias connotaciones derivadas de las especificidades meramente religiosas o culturales, influye de manera determinante en la configuración política y social de la región, suponiendo una auténtica adscripción política que conduce, según su criterio, las relaciones de poder en cada momento y circunstancia, y concreta los mecanismos operantes en los procesos de autoridad, obediencia y oposición¹⁶⁵. Dichos mecanismos, operantes en la trascendental transformación del *islam* en el *Islam* con mayúsculas¹⁶⁶, serán además claves en todos los procesos de desarrollo político en Marruecos, como se verá, y no serán tampoco ajenos a él los diferentes desarrollos ideológicos del pensamiento político contemporáneo.

Ante el empuje militar, político y cultural de la islamización en el Magreb, no es extraño que otras religiones como el cristianismo, el animismo o el judaísmo, practicadas con cierto arraigo por la población beréber o *amazigh* autóctona del Norte de África, desaparecieran de la zona magrebí en su práctica totalidad, al contrario de lo que sucedió en el *Mašriq*, donde a pesar del proceso de islamización cultural, política e incluso económica, las poblaciones árabes cristianas y judías mantuvieron de forma relativamente autónoma su identidad y sus prácticas religiosas anteriores. De ahí que en el Magreb, como señala al-Ŷābrī¹⁶⁷, se entienda lo árabe y lo islámico como un todo, y no se sepa distinguir con excesiva precisión entre ambas identidades. Y ello a pesar de

¹⁶³ La teología *aš`arī* se ha caracterizado a lo largo de su desarrollo por el recurso a la argumentación racional, aunque reafirmando siempre la ortodoxia islámica. Cfr. W. Montgomery Watt, s.v. “*Ash`ariyya*”. *EP*, v. I, p. 696.

¹⁶⁴ Sobre la *`aqīda*, es decir, el dogma o cosmovisión islámica, cfr. W. Montgomery Watt, s.v. “*Akīda*”. *EP*, v. I, pp. 332-336; sobre la relación entre la *`aqīda* y la configuración política de Marruecos, cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib al-mu`āšir*..., p. 47.

¹⁶⁵ M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos...”, pp. 206-221.

¹⁶⁶ A pesar de que el término *islām* es único en árabe, tradicionalmente en los trabajos procedentes del área de los estudios árabes e islámicos, así como de otras disciplinas complementarias, escritos en lenguas occidentales, se suele distinguir entre el *islam*, con minúsculas, y el *Islam*, con mayúsculas. El primero de dichos términos se refiere al islam como religión, abarcando su teología y sus prácticas culturales e instituciones jurídicas derivadas. El segundo se refiere al Islam como civilización, englobando tanto geográfica como históricamente todo el conjunto cultural, social y político producido en las áreas islámicas.

¹⁶⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib*..., p. 46.

que el proceso de arabización no lograra uniformizar a las poblaciones de la región desde el punto de vista social, lingüístico y cultural, y la adhesión a la nueva religión, bien que consiguió en un periodo de unos cincuenta años ser más o menos completa, no terminara con las estructuras sociales y culturales anteriores, y la entidad e identidad *amazigh* siempre fuera un hecho palpable y evidente.

Amazighidad e islam no estuvieron sin embargo radicalmente enfrentados en el contexto magrebí, ni llegaron a suponer nunca elementos identitarios contradictorios, sino que fueron asumidos con cierta naturalidad, evidentemente matizable, como dos componentes diferentes de una misma identidad cultural más amplia, donde lo árabe formaba parte de lo islámico, y éste de lo beréber. Así lo pusieron de manifiesto diferentes revueltas anti-colonialistas magrebíes, como la del emir `Abd al-Qādir en Argelia o la de `Abd al-Krīm al-Jaṭṭābī en el Rīf, cuyo claro componente *amazigh* siempre estuvo supeditado a su carácter islámico (*yihād*). Sólo en épocas recientes, en procesos ligados, por una parte, a la arabización de los movimientos nacionalistas y reformistas urbanos y, por otra, a la dominación política y cultural colonialista de Francia¹⁶⁸, el componente *amazigh* se fue desligando políticamente del árabe-islámico e incluso enfrentándose ideológicamente a él, en un proceso cuyas trazas llegan hasta la actualidad más reciente.

Estas precisiones socio-históricas son relevantes por cuanto ciertas singularidades del llamado *Islam magrebí* en relación con el desarrollo del pensamiento político contemporáneo en Marruecos, especialmente del reformismo y el nacionalismo en sus diferentes vertientes e incluso, en parte, del islamismo, pueden atribuirse sin ambages a las características del transcurrir histórico, social y político de estos primeros catorce siglos de historia islámica en el Norte de África.

El ámbito marroquí, por tanto, está fuertemente condicionado por una serie de características particulares que, siempre atendiendo a la historia, la cultura y la configuración sociopolítica del país, enmarcan el desarrollo de su pensamiento político y sus diferentes tendencias:

a) la primera de dichas características es la mencionada excepcionalidad de Marruecos dentro del mundo árabe al ser un país con una población casi exclusivamente

¹⁶⁸ El conocido como *dāhir beréber*, promulgado el 16 de mayo de 1930 por la administración colonial francesa, privó al gobierno del Sultán de su autoridad religiosa en las cabilas beréberes, creando tribunales consuetudinarios, no sujetos al *fiqh*, en las mismas, lo que fue considerado por los nacionalistas como un ataque a la unidad nacional de Marruecos. Cfr. Bernard Lugan. *Histoire du Maroc...*, pp. 272-273.

musulmana, por lo que sus referentes culturales, además de apoyarse en un sustrato *amazigh*, siempre han pivotado alrededor del islam y la cultura árabe, parcialmente reconvertidos ambos en un *mélange* cultural que incluye elementos diversos y muy dispares, y que han conformado una sociedad y una cultura propia con unos rasgos muy característicos, enmarcados en el mencionado *Islam magrebí*, el cual difiere notablemente del *Islam mašriqí*.

b) una segunda característica, relacionada no obstante con la anterior, es la particular configuración que el islam ha determinado en Marruecos, y cuyas vertientes, distribuidas en diferentes niveles, son dispares y a veces contradictorias. Por un lado, cabe destacar el islam popular o tradicional, que se manifiesta en el culto a los santos y en el sufismo practicado por las diversas *tariqas*, cada una de ellas con sus particulares ritos y adscripciones ideológicas más o menos evidentes. Por otro lado, el islam oficial y oficialista, el de los ulemas que custodian la ortodoxia *sunnī* y *mālikī* del Estado, legitimando al mismo tiempo desde la religión las adscripciones políticas de los soberanos. Una tercera vertiente, muy posterior en el tiempo a las anteriores puesto que data ya del siglo XX, estaría representada por el reformismo islámico de la *salafiyya* que, influenciado en parte por las doctrinas *wahhābīes*, se convirtió en adscripción ideológica de gran parte de la población, especialmente en el ámbito urbano, a través de su utilización por parte de determinados sectores del movimiento nacionalista marroquí, como hemos visto. Finalmente, ya en el ámbito contemporáneo, cabría señalar asimismo el islam político, dado que es una ideología basada en el elemento islámico como base de su desarrollo;

c) finalmente, una tercera particularidad que se alza como una de las más determinantes en el ámbito de la religión y la política es la legitimidad religiosa de los soberanos *ʿalawīes* de Marruecos, cuya atribución de *amīr al-muʿminīn*¹⁶⁹, les sitúa, más allá de su ascendencia jerifiana, en un plano de legitimación supra-terrena y por tanto incontestable, que no atañe sólo a sus atribuciones religiosas, sino también a las políticas.

En este sentido, el desarrollo del análisis de las relaciones entre *dīn* y *dawla*, fundamental para entender el debate sobre la modernidad, tiene en estas particularidades una serie de condicionantes a tener en cuenta a la hora de analizar la posición del islam en el pensamiento político en Marruecos. Así, las vertientes mencionadas, bien que

¹⁶⁹ La *imārat al-muʿminīn* parte del propio texto coránico (C. IV, 58-62) y se desarrolla como institución a partir de los primeros califatos. Cfr. H.A.R. Gibb, s.v. “Amīr al-muʿminīn”. *EI*², v. I, p. 445.

algunas de ellas pueden adscribirse al campo del estudio antropológico o sociológico, tienen un marcado matiz político que resulta evidente. Dichos condicionantes se encuentran imbricados en la propia realidad social, cultural y política de Marruecos, por lo que a pesar de que provengan de sustratos diferentes, tales como el campo estrictamente espiritual (*religión*), el cultural (*identidad*) o el político (*ideología*), todos ellos influirán de forma clara en el desarrollo de un pensamiento político marroquí, así como en la formación y el desarrollo de las ideologías presentes en el mismo.

Asimismo, cabe señalar que el estudio de la participación y la influencia de las *élites* en el decurso ideológico del Marruecos contemporáneo, que ha contribuido enormemente al establecimiento de un marco político que, de acuerdo con Šaqīr, podría calificarse como una estructura a medio camino entre la reforma y la libertad¹⁷⁰, no va a ser emprendido en este trabajo. No obstante, ha de tenerse en cuenta este elemento primordial en el estudio y contextualización del Marruecos político, si bien en este caso cobran preeminencia los discursos y desarrollos ideológicos del pensamiento político propiamente dicho.

2.1.2. *El islam oficial: la imārat al-mu'minīn y los ulemas*

El islam marroquí configurado en torno a una serie de características culturales, sociales y políticas singulares, forma parte del acervo colectivo marroquí, especialmente a través de la propia configuración del estado marroquí a lo largo de la Historia, y sobre todo tras su independencia, cuando adquirió, bajo la forma de un estado-nación moderno, las características que aún hoy siguen conformándolo. De todas ellas, el papel del islam es, quizás, el más relevante de todos, especialmente teniendo en cuenta que la monarquía, principal pilar sobre el que se configura Marruecos como entidad política, sustenta su legitimidad en el islam a través de la institución de la *imārat al-mu'minīn*¹⁷¹, lo cual representa una particularidad histórica y política fundamental, dado que a través de dicha institución el poder político del rey asciende a la órbita de lo sagrado, de forma que ambas esferas, la de lo temporal y la de lo religioso, confusamente unidas en una

¹⁷⁰ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 109.

¹⁷¹ La traducción de *imārat al-mu'minīn* como “emirato de los creyentes” o bien “comendaduría de los creyentes”, si bien no se ajusta con excesiva precisión al término árabe, suele emplearse por consenso en lenguas occidentales. Sin embargo, una vez definido y contextualizado, optaremos, a pesar de la existencia en castellano del arabismo *miramamolín*, por mantener el término de la institución en transcripción árabe. Cfr. H.A. Gibb, s.v. “Amīr al-mu'minīn...”, p. 445.

sola persona. Si bien el proceso histórico en el que dicha institución se desarrolla a lo largo de los siglos es muy dinámico y complejo, es a partir de la independencia del país cuando va a tomar un nuevo cariz, dado que el sultanato se transforma en una monarquía parlamentaria.

Con la abolición del Tratado de Fez en 1956, Marruecos puso fin a cuarenta y cuatro años de protectorado francés y proclamó su independencia definitiva¹⁷². Hasta llegar a este momento, el nacionalismo marroquí había mantenido desde principios del siglo XX una dura pugna con la metrópoli francesa, ejerciendo una fuerte presión sobre la administración colonial. Las actuaciones del *Istiqlāl* ejercieron una gran influencia sobre la población, que dotaron al movimiento nacionalista de un enorme capital simbólico, cuya fuerza histórica supone una de las particularidades más destacables del proceso de descolonización de Marruecos¹⁷³. El acercamiento de la monarquía marroquí en la persona del sultán Muḥammad V (1927-1961) al movimiento nacionalista se produjo progresivamente, lo que dio un impulso definitivo a la lucha nacionalista, que al contar con el apoyo del sultán logró aumentar su apoyo social, sumando así al capital emocional de la lucha por la independencia, el capital simbólico del islam, aportado por la figura de Muḥammad V, quien no sólo era una importante figura política, sino que pertenecía a la dinastía *`alawī* reinante en Marruecos desde el siglo XVII, y por tanto era *ṣarīf* y *amīr al-mu`minīn*, es decir, descendiente directo del Profeta Muḥammad a través de `Alī y Fāṭima, y *comendador de los creyentes*. De esta forma, la institución monárquica contribuyó de forma determinante al proceso de descolonización, lo que le costó al monarca ser destronado y desterrado por Francia en 1953¹⁷⁴. Sin embargo, las negociaciones entre las partes concluyeron acordar la independencia de Marruecos en 1956, tras la cual Muḥammad V fue proclamado jefe del nuevo estado, que fue así constituido como *Reino de Marruecos (al-Mamlaka al-Magribiyya)*.

Los años posteriores a la independencia estuvieron marcados por las negociaciones y procesos de arbitraje que emprende la monarquía para consolidar su

¹⁷² Cfr. el texto de dicho tratado en Bernard Lugan. *Histoire du Maroc...*, p. 251.

¹⁷³ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 45; cfr. Bernabé López García. “El acceso del Magreb a la independencia: los sistemas políticos en el norte de Africa”. *Awrāq*, 17 (1996), pp. 189-209.

¹⁷⁴ Para abundar en el conocimiento de la etapa inmediatamente anterior a la Independencia, cfr Mohamed El Alami. *Mohammed V: histoire de l'indépendance du Maroc*. Salé: A.P.I., 1980; José U. Martínez Carreras. *Historia de la descolonización...*; Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999...*, pp. 23-26; Abdelatif Agnouche. *Histoire politique du Maroc: pouvoir, légitimités et institutions*. Casablanca: Afrique Orient, 1987.

legitimidad en base a la consecución de la unidad nacional¹⁷⁵. Superada la fragmentación cultural y étnica del país, al menos formalmente¹⁷⁶, el rey consiguió reapropiarse del caudal simbólico acumulado por el movimiento nacionalista en el proceso de descolonización, dotándose de una legitimidad política que le permitió hacerse con el control del poder político, puesto que su legitimidad religiosa, dada su condición de *amīr al-mu'minīn*, ya era incontestable. La institución real consiguió de esta forma hacerse con unos poderes y privilegios que, en principio, no habían sido previstos por el *Istiqlāl*, que contaba con jugar un papel más preponderante en el Marruecos independiente, a semejanza de lo ocurrido en otros países del Magreb como Argelia o Túnez con el FLN y el *Dustūr*, respectivamente.

Así, la incipiente pugna que se mantiene tras la independencia entre monarquía y nacionalistas se decanta definitivamente del lado real, debido en gran medida al apoyo con el que contaba en el ámbito rural, donde la monarquía controlaba las redes clientelares locales¹⁷⁷, y donde ésta jugaba un papel simbólico fundamental desde el punto de vista religioso, así como debido al apoyo del ejército, que pese a haber sido formado por los nacionalistas en la lucha anticolonial como *Āyāš al-Taḥrīr al-Waṭanī* (Ejército de Liberación Nacional, ALN), fue convertido posteriormente en las Fuerzas Armadas Reales (F.A.R.)¹⁷⁸, organizadas por Mawlay al-Ḥasan, por entonces príncipe heredero.

Este hecho resulta determinante para comprender la evolución política de Marruecos, que a partir de ese momento y hasta la actualidad no puede desligarse de la figura del rey como personificación misma del Estado y de su unidad nacional, así como garante de los principios islámicos en tanto que descendiente del Profeta y *amīr al-mu'minīn*, todo lo cual queda plasmado en la primera constitución del Marruecos

¹⁷⁵ En abril de 1956 Muḥammad V consigue, con la firma del Acuerdo de Madrid, la devolución de la zona norte del Protectorado español, correspondiente a Tetuán y el Rif, y en 1958 la de Tarfaya, con lo que logra establecer la unidad territorial de Marruecos, a excepción del Sáhara Occidental, que permanecería bajo soberanía española hasta 1975. Cfr. Mohamed El Alami. *Mohammed V...*; y Bernard Luga. *Histoire du Maroc...*, pp. 267-286;

¹⁷⁶ A pesar de la aparente superación de la división tribal, cultural, lingüística y étnica en favor de la unidad nacional, ésta fue muy superficial en determinadas regiones y momentos, y aún hoy presenta numerosas debilidades, especialmente en el caso del Rif y el Sáhara Occidental. Cfr. Dahbia Abrous y Hélène Claudot-Hawad. "Imazighen du nord au sud: des réponses différentes à une même négation". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 38 (1999), pp. 91-113.

¹⁷⁷ El apoyo determinante del medio rural marroquí a la monarquía es el objeto del estudio de Rémy Leveau. *Le Fellah marocain défenseur du trône*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985.

¹⁷⁸ Sobre la creación, evolución y posterior transformación de la A.L.N. en las F.A.R., cfr. Nadir Bouzar. *L'armée de libération nationale marocaine: retour sans visa, journal d'un résistant maghrébin*. París: Publisud, 2002.

independiente¹⁷⁹, promulgada en 1962, ya bajo el reinado de Ḥasan II (1961-1999), quien accede el trono tras la muerte de su padre el año anterior. Esto otorga al monarca, en palabras de Joan Lacomba¹⁸⁰, “*la base para actuar como rey y como gobernante de Marruecos bajo la forma de una democracia constitucional con sus diferentes órganos legislativos, ejecutivos y judiciales. La vida política de Marruecos hay que entenderla bajo estas coordenadas y en el marco de un sistema político basado en las relaciones de clientelismo y el control del majzen*”.

La legitimidad del rey, que Muḥammad V había hecho sustentar sobre todo en su papel político preponderante en la independencia y la consecución de la unidad nacional, es asumida por el nuevo monarca Ḥasan II que, al no haber sido un actor clave en ese sentido, actualiza una institución tradicional que desplaza sensiblemente el factor de legitimidad hacia el campo religioso, a saber, la institución de la *bay`a* o juramento de fidelidad¹⁸¹. Este juramento, altamente simbólico dado que su estructura interna y externa permanece invariable desde los primeros tiempos del Islam, ya no es presentado como un simple contrato político. Como apunta Mohamed Tozy, quien ha analizado detalladamente esta institución y su aplicación al Marruecos contemporáneo¹⁸², el texto de la *bay`a* rescatado por Ḥasan II y renovado cada año el 3 de marzo con ocasión del *Īd al-`Arš* (Fiesta del Trono), no contempla en ningún momento referencias contextuales, históricas o políticas del momento en el que se realiza, ya que su espíritu va más allá de un simple contrato político de fidelidad para situarse en un horizonte simbólico religioso cuyo centro es el califato. En este sentido, la perspectiva del juramento sitúa al sultán como sucesor del Profeta y, amparándose en determinadas citas coránicas y hadices, equipara la *bay`a* contemporánea al juramento de lealtad prestado por los *ṣaḥāba* al profeta Muḥammad. Con ello, el rey es reconocido por los súbditos, que no ciudadanos, como su *imām*, líder incontestable de la comunidad, cuyo poder no procede de ninguna institución terrenal, sino que emana directamente de Dios. La *bay`a* recalca la necesidad de establecer el orden califal bajo la autoridad del rey (*ḍarūrat al-jilāfa*), cuya omnipotencia como “sombra del Profeta”¹⁸³ queda plasmada de

¹⁷⁹ Las diferentes constituciones promulgadas en Marruecos son analizadas por Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor. *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985. La constitución de 1962, concretamente, es la encargada de definir el sistema político marroquí en su artículo 1 como una “monarquía constitucional, democrática y social”. Cfr. p. 241.

¹⁸⁰ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 46.

¹⁸¹ Cfr. E. Tyan, s.v. “Bay`a”. *IEP*, vol. I, pp. 1113-1114.

¹⁸² Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 25.

¹⁸³ Bernard Lewis. *El lenguaje político...*, pp. 75-97.

forma incuestionable en este juramento. Los súbditos, por su parte, al reconocer la autoridad del rey-califa y someterse a todas sus manifestaciones, convierten definitivamente su relación con el poder en un hecho religioso, y su obediencia al rey en una “prueba de adhesión al islam, un acto de profesión musulmana”¹⁸⁴. La relación que se establece por tanto a través de este juramento legitima un poder prácticamente ilimitado y absoluto del rey, iluminando un imaginario mítico de gran arraigo para dotarse de una simbología propia que abarca a su vez la función política del monarca, dejando así un escaso espacio, por no decir nulo, a la contestación o la oposición política, ya que es sin lugar a dudas el campo religioso, en primer lugar, el que domina las relaciones de poder dentro del Estado.

La propia ceremonia de la *bay`a*, celebrada cada año durante el reinado de Ḥasan II, y retomada por Muḥammad VI, es un vivo ejemplo de esto, ya que el rey, sentado a lomos de un caballo y amparado por un parasol, recibe a las principales figuras religiosas, militares, tribales y políticas del Reino, quienes desde un nivel inferior expresan consecutivamente su lealtad y sumisión al monarca, en una ceremonia fuera de todo tiempo en el que cada gesto y cada ornamento tiene un contenido altamente significativo.

Es importante señalar que la imposición del modelo califal por parte del rey supone también en gran medida la victoria del islam tradicional sobre el islam *salafī*¹⁸⁵ al que se adscribían las principales figuras nacionalistas del *Istiqlāl*, encabezadas por `Allāl al-Fāsī. Esto, no obstante, correspondía con el sentimiento general de la población que, alejada de las élites intelectuales urbanas que se identificaban con la *salafīyya*, continuaba muy apegada a las prácticas del islam tradicional marroquí, cuyos principales exponentes son los *mawsim* o romerías y los ritos en torno al marabutismo y las *tariqas* sufíes. Estas prácticas e instituciones tradicionales son determinantes a la hora de analizar cualquier manifestación política, social, cultural y religiosa en Marruecos y, a pesar de que en un principio también fueron denostadas por el régimen *`alawī*, fueron posteriormente aceptadas por el islam conservador que representaba la monarquía, e incluso fueron fomentadas en determinados momentos para frenar el

¹⁸⁴ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 26.

¹⁸⁵ El movimiento reformista de la *salafīyya*, fundado por Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1833-1897) a finales del siglo XIX, tuvo gran influencia en los movimientos independentistas árabes, pues pretendía llevar el islam a la modernidad mediante la vuelta a las Fuentes y al recurso del *iṭihād*, así como mediante el rechazo de todas las manifestaciones del islam popular, por considerarlas oscurantistas y supersticiosas y por tanto, contrarias al islam original. Cfr. P. Shinar y W. Ende, s.v. “Salafīyya”, *EP*, vol. VIII, pp. 900-909.

avance de ideologías como el marxismo o el socialismo en los años setenta. La *salafiyya*, como veremos, una vez fuera de los ámbitos políticos, se irá reduciendo real y dogmáticamente a círculos estrictamente religiosos y *apolíticos*, lo que cambiará a partir de los años 80¹⁸⁶ a través de una profunda modificación de las propias bases ideológicas salafíes.

Según Dialmy¹⁸⁷, el mismo capital simbólico con el que está dotada la monarquía marroquí procede directamente de su fundamento religioso, ya que el islam cuenta con elementos simbólicos que funcionan como resortes de poder, que se presentan bajo tres formas, a saber, *`ilm*, *baraka* y *šaraf*. El primero de ellos, *`ilm*, es literalmente la *Ciencia*, es decir, el saber religioso-jurídico que se obtiene del estudio profundo de las *`ulūm al-islām*, las cuales comprenden un gran número de materias y saberes diversos pero complementarios; en principio, cualquier musulmán puede llegar a dotarse de *`ilm*. No ocurre lo mismo con la *baraka*, la taumaturgia, la bendición con la que cuentan y que donan los hombres santos, *šuyūj* y descendientes de diferentes ramas de la familia del Profeta, que es exclusiva de musulmanes escogidos bien por su origen o por su dedicación a la espiritualidad, la mística y las obras de caridad. Aún más reducido es el grupo de musulmanes que pueden llegar a contar con *šaraf*, es decir, ser de la escogida nobleza de la descendencia directa del Profeta. Contar con alguna de estas formas de capital simbólico es estar dotado de poder en la sociedad islámica, y acumular las tres confiere un poder aún mayor.

A pesar de que estos poderes no son políticos en sentido estricto, son la base referencial primera de cualquier forma de poder político dentro de una sociedad islámica como es el caso de Marruecos¹⁸⁸. La monarquía marroquí ha sabido jugar con esta simbología, de la que no sólo es depositaria, sino de la que es también productora en exclusiva, simbología que luego también será reorientada y utilizada por el movimiento islamista para dotarse de legitimidad y lograr respaldo social.

Por tanto, es ineludible apelar a la función política privilegiada del rey y su legitimación religiosa como uno de los elementos básicos en torno a los que se desarrolla el pensamiento político marroquí, siendo sin duda el elemento principal de la

¹⁸⁶ Mohamed Tozy. “La fin de l’exception marocaine: l’islamisme marocaine face au défi du salafisme”. *Afkar/Idées*, 1 (diciembre 2003), p. 66.

¹⁸⁷ Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, p. 7.

¹⁸⁸ *Op. cit.* p. 8

estructura política del país. Otros elementos¹⁸⁹, como podrían ser la actividad de los partidos en el juego político, así como la de la sociedad civil, quedarían en un plano muy inferior, especialmente teniendo en cuenta el parámetro religioso como elemento legitimador.

El papel de los ulemas, por su parte, a pesar de la complejidad que entrañaría un estudio pormenorizado, se ha caracterizado desde el punto de vista político por su labor legitimadora del orden establecido. Así, los ulemas, como representantes y depositarios del saber religioso tradicional, deben velar por el cumplimiento de los principios de la *šarī`a*, desde la metodología jurídica *mālikī* y la teología *aš`arī*, en las instituciones y la sociedad y, por tanto, deben salvaguardar la *islamidad*¹⁹⁰ del estado marroquí y garantizar la adecuación de las actuaciones de sus representantes, con el rey a la cabeza, a los mencionados principios. Sin embargo, en la práctica puede afirmarse que la legitimación islámica del poder ha sido la primera y principal función del cuerpo de ulemas a lo largo de la historia de Marruecos, y más específicamente desde la constitución del actual estado, en el que, como hemos visto, la monarquía tiene una de sus bases fundamentales en la inserción de sus representantes en el espacio de lo sobrenatural, a través de la simbología y la relectura histórica de instituciones islámicas como las mencionadas. En este sentido, los ulemas cumplen una función política de primer orden, ya que son los garantes de la legitimación religiosa de la monarquía *`alawī* en el poder. No es objetivo de este trabajo profundizar en la institución de los ulemas como tal, aunque es necesario mencionar el desarrollo de los estudios religiosos tradicionales en la universidad *al-Qarawiyyīn* de Fez y la posterior fundación en 1964 del instituto *Dār al-Ḥadīṯ al-Ḥasaniyya* de Rabat como institución dedicada específicamente a formar a los futuros funcionarios religiosos, en un intento por parte del entonces recién coronado rey Ḥasan II de modernizar y “controlar” dichos estudios, adaptándolos específicamente a las necesidades políticas del régimen *`alawī*. La creación de la *Rābiṭat al-`Ulamā`* (Liga de Ulemas), en ese mismo sentido, se conformó como un consejo de ulemas oficialistas dedicado, principalmente, a ejercer labores de asesoría religiosa y redacción de fetuas, sirviendo en gran medida para legitimar el poder de la monarquía.

¹⁸⁹ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p. 44; sobre la evolución de los partidos y las élites políticas marroquíes, cfr. M^a Angustias Parejo Fernández. *Las élites políticas marroquíes: los parlamentarios (1977-1993)*. Madrid: AECE, 1999.

¹⁹⁰ Este concepto suele ser enunciado en árabe como *al-huwiyya al-islamiyya* (identidad islámica).

De esta forma, a través de la legitimación religiosa que aportan estas instituciones, se produce una inmediata identificación entre islam y orden establecido, largamente ejemplificada y desarrollada desde la ideología oficial, que limita cualquier posición de contestación u oposición política al régimen, dado que el mismo axioma categoriza toda oposición como contraria a la religión, lo cual se ha puesto de manifiesto en movimientos políticos contestatarios como el marxismo o el islam político.

2.1.3. El sufismo y la salafiyya como elementos del pensamiento político

Como tendencias definitorias y delimitadoras de una estructura de pensamiento concreta en el Marruecos contemporáneo, en relación con la lectura del islam como base metodológica fundamental, es necesario hacer referencia a la influencia del *taṣawwuf* y de la *salafiyya*. Evidentemente, ambas representan dos tendencias de pensamiento y acción claramente diferenciadas, e incluso enfrentadas, lo que responde a una determinada trayectoria histórica, así como a una lectura política (podría decirse también a una *no-lectura*) de la realidad muy concreta en cada caso. Sin embargo, ambas han ocupado un papel de primer orden en el pensamiento político marroquí contemporáneo, dado que ambas tendencias han configurado, no es exagerado afirmarlo, el panorama social y político de Marruecos a lo largo del desarrollo histórico del país, delimitando las características particulares de un islam que se ha manifestado en todos los ámbitos, cultural, religioso, social y por supuesto político.

En el caso del sufismo, existe abundante literatura acerca de este fenómeno y su desarrollo en Marruecos, así como su estrecha relación, muchas veces pretendidamente obviada, con el pensamiento filosófico, histórico y político marroquí¹⁹¹. Observar la influencia de una corriente mística del islam en el desarrollo socio histórico del país resulta cuanto menos interesante, dado que a pesar de la mera adscripción a una tendencia religiosa de carácter fundamentalmente espiritual, la formación y el desarrollo de las diferentes escuelas de pensamiento sufí han vertebrado la práctica no sólo espiritual, sino también social y política. De hecho, la repercusión de las actuaciones políticas de las *tariqas* sufíes en determinados momentos, así como el acercamiento y la

¹⁹¹ Cabe destacar muy especialmente el interesante estudio de `Abd al-Ma`yīd al-Ṣagayyir, titulado *Taḥlīḡiyyāt al-fikr al-magribī: dirāsāt wa-murāya`āt naqdiyya fī tārij al-falsafa wa-l-taṣawwuf bi-l-Magrib*. Casablanca: Ṣarikat al-Naṣr wa-l-Tawzī`, 2000, en el que analiza la relación de la tradición filosófica racionalista con el pensamiento sufí en Marruecos, y su desarrollo a lo largo de la historia.

relación de los soberanos a alguna de ellas, llegó a determinar la perpetuación de una dinastía en el poder, e incluso el advenimiento de una nueva dinastía, como ocurrió en el caso de la *ṭarīqa ṣādiliyya* y su relación con la dinastía meriní¹⁹², así como a dotar a los soberanos de una imagen piadosa y tradicional que aún hoy sigue teniendo una importancia capital y un fuerte peso social.

En ese sentido, el corpus teológico del sufismo se transforma en una concepción ideológica del poder y de las estructuras políticas, de forma que la lectura espiritual de la realidad lleva a establecer una determinada lectura claramente política. No es casualidad, por tanto, que gran parte de las instituciones religioso-políticas del Marruecos contemporáneo provengan, en gran medida, de las relaciones históricas y las tensiones entre las cofradías, por una parte, y el poder, por otra. Entre ellas, la propia *imārat al-mu'minīn* y el concepto del *ṣaraf* y la *baraka* que, como hemos visto, sustenta la legitimidad del orden político establecido a través de un simbolismo claramente místico. Así, como afirma Martínez Núñez: *“Esa nueva figura del soberano se reviste de los principales atributos del santo: `ibāda (“piedad”) y ṣalaḥ (“rectitud”, “bondad”), que implica conciencia social y compromiso ético. En otras palabras, la santidad, la cercanía de Dios (walāya), se interrelaciona y se hace muy próxima al ejercicio del poder en la tierra (wilāya), y, lo que es más importante, se construye sobre la asimilación del arquetipo profético, el modelo del Profeta, o qudwa, entre los sufíes. La asimilación del ejemplo del Profeta fue desarrollada por Ibn `Arabī (m. 638/1240), en su propuesta sobre el “hombre perfecto” (al-insān al-kāmil), y retomada por las ṭarīqas sufíes como justificación de su activismo social de implicaciones políticas”*¹⁹³.

Por tanto, como constante en el caso de Marruecos, puede afirmarse que las estructuras del poder se conforman atendiendo a unos parámetros de origen taumáturgico y de intermediación entre lo divino y lo profano. Esta es una característica muy particular y determinante en el caso de Marruecos, en el que el sufismo ha sufrido un desarrollo difícilmente equiparable con el de otras zonas del mundo árabe. No es objeto del presente trabajo abundar en este hecho, estudiado con amplitud por numerosos autores, sin embargo, debemos destacar la influencia que sobre el campo político, así como sobre el imaginario simbólico colectivo, ha tenido el elemento sufí en Marruecos.

¹⁹² En este sentido, es necesario remitir nuevamente al artículo de M^a Antonia Martínez Núñez. “El papel del islam en Marruecos...”, p. 159.

¹⁹³ *Op. cit.*, p.160.

La *salafīyya*, por su parte, nace con una vocación política mucho más clara y evidente, dado que responde a una relectura política de la contemporaneidad/modernidad basada en parámetros de análisis religiosos, como hemos visto. De forma general, Gālī Šukrī, en su estudio de las dictaduras árabes, habla de cuatro tipos de *salafīyya* contemporánea presente en los diferentes estados árabes, como son: a) una popular y de transmisión oral, puramente religiosa (*salafīyya ša`biyya*); b) una institucionalizada, puesta al servicio del poder (*salafīyya idāriyya*); c) una reformista, de carácter *racionalizante* y crítico (*salafīyya iṣlāḥīyya*); d) una tradicionalista, basada en la lectura literal de las fuentes, con el objetivo político de establecer un estado islámico (*ijwān salafīyya*)¹⁹⁴.

En Marruecos, su desarrollo vino indefectiblemente unido a la influencia en ciertos sectores políticos, incluido el majzén, del *wahhābismo* a partir del siglo XVIII, cuyas teorías, basadas en la vuelta a la *aṣāla* del islam originario, enlazaron de forma natural con la vocación de desarrollo de la *salafīyya iṣlāḥīyya* del siglo XIX-XX, que, a través de las sucesivas adaptaciones de sus teorías al ámbito marroquí¹⁹⁵, cristalizaron políticamente en el discurso de la *salafīyya waṭaniyya* y la formación de organizaciones políticas nacionalistas, principalmente el *Istiqlāl*.

Sin embargo, el análisis de ambas tendencias no puede plantearse, en el caso marroquí, en términos aislados o ciertamente hostiles entre ellas, si bien es cierto que una de las máximas de la *salafīyya*, como recuerdan constantemente los pensadores *salafīes*, y entre ellos `Allāl al-Fāsī, es la vuelta a un islam “originario”, hasta cierto punto racional y “moderno”, en el que lo que ellos denominan la “ignorancia” y las “supersticiones” relacionadas con el culto a los santos, la intermediación y las prácticas sufíes, sean finalmente superadas y abandonadas. Es por ello por lo que, de manera general, se tiende a obviar cualquier relación entre ambas tendencias.

No obstante, en este sentido cabe afirmar que en Marruecos, concretamente, se produjeron no sólo ataques y reproches mutuos, sino también contactos e interrelaciones profundas, más allá de la mera transferencia ideológica de determinadas individualidades que optaron por pasar de una a otra tendencia (generalmente del sufismo a la militancia *salafī*). Dentro del panorama conceptual político-religioso del Marruecos moderno y contemporáneo, el llamado pensamiento *ṭuruqī* desarrollado en la

¹⁹⁴ Gālī Šukrī. *Diktātoriyāt al-tajalluf al-`arabī*. El Cairo: al-Hay`at al-Miṣriyya al-`Āmma li-l-Kitāb, 1994, pp. 210-217.

¹⁹⁵ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, pp. 26-37.

teoría y en la práctica sufi, tuvo un papel importante en la adaptación del pensamiento *wahhābī* y *salafī*, dado que, en muchos casos, el pensamiento sufi había surgido como reacción y renovación de la práctica islámica y, por tanto, con un fuerte carácter de adaptación y actualización del mensaje islámico a una realidad cambiante. Así ocurrió históricamente, por ejemplo, con el desarrollo sin precedentes de la *ṭarīqa Tiḡāniyya*¹⁹⁶ o la *Darqāwiyya*¹⁹⁷, dos de las más extendidas e influyentes del país, cuyas repercusiones en el ámbito político alcanzaron niveles considerables, traspasando con mucho las meras referencias simbólicas adscritas al campo religioso.

De manera indirecta, la reformulación del elemento islámico en una determinada tendencia con vocación política más o menos evidente, introducida periódicamente por el pensamiento *ṭuruqī*, sirvió de antecedente –hasta cierto punto natural– de las teorías *wahhābīes* y *salafīes* procedentes de Oriente que, a partir del siglo XVIII comenzaron a llegar a Marruecos. Evidentemente, desde un punto de vista teológico, tal afirmación carece de sentido desde el momento en el que la reacción *wahhābī* y el posicionamiento ideológico de la *salafīyya* parten de una ruptura con la *tradición* entendida como una serie de prácticas meramente supersticiosas, alejadas del espíritu de los *aslāf al-ṣāliḥīn* y de los preceptos coránicos reinterpretados a la luz de una modernidad que exige una relectura de las fuentes y una vuelta a los principios del islam auténtico (*aṣāla*).

Sin embargo, a pesar de estas diferencias evidentes, que han llegado a ser descritas como una auténtica lucha ideológica (*ṣirā*)¹⁹⁸, atendiendo a la evolución del campo religioso y político en Marruecos, en lo referente a las relaciones entre ambas tendencias, es posible rastrear una evidente influencia mutua presente en muchos de los pensadores nacionalistas, como es el caso de uno de los más importantes, Muḡammad al-Muḡtār al-Sūsī (1900-1963)¹⁹⁹, la cual es perceptible a lo largo del desarrollo del pensamiento contemporáneo y llega hasta la trayectoria de, entre otros, `Abd al-Salām Yāsīn, como se verá. La línea de separación entre ambas tendencias es muy clara en la teoría, pero presenta elementos de contacto y de comunicación en la práctica y en el

¹⁹⁶ Fundada por el Ṣayj Aḡmad al-Tiḡānī (1737-1815) a finales del siglo XVIII, tuvo una rápida extensión por todo el Norte de África y África Occidental. Cfr. Jean-Louis Triaud y David Robinson (eds.). *La Tiḡāniyya: Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala, 2000.

¹⁹⁷ Rama de la *ṭarīqa Ṣādiliyya* fundada por el Ṣayj Muḡammad al-`Arabī al-Darqāwī (1760-1823), cuyo papel político se puso de manifiesto en diversas ocasiones mediante la organización de revueltas antigubernamentales en Argelia y Marruecos. Cfr. Nūr al-Dīn al-Zāhī. *Al-Zāwiyya wa-l-ḡiḡb. Al-Islām wa-l-siyāsa fī l-muḡtama` al-magribī*. Casablanca: Afrīqiya al-Ṣarq, 2003.

¹⁹⁸ `Abd al-Maḡīd al-Ṣagayyir. *Taḡliyyāt al-fikr...*, p. 231.

¹⁹⁹ Cfr. Hassan Rachik. “La science est une chasse: aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi”. En *Penseurs maghrébins...*, pp. 249-267.

desarrollo del personalizado pensamiento político marroquí. Entre ellos, cabe mencionar la importancia de la figura del *guía* (*muršid*), fundamental en el contexto de la práctica religiosa sufi, que impregnó el ámbito de la práctica política oficial, así como el de la reflexión teórica, dando lugar a la aparición de auténticos *maestros* reverenciados como líderes indiscutibles, como el caso de al-Fāsī o del propio Yāsīn, ambos pertenecientes a diferentes adscripciones *salafíes*²⁰⁰.

Por ello, podemos afirmar que, tanto el sufismo, en su diversidad ideológica en relación con el campo político, como la *salafíyya* importada del *Mašriq* y reelaborada por los ideólogos del Movimiento Nacional en la *salafíyya waṭaniyya*, se conforman como las dos bases metodológicas más importantes y determinantes del desarrollo del pensamiento político en Marruecos en relación con el islam, así como las dos fuentes principales desde el punto de vista del análisis conceptual, puesto que será a partir de ambas tendencias desde las que se compondrá el corpus teórico de los diversos pensadores en torno a la cuestión fundamental de las relaciones entre la política y la religión. Dicha cuestión, aún procediendo de una larga tradición dialéctica en el mundo islámico, como se ha visto, es sometida a un constante debate y a una necesaria actualización y contextualización, de la que el Marruecos contemporáneo no ha sido en ningún modo ajeno, dado su desarrollo histórico, político y sociológico.

Asimismo, diversas tendencias dentro del pensamiento político contemporáneo han tenido en la *salafíyya iṣlāḥíyya* un referente primero en cuanto al modo de desarrollar nuevos modelos de estructuras políticas y sociales. Así, independientemente de la clara adscripción religiosa de las teorías políticas *salafíes*, evidente, por ejemplo, en el desarrollo posterior del islam político, otras tendencias políticas e ideólogos con aspiraciones secularistas - e incluso laicistas - , proceden metodológicamente de la reflexión *salafí* como fuente primigenia, lo cual queda más o menos claro en el desarrollo de ciertas tendencias seculares del nacionalismo árabe, presentes también en Marruecos, en las que el islam no deja de tener un papel importante como referente cultural, en principio, e incluso como modelo social igualitario en determinadas tendencias nacionalistas de izquierda²⁰¹. No obstante, el debate sobre el proceso de

²⁰⁰ El mencionado estudio de Nūr al-Dīn al-Zāhī. *Al-zawīyya wa-l-ḥizb...*, abunda pormenorizadamente en este y otros elementos procedentes de las cofradías sufíes que se insertaron y se perpetuaron en el proceso de formación del campo político marroquí contemporáneo.

²⁰¹ Conviene recordar nuevamente que el desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo se ha caracterizado por ser tremendamente dinámico, produciéndose continuos contactos entre tendencias y teorías de diferente signo, las cuales se han visto mutuamente influenciadas. Por ello, no puede hablarse, en general, de tendencias estáticas o de compartimentos aislados o exclusivos, ni en el ámbito conceptual,

secularización²⁰² y, por tanto, sobre el papel del islam en las estructuras estatales y sociales presenta muchos más elementos que serán contemplados más adelante de forma general.

Por otra parte, recordando la importancia de la *crisis* (*azma*) como una de las características fundamentales en el desarrollo de un pensamiento árabe crítico y que está en el origen de la *salafīyya iṣlāḥīyya*, es necesario tener en cuenta el contexto de *recolonización*²⁰³ que vive actualmente el mundo árabe y Marruecos en particular. Si bien dicha recolonización ya no es, al menos en Marruecos, como lo fue la colonización de los siglos XIX y XX, de carácter militar o político, sí es una recolonización de tipo económico y cultural. De ahí que la necesidad de establecer una metodología crítica resurja con una fuerza inusitada en momentos como la derrota árabe de 1967 o la reciente invasión de Iraq en 2003 y, en un contexto más cercano y social, ante la aplicación de los Planes de Ajuste Estructural del FMI en Marruecos en los años 80²⁰⁴, la falta estructural de perspectivas de desarrollo integral del país, la problemática de la corrupción institucionalizada, las tensiones políticas surgidas a raíz de los recurrentes conflictos con Argelia, el Sáhara Occidental, etc.

2.2. El islam en el análisis de las relaciones *dīn/dawla* desde la independencia (1956) a la actualidad

2.2.1. La reflexión en torno al islam y la configuración del estado entre los pensadores árabes contemporáneos

Es evidente que uno de los temas centrales de la reflexión política entre los pensadores árabes contemporáneos es precisamente la relación entre la religión (*dīn*),

ni en el metodológico. De ahí que aún hoy no exista una clasificación exhaustiva y pormenorizada de las tendencias del pensamiento árabe contemporáneo, ni por supuesto del marroquí, dado que los diferentes autores optan, en cada caso, por establecer criterios ideológicos, históricos, genéticos o geográficos, los cuales favorecen la sistematización, en perjuicio, a veces, de la idea de dinamismo y diversidad que enriquece dicho pensamiento. Cfr. Ibrahim M. Abu-Rabi`. *Contemporary Arab...*, p. 89.

²⁰² Uno de los trabajos más interesantes que pueden ser consultados en este sentido, es la tesis doctoral de Mohammed Mouaqit. *Spirituel, temporel et processus idéologique de sécularisation et de laïcisation. Ebauche théorique d'une analyse synthétique et comparative (étude centrée sur l'islam et la pensée musulmane)*. Tesis doctoral. Universidad de París 2, 1984.

²⁰³ Ibrahim M. Abu-Rabi`. *Contemporary Arab...*, p. 90.

²⁰⁴ Entre 1983 y 1993, Marruecos aplicó un Plan de Ajuste Estructural siguiendo las directrices del FMI y del Banco Mundial con el objetivo de reducir la deuda externa y el déficit público del país, el cual estaba sumido en una profunda crisis económica, y reorganizar así su sistema económico en base a la mayor importancia del sector privado. Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. "Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos". *MEAH*, 50 (2001), pp. 233-234.

entendida, según los casos, en un sentido amplio, y la política (*siyāsa*), entendida ésta como el marco en el que se desarrolla el ejercicio del poder. En el pensamiento político árabe contemporáneo, dicho marco político es identificado con el estado (*dawla*), dado que a partir de las independencias de los estados-nación árabes en el siglo XX, se observa una distancia evidente entre la referencia política fundamental de dichos estados, es decir, los estados-nación occidentales de tradición democrática y secular, principalmente Francia y el Reino Unido, y la realidad social, política y cultural de la región árabe, cuya tradición histórica concede un lugar preeminente al islam como elemento vertebrador de dichas dimensiones, no siendo la política la menor de ellas.

Todo el siglo XX está jalonado de ejemplos de grandes pensadores que dedicaron gran parte de su reflexión a abordar la cuestión del papel del islam en un estado moderno. Entre otros muchos, cabe citar especialmente el caso de `Alī `Abd al-Rāziq (1888-1966) y su polémica obra *al-Islam wa-uṣūl al-ḥukm* (El islam y los fundamentos del poder)²⁰⁵, publicada en 1925, precisamente en un momento en el que el islam, como base de una estructura política, sufría una de sus mayores crisis tras la caída del Imperio Otomano y la declaración de Turquía como estado laico, con la consecuente disolución de la milenaria institución del Califato (1924), hasta entonces siempre vigente entre los musulmanes como único, aunque inestable, baluarte de la unidad política de la *umma* desde la época del *islam originario*²⁰⁶. `Abd al-Rāziq se convirtió en un referente para muchos pensadores de la época, al poner en duda, desde una lectura eminentemente islámica, la existencia de un modelo político concreto basado en la Revelación, caso del Califato, hasta entonces entendido como el modelo político teocrático prescrito por las Fuentes.

En esa misma línea, otros autores comenzaron a plantearse cuestiones en torno a la pretendida aplicación de un modelo político islámico a los estados árabes modernos. Tras las independencias, los diferentes modelos políticos adoptados por los nuevos estados se asentaron sobre diversas bases ideológicas, principalmente marxistas, panarabistas o liberales, para lo cual los aparatos ideológicos estatales emprendieron una auténtica labor de criba y síntesis destinada principalmente a legitimar los regímenes gobernantes que, en la mayor parte de los países árabes, terminaron por acaparar todas las estructuras del estado, convirtiéndose en regímenes totalitarios de

²⁰⁵ `Alī `Abd al-Rāziq. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm: baḥṭ fī l-jilāfa wa-l-ḥukuma fī l-islām*. El Cairo: Maṭba`at Miṣr, 1925.

²⁰⁶ Volvemos a remitir en este punto a la ya clásica obra de E. Rosenthal. *El pensamiento político...*

diferentes signo ideológico, pero con el objetivo común de mantenerse en el poder por tiempo indefinido. En este sentido, el islam jugó un papel político fundamental como elemento legitimador, puesto que más allá de la ideología en el poder, el islam, su cultura y sus valores, eran en muchos casos un imprescindible aglutinador social, por lo que contar con la legitimidad islámica suponía contar con un determinante apoyo social. Incluso en el caso de regímenes declaradamente socialistas, como el del FLN argelino²⁰⁷, la legitimidad islámica de la que se dotó el estado, a través del cuerpo de ulemas, fue determinante.

Así, dicho objetivo mermó la capacidad de las sociedades árabes para desarrollarse, especialmente en lo relativo a la capacidad crítica y analítica de la realidad. De ahí que muchos pensadores, desencantados por el rumbo autoritario tomado por los estados, comenzasen a elaborar estudios críticos denunciando este estado de cosas y partiendo, en muchos casos, de una relectura islámica de la historia. Este es el caso de algunos de los más grandes pensadores árabes del siglo XX que siguieron la estela de `Abd al-Rāziq. Entre ellos, intelectuales de la talla de Ṭaha Ḥusayn (1889-1973), el sudanés Maḥmūd Muḥammad Ṭaha (1909-1985), Naṣr Ḥamīd Abī Zayd (n.1943) y otros, quienes emprendieron una lectura crítica y racional de las Fuentes²⁰⁸.

Otros autores, encabezados por Taha `Abd al-Raḥmān y el propio Muḥammad `Abid al-Ŷābrī, partiendo de una lectura racionalista del legado filosófico árabe, emprenden esa misma labor crítica. En dicha lectura algunos conceptos resultan fundamentales, principalmente el de *turāt*. El *turāt*, en relación con la controversia *dīn/dawla*, juega un papel fundamental, dado que es el legado histórico y cultural árabe la clave para poder acceder a una modernidad inspirada en una lectura racional de la realidad y, por ende, de las nuevas estructuras políticas estatales surgidas tras las independencias. Con mayor o menor éxito, las reflexiones de estos y otros pensadores profundizan en la tradición racionalista árabe, rescatando figuras como las de Ibn Jaldūn o Averroes, muchos de cuyos conceptos son actualizados y aplicados en su análisis. Reflexionando sobre la obra de estos autores, los pensadores contemporáneos tratan

²⁰⁷ Cfr. Mohammed Harbi. *Le FLN: mirage et réalité: des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962*. París: J.A., 1980.

²⁰⁸ Este tipo de pensadores es englobado por algunos estudiosos en un grupo denominado “nuevos pensadores del islam”. Cfr. Rachid Benzine. *Les nouveaux penseurs...*, p. 16. Nelly Lahoud, por su parte, habla de pensadores “apologistas” para referirse a aquellos autores que se basan en la relectura de las Fuentes para elaborar un discurso crítico en el que se analizan los diferentes aspectos de las *`ibādāt* y las *mu`āmalāt*, haciendo una clara diferencia entre religión y estado. Cfr. Nelly Lahoud. *Political Thought in Islam: a study in intellectual boundaries*. Londres: Routledge Curzon, 2005.

conceptos como *dīmuqrāṭiyya*, puesto que la mayoría de ellos aboga por la adopción del sistema democrático como único garante de las libertades y del progreso en el mundo árabe. La democratización del estado es para ellos, por tanto, una necesidad basada en parámetros procedentes de la propia tradición intelectual árabe, sin que la secularización implique acabar con el legado cultural islámico, sino que el *dīn* sea considerado parte de la identidad cultural, la idiosincrasia, y el acervo histórico y religioso árabe e islámico, pero manteniéndose en una parcela diferente de la política y la administración y, por tanto, de la *dawla*. No obstante, la moral islámica es considerada un elemento muy positivo que puede servir para dotar a la actividad política y al estado de una carga ética dinamizadora.

La misma crisis política y de legitimidad atravesada por los estados árabes independientes llevó a otros pensadores a rechazar todo intento de racionalización para centrarse en una lectura rigurosa de las fuentes islámicas como único medio de solucionar dicha crisis. Entre ellos, el pensamiento de los *salafíes* reformistas se fue transformando, dando origen a las diferentes vertientes del islam político contemporáneo. Así, siguiendo la línea marcada por el pensamiento de Ḥasan al-Bannā, puede mencionarse el ejemplo de Sayyid Quṭb, quien contribuyó a asentar algunos de los conceptos básicos de dicho pensamiento que, como afirma Lahoud²⁰⁹, pueden concentrarse en tres preceptos ideológicos fundamentales: *māḍawiyya* (importancia del pasado), *šumūliyya* (modelo integral) y *al-da`wa al-niḍāliyya* (llamada a la lucha). Dichos elementos conceptuales se encuentran presentes, en general, en la mayoría de pensadores islamistas, y sus implicaciones políticas son evidentes.

Así, la *māḍawiyya* remite a la noción temporal de la vuelta a los principios del *pasado* islámico, rescatando principalmente el mencionado mito de la ciudad ideal de Medina en la época profética. Entre dichos principios del pasado ideal se encuentran, aunque esto varía de un autor a otro, las bases de una estructura política estatal relacionada directamente con los conceptos de *umma* y la *ḥakimiyyat Allah*, la soberanía de Dios sobre la Tierra. En algunos casos, la *jilāfa* también aparece relacionada con el

²⁰⁹ El mencionado estudio de Nelly Lahoud. *Political Thought...*, puede destacarse como una de las obras más importantes sobre el pensamiento político árabe de los últimos años. En ella se analizan las diferentes tendencias ideológicas del pensamiento árabe desde un punto de vista conceptual, abarcando lo que la autora defiende como los tres tipos de pensamiento político en relación con el islam, y que serían los producidos por los *islamistas*, los *apologistas* y los *intelectuales*, cuyas aproximaciones a los conceptos de *islām*, *aṣāla*, *turāṭ* o *dīmuqrāṭiyya*, entre otros, marcan el curso del desarrollo político árabe contemporáneo y sus límites intelectuales.

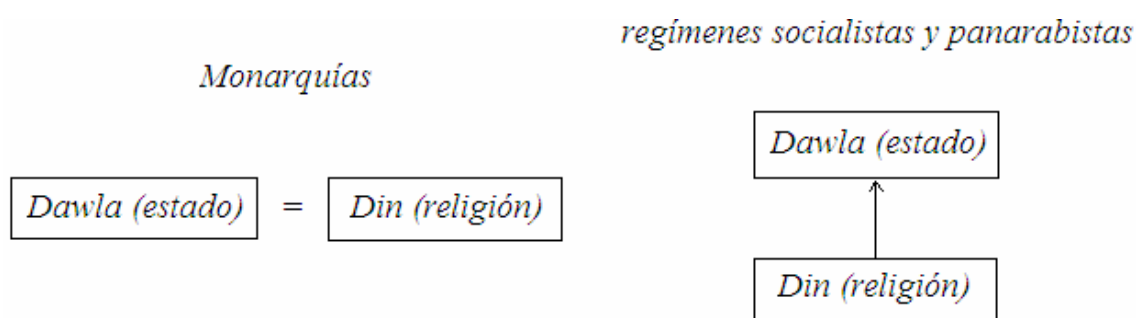
precepto de la *māḍawiyya*, aunque en general descansa sobre el pensamiento tradicionalista de la escuela *ḥanbalī* y de Ibn Taymiyya.

También la *ṣumūliyya*, que remite a la necesidad de aplicar *íntegramente* el islam a todas las esferas de la vida, es otro de los presupuestos básicos del análisis conceptual que realizan los pensadores islamistas. Con él pretenden aplicar la máxima *al-islām huwa al-ḥall* (el islam es la solución), abanderada del programa político de los Hermanos Musulmanes. Esa integridad tiene, por tanto, unos amplios márgenes políticos, dado que es precisamente el establecimiento de un estado islámico el fin de muchos de los movimientos surgidos a partir de las reflexiones de los ideólogos islamistas. Así, la distinción entre religión y estado, entre *dīn* y *dawla*, no tiene sentido alguno para los pensadores pertenecientes a esta tendencia, dado que el concepto de *dīn*, bajo el análisis del precepto de la *ṣumūliyya*, es un concepto integral que abarca todas las facetas de la vida del musulmán y de la *umma* y, por tanto, también engloba la política y el estado (*dawla*). Desde este punto de vista, la distinción entre ambos conceptos es completamente ajena a la tradición islámica, y es considerada una aberración o, cuanto menos, una desviación (*inḥirāf*) de los preceptos islámicos, propiciada por la influencia del laicismo occidental, identificado con el ateísmo.

Finalmente, el presupuesto *al-da`wa al-niḍāliyya* implica quizás el mayor contenido de acción en la ideología islamista, puesto que se refiere a una *llamada a la lucha* que, atendiendo a una amplia y diversa metodología, pretende en último término lograr la islamización del estado y de toda la sociedad. En relación con este importante presupuesto, hallamos dos conceptos procedentes del pensamiento *salafī* y retomados por el islam político con claras aplicaciones políticas, como son los conceptos de *taḥdīd* (renovación) e *iṣlāḥ* (reforma). Ambos son enfocados por el pensamiento islamista desde la óptica de la acción: el sistema existente es corrupto y está alejado del islam, por lo que es necesario emprender un movimiento de renovación y reforma de todas las estructuras políticas, comenzando por el estado mismo, para hacerla coincidir de nuevo con los principios del islam, así como de toda la sociedad en general, cuyos valores, influidos por occidente y por el estado, han sido corrompidos y alienados, siendo necesario volver a la religión como único camino de progreso social y político.

Son, por tanto, muchas las posturas existentes entre los pensadores árabes en torno a la cuestión de la relación entre religión y estado. Sin embargo, las mencionadas son las más relevantes, puesto que el resto de tendencias ideológicas no cuentan con un espíritu crítico, sino que abordan la cuestión desde un punto de vista meramente

legitimador, como ocurre con los ideólogos oficiales de cada uno de los regímenes en el poder. Éstos tratan de acomodar un discurso acrítico y legitimador a la realidad política existente en cada momento, convirtiéndose en parte misma del sistema político, y ejerciendo una labor propagandística. Esto es especialmente evidente en regímenes socialistas y panarabistas, como los de Argelia, Siria, Egipto e Iraq, o en monarquías como la marroquí o la jordana. En cada uno de esos casos, las relaciones entre *dīn* y *dawla* son analizadas desde un punto de vista profundamente ideológico y pragmático²¹⁰, y construidas generalmente conforme al siguiente esquema:



De esta forma, y de manera muy breve, los ideólogos oficiales, apoyados por las instituciones estatales, y especialmente por los ulemas, proponen un discurso simple y directo, en el que, según los casos y la configuración política, la religión es directamente identificada con el estado (caso de las monarquías árabes), o bien aquella proporciona una serie de conceptos clave que son esgrimidos como base legitimadora del estado (regímenes socialistas y panarabistas), siendo éste el verdadero protagonista del discurso²¹¹.

²¹⁰ La ideología oficial de cada estado árabe tuvo en este tema uno de sus puntos más conflictivos, y puede afirmarse que aún hoy sigue siendo un tema no resuelto completamente. En esencia, la relación entre *dīn* y *dawla* es analizada desde un parámetro fundamentalmente legitimador, de forma que los regímenes socialistas y sus ideólogos oficiales sostenían la islamidad del estado socialista a través de la utilización de conceptos como *musāwà* (igualdad) o *tawra* (revolución). Las monarquías, en general, identifican la propia estructura del estado con un sistema califal de origen divino y ascendencia profética, identificándose claramente ambos conceptos. Cfr. Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor. *Introducción a los regímenes...*

²¹¹ La instrumentalización del islam en el discurso ideológico del estado árabe está ampliamente estudiada, aplicada al caso de Egipto, en la obra de Elena Arigita Maza. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada, 2005.

2.2.2. *La reflexión en torno al islam y la configuración del estado en el pensamiento marroquí contemporáneo*

Una vez mencionadas de forma muy general las principales tendencias en torno a la relación entre los conceptos de *dīn* y *dawla* en el pensamiento árabe postindependiente, podemos adentrarnos en el enfoque que sobre esta cuestión adoptan los pensadores marroquíes, dadas las especificidades del campo político y religioso en Marruecos, algunas de las cuales hemos mencionado en el capítulo anterior.

Al igual que en el resto del mundo árabe, en Marruecos el debate entre lo político y lo religioso ha centrado en buena parte no sólo el discurso ideológico desarrollado por el Estado, sino también la labor reflexiva de muchos pensadores de todas las tendencias, especialmente a la hora de focalizar los conceptos de *dīn* y *dawla*. Como explica Belqazīz, el mencionado debate tiene sus principales representantes en los laicistas (*almāniyūn*) defensores de la total separación entre religión y estado, por un lado, y los defensores de la validez de los presupuestos políticos contenidos en la tradición y las instituciones islámicas²¹², por otro. Entre estos últimos, puede dibujarse una línea conceptual con algunos elementos compartidos por la *salafiyya waṭaniyya* desarrollada en Marruecos, como hemos visto, y el posterior desarrollo de las teorías del islam político²¹³. Sin dejar de ser cierto, la complejidad de las diferentes tendencias en este debate no permite hablar de posturas cerradas, sino de una evolución teórica que comprende varios factores a tener en cuenta: por una parte, la propia configuración del estado marroquí como una monarquía constitucional cuya legitimidad procede en gran medida del ámbito religioso; por otra parte, la evolución política de la sociedad marroquí, representada por los diferentes movimientos y partidos políticos, así como por los pensadores e ideólogos de las diferentes tendencias.

En este sentido, y centrándonos en éstos últimos, la época inmediatamente anterior a la independencia es el momento en el que el debate comienza a cobrar relevancia, dado que es en ese momento en el que la configuración del nuevo estado en formación comienza a gestarse. En muchos casos, el desarrollo de contactos personales entre jóvenes intelectuales marroquíes y orientales, principalmente egipcios, en

²¹² Por tradición se entiende, en este caso, la relectura de la historia del Islam (*al-tārīj al-islāmī*), y por instituciones islámicas, en primer lugar, la *ṣarī'a* y el *fiqh*.

²¹³ `Abd al-Ilāh Belqazīz aborda precisamente las relaciones entre el islam y la política en su libro *Al-Islam wa-l-siyāsa: dawr al-ḥaraka al-islāmiyya fī ṣawg al-mayāl al-siyāsī*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḳāfī l-'Arabī, 2001, profundizando en el debate entre *dīn* y *dawla* en Marruecos, al que sitúa en el origen del desarrollo ideológico del movimiento islamista. Cfr. pp. 27-32.

ciudades como Londres o París, dio lugar a un intenso debate acerca de conceptos de muy diversa índole relacionados con el nuevo horizonte político árabe, y procedentes tanto del pensamiento islámico como del pensamiento filosófico²¹⁴. La administración francesa, especialmente a partir del primer tercio del s. XX, dotó al país de unas estructuras políticas por primera vez basadas en el derecho francés, si bien compatibilizándolas en cierta medida con el *fiqh* y algunas instituciones jurídicas tradicionales, e introduciendo al mismo tiempo nociones liberales como *igualdad*, *libertad*, *justicia*, etc., y conceptos jurídicos como *libertades públicas*, *derechos humanos*, *representatividad parlamentaria*, etc.²¹⁵. En un estado como el marroquí, que hasta la llegada de la colonización extranjera se había basado en un modelo teocrático de tipo califal, la introducción de estos y otros conceptos supuso un avance en el campo de la reflexión política sobre el estado y la conveniencia de adaptar sus instituciones a la modernidad, dado que, por otra parte, la política sobre el terreno de la administración francesa poco tenía que ver con las nociones que decía defender, basándose en unos intereses mucho más pragmáticos.

Así, la coyuntura política dio pie al fortalecimiento de la reflexión en el seno del Movimiento Nacional, cuyas bases teóricas y conceptuales procedían de una doble filiación. Por un lado, la influencia de la *nahḍa* árabe oriental y el desarrollo de las teorías *salafíes* en el campo político, especialmente de la *salafīyya islāhiyya*. Por otra parte, las nuevas nociones liberales introducidas por el pensamiento occidental a través de la política colonial. Esta doble filiación es de una importancia vital para comprender en profundidad el debate alrededor de los conceptos *dīn* y *dawla* en el pensamiento marroquí contemporáneo, puesto que alrededor de dichos conceptos pivotarán, en muchos casos, las teorías políticas de los pensadores e ideólogos nacionalistas marroquíes, así como el posterior desarrollo de las diferentes organizaciones y tendencias políticas.

En general, la mayoría de pensadores comienza el análisis de las relaciones entre *dīn* y *dawla* revisando, desde un punto de vista histórico y conceptual, el desarrollo de ambos conceptos en el legado cultural, político y religioso del Islam, para ponerlo posteriormente en relación con el contexto sociopolítico del Marruecos contemporáneo.

²¹⁴ Así lo relata `Uṭmān Ašqarā. *Fī sūsiyūlūyiyā l-fikr al-magribī al-ḥadīṭ*. Rabat: Al-Naḡāḥ al-Ŷadīda, 1990, p. 91, quien destaca la importancia de El Cairo y de París como focos de diálogo y reflexión de los jóvenes intelectuales y nacionalistas árabes y marroquíes, siendo en dichas ciudades donde se forjaron ideas y movimientos determinantes en la historia de Maruecos.

²¹⁵ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, pp. 22-24.

En este primer estadio, la mayoría de autores, entre los que pueden contarse algunos pensadores destacados como el propio Mujtār al-Sūsī²¹⁶, provenientes de los estudios religiosos, analizan pormenorizadamente el contenido político de la *šarī`a*, tratando de encontrar las claves necesarias para abordar con criterio el debate. Así, algunos de ellos van a notar que en las fuentes de la Revelación, y partiendo del propio texto coránico, el campo político, como tal, no está legislado por la *šarī`a*, que se limita a regular en su desarrollo aspectos de la vida comunitaria de la *umma* sin llegar a establecer normativa específica alguna sobre ninguna configuración política concreta, con la excepción de la *šūrā*²¹⁷. Por tanto, para este grupo de pensadores, la *šarī`a* regula específicamente el *dīn*²¹⁸ y no aborda en ningún caso aspectos sobre la estructura política del estado. En cuanto al estado de Medina (*dawlat Madīna*), ideal de estructura política islámica e identificada inmediatamente con la noción del *al-dawla al-islāmiyya*, las referencias textuales aluden en todo caso a la autoridad del Profeta como pilar básico de dicha estructura y, por tanto, es dudoso que ésta pueda ser extrapolable a otra circunstancia histórica posterior²¹⁹. La autoridad política del Profeta en Medina, en ese sentido, fue identificada con la actividad religiosa islámica y, a su vez, esta fue sacralizada en cierto sentido por los ulemas al servicio de los califatos subsiguientes, de manera que el fruto de la mera actividad profética en el campo político en Medina, fue convertido en una obligación religiosa relacionada con la mismísima *`aqīda*. El estado de Medina, sin embargo, cuenta con un principio esencial que determina su existencia y que, por tanto, le es propio: la personalidad inigualable de su fundador (el profeta Muḥammad), que determinaba la aprobación de los instrumentos políticos en el ejercicio de la autoridad, y

²¹⁶ En el caso de Mujtār al-Sūsī, es interesante apuntar que sus análisis políticos se derivan, un primer término, del estudio de la Historia en diferentes niveles, comenzando por el estudio hitórico y etnográfico de áreas geográficas y sociales muy concretas. Cfr. Hassan Rachik. “La science...”, pp. 251-256.

²¹⁷ El concepto de la *šūrā*, que será tratado más adelante con mayor profundidad, es la institución política más específica contenida en el texto coránico. Desde el punto de vista del islam político, la *šūrā* es presentada como la alternativa conceptual y/o política a la democracia occidental, aunque en realidad carece de un desarrollo teórico suficiente en el corpus legislativo islámico, ya que las mismas referencias coránicas son cuantitativamente escasas y cualitativamente imprecisas. Cfr. `Abd al-Salām Bellāyī. “Al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya `ind al-ḥaraka al-islāmiyya. Al-Fikr wa-l-mumārīsa”. *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 40-48.

²¹⁸ Las *mu`āmalāt* contenidas en el *fiqh* se refieren a aspectos de la vida social de la comunidad musulmana, equivalentes en cierta forma al derecho mercantil o penal, sin que la política, entendida como regulación del ejercicio del poder en una sociedad, y más allá de ciertos aspectos relativos a la regulación de los conflictos armados, se encuentre desarrollada, dada la falta de base textual en las fuentes de la revelación. Cfr. M. Bernard, s.v. “Mu`āmalāt...”, p. 255.

²¹⁹ `Abd al-Ilāh Belqazīz. *Al-Islām wa-l-siyāsa...*, p. 36.

del tipo de alternancia en el gobierno, característica que ha de ser tenida en cuenta en todo análisis político realizado posteriormente desde el islam²²⁰.

Este análisis, que en cierta medida sigue al elaborado por `Abd al-Rāziq, fue enarbolado en Marruecos por algunos nacionalistas partidarios de la modernización del estado al modo europeo, sin dejar por ello de considerar al islam como la religión del estado²²¹. Éstos consideraban el estado de Medina como una referencia de tipo moral y religiosa (*dīnī*), pero no como una referencia política de un estado moderno, como pretendía ser el marroquí tras su independencia, puesto que para ellos el estado de Medina, como tal, tenía elementos “civiles” (*madaniyya*) en su configuración política. La constitución de Medina, destinada a establecer, bajo la autoridad del Profeta, la estabilidad política y social entre los diferentes grupos de la ciudad, considera a éstos “*muwaṭṭinūn*” (ciudadanos), dado que no se dirige solamente los musulmanes, sino a todos los habitantes de Medina, sometiéndolos a la única autoridad del pacto común. Por tanto, con esta argumentación que relee la historia política islámica, queda clara la independencia del campo político (*dawla*) del campo religioso (*dīn*), sin que ninguno prevalezca sobre el otro, constituyendo un ejemplo privilegiado de secularización y modernidad, lo que pretenden aprovechar algunos pensadores pertenecientes al Movimiento Nacional para optar por un estado moderno y secular, al mismo tiempo que respetuoso y acorde con la tradición islámica. En este proceso, el *īyṭihād* se presenta como el método privilegiado de reflexión entre los pensadores procedentes de los estudios religiosos, quienes abogan por su actualización y reutilización. De esta forma, la metodología religiosa sirve para abundar en la reflexión política, dado que muchos de los pensadores de la *salafiyya waṭaniyya* se contaban entre los ulemas, o procedían de los estudios islámicos cursados en Egipto, principalmente, en un ejemplo de apertura y de renovación de la reflexión política desde las fuentes de la Revelación, característica ésta propia de las teorías *salafies* modernas y del emergente nacionalismo marroquí²²²,

²²⁰ Es lo que Belqazīz denomina *kārīzmā siyāsīyya* (carisma político) del Profeta, y que considera inseparable del nacimiento y evolución política de *al-dawla al-nabawiyya*. *Op. cit.*, p. 37.

²²¹ Entre ellos destaca nuevamente, de forma significativa, Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī.

²²² Algunos de los principales intelectuales que configuraron las tendencias ideológicas del primer nacionalismo marroquí habían cursado estudios religiosos tradicionales en Marruecos, destacando la Universidad de al-Qarawīyyīn, o bien habían cursado estudios de derecho islámico o de lengua y literatura árabe en importantes universidades de Oriente Medio. El resto procedía de diferentes estudios técnicos, medicina, derecho, etc., cursados en universidades francesas, principalmente. Esta procedencia intelectual y metodológica tan diversa, a pesar de ser problemática en ciertos momentos, dotó a la reflexión política en los sectores nacionalistas de una riqueza inicial que fructificó posteriormente en la organización del movimiento nacionalista y sus diferentes organizaciones y tendencias ideológicas. Cfr. `Uṭmān Aṣqarā. *Fī sūsiyūlūḡiyā...*, p. 90.

en el que la exégesis coránica se configura como una base privilegiada de análisis y de adaptación a la realidad sociopolítica contemporánea.

Por tanto, las concepciones *salafíes* reformistas de las relaciones entre *dīn* y *dawla* son ampliamente mayoritarias entre los pensadores marroquíes de la primera mitad del siglo XX, aunque éstas aportan diferentes visiones de la cuestión, dado que comienza a surgir también, dentro de ciertos sectores del nacionalismo marroquí, una *salafíyya* más cercana al *wahhābismo* y ligada a la configuración del poder en Marruecos, es decir, próxima al majzén y, por tanto, necesariamente adaptada a las condiciones del mismo, que acabará convirtiéndose en el aparato ideológico-propagandístico del régimen *majzení* desde la independencia (*salafíyya idāriyya*).

Como apuntamos anteriormente, la configuración del estado marroquí confiere unas características muy singulares a la reflexión política, dado que la independencia de Francia en 1956 convierte el Sultanato en Reino, confiriendo a éste unas instituciones teóricamente más acordes con la modernidad, y adoptando la monarquía constitucional como sistema de gobierno. El constitucionalismo emanado de la primera Constitución del país elaborada en 1962²²³ siguiendo cánones franceses no deja, sin embargo, de establecer el islam como religión oficial²²⁴ y, lo que es más significativo, de consolidar la figura del rey, jefe del estado, como *amīr al-mu'minīn*, como se ha señalado²²⁵. La adopción de la *šarī'a* como base de la legislación relativa a la familia es consagrada asimismo en la elaboración de los sucesivos códigos de estatuto personal (*mudawwanat al-aḥwāl al-šajsiyya*)²²⁶. Todo lo cual, a grandes rasgos, consolida una relación de progresiva identificación entre las estructuras del estado, sus instituciones y el islam, de

²²³ Cfr. Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor. *Introducción a los regímenes...*, pp. 239-241.

²²⁴ En su artículo 6, la *Constitución del Reino de Marruecos* afirma: “*El Islam es la religión del Estado que garantiza a todos el libre ejercicio de los cultos*”.

²²⁵ La evolución política de la *imārat al-mu'minīn*, de la que ya se han mencionado sus principales características, se observa en el desarrollo de un título religioso de carácter simbólico que accede al campo político mediante la adaptación y la reconfiguración de sus valores y de su significación, de manera que el rey se identifica con el estado mediante un vínculo religioso. Cfr. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islām al-siyāsī...*, pp. 265-269; Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor. *Introducción a los regímenes...*, p. 242; En cuanto a su plasmación constitucional, el artículo 19 afirma: “*El Rey, Amīr al-Mu'minīn, es el máximo representante de la Nación, y símbolo de su unidad. Es el garante de la permanencia y de la continuidad del Estado, velando por el respeto al Islam y a la Constitución. Es el protector de los derechos y libertades de los ciudadanos, grupos sociales y colectividades*”.

²²⁶ Tanto el Código Marroquí de Estatuto Personal promulgado en 1957-58 y modificado en 1993, como el actual Código Marroquí de la Familia (*Mudawwanat al-Usra*) promulgado en 2004, se han basado explícitamente en el *fiqh mālikī*. Cfr. el texto del Código de Estatuto Personal de 1957-58 y 1993 en Caridad Ruíz Almodóvar. “El Código Marroquí de Estatuto Personal”. En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruíz Almodóvar (eds.). *El Magreb...*, pp. 413-485; cfr. asimismo el texto del Código de la Familia de 2004 en Caridad Ruíz Almodóvar. “El nuevo código marroquí de la familia”, *MEAH*, 53 (2004), pp. 209-272.

forma que el propio discurso ideológico oficial tiende a remarcar y recordar constantemente esta identificación. Por ello, muchos de los pensadores procedentes del movimiento nacionalista observaron una peligrosa deriva autoritaria en esta relación ideológica, optando por la vía de la oposición a dicho estado de cosas.

Uno de los principales ejemplos en este sentido lo aporta la figura del dirigente nacionalista Mahdī Ben Barka, ideólogo del tercermundismo y de la liberación nacional, precipitadamente acallado en 1964 presuntamente por el aparato represivo marroquí con la colaboración, al parecer, de otros servicios secretos²²⁷. En sus escritos puede observarse como su discurso está profundamente marcado por el pragmatismo y la llamada a la acción inmediata²²⁸, centrándose en la cuestión de la independencia del estado del poder ejercido por el elemento religioso, considerado reaccionario desde su postura socialista, puesto que la auténtica liberación, consistente en la construcción de una nueva sociedad de corte socialista, procede, según él, del verdadero ejercicio de la soberanía popular, la cual se encontraba limitada en Marruecos por un poder profundamente anclado en las estructuras tradicionalistas del majzén. Los ideólogos del movimiento nacional de tendencia socialista siguieron las tesis de Ben Barka, pero las estructuras del estado consiguieron minimizar los efectos del pensamiento marxista en la población, de forma que éste quedó aislado en sus reivindicaciones de laicidad e igualdad como garantes de la separación entre la religión y sus representantes, y el estado, al ser entendidas como elementos subversivos contra las propias bases del poder estatal marroquí.

Dicho poder, en el que se fundamenta en gran medida la conjunción entre el elemento islámico y el estado en Marruecos, se construyó en base a una serie de conceptos difícilmente rebatibles –desde el punto de vista del peso social específico del discurso oficialista- por parte de los pensadores más progresistas. Entre dichos conceptos, quizás el más destacable e influyente en el desarrollo del análisis contemporáneo de las relaciones entre *dīn* y *dawla* en Marruecos es el de *al-ḥukm al-ilāhī* (gobierno divino). Como se ha visto, el estado marroquí se dotó de una serie de instituciones que le permitieron desarrollar un discurso político basado en el simbolismo

²²⁷ Sobre el conocido como “*affaire Ben Barka*”, cfr., entre otras, las siguientes obras: Muṣṭafā al-ʿAlawī. *Al-Mahdī Ben Barka: li-l-ḥaqīqa wa-l-tārīj*. Beirut: Dār al-Afāq al-ʿYadīda, 1984; Abderrahim Ouardigui. *Mehdī Ben Barka: vie et mort d’un leader, 1920-1965*. Rabat: Phediprint, 2002; Bernard Violet. *L’affaire Ben Barka*. París: Seuil, 1991.

²²⁸ Cfr. una de las obras más significativas e impactantes de Mahdī Ben Barka, en la que expone algunos de los principios de su pensamiento político. *Naḥū binā’ muḥtama` yadīd*. Rabat: Maṭba`a al-Iqtisādiyya, 1958.

teológico, llegando a identificarse ambos elementos. De ahí que el gobierno sea considerado “*bi-l-haqq al-ilāhī*” (de derecho divino), con lo que, como afirma Šaqīr, se produce un complejo y profundo proceso de sacralización del poder político²²⁹ que irremediamente choca con cualquier intento de análisis epistemológico por parte de la crítica racionalista²³⁰.

Es importante tener esto en cuenta, dado que el valor concedido a la reflexión política cobra, en el contexto del Marruecos contemporáneo, una significación muy específica y concreta, como puede observarse en el discurso del citado Ben Barka, destinado irremediamente al fracaso por la fuerza de la ideología del poder, así como en las obras de al-Wazzānī quien, especialmente en su libro *al-Islām wa-l-ḥukm*²³¹, trata específicamente este concepto, relacionándolo con la institución califal y tratando, de forma general, de aplicar una lectura *iṣlāḥī* en la que la política no quede supeditada al poder religioso, sino que éste actúe como una especie de supervisor moral del campo político, de forma que sea plausible el establecimiento de un estado y una sociedad modernos a la vez que acordes a los principios islámicos.

En este sentido, las aportaciones de los autores de los que se ocupa este trabajo, `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ābrī²³² son fundamentales, puesto que ambos han tratado en profundidad en análisis de las relaciones entre *dīn* y *dawla* desde una perspectiva ideológica y una metodología diferente, como se verá.

2.3. Bases teóricas de los valores democráticos y su desarrollo en el pensamiento islámico contemporáneo.

El triunfo del neoliberalismo como único sistema político y social en el *nuevo orden mundial* surgido de la caída del comunismo en 1989 y la victoria estadounidense en Iraq en 1991 parece incuestionable, por lo que la referencia al mismo y a sus instituciones y valores, tal y como son entendidos por la política exterior de los Estados

²²⁹ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p. 73.

²³⁰ Sobre el concepto de democracia y su relación con el sistema político marroquí en algunos los pensadores políticos citados, cfr. el interesante artículo de Muḥammad al-Muskī. “Mafhūm al-dīmuqrāṭīyya fī l-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu`āšir: qirā`at al-mafhūm al-malakiyya al-dustūriyya ladā kull min `Allāl al-Fāsī wa-Muḥammad Belḥasan al-Wazzānī wa-l-Mahdī Ben Barka”. *Wiḍḥa Nazar*, 5 (1999), pp. 14-17.

²³¹ Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī. *Al-Islām wa-l-dawla, aw-ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām*. Fez: Mu`asasat Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987, pp. 35-37

²³² De especial importancia e imprescindible consulta en este sentido, dada la claridad de su exposición y de su contextualización histórica, es la obra de Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Dīn wa-l-dawla wa-taḥbīq al-šarī`a*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1996.

Unidos²³³, ha sido uno de los elementos principales de controversia en el ámbito del mundo árabe e islámico en general²³⁴, junto con la apelación a unas ciertas condiciones socioeconómicas previas para su correcta aplicación. En este sentido, la aparición progresiva de diferentes y muy diversos grupos islamistas en el mundo islámico, señalado ahora en el imaginario cultural y geo-estratégico norteamericano como el nuevo enemigo, ha supuesto un desafío cultural e identitario al sistema de pensamiento occidental, así como al propio legado filosófico islámico anterior. Las posturas aparentemente irreconciliables planteadas por Occidente y el Islam ante la modernidad han ido derivando en una serie de fundamentalismos inamovibles por ambas partes, los cuales hacen difícil la aproximación teórica y el conocimiento mutuo que pudiera sentar las bases del necesario diálogo.

Existe asimismo, con respecto al debate *islam / democracia*, una amplia polémica acerca de la universalidad o la particularidad cultural de los valores reconocidos como “universales” y los derechos emanados de los mismos recogidos en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre en relación con la tradición islámica²³⁵. La distinción fundamental entre valores y técnicas reconocidas por Occidente como “democráticas”, está en el centro de un análisis correcto de la cuestión democrática en relación con el islam, así como en su aplicación a las diferentes ideologías y sus respectivas puestas en práctica políticas. De esta forma, cabe plantearse, desde el análisis del pensamiento político árabe y marroquí, si los valores democráticos que constituyen su esencia y su fin último son patrimonio de la tradición socio política occidental en exclusiva, o si por el contrario son también elementos indisolubles de otros procesos culturales, políticos y sociales diferentes a los de Occidente²³⁶, y cuáles son las respuestas aportadas en este sentido por los diferentes pensadores. Entre estas

²³³ A pesar de que la democracia es un valor procedente del legado filosófico europeo, la ideología política predominante en Estados Unidos tiende a identificarla con el sistema neoliberal y el capitalismo económico como elementos imprescindibles de cualquier desarrollo democrático, lo cual repercute inevitablemente en el resto del mundo. Cfr. Dirk J. Vandewalle. “Global logic and local adjustment: the new world order and the political economy of reconstruction in the Maghreb”. En Bernabé López García y Juan Montabes Pereira (eds.). *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*. Granada: Universidad de Granada, 1994, pp. 163-189.

²³⁴ John L. Esposito y John O. Voll. *Islam and Democracy*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 18 y ss.

²³⁵ Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos humanos: la visión del Islam”. En José A. Morandé y Claude Pomerleau B. (eds.). *Globalización y visiones religiosas. Opciones por los Derechos Humanos y el Medio Ambiente*. Santiago de Chile: Ril, 2002, pp. 115-127; y `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān, bayna al-šarī'a al-islāmiyya wa-l-i`lān al-`ālamī*. Rabat: al-Naḡāḥ al-Ÿadīda, 1998, pp. 8-14.

²³⁶ Éste es precisamente la cuestión de la que parte Fatima Mernissi en su trabajo sobre las relaciones entre el islam y la democracia, considerando que el miedo al “otro” es uno de los factores fundamentales del estancamiento democrático en el mundo árabe-islámico. Cfr. Fátima Mernissi. *El miedo a la modernidad: islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.

repuestas, dos conceptos destacan de forma evidente entre dichos pensadores, a saber, *islam* y *turāt*.

Así, ante algunos de los principales valores democráticos como son la *igualdad* (*al-musāwa*), el *pluralismo* (*al-ta`addudiyya*) o el *respeto de las minorías* (*al`aqalliyya*), las técnicas empleadas para lograrlos y preservarlos tienen un lugar determinante en el sistema, por lo que su análisis resulta asimismo imprescindible.

Como se ha apuntado, para el pensamiento político árabe es necesario abordar el estudio de los valores reconocidos como *democráticos* por Occidente desde el propio legado ideológico y político del pensamiento árabe e islámico, de forma que pueda observarse la posibilidad de reconstruir un sistema de valores universales partiendo de las instituciones, las técnicas y los modelos de convivencia y relaciones ya desarrollados en el *islam* y en el *turāt*. Para ello, se impone una aproximación conceptual general que aborde ciertos elementos clave en este sentido, tales como las nociones de *jilāfa*, *tawḥīd*, *iḡma`*, *iḡtihād* y *ṣūrā*. Estos conceptos son claves en el pensamiento político y, especialmente, en el discurso islamista, que parte de la tradición clásica del islam para adaptarlos a la situación social y política actual, reelaborando con ello un cuerpo de pensamiento doctrinal encaminado, en el caso del movimiento islamista marroquí, a la educación (*tarbiyya*) y la sensibilización de los musulmanes en cuanto a sus derechos y a la importancia de su propio legado histórico e ideológico como fuente principal y base de todo desarrollo político, social y económico del pueblo marroquí²³⁷

²³⁷ En este sentido cabe destacar la reelaboración teórica del pensamiento histórico del islam emprendida por `Abd al-Salām Yāsīn en su obra *Nazarāt fī l-fiqh wa-l-tārīj*. Casablanca: Dār al-Jaṭṭābī, 1989.

2.3.1. Breve aproximación conceptual a las instituciones políticas en el pensamiento islámico contemporáneo

2.3.1.1. El concepto de *jilāfa* y la cuestión de la soberanía: aspectos generales

Al hablar del *islam* es indispensable aludir a la significativa noción de *tawḥīd*²³⁸. La *unidad* o *unicidad* es el centro teórico del islam, desde el momento en el que toda la Revelación tiene como punto de partida y como horizonte conceptual esta Unidad, la cual es asumida a nivel intelectual y personal a través de la *šahāda*²³⁹. Sin embargo, no es sólo en el plano meramente teológico en el que se desarrolla este concepto, sino también en todos los demás planos de la existencia humana de los musulmanes, desde la economía a la organización política y social, como acertadamente apunta Tariq Ramadan²⁴⁰. Así, en el plano social el *tawḥīd* se manifiesta en la igualdad absoluta y sagrada de todos los seres humanos ante Dios, cualquiera que sea su sexo, raza o condición económica²⁴¹. Dicha premisa no es sólo asumida por los pensadores procedentes de los estudios islámicos, sino que puede ser también hallada en pensadores de diferentes tendencias, como es el caso del filósofo personalista marroquí Muḥammad `Azīz Laḥbābī²⁴². Es desde esta perspectiva teórica desde la que la concepción islámica clásica sitúa el concepto de *jilāfa*. En este sentido, al menos desde el punto de vista teórico y enfocado hacia el islam contemporáneo, la construcción social en el modelo del estado islámico y en el sistema democrático europeo moderno comienza a establecerse desde una base común, la de la igualdad de condición de los seres humanos²⁴³, si bien a partir de aquí la diferencia de perspectiva ideológica será notable, como ocurre al abordar el concepto de *jilāfa*²⁴⁴ y compararlo con el sistema de soberanía en el sistema democrático occidental.

²³⁸ Cfr. D. Gimaret, s.v. “tawḥīd”. *IEP*, vol. X, p. 389.

²³⁹ Cfr. Muḥammad `Azīz Laḥbābī. *Al-Šajṣaniyya...*; y Juan Antonio Pacheco Paniagua. “El pensamiento magrebí...”, p. 339-341.

²⁴⁰ Tariq Ramadan. *Islam: le face à face des civilisations*. Lyon: Tawhid, 2001, pp. 146 y ss, donde el autor desarrolla los principios generales de la economía en el islam, destacando como marco conceptual la noción de *tawḥīd* y su aplicación práctica al sistema económico islámico.

²⁴¹ “El principal fundamento jurídico-religioso [de la igualdad de condición] se encuentra en un hadiz del Profeta que afirma: “Ningún árabe es superior a un no-árabe, ni ningún hombre blanco es superior a un hombre negro, si no es en cuanto a la piedad”. Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos...”, p. 119.

²⁴² Cfr. Muḥammad `Azīz Laḥbābī. *Al-Šajṣaniyya...*

²⁴³ Claude Lefort. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 14.

²⁴⁴ Para un acercamiento a la noción de *jilāfa* en el islam clásico, cfr. nuevamente D. Sourdel *et alii*, s.v. “*Khalifa*”..., pp. 937-953.

Esta diferencia de perspectiva que afecta al edificio ideológico de ambos sistemas es un punto determinante en cuanto afecta tanto a la forma como al fondo de la cuestión. Uno de los grandes teóricos musulmanes en este sentido, Abū al-'Alā al-Mawdūdī²⁴⁵, es muy explícito al hablar de esta cuestión, pues desde su estudio riguroso de las fuentes, que será más tarde releído e interpretado por el pensamiento político árabe, afirma que el sistema político del islam puede definirse como una “*teo-democracia*”, en el sentido de que la soberanía total y absoluta pertenece sólo a Dios, pero la *viceregentia* de Dios sobre la Tierra y los asuntos del estado es ejercida por el hombre²⁴⁶. Es esta *viceregentia* la que entronca con el concepto de *jilāfa*, cuyo significado tiene la connotación de “representación” o “sucesión”. Esta *viceregentia* o representación debe ser ejercida no por una clase religiosa o una determinada élite política, sino por toda la comunidad al completo, siguiendo sinceramente el Corán y la *sunna*, verdadero parámetro de conducta, según al-Mawdūdī. Por tanto, al afirmar la igualdad de todos los miembros de la comunidad ante Dios, sólo su piedad y su rectitud, como afirma el hadiz, puede servir de medida incontestable para destacar a uno de ellos y situarlo como *jalīfa* al frente de la comunidad en el sentido puramente social y político, ya que no hay que olvidar que la *jilāfa* es una institución otorgada por Dios, desde el punto de vista teológico, a toda la humanidad desde Adán, erigiendo así al hombre como su “representante” y “sucesor” en la Tierra²⁴⁷.

En sentido estricto, el papel del *jalīfa* o califa al frente de la comunidad no es equiparable al de un monarca, puesto que la connotación de representatividad es uno de sus atributos principales, por el que debe ser reconocido y apoyado por la comunidad, que tiene la responsabilidad de elegirlo y, dado el caso de injusticia o incumplimiento, deponerlo de su cargo, para lo cual existen diversos mecanismos e instituciones, como hemos mencionado sucintamente²⁴⁸.

Este es uno de los puntos en los que el islam político más se ha destacado en el terreno ideológico, pues se adhiere al principio de *al-jilāfa al-ilāhiyya* (califato divino) para reafirmar el derecho de los musulmanes a deponer a sus gobernantes si éstos no

²⁴⁵ A pesar de tratarse de un pensador de origen no árabe, al-Mawdūdī es fundamental en el análisis de las relaciones entre el islam y la democracia, siendo una referencia destacada del pensamiento islámico y árabe contemporáneo con respecto a dicha cuestión, ya que muchos de sus conceptos serán adoptados y adaptados por diferentes corrientes del pensamiento político árabe contemporáneo, por lo que la alusión a su obra resulta clarificadora. Cfr. F.C.R. Robinson, s.v. “Mawdūdī”. *ET*, v. VI, pp. 872-874.

²⁴⁶ Abū al-'Alā al-Mawdūdī. “Political Theory of Islam”. En John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, p. 24.

²⁴⁷ C. II, 30.

²⁴⁸ Cfr. M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos...”, pp. 206-221.

ejercen su función de acuerdo a los principios islámicos, pudiendo decretarse incluso un *yihād* o llegar a declarar al gobernante *kāfir* en casos determinados²⁴⁹. Mawdūdī no es el único al afirmar en este sentido que la técnica electoral puede ser utilizada como un medio legítimo.

Por tanto, la diferencia de perspectiva en cuanto al principio de soberanía consiste en que según la teoría democrática occidental, el hombre es el centro y detentor de toda la soberanía, mientras que el centro y soberano en el islam sólo puede ser Dios, si bien en el desarrollo práctico de ambos sistemas existen técnicas y desarrollos metodológicos que en principio no son irreconciliables²⁵⁰. Como se ha dicho, en la perspectiva islámica defendida por Mawdūdī, el islam no es sólo un sistema político y social justo, sino que además es la justicia (*`adl*) la que rige todo el sistema, y hace de la *jilāfa* un sistema opuesto *per se* a todo tipo de injusticia, dominación o dictadura. Es de destacar así el papel de la oposición (*mu`āriḍa*) como uno de los elementos determinantes en el sistema islámico, oposición que puede ser ejercida por la comunidad contra un califa que ejerce o favorece la injusticia. La evolución de este concepto, junto con el de *iṣlāḥ*, es una de las mayores preocupaciones de los pensadores reformistas del siglo XIX como Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī o Muḥammad `Abduh²⁵¹ pues la crisis que representa la decadencia del Califato Otomano y la colonización europea conduce a la búsqueda de soluciones teóricas para afrontar la nueva situación. De la misma forma, el islam político marroquí, como se verá en el caso de `Abd al-Salām Yāsīn, recurre nuevamente a la revisión teórica de la tradición ante la crisis contemporánea, heredera sin duda de la afrontada por los teóricos del salafismo, de lo que da buena prueba la continuidad de la línea de teóricos que enlazan el reformismo con el islamismo²⁵², y la utilización en el discurso del islam político marroquí de términos clave como *iṣlāḥ*, *`adl* o *tawḥīd*.

²⁴⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 381.

²⁵⁰ Bernard Lewis. *El lenguaje político*..., pp. 22-23.

²⁵¹ Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām*..., p. 14.

²⁵² Es posible rastrear las raíces de la elaboración teórica del islamismo partiendo desde el reformismo musulmán del siglo XIX, cuyos ejes serían los mencionados Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1833-1897), Muḥammad `Abduh (1848-1905), además de los primeros teóricos islamistas Ḥasan al-Bannā` (1906-1949) y Sayyid Quṭb (1929-1966), principalmente, a partir de quienes se desarrolla la mayor parte del corpus ideológico islamista, con adaptaciones y aportaciones concretas en diferentes momentos y lugares, como puede observarse en las obras de `Abd al-Salām Yāsīn (1928-). Yendo más atrás en el tiempo, algunos autores relacionan la contestación política de base religiosa con Ibn Ḥanbal (m. 855) o Ibn Taymiyya (m. 1328). Cfr. Abdewahab Meddeb. *La enfermedad del islam*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003, p. 58.

2.3.1.2. Los conceptos de *iymā`* e *iḥtihad* como respuesta islámica a la modernidad

Otro concepto clave relacionado con la puesta en práctica de determinados valores del legado islámico en el islam contemporáneo es la institución del *iymā`* o “consenso”²⁵³, entendido como juicio colectivo de la comunidad y, como tal, es una de las fuentes del *fiqh* y un elemento de desarrollo de la *ṣarī`a* en el sentido más general del término, pues contribuye a desarrollar el corpus legislativo islámico²⁵⁴ mediante el acuerdo mínimo de la *umma* ante una determinada regulación. La validez del *iymā`* se remonta a la *sunna*, concretamente a un *ḥadīth* en el que el Profeta afirma: “*lā taytami` ummatī `alā ḍalāl*” (“mi comunidad no estará de acuerdo en el error”). Como ocurre con otras instituciones del islam, las autoridades religiosas han limitado progresivamente este recurso ciertamente útil para el desarrollo de la comunidad, especialmente teniendo en cuenta que la legitimación del Estado islámico y sus instituciones no se derivan directamente de fuentes textuales, sino que se basan primeramente en el *iymā`*, el cual sería teóricamente un procedimiento de legitimación de cualquier sistema político que, siguiendo las prescripciones de las fuentes básicas, Corán y *sunna*, fuera aprobado por la comunidad, del cual no quedaría por supuesto excluido lo que algunos autores han denominado *al-dīmuqrāḥiyya al-islāmiyya* (“democracia islámica”), como matización a la democracia burguesa occidental²⁵⁵, sistema intermedio que no obstante es rechazado por los teóricos islamistas²⁵⁶.

Junto al *iymā`*, otro recurso que hay que tener en cuenta en este sentido es el *iḥtihad*, otra de las fuentes del *fiqh*, que hace referencia al “esfuerzo” de interpretación de las fuentes para extraer determinadas reglas o formular juicios. Su desarrollo se emprende mediante el ejercicio independiente e informado del alfaquí, por lo que en la teoría del corpus legislativo islámico supone una herramienta ideal para resolver problemas que surjan a la comunidad en diferentes épocas y situaciones. En este sentido, e independientemente de la utilización, a veces arbitraria, de este recurso por los ulemas reconocidos en diferentes épocas, el *iḥtihad* es una puerta evidente a la

²⁵³ Cfr. M. Bernard, s.v. “*idjma`*”. *EP*, vol. III, pp. 1023-1026. Sobre las bases metodológicas del *iymā`*, el *iḥtihad* y las demás fuentes del *fiqh*, cfr. también Louis Milliot. *Introduction à l'étude du droit musulman*. París: Recueil Sirey, 1953, y G.H. Bousquet. *Le droit musulman*. París: Armand Colin, 1963.

²⁵⁴ John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, p.28.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām...*, p. 89.

reforma (*iṣlāḥ*) y a la renovación (*taḥdīd*)²⁵⁷, a veces radical, de la comunidad ante el surgimiento de determinadas situaciones sociales, políticas o económicas que supongan un desafío a las estructuras de pensamiento del islam clásico²⁵⁸.

Teniendo en cuenta la propia teoría de los Principios del *fiqh*, el desarrollo del *iḥtihād* no es en absoluto sencillo, puesto que requiere una serie de condiciones muy determinadas, la más importante de las cuales es la cualificación del *muḥtāhid*. A pesar de que ciertas corrientes islamistas derivadas del *wahhābismo* saudí hayan decretado el cierre definitivo del *iḥtihād*, lo cual, en principio, puede ser contrario al propio espíritu de las fuentes, la corriente de pensamiento más amplia entre los pensadores islámicos contemporáneos, al igual que ocurre entre los pensadores reformistas del siglo XIX, es partidaria del recurso al *iḥtihād*²⁵⁹.

De hecho, en el islam político se produce una verdadera reapropiación del *iḥtihād*, revalorizando su utilización y su universalización mediante el alejamiento del islam oficial y sus ulemas, y la generalización del recurso por parte de musulmanes no instruidos, al menos oficialmente, en el campo de las ciencias religiosas, con el fin de dotar de un corpus ideológico propio al movimiento, que responda de esta forma a la necesidad de participación y actuación social y política en cada contexto concreto. Esta “democratización” del *iḥtihād* ha servido en algunos casos como motor de dinamismo ideológico, al apartar las herramientas de las que el islam dota a la comunidad de los circuitos cerrados de los ulemas oficiales y los círculos políticos y religiosos legitimadores del poder establecido, y acercarlos a la militancia menos instruida. Sin embargo, este mismo hecho ha derivado en la aparición de numerosas *fetuas*, pretendidamente elaboradas a partir del recurso al *iḥtihād*, carentes de fundamento y metodológicamente erróneas, que han influido negativamente en el desarrollo de algunos movimientos islamistas, especialmente en relación con el uso de la violencia y la utilización de conceptos como *ḡihād*, *kāfir* o *ḡāhiliyya* de forma arbitraria y simplista,

²⁵⁷ No es casualidad que estos conceptos (*iṣlāḥ*, *taḥdīd*, etc.) figuren como denominativos de algunos grupos islamistas marroquíes (*Ḥarakat al-tawḥīd wa-l-iṣlāḥ*, antes *Ḥarakat al-iṣlāḥ wa-l-taḥdīd*), lo que da una idea de la importancia del *iḥtihād* como recurso básico en el desarrollo ideológico y estratégico de nuevas alternativas sociales y políticas propiamente islámicas ante los efectos negativos de la modernidad, como se verá especialmente en el caso de `Abd al-Salām Yāsīn.

²⁵⁸ El recurso del *iḥtihād* sólo es válido en el caso de que no existan referencias textuales claras en las fuentes del islam, Corán y *sunna*, pudiendo ser de tres tipos: *iḥtihād qiyāsī*, elaborado mediante razonamiento analógico; *iḥtihād zannī*, que prevalece si no existe referencia a una razón conocida, e *iḥtihād iṣlāḥī*, que trata de deducir las prescripciones a partir del objetivo general de la *ṣarī`a*. Cfr. Tariq Ramadan. *El islam minoritario*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p.132.

²⁵⁹ Cfr. Alamah Muḥammad Iqbal. *La reconstrucción del pensamiento...*, p. 141-143.

como pudo observarse en Egipto y más recientemente en Argelia²⁶⁰. Ciertos ulemas *contestatarios* emplearon este recurso en Marruecos, si bien en el desarrollo ideológico del movimiento islamista marroquí el *iỵtihād* es reivindicado firmemente, pero abordado, en términos generales, con cautela y prudencia²⁶¹.

2.3.2. *Šūrā y democracia: alternativa islámica y problemática conceptual*

2.3.2.1. *La noción de democracia*

La cuestión de la democracia aparece hoy en día como una de las más problemáticas en los estudios políticos, debido a la influencia del pensamiento neoliberal occidental, ante el cual la democracia se sitúa como uno de los conceptos de culto más incuestionables. Sin embargo, la problemática no surge sino a raíz de la interpretación que se hace de dicho concepto. John Esposito²⁶² se plantea la cuestión crucial de quién define hoy lo que es la democracia, lo que le lleva a observar la influencia de la política exterior norteamericana en los países en vías de desarrollo, entre los cuales se incluyen la mayoría de los países árabes y musulmanes. A partir de ahí, surge la cuestión central que configura el debate entre islam y democracia, ¿pueden o deben ser siempre “exportadas” las instituciones democráticas occidentales, al resto del mundo, más allá de cuestiones culturales, religiosas, sociales o económicas?

En este sentido, es necesario destacar que el término árabe *al-dīmuqrāṭiyya* es una transliteración directa del concepto *democracia*, tal como ha llegado a las lenguas europeas desde el original griego formado por los lexemas *demos* y *kratos*, *pueblo* y *poder*, respectivamente. Este punto a primera vista meramente lingüístico, es especialmente llamativo en cuanto hace pensar que en la cultura árabo-islámica, en todo su legado cultural y político de quince siglos, no ha sido posible hallar un término propio con el que definir este concepto, el cual debería poner en relación los términos árabes *ša`b* y *ḥukm*²⁶³.

²⁶⁰ El recurso infundado al *iỵtihād* llevó a aciertos grupos islamistas en el Egipto de los 70 y la Argelia de los 90 a admitir y practicar la violencia como método de acción a partir de una nueva lectura de los conceptos de *yihād*, *kāfir* y *yāhiliyya*. En este sentido, cfr. Gilles Kepel. *La yihad*. Barcelona: Península, 2002.

²⁶¹ `Abd al-Ilāh Belqazīz. *Al-Islām...*, p. 61.

²⁶² John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, pp. 18 y ss.

²⁶³ Jalīl Aḥmad Jalīl. *Mu`yam al-muṣṭalaḥāt al-siyāsīyya wa-l-diblūmāsīyya*. s.v. “al-dīmuqrāṭiyya”. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999, pp. 91-92.

Para poder revisar con criterio las aportaciones y las posturas de los diferentes pensadores políticos respecto a la democracia, es preciso tratar de definir este concepto de una forma general que resuma las aportaciones y connotaciones contemporáneas del mismo, siempre sabiendo que el propio concepto se haya tan alejado de su etimología como cualquier otro y que, por tanto, cualquier definición descontextualizada carece de sentido en este caso²⁶⁴. Así, las definiciones más o menos generales de democracia aportadas por los especialistas occidentales, hablan de una “forma de sociedad”, aludiendo a la concepción clásica de Tocqueville, basada en la igualdad de condición²⁶⁵, que se desarrolla metodológicamente en un “*método para proteger los derechos individuales, civiles y políticos, que garantiza la libertad de prensa, credo religioso, opinión, propiedad privada y asamblea, así como el derecho al voto, a ser votado y ocupar puestos públicos*”²⁶⁶. A esta definición general, otros autores han añadido importantes connotaciones, como por ejemplo Robert Rothstein, que afirma que la democracia es también un proceso de gobierno que cambia y se adapta para dar respuesta a las circunstancias²⁶⁷, lo cual supone un elemento crucial para poder comprender ciertos procesos de liberalización política y democratización contemporáneos en relación con el islam, puesto que desde un punto de vista histórico es Occidente el único implicado en el desarrollo teórico de la democracia como sistema político, el cual, siempre desde un punto de vista meramente teórico, se remonta a la Atenas del siglo IV a.C. y encuentra su cénit en el triunfo de las revoluciones burguesas europeas del siglo XVIII, de las cuales se derivan los modernos sistemas democráticos occidentales.

En el ámbito de la intelectualidad árabe, casi todos los grandes pensadores contemporáneos se han interesado por la cuestión de la democracia, en un siglo como el XX, en el que los procesos colonizadores traumáticos y las independencias desilusionantes sumieron al mundo árabe en un profundo cuestionamiento estructural en todos sus ámbitos. Este es el caso del egipcio Saad Eddin Ibrahim, cuya concepción al respecto es que la democracia en el mundo árabe e islámico debe ser presentada como un conjunto de reglas e instituciones diseñadas para permitir la gobernabilidad mediante

²⁶⁴ Así lo afirma Giovanni Sartori. *The Theory of Democracy revisited*. Nueva York: Chatham, 1987.

²⁶⁵ Claude Lefort. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 14.

²⁶⁶ Ibtisam Ibrahim. “Debating Democracy in the Arab World”. *Civil Society*, 9 (febrero 2000) p. 6.

²⁶⁷ Robert Rothstein. “Democracy in the Third World: definitional dilemmas”. En David Graham y Mark Tessler (eds.) *Democracy, War and Peace in the Middle East*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 45.

la mediación entre grupos competidores o con intereses en conflicto²⁶⁸, lo cual ya supone una modificación esencial de la visión puramente occidental, que no suele reflejar este presupuesto. Éste entronca con una realidad tribal muy presente en los países árabes, pero ciertamente alejada de los contextos occidentales que vieron nacer y desarrollarse la democracia como régimen político y social predominante.

Con una perspectiva marxista, Samīr Amīn habla de la existencia de dos categorías de democracia, a saber, una *burguesa* (*al-dīmuqrāṭiyya al-būr̄yūwāsiyya*) y otra *política* (*al-dīmuqrāṭiyya al-siyāsiyya*). La democracia burguesa sería aquella que se basa en los derechos y libertades individuales, pero que no garantiza la igualdad social. La democracia que Amīn califica como “política”, sería aquella que, al contrario que la burguesa, dota a todos los individuos de la sociedad del derecho a votar y elegir su propio gobierno y sus representantes institucionales, los cuales lucharán por lograr la igualdad de los derechos sociales²⁶⁹.

Estas definiciones, sin embargo, basadas en marcos conceptuales occidentales, sirven para observar que las condiciones sociopolíticas actuales en la mayoría de países árabes distan mucho de acercarse a estos presupuestos, puesto que los procesos de democratización emprendidos apenas han abierto espacios suficientes para crear una verdadera liberalización política, paso previo a la democratización. La liberalización supone la apertura del campo público, mediante el progresivo reconocimiento y protección de las libertades públicas y civiles que permitan la organización autónoma y libre de los ciudadanos en defensa de sus intereses. Es decir, la progresiva articulación y autonomía de una hipotética sociedad civil. La democratización, por otra parte, permitiría una participación mayor de los ciudadanos en la política, de forma que existiera un verdadero control de los ciudadanos sobre los asuntos públicos²⁷⁰.

En cuanto a la explicación de las razones del aparente fracaso global de los procesos de democratización en el mundo árabe, los especialistas han tomado varias y diversas posturas. Por un lado, la fácil respuesta de la incompatibilidad de la religión islámica con los presupuestos democráticos, en forma de apelación a la “cultura política” del islam como una cultura tendente hacia el autoritarismo por parte de los

²⁶⁸ Saad Eddin Ibrahim. “Liberalization and Democratization in the Arab World: an overview”. En Rex Brynen (ed.) *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Londres: Lynne Rienner, 1995.

²⁶⁹ Cfr. Samīr Amīn. *Mašākil al-`ālam al-muqbil*. El Cairo: Madbūlī, 1991.

²⁷⁰ Ibtisam Ibrahim. “Debating Democracy...”, p. 9.

gobernantes, y hacia la sumisión y el fatalismo por parte de los pueblos²⁷¹. Incluso aceptando la profunda complejidad del fenómeno islámico, estos autores apelan a la simplicidad de sus presupuestos políticos, en base a la imposibilidad teórica de separar lo temporal de lo espiritual, así como a la importancia que tiene en el islam el mantenimiento del orden para evitar la anarquía²⁷². Evidentemente, una mirada al panorama del pensamiento político árabe contemporáneo basta para entender el esfuerzo de gran número de autores por emprender un verdadero análisis crítico y alejado de todo prejuicio de dicha cuestión.

De esta forma, otros investigadores de este fenómeno critican la actitud anterior y afirman que los patrones culturales y políticos inherentes a la cultura árabo-islámica no son hostiles por sí mismos a los procesos de liberalización y democracia, sino que su desarrollo se ha visto interrumpido de manera más o menos abrupta según los casos, por el peso de unas circunstancias históricas, sociales y políticas muy concretas. Brevemente, y siguiendo a Ibtisam Ibrahim²⁷³, éstas podrían resumirse en cuatro puntos:

- a) la experiencia de conflictos armados, regímenes autoritarios y control militar
- b) la ambigüedad de las élites burguesas que, en defensa de sus intereses y privilegios, ha frenado el desarrollo social y económico de las clases medias
- c) el papel de los líderes y su identificación con el estado, negando así toda legitimidad a la posible oposición
- d) la ausencia de una paz estable y el manejo de la seguridad como freno a la democracia.

Algunas de estas posturas, sin embargo, hacen demasiado hincapié en las técnicas democráticas como paradigma de su funcionamiento correcto en una determinada sociedad, sin tener en cuenta que algunas de ellas, como los procesos electorales, no han sido siempre una parte fundamental del sistema democrático, y a veces pueden jugar en contra de los propios valores que defiende la democracia al convertir el sistema en una oligarquía partidista que vela por sus propios intereses. Así, Occidente ha puesto generalmente el énfasis en las elecciones y en el rol de la mayoría como bases fundamentales de la democracia, lo cual es ciertamente peligroso si no se tienen en cuenta los valores que el sistema debe defender mediante las mencionadas

²⁷¹ Ésta es la postura implícita de autores como Bassam Tibi en su ensayo *La conspiración, al-mu'amarah: el trauma de la política árabe*. Barcelona: Herder, 2001, o Mohamed Charfi. *Islam y libertad: el malentendido histórico*. Granada: Almed, 2001.

²⁷² Ibtisam Ibrahim. "Debating Democracy...", pp. 10-11, donde el autor cita los casos de Elie Kedourie, Amos Perlmutter y Danial Pipes.

²⁷³ *Op. cit.* pp. 12-13.

técnicas, como son la igualdad, la libertad, la pluralidad y el respeto a las minorías y a los derechos individuales. En relación con el islam, el pensamiento político árabe contemporáneo cree necesario plantearse si alguna de sus instituciones comparte o no estos valores y cómo los desarrolla metodológicamente, de forma que pueda llegarse a un encuentro natural, desde el punto de vista conceptual, entre islam y democracia, sin necesidad de importar instituciones ineficaces ni renunciar al propio legado. Para ello, es esencial el análisis contemporáneo de conceptos islámicos como el de *šūrā*²⁷⁴.

2.3.2.2. *El recurso a la šūrā: posibilidades y limitaciones*

Uno de los conceptos clave en el desarrollo de diferentes tendencias del pensamiento político árabe e islámico contemporáneo es el de *šūrā*²⁷⁵, así como una de las instituciones más representativas del Estado islámico ideal reivindicado por los ideólogos del islam político. Entendida desde el islam contemporáneo en relación con los valores “democráticos”, la *šūrā*, cuyo significado se relaciona con los conceptos de “consulta”, “concertación” o “deliberación”, podría entenderse en un sentido amplio como “el espacio que permite en el islam la gestión del *pluralismo*”²⁷⁶. Metodológicamente, es una consecuencia directa de la *jilāfa*, puesto que su institución se remonta a la práctica del Profeta y los primeros califas²⁷⁷. La utilización y la configuración de esta institución ha variado mucho a lo largo de la historia del Islam, siendo a partir del siglo XX y la influencia occidental cuando se utiliza este concepto aplicado a estructuras e instituciones políticas de corte occidental, llamando por ejemplo *Maʿlīs al-Šūrā* a instituciones de tipo parlamentario en el comienzo de las independencias de algunos países árabes. En Marruecos se creó así *al-Maʿlīs al-Waṭanī al-Istišārī* (Asamblea Nacional Consultiva) tras la independencia en 1956, como consejo consultivo del rey Muḥammad V.

Sin embargo, la noción de *šūrā* tiene además determinantes connotaciones religiosas, pues es un término de origen coránico, siendo además el título de una *azora*²⁷⁸, por lo que su representación tiene mucha importancia en el imaginario islámico. En la mencionada *azora*, la *šūrā* es presentada como uno de los deberes más

²⁷⁴ Saʿīd Binsāʿid al-ʿAlawī. *Al-Islām...*, p. 77.

²⁷⁵ Para una aproximación al concepto de *šūrā*, cfr. C.E. Bosworth, s.v. “*Shūrā*”. *EP*, v. IX, p. 504-505.

²⁷⁶ Tariq Ramadan. *Islam...*, p. 93.

²⁷⁷ C.E. Bosworth, s.v. “*shūrā*”..., p. 504.

²⁷⁸ C. XLII.

importantes de los creyentes, y es puesta al mismo nivel que los *cinco pilares*²⁷⁹. En este sentido, es entendida como un derecho de la comunidad, no sólo del gobernante, puesto que el deber de consultarse es mutuo (*wa amru-hum šūrà bayna-hum*)²⁸⁰, ya que además es la comunidad la que delega su autoridad en un dirigente, por lo que su opinión debe ser siempre tenida en cuenta en los asuntos relativos a la deriva del Estado, y es imprescindible para que ésta funcione en igualdad y cooperación. Por ello, y al contrario de lo que se ha argüido generalmente, la *šūrà* no es un consejo consultivo del gobernante de forma *unidireccional*, sino que es mutuo en su esencia, puesto que de él deben derivar decisiones en condiciones de igualdad. Como ocurre con otros muchos conceptos de origen coránico, la metodología de la consulta no queda especificada, lo que ha dado pie a numerosas variantes a lo largo de la historia, siendo una institución susceptible de adaptarse a diferentes modelos culturales y políticos, una de cuyas variantes puede ser, y de hecho lo es en algunos países musulmanes, una asamblea de representantes. Esta carencia metodológica, sin embargo, conlleva también una grave limitación a su aplicación, al carecer de referentes concretos y válidos a nivel universal.

Los pensadores reformistas y posteriormente los ideólogos islamistas contemporáneos reivindican, no obstante, esta institución desde la autoridad incuestionable del Corán, y elaboran diferentes modelos de actuación con referencia a la puesta en práctica de la *šūrà* en la actualidad. Es interesante en este sentido la aportación de Tariq Ramadan, que describe los siete principios que bajo su punto de vista son inherentes a la noción de *šūrà* e imprescindibles para su aplicación contemporánea:

- a) la existencia de un campo político que ofrezca los medios necesarios para su puesta en práctica, tales como procesos electorales
- b) la creación de un *maylis al-šūrà* elegido por la comunidad
- c) los miembros del *maylis al-šūrà* deben ser elegidos en función de sus competencias, tanto en el campo de los principios islámicos como en los asuntos sociales, políticos y económicos

²⁷⁹ “En cambio, lo que Dios tiene es mejor y más duradero para quienes creen y confían en su Señor, evitan cometer pecados graves y deshonestidades y, cuando están airados, perdonan, escuchan a su Señor, hacen la azalá, se consultan mutuamente, dan limosna de lo que les hemos proveído”. C. XLII, 36-38. *El Corán*. Trad. Julio Cortés. Barcelona: Herder, 1995, p. 559.

²⁸⁰ C. XLII, 38.

- d) la elección del responsable de la nación (presidente, *imām*, etc.) puede delegarse en el *maylis al-šūrà*, pero también puede ser elegido directamente por el pueblo mediante sufragio universal
- e) el presidente debe respetar los principios islámicos, y debe dar cuenta al *maylis al-šūrà* y al pueblo de su política y la de sus ministros
- f) la separación de poderes es asimismo un principio fundamental de la *šūrà*, especialmente relevante en el caso del poder judicial, pues garantiza el principio básico de igualdad
- g) la población, una vez respetados los principios anteriores, debe jurar la *bay`a* al elegido, respetando las condiciones debidas y ejerciendo una participación activa y crítica²⁸¹.

La *šūrà* es asimismo concebida por los pensadores islamistas, especialmente, como respuesta y alternativa teórica y posible a la imposición del sistema democrático occidental²⁸². Así, los valores de la democracia occidental son percibidos por estos autores como ajenos a la tradición islámica, cargados de unas connotaciones y una simbología que es relacionada automáticamente con procesos históricos y culturales muy alejados de la realidad islámica, tales como la secularización y la laicidad, desarrollada históricamente en el proceso de separación Iglesia / Estado en Europa a partir del Renacimiento (siglo XVI), lo cual es incompatible con la concepción islámica de lo “religioso” y la noción de *tawḥīd*, según se argumenta ampliamente en obras como *Nazarāt fī l-fiqh al-siyāsī* del líder islamista sudanés Ḥasan al-Turābī²⁸³, o *al-Šūrà wa-l-dīmuqrāṭiyya*, de `Abd al-Salām Yāsīn²⁸⁴, el cual será tratado más adelante con mayor detenimiento.

²⁸¹ Tariq Ramadan. *Islam...*, pp. 95-97.

²⁸² Algunos de los ideólogos contemporáneos que pueden considerarse *salafíes* que más se han destacado en este sentido han sido el `ālim egipcio Yusuf al-Qardāwī, el líder sudanés Ḥasan al-Turābī y por supuesto el marroquí `Abd al-Salām Yāsīn. Cfr. Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām...* pp. 83-104.

²⁸³ Cfr. Ḥasan al-Turābī. *Nazarāt fī l-fiqh al-siyāsī*. Jartum: Al-Šarika al-`Ālamiyya li-Jidmāt al-Ġlām, s.d. Sobre el islam político en Sudán y las aportaciones teóricas de al-Turābī, cfr. Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán*. Granada: Universidad de Granada, 2004, así como su tesis doctoral, titulada *La evolución del islam político en Sudán: de los hermanos musulmanes al Congreso Nacional*. Granada: Universidad de Granada, 2005.

²⁸⁴ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà wa-l-dīmuqrāṭiyya*. Casablanca: Al-Afaq, 1996.

2.3.2.3. *Los derechos humanos (ḥuqūq al-insān) en el discurso político árabe contemporáneo*

El concepto de democracia y los derechos que de sus valores se derivan es una cuestión fundamental en cualquier desarrollo sociopolítico contemporáneo. También lo es para la mayoría de pensadores políticos árabes contemporáneos. El islam político no es una excepción en este sentido, por lo que la alusión de una forma u otra a la cuestión democrática y los derechos humanos ha formado parte, tradicionalmente, del discurso de sus ideólogos. Existe asimismo una amplia tendencia a negar automáticamente cualquier relación entre el pensamiento político islámico y una posible admisión o defensa de los derechos humanos, así como a rechazar sus principios por parte de determinados sectores. Ante esta situación cabe plantearse entonces la cuestión de la universalidad de los *derechos humanos (ḥuqūq al-insān)*, y sobre todo cómo es captada esta noción en el pensamiento político actual.

Todas las teorías políticas que respaldan los sistemas democráticos que actualmente se reconocen como tales en el mundo, plantean como horizonte la garantía de los derechos humanos hacia sus ciudadanos. Sin embargo, la complejidad de este concepto hace que sus connotaciones sean tan diversas como los intereses de las ideologías concretas, los actores sociales y políticos que hacen uso de él, así como los procesos sociopolíticos e históricos de las diferentes sociedades. Así, con respecto al islam existe toda una tradición de pensadores musulmanes contemporáneos que han elaborado diferentes teorías acerca de la posible aplicación de los derechos humanos a las sociedades islámicas. En general, dichos autores reflejan el tradicionalismo inherente a la mayoría de intelectuales formados en las ciencias religiosas, que perciben los derechos humanos, al menos en lo que se refiere a su fijación textual en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en 1948 por parte de la Asamblea General de la ONU, como un producto culturalmente ajeno, proveniente del desarrollo teórico de la cultura judeo-cristiana occidental, y por tanto como una imposición cultural.

Sin embargo, muchos autores musulmanes han tratado de demostrar la vigencia de los valores y los derechos del hombre desde el legado cultural y teórico del islam clásico, pues hayan en las fuentes del islam los elementos suficientes para afirmar que estos derechos básicos fueron ya garantizados en el siglo VII²⁸⁵, por lo tanto siglos antes

²⁸⁵ `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, pp. 5-8.

de que se desarrollaran en el pensamiento occidental tras el triunfo de las revoluciones burguesas y el proceso de secularización en la Europa del siglo XVIII²⁸⁶. Así, “*la monopolización de los derechos humanos por parte de la cultura occidental y el sentir general de exclusión e incompreensión de la civilización islámica son los dos fundamentos que justifican la proliferación de una importante literatura, de carácter más bien apologético y moral, que tiene como principal objetivo demostrar ante la humanidad que el Islam es una religión, una cultura y una civilización, basadas en la protección y difusión de los derechos humanos y, por lo tanto, de la paz*”²⁸⁷.

Es entre este sentimiento de exclusión cultural y una necesidad de inscripción en la modernidad en el que se desarrolla el marco para la proclamación de varias *Declaraciones Islámicas de Derechos Humanos*, destacando entre ellas la redactada a instancias del Consejo Islámico de Europa y proclamada ante la UNESCO en 1981²⁸⁸, o la promulgada en 1990 durante la celebración del 19º Congreso de Ministros de Exteriores de la Conferencia Islámica en El Cairo²⁸⁹. A diferencia de la *Declaración Universal* de 1948, estas declaraciones islámicas adoptan un vocabulario y un marco referencial completo que parte de las fuentes del islam, Corán y *sunna*, a las cuales se alude en todo momento para dotar de legitimidad los derechos del articulado. A lo largo del mismo se enuncian los derechos humanos que la tradición islámica reconoce, si bien es destacable que la metodología y el formato de estas declaraciones siguen al de la *Declaración Universal*. En ambas, el reconocimiento de la dignidad humana, por otro lado incuestionable, parte del reconocimiento de la soberanía de Dios sobre el ser humano y toda la creación, perspectiva en la cual el hombre se sitúa ante sus derechos y libertades. Entre los más importantes, cabe destacar el reconocimiento del derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la justicia, a un proceso justo, a la protección contra el abuso de poder, a la protección contra la tortura, a la protección del honor y la reputación, el derecho de asilo, el derecho de las minorías, el derecho a la participación en la vida pública, a la libertad de pensamiento y expresión, a la libertad religiosa, a invocar el islam y difundir su mensaje, derechos económicos, a la protección de la propiedad, derechos y deberes de los trabajadores, a tener cubiertas las necesidades

²⁸⁶ Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos...”, p. 116.

²⁸⁷ *Op. cit.*, p. 117.

²⁸⁸ Cfr. el texto de dicha declaración en Gema Martín Muñoz (ed.). *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*. Madrid: AECE, 1993, pp. 297-317.

²⁸⁹ Cfr. el texto de la misma en `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, pp. 145-159.

básicas, a fundar una familia, derechos de la mujer casada, a la educación, a la vida privada y a la libertad de desplazamiento y residencia²⁹⁰.

Estos derechos, en principio similares a los recogidos en la Declaración Universal, expresan una visión particular y propia de los mismos, redundando en aspectos de la vida privada como los derechos de la mujer o los propios derechos del musulmán, lo cual deja un margen amplio para la posible restricción o limitación de estos derechos en función de lo que decrete la *šarī`a*, así como la propia interpretación que puedan hacer de la misma los alfaquíes de cada región del mundo islámico, cuyas sensibilidades pueden llegar a ser muy diferentes. Estas Declaraciones Universales se han visto además complementadas, en algunos casos, con declaraciones y documentos propios, como ocurrió en Marruecos con el documento *Min ayl istrātīyīyya `arabiyya li-l-tarbiyya `alā ḥuqūq al-insān* (Por una estrategia árabe para la educación en Derechos Humanos), elaborado en Rabat en 1999 durante el Congreso Regional para la Educación en Derechos Humanos, organizado por el Consejo Consultivo de Derechos Humanos y la UNESCO²⁹¹.

Sin embargo, todo este desarrollo intelectual y teórico de las instituciones árabes e islámicas no ha calado entre la mayoría de la población musulmana, generalmente desinformada y alejada de los circuitos institucionales en los que circulan estos documentos. El islam político, al igual que el pensamiento político árabe en general, no es ajeno a ello, por lo que su discurso siempre ha tratado de ser un tanto populista y sencillo, de manera que resulta mucho más atractivo. En el caso de los derechos humanos, los teóricos islamistas, con ciertas matizaciones y excepciones, los han presentado como un arma de Occidente para hacer valer su papel de único depositario de la dignidad humana y garante único, al menos desde la elaboración teórica, de los derechos de la persona. En definitiva, puede afirmarse que ciertas tendencias del islam político observan un elemento de subyugación cultural en los derechos humanos tal como son presentados desde Occidente, pues nuevamente la falta de referencia a Dios y a la religión hace que el enfoque occidental sea visto por los islamistas como un intento de secularización de las sociedades musulmanas y un instrumento de la “cruzada laica” de Occidente, como se verá en el análisis que del concepto hace `Abd al-Salām Yāsīn. Por ello, este rechazo o al menos desconfianza, que varía en intensidad y formas dependiendo de cada ideólogo u organización islamista en cuestión, afecta sobre todo a

²⁹⁰ Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos...”, pp. 124-125.

²⁹¹ `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, p. 163.

la falta de dignidad del pueblo musulmán por no ser capaz de reconocerse en la *šarī'a* sin complejos y aceptar las elaboraciones teóricas laicas como métodos teóricos válidos de desarrollo, sin tener en cuenta las propias aportaciones del Islam. En general, el discurso político islámico no se posiciona en contra de los derechos que incluye la Declaración Universal, sino que acepta generalmente esos derechos y los reconoce como propios del legado cultural y religioso islámico, pero rechaza la carga de laicidad y de imposición cultural que conlleva su aceptación, lo que es considerado además como una gran hipocresía, pues se observa a Occidente como el primero en incumplir los derechos de la Declaración Universal, para lo cual se aporta generalmente el caudal simbólico que aporta a la causa la situación de Palestina. Este extendido discurso hace que, en numerosas ocasiones, los islamistas se presenten como los auténticos defensores de los derechos humanos, en contraposición a unos regímenes autoritarios que utilizan la noción de *derechos humanos* como reclamo de legitimidad frente a Occidente, y cuyo incumplimiento sistemático es notorio²⁹².

Desde ciertos sectores del pensamiento político secular, como se verá más ampliamente en el caso del propio `Ābid al-Ībrī²⁹³, se denuncia asimismo el totalitarismo ideológico que, tanto por parte de los estados como por parte del islam político, pretende enarbolar un discurso único y acrítico, sin dejar margen para un auténtico desarrollo integral y propio de verdaderos derechos individuales y colectivos que, en principio, serían inherentes, por definición, a todo desarrollo democrático real.

2.4. La *democracia (al-dīmuqrā'iyya)* como concepto y práctica en el desarrollo del islam político en Marruecos: el ejemplo del PJD

Como complemento del análisis teórico acerca del islam y la democracia desarrollado hasta aquí, cabe plantearse hasta qué punto dichos elementos influyen en el discurso y la práctica política en un contexto determinado. El ejemplo concreto del *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) marroquí es interesante en este sentido, puesto que en su evolución ideológica y en sus postulados

²⁹² Cfr. Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (eds.). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004.

²⁹³ Sobre los derechos humanos desde una visión crítica y laica del pensamiento árabe contemporáneo, cfr. Muḥammad `Ābid al-Ībrī. *Al-Dīmuqrā'iyya wa-ḥuqūq al-insān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1994.

políticos trata de armonizar los principios islámicos, al tratarse de un partido islamista, con la teoría democrática necesaria para formar parte del sistema político oficial.

El islam político marroquí, en su evolución ideológica y discursiva, plantea de manera recurrente la cuestión de la democracia como uno de los temas clave en relación con el desarrollo sociopolítico de Marruecos²⁹⁴, y su relación con los principios islámicos como uno de sus axiomas fundamentales. Dichos planteamientos se presentan desde diferentes perspectivas y análisis, no siempre coincidentes, lo que pone de relieve el interés de la cuestión democrática en el debate político e ideológico dentro de Marruecos, el cual no es más que un reflejo de la gran inquietud que este tema suscita entre intelectuales e ideólogos de diferentes tendencias en el mundo árabe e islámico contemporáneo²⁹⁵.

En este sentido, es conveniente analizar los factores ideológicos más determinantes en relación con la postura ideológica del movimiento islamista marroquí ante el concepto y los valores democráticos, destacando por su relevancia la trayectoria sociopolítica e ideológica de uno de los sectores mayoritarios y más representativos del islam político marroquí, la *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* (Movimiento de la Unicidad y la Reforma, MUR) y su *alter ego* político, el PJD. Éste presenta interesantes desarrollos teóricos en relación con el concepto de *democracia*, así como posturas políticas construidas desde el punto de vista de la acción islámica y su relación con el juego *democrático* oficial en el escenario político marroquí actual.

2.4.1. Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ (MUR) y el PJD: hacia una democracia oficialista

La actuación del MUR en el campo político a través de su inclusión en el PJD ha supuesto la apertura de una nueva vía en el islamismo marroquí, la de la participación en el juego político oficial²⁹⁶, y por tanto, la de la aceptación por parte de este

²⁹⁴ Las conclusiones de este análisis se hayan expuestas asimismo en Juan A. Macías Amoretti. “La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista de Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán. *Sociedad civil, derechos humanos...*, pp. 181-217.

²⁹⁵ Cabe citar en este sentido dos obras de consulta imprescindible para vislumbrar el estado de la cuestión, especialmente en relación a la situación del islamismo en este debate, a saber, Nazīh Ayūbī et alii. *Al-Islām al-siyāsī wa-afāq al-dīmuqrāṭīyya fi-l-`ālam al-islāmī*. Rabat: Markaz Ṭāriq b. Ziyād li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāt, 2000; y `Alī al-`Umaym (ed.). *Al-`Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999.

²⁹⁶ El PJD participó por primera vez en el juego electoral en las elecciones legislativas del 14 de noviembre de 1997 y, aunque no pudo presentar listas en todas las circunscripciones, obtuvo representación parlamentaria. Cfr. *Fariq al-`Adāla wa-l-Tanmiyya bi Maʿyilis al-Nuwāb: ḥaṣilat al-*

movimiento islamista de las reglas de la democracia que, al menos en la teoría constitucional, rigen los procesos electorales y la vida política en Marruecos. Esta apreciación preliminar es crucial en cuanto supone que como paso previo a la participación electoral, llevada a cabo no sin trabas por parte del Estado, la *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Isḫāḥ* acepta las condiciones de esta participación, la principal de las cuales es el reconocimiento sin ambages de la legitimidad religiosa del rey como *amīr al-mu'minīn*²⁹⁷.

Desde un primer momento los líderes del movimiento, procedentes en su mayoría de *al-Ṣabība al-Islāmiyya*²⁹⁸, y entre los que destaca `Abd al-Ilāh b. Kirān, se mostraron favorables a la vía participativa a pesar de que la aceptación de sus condiciones supusiera un merma de la capacidad crítica de la ideología del movimiento, como puede observarse en diferentes entrevistas publicadas en la revista *al-Rāya* entre 1996 y 1997, por entonces órgano de expresión público del movimiento²⁹⁹. De hecho, el movimiento ha ido jugando un papel cada vez más relevante en la política marroquí a través del partido, dado su ascenso electoral en las últimas convocatorias. Así, en las elecciones legislativas de 2002³⁰⁰, el PJD pasó de tener doce a cuarenta y dos diputados en el Parlamento, lo que prueba el ascenso electoral sin precedentes de un partido relativamente nuevo en la escena política marroquí, el cual se ha situado como la tercera fuerza política tras partidos con tanto arraigo como la USFP. Al mismo tiempo se ha ido produciendo una matización progresiva de las posiciones islamistas de la *Ḥaraka*, poco perceptibles pero constantes, que han llevado incluso al partido a relativizar su condición de *islamista*, al mismo tiempo que han ganado terreno las posturas *salafties*

sanawāt al-jams iltizām wa `atā`, 1997-2002. Rabat: Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya, 2002; y Rkia El Mossadeq. *Les labyrinthes de la transition democratique*. Casablanca: Najah El Jadida, 2001, pp. 85-92.

²⁹⁷ La legitimidad religiosa del rey como *amīr al-mu'minīn* ha sido reconocida por la *Ḥaraka* desde su fundación en 1983. Cfr. `Abd al-`Azīz Nūwīdī. *Al-Isḫāḥ al-dustūrī fī-l-Mamlaka al-Magribiyya: al-qaḍāyā l-asāsiyya*. Casablanca: Al-Naḡāḥ al-`Yādīda, 2005.

²⁹⁸ La *Yamā`at Al-Ṣabība al-Islāmiyya* puede considerarse como la primera organización islamista surgida en Marruecos. Fue fundada en 1969 por `Abd al-Karīm Muṭī, un profesor e inspector de enseñanza secundaria, antiguo militante de *al-Ittiḥād al-Isṭirākī* (USFP), partido en el que había intentado desarrollar una célula secreta y con el que sostenía una fuerte disputa, al haber sido apartado de la carrera hacia la dirección. La mayoría de los miembros de esta organización pertenecían, al igual que Muṭī, al ámbito de la enseñanza, profesores, estudiantes, etc. que atraídos por el carisma del propio Muṭī y su discurso pretendían combatir la creciente influencia de los partidos y sindicatos de izquierda en el ámbito educativo, especialmente en las universidades y centros de enseñanza secundaria. Cfr. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 25; Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, pp. 152-153;

²⁹⁹ Cfr. especialmente las entrevistas con B. Kirān aparecidas en *al-Rāya*, 198 (1996) pp. 8-9; 259 (31/07/1997) p. 3; 280 (25/12/1997) p. 7.

³⁰⁰ Un análisis completo de las elecciones legislativas de 2002 en Marruecos se encuentra en Mounia Bennani-Chraïbi, Miryam Catusse y Jean Claude Santucci (eds.). *Scènes et colisses de l'élection au Maroc: les legislatives de 2002*. París: Karthala, 2005.

dentro de la ideología política del partido, y la alusión a la *šarī`a* como marco legislativo ideal no ha dejado de estar presente en su programa³⁰¹. A pesar de dicha matización progresiva de las posturas que pudieran ser consideradas más “radicales” dentro del movimiento, es notoria la presencia de diversas corrientes de opinión críticas dentro del propio partido, como la representada por Muṣṭafā Ramīd, líder del grupo parlamentario del PJD.

2.4.1.1. Principios democráticos e islam político en la teoría del PJD

La alusión a la democracia como concepto y como pretendido horizonte teórico ha sido una constante desde el inicio de la actividad política del movimiento *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* a través del PJD. Así, la falta de dinamismo en el sistema de partidos de Marruecos y su anquilosamiento en una suerte de sistema cerrado e ineficaz, deudor de la lucha nacionalista como única fuente de legitimidad y siempre dependiente de los designios de Palacio, impulsó a la *Ḥaraka* a intentar acabar paulatinamente con la arbitrariedad y la corrupción que a su juicio eran los principales defectos del sistema. Para ello recurrió no sólo al discurso religioso, sino a demandar firmemente la necesidad de democratizar el sistema político y renovar la administración pública.

Sin embargo, el paso a la participación política abrió un fuerte debate ideológico y conceptual en el seno de *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*, en cuyas publicaciones periódicas *al-Rāya* y *al-Furqān* de 1996 y 1997, principalmente, los principales líderes e ideólogos del movimiento trataron de exponer claramente el sentido de su propuesta política, así como los fundamentos ideológicos que, bajo su punto de vista, hacían compatibles la alusión a la *šarī`a* como marco conceptual de desarrollo, con la llamada a la necesidad democrática y el criterio del *consenso*³⁰² para llegar a establecer las bases del Estado islámico mediante técnicas democráticas tales como la participación en los procesos electorales³⁰³. A partir de ahí los ideólogos del movimiento reelaboran una teoría democrática propia, no exenta de cierta justificación, en la que comienzan por denunciar la hipocresía de abordar un concepto desde un punto de vista único, como es el caso de

³⁰¹ Cfr. *Al-Barnāmaġ al-intijābī 2003: Min aġl ŷamā`a fā`ila wa-tanmiyya šāmila*. Rabat: Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya, 2003.

³⁰² Rkia El Mossadeq. *Les labyrinthes...*, p. 92; cfr. asimismo “La contribution des islamistes aux labyrinthes de la transition démocratique” En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 219-236.

³⁰³ `Abd al-Raḥmān al-Ya`qūbī. “Al-Dīmuqrāṭiyya ka-fikr al-uṣlūb `ind al-ḥaraka al-islāmiyya”. *Al-Rāya*, 330 (16/12/1998), p. 19.

la apropiación exclusiva del término *democracia* por Occidente, sin dejar espacios a las demás culturas a incorporar su propia visión desde un legado histórico, cultural y religioso diferente que, como en el caso del Islam, posee elementos suficientes para desarrollar una *democracia* propia. De hecho, se produce una auténtica denuncia del vacío ético que este concepto tiene en Occidente, vacío al cual responde el islam con todo un corpus moral desarrollado en el Corán y la *sunna*. En este sentido, uno de los ideólogos de *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ*, Muḥammad Bulbaṣīr al-Ḥasanī, afirma:

“El Islam [al contrario que Occidente] no considera a la persona como un elemento mecánico en el aparato social, como tampoco considera a la sociedad como una organización basada en una suma de individuos, sino que, por el contrario, se esfuerza en establecer un equilibrio entre el bien del individuo y el bien de la sociedad”.³⁰⁴

Sobre dicha base, el movimiento establece una serie de principios reconocidos como democráticos, argumentando que se encuentran en el legado islámico, y que son presentados de una forma propia. Entre ellos, tres son los principales, a saber:

- a) la soberanía popular (*al-siyāda li-l-ša`b*)
- b) la división de poderes en ejecutivo, legislativo y judicial (*faṣl al-sulaṭ al-talāṭa al-tanfīdiyya wa-l-taṣrī`iyya wa-l-qaḍā`iyya*)
- c) la garantía de derechos y libertades (*ḍamān al-ḥuqūq wa-l-ḥurriyyāt*)³⁰⁵.

Es evidente que estos principios inscriben a la ideología política del movimiento dentro de los principios democráticos *universales*, si bien su desarrollo teórico presenta ciertas características particulares.

Así, el primero de los citados principios, la *soberanía del pueblo* (*al-siyāda li-l-ša`b*), afirma rotundamente que a pesar de que sea el pueblo el que *detente* la soberanía, éste sólo lo hace desde la perspectiva de que es su condición de comunidad de creyentes y ciudadanos de una nación islámica, y por tanto parte de la *umma*, la que le hace depositario de la misma. De esta forma, según la ideología del movimiento, el principio de la soberanía (*al-siyāda*) pertenece por definición a Dios (*al-ḥākimiyya*), que es el único soberano, el cual, no obstante, permite regular de forma libre los asuntos de la comunidad a la propia *umma* a través de la *ṣarī`a*, que garantiza y regula los derechos y la práctica soberana del pueblo musulmán, uno de cuyos principios básicos es la *ṣūrā*³⁰⁶,

³⁰⁴ Muḥammad Bulbaṣīr al-Ḥasanī. “Al-Dīmuqrāṭiyya wa-l-Islām”. *Al-Furqān*, 37 (1996), p. 4.

³⁰⁵ *Op. cit.* pp. 4-6.

³⁰⁶ `Abd al-Salām Bellāyī. “Al-Ṣūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya...”, pp.42-43.

cuyas reglas deben ser respetadas y aceptadas tanto por los gobernantes como por los gobernados.

Con respecto a la *división de poderes* (*faṣl al-sulaṭ al-talāta al-tanfīdiyya wa-l-taṣrī'iyya wa-l-qaḍā'iyya*), los matices que el movimiento aporta se refieren específicamente a la condición del poder legislativo. En la teoría y la práctica islámica que se hace remontar a la época del Profeta, queda patente la posibilidad, e incluso la obligatoriedad, de la separación entre los poderes ejecutivo y judicial. Sin embargo, el poder legislativo queda en manos del único posible legislador, Dios, el cual ha establecido sus criterios legislativos claramente en el Corán y en la *sunna* a través del Profeta. No obstante, la regulación y la adaptación de la *ṣarī'a* puede ser emprendida por la comunidad a través de aquellos de sus miembros que estén capacitados y sean elegidos para ello, los cuales, como poder legislativo, tendrían la tarea principal de establecer la *ṣūrā* entre el poder ejecutivo y la comunidad sobre las bases de la legislación islámica, y siempre de acuerdo al espíritu y los objetivos generales de la *ṣarī'a*³⁰⁷.

Finalmente, al hablar de *garantía de derechos y libertades* (*ḍamān al-ḥuqūq wa-l-ḥurriyyāt*), *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* afirma que no existen incompatibilidades en este sentido entre el islam y la democracia, al menos a nivel fundamental, pues en ambos casos los derechos y libertades surgen como una necesidad del Hombre y son una condición *sine qua non* para el establecimiento de auténticas instituciones de acuerdo al legado de Dios sobre la Tierra, es decir, de acuerdo con la *ṣarī'a*. En este sentido, las instituciones deben velar por ellos y responder ante la persona, ante la sociedad y sobre todo ante Dios, del cumplimiento de esos derechos y libertades, los cuales deben ser protegidos no sólo en la vida presente de acuerdo con los preceptos islámicos (*al-taklīf*), sino también en la vida futura, de acuerdo con la *retribución final* (*al-ḥisāb*). Así, existe una estrecha relación entre los derechos de Dios y los derechos humanos, los cuales están estipulados en la *ṣarī'a*, siendo el primero de ellos la igualdad de todos los miembros de la comunidad ante la ley, sin hacer distinción alguna por razones de sexo, posición económica o religión. Asimismo, se recogen cierto número de libertades, tales como la libertad de opinión, expresión, reunión, etc. largamente ejemplificadas en el curso de la historia islámica, especialmente durante la época del Profeta y de los

³⁰⁷ Muḥammad Bulbaṣīr al-Ḥasanī. "Al-Dīmuqrāṭiyya...", p. 5.

primeros califas, y consideradas por tanto como apropiadas a la naturaleza humana desde la óptica islámica³⁰⁸. Así, como afirma Nūr al-Dīn Qarbāl:

“Las libertades democráticas son una cuestión central que obliga a establecer posiciones firmes para lograr su consolidación y su defensa, así como para educar a los pueblos acerca de la importancia de la adhesión a las mismas y soportar los sacrificios que esto conlleve”.³⁰⁹

La justificación de la aceptación y la puesta en práctica de estos principios en la vida política viene dada por las consecuencias positivas que *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* pretende extraer para la sociedad marroquí en general a través de su inclusión y participación en el PJD:

a) La primera de ellas es el *pluralismo* (*al-ta`adddiyya*), pues éste es un elemento de desarrollo que abre el camino a la liberalización del campo político y el aumento del número de partidos políticos, paso previo para un verdadero proceso de democratización, lo cual redundaría en beneficio de la sociedad a la que pretenden representar, y establece las bases de cualquier estado de derecho. Así es como el movimiento y el partido enfocan de forma teórica uno de los pilares básicos del sistema democrático, sin el cual es imposible enfrentar una situación de cambio y auténtica renovación del sistema, que son presentados a su vez como verdadero eje discursivo de la *Haraka*.

b) La segunda consecuencia sería la aparición de una *sociedad civil* (*al-muḥtama` al-madanī*) dinámica, característica de sociedades modernas, que sirva de motor de desarrollo social y al mismo tiempo de reafirmación cultural³¹⁰, lo cual es uno de los objetivos del desarrollo ideológico islamista. La sociedad civil es uno de los campos a los que el partido ha pretendido prestar mayor atención, pudiendo afirmarse que el PJD es quizás el partido político marroquí más activo en el terreno de la movilización y la participación dentro de la sociedad civil, lo cual es evidente no sólo a través de la acción social de la *Haraka*, sino también a través de numerosas asociaciones de vocación religiosa y caritativa más pequeñas vinculadas ideológicamente al partido, así como de numerosas mezquitas y espacios religiosos que

³⁰⁸ *Op. cit.* p. 7.

³⁰⁹ Nūr al-Dīn Qarbāl. “Mawqī` al-dīmuqrāṭiyya fī l-fikr al-islāmī al-mu`āṣir”. *Al-Furqān*, 37 (1996), p. 32.

³¹⁰ Muḥammad Yatīm. “Al-Tagayyir al-ḥaḍārī wa mas`alat al-dīmuqrāṭiyya”. *Al-Furqān*, 37 (1996), p.11.

actúan, más o menos informalmente, como centros “adscritos” a la teoría política y sobre todo social del PJD³¹¹.

c) La tercera y última es el *desarrollo económico y social* (*al-taṭawwur al-iqtiṣādī wa-l-iṯtimā`ī*), que aparecería como consecuencia de la elaboración de una modernidad propia sobre los principios democráticos citados. Dicho desarrollo es, según la ideología de *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ*, una condición necesaria para establecer una verdadera justicia social dentro de la sociedad islámica, justicia que se presenta como el verdadero objetivo del Estado islámico, el cual es presentado como un desarrollo posible en un marco moderno y democrático que, no obstante, respete los valores de la ley y la moral islámicas.

En conclusión, la participación política, así como la actividad social de la *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* tiene como objetivo el emprender lo que en sus propios términos denominan una *auténtica revolución cultural* (*al-ṭawra al-taqāfiyya al-ḥaqīqiyya*) basada en presupuestos islámicos y en una “correcta” comprensión del mensaje coránico y profético, y lograr así el cambio de las instituciones hacia un sistema que garantice la justicia y el desarrollo económico, para lo cual la *ṣūrā*, el *iṯmā`* y el *iṯtihād* se presentan como las herramientas fundamentales y necesarias. En este sentido, la llamada a la unidad de la *umma* es también decisiva en cuanto la mejora de las condiciones de vida de todos los musulmanes es un presupuesto básico del movimiento islamista, y el desarrollo de un pueblo musulmán, objetivo de *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* en Marruecos, debe repercutir por tanto en el resto de la *umma*³¹², si bien la nación marroquí y su enaltecimiento y desarrollo completo es el marco indiscutible de la acción política y social del PJD.

2.4.1.2. La práctica política oficial del PJD en el Parlamento: principios fundamentales de actuación

Desde el punto de vista de lo que puede denominarse la teoría democrática general, parece claro que *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* reconoce la validez de la democracia

³¹¹ Raffaele Cattedra y M'hammed Idrissi Janati. “Espacio de lo religioso, espacio de ciudadanía, espacio de movimiento: los territorios de las mezquitas en Marruecos”. En Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (eds.). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004, pp. 127-175; Cfr. Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, pp. 196-201.

³¹² Muḥammad Bulbaṣīr al-Ḥasanī. “Al-Dīmuqrāṯiyya...”, p. 8.

como procedimiento³¹³ de desarrollo político y social aplicable a Marruecos, siempre adaptando su horizonte ideológico y conceptual hacia el islam y la *šarī`a*. Sin embargo, el dominio de la acción política es el de la autoridad y el de las finalidades sociales, por lo que dicha acción debe basarse en el desarrollo del *īytihād* y en el derecho a la diferencia, derecho que la *Ḥaraka* ha sabido emplear ante las dudas de los demócratas “tradicionales” acerca de la existencia de un partido islamista fuerte en la escena política marroquí.³¹⁴

Uno de los elementos clave en el desarrollo de la práctica política del PJD desde 1996 ha sido, además de la aceptación de la técnica electoral y la participación en los procesos electorales como procedimiento básico y “*deber hacia Dios*” según B. Kirān³¹⁵, la aceptación del *consenso* como elemento indisoluble de la práctica política democrática. Así, el paso a la actividad pública a través de un partido político representó para el Movimiento una nueva actitud hacia el sistema, así como una nueva oportunidad para poner en práctica los principios ideológicos defendidos por el mismo e institucionalizados definitivamente en el PJD.

Desde su primera participación en las elecciones legislativas del 14 de noviembre de 1997, el PJD marcó claramente sus presupuestos básicos en un decálogo que ha definido desde entonces sus posiciones y la de su grupo parlamentario en la oposición. Estos presupuestos son³¹⁶:

- a) defensa de la identidad islámica de Marruecos y denuncia de sus desviaciones
- b) dignificación moral de la vida pública y lucha contra todo tipo de corrupción en la Administración pública
- c) reforma educativa
- d) desarrollo de la condición de la mujer y de la infancia
- e) defensa de las libertades públicas y los derechos humanos
- f) apoyo a los esfuerzos de desarrollo económico y social, y control de las actividades del Gobierno
- g) reforma electoral

³¹³ `Abd al-Raḥmān al-Ya`qūbī. “Al-Dīmuqrāṭiyya...”, p. 19.

³¹⁴ Sa`d al-Dīn al-`Uṭmānī, actual secretario general del PJD, expone las reglas de la participación política basándose en una serie de fetuas de Ibn Taymiyya en *Al-Mušāraka al-siyāsiyya fī fiqh šayj al-islām Ibn Taymiyya*. Casablanca: Al-Furqān, 1997.

³¹⁵ Entrevista a `Abd al-Ilāh b. Kirān en *al-`Aṣr* (10/11/1997), p. 16.

³¹⁶ Dichos presupuestos son expuestos detalladamente en el informe *Farīq al-`Adāla wa-l-Tanmiyya bi-Maḥlis al-Nuwāb...*, donde también se recogen los proyectos legislativos y los informes presentados en relación con dichos presupuestos por parte del PJD en el Parlamento entre 1997 y 2002.

- h) defensa de la *Intifāda* del pueblo palestino y resistencia a la normalización de las relaciones con el *enemigo sionista*
- i) seguimiento eficaz de la política exterior marroquí
- j) dignificación moral e integral de la labor parlamentaria, las relaciones exteriores y las relaciones con las cámaras de representantes

Estos principios suponen por tanto la plasmación de la teoría democrática enfocada desde la *ṣarīʿa* y aplicada al contexto concreto político de Marruecos. Como se refleja en los mismos, es evidente el espíritu de renovación que pretenden aportar a la política oficial marroquí, siempre desde la afirmación del islam como base ideológica y moral, como se pone de manifiesto desde el primero de los citados presupuestos, en el que se afirma rotundamente la identidad de Marruecos como país musulmán (*al-huwiyya al-islāmiyya*) y la disposición del Partido a luchar contra lo que es denominado como *desviaciones (inḥirāf)*, las principales de las cuales son la relajación de la moral y las costumbres y la influencia negativa de la modernidad occidental mal enfocada. Cabe destacar como ejemplo de esto, que uno de los caballos de batalla del PJD en su actividad parlamentaria, así como una de sus acciones más mediatizadas ha sido, entre otras cosas, la lucha contra la venta de alcohol en determinados comercios.

Otros dos de estos principios de la actividad parlamentaria del grupo del PJD hacen asimismo referencia expresa a la dignificación desde el punto de vista moral (*al-tajlīq*) como principio de acción política, concretamente los citados en segundo y último lugar, referentes ambos a la voluntad expresa del Partido de acabar con la corrupción dentro de la administración pública, al cual achacan en gran medida el estancamiento del proceso de democratización en Marruecos. El único remedio para este mal endémico que afecta a prácticamente todos los sectores de la administración pública y vicia el trabajo de los parlamentarios es, según su ideología, la apelación a la moral islámica como solución individual y colectiva, lo cual está en relación con el concepto de *iṣlāḥ*, presente en el espíritu del Partido y en el del Movimiento *al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ*³¹⁷.

Este concepto de *iṣlāḥ* preside el horizonte del PJD, cuya vocación *reformista* se plasma en su decálogo de acción parlamentaria y en la teoría política del Partido, pretendiendo, al mismo tiempo, ser heredero de la *salafīyya waṭaniyya*, base ideológica del Movimiento Nacional, como se ha visto. La reforma política, moral y, más explícitamente, educativa y electoral son algunos de los ámbitos en los que se expresa

³¹⁷ Cfr. Aziz Ahmad, s.v. “iṣlāḥ”, *EF*, vol. IV, pp. 141-171.

de forma concreta la *reforma* que pretende desarrollar la organización tanto a nivel social como político e institucional. De una forma amplia, la reforma moral y política trata de concienciar a los diferentes estamentos del país sobre la necesidad de adoptar los presupuestos de la *šarī`a* como base de legitimidad de cualquier actuación individual o colectiva, siempre bajo la garantía teórica del ejercicio y el respeto de las libertades. La reforma electoral debe, según el PJD, redundar en este sentido, de forma que las leyes permitan la concurrencia electoral a todos los partidos sin discriminaciones y en igualdad de condiciones, lo cual, teniendo en cuenta las dificultades que ha sufrido el PJD en sus diferentes concurrencias electorales, así como la amplia base social con la que cuenta, favorecería su acceso al gobierno del país.

La honradez es uno de los principios básicos de la moral islámica, así como la justicia, a la cual también apela el PJD constantemente en su discurso³¹⁸. Además de ser uno de los principios de la actividad política del PJD, la imagen de honradez que pretende presentar el partido, reforzada por la labor social de muchos de sus miembros individualmente y a través de asociaciones de tipo caritativo, supone uno de los activos más importantes del Partido en relación al seguimiento y la movilización de la sociedad en su favor, pues la apelación a la moral islámica es determinante en una sociedad profundamente receptiva a la sensibilidad religiosa de un determinado discurso. Así, el trabajo desarrollado en el Parlamento, menos conocido públicamente, y el trabajo propagandístico y mediático realizado a través de las campañas electorales y de los periódicos *al-Ta`y`dīd* y *al-`Ašr*, principalmente, contribuyen a reforzar cotidianamente una imagen de seriedad, honradez y trabajo que ha ido calando progresivamente en la sociedad marroquí. Por ello, la economía, como se recuerda asimismo en el sexto de los principios citados, es un pilar fundamental del desarrollo social previsto por el PJD, que debe tomar medidas en este sentido acordes a los principios de la justicia islámica, así como controlar que éstos se cumplan desde las instituciones y desde el propio Gobierno.

En este sentido, y al exponer unos principios tan generales como los citados, destaca por su importancia simbólica el apartado dedicado al apoyo a la *Intifā`da* palestina y el rechazo de la normalización de las relaciones diplomáticas con Israel, llamado significativamente “*el enemigo sionista*” (*al-`adū al-šihyūnī*)³¹⁹, y eludiendo por tanto el reconocimiento nominal de Israel como Estado, al menos en el discurso. Implícitamente relacionada con la afirmación de Marruecos como país islámico, la

³¹⁸*Farīq al-`Adāla wa-l-Tanmiyya...*, p. 10.

³¹⁹*Op. cit.*, p. 232.

alusión al conflicto palestino contribuye aún más a reforzar la conciencia islámica de la ciudadanía marroquí como miembro de la *umma*, y constituye asimismo un importante elemento de movilización social. En este sentido, el PJD y la *Ḥaraka* se han destacado por su capacidad de movilización masiva en la organización de diferentes manifestaciones públicas, semanas culturales y otros actos relacionados con el apoyo a la causa palestina, los cuales siempre han contado con un gran respaldo popular. Asimismo, el tema palestino aparece de forma recurrente en los medios escritos del ámbito del PJD y el Movimiento, en los cuales se ensalza la lucha palestina y se apoya sin ambages a las organizaciones armadas palestinas, especialmente *Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmiyya* (Movimiento de la Resistencia Islámica, *Ḥamās*)³²⁰ y *al-Ŷihād al-Islāmī* (Ŷihād Islámico), si bien el propio PJD suele afirmar que el empleo de la violencia y de las armas está justificado sólo en casos específicos de ocupación y resistencia, como ocurre en Palestina, lo cual responde a la sensibilidad general de la sociedad marroquí.

A nivel de la actividad política, el PJD ha tomado diversas medidas que concretan el apoyo a la causa palestina desde las instituciones, tales como la petición de prohibición de los intercambios agrícolas, comerciales y económicos con Israel, el fin de la colaboración entre la empresa telefónica pública de Marruecos (*Ittiṣalāt al-Magrib*) y las empresas israelíes del sector, etc. así como el refuerzo económico y diplomático de las relaciones con Palestina.

Asimismo, las relaciones exteriores, como se manifiesta en el caso de Palestina, son determinantes en la teoría del PJD, reflejándose en sus diferentes propuestas parlamentarias, y siendo éste uno de los aspectos más destacados de su actividad política. En este sentido es fundamental para el PJD el fortalecimiento de los lazos diplomáticos, económicos y comerciales con el resto del mundo árabe e islámico en primer término y de forma preferente. El propio Partido mantiene buenas y fluidas relaciones con partidos políticos islámicos de otros países a nivel oficial, tales como el *Assaāda* de Turquía, o el *Ŷamā`a Islāmiyya* de Pakistán, actualmente en la oposición de aquel país. La experiencia personal del ex-secretario general del PJD y fundador de su partido matriz, *al-Ḥaraka al-Ša`abiyya al-Dustūriyya al-Dīmuqrāṭiyya* (Movimiento

³²⁰ Como ejemplo puede citarse la cobertura dada a los asesinatos de los líderes de *Ḥamās* Aḥmad Yāsīn y `Abd al-`Azīz al-Ranfīsī en abril de 2004 por parte del diario *al-Taydīd*, el cual publicó asimismo un número especial sobre el *šayj* Yāsīn y la labor de *Ḥamās* al frente de la resistencia palestina. Es destacable asimismo la publicación íntegra en *al-Taydīd* del mensaje de condolencia enviado por el rey Muḥammad VI al líder de la Autoridad Nacional Palestina Yāsīr `Arafāt en relación al asesinato de Yāsīn por parte de Israel. Cfr. *al-Taydīd*, número especial 15 (marzo/abril 2004).

Popular Constitucional y Democrático, MPCD), `Abd al-Karīm Jaṭīb³²¹ en ese sentido revela una larga trayectoria militante e ideológica en el campo de la acción y la colaboración internacional, especialmente en el área de los países árabes e islámicos y África, lo que supone una clara referencia ideológica para el PJD, siempre dentro del marco del nacionalismo marroquí como principio fundamental, lo que también es respaldado por la propia trayectoria vital del Doctor Jaṭīb, quien fue un miembro destacado del histórico *Īayš al-Taḥrīr al-Waṭanī* (Ejército de Liberación Nacional, ELN) en la lucha anticolonial³²².

Dos de los principios citados hacen referencia a los valores democráticos relacionados con la igualdad (*al-musāwa*) y la pluralidad (*al-ta`addudiyya*). Uno de ellos es enunciado como “desarrollo de la condición de la mujer y de la infancia”. En principio, este enunciado no contradice la teoría política del partido. Sin embargo, la polémica acerca de la posición real de la mujer en la ideología del PJD ha sembrado en varias ocasiones la duda entre los detractores del Partido, quienes afirman que éste esconde una idea conservadora y segregacionista debajo de los presupuestos teóricos formulados. En sus presupuestos teóricos, el PJD afirma la necesidad de incluir a la mujer en el proceso de desarrollo del país, cuyo papel es necesario e imprescindible. Sin embargo, la profundidad con la que se trata este tema es más bien escasa, así como la cantidad de espacio que se dedica al respecto en los programas electorales, tendiendo a reafirmar algunos principios básicos como la sacralidad de la institución familiar y la importancia de la mujer como pilar fundamental de la misma, especialmente en relación con la educación de los hijos, pero sin profundizar de forma exhaustiva en los aspectos específicos y concretos de este desarrollo. El PJD cuenta con un grupo femenino y una comisión de trabajo encargada de la mujer, pero en relación con los militantes masculinos las mujeres son minoritarias, también en la dirección del Partido y en el grupo parlamentario, donde sólo hay dos mujeres desde las elecciones legislativas de 2002. Parece exagerado hablar de segregación, pero sí es cierto que en las actividades organizadas por el PJD la división entre sexos es habitual, desde las manifestaciones a los Congresos Nacionales u otras actividades³²³.

³²¹ `Abd al-Karīm Jaṭīb fue secretario general del PJD hasta abril de 2004, cuando fue elegido Sa`ad al-Dīn al-`Uṭmānī para ocupar dicho cargo en el marco del V Congreso Nacional del PJD. Jaṭīb pasó desde entonces a ocupar el cargo honorífico de Presidente Fundador del Partido.

³²² Cfr. ḡamīd Jabbās. *Al-Duktūr `Abd al-Karīm Jaṭīb, masār |ayā* (El doctor `Abd al-Karīm Jaṭīb, biografía). Rabat: Afrīqiyā al-ḡurra/al-`Aḡr, 2003.

³²³ Cfr. Juan A. Macías Amoretti. “La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos”. *MEAH*, 54 (2005), pp. 101-115.

Otro colectivo al que hace referencia el PJD en su reconocimiento del derecho a la diferencia es el colectivo *amazigh* o beréber. Se reconoce, desde una óptica meramente cultural, nunca política, el hecho diferencial, así como el derecho de libre utilización de las diversas modalidades de la lengua *tamazight* en la sociedad. Sin embargo, no se plantea duda alguna sobre el hecho de la arabidad de Marruecos, relacionada en cierto sentido con su carácter islámico, por lo que en ningún momento se plantea la cooficialidad del *tamazight* como lengua nacional. De la misma forma, se reconoce la pluralidad religiosa de Marruecos al considerar, siempre desde la teoría, ciudadanos de pleno derecho a los judíos marroquíes y afirmar que no existe diferencia entre los ciudadanos de Marruecos sea cual sea su sexo, raza o religión. Aún así, el islam es considerado la referencia religiosa y cultural de todos los marroquíes al ser la religión mayoritaria y oficial del Estado³²⁴.

El otro principio relacionado con la pluralidad, y uno de los más determinantes en relación con la cuestión democrática, es el referente a la defensa de las libertades públicas y los derechos humanos como parte del proceso de democratización de Marruecos. En este sentido, después de afirmar la posición ideológica del Partido en favor de la lucha por la defensa de los derechos humanos y de las libertades, el PJD toma postura en dos frentes muy diversos. Por un lado se ofrece como mediador favorable al fin del proceso de aislamiento y bloqueo de `Abd al-Salām Yāsīn frente a las autoridades estatales. Por otro, pretende obtener del Gobierno una posición clara en referencia a la normalización y el establecimiento de un estatuto para el movimiento islamista, por el cual éste goce de los derechos y libertades que le corresponden de pleno derecho como parte de la sociedad civil de Marruecos³²⁵. En este sentido, los diferentes proyectos de ley presentados en el Parlamento por el PJD tratan de extraer del Gobierno garantías expresas que permitan ejercer las libertades de reunión, opinión y prensa sin restricciones, pues es en el ejercicio de estas libertades en el que el islamismo marroquí se ha encontrado más desasistido a lo largo de su desarrollo como movimiento social activo, y sigue siendo uno de los puntos más conflictivos entre el movimiento y las autoridades.

En concreto, el PJD ha llevado ante el Parlamento diferentes peticiones acerca de la puesta en libertad de determinados militantes islamistas encarcelados por sus posiciones ideológicas en la cárcel de Kenitra, así como sobre la reforma del Código de

³²⁴ Cfr. la entrevista con Sa`ad al-Dīn al-`Uṭmānī en *Aujourd'hui le Maroc*, (13/04/2004), p. 5.

³²⁵ *Farīq al-`Adāla wa-l-Tanmiyya...*, p. 130.

la Prensa de Marruecos con vistas a ejercer sin restricciones el derecho a la libertad de expresión. Sin embargo, tras los atentados terroristas de Casablanca el 16 de mayo de 2003, el cambio de postura de la monarquía y el gobierno frente al islamismo en general dio un giro a la situación, de forma que el Partido se vio obligado a matizar constantemente sus posturas y a defenderse públicamente de las acusaciones de connivencia con los grupos terroristas *yihādīes*. Esta nueva situación perjudicó de forma evidente la imagen pública del Partido, por lo que éste optó por resaltar su faceta nacionalista por encima de la *islamista*, y a autocalificarse de forma un tanto ambigua como un partido *islámico*, al apelar simplemente al calificativo árabe *islāmī*. La duda sembrada en la sociedad marroquí llevó al Partido a cuestionarse incluso su participación en las elecciones municipales de septiembre de 2003, a las que finalmente concurrió.

En este sentido, el V Congreso Nacional del PJD, celebrado en Rabat en abril de 2004 trató de reforzar la imagen del Partido como un elemento sólido del panorama político marroquí, así como una organización basada en la honradez y en la transparencia de sus actividades, lo cual se vio asimismo destacado por los medios de comunicación, que no dudaron, en algún caso, de calificar al Congreso como uno de los más transparentes de la historia y como un ejemplo de democracia en la vida política marroquí³²⁶, lo cual es aprovechado por el PJD para continuar difundiendo una imagen atractiva para la sociedad marroquí en general. Sin embargo, la ideología política del Partido también se ha visto afectada por los acontecimientos de Casablanca, y en cierto sentido ha ido acomodándose en un nacionalismo marcadamente islámico, tendente hacia posturas conservadoras desde el punto de vista moral, cercanas al salafismo tradicional de otros partidos como el *Istiqlāl*, en el que la referencia ideológica al islam también ocupa un lugar importante³²⁷.

³²⁶ Cfr. entre otros, *Le Reporter*, 287 (15-21/04/2004), pp. 2-7.

³²⁷ Tras ser elegido secretario general del PJD, Sa'd al-Dīn al-`Utmānī declaró: “*El islam sigue siendo nuestra referencia. Tanto en el informe político o el documento doctrinal del partido, citamos en primer lugar la referencia al islam*”. Cfr. *Aujourd'hui le Maroc*, (13/04/2004), p. 5.

3. LA LECTURA POLÍTICA DE `ABD AL-SALĀM YĀSĪN: EL PROYECTO *MINHĀYĪ*

3.1. El islam como horizonte: mística y política en el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn

La clasificación de `Abd al-Salām Yāsīn como pensador político no deja de ser una cuestión un tanto espinosa que engendra una polémica constante tanto dentro como fuera de Marruecos, especialmente entre ciertos círculos académicos. Es evidente que su figura y su obra, junto a todo el imaginario que representa, es muy controvertida y tiene elementos muy heteróclitos y a veces singulares. Sin embargo, al ser considerado simplemente como un ideólogo islamista más, se tiende al análisis sesgado o indirecto – sin acceso a las fuentes árabes- de su conceptualización ideológica y la manera en la que aborda las diferentes referencias y conceptos, por lo que no se da lugar a una posible clasificación científica de sus postulados. En este sentido, la valoración apriorística de su discurso puede ser tan inapropiada como determinadas interpretaciones del mismo por parte de sus propios seguidores, cuanto más en el ámbito académico debe tenderse al análisis y, en todo caso, a la valoración posterior.

Ciertos elementos de su pensamiento, tales como la base religiosa de su metodología *mihāyī*, en la que el empleo sistemático de la hermenéutica y la exégesis como marco referencial casi absoluto (*al-tafsīr*), así como la abundancia de términos procedentes de la tradición mística sufi (*al-taṣawwuf*) concurren para hacer de la revelación islámica (*al-wahī*) la última y definitiva fuente de conocimiento, hacen que `Abd al-Salām Yāsīn pueda ser considerado como un pensador islámico³²⁸, dado que es el islam el que da sentido a toda su obra. No obstante, y aún teniendo en cuenta que él mismo se considera un guía espiritual, su obra tiene una evidente vocación política que no es meramente teórica ni accidental, sino que se manifiesta recurrentemente en sus textos y en la enorme influencia política e ideológica que su pensamiento, estructurado en la práctica a través de la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, tiene en el desarrollo político del Marruecos contemporáneo.

De esta manera, coincidiendo nuevamente con Šaqīr³²⁹, pueden extraerse de la obra de `Abd al-Salām Yāsīn ciertos elementos que hacen que ésta pueda ser

³²⁸ Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism: The Political Discourse of `Abd al-Salam Yassin”, en John Ruedy (ed.). *Islamism and secularism in North Africa*. Basingstoke: Macmillan, 1994, p. 169.

³²⁹ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p 213. El hecho de que en la propia obra de Šaqīr sobre el pensamiento político marroquí contemporáneo se dedique una parte íntegramente a analizar el papel de `Abd al-Salām Yāsīn en el cambio del sistema político marroquí, resulta muy ilustrativo de la relevancia de Yāsīn como pensador político, independientemente de sus adscripciones ideológicas que, en principio, no son compartidas por el autor.

considerada como parte destacada del pensamiento político contemporáneo en Marruecos, a saber:

a) la presencia en los textos de Yāsīn de unas determinadas orientaciones claramente políticas destinadas a cambiar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales establecidas. Esta vocación es evidente en toda su obra, en la que se pone explícitamente de relieve la necesidad de emprender un determinado camino (*minhāy*) a través del cual lograr el cambio de estructuras mediante el empleo de una metodología de raíz espiritual pero esencialmente activa, representada por el principio del *yihād* y sus diferentes lecturas;

b) la inclusión en dichos textos de ideas sobre el sistema político marroquí, en relación a la naturaleza y el ejercicio del poder, así como a la naturaleza, discurso y cultura política de las élites. Desde su primera carta abierta al rey Ḥasan II, *al-Islām aw al-tūfān*, `Abd al-Salām Yāsīn inscribió su pensamiento en el marco del sistema político marroquí en términos contestatarios, tratando al mismo tiempo de establecer una comunicación directa con las élites políticas seculares en aras de la transformación de ese sistema, considerado injusto, en un sistema básicamente *justo* (*`ādil*)³³⁰, para él representado en el estado islámico ideal.

c) la definición y discusión en los mismos textos sobre determinados conceptos políticos (*democracia, laicidad, derechos humanos, etc.*) en relación con el sistema político marroquí contemporáneo. Como desarrollo teórico de lo expuesto en el punto anterior, Yāsīn analiza, como se verá, una serie de conceptos políticos tratando de establecer una nueva epistemología política de acuerdo con su proyecto de estado y de sociedad, y tratando al mismo tiempo de argumentar sus elecciones teóricas y clarificar sus posturas metodológicas, especialmente en relación con conceptos tan controvertidos y complejos como el de democracia (*al-dīmuqrāṭiyya*).

d) además de todo ello, otro elemento importante en este sentido es la propia clasificación de parte de la obra escrita de Yāsīn en lo que la propia *Ŷamā`a* denomina “*al-kutub al-siyāsiyya al-ḥiwāriyya*” (libros políticos y *de diálogo*)³³¹, lo que resulta en sí mismo bastante significativo, ya que esta clasificación evidencia la explícita vocación

³³⁰ Es interesante comprobar la similitud de ciertos elementos del pensamiento político de Yāsīn con el pensamiento revolucionario del ayatolá Jomeyni, lo cual podría ser objeto de un estudio comparativo, especialmente por la vocación declarada de Jomeyni, también presente en Yāsīn, de sumar voluntades y esfuerzos contra el poder de lo que se considera un estado de gobierno ilegítimo y a favor de un futuro estado islámico.

³³¹ Entre los libros políticos estarían *al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya*, *Hiwār al-māḍī wa-l-mustaqbal*, *Hiwār ma` al-fulḍalā` al-dīmuqrāṭiyyīn*, *Hiwār ma` ṣadīqī amāzīgī* y *Miḥnat al-`aql al-muslim*. Cfr. www.yassine.net (febrero 2007).

política de parte de su obra, si bien esta vocación es observable en casi la totalidad de sus libros, y especialmente en los denominados en dicha clasificación “*ummahāt al-kutub*” (libros esenciales)³³².

Todos estos elementos hacen que, el menos de entrada, pueda considerarse el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn como un pensamiento político, si bien de raíz espiritual, el cual debe ser previamente enmarcado en el contexto biográfico en el que se desarrolla y que, a la larga, resulta determinante en su organización y su expresión.

3.1.1. Aspectos biográficos generales: de faqīr a muršid al-`ām

Cualquier aproximación a la ideología del islam político en Marruecos, pasa indefectiblemente por el análisis de la contribución de `Abd al-Salām Yāsīn quien, de manera indiscutible, puede considerarse el eje principal del pensamiento islamista en Marruecos, siendo al mismo tiempo uno de los líderes más conocidos y mediatizados en el mundo árabe e islámico en relación con el desarrollo ideológico del islam político. El interés de la figura de Yāsīn reside, entre otras cosas, en su evidente carisma, que le ha permitido desarrollar y poner en práctica un sistema conceptual propio, que puede ser denominado *minhāyī*, como se verá, a través de una estructura asociativa y militante formada por la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, de la cual él es fundador, líder, guía e ideólogo.

Así, dada una de las características mencionadas del pensamiento político marroquí contemporáneo, a saber, la de la importancia del elemento pragmático y del liderazgo, resulta difícil separar la trayectoria vital de los diferentes pensadores de su propio desarrollo teórico e ideológico, de forma que aquélla se convierte en un elemento diacrónico que circunda y a veces vertebrada a éste. Sin duda alguna, este es el caso de `Abd al-Salām Yāsīn quien, al igual que otros pensadores como `Allāl al-Fasī, es considerado por sus seguidores un líder indiscutible y por tanto, su biografía convertida en una hagiografía oficial, en la que los elementos ideológicos son cuidadosamente situados. Es por ello que la biografía de `Abd al-Salām Yāsīn, presentada desde el punto de vista de la *Ŷamā`a*, es entendida en términos no meramente históricos, sino también simbólicos, de forma que puede observarse una relectura biográfica a partir de

³³² Los libros esenciales, aquellos que recogen los elementos centrales del pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn, serían *al-Minhāy al-nabawī*, *Tanwīr al-mu`mināt*, *al-`Adl* y *al-Iḥsān*. Cfr. www.yassine.net (febrero 2007). Todos ellos, tantos los denominados “esenciales” como los “políticos”, son la base bibliográfica principal del presente trabajo en relación con la lectura política de Yāsīn.

elementos habituales del discurso islamista, que tiende a la actualización del contexto profético.

Así, siguiendo la biografía “oficial” y pública de `Abd al-Salām Yāsīn, ésta suele ser presentada en cinco bloques³³³. El primero de ellos corresponde a la infancia y los años de estudio y vida profesional (*al-wilāda wa-l-ḥayāt al-mihniyya*). Más allá de limitarse a recoger su nacimiento en 1928, la biografía que circula entre los miembros de la *Ŷamā`a* no cita explícitamente que éste se produjo en Marrakech, sino que presta más atención a los orígenes familiares y tribales de Yāsīn, que lo enlazan, en primer término, con una tribu beréber del Sūs y, en segundo término, con la ascendencia *idrīsī* de ésta, haciéndolo por tanto descendiente directo del profeta Muḥammad. Evidentemente, este hecho resulta altamente simbólico, puesto que desde su nacimiento Yāsīn ya cuenta con el importante caudal de autoridad que le otorga el *šaraf*, que es la más exclusiva de todas las fuentes de autoridad religiosa en el islam. También se hace referencia en la bibliografía oficial a otro elemento altamente significativo: el hecho de que un relevante hombre de la tribu, ascendiente directo de Yāsīn, `Abd Allāh Walad Bihī, fue asesinado por el sultán `alawī Muḥammad b. `Abd al-Raḥmān (1757-1790), con lo que se pone de relieve la larga “tradicción” de confrontación familiar entre la tribu de Yāsīn y la dinastía reinante en Marruecos desde el siglo XVII.

Una vez investido con el *šaraf*, la biografía le aporta una segunda fuente de autoridad, el *ilm*, es decir, la ciencia adquirida a través del estudio de la religión, que Yāsīn emprendió en una escuela de Marrakech fundada por Mujtār al-Sūsī, y posteriormente en la famosa madrasa Ibn Yūsuf. Los estudios seculares le llevaron a graduarse en la Centro de Formación de Inspectores de Enseñanza de Rabat en 1947. Posteriormente fue contratado por la administración pública, donde ejerció como inspector de enseñanza y director del Centro de Formación de Inspectores desde 1965 hasta 1968, cuando fue apartado de sus funciones hasta su jubilación en 1987. Es interesante hacer notar en este sentido la formación secular y francófona recibida por Yāsīn, quien, como pedagogo, tuvo la oportunidad de desarrollar un amplio currículum relacionado con la educación, así como numerosos viajes por África, Oriente Medio y

³³³ La biografía de Yāsīn es ampliamente conocida y difundida en dichos términos entre los miembros de la *Ŷamā`a*, quien la presentan asimismo en su página web www.aljamaa.com (febrero 2007). Existen otras obras en las que se abordan ciertos aspectos biográficos de Yāsīn en diferentes términos. Entre ellas, cabría destacar la de Mohammed Tozy. *Monarquía e islam...*; la de Muḥammad Ḍarīf. *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān: qirā`a fī l-masārāt*. Rabat: Manšūrāt al-Maḥalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iḥtimā` al-Siyāsī, 1995; y la de Sa`īd Lakaḥl. *Al-Šayj `Abd al-Salām Yāsīn min al-qawma, naḥwa dawlat al-jilāfa*. Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2003.

América en calidad de asesor pedagógico, lo que posteriormente tendría oportunidad de desarrollar a través de su propia metodología.

Así, una vez investido de *šaraf* y de *ʿilm*, la biografía oficial le presenta, en la segunda parte de su estructuración dedicada a la experiencia *sufi* (*waṣṭ al-zāwiyya al-būṣṣiyya*), como *faqīr* de una de las *tarīqas* más importantes y tradicionales de Marruecos, la *tarīqa Būṣṣiyya*, en la que ingresó en 1965 y, por tanto, paralelamente al desarrollo de su vida profesional. En el ejercicio espiritual desarrollado en esta *tarīqa*, Yāsīn encontró la base metodológica fundamental de su vida espiritual, que desde ese momento tendía un cariz eminentemente místico. Toda la metodología subsiguiente, relacionada con la oración, la meditación, el *dīkr*, etc., desarrollada por Yāsīn en el seno de la *Yamāʿa*, tiene en este periodo su origen inmediato. Es evidente, teniendo en cuenta la cronología, que este periodo marcó profundamente la vida de Yāsīn, situándole en un nuevo rumbo ideológico, en el que la mística se iba a conformar como núcleo principal de la vida y la labor de Yāsīn. En cierto sentido, cabe afirmar que fue entonces cuando se produjo el fin de su búsqueda espiritual, en el sentido místico de la expresión, lo que posteriormente le llevaría a una toma de postura activa y consciente en relación con su realidad circundante. Por tanto, siguiendo las enseñanzas de la *tarīqa*, ʿAbd al-Salām Yāsīn consigue la tercera fuente de legitimidad religiosa, la *baraka*, que sólo puede ser otorgada bien por la ascendencia profética, o bien a través de la práctica mística transmitida por un maestro espiritual, en este caso el *šayj al-Ḥayy al-ʿAbbās al-Butšīṣī*.

Presentada la trayectoria vital hasta este punto, se le hace por tanto receptor de una legitimidad islámica incontestable, al contar con el *šaraf*, el *ʿilm* y la *baraka*, preparando el terreno para el capítulo dedicado al comienzo de su actividad de lucha, mediante el recurso a un determinado modelo de *yihād* (*yihād min gayr tanzīm*). En principio, las razones que le llevaron a abandonar la *zawiyya* a comienzos de los años 70 quedan un poco oscurecidas³³⁴. Según la *Yamāʿa*, tras la muerte de al-ʿAbbās, su sucesor no supo recoger la esencia espiritual del maestro, quedando por tanto la práctica en una mera expresión exterior vacía de contenido, lo cual llevó a Yāsīn a romper con la *zawiyya*. Esta explicación tiene un carácter fundamentalmente religioso. Otras fuentes no oficiales, sin embargo, señalan como motivo principal del abandono una lucha de poder en el seno de la *tarīqa*, en la que Yāsīn no salió favorecido. Finalmente, una tercera explicación, que recoge elementos de las dos anteriores, hace referencia a la

³³⁴ Muḥammad Ḍarīf. *Yamāʿat al-ʿAdl wa-l-Iḥṣān*..., p. 5

voluntad explícita de Yāsīn de tomar una actitud activa en relación con la situación sociopolítica de Marruecos, voluntad que no fue respaldada por el nuevo *šayj*, dando origen al distanciamiento y a la posterior ruptura. Esta tercera explicación, teniendo en cuenta la inmediata toma de postura política de Yāsīn en 1974, tiene bastantes elementos de verosimilitud.

En 1974, Yāsīn publica la primera carta abierta al rey Ḥasan II, titulada *al-Islām aw al-Ṭūfān*³³⁵, en la que, poniéndose a la misma altura que éste desde el punto de vista de la legitimidad islámica, le apremia a dejarse guiar por los principios auténticos del islam, a vender su fortuna y repartirla entre los pobres. Esta carta sitúa por primera vez a Yāsīn en el ámbito estrictamente político, inscribiendo su pensamiento en el marco del sistema político marroquí, que considera ilegítimo mientras continúe siendo gobernado por un régimen injusto. Rechaza por tanto el reconocimiento de la *imārat al-mu'minīn* y, en un lenguaje directo y lleno de ironía, lo que será una constante en la mayoría de sus escritos políticos, conmina al rey a adoptar el islam como modo de vida y de gobierno. Evidentemente, teniendo en cuenta la compleja situación política que atravesaba el país en esos momentos, la respuesta del rey no fue otra que una condena a tres años y medio de cárcel, dos de los cuales los pasó en un asilo psiquiátrico. Esta etapa de su vida, como afirma Ben Rochd³³⁶, acaba definitivamente por concederle la aureola de mártir y engrandecer su figura de líder musulmán que será determinante en la trayectoria del movimiento. Éste es asimismo el principio de la práctica militante de Yāsīn quien, a partir de ese momento, tratará de organizar su ideología a través de un movimiento o estructura organizada. La fama adquirida a través de la carta y de su encarcelamiento jugó en su favor cuando, tras salir de la cárcel comienza a difundir su discurso en diferentes mezquitas y en reuniones con ulemas y otros líderes islamistas. Finalmente, tras serle prohibida la predicación en las mezquitas, Yāsīn decide fundar una revista en 1979, en torno a la cual pretende organizar un primer núcleo militante. La revista, *al-Ŷamā`a*, es publicada con dificultades y numerosas trabas legales que conducen a su prohibición definitiva tras dieciséis números publicados. En torno a dicha publicación se configura lo que en un primer momento se llamó *Usrat al-Ŷamā`a*, un núcleo de militantes activos que se sitúa en el origen del movimiento.

La siguiente etapa, la denominada del *ŷihād* organizado (*al-ŷihād al-munazzam*), comienza por un intento de Yāsīn de inscribir al naciente movimiento en el marco del

³³⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām aw al-Ṭūfān*. S.l: reprografía, 1974.

³³⁶ Rachid Ben Rochd. *Islam entre islamisme...*, p. 84.

asociacionismo legal en Marruecos. Para ello, entre 1981 y 1983 se producen numerosos intentos de legalización que llevan al cambio recurrente de la denominación del mismo, que pasa de denominarse *Usrat al-Ġamā`a*, *Ġamā`at al-Jayriyya* y *Ġam`iyyat al-Ġamā`a*, en un intento por lograr el reconocimiento legal del movimiento como asociación islámica, sin que finalmente, una vez depositados los estatutos ante las autoridades, éstas admitieran su legalidad. Al mismo tiempo, tras la prohibición de la publicación de *al-Ġamā`a*, Yāsīn emprende la publicación de sucesivas revistas, *al-Ṣubḥ* y *al-Jiṭāb*, las cuales sería prohibidas casi inmediatamente. La publicación de artículos considerados irrespetuosos y ofensivos para la monarquía, llevan nuevamente a Yāsīn a la cárcel en 1983, cuando es condenado a dos años. En 1985 funda la asociación que en 1987 tomará definitivamente el nombre de *Ġamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, convirtiéndose en su *muršid al-`ām* (guía general). Ésta surge como una asociación religiosa con un carácter fuertemente militante y una organización perfectamente estructurada, basada en parte en la organización de los Hermanos Musulmanes, y en parte en un modelo gremial semejante al existente en ciertas *ḡuruq* sufíes de Marruecos, lo que la hace poseedora de una personalidad propia ciertamente carismática, perfectamente reflejada en el libro-guía del movimiento, *al-Minhāy al-Nabawī*³³⁷.

Entre 1989 y 2000, Yāsīn es condenado a arresto domiciliario (*taḥta al-ḥiṣār*), tiempo durante el cual se dedica a escribir y elaborar en numerosos libros sus teorías políticas y religiosas, en las que llama a la participación política mediante la acción espiritual individual y colectiva, cuyo fin último es la instauración del *estado califal unificado*³³⁸, que comienza por la creación de diferentes asociaciones islamistas en cada país, para lograr finalmente la unión de todos los movimientos nacionales en una única comunidad mundial. En 2000 escribe una nueva carta abierta al nuevo rey Muḥammad VI, titulada *Muḏakkira ilà man yuhimmu-hu al-amr*³³⁹, en la que vuelve a plantear en términos muy similares, las ideas expresada en 1974, con la diferencia de que se dirige al rey en términos que pueden ser calificados de paternalistas, con lo cual pretende sumar a la legitimidad islámica adquirida, el factor de la experiencia y la edad. No

³³⁷ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., pp. 11-13.

³³⁸ Sa`īd Lakaḥl. *Al-ṣayj `Abd al-Salām Yāsīn*..., pp. 42-43.

³³⁹ A pesar de que éste es el título de la versión árabe, la carta dirigida al nuevo rey Muḥammad VI fue editada primero en francés, bajo el título *Memorandum à qui de droit*. S.l. reprografía, 2000, lo cual no deja de tener un alto significado simbólico, dada la vocación “internacionalista” de dicha carta. Cfr. la versión árabe de dicha carta, publicada después, que ha sido la empleada para la presente investigación, `Abd al-Salām Yāsīn. *Muḏakkira ilà man yuhimmu-hu al-amr*. S.l.: reprografía, 2000.

obstante, en mayo de 2000 finaliza su arresto domiciliario, cuando las autoridades le permiten salir por primera vez y asistir a la oración en la mezquita. Desde entonces, su papel no ha pasado desapercibido en el contexto político y social de Marruecos, en el que, desde ámbitos académicos hasta periodísticos, su figura ha sido y continúa siendo centro de atención constante, como demuestran las frecuentes alusiones a su persona en los medios de prensa escritos y la bibliografía aparecida en Marruecos acerca de su pensamiento y su trayectoria.

Entre su obra, cabe destacar su producción en lengua árabe, entre la que se pueden encontrar numerosos artículos, publicados principalmente en la revista *al-Ŷamā'a*, y monografías dedicadas al desarrollo de su pensamiento. Entre ellas, desde el punto de vista cronológico, destacan *al-Islām bayna al-da`wa wa-l-dawla* (El islam, entre la predicación y el estado, 1972)³⁴⁰, *al-Islām aw al-Ṭūfān* (El islam o el diluvio, 1974)³⁴¹, *al-Iḥsān* (Beneficencia, 1988)³⁴², *al-Minhāy al-Nabawī* (La senda profética, 1989)³⁴³, *Ḥiwār ma` al-fuḍalā' al-dīmuqrāṭiyyīn* (Diálogo con los honorables demócratas, 1994)³⁴⁴, *Al-Iqtisād* (La economía, 1995)³⁴⁵, *Al-Islām wa-l-qawmiyya al-`almāniyya* (El islam y el nacionalismo laico, 1995)³⁴⁶, *Tanwīr al-mu'mināt* (La iluminación de las creyentes, 1995)³⁴⁷, *Miḥnat al-`aql al-muslim* (Crítica de la razón musulmana, 1995)³⁴⁸, *Nazarāt fī l-fiqh wa-l-tārīj* (Consideraciones sobre el *fiqh* y la historia, 1995)³⁴⁹, *al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya* (Šūrā y democracia, 1996)³⁵⁰, *Ḥiwār al-māḍī wa-l-mustaqbal* (Diálogo del pasado y del futuro, 1997)³⁵¹, *Ḥiwār ma` ṣadīq amāzīgī* (Diálogo con un amigo *amāzīg*, 1997)³⁵², *al-`Adl* (Justicia, 2000)³⁵³, *Riṣāl al-qawma wa-l-iṣlāḥ* (Los hombres del levantamiento y la reforma, 2001)³⁵⁴. Algunas de

³⁴⁰ Casablanca: Al-Naṣṣ al-Ŷadīda, 1972.

³⁴¹ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām aw...*

³⁴² Casablanca: Al-Ufuq, 1998.

³⁴³ Esta obra fue publicada por primera vez en 1989, y reeditada numerosas veces tanto en Marruecos como en el Líbano en 1994, convirtiéndose en el libro-guía de la organización al-`Adl wa-l-Iḥsān, y conteniendo las principales líneas argumentales del pensamiento político y religioso de Yāsīn. La edición utilizada para la presente investigación ha sido la anteriormente citada 4ª edición publicada por Dār al-Afāq en 2001.

³⁴⁴ Casablanca: Al-Ufuq, 1994.

³⁴⁵ Casablanca: al-Ufuq, 1995.

³⁴⁶ El Cairo: Dār al-Bašīr, 1995.

³⁴⁷ El Cairo: Dār al-Bašīr, 1995.

³⁴⁸ El Cairo: Dār al-Bašīr, 1995.

³⁴⁹ Tanta: Dār al-Bašīr, 1995.

³⁵⁰ Casablanca: Al-Ufuq, 1996.

³⁵¹ Casablanca: Al-Ufuq, 1997.

³⁵² Casablanca: Al-Ufuq, 1997.

³⁵³ 2ª ed. Casablanca: Al-Ufuq, 2000.

³⁵⁴ S.l.: Al-Šifā' li-l-Intāy, 2001.

las obras publicadas en los años 90 y a partir del 2000 ya habían sido escritas años antes, y circulaban entre los militantes e interesados en forma de libretos y fotocopias, tales como *al-Iḥsān*. En lengua francesa, Yāsīn ha publicado uno de sus libros más conocidos, *Islamiser la modernité* (1998)³⁵⁵, posteriormente traducido al árabe³⁵⁶ y al inglés bajo el título *Winning the modern World for Islam* (2000)³⁵⁷, y la carta dirigida al rey Muḥammad VI, *Memorandum à qui de droit* (2000)³⁵⁸, posteriormente, como se ha dicho, traducida al árabe bajo el título *Mudakkira ilà man yuhimmu-hu al-amr* (2000)³⁵⁹.

3.1.2. *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān y la puesta en práctica ideológica*

La más conocida y numerosa de las asociaciones denominadas *islamistas* o *ḥarakíes*³⁶⁰ en Marruecos, así como la más carismática desde el punto de vista ideológico y metodológico es la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*. Su nacimiento y desarrollo, como se ha visto, está indisolublemente unido a la figura de `Abd al-Salām Yāsīn, en lo que supone una auténtica estructuración organizativa de su pensamiento que, a través de la *Ŷamā`a*, cobra un cariz eminentemente pragmático, lo cual enlaza con las mencionadas características del pensamiento político marroquí contemporáneo.

Como demuestra la producción bibliográfica de Yāsīn, los términos claves de *`adl* e *iḥsān* que dan nombre a la organización, presiden no sólo la nomenclatura de la misma, sino también la totalidad su pensamiento político-religioso³⁶¹, situándose como dos conceptos referenciales imprescindibles. Así, *al-`adl*³⁶², literalmente “*justicia*”,

³⁵⁵ S.l.: Al Ofok, 1998.

³⁵⁶ La traducción al árabe fue publicada bajo el título *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*. Oujda: Al-Hilāl, 2000.

³⁵⁷ Introducción y traducción Martin Jenni. Iowa: Justice and Spirituality Publishing, 2000.

³⁵⁸ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Memorandum à qui de droit...*

³⁵⁹ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Mudakkira ilà man...*

³⁶⁰ Muḥammad Ḍarīf. *Al-islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 37.

³⁶¹ Prueba de ello son las dos monumentales obras de Yāsīn, que pretenden recoger los aspectos más importantes de su pensamiento político y religioso, y constituyen una especie de testamento ideológico. Dichas obras son: *al-`Adl* y *al-Iḥsān*, esta última en dos volúmenes.

³⁶² El término “*`adl*” es de origen coránico, apareciendo un total de 6 veces en el Corán, tanto en forma de sustantivo (C. IV, 58; XVI, 90; XLIX, 9) como de verbo (C. IV, 129; IV, 135; V, 8). En dichas referencias, la raíz *`-d-l* tiene una dimensión fundamentalmente social, destinada a la práctica de la justicia social entre las mujeres y los huérfanos, así como una dimensión moral relativa al comportamiento justo del creyente, quien debe obrar y actuar siempre con *justicia*, entendida como un modo de piedad y de acercamiento a Dios (C. V, 8). Fundamental para Yāsīn es la referencia concreta a la aleya XVI, 90, en la que Dios ordena directamente a los creyentes practicar la *justicia* (*`adl*) y la *beneficencia* (*iḥsān*) (*inna Allāh ya`muru bi-l-`adl wa-l-iḥsān*), de donde procede la denominación de su proyecto sociopolítico. Es asimismo interesante, desde el punto de vista político, la referencia a la aleya XLIX, 9, en la que Dios anima al combate cuando un grupo de creyentes oprime a otro, hasta reducirlo e imponer nuevamente la *justicia* (*`adl*) entre ellos.

apela en términos generales a la justicia social (*al-`adl al-i`ytimā`i*) que debe presidir la función de cualquier estado islámico³⁶³. Dicha justicia debe extenderse además a la economía y a la justicia como poder³⁶⁴. De ahí que una de sus obras más importantes lleve precisamente ese título, *al-`Adl*, acompañado del subtítulo: *al-islāmiyyūn wa-l-ḥukm* (los islamistas y el poder)³⁶⁵. Además, esa *justicia*, como resalta Yāsīn en numerosas ocasiones, debe constituir el fin mismo de cualquier acción humana desde el punto de vista islámico y, por tanto, de cualquier estructura política que pretenda estar de acuerdo con los principios del islam, los cuales deben siempre estar presididos por la Justicia, entendida en términos teológicos como una exigencia divina, al ser al mismo tiempo parte de la propia *esencia* de Dios³⁶⁶. La enorme importancia teológica de este concepto hace que pueda trazarse una fina línea argumental entre la conceptualización religiosa y la aplicación política del mismo en el marco de un sistema concreto, en este caso el sistema político marroquí actual:

“*La justicia social, que en el islam viene dada por la ley divina (al-`sarī`a al-ilāhiyya), volverá a instalarse en los aparatos del estado, incluyendo la justicia y la administración. Así, los creyentes que temen a Dios (...) sólo tendrán en cuenta lo establecido por Él: “Di: ¡obrad! Dios verá vuestras obras, así como su Enviado y los creyentes*³⁶⁷”³⁶⁸.

Esta misma línea argumental de la justicia social, que en otros pensadores islamistas podría llevar al *takfīr*, es decir, a la negación de la legitimidad de un determinado gobernante e incluso toda una estructura estatal por considerarla injusta desde el punto de vista de la justicia como mandato divino (*al-`sarī`a al-ilāhiyya*) y por tanto apóstata, en Yāsīn se queda en un consejo destinado a la educación y la concienciación de la necesidad de transformar el sistema, llevándolo hacia la construcción del gobierno divino (*taḥbīq ḥukm Allāh*)³⁶⁹. De ahí que la organización dedique una gran importancia a la labor educativa (*tarbiyya*) en diferentes áreas³⁷⁰, con el objetivo de emprender una labor destinada a concienciar a los musulmanes de sus derechos y de sus deberes, entre los cuales la Justicia se erige como el axioma

³⁶³ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 233.

³⁶⁴ *Op.cit.*, p. 234.

³⁶⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-`Adl: al-islāmiyyūn wa-l-ḥukm*. 2ª ed. S.I: Dār al-Afāq, 2000.

³⁶⁶ Uno de los noventa y nueve *asmā` Allāh al-ḥusnā*, es decir, de los “Nombres Divinos” por los cuales el creyente puede acercarse a la contemplación de la esencia de Dios es *al-`Adl*.

³⁶⁷ C. IX, 105.

³⁶⁸ `Abd al-Salā Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 234.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 47-52.

fundamental. De ahí que en todo momento Yāsīn dirija su discurso y la acción de la *Ŷamā`a* al pueblo marroquí, considerado siempre como un pueblo creyente y musulmán por encima de todo, si bien se encuentra en un estado de ignorancia (*ŷāhiliyya*) que le impide tomar conciencia de su propia identidad, sus auténticos valores y de sus derechos en el ámbito social y político.

En Marruecos, hasta los años ochenta, el concepto de justicia como reivindicación política era inmediatamente relacionado con el discurso de la izquierda, lo que, en cierto sentido, contribuyó a acercar a muchos militantes izquierdistas hacia las posiciones contestatarias de Yāsīn, puesto que si bien la contestación política había sido patrimonio de la izquierda durante los años sesenta y setenta mediante la llamada a la lucha de clases (*al-niḍāl*), el islam político enarbolado por el pensamiento de Yāsīn y desarrollado en la práctica por la *Ŷamā`a* pretendía en principio alcanzar la misma justicia social teniendo como horizonte la revelación islámica (*al-wahī*), y no el marxismo.

Así, desde el punto de vista de la Justicia islámica (*`adl*) tal como es concebida en el discurso y en la práctica política de la *Ŷamā`a*, ésta se consigue, según Yāsīn, apelando al concepto de *iḥsān*³⁷¹, otro de los referentes básicos de su pensamiento y determinante en la *Ŷamā`a*. Dicho término que, al igual que *al-`adl* es de origen coránico³⁷² y por tanto parte de un claro referente islámico, podría ser traducido como “mejora”, “beneficencia”, “caridad”, o “espiritualidad”, sin que corresponda exactamente con ninguno de dichos términos, puesto que es asociado en primera instancia con una llamada a la solidaridad y la ayuda mutua como deber de la comunidad musulmana para superar las diferencias sociales y los problemas políticos³⁷³. Ambos términos suponen el referente último de la asociación, su referente institucional³⁷⁴, y el marco conceptual en el que `Abd al-Salām Yāsīn desarrolla todo su pensamiento³⁷⁵.

De esta forma, lo espiritual y lo político se dan la mano constantemente tanto en la teoría como en la práctica de la asociación, en un difícil equilibrio de fuerzas que

³⁷¹ Yāsīn divide metodológicamente el concepto de *iḥsān* en: a) una práctica espiritual de inspiración mística, siguiendo la tradición de los grandes maestros sufíes desde al-Gazālī hasta `Abd al-Qādir al-Ŷīlānī (fundador de la *ṭarīqa qādiriyya*), pasando por Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (fundador de la *ṭarīqa šādīliyya*), y b) una intervención directa en la acción política mediante el *ŷihād* y la transformación islámica del sistema económico. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Iḥsān...*, pp. 17-21.

³⁷² Cfr. especialmente la aleya C. XVI, 90.

³⁷³ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 42.

³⁷⁴ Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, p. 13.

³⁷⁵ Muḥammad Ḍarīf. *Ŷamā`at al-`Adl...*, p. 8.

apela al hombre como ser espiritual y a su deber de conocer sus derechos y luchar contra la injusticia mediante la *da`wa* ejercida especialmente en el campo de la educación y la sensibilización, y el rechazo apriorístico de toda forma de violencia³⁷⁶ para alcanzar un estado islámico ideal mediante la amplia metodología *minhāyī*, uno de cuyos puntos centrales es el *yihād*³⁷⁷.

No obstante, el recurso a lo espiritual, incluso a la mística, como centro de acción de lo que a sí mismo se considera una *madrasat al-fikr* (escuela de pensamiento), es original de la ideología de la asociación, que se distancia del islamismo “clásico” también en otros aspectos como la apelación de *usra* (familia) que está en el origen del movimiento, y que los miembros de *al-`Adl wa-l-Ihsān* utilizan para referirse al mismo, lo que pretende apelar a la asociación más como una simple comunidad de creyentes que como a una organización militante. Junto al mencionado rechazo *a priori* de la violencia, el rechazo a la clandestinidad es otro de los ejes de la *al-`Adl wa-l-Ihsān*, que si bien no está oficialmente reconocida por las autoridades marroquíes a pesar de que sus militantes afirmen su plena legalidad, está muy presente en la vida social y política del país, en la que sus locales y actividades son perfectamente visibles y conocidas por toda la sociedad, las autoridades y los medios.

Así, la organización permanece, desde el punto de vista legal, en una posición ambigua frente al régimen, puesto que su estatuto legal como asociación quedó invalidado tras ser aceptado en un primer momento por las autoridades, lo que hace que sus actividades se desarrollen de forma oficialmente clandestina, pero de forma pública y visible en la práctica cotidiana. En este sentido, las relaciones entre la asociación y el régimen pueden calificarse como delicadas y constantemente en tensión, si bien ambas partes tratan de mantener sus posiciones, pues a pesar del casi ilimitado poder de éste, *al-`Adl wa-l-Ihsān* cuenta con una base social de militantes y simpatizantes demasiado numerosa, organizada e influyente como para ser despreciada alegremente por el poder. De hecho las autoridades, a través de los servicios secretos y la policía, conocen todas las actividades de la organización, tanto colectivamente como las de sus militantes más destacados, y someten a una estrecha vigilancia a las sedes de la asociación y a sus

³⁷⁶ El rechazo a la violencia, relacionado con conceptos como *yihād*, *qawma*, etc, como recurso para lograr el poder en Marruecos es una constante en la ideología de Yāsīn y de la *Yamā`a*. Sin embargo, este rechazo presenta muchos y diversos matices, entre los cuales cabe destacar que el rechazo se ciñe a Marruecos y a la época actual, no cerrándose la puerta a un posible uso de la violencia en casos extremos, que no se concretan excesivamente, más allá de la alusión a Argelia, Iraq o Palestina. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Ihsān*..., pp. 453-459.

³⁷⁷ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāyī*..., pp. 25-27.

dirigentes, lo cual no supone impedimento alguno para el desarrollo prácticamente normal de sus actividades sociales y religiosas. No obstante, los periodos de mayor vigilancia y represión se suelen alternar recurrentemente, de forma que las detenciones de miembros de la *Ŷamā`a*, la clausura de sedes y la incautación de diverso material no son hechos infrecuentes en el marco de la tensión cooptación-represión que preside las relaciones entre la organización y el majzén.

Al contrario que la *Harakat al-Tawhīd wa-l-Iṣlāḥ* y el PJD, *al-`Adl wa-l-Iḥsān*, siguiendo los postulados ideológicos presentados por Yāsīn en sus dos cartas a los dos últimos reyes de Marruecos, ha optado por no reconocer la validez del sistema político marroquí, al considerarlo carente de toda legitimidad y falta de auténticas garantías democráticas, y por tanto alejado del ideal islámico que defiende. Por tanto, tampoco reconoce la validez de la *imārat al-mu`minīn* tal y como es entendida por la monarquía marroquí y desarrollada en la Constitución, ni la de la *ba`ya*. A pesar de ello, son conocidos los contactos frecuentes entre el régimen y la asociación en un intento constante de cooptación por parte del majzén, con vistas a una posible participación política de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* como partido político legal, a lo cual la asociación se ha negado reiteradamente hasta el momento. Así, su labor política viene dada por su posición de disidencia y contestación al régimen, basada en una ideología muy crítica de carácter religioso y en una militancia comprometida espiritual y socialmente. La ideología de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* tiene casi invariablemente como fuente el pensamiento político y religioso de `Abd al-Salām Yāsīn, el cual ha desarrollado en sus obras una particular concepción del islam cargada de un fuerte contenido espiritual y de un sentido político crítico.

La espiritualidad es el motor de la militancia de la *Ŷamā`a*, y así se refleja en sus actividades y en las obras de Yāsīn, en las cuales el análisis crítico de la historia del Islam y de la sociedad contemporánea parte de una lectura muy particular de las mismas en la que subyacen tanto elementos del pensamiento reformista de Bannā' o Quṭb, como elementos de origen místico-sufí tradicional, reflejos ambos de la propia trayectoria vital, ideológica y religiosa de Yāsīn³⁷⁸, como se ha visto. La labor política ejercida por la asociación se basa en la toma de postura crítica y la denuncia social de las injusticias, contradicciones y carencias del régimen *majzení*, lo que se ve además reforzado por las numerosas actividades sociales que la *Ŷamā`a* realiza en diversos sectores descuidados

³⁷⁸ Muḥammad Ḍarīf. *Ŷamā`at al-`Adl...*, p. 17.

por parte del Estado, tales como la mujer, la alfabetización o el empleo³⁷⁹. Dichas actividades contribuyen a aumentar el número de militantes y simpatizantes de la organización, que ven en ella un referente social e ideológico cercano, pues lejos de las formalidades de la política oficial, *al-`Adl wa-l-Iḥsān* plantea un discurso próximo, atractivo y coherente para gran parte de la población, especialmente para los sectores más marginados, generalmente más receptivos ante el discurso islamista, aunque también para sectores intelectuales y ciertos elementos de las clases medias y altas.

Es importante señalar que prácticamente la única fuente de desarrollo teórico de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* parte de un sólo ideólogo, si bien esto contribuye a dotar de una gran cohesión y unidad a la organización, lo que corresponde a nivel organizativo con la estructura piramidal perfectamente jerarquizada de la misma. Así, `Abd al-Salām Yāsīn se sitúa en el vértice de la pirámide como *al-muršid al-`ām*, el guía general que muestra la vía espiritual y sus repercusiones en el plano social y político, dirigiendo al resto de militantes que se encuentran por debajo de él³⁸⁰. Él es el conocedor del camino que, regido por la Ley islámica, conduce hacia la transformación de la sociedad marroquí.

La militancia de base toma como referencia la figura del *šayj*, prestando una devoción profunda a su persona y una lealtad inquebrantable a sus principios, por lo que resulta fácil comprender la determinación de los militantes en todas sus actuaciones públicas, y el rápido ascenso en la movilización islamista de los jóvenes y las mujeres, especialmente.

Cabe destacar que el papel de la mujer en el seno de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* no es un papel pasivo. Por el contrario, la única referencia ideológica de la Asociación fuera de `Abd al-Salām Yāsīn es una mujer, concretamente su hija Nadia Yāsīn³⁸¹, que también es miembro del *Maḥlis al-Iršād al-`Ām* (Consejo de Dirección General) de la *Ŷamā`a*. De la misma forma, existe una gran representación femenina en el *Maḥlis al-Tanfīd al-Quṭrī* (Consejo Ejecutivo Nacional)³⁸², segundo órgano en importancia tras el anterior, cuyos votos son equivalentes a los de los miembros masculinos, y en el resto de órganos y sectores de la *Ŷamā`a*, incluyendo *al-dā`ira al-siyāsiyya*, los *círculos políticos*, considerado como el auténtico brazo político de *al-`Adl wa-l-Iḥsān*.

El factor nacional (*quṭr*) es otra de las características en las que se enmarca la práctica de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* desde el punto de vista de la actuación social y la

³⁷⁹ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 159.

³⁸⁰ François Burgat. *L'islamisme...*, p. 197.

³⁸¹ Cfr. Nadia Yassine. *Toutes voiles dehors*. Casablanca : Le Fennec, 2003.

³⁸² Muḥammad Ḍarīf. *Ŷamā`at al-`Adl...*, p. 67.

contestación política, puesto que la *Ŷamā`a* plantea un proyecto concreto para Marruecos, un país musulmán que a su vez forma parte de la *umma*. *Al-`Adl wa-l-Iḥsān* presenta una estructura destinada a actuar en la realidad concreta de Marruecos de la forma más eficaz posible en relación con sus intereses, por lo que tanto a través de su labor social como a través de su práctica política de contestación, está preparada para asumir su función reivindicativa y social. En este sentido, la noción de *iṣlāḥ* tiene una importancia determinante, puesto que la lucha política de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* mantiene una visión crítica de la Historia, cuya base es el *iṣlāḥ*. Este recurso, habitual en la teoría del movimiento islamista marroquí es entendido por la *Ŷamā`a* como un intento de acercar nuevamente a la sociedad musulmana marroquí a los principios del islam, de los que se encuentra alejada. No obstante, el *iṣlāḥ* debe pasar por una revisión crítica y debe ser refrendado por la práctica social, conjugando la teoría y la práctica militante.

Así, la propia estructura de la *Ŷamā`a* se somete a este principio teórico, puesto que además de los diferentes consejos de dirección de la misma, *Maʿyilis al-Irṣād al-`Ām* y *Maʿyilis al-Tanfīd al-Waṭanī*, y su distribución geográfica en *iqḷīm* (provincia), *ʿiḥa* (región) y en pequeños grupos de militantes, *ṣu`ba* (célula) y *usra* (familia), *al-`Adl wa-l-Iḥsān* cuenta con una serie de sectores y departamentos que semejan la estructura de un partido político y abarcan todos los campos de actuación de la *Ŷamā`a*, los cuales están dirigidos y gestionados de forma voluntaria por militantes elegidos por *al-Mu`tamar al-`Ām*, el *Congreso General*, el único órgano situado por encima del *muršid al-`ām*, y en el que están representados todos los militantes. La práctica electoral es una herramienta de uso general y la *ṣūrā* es la institución que rige todos los procesos de decisión dentro de la *Ŷamā`a*, con algunos matices. Por ello, cabe destacar que la práctica política, a pesar de ser una consecuencia ideológica, tiene un lugar preeminente en su estructura, de forma que una hipotética transformación en partido político no sería demasiado dificultosa atendiendo a su esquema de funcionamiento. Entre estos departamentos, doce en total, todos dependientes directamente del *Maʿyilis al-Tanfīd al-Waṭanī*, destacan³⁸³:

- a) Departamento de organización (*maktab al-`uḏwiyya*)
- b) Departamento de relaciones (*maktab al-`alaqāt*)
- c) Comisión educativa (*al-laʿyna al-tarbawiyya*)
- d) Comisión política (*al-laʿyna al-siyāsiyya*)

³⁸³ Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 157.

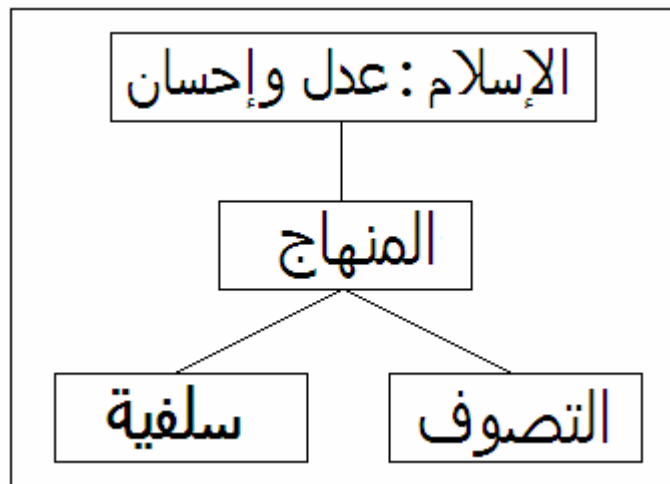
- e) Comisión de enseñanza (*laýnat al-ta`līm*)
- f) Comisión artística y jurídica (*al-laýna al-fanniyya wa-l-qānūniyya*)
- g) Comisión de comunicación (*laýnat al-i`lām*)
- h) Comisión financiera (*al-laýna al-māliyya*)
- i) Departamento de excursiones, campamentos y deporte (*maktab al-siyāḥāt wa-l-mu`askarāt wa-l-riyāḍa*)
- j) Comisión de obras de beneficencia y ayuda médica (*laýnat al-a`māl al-jayriyya wa-l-is`āf al-ṭibbī*)
- k) Caja de matrimonios y Peregrinación (*ṣundūq al-zawāy wa-l-Ḥaýy*)
- l) Comisión de culto (*laýnat al-masýid*)

Prácticamente, estos departamentos y comisiones juegan el mismo papel que en un partido político convencional, salvando ciertas diferencias como la importancia del hecho islámico en su estructura. Este esquema revela no sólo la capacidad de la estructura de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* para afrontar una amplia tarea social, sino la solidez organizativa de la Asociación para respaldar sobre el terreno político la ideología islamista que defiende su proyecto teórico. Por tanto, más allá de los argumentos esgrimidos a favor o en contra del proyecto de Yāsīn, es evidente que éste se presenta como un elemento crucial del panorama sociopolítico marroquí, no sólo por su atractivo *discurso*, sino también por su plena *inserción* en las diferentes capas sociales de la población marroquí, así como por la eficacia de su *modelo organizativo*. Estas tres características, *discurso*, *inserción* y *organización*, son las principales bazas de la *Ŷamā`a* en la escena social y política marroquí, pues es difícil encontrar otro movimiento o partido político, sea cual sea su signo u orientación, que hoy cuente con alguna de ellas en Marruecos.

3.1.3. Sufismo y salafiyya en `Abd al-Salām Yāsīn: hacia la concertación ideológica. La metodología minhāyī.

Como queda de manifiesto en su biografía, el sufismo es la raíz principal de la ideología religiosa de `Abd al-Salām Yāsīn que, ante todo, se considera un místico y un maestro espiritual en el sentido tradicional del término, es decir, un *ṣayy*. Ese misticismo es insertado biográficamente en su paso por la *tarīqa Būtsīsiyya*, e ideológicamente en toda una larga tradición de pensamiento místico presente en la tradición islámica y en la historia de Marruecos, y que es representada en la obra de Yāsīn por figuras como las de

el *imām* al-Gazālī³⁸⁴ o `Abd al-Qādir al-`Yīlānī³⁸⁵, a quienes Yāsīn suele citar con el mismo respeto y reverencia con los que cita a *salafies* contemporáneos como Ḥasan al-Bannā³⁸⁶ o Sayyid Quṭb, tras cuya mención en sus escritos se inscribe siempre una fórmula de respeto. Este hecho tiene una gran significación y una enorme originalidad, ya que da a entender que, desde el punto de vista de Yāsīn, todos los personajes mencionados, entre otros muchos, son considerados como maestros y fuentes de autoridad religiosa, a pesar de la evidente diferencia ideológica entre ellos³⁸⁷. Por tanto, la lectura de sus textos se hace desde una primera aproximación religiosa, no poco original, que no discrimina entre místicos medievales e islamistas contemporáneos, sino que toma citas y ejemplos determinados que sirven para dar coherencia o respaldo a sus argumentos en el discurso, sin que se imponga ningún tipo de diferenciación desde el punto de vista de la autoridad. Teniendo esto en cuenta, sus obras presentan una doble base, estructurada sobre una misma metodología *minhāyī*, sobre la que se hablará más adelante, conforme al siguiente esquema:



³⁸⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī (1058-1111), alfaquí *aš`arī* y maestro sufi, destacó por su constante intento de integrar el misticismo sufi dentro de la más pura ortodoxia legislativa islámica, así como por rechazar las teorías racionalistas filosóficas por considerar imposible acceder a la Verdad mediante el uso exclusivo de la razón. Cfr. entre otras, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī. *Iḥyā` ulūm al-dīn*. 5 vols. Faḡāla: Dār Miṣr li-l-Ṭabā`a, 1998; y `Abd al-Salām Yāsīn. *Riyāl al-qawma wa-l-iṣlāḥ*..., p. 101.

³⁸⁵ `Abd al-Qādir al-`Yīlānī (1077-1166), místico sufi iraquí de estricta filiación *ḥanbalī*, fue el fundador de la *ṭarīqa* Qādiriyya, una de las más extendidas en el Norte de África. Cfr. A.J. Arberry. "Le mysticisme" en. *Encyclopédie générale de l'Islam*. París: S.I.E.D., 1985, pp. 222-223; *Op. cit.*, p. 106; `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Iḥsān*..., p. 414.

³⁸⁶ `Abd al-Salām Yāsīn. *Riyāl al-qawma*..., p. 113.

³⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 41-53, donde `Abd al-Salām Yāsīn justifica la mención de estos y otros personajes como ejemplo de la espiritualidad y la acción necesarias para construir el estado islámico.

En este esquema puede observarse la importancia de las bases teóricas y conceptuales procedentes de una lectura fundamentalmente espiritual de la realidad, que pretende al mismo tiempo ser una fuente de conocimiento (*taṣawwuf*), así como de la vocación de transformar la realidad contemporánea en todos los ámbitos de acuerdo con una lectura islámica (*salafīyya*). Sobre dichas bases, Yāsīn construye el camino (*minhāy*), un camino único y necesario para, con el bagaje anterior, recorrer la vía que llevará finalmente al triunfo del islam, entendido como triunfo de la justicia social y la moral política, de acuerdo con los mandatos de la *ṣarīʿa* y su actualización constante.

ʿAbd al-Salām Yāsīn conjuga de manera singular los elementos epistemológicos del conocimiento sufi, con la conceptualización de la más pura ortodoxia *salafī*, estructurando así su marco metodológico, que se desarrolla explícitamente en su concepto de *minhāy*. Existen, como se ha visto³⁸⁸, ciertos antecedentes en el pensamiento político marroquí que hacen que, en cierto sentido, esta doble procedencia ideológica y metodológica no sea una absoluta novedad. Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto social y político en el Yāsīn desarrolla su pensamiento, resulta evidente que aquél condiciona de manera determinante muchas de las elecciones teóricas y políticas de éste.

En cuanto a la génesis sufi de su pensamiento, ésta está relacionada con la espiritualidad como dinámica vital, individual y colectiva, del musulmán. El ejercicio constante y la práctica cotidiana de la oración, la meditación, los retiros espirituales, la alabanza a Dios y al Profeta, etc. son una parte esencial de la metodología espiritual que Yāsīn pretende convertir en el motor central de toda actividad no sólo religiosa, sino también política. Así, dedica gran importancia en sus obras al desarrollo pormenorizado de diferentes prácticas de origen sufi, tales como el *dikr*, una de las más extendidas entre los sufíes, que consiste en el “recuerdo” constante de Dios, tanto consciente (mediante la repetición de fórmulas coránicas o de los nombres de Dios), como inconsciente (manteniendo una consciencia profunda e interior de la presencia de Dios)³⁸⁹. La práctica de oraciones específicas de alabanza al Profeta (*al-ṣalāt ʿalā l-*

³⁸⁸ Cabe citar especialmente los casos de Mujtār al-Sūsī y Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, aunque existen otras figuras anteriores, como la del propio Ibn Tūmart, que constituyen un ejemplo para Yāsīn. Cfr. M^a Antonia Martínez Núñez. “El papel del islam...”, pp. 155-156; y Malika Zeghal. *Les islamistes...*, pp. 40-48.

³⁸⁹ ʿAbd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 146-160.

Nābī)³⁹⁰, que conforman asimismo una práctica habitual en determinados entornos sufíes, es asimismo parte importante de la práctica espiritual preconizada por Yāsīn. Todo ello, siguiendo el estilo clásico de los libros de *fiqh*, se asienta, en los textos de Yāsīn, en la autoridad proporcionada por una extensa selección de hadices, la mayoría de ellos extraídos de la colección clásica de Muslim, aunque también utiliza otras selecciones como la popular compilación del Imām Nawāwī, *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*.

Estos elementos, junto a otros muchos, van a servir para acercar al creyente al arquetipo profético (la *quḍwa* en el sufismo), de forma que éste tome conciencia de la importancia de seguir el modelo representado por el Profeta en todos los ámbitos, y muy especialmente en el ámbito político. Por tanto, para Yāsīn el *dīkr* no es sólo un elemento cultural y una práctica espiritual más, sino también un importante elemento organizativo, en torno al cual desarrollar su modelo de acción. En primer término, este modelo se configura en base a un concepto de raíz eminentemente mística: *wilāyat li-Llāh* (gobierno de Dios), que, como se ha visto, concurre especialmente en la vocación política de determinadas *tarīqas* sufíes, confundándose con la *walāya*, la cercanía de Dios. Yāsīn, de forma muy directa, asume que la *wilāyat li-l-Lāh* se desarrolla en un proyecto determinado en el que el musulmán debe tomar parte activa:

“*Ante la pregunta: ¿quiénes somos?, la respuesta de los creyentes será: soldados de Dios; ¿a quién seguimos? a Dios; ¿hacia dónde? hacia Dios; ¿quién nos dirige? el Mensajero de Dios; ¿quién es el soberano? Dios; ¿cuál es la constitución de gobierno? el Libro de Dios [el Corán]; ¿cuál es nuestro medio? el ḡihād por la causa de Dios; ¿dónde está nuestra felicidad? en morir por la causa de Dios*”³⁹¹.

Este es el modelo del *dīkr* de Yāsīn, en el que, como soldados de Dios, los creyentes deben recordar constantemente la figura del Profeta en el camino hacia la construcción de una nueva estructura social y política, en la que Dios, el Profeta y el Corán deben ser los únicos referentes. Asimismo, el *recuerdo* de Dios debe estar presente en todas las áreas en las que se desarrolle dicha estructura, desde la política a la economía, pasando por la educación, que deben ser enfocadas desde el principio de la *‘ubūdiyya*³⁹². Por tanto, se trata de un concepto de *dīkr* mucho más amplio que la mera

³⁹⁰ *Op. cit.*, p. 160.

³⁹¹ *Op. cit.* p. 150.

³⁹² El concepto de la *‘ubūdiyya li-l-Lāh*, cuyas connotaciones han sido ampliamente desarrolladas en el pensamiento y la práctica sufi, se refiere a la condición de servidumbre que une al creyente con su Señor. *Op. cit.*, p.151. Sobre este concepto, en relación con el análisis de la libertad y su desarrollo teórico-conceptual en el pensamiento islámico clásico y contemporáneo, cfr. también Abdallah Laroui. *El Islam*

práctica espiritual de adoración y recuerdo, y que enlaza directamente con un modelo político que puede ser perfectamente insertado, según lo expuesto, en la calificación general de *salafī*. De esta manera, Yāsīn juega con una doble conceptualización, religiosa y política, sufi y *salafī*, para establecer su modelo de acción, cuyo primer paso debe ser la contemplación y la meditación acerca de Dios y el ejemplo de su Enviado, para, en un segundo estadio, y una vez transformado el corazón del creyente, abordar con plena consciencia la tarea comunitaria de construir el estado islámico, basado en la *šarī`a* y conformado como califato, mediante un *yihād*³⁹³ cuyos matices serán abordados más adelante.

El pensamiento *salafī* en Yāsīn se manifiesta esencialmente en la toma de postura radical con respecto a su entorno político y a la modernidad en general³⁹⁴. Es por tanto un elemento más coyuntural, que afecta a la lectura política de sus textos y al modo en el que son insertados en la Historia y en el pensamiento político marroquí contemporáneo, en el que la *salafīyya waṭaniyya* tiene un papel ideológico determinante, como se ha visto. Evidentemente, es notable la influencia de la *salafīyya iṣlāḥīyya* a través del recurso a los textos de Muḥammad `Abduh, así como de lo que Šūkrī³⁹⁵ denomina *ijwān al-salafīyya*, que no es otra cosa que el pensamiento del islam político derivado de la ideología de al-Bannā y los Hermanos Musulmanes, que en Yāsīn está asimismo muy presente, como puede observarse en el texto citado anteriormente, en el que la base mística se confunde con un discurso de estilo directo y contundente, propio de los escritos de islamistas como Quṭb³⁹⁶.

No obstante, existe una cierta línea de continuidad entre ciertos pensadores nacionalistas marroquíes y el propio Yāsīn, dado que en todo momento éste parte del ámbito nacional de Marruecos como objeto y receptor de su discurso, si bien de forma un tanto implícita las más de las veces, haciendo hincapié en la *islamidad* como factor identitario principal y determinante en todo desarrollo ideológico. Entendida en términos absolutos, esta *islamidad* es englobada cultural, social y, por supuesto políticamente en el marco de la *umma* islámica, pero en términos específicos, la *islamidad* es entendida por Yāsīn en el marco nacional como una especificidad firmemente arraigada y voluntariamente asumida por los marroquíes, que, en base a

árabe y sus problemas. Introducción crítica al islam contemporáneo. Barcelona: Península, 2001, pp. 87-95.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa...*

³⁹⁵ Gālī Šūkrī. *Diktātoriyāt al-tajalluf...*, p. 210.

³⁹⁶ Cfr. Sayyid Quṭb. *Ma`ālim fī l-ṭarīq*. Beirut: Dār al-Šurūq, 1980.

ella, se han desarrollado como unidad cultural, social y política, es decir, como pueblo, y que debe ser la base desde la cual desarrollar toda reforma estructural. En cierto sentido, este aspecto es común al salafismo del Movimiento Nacional, representado entre otros por `Allāl al-Fāsī.

La esencia del sistema de pensamiento de Yāsīn es lo que puede denominarse “metodología *minhāyī*”. Esta metodología es el marco en el que se desarrolla el discurso de Yāsīn, así como la acción política y social de la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*. El concepto de *minhāyī*, que es precisamente el título de su obra más importante, *al-Minhāyī al-Nabawī*³⁹⁷, resume en sí mismo el dinamismo que preside la relación dialéctica entre presente y futuro en el pensamiento de Yāsīn. *Minhāyī*, que puede traducirse como “senda”, “vía” o “camino”, es un concepto dinámico que etimológicamente expresa movimiento, dado que una senda lleva de un lugar a otro y para recorrerla es preciso realizar un movimiento de avance. Sin embargo, también expresa la propia metodología, dado que *minhāyī* también significa “método” o “programa”, con lo cual el mismo término sería la clave para entender no sólo la senda a recorrer, sino también el modo de hacerlo, lo que constituye la auténtica vocación implícita en la utilización del término por parte de Yāsīn:

*“Preferimos la palabra “minhāyī”, coránica y profética, para señalar con ella no sólo el método (minhāyī) que relaciona científicamente la verdad del Corán y la sunna con la vida de los musulmanes, sino también para expresar la observancia estricta de lo que Dios ordena en su Libro y el seguimiento de la sunna del Profeta, de manera individual y colectiva, privada y pública, espiritual, moral y cotidiana, religiosa y social, política y económica. En una palabra, divina (rabbānī). Sin embargo, esto no quiere decir que pretendamos constituir una organización que permanezca estática y soñadora mirando hacia nuestro glorioso pasado - bajo la égida de Muḥammad y de los califas rāšidūn- , sino una que pretenda establecer, generaciones después de ellos, el virtuoso califato de Dios y su Profeta en la Tierra. Así, se recurrirá a la educación (tarbiyya) y al ḡihād con el objetivo de restablecer el Califato según el método profético (minhāyī al-nubuwwa) tras el gobierno sustituto y tiránico que ha permanecido durante muchos siglos.”*³⁹⁸.

Esta matización etimológica resulta muy útil para comprender el sentido último del pensamiento de Yāsīn, que no es otro que lograr el cambio de estructuras en base al

³⁹⁷ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāyī*...

³⁹⁸ *Op.cit.*, p.12.

método del *minhāy*. Progresivamente, el *minhāy* ha ido abarcando más conceptos relacionados con la política, la sociología e incluso con el derecho³⁹⁹, pero sus bases siguen siendo la combinación de la espiritualidad sufi y la acción política, firmemente ancladas en una conceptualización que tiende a la concertación ideológica entre ambas tendencias. La hermenéutica coránica, siempre desde una lectura muy particular (*qirā'a qur'āniyya*) es asimismo un elemento central de esta metodología, así como el recurso recurrente a diferentes corpus de hadices que son constantemente empleados como argumento de autoridad en el texto. La mayoría de estos hadices son proféticos (*aḥādīṭ nabawiyya*)⁴⁰⁰, puesto que la figura del Profeta y su ejemplo, como se ha dicho, resulta el modelo insustituible en la vía del *minhāy*.

A través de dicho ejemplo, y una vez construido el edificio argumental en base a los elementos citados, se establece un determinado *modelo educativo (tarbiyya)*, a través del cual el creyente puede ser verdaderamente consciente de la importancia del ejemplo profético como modelo de acción, y comenzar así el recorrido que le lleve desde la espiritualidad a la toma de postura en la realidad cultural, social y política circundante. La educación constituye, por tanto, un primer referente en la metodología *minhāyī*, el cual puede ser también entendido como un primer paso en el acceso al auténtico conocimiento del islam que, para Yāsīn, es inseparable de su conceptualización política. El *minhāy* es, por tanto, un camino y un método que supone, por un lado, el crecimiento espiritual del creyente y, por otro, el avance social y político del islam como parámetro básico de análisis. La educación representa por tanto un pilar fundamental, ya que en sí misma supone no sólo una formación (*ta'līm*), sino también un proceso de purificación (*tazkiyya*)⁴⁰¹, y por tanto abarca prácticamente todos los campos de la existencia, comenzando por los más próximos, tales como la educación en el seno familiar, el estudio sistemático de las ciencias religiosas, el comportamiento y la disciplina en diferentes ámbitos, la educación de la juventud, la educación de la mujer,

³⁹⁹ En el seno del movimiento se ha acuñado la expresión *fiqh minhāyī* para referirse a una relectura del derecho islámico partiendo de la metodología de Yāsīn. Esto es comprensible teniendo en cuenta que Yāsīn no inscribe su pensamiento religioso en ninguna de las cuatro escuelas *sunnies*, dado que pretende superar la desunión entre escuelas y ramas del islam. De ahí que su discurso, evidentemente influenciado a partir de 1979 por los acontecimientos de Irán, sea hoy en día traducido y distribuido en gran parte del mundo islámico, incluso en Irán.

⁴⁰⁰ Conviene recordar la diferencia, especialmente relevante en el ámbito sufi, existente entre los hadices proféticos (*aḥādīṭ nabawiyya*) y los hadices “sagrados” (*aḥādīṭ qudsiyya o ilāhiyya*), radicada en la inclusión en estos últimos de palabras divinas literales en el discurso del Profeta. Cfr. Ibn al-ʿArabī. *Miṣkat al-Anwār*. Ed. Bilingüe. Madrid: Sufi, 1998.

⁴⁰¹ Cfr. ʿAbd al-Salām Yāsīn. *Miḥmat al-ʿaql al-muslim, baynasiyādat al-waḥī wa-sayṭarat al-hawā*. S.I: Muʿasasa al-Taglīf wa-l-Ṭabāʿa li-l-Šamāl, s.d., pp. 28-30; www.aljamaa.info/ar/mawakif.asp (febrero 2007).

la educación en torno a la oración y la meditación, etc. así como la educación reglada en general, a la que se concede mucha importancia en el pensamiento de Yāsīn⁴⁰².

Junto a la educación, Yāsīn dedica gran importancia a otro concepto fundamental que se inscribe en la metodología *minhāyī* como un segundo y definitivo paso: la *organización* (*tanẓīm*). La organización, en principio, es la puesta en práctica estructurada de la metodología *minhāyī*. Para Yāsīn, que establece los principios y el funcionamiento de dicha organización de forma detallada en *al-Minhāy al-Nabawī*⁴⁰³, ésta constituye una actualización profética del gobierno de Muḥammad en Medina, en la cual los principios coránicos deben regular todo el funcionamiento de las relaciones institucionales en su seno. En principio, es la Revelación (*al-waḥī*) la garante última del compromiso islámico de sus miembros, individualmente, así como del funcionamiento de los diferentes aparatos y secciones de las que se compone la organización que, tal y como es desarrollado en la práctica de la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, responde a una estructura jerárquica y piramidal en cuya cúspide se encuentra el *amīr* y *muršid al-`ām*, cuyo cometido, estableciendo un determinante paralelismo con la figura del profeta Muḥammad, es velar por la justicia y el cumplimiento de los principios islámicos. Dicha estructura, asimismo, garantiza el desarrollo de los principios *minhāyīes*, comenzando por la educación, en el seno de la organización, la cual pretende ser una mera vanguardia de la posterior universalización de dichos principios y por tanto de la *islamización* de toda la sociedad. Es dentro de la organización donde, además de la educación, van a poder desarrollarse de forma práctica el resto de elementos presentes en el pensamiento de Yāsīn y determinantes en el método *minhāyī*, tales como el *ḡihād* y el *iḡtihād*, principalmente.

El desarrollo práctico de estos y otros elementos dentro de la organización, tal y como es concebida en el proyecto *minhāyī*, supone la auténtica puesta en marcha del proyecto representado por el *Minhāy*, que ideológicamente es identificado en el pensamiento de Yāsīn con el mismo proyecto islámico⁴⁰⁴. Esta *puesta en marcha* (*zaḥf*)

⁴⁰² Todos estos apartados son desarrollados con cierto detalle en *Al-Minhāy*..., pp.49-61, donde se dedica un capítulo entero al tema de la educación como base organizativa. En dicho capítulo es evidente la importancia que para Yāsīn tiene la educación, así como el desarrollo del hábito de estudio, que considera básico en todo creyente. Su formación de pedagogo le lleva a exponer diferentes fórmulas y planteamientos para ayudar a aprovechar el tiempo de estudio y formación.

⁴⁰³ *Op.cit.*, pp. 65-105.

⁴⁰⁴ En las obras de Yāsīn, así como en la percepción de los miembros de la *Ŷamā`a*, se produce una evidente identificación entre lo que puede calificarse como *auténtico* islam y la metodología *minhāyī*, así como entre el desarrollo social y político de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* y el contexto profético, del cual el movimiento se considera heredero y actualizador desde el punto de vista ideológico.

es la culminación de la senda trazada por Yāsīn, la cual debe contar con el sustento de los dos elementos anteriores para llegar a lograr su propósito, que no es otro que un futuro en el que el islam garantice el establecimiento de un orden legítimo representado por el Califato profético, en el que la justicia (*`adl*) alcance todos los niveles de la cultura, la sociedad, la política y la economía. Para ello, el espíritu del *minhāyī*, representado en el nivel de la práctica por el *iḥsān*, debe abarcar de forma progresiva todas las parcelas de la existencia individual y colectiva, desarrollando simultáneamente el proyecto en áreas como la economía, la educación, las labores sociales, las actividades religiosas, etc. procediendo de esta manera a la progresiva transformación del sistema.

En primer término, es una puesta en marcha nacional, pensada para el contexto marroquí, que atiende a los parámetros del sistema político y social de éste, si bien es al mismo tiempo un proyecto con vocación internacional trazado alrededor de la *umma*. Así, la consecución de los objetivos marcados a través de la metodología *minhāyī*, representa asimismo un modelo para el resto de sociedades islámicas, por lo que en el proyecto de Yāsīn se aboga por la puesta en marcha de proyectos similares en cada región del mundo islámico para posteriormente alcanzar nuevamente la unidad de toda la *umma* bajo una misma estructura.

De esta manera, partiendo de una doble raíz ideológica y espiritual, puede observarse cómo Yāsīn elabora un proyecto eminentemente práctico que utiliza la espiritualidad como motor de cambio político. El desarrollo de la metodología *minhāyī* es inseparable de esa doble vocación espiritual y política, que es reunida en una única visión, por lo que todos los elementos conceptuales contenidos en ella serán contemplados a partir de dicho parámetro.

3.2. La reapropiación conceptual: democracia vs. *Šūrā-cracia* en el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn

3.2.1. El concepto de “democracia” y el análisis comparativo en `Abd al-Salām Yāsīn

La democracia ha sido abordada como sistema y como concepto por parte de `Abd al-Salām Yāsīn en varias de sus obras⁴⁰⁵, especialmente *Hiwār ma`a al-fuḍalā` al-dīmuqrāṭīyyīn*, de 1994⁴⁰⁶, y *al-Šūrā wa-l-Dīmuqrāṭīyya*, de 1996⁴⁰⁷, siendo uno de los elementos más polémicos de su teoría política. El ejemplo del islamismo *yīhādī* en numerosas zonas del mundo islámico, y más concretamente el ejemplo de la vecina Argelia sembró de dudas la capacidad de Yāsīn para desarrollar un modelo político propio capaz de compatibilizar la militancia islamista de contestación con los ideales democráticos modernos, y sirvió de arma arrojadiza contra *al-`Adl wa-l-Iḥsān*, a la que las élites laicas y los sectores progresistas y occidentalizados tachan constantemente de radical, oscurantista y antidemocrática⁴⁰⁸.

Es conveniente por tanto analizar el contenido ideológico de las obras de Yāsīn respecto al concepto de democracia y a sus valores, situándolo fuera de la polémica que suscita. De esta forma, puede observarse que el acercamiento de Yāsīn a la democracia como concepto político es enfocado a dos niveles, los cuales son presentados como dos teorías diferenciadas del concepto, y de cuyas respectivas lecturas va a partir todo análisis posterior.

Por un lado, Yāsīn expone la teoría de la democracia según la cual ésta es entendida como un sistema de organización social y política que, atendiendo a unas determinadas reglas establecidas por un criterio “exclusivamente humano” (*bašarī*)⁴⁰⁹, permite regular el estado, la convivencia pacífica y las instituciones. Es, por tanto, una teoría general que coincide a grandes rasgos con las definiciones generales del concepto

⁴⁰⁵ Juan A. Macías Amoretti. “La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista de Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 181-217.

⁴⁰⁶ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma`a al-fuḍalā`...*

⁴⁰⁷ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrā...*

⁴⁰⁸ Cfr. Sa`īd Lakaḥl. *Al-Šayj `Abd al-Salām Yāsīn...*, pp. 3-4, donde entre otras cosas, puede leerse: “Todo lo que preconiza el *šayj* Yāsīn en sus escritos está lejos de encontrarse en conformidad con los principios mismos de la religión, y contradice totalmente la lógica y la realidad histórica. (...) [Yāsīn propone] un proyecto cuyo único deseo es la instauración de una autocracia político-religiosa donde todos aquellos que osen oponerse a ella serán declarados infieles y apóstatas. Él se ve como la única tabla de salvación y la fuente de la guía y la fe auténtica. No existe ninguna seguridad, ninguna libertad y ninguna ciudadanía a la sombra del régimen prometido por Yāsīn”.

⁴⁰⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrā...*, p. 43.

en Occidente. Según Muḥammad Ḍarīf, este primer acercamiento teórico de Yāsīn a la democracia hay que observarlo desde un nivel meramente pragmático (*bragmāfī*)⁴¹⁰, en cuanto que no se observa en principio contradicción alguna entre dicha definición y los presupuestos islámicos, con excepción del origen humano de la legislación. No obstante, en ella podrían insertarse los derechos y libertades que, coincidiendo con la tradición islámica, son reconocidos como valores universales y democráticos, con la condición de que no se venere al hombre como *el dios* del sistema, y se garantice un gobierno islámico que “venga de Dios” y actúe siempre conforme a las prescripciones de la ley islámica, con especial atención al uso de la *šūrà* como institución y horizonte teórico fundamental⁴¹¹.

Por otro lado, en la segunda teoría que Yāsīn aporta, desvela un aspecto que él considera fundamental de la democracia en general: bajo su punto de vista, en el sistema democrático se produce una negación absoluta de Dios y de los principios religiosos islámicos como fundamento vital, individual y comunitario, reduciéndose a un simple “asunto” (*amr*) más en el sistema. Así, desde un nivel fundamental que atañe a los mismos principios del sistema democrático (*mabda’ī*), se produce una clara e inevitable identificación de *democracia* con *laicidad*, expresada de manera contundente en la sentencia: “*lā dīmuqrāḥīyya illā al-lā’īkiyya*” (sólo existe la democracia laica)⁴¹², al menos del sistema democrático occidental y de sus defensores en el mundo islámico.

Esta identificación *democracia* = *laicidad* persiste a lo largo de toda la obra de Yāsīn, ya que finalmente la laicidad es asumida como una característica inherente a la democracia y por tanto inseparable de su desarrollo teórico y práctico. Así, para Yāsīn, teniendo en cuenta este primer acercamiento epistemológico, el sistema democrático no puede ser exportado como tal directamente a los países musulmanes sin que se distinga realmente la práctica democrática en Occidente de los valores espirituales y sociales tradicionales presentes en la cultura islámica, los cuales deben manifestarse asimismo en el campo político⁴¹³.

Yāsīn aborda en primer lugar el término *democracia* desde un punto de vista meramente conceptual, tratando de responder a la pregunta acerca del verdadero significado del concepto, un concepto que en su opinión ha sido constantemente manipulado y utilizado con fines puramente partidistas y sectarios por parte de las élites

⁴¹⁰ Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 113.

⁴¹¹ Cfr. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà...*, p. 11.

⁴¹² ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma’a al-fuḍalā’...*, p. 62.

⁴¹³ Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 116.

laicas, cuyos intereses se sitúan muy lejos de las libertades y derechos que afirman defender⁴¹⁴, especialmente en Marruecos:

*“No es suficiente con las fórmulas impuestas y la instigación a la lucha. Ahora las élites locales y nacionales abogan por la democracia y los derechos humanos, haciendo llegar hasta nosotros los ecos mundiales de lo “demócrata”, ¡vaya construcción lingüística! Así, ante su reiteración y su instigación, el esfuerzo de nuestros antepasados (iḥtihād aslāfinā) es convertido en carroña por su diferencia de espíritu”*⁴¹⁵.

Por ello, en un esfuerzo por profundizar en el concepto y los valores de la democracia, para contraponerlos posteriormente al concepto y a los valores de la *ṣūrā*, Yāsīn emprende un análisis, más o menos pormenorizado, de los diferentes elementos clave que son asumidos y desarrollados en la teoría de la democracia occidental, con el fin de proceder a su deconstrucción y a un análisis comparativo. En este sentido, comienza abordando el marco socio-histórico de la democracia a través del concepto de *estado-nación (al-dawla al-qawmiyya)* en el que la democracia burguesa europea encuentra su desarrollo ideal a partir del siglo XVIII. En este sentido, Yāsīn afirma que el desarrollo teórico y práctico del sistema democrático nace como un producto histórico del área política europea, en la que los diferentes estados-nación comienzan a configurarse. Por tanto, afirma que es un producto cultural europeo, en el que el humanismo surgido de la separación entre Iglesia y Estado tiene un papel fundamental⁴¹⁶. Por ello, no es concebible, desde su punto de vista, tratar de exportar un producto cultural y plenamente arraigado a su origen, e implantarlo sin más en una tradición política y cultural diferente, como es en este caso la islámica. En dicho rechazo, Yāsīn plantea una agria crítica del nacionalismo, por considerarlo una ideología foránea y secular y, por tanto, perjudicial para el interés y la supervivencia de la *umma*, además de considerar al estado nacional como un fracaso, en sí mismo, como modelo de desarrollo democrático.

Evidentemente, dicho análisis podría dar mucho más de sí, pero en este sentido Yāsīn se limita a abordar de manera muy escueta los diferentes conceptos, para posteriormente definirlos y contraponerlos a la visión islámica de una forma general.

⁴¹⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma`a al-fuḍalā`*..., p. 57.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Ṣūrā*..., p. 45.

Así ocurre con otros conceptos clave como “pacto social” (*al-`aqd al-iḡtimā`i*)⁴¹⁷ o “sociedad civil” (*al-muḡtama` al-madani*). Respecto al primero de ellos, haciendo referencia a la obra de Rosseau, Yāsīn se limita a argumentar que en el seno de una sociedad democrática debe existir un pacto que regule la configuración social y política del estado, y que éste es hoy identificado con las diferentes constituciones que rigen las democracias actuales. Dicho pacto, según su punto de vista, ya existe institucionalizado en el islam, y no es otro que la *ṣūrā*⁴¹⁸. La *sociedad civil*, por su parte, como elemento central del desarrollo sociológico de la democracia, es definida por Yāsīn, como se verá en el último capítulo, como resultado de las diferentes guerras de liberación y de las luchas entre las instituciones y el pueblo. Sin embargo, al confrontar el concepto y su trayectoria histórica con el contexto islámico, se produce un fuerte choque. Así, afirma:

“Sociedad civil” es hoy la palabra mágica en el país de las prohibiciones, así como “democracia” es la llave mágica y la cura para todas las enfermedades, el elixir y el secreto maravilloso”⁴¹⁹.

En cuanto al controvertido tema de los derechos, tal y como son concebidos y amparados por la teoría democrática, Yāsīn dedica varios fragmentos en sus obras a abordar esta cuestión. Su aproximación general suele partir de un reconocimiento y una valoración de los derechos como tales, para después matizar el punto de vista y la metodología desde la cual dichos derechos son abordados desde la tradición secular occidental y desde la islámica. El horizonte de la revelación (*al-waḡḡ*), siempre presente en Yāsīn, plantea generalmente esta divergencia en términos de fe (*imān*), que es la que en última instancia determina la preeminencia del elemento islámico sobre el secular.

Así, los derechos que otorga la *ciudadanía* (*ḡuḡuq al-muwaḡḡana*)⁴²⁰, es decir la consideración de “ciudadano” del individuo que vive en una sociedad democrática, en términos sociales, políticos, económicos, etc. son enunciados por Yāsīn de forma positiva, así como el hecho de que el estado democrático deba velar por la garantía y el cumplimiento de esos derechos, los cuales hacen que el individuo sea reconocido como ciudadano y, por tanto, posea una dignidad en el seno de la sociedad. Sin embargo, Yāsīn considera que estos derechos son puramente teóricos y, por tanto, difíciles de

⁴¹⁷ *Op. cit.*, p. 46.

⁴¹⁸ Desde ese punto de vista puede entenderse la recurrente expresión del discurso islamista: “*dustūru-nā al-Qur`ān*” (“Nuestra constitución es el Corán”), presente como eslogan en la ideología de los Hermanos Musulmanes y también asumida, como se ha visto, por el propio Yāsīn. Cfr. Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, pp. 297-309.

⁴¹⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Ṣūrā...*, p. 47. La expresión “país de las prohibiciones”, en el original árabe “*bilād al-mamnū`āt al-mumtani`āt*” se refiere implícitamente a Marruecos.

⁴²⁰ *Op. cit.*, p. 48.

garantizar en un estado secular. Evidentemente, para él estos derechos se encuentran perfectamente desarrollados en la relación que vincula al individuo musulmán con la comunidad islámica, en términos de hermandad (*ajawa*) y fe (*imān*). Así, según su punto de vista, los derechos contenidos en la *šarī`a*, que proceden de una fuente de legislación superior, son los únicos capaces de garantizar la unidad del cuerpo social, así como el desarrollo de sus individuos conforme a los mismos, puesto que la obediencia a la *šarī`a*, para un musulmán, es superior a cualquier lazo que pueda establecer el ciudadano con la legislación de un estado secular⁴²¹, puesto que es un deber moral (*ajlāqiyya imāniyya*). Por tanto, el *estado de derecho* (*dawlat al-qānūn*)⁴²², en este mismo sentido, es contemplado por Yāsīn como un elemento positivo, aunque denuncia su ineficacia y su doble lectura desde Occidente, el cual, en base a dicho estado de derecho, sometió a muchos países a la colonización y aún hoy continúa haciéndolo de diferentes maneras, sin que los pueblos colonizados pudieran beneficiarse de los derechos defendidos por el discurso democrático oficial. En dicha denuncia, Yāsīn vuelve a aportar el ejemplo del corpus legislativo islámico y su desarrollo político como auténtico y único garante de los derechos de los musulmanes. El discurso de Yāsīn se perpetúa en la comparación entre ambos sistemas de pensamiento, democrático e islámico.

En el caso de las *libertades públicas* (*al-ḥurriyāt al-`amma*), Yāsīn insiste en la necesidad del *iṭihād* para actualizar el legado islámico en ese sentido. No porque en el islam no existan las libertades reconocidas como democráticas, a saber, libertad de prensa, libertad de opinión, libertad de expresión, libertad de reunión, etc., sino porque, bajo su punto de vista, la exigencia a la que se somete en esta cuestión a los musulmanes precisa de una revisión y una actualización del corpus jurídico para la propia educación de la *umma*, sometida a la ignorancia tanto por parte de las élites occidentales como por parte de los ulemas legitimadores del poder en los países musulmanes.

Yāsīn, empleando en cierto sentido una tónica muy irónica, se pregunta por qué se les exige tanto respeto a las libertades, mientras que los estados que dicen defenderlas a ultranza, como es el caso de Estados Unidos, las incumplen sistemáticamente. El punto de inflexión, nuevamente, está, según Yāsīn, en la perspectiva islámica. Así, desde el punto de vista del islam, el ser humano, por medio de la Revelación y de la fe

⁴²¹ *Op. cit.*, p. 49.

⁴²² *Op. cit.*, p. 62.

en Dios y el seguimiento del ejemplo del Profeta, está dotado de la más alta dignidad como criatura de Dios, la de ser descendiente de Adán, primer profeta y “*jalīfat Allāh*”⁴²³, es decir, sucesor de Dios en la Tierra. Esta dignidad, atendiendo a la argumentación de Yāsīn, es incomparable con la dignidad que la democracia otorga al hombre como detentor de libertades, puesto que ésta procede “simplemente” de la consideración darwinista del hombre como “*salīl qurūd*” (“descendiente del mono”). Evidentemente, ante la aparentemente simplista y cruda comparación entre la dignidad “*adamiyya*” y la dignidad “*qurudiyya*”⁴²⁴, la visión islámica de Yāsīn se encuentra en un estadio más complejo. Desde el punto de vista práctico, dicha diferencia de espíritu es ejemplificada en el papel de “altavoces del sistema” ejercido por los medios de comunicación occidentales, los cuales, a pesar de afirmarse en Occidente la libertad de prensa y garantizarse el acceso a la libre información, actúan, según Yāsīn, como meros transmisores de la opinión única, capitalista y neoliberal, de los grandes intereses económicos y políticos del planeta, principalmente de Estados Unidos⁴²⁵. Por ello, Yāsīn pretende que es absurdo mirar hacia Occidente como ejemplo de libertad, cuando el islam, a través de la *šūrà*, garantiza y exige el desarrollo de las libertades⁴²⁶, especialmente teniendo en cuenta el principio de la *ḥisba*, que se constituye como una obligación y un principio básico en la estructura política del islam.

¿Cuáles son los principios constituyentes de la democracia? Una vez analizados algunos de sus elementos, principalmente sociales, Yāsīn aborda el análisis de sus principios políticos básicos, a saber, la soberanía popular (*al-siyāda li-l-ša`b*) y la división de poderes (*faṣl al-sulat*).

La institución de la *soberanía popular* es crucial en toda aproximación a la democracia, por lo que Yāsīn adopta nuevamente una perspectiva ideológica en la que el islam es el parámetro fundamental. Así, tras definir de forma general la noción de *soberanía popular*, tal y como es entendida en la tradición democrática occidental, nuevamente vuelve a confrontar el concepto con su desarrollo práctico en Occidente⁴²⁷.

⁴²³ La palabra “*jalīfa*” es empleada en el Corán en referencia a Adán cuando Dios le nombra su “sucesor”, “lugarteniente” en la Tierra (“*inni yā`il fi l-ard jalīfa*”), y le insta a poner nombre a los elementos de la creación, ordenando asimismo a los ángeles a que se postren ante él, otorgándole así una dignidad superior. Cfr. C. II, 30-39.

⁴²⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà*..., p. 82.

⁴²⁵ *Op. cit.*, p. 83.

⁴²⁶ Con respecto al concepto de “*libertad*” *ḥurriyya* en el islam contemporáneo, cfr. Abdallah Laroui. *El islam árabe*..., pp. 84-87.

⁴²⁷ El desarrollo práctico del concepto en Occidente es asimismo identificado con el modelo ideológico que defienden los “demócratas” en los países islámicos. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà*..., p. 82.

En este tipo de desarrollo argumental, Yāsīn suele confrontar el ideal con la realidad, mientras que al llevar la comparación al terreno conceptual islámico, confronta el ideal con su futuro posible desarrollo práctico. Ésta constituye, posiblemente, una de las principales carencias epistemológicas en la argumentación de Yāsīn, dado que al comparar dos elementos, éstos deben ser esencialmente iguales en sus términos, no pudiendo compararse, como suele hacer Yāsīn, una realidad política, en este caso el papel de los partidos políticos en las democracias occidentales, con el desarrollo ideal de la misma, en este caso con la posible aplicación de la *ṣūrà* en una sociedad islámica. Es en este desarrollo teórico en el que el pensamiento de Yāsīn resulta ser en exceso ideológico. Por ello, al tratar la soberanía popular, afirma que ésta queda diluida en el sistema de partidos políticos que debe encauzar dicha soberanía a través de la representación institucional, por lo que el sistema democrático, en la práctica, carece de auténtica legitimidad en términos de soberanía, puesto que ésta es en realidad ejercida por los partidos políticos, y no por el conjunto de los ciudadanos⁴²⁸. Sin juzgar su acierto en este sentido, nuevamente confronta la realidad con el ideal islámico: la democracia defendida por los demócratas en los países islámicos, y concretamente en Marruecos, no tiene otro remedio que fracasar, puesto que el auténtico desarrollo político, social y económico sólo puede venir desde el islam, sus valores e instituciones y, especialmente del desarrollo de la *ṣūrà*. Así, la soberanía, desde el punto de vista islámico, sólo pertenece, por definición, a Dios (*ḥākimiyyat Allāh*), pero éste ha dejado a la comunidad islámica la capacidad de conducir los asuntos terrenos mediante el recurso a la *ṣarī`a* y al *iȳtihād* para su actualización, los cuales, según Yāsīn, son suficientes para abordar el desarrollo político de un país. Como puede observarse, la teoría conceptual en la que se mueve Yāsīn, animada sin duda por una vocación activa muy evidente, no da pista alguna, al menos desde el punto de vista textual, sobre la materialización en la práctica de su pensamiento, exceptuando algunas líneas muy generales.

Prácticamente, la *división de poderes* es abordada desde el mismo ámbito analítico. Así, definiendo como algo sustancialmente positivo la división de los tres poderes en legislativo, ejecutivo y judicial, afirma que, a pesar de que en la teoría constitucional marroquí dicha división se encuentre garantizada, siguiendo el modelo constitucional francés, en la práctica dicha división queda a expensas del poder, que,

⁴²⁸ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Ṣūrà*..., p. 51.

como tal, puede actuar arbitrariamente según su conveniencia, convirtiéndose en un estado opresor y tiránico⁴²⁹. Por ello, un texto constitucional no garantiza, por sí mismo, ni las libertades ni la independencia de los poderes, por lo que la adopción de dicho modelo constitucional carece de sentido, nuevamente, en un país islámico. Por otra parte, el ejercicio del poder conforme a la *šarī'a*, según Yāsīn, garantiza plenamente la separación del poder ejecutivo y judicial, dado que el legislativo viene dado por la observación de la *šarī'a* y su actualización.

Como se ha dicho, la aproximación y el análisis de todos estos elementos por parte de `Abd al Salām Yāsīn resulta en exceso ideológico, teórico y, en cierto sentido, falta de auténtico contenido crítico con respecto a su propio pensamiento, así como de propuestas políticas concretas. Al partir únicamente del horizonte de la Revelación (*al-wahī*), Yāsīn no considera necesario aportar ningún otro argumento que consolide su edificio teórico, con lo cual éste carece de la necesaria *universalidad*⁴³⁰, partiendo de una desigualdad de base entre los elementos que compara.

En esa misma línea argumental, Yāsīn suele recurrir a casos prácticos concretos como ejemplo de la doble lectura a la que, a su juicio, es sometido el concepto de democracia en relación con el islam. Así, en su libro *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*, Yāsīn afirma la dificultad de abordar de forma objetiva y meramente analítica el concepto de democracia bajo la presión a la que Occidente y las élites occidentalizadas someten a los islamistas, siempre sospechosos ante sus ojos, y denuncia la hipocresía de este comportamiento, ejemplificada con el caso argelino, en el que las elecciones legislativas democráticas de 1991 fueron suspendidas con el pretexto de “salvar la democracia”⁴³¹ ante el temor de una victoria eventual de la *Yībha al-Waṭaniyya li-l-Inqād* (Frente Islámico de Salvación, FIS), lo cual Yāsīn expone con cierta carga de ironía:

⁴²⁹ *Op. cit.*, p. 57.

⁴³⁰ La universalidad del mensaje religioso del islam, asumida como un principio fundamental por los teóricos musulmanes, hace que la dinámica histórica sea considerada como un mero devenir hacia una completa islamización del mundo. En términos de pensamiento político, es evidente que dicha visión resta eficacia a la exposición argumentativa, puesto que la referencia a la Revelación como único horizonte teórico da por hecho demasiados elementos, que no son expuestos con la suficiente claridad en el discurso. Cfr. Muḥammad Arkūn. *Al-Fikr al-uṣūlī*...

⁴³¹ Con respecto al golpe de estado militar en Argelia ante la previsible victoria del FIS en las elecciones legislativas de 1991, al que Yāsīn se refiere en este caso, existe una abundante bibliografía. Entre otras obras, cfr. M. Al-Ahnaf *et alii*. *L'Algérie par ses islamistes*. París : Khartala, 1991 ; François Burgat. *L'Islamisme au Magreb*. París : Payot, 1995, pp. 297-299 ; Lahouari Addi. *L'Algérie et la démocratie*. París : La Découverte, 1994 ; Luis Martínez. *La guerre civile en Algérie*. París : Khartala, 1998 ; Pierre Miquel. *La guerre d'Algérie*. París : Fayard, 1993 ; Antoni Segura. *Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*. Madrid : Alianza, 2001, pp. 123-155; Cfr. Asimismo el interesante estudio de Michael Willis. *The islamist challenge in Algeria : a political history*. Reading : Ithaca, 1996.

“¡La democracia! ¡la palabra encantada, la palabra clave, la palabra solución de todos los problemas! La democracia es el cuerpo del delito en Argelia, donde se acabó con ella por piedad eutanásica, por miedo a que esos enemigos de la democracia que son los barbudos fanáticos y las mujeres de extraños vestidos la ultrajasen. La cuestión simple e insistente que los demócratas laicos – preciso demócratas laicos porque hay laicos que no son demócratas – plantean a los islamistas es la siguiente: ¿está usted a favor o en contra de la democracia? La respuesta simplista y reaccionaria será un “a favor” matizado o un “en contra” categórico.”⁴³²

Yāsīn se muestra contrario a la utilización arbitraria del término *democracia*, y es bastante reticente a la hora de emplearlo, puesto que lo considera una trampa lingüística e ideológica y un término devaluado por la práctica política y social de los autodenominados “demócratas” de Marruecos en particular y del mundo áraboislámico en general. Esta postura es suficiente para ser tachado de *antidemócrata* por parte de las élites laicas marroquíes, si bien en el ánimo de Yāsīn existe un declarado interés por profundizar en el análisis del concepto más allá de su empleo arbitrario y sesgado, al menos desde un punto de vista teórico. La crítica de Yāsīn no se centra en la democracia en sí como sistema político, puesto que en este sentido lo considera válido como desarrollo político y social de una sociedad concreta, aquella en la que nació y se desarrolló, a saber, la sociedad occidental, a pesar de que la democracia moderna se haya alejado de los principios que la engendraron y atravesase una grave crisis moral y estructural. Sin embargo, aduce que dicho sistema no puede ser impuesto sin más a las sociedades islámicas, puesto que éstas presentan un desarrollo cultural específico y muy diferente al de las sociedades europeas, como se ha visto. Es ese espíritu de imitación ciega y acrítica el que Yāsīn achaca a los *demócratas* marroquíes, reprochándoles su falta de espíritu crítico y su alejamiento tanto de los principios y los valores religiosos y sociales del islam, como de los auténticos principios y valores que deben presidir toda democracia⁴³³:

“un demócrata debe abrirse democráticamente hacia el otro, y no imponer su verdad a los otros, su idea única al otro.”⁴³⁴

En este sentido, el *šayj* establece una distinción clara entre los *demócratas* occidentales y los *demócratas* de los países musulmanes y las democracias a las que

⁴³² `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*..., p. 295.

⁴³³ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma`a al-fuḍalā`*..., pp. 59-60.

⁴³⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*..., p. 296.

ambos representan. Así, Yāsīn afirma de forma generalizada que la vida política en Occidente pretende presentarse como una estructura muy dinámica, basada en la pluralidad y diversidad de los diferentes partidos políticos, desde los socialistas hasta los neoliberales pasando por los demócratas cristianos de centro, quienes dentro de un sistema económico capitalista y una gestión económica liberal, ejercen de la forma más eficaz posible sus papeles respectivos en el gobierno o en la oposición, hasta que se produce el cambio de partido en el poder tras unas elecciones transparentes, permaneciendo siempre y por encima de todo la garantía de los derechos constitucionales y las libertades. A pesar de que este es el panorama que muestran los *demócratas*, Yāsīn considera en términos muy contundentes que el sistema que representa la democracia moderna en realidad no es más que “*un teatro cuyo director es el capitalismo y su actor principal el neoliberalismo, el cual gestiona la economía y controla al pueblo según sus intereses*”⁴³⁵. El grado de materialismo alcanzado en el mundo occidental pone de manifiesto que el interés económico se sitúa por encima de las personas y por supuesto de los valores espirituales, los cuales el militante laico ha contribuido a enterrar en Occidente, pues para Yāsīn *laicismo* y *democracia* son términos que siempre van unidos al formar parte de un mismo sistema ideológico⁴³⁶, como se ha visto.

Con este argumento, Yāsīn afirma que el intento de importar el sistema democrático a los países musulmanes y a Marruecos en particular carece de fundamento, puesto que considerando la imposibilidad de compatibilizar el laicismo democrático y la tradición espiritual islámica, el resultado estaría abocado al fracaso. Así, según Yāsīn, los *demócratas* marroquíes cometen un error al considerar a la democracia como la única posibilidad de desarrollo político, económico y social para el país, ya que de esta forma minusvaloran la capacidad del islam, de sus valores y de sus instituciones para afrontar un proceso global de desarrollo integral, capaz de compatibilizar la justicia social con los valores espirituales, auténtica finalidad del Estado islámico, y por tanto se niegan a sí mismos y a su cultura.

En reacción a este comportamiento, Yāsīn ofrece una definición de la democracia y su relación con el sistema de gobierno ideal del Estado islámico que él defiende, y que se aleja por completo de las especulaciones de la democracia en el

⁴³⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Hīwār ma`a al-fuḍalā`*..., p. 61.

⁴³⁶ *Op. cit.* p. 62.

mundo islámico, reducida a un mero sistema de gestión económica y de reparto arbitrario de poder. Así, afirma claramente:

*“La palabra democracia quiere decir gobierno del pueblo, elegido por el pueblo para el pueblo. Esto nos lleva, irremisiblemente, a afirmar que el pueblo musulmán auténticamente islámico no elegirá sino el gobierno que venga de Dios (bi-mā anzala Allāh), pues ése es el gobierno islámico. Ése es nuestro programa público y el horizonte de nuestro proyecto de cambio.”*⁴³⁷

Al igual que ocurre en otros textos de Yāsīn, su elaboración teórica presenta numerosos interrogantes, puesto que a la hora de tratar de llevar a la práctica su conceptualización ideológica, no queda más remedio que acudir a la hermenéutica y a la interpretación de los textos ante la falta de concisión en algunos fragmentos. Así, el gobierno que “venga de Dios”, puede tener tantas interpretaciones como intérpretes, por lo que para analizar dichos textos con criterio se impone necesariamente realizar el recorrido metodológico impuesto por el método *minhāyī*, comenzando, por tanto, por una lectura esencialmente espiritual.

3.2.2. El concepto de *šūrà* y la “*šūrà*-cracia” (*ḥukm al-šūrà*)

En este punto, una vez abordado el componente teórico del concepto de “democracia” en su obra, cabe plantearse cuál es exactamente ese proyecto del que habla Yāsīn, especialmente el relacionado con la defensa de las libertades y la garantía de los derechos básicos, así como con las técnicas para su desarrollo, pues la solución de acatar los principios democráticos y dejar a la religión en el ámbito personal, como se ha visto en su análisis, no es aceptable en el contexto de una sociedad islámica como Marruecos. La *šūrà* aparece entonces como referencia recurrente y fundamental, siendo entendida, en términos generales, de la siguiente manera:

*“Šūrà es la palabra empleada en el Corán para expresar “consulta” (al-istišāra), es decir, esfuerzo de interpretación, de adaptación y de comprensión para poner en práctica la Ley revelada (al-šarī`a al-munzalā) que los hombres no tienen derecho a cambiar.”*⁴³⁸

La *šūrà*, entendida desde un punto de vista político, sería un modo de consulta mutua entre el gobernante y los gobernados que afecta a todos aquellos aspectos

⁴³⁷ *Op. cit.*, p. 58.

⁴³⁸ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*..., p. 300.

relativos a la sociedad, la política, la cultura o la economía, relevantes para el desarrollo de un pueblo, siempre con la *šarī'a* como base legislativa y como horizonte. En este sentido puede considerarse, desde un punto de vista amplio, la alternativa islámica defendida por Yāsīn frente a la democracia:

*“La šūrà es, por tanto, nuestra “democracia” (...), esperando sobre todo que la experiencia demuestre la incapacidad de los intentos fracasados de aclimatar la democracia occidental laica a un medio dominado por la fe.”*⁴³⁹

A nivel discursivo, la *šūrà* es asimismo entendida bajo una doble dimensión, la de la *razón* y la de la *revelación*. Desde el planteamiento del musulmán como individuo consciente y dotado de razón, e insertado necesariamente en el seno de la *umma*, la *šūrà* es asumida como una obligación individual y comunitaria. Nuevamente, teología y política concurren en la conceptualización de Yāsīn, quien al presentar su formulación de la *šūrà* parte del ámbito estrictamente religioso para enmarcar las connotaciones políticas del término. Así, la *ḥisba*, entendida como el polo de unión entre la obligación religiosa y el campo político, se presenta como soporte moral de la *šūrà*, y garante de su cumplimiento:

*“El clima ético proporcionado por el imperativo de “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable” [ḥisba] movilizará la fuerza⁴⁴⁰ de todos los creyentes y las creyentes hacia la participación en la vida pública y la consideración de los asuntos del gobierno como asuntos religiosos (qaḍāyā l-dīn), así como hacia la participación leal en el establecimiento del próximo gobierno transparente y piadoso de la šūrà (ḥukm al-šūrà)”*⁴⁴¹.

Desde una aproximación filológica, cabe destacar que Yāsīn no sólo opta por la institución de la *šūrà* frente a la democracia desde un punto de vista meramente ideológico, sino que también lo hace desde el lingüístico. Así, el término “*dīmuqrāṭīyya*”, cuya raíz evidentemente no es árabe, sino griega, es sustituido y superado en el proyecto de Yāsīn por el sintagma “*ḥukm al-šūrà*”, que podría traducirse como “gobierno de la *šūrà*” e incluso “*šūrà-cracia*”, dado que responde, ideológica y lingüísticamente, a un neologismo que pretende definir una nueva realidad conceptual. Este hecho resulta determinante en el pensamiento de Yāsīn, puesto que éste siempre

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ En el original árabe, “*quwà*” puede ser entendido en términos menos contundentes como “*habilidad*”, “*capacidad*”, “*aptitud*”, etc. Sin embargo, teniendo en cuenta el tono general de la exposición de Yāsīn, “*fuerza*” es la connotación más adecuada del término, por lo que ésta es la empleada en la presente traducción.

⁴⁴¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà*..., p. 15.

tiende a la reapropiación conceptual islámica, es decir, a la reislamización de la lengua árabe, cuyas connotaciones religiosas como lengua de la Revelación coránica han sido en muchos casos, según él, sustituidas por los valores seculares del nacionalismo árabe. En nombre del progreso, dicho nacionalismo, basado en el pensamiento materialista de influencia árabe cristiana, despojó a la lengua árabe, en el discurso político, de la dignidad que le corresponde como lengua elegida por Dios para su última revelación, siendo utilizada como un mero lenguaje material⁴⁴². Es bajo ese punto de vista de la sacralidad de la lengua árabe desde el que Yāsīn entiende el hecho identitario nacional de Marruecos como entidad árabe-islámica, así como cualquier desarrollo ideológico, sea en el campo político, social o económico. Nuevamente, en el aspecto lingüístico vuelve a aparecer también la dicotomía entre lo espiritual y lo material, entre lo propio y lo ajeno, entre lo bueno y lo malo, entre lo moral y lo inmoral, lo digno y lo indigno.

Al mismo nivel que el *ištiqāq*⁴⁴³ lingüístico, política y socialmente la *šūrà* está relacionada con el concepto de *iytihād*, dado el esfuerzo de interpretación y adaptación que requiere su aplicación por parte de la comunidad musulmana. Asimismo supone una de las instituciones fundamentales para el desarrollo del proyecto islamista, lo cual queda patente en la importancia que ésta debe tener, según Yāsīn, en cualquier comunidad islámica que quiera seguir los principios coránicos y proféticos como base de actuación política y social. Así, en el marco de *al-Minhāy al-Nabawī* existe un epígrafe dedicado específicamente a la *šūrà*, en el que Yāsīn afirma:

*“Desde el establecimiento de una organización de da`wa, ésta debe instaurar la šūrà entre los creyentes como deber hacia Dios, ensalzando sea, y como preparación para el día en el que los creyentes se hagan con las riendas del poder. Ese día los “ignorantes” (al-ŷāhiliyyīn) que portan el estandarte de la democracia serán desacreditados, pues defienden una palabra carente de significado, de nobleza y de justicia.”*⁴⁴⁴

En este sentido, parece obvio que a pesar de la no participación política en el juego oficial, *al-`Adl wa-l-Iḥsān*, identificado aquí con “los creyentes”, en lo que es un recurso habitual en el discurso islamista⁴⁴⁵, pretende alcanzar el poder, lo cual es

⁴⁴² Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism...”, p. 171.

⁴⁴³ El *ištiqāq* es una rama de la lingüística árabe dedicada al estudio etimológico de las raíces, así como de sus derivaciones. Cfr. Anṭwān al-Daḥdāḥ. *Mu`yam qawā`id al-luġa al-`arabiyya*. 10ª ed. Beirut: Maktaba Lubnān Nāširūn, 1999.

⁴⁴⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 87.

⁴⁴⁵ Generalmente el discurso islamista tiende a ser exclusivista, y `Abd al-Salām Yāsīn no es una excepción en este sentido. Así, la ideología y las actividades de una determinada organización islamista

reafirmado constantemente en la obra de Yāsīn, siendo éste el objetivo último de la puesta en marcha política del proyecto *minhāyī*. La razón para ello es extender a toda la sociedad los principios de *justicia* (*`adl*) y *espiritualidad* (*iḥsān*) que rigen en todo momento en el seno del proyecto y que son, en palabras de Nadia Yāsīn, la “última oportunidad para Marruecos”⁴⁴⁶. La *šūrà-cracia* es, por tanto, un proyecto político basado en una serie de presupuestos religiosos, cuya lectura política llevará finalmente al ejercicio del poder y al triunfo de un nuevo sistema de relaciones políticas, sociales y económicas.

Teóricamente, los valores y los derechos reconocidos como universales por la práctica democrática tienen su lugar en la teoría de la *šūrà-cracia* que, como se ha visto, reconoce los derechos y las libertades de las personas (siempre entendidas como creyentes), aunque desde una óptica sustancialmente distinta a la consideración democrática occidental, al poner como principal y casi único parámetro analítico la fe. Por tanto, teóricamente, y a pesar de las numerosas dudas sobre su desarrollo en una hipotética situación de poder, nunca explicitada de manera concisa en el pensamiento escrito de Yāsīn, dichas libertades están garantizadas de forma explícita por el Corán y la *sunna* a través de la *šūrà*, de forma que el islam, su sistema social y sus instituciones son esgrimidos como una garantía de justicia, equidad social y respeto, sin que sea necesario acudir a otros referentes exógenos. El principio del recurso a un referente endógeno, como es en este caso la *šūrà*, resulta fundamental, puesto que en todo momento el discurso de Yāsīn se plantea en términos comparativos, en cuyos parámetros es esencial la división entre elementos endógenos y exógenos.

Dicho discurso, que en determinadas ocasiones utiliza símbolos del islamismo *ijwānī* más tradicional, como en el caso del término *yāhiliyyīn*, reafirma constantemente la validez de la *šūrà* y su obligatoriedad en el proceso de *islamización* de la sociedad y la política representado por su proyecto. Por ello, Yāsīn trata de diferenciarla claramente tanto de la democracia occidental como de los desarrollos ideológicos de las llamadas “democracias islámicas”⁴⁴⁷, ambos entendidos como elementos exógenos y por tanto

suelen relacionarse con el contexto profético, presentándose como una actualización contemporánea de los primeros tiempos del Islam, en la que los islamistas son identificados con los *ṣaḥāba* y los primeros seguidores de Muḥammad. Cfr. Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, pp. 37-40.

⁴⁴⁶ Palabras pronunciadas por Nadia Yāsīn en el marco de una mesa redonda organizada con motivo de la presentación de su libro *Toutes voies dehors* en la sede de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* de Casablanca el 24 de abril de 2004.

⁴⁴⁷ Yāsīn se refiere a los intentos teóricos de compatibilizar la democracia de corte occidental con el islam, así como al desarrollo político de las supuestas “democracias” que teóricamente rigen los sistemas

inadecuados, en las que se tratan de conjugar, infructuosamente según Yāsīn, las técnicas democráticas con los valores islámicos:

*“El conflicto se plantea como “democracia islámica” o “islam democrático”. Nosotros lo llamamos simplemente šūrà, de manera que no confundimos los términos, puesto que no confundimos ambas realidades.”*⁴⁴⁸

Se trata por tanto de un desarrollo sociopolítico endógeno, que no necesita de ninguna realidad fuera de la islámica para ser concebido y desarrollado y que no puede explicarse en otro contexto que no sea el propiamente coránico, por lo que la referencia a un marco democrático de desarrollo para la šūrà carece de base:

*“Šūrà y democracia pertenecen cada una a un referencial radicalmente diferente. El itinerario histórico de la democracia, palabra y práctica griega, es totalmente diferente al de la šūrà. La primera comienza en la Atenas pagana y finaliza en las sociedades modernas “avanzadas” bajo la forma de una práctica laica, atea e inmoral. La segunda, parte de Medina y permanece interrumpida durante casi catorce siglos. Hoy es a la vez una necesidad vital para los musulmanes y una orden divina presente en el proyecto islámico⁴⁴⁹, considerando que para establecer un modelo a seguir tenemos que inventarlo o contrastarlo desde la sabiduría de los pueblos. Así, para poner en práctica la šūrà, los pueblos musulmanes, hasta ahora resignados y obligados a consumir los productos de los otros, incluidos sus productos culturales, deben sacudirse el yugo del vasallaje dócil a las normas modernas importadas para abrazar los principios normativos de la šarī'a islámica.”*⁴⁵⁰

Este es el principio de diferenciación básico que establece Yāsīn de forma contundente entre democracia y šūrà, la cual es entendida como una actualización y una renovación (*ta'yādīd*), inédita hasta ahora en el curso de la historia de los pueblos islámicos con excepción de la primera comunidad de Medina, de su verdadero espíritu original, lo que denomina “espíritu de la šūrà” (*rūḥ al-šūrà*)⁴⁵¹. No obstante, en las obras de Yāsīn, más allá del nivel del análisis discursivo, fuertemente ideologizado, es difícil encontrar una pormenorización exhaustiva de las bases metodológicas de la šūrà-

políticos de algunos países islámicos, como es el caso de Marruecos. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà...*, pp. 12-14; y Gema Martín Muñoz. *El estado árabe...*, pp. 183-186;

⁴⁴⁸ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma`a al-fulḍalā'* ..., p. 64.

⁴⁴⁹ El adjetivo árabe “*islāmī*” (islámico), es traducido como “islamista” en la versión francesa de *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa* realizada por el propio Yāsīn, lo que supone un hecho ilustrativo, a nivel lingüístico y discursivo, de la identificación entre el islam y el proyecto islamista. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Islamiser...*, p. 310.

⁴⁵⁰ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa...*, p. 300-301.

⁴⁵¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma`a al-fulḍalā'* ..., p. 65.

cracia, las cuales no se especifican de forma concreta, a excepción de las indicaciones generales contenidas en *al-Minhāy al-Nabawī*⁴⁵² referentes al papel de la *šūrà* dentro de la *Ŷamā`a*.

Así, para cualquier desarrollo práctico más allá de la mera referencia a la mencionada aleya “*wa-amru-hum šūrà bayna-hum*” (“[Dios] ha establecido que se consulten mutuamente”)⁴⁵³, *Yāsīn* remite de forma genérica al recurso al *iŷtihād* para establecer los principios de la consulta, al menos en el periodo de lo que denomina la “*transición desde el gobierno idólatra hasta el gobierno procedente de Dios (al-ḥukm bi-mā anzala Allāh)*”⁴⁵⁴, el cual es identificado con el sistema representado por la *šūrà-cracia*. Dicho *iŷtihād*, por tanto, será el encargado de puntualizar y establecer los principios metodológicos concretos de la *šūrà*. De esta forma, en los escritos de *Yāsīn* sólo pueden encontrarse determinadas referencias y definiciones generales por las que la *šūrà* es identificada con la *justicia* (*`adl*)⁴⁵⁵ y con el desarrollo político pleno de la *šarī`a*. A pesar de la escasa profundidad con la que se trata la *šūrà* desde un punto de vista práctico en relación con la abundancia de referencias y a la importancia del concepto, *Yāsīn* la convierte en elemento central de su análisis comparativo con respecto a la democracia, siendo concebida como el ideal político de la *umma* y, entendida como elemento islámico y endógeno, considerada superior a la democracia, como se ha visto. En cuanto a su desarrollo práctico, *Yāsīn* aborda someramente ciertas condiciones previas para el posterior desarrollo de un estado *šūrà-crático*:

*“La šūrà, igual que la democracia, no podrá ser establecida ni desarrollada en tierra seca y árida, sino que necesariamente deberá contar con la economía y el acceso a la riqueza. La violencia y las dificultades conllevan la fuga de capitales hacia refugios más seguros, devastando así las bases materiales necesarias para su construcción. De esta manera, ni tu democracia socialista y sus eslóganes revolucionarios, ni nuestra exigencia de justicia (`adl) podrán ser establecidas mientras perdure la violencia, la pobreza y la destrucción”*⁴⁵⁶.

Es interesante comprobar cómo ante la falta de concisión en el desarrollo práctico de la *šūrà*, que se deja a merced del *iŷtihād* especialmente en cuanto a la concreción del programa político y social, la economía es tratada como un pilar básico

⁴⁵² `Abd al-Salām *Yāsīn. Al-Minhāy*..., pp. 89-92.

⁴⁵³ C. XLII, 38.

⁴⁵⁴ `Abd al-Salām *Yāsīn. Al-Šūrà*..., p. 70.

⁴⁵⁵ `Abd al-Salām *Yāsīn. Al-`Adl*..., pp. 601-612.

⁴⁵⁶ `Abd al-Salām *Yāsīn. Al-Šūrà*..., pp. 192-193.

de cualquier desarrollo político posterior. Este “materialismo coyuntural” relacionado con el establecimiento de la *šūrà-cracia* es asimismo abordado mediante la metodología *minhāyī*, con el objetivo de aclarar las bases previas que conducirán finalmente al gobierno divino y profético representado por dicho sistema en el pensamiento de Yāsīn. Así, a través de dicha metodología, el desarrollo económico es entendido a su vez como una exigencia divina, que debe ser emprendida comunitariamente con el objetivo prioritario de *islamizar* la economía del país. La crítica económica es, por tanto, otra de las bases del discurso relacionado con la *šūrà-cracia*, dado que, en gran parte, el desastroso desarrollo económico de Marruecos, cuyas repercusiones sociales y políticas son evidentes en términos de pobreza y desigualdad⁴⁵⁷, es achacado por parte de Yāsīn a la secularización del campo económico siguiendo un modelo occidental y, por tanto, inapropiado e inmoral, puesto que no ha repercutido en un desarrollo integral y justo de la cultura y la sociedad marroquíes.

De igual forma que rechaza, como se ha visto, el modelo de desarrollo político y económico representado por la democracia y el liberalismo, así como el modelo socialista por su evidente carga de ateísmo, Yāsīn propugna un modelo económico basado en la *šūrà* y en el reparto de las riquezas del país entre todos sus habitantes, con el objetivo de superar las desigualdades de clase, lo cual ya constituyó uno de los puntos básicos de su argumentación en *al-Islām aw al-ṭūfān*⁴⁵⁸. Dicho sistema económico se basa en cuatro principios básicos que, para Yāsīn, son la puesta en práctica sobre el terreno de las indicaciones de la *šarī`a*, a saber:

- a) la correcta distribución de los derechos y las obligaciones para prevenir la acumulación desproporcionada de riqueza;
- b) la reasignación de los recursos nacionales para lograr la prosperidad general y el bienestar de la nación;
- c) la eliminación de la injusticia social y de la pobreza;
- d) la movilización de todos los recursos y potenciales del país⁴⁵⁹.

Una vez emprendido este proceso siguiendo la metodología *minhāyī* y teniendo como horizonte los principios del islam⁴⁶⁰, Yāsīn considera que la toma del poder podrá

⁴⁵⁷ En este sentido, pueden ser consultados los datos publicados por la ONU sobre Desarrollo Humano. Algunos datos ilustrativos, como el *Índice de Desarrollo Humano* (IDH), sitúa a Marruecos entre los países con desarrollo humano medio, concretamente en el puesto 123. El último informe publicado sitúa la tasa de desarrollo en torno al 0,640%, con un índice de pobreza del 33,4%, una tasa de analfabetismo en adultos del 47,7%, un PIB por habitante de 1.678\$, y una tasa de crecimiento anual menor que años anteriores del 1,1%. Cfr. hdr.undp.org/hdr2006 (junio 2007).

⁴⁵⁸ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām aw al-ṭūfān*...

⁴⁵⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., pp. 298-299.

realizarse de forma progresiva y no violenta, por lo que rechaza cualquier alusión al término *tawra* (revolución) dentro de su proyecto, dado que dicho término siempre es asociado en sus escritos con la ideología marxista y, por tanto, con el materialismo lingüístico al que se opone. Por ello, recurre a la utilización del término *qawma*, de raíz coránica, para expresar el proceso sociopolítico hacia la toma definitiva del poder con un sentido de “revolucionario” dentro del contexto islámico, contra la opresión.

Para Yāsīn, por tanto, la *šūrà* y el desarrollo del sistema representado por la *šūrà-cracia* no es sólo un principio de actuación firmemente anclado en el texto coránico⁴⁶¹, sino que se presenta como un deber civilizador, religioso, cultural, político y económico, como respuesta de los musulmanes, de los *auténticos* musulmanes, a la hegemonía de Occidente como único productor y exportador de ideologías y sistemas sociopolíticos. La *šūrà* se convierte en palabra clave en el discurso de Yāsīn, y se establece como emblema de la reapropiación conceptual y cultural de la sociedad islámica, y como principio activo y dinámico de todo desarrollo político en *dār al-Islām* y del proyecto islamista de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* para Marruecos.

3.3. La relectura de la historia islámica: estado y sociedad (*al-dawla wa-l-muḥtama`*)

Uno de los elementos centrales del pensamiento político de `Abd al-Salām Yāsīn es su particular concepción de la historia islámica, la cual es concebida como ejemplo y como modelo de una nueva estructura política y social a desarrollar en Marruecos y en todo el mundo islámico. A partir de una particular lectura del pasado histórico –más bien una relectura- Yāsīn pretende extraer los ejemplos, tanto positivos como negativos, que respalden una nueva concepción islámica del poder, el estado y la sociedad. Según lo visto hasta aquí, el modelo de la *šūrà-cracia* es defendido como marco político y social ideal del nuevo estado. Pero, ¿cuáles son las relaciones de poder que dicho marco establece? ¿Cuáles son las claves de su desarrollo? ¿Qué papel ejerce la sociedad y las élites?

⁴⁶⁰ *Op.cit.*, p. 303.

⁴⁶¹ C. XLII, 38.

3.3.1. *Iỵtihād y ŷihād: las claves del acceso al poder*

A lo largo de toda la obra de `Abd al-Salām Yāsīn, especialmente en la que puede considerarse de mayor contenido político, los conceptos de *ŷihād* e *iỵtihād* son abordados y mencionados de forma recurrente, como se ha visto en su análisis de los conceptos de *democracia* y *šūrà*. Ambos conceptos nacen, desde el punto de vista etimológico, de una misma raíz árabe, *ŷ-h-d*, lo cual no es casual, como tampoco lo es la importancia de estos dos conceptos en el pensamiento de Yāsīn. Dicha raíz, relacionada con la idea de “esfuerzo”, “empeño”, “lucha”, etc., en el contexto del discurso de Yāsīn, pretende transmitir la idea de las dificultades y la ingente tarea a desarrollar, necesaria para poner en marcha el proyecto *minhāyī*, tarea que debe ser individual y colectiva, contemplativa y activa, privada y pública. Ambos conceptos, además, forman parte de un referencial eminentemente islámico, dado que ambos son elementos determinantes en el desarrollo de las ciencias religiosas.

3.3.1.1. *El iỵtihād y la práctica comunitaria*

El concepto y la práctica del *iỵtihād* tienen para `Abd al-Salām Yāsīn una doble dimensión:

- a) una dimensión jurídico-religiosa, puesto que es una de las fuentes del *fiqh*, y por tanto de interpretación, estudio y análisis de la *šarī`a*, y
- b) una dimensión sociopolítica, ya que es la institución que garantiza el acceso de los musulmanes a la escena política y al desarrollo social, cultural y económico y, por tanto, es utilizado como herramienta metodológica privilegiada.

Así lo entiende cuando emplea como método de análisis privilegiado de la realidad el *iỵtihād*, en el que ambas dimensiones convergen constantemente, teniendo en cuenta su metodología política. Como fuente del derecho islámico, el *iỵtihād* es entendido como un “esfuerzo de interpretación” cuando, en ausencia de referentes explícitos en el Corán y la *sunna*, el musulmán individual y la *umma* debe hacer frente a nuevas realidades. El *iỵtihād* se presenta entonces como una herramienta metodológica esencial para comprender la realidad circundante en cada época y tomar una postura con respecto a ella de acuerdo al espíritu y a la normativa islámica. Por ello, debe seguir la regulación básica contenida en el *fiqh*:

“El *iỵtihād* tiene sus fundamentos y sus reglas. Por ello debe ser llevado a cabo por especialistas cualificados, no por el primero al que le apetezca aportar su testimonio en la islamología orientalista⁴⁶². La primera condición del *iỵtihād* es la *taqwà*, que es el temor de Dios, así como la labor leal y sincera para con Él. Así, el temeroso de Dios que ejerza el *iỵtihād* de manera científica, cometerá un error y acertará. Pues el acierto del ulema piadoso en el *iỵtihād* tiene doble recompensa⁴⁶³, mientras que su error tiene una sola recompensa.”⁴⁶⁴

De esta manera, situando la *taqwà* como primer requisito del *muẏtāhid*, es decir, del encargado de llevar a cabo el *iỵtihād*, Yāsīn establece un movimiento de apertura metodológica en un doble sentido. Por un lado, establece como indispensables ciertos “fundamentos” (*uṣūl*) y “reglas” (*ḍawābiṭ*) que deben ser desarrolladas estrictamente y de forma científica, por lo que no todos los musulmanes están preparados para ejercer dicha labor, sino que debe ser un especialista cualificado (*mutajaṣṣiṣ*) y reconocido por la comunidad en su conjunto.

Por otro lado, rechaza el cierre del *iỵtihād* propugnado por la interpretación *wahhābī* del derecho *ḥanbalī*, con lo que ideológicamente pretende situarse en una interpretación más abierta de la relación entre religión y política que la elaborada por dicho movimiento desde el siglo XVIII, cuya influencia política es evidente en ciertas áreas geopolíticas y sectores sociales del mundo islámico. Asimismo se produce un interesante proceso de “democratización” del *iỵtihād*, por cuanto, según el punto de vista de Yāsīn, éste ha sido tradicionalmente manipulado y ejercido ilegítimamente por los ulemas, quienes en un afán de legitimación religiosa del poder establecido, han renunciado a la práctica independiente y sincera del *iỵtihād*. Por ello, Yāsīn deslegitima al cuerpo de ulemas oficiales, abriendo la posibilidad del *iỵtihād* a cualquier musulmán *‘ālim* piadoso que se encuentre capacitado para ello, sin que sea necesaria su acreditación oficial:

“El *iỵtihād* no es patrimonio exclusivo de los que llevan turbante, licenciados de *al-Azhar*, *al-Qarawīyyīn* o la *Zaytūna*. Ni tampoco es un santuario vetado de doctores eminentes. Todo ulema piadoso está capacitado y preparado para practicar el *iỵtihād*,

⁴⁶² Yāsīn hace aquí referencia al estudio “orientalista” del islam desde “Occidente” y sus “aliados intelectuales” en el mundo árabe-islámico, con oscuros propósitos de desprestigio, propaganda y, en última instancia, dominación cultural y política. Sobre las relaciones entre el “orientalismo” y el poder, cfr. Edward W. Said. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2007.

⁴⁶³ La recompensa a la que alude Yāsīn en este fragmento hace referencia a la escatología islámica regulada mediante el *fiqh*. Así, este tipo de recompensa (*ayr*) se mide en términos de retribución en el Juicio divino (*ḥisāb*). Cfr. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī. *Iḥyà...*, v. IV, pp. 582-646.

⁴⁶⁴ ‘Abd al-Salā Yāsīn. *Al-Šūrà...*, p. 73.

así como aleccionado sobre su historia, que es a la vez la de la “Gente de la Casa”⁴⁶⁵ y la de la defensa del honor.”⁴⁶⁶

Yāsīn emplea el *iṭtihād*, en primer término, desde una perspectiva histórica, para así poder analizar y comprender su realidad más próxima en términos islámicos, es decir, el contexto sociopolítico, cultural y económico del Marruecos contemporáneo, y actuar posteriormente en consecuencia. El *iṭtihād* debe ser emprendido, por tanto, por ulemas que además de contar con el conocimiento suficiente de la metodología del *fiqh*, conozcan de manera profunda la realidad que les circunda, puesto que dicho conocimiento les permitirá tener un criterio más adecuado y acorde con las necesidades de la comunidad musulmana.

Asimismo, para Yāsīn es importante señalar que el modelo a seguir en el *iṭtihād* debe ser un modelo superador de las diferencias de criterio entre las diferentes escuelas jurídicas y ramas del islam y por tanto, debe basarse en un modelo común y superior para todos. Este modelo no es otro que el que aportan los *aslāf al-ṣāliḥ*, es decir, los primeros seguidores del islam en la época profética, que es asimismo tomado como modelo político en el desarrollo del pensamiento *salafī*.

Mediante el empleo de dicho *iṭtihād*, Yāsīn llega a la consideración de que el estado marroquí, como entidad política, social, cultural y económica es un estado secular⁴⁶⁷, puesto que procede en su práctica política y en los componentes de sus élites del desarrollo de la política colonial francesa y española. Así, considera que Marruecos está en una situación de *fitna*, de caos, en el que el orden no puede ser garantizado en ningún ámbito, dado que el poder está en manos de un gobierno ilegítimo y tiránico, significativamente llamado por Yāsīn “*al-ḥukm al-ṡabrī*”⁴⁶⁸ (gobierno tiránico), en oposición a su modelo de gobierno justo por excelencia, llamado, como se ha visto “*ḥukm al-ṡūrā*”.

Por ello, para proceder al verdadero establecimiento de los principios normativos de la *ṡarīʿa* en Marruecos, es imprescindible emprender el *iṭtihād* que permita adaptar los medios y las actuaciones de los musulmanes a la consecución de dicho objetivo, estableciendo el orden y las prioridades en cada caso. Por ello, el *iṭtihād* resulta

⁴⁶⁵ La expresión “Gente de la Casa”, en el original árabe “*ahl al-dār*”, puede referirse a los moradores de *Dār al-Islām*, es decir, a los musulmanes, ya que si hubiera querido referirse a la familia del Profeta, como en un principio puede parecer, hubiera sido más lógico emplear el término “*ahl al-bayt*”.

⁴⁶⁶ Abd al-Salām Yāsīn. *Al-ṡūrā*..., p. 75.

⁴⁶⁷ Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism...”, p. 173.

⁴⁶⁸ Muḥammad Ṣaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p. 246.

fundamental, ya que se establece como paso previo e imprescindible para lograr el definitivo advenimiento del estado islámico en Marruecos.

A modo ilustrativo, Yāsīn elabora un modelo de *iḥtihād* dentro de la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, llamado “*iḥtihād ŷamā`ī*” (*iḥtihād* comunitario). Este modelo pretende ser una recreación previa, a pequeña escala, del gran *iḥtihād* necesario para la construcción del nuevo estado, y está relacionado con el ejercicio del poder. Dentro del esquema de pensamiento de Yāsīn, el *iḥtihād* está relacionado metodológicamente asimismo con la *ṣūrā*, puesto que finalmente se trata de un original método de *iḥtihād* comunitario y, en parte, consultivo:

*“Es necesario promocionar el iḥtihād comunitario (ŷamā`ī) entre los creyentes. Debido a los problemas de nuestra época, la cantidad de asuntos importantes para nosotros, el legado transmitido y la diferencia de voluntad y de razón, ni un solo muḥtahiḍ será capaz de hacer frente a todo ello individualmente. Es imprescindible por tanto un iḥtihād comunitario. Es imprescindible un Consejo de Iḥtihād (maḥlis li-l-iḥtihād). En caso de que se diera disparidad de criterio entre los muḥtahiḍīn, el emir tendrá la última palabra para ponderar entre ellos cuando sean incapaces de adoptar una opinión unánime. El Profeta concedió el iḥtihād al gobernante (ḥākīm), y el emir es el primer gobernante. No obstante, se podrá ejercer el iḥtihād en su lugar con su autorización, cumpliendo así con esta obligación colectiva (al-farḍ al-kifā`ī) -la obligación del iḥtihād- la cual, debido al volumen de asuntos importantes, a la incertidumbre en cuanto a los métodos y al peso de las responsabilidades, no puede ser emprendida individualmente.”*⁴⁶⁹

Este fragmento resulta muy clarificador en cuanto al método del *iḥtihād* comunitario, considerado por Yāsīn una obligación jurídica y religiosa de toda la comunidad⁴⁷⁰. Así, Yāsīn pretende establecer un “Consejo de *muḥtahiḍīn*” que trabaje en la actualización del corpus legislativo de la *ṣarī`a* para adaptarlo a la situación contemporánea en la que la última palabra, en caso de disparidad de criterio, la tendría el emir, es decir, el gobernante (*ḥākīm*) de la comunidad o del estado que, como tal,

⁴⁶⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 207.

⁴⁷⁰ Yāsīn utiliza aquí la clasificación tradicional por la que el *fiqh* divide los actos humanos en cinco categorías generales, a saber: *ḥaram* (prohibidos), *makrūḥ* (reprobables), *farḍ* (obligatorios), *mandūb* (recomendables) y *mubāḥ* (indiferentes). Dentro de la categoría de *farḍ*, los actos se dividen a su vez en *farḍ al-`ayn* (obligación individual) y *farḍ al-kifāya* (obligación colectiva). Es dentro de esta última categoría en la que Yāsīn sitúa el *iḥtihād* comunitario, situándolo al nivel de otras importantes obligaciones colectivas, como es precisamente el *ḥikmah*. Cfr. al-Imām Mālik b. Anas. *Al-Muwaḥḥat*. Beirut: al-Maktaba al-`Aṣriyya, 2003, pp. 251-253.

presidiría el mencionado Consejo. Dicha última palabra parece inapelable, puesto que está respaldada por la autoridad profética.

Al igual que la *šūrā*, Yāsīn pretende situar el *iȳtihād* como instrumento jurídico y político, por lo que éste cobra una importancia fundamental en el desarrollo de la futura estructura de gobierno, dado que supone el medio para lograr una argumentación jurídica y religiosa a su actuación política. Así, el *iȳtihād*, en el pensamiento de Yāsīn, es la garantía de que su teoría política y sus actuaciones prácticas en ese sentido puedan ser consideradas en todo momento firmemente ligadas a la letra y al espíritu de los presupuestos islámicos contenidos en la *šarīʿa*, así como a la actualización del modelo histórico-político representado por el Estado de Medina y los califas *Rāšīdūn*. De ahí que se le conceda tanta importancia a su desarrollo, si bien, al igual que ocurre con el desarrollo práctico de la *šūrā* en su pensamiento, Yāsīn no termina de desarrollar de forma exhaustiva su contenido, más allá de referencias generales como la aportada en el fragmento anterior, así como de citas a determinados hadices que respaldan su visión, en términos históricos, sobre la aplicación del *iȳtihād* comunitario⁴⁷¹.

3.3.1.2. *El ȳihād como motor del cambio*

Una vez adaptados a la realidad sociopolítica e histórica contemporánea los presupuestos de las nuevas estructuras y los métodos de actuación mediante el recurso al *iȳtihād*, Yāsīn propone comenzar a ejercer el auténtico movimiento de avance en su metodología *minhāyī* a partir de otro de sus conceptos clave, el *ȳihād*. Analizado el contexto del Marruecos contemporáneo como un entorno en clave de *fitna*, gobernado por el mencionado gobierno ilegítimo y tirano (*ḥukm al-ȳabrī*), es posible y necesario, teniendo siempre como referencia moral la *ḥisba*, y el *ȳihād* como método para cambiar de forma definitiva dicho sistema y convertirlo en un sistema islámico justo.

Desde la ortodoxia islámica, Yāsīn define el concepto del *ȳihād* conforme a la tradicional división entre *al-ȳihād al-akbar* y *al-ȳihād al-aṣḡar*⁴⁷². El primero de ellos, *al-ȳihād al-akbar*, responde a la noción del “gran *ȳihād*”, el *ȳihād* más importante que debe llevar a cabo el musulmán, dado que es la lucha que el creyente debe emprender contra su propio ego y su inclinación hacia el mal. Es considerado mayor dada la duración de la “lucha”, que debe permanecer activa durante toda la vida, así como por la

⁴⁷¹ Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāyī*..., pp. 208-209.

⁴⁷² *Op. cit.*, p. 337.

importancia de vencer a las tentaciones y a los malos hábitos. Yāsīn considera a este *ŷihād* “mayor” la base moral imprescindible en la vida y el comportamiento de todo musulmán:

*“Antes de transformar la sociedad, hay que transformar las almas de la vanguardia de los combatientes (muŷāhida). El alma obediente se aparta de sus pasiones hasta aceptar el gobierno de Dios y su Ley, y renuncia a las futilidades para seguir al espíritu en su anhelo de Dios y en la aspiración de su cercanía. ¡ŷihād mayor! (ŷihād akbar)”*⁴⁷³

Desde el punto de vista político, la visión más interesante la aporta el concepto de “*al-ŷihād al-aṣḡar*”. Este *ŷihād* “menor” no es otra cosa que la lucha por medios legítimos, incluido el armado, llegado el caso, por la defensa del islam y de los musulmanes frente a una amenaza hostil. A partir de esta definición se abre un horizonte interpretativo muy amplio, que Yāsīn tratará de matizar en algunos casos. Nuevamente, espiritualidad y política se unen en un mismo concepto, de forma que ambos elementos se constituyen como una sola unidad en todo el pensamiento de Yāsīn y muy especialmente en el tratamiento que hace del concepto de *ŷihād*:

*“Después viene el ŷihād menor, ŷihād por el que el creyente aparta su ego de lo reprobable, odiándolo y reprimiéndolo en sus métodos, para ejercerlo sin excesos, sino con fervor a la religión de Dios. Esto no quiere decir que todos sean iguales en sus capacidades para dominar el alma, aumentar las aspiraciones y apartar los obstáculos. Así, mucha gente tiene tendencia a la maldad y a la ira, más que a dominarlas mediante tendencias más nobles, las cuales son preservadas por los que luchan con ellos mismos hasta que se dejan guiar por los ejemplos de al-Gazālī.”*⁴⁷⁴

Conforme a su metodología *minhāyī*, Yāsīn presenta tres elementos que para él son consustanciales al ejercicio del *ŷihād*, a saber, *tanẓīm* (organización), *tarbiyya* (educación) y *zaḥf* (puesta en marcha). Estos tres conceptos que, como se ha visto, conforman en núcleo metodológico esencial del método *minhāyī*, están asimismo íntimamente relacionados con el concepto de *ŷihād*, lo que evidencia la importancia que éste tiene como motor de desarrollo de su proyecto político. Así, la relación entre *ŷihād*

⁴⁷³ *Op. cit.*, pp. 337-338.

⁴⁷⁴ No es casualidad que Yāsīn cite constantemente a al-Gazālī, dado que éste constituye una referencia teológica fundamental para él, especialmente por la importancia que concede al elemento místico a la hora de tratar los diferentes componentes de las ciencias islámicas. Así, conceptos habituales en Yāsīn como *tawḥīd*, (unicidad), *dīkr Allāh* (recuerdo de Dios), etc. son en gran medida desarrollos ideológicos que parten de la lectura sufí de al-Gazālī. Cfr. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī. *Iḥyā...; Op.cit.*, p. 338.

y *tanzīm* es clara: no puede llevarse a cabo ningún *ŷihād* sin organización⁴⁷⁵, dado que entonces su puesta en práctica sería un ejercicio negligente y sin sentido, que no lograría los objetivos trazados, e incurriría en el peligro de provocar o aumentar el estado de *fitna*.

La educación, por otra parte, es básica en el desarrollo del *ŷihād*, puesto que además de la educación del musulmán y sus relaciones con Dios, es la educación sobre los valores islámicos y la historia del islam la única garante, según Yāsīn, de la unidad de los musulmanes y su acuerdo acerca de la necesidad de emprender el *ŷihād* conforme al modelo profético⁴⁷⁶. Así, a través del ejemplo de los antepasados (*aslāf*), los compañeros del Profeta y su actuación en el *ŷihād*, además del corpus procedente de la *sunna*, Yāsīn considera que debe ser llevado a cabo un estudio profundo de los mismos para extraer enseñanzas y conclusiones que puedan ser extrapoladas al contexto contemporáneo, y así ser comprendidas y asumidas por los creyentes que, de esta forma, podrán emprender de forma consciente e integral la tarea del *ŷihād*.

Finalmente, en la puesta en marcha práctica del *ŷihād*, Yāsīn elabora una serie de relaciones conceptuales destinadas a establecer un criterio claro de actuación a la hora de emprender el *ŷihād*, distanciándose de lo que considera lenguaje materialista en la adopción de términos como *tawra*, e insistiendo en la dimensión espiritual del *ŷihād* que, en todo momento, debe presidir la actuación del *muŷāhid*. Sin embargo, cuando Yāsīn habla del *ŷihād al-ašgar*, de la lucha por la defensa del islam, hay que tener en cuenta que se está refiriendo a un proceso con una carga evidente de violencia, la cual no se explicita, sino que dependerá de la adaptación a las necesidades metodológicas del momento concreto, así como de la carga de violencia ejercida contra los musulmanes por parte del elemento opresor, en este caso el *ḥukm al-ŷabrī*.

En este sentido, Yāsīn hace una puntualización entre los diferentes tipos de violencia y metodologías de lucha, tratando de diferenciar el *ŷihād* de cualquier otro proceso de cambio de carga revolucionaria no islámico. Así, rechaza conceptos como el mencionado de *tawra* (revolución), al considerarlo un proceso violento materialista y, por tanto destinado al fracaso en una sociedad islámica al prescindir de sus valores espirituales (*lā'ikiyya*)⁴⁷⁷. Rechaza asimismo el concepto de *širā`* (lucha), al afirmar que éste es un concepto que indica una alta carga de violencia y de desorganización e

⁴⁷⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāta*..., p. 288.

⁴⁷⁶ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 332.

⁴⁷⁷ *Op. cit.* pp. 338-339.

imprevisión. Por último, utiliza el concepto *`unf* (violencia) para expresar la violencia desprovista de toda razón ejercida por parte del régimen tirano contra la población en general y los islamistas en particular. Frente a todos ellos, surge el *ÿihād* como un método de “combate” profético y liberador, basado en la Revelación y en la fe, controlado y progresivo, así como defensivo, por lo que la carga de violencia es siempre proporcionada y destinada al levantamiento de un orden plenamente islámico y por tanto justo. En ese marco conceptual es en el que desarrolla su concepto de *qawma*⁴⁷⁸, entendido como un “levantamiento” contra un sistema opresivo e injusto⁴⁷⁹.

*“A menudo se confunde la “qawma” islámica con una llamada violenta contra la opresión basada en la ira de Dios. En tanto levantamiento (qawma) y no revolución, es un movimiento basado en la fuerza y la seguridad, con el sentido de fuerza de la fe y autocontrol, que asumimos voluntaria y equilibradamente según el Libro de Dios y su sunna.”*⁴⁸⁰

Para ello, Yāsīn establece una serie de principios, concretamente diez, a través de los cuales el *ÿihād* podrá desarrollarse de manera amplia y progresiva en diversos sectores de la sociedad, la política y la economía. Estos principios son:

a) *ÿihād* financiero (*ÿihād al-māl*): insistiendo en el contenido ideológico de *al-Islām aw al-ṭīfān*, Yāsīn apela a la importancia de gastar el dinero de los musulmanes de una forma igualitaria y justa para que incida en la mejora de las condiciones de vida generales, por lo que según él es necesario transformar, en base a los presupuestos anteriormente mencionados, el sistema corrupto en un sistema islámico en el que la *ṣarī`a* garantice la justicia a través de determinados mecanismos de control y supervisión. Para poner dicha transformación en marcha, es necesaria la colaboración en el *ÿihād* financiero de profesionales cualificados y piadosos y de los medios que garanticen su desarrollo.⁴⁸¹

b) *ÿihād* educativo (*ÿihād al-ta`līm*): como base fundamental de su proyecto, Yāsīn apela a un cambio completo de mentalidad a la hora de transformar el sistema educativo, dado que, como aparato del “estado tiránico”, está destinado a mantener en la ignorancia a los musulmanes. Yāsīn defiende la adopción de un sistema plenamente islámico que garantice el acceso al conocimiento a toda la población, mediante la

⁴⁷⁸ *Op.cit.*, p. 16.

⁴⁷⁹ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Riṣāla al-qawma wa-l-iṣlāḥ*. S.l.: Al-Ṣifā` li-l-Intāy, 2001.

⁴⁸⁰ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 338.

⁴⁸¹ *Op.cit.*, p. 353.

formación de profesorado cualificado y el desarrollo de las escuelas y las universidades, liberándolas así del dominio del pensamiento “*yāhili*”.⁴⁸²

c) *yihād* basado en la *ḥisba* (*yihād al-amr bi-l-ma`rūf wa-l-nahī `an al-munkar*): en un ámbito más estrictamente político, Yāsīn apela a la *ḥisba* como base moral de un *yihād* liberador, que permita ejercer en todo momento una oposición islámica al régimen injusto siguiendo estrictamente la letra coránica. Así, en su argumentación, Yāsīn presenta la *ḥisba* y, por tanto, el *yihād* como medio para llevarla a cabo, como un deber moral de todo musulmán y de cualquier sociedad islámica que pretenda desarrollarse políticamente de acuerdo a los presupuestos de la *ṣarī`a*.⁴⁸³

d) *yihād* como término y argumento (*yihād al-kalima wa-l-ḥuṣṣā*): Yāsīn entiende el término *yihād*, por tanto, como un término fundamentalmente coránico, el cual puede y debe ser actualizado y desarrollado en las circunstancias actuales por los musulmanes como único medio de desarrollo en todos los ámbitos de la sociedad y la política. En dichos términos, Yāsīn, entiende cualquier proyecto político como un proyecto ligado a la Revelación.⁴⁸⁴

e) *yihād* de movilización y construcción (*yihād al-ta`bi`a wa-l-binā`*): en este sentido, Yāsīn pretende ofrecer una visión positiva del *yihād* que, frente a la violencia y la opresión ejercida por el “régimen tiránico” (*al-ḥukm al-yabrī*), ofrece una alternativa de superación y mejora de la sociedad islámica en la que deben participar todos los musulmanes. Así, frente a la lucha ideológica que Yāsīn considera pernicioso, el *yihād* se establece como una herramienta de construcción de una nueva sociedad libre y justa.⁴⁸⁵

f) *yihād* político (*al-yihād al-siyāsī*): Yāsīn, teniendo nuevamente como base moral el desarrollo político de la *ḥisba*, considera de forma contundente y clara que cualquier gobierno que no actúe plenamente de acuerdo con los presupuestos de la *ṣarī`a* es un gobierno criminal y carente de legitimidad. Por ello, Yāsīn pretende liberar mediante el *yihād* el ejercicio mercantilista y laico de la política, para establecer sin paliativos la autoridad del Corán y la *sunna* en el gobierno, siguiendo en todo momento las prescripciones de la *ṣarī`a*.⁴⁸⁶

⁴⁸² *Op.cit.*, p. 357.

⁴⁸³ *Op.cit.*, pp. 358-359.

⁴⁸⁴ *Op.cit.*, p. 365.

⁴⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 369-370.

⁴⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 372-373.

g) *ḡihād* ejecutivo (*ḡihād al-tanfīd*): este interesante apartado Yāsīn lo destina a plantear la posibilidad de incluir su proyecto en un sistema de partidos políticos. Aludiendo a la autoridad de tres autores, Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb y Abū l-`Alā l-Mawḡūdī, Yāsīn analiza diferentes teorías sobre el islam y la democracia, considerando que como base para transformar el sistema, cualquier participación de su proyecto en un sistema de partidos políticos democrático queda totalmente descartada cuando el sistema está viciado y no ofrece auténticas garantías de libertad, como ocurre en el caso de Marruecos. Así, frente a la ficticia pluralidad de partidos y tendencias en Marruecos, Yāsīn defiende la unidad del “partido de Dios” (*ḡizb Allāh*) como única garantía de auténtico avance y liberación política y social frente a Occidente y los gobiernos ilegítimos que lo representan.

h) *ḡihād* contra la “*barbarie*” (*ḡihād al-kufr*): El concepto de *kufr* en los textos de Yāsīn es utilizado de forma amplia para hacer referencia, en términos generales, a lo “bárbaro”, entendido como lo “no-musulmán”, es decir, tanto a los individuos no musulmanes y sus prácticas, como a los musulmanes que no actúan conforme a los verdaderos principios del islam. Así, partiendo de la máxima de que la pobreza sólo se da donde hay barbarie, Yāsīn afirma que en una sociedad auténticamente islámica, todos los recursos y necesidades sociales están garantizados, dado que los individuos-creyentes, así como la sociedad, la cultura, la economía y la política, están sometidas a la referencia moral superior, la *ṣarī`a*. Por ello, el *ḡihād al-kufr* debe hacer frente, según Yāsīn, a toda estructura que impida el auténtico desarrollo de la *ṣarī`a* a nivel individual y colectivo en todos los ámbitos.⁴⁸⁷

i) *ḡihād* como modelo triunfal (*ḡihād al-namūḡay wa-l-nāyih*): desde un punto de vista político, Yāsīn analiza determinadas situaciones históricas contemporáneas, como la de Albania, considerado un país musulmán, e Irán, para afirmar que la unión de los musulmanes en torno a un modelo político y a unos ideales comunes, evidentemente apoyada en la confianza en la victoria final de los valores islámicos, está destinada a triunfar. Así, ejemplifica en el caso de Albania la opresión sufrida durante décadas por parte de un “gobierno tiránico”, en este caso comunista y ateo, sin que los valores islámicos pudieran ser extirpados de la población, lo que bajo su punto de vista demuestra la profundidad y la determinación de la auténtica fe islámica que

⁴⁸⁷ *Op.cit.*, pp 381-383.

inevitablemente hará triunfar la *qawma* emprendida por los musulmanes en cualquier contexto.⁴⁸⁸

j) *ŷihād* unitario (*ŷihād al-tawhīd*): finalmente, Yāsīn pone de relieve la necesidad de elaborar un proyecto a nivel de la *umma*, verdadero centro del proyecto islámico, a partir del desarrollo del *ŷihād* en cada país⁴⁸⁹. Yāsīn considera el *ŷihād* como una herramienta liberadora de lo que considera divisiones artificiales y “prisiones regionales” (*al-siŷn al-quṭrī*), destinada a lograr la definitiva unión de la *umma*. A partir de dicha unión, los musulmanes podrán tener el control de sus propios recursos, por lo que no se verán sometidos al poder político, económico e ideológico de otras potencias extranjeras no musulmanas⁴⁹⁰. Asimismo, en primer término el *ŷihād* deberá acabar con los gobiernos injustos y opresores que impiden la realización de dicha unidad, liberando de esta forma a cada país (*taḥrīr al-quṭrī*) y preparándolo para la continuación del *ŷihād*⁴⁹¹.

Todos ellos reflejan la amplitud de miras del proyecto de Yāsīn, en el que se asume la importancia fundamental de expandir el *ŷihād* como un modelo de “lucha” en todos los ámbitos, y no meramente en el campo de la lucha armada o revolucionaria, la cual es no es totalmente desechada, especialmente en contextos como los ejemplificados por Palestina o Argelia, aunque sí muy matizada al menos en el caso de Marruecos, a la hora de transformar el sistema, ya que se aboga por una reislamización a través de un *ŷihād* integral, que logre la transformación de todos los sectores del estado desde sus mismas bases, con lo cual la transformación de las estructuras políticas será progresiva y natural.

Al igual que ocurre con otros de sus conceptos clave, el *ŷihād* se presenta en la obra de Yāsīn como un elemento central, pero no se desarrolla pormenorizadamente su metodología, dejándose ésta al criterio interpretativo del método *minhāyī*.

⁴⁸⁸ *Op.cit.*, pp 388-389.

⁴⁸⁹ En su intención de reislamizar la lengua árabe, Yāsīn evita utilizar el término “*watan*” (patria), relacionado con el desarrollo de las teorías nacionalistas árabes, que Yāsīn considera negativas por su carácter secular, prefiriendo el uso del término “*quṭr*”(país, región), en su consideración de los diferentes países islámicos como parte de la entidad superior de la *umma*. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāyī*..., p. 391.

⁴⁹⁰ *Op cit.*, p. 391.

⁴⁹¹ *Op. cit.*, p., 393.

3.3.2. *Las relaciones islam/estado en el proyecto político de `Abd al-Salām Yāsīn: el estado islámico y el califato*

En la teoría política de `Abd al-Salām Yāsīn se establece una clara relación de identificación entre el islam como desarrollo político a través de los mecanismos señalados, y el estado. En este sentido es notable la cantidad de referencias de contenido político en las obras de Yāsīn que señalan claramente la necesidad *histórica*⁴⁹² de dar una auténtico marco de referencia moral y jurídico islámico a la práctica política del estado, de forma que éste pueda ser calificado como un estado islámico (*dawla islāmiyya*) tanto en su teoría como en su práctica. Así, toda su teoría política está destinada a enmarcar el desarrollo histórico y metodológico de la transición definitiva desde el estado tiránico y opresor (*al-ḥukm al-yābrī*) hasta el Califato Islámico (*al-jilāfa al-islāmiyya*), conformado por la unión de los diferentes estados islámicos nacionales.

De forma general, dicho estado islámico se caracteriza, según Yāsīn, por la total asunción de los principios islámicos por parte de todos los ciudadanos, entendidos siempre como creyentes (*mu'minūn*) por encima de cualquier adscripción de nacionalidad, y por tanto como integrantes de la estructura de la *umma*. Por ello, Yāsīn aboga por la reunificación de todos los musulmanes bajo una misma estructura política que garantice un gobierno de acuerdo con el islam, es decir, que siga efectivamente los principios derivados del Corán y de la *sunna* del Profeta, adaptándolos a las nuevas realidades sociales, políticas y económicas a través de una profunda labor de reforma (*iṣlāḥ*) y renovación (*ta'yīd*) realizada por medio de un *i'ytiḥād* integral y comunitario, como se ha visto, de acuerdo con el planteamiento global contenido en el método del *Minḥāy*, y siempre con el fondo moral de la fe (*imān*) y la espiritualidad (*iḥsān*).

Dicha estructura se establece en base al modelo desarrollado internamente por la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, un modelo consultivo (*ṣūrā-crático*) de tipo piramidal en el que el *muršid al-`ām* o *emir* (*amīr*), cúspide de la estructura, es el responsable último de todas las decisiones y acciones emprendidas, si bien debe aceptar en todo momento el consenso necesario en el seno de la comunidad por el bien de la misma, siguiendo el principio de la *ḥisba*, y atendiendo a las decisiones de los diferentes órganos consultivos, como el *Ma'yliṣ al-Ṣūrā* y el *Ma'yliṣ li-l-I'ytiḥād*. Al mismo tiempo que

⁴⁹² Los términos categóricos “*ḍarūrī*” (necesario) y “*tārījī*” (histórico) son empleados por Yāsīn de manera recurrente para referirse a su proyecto como un imperativo histórico que debe ponerse necesariamente en práctica. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Naṣarāt fī l-fiqh...*

figura política, dicho emir es legitimado por medio de la *ba`ya* como líder religioso, y considerado simbólicamente como el sucesor del Profeta Muḥammad al frente de la comunidad islámica, debiendo asimismo ser reconocida tal dignidad por acuerdo mutuo (*šūrà*) entre el emir y los miembros de la comunidad, siempre entendidos como creyentes. Este acuerdo tiene como legitimación moral la llamada a la *ḥisba*, que garantiza que por el bien de la comunidad y del gobierno islámico, un determinado gobernante pueda ser sustituido en un momento dado si no se atiene a los límites del acuerdo fijados por la *šarī`a*. A nivel práctico, este recurso garantiza la libre elección del gobernante, dentro de los límites fijados por el desarrollo práctico de la *šūrà*, y rechaza el modelo hereditario.

Simbólicamente, el reconocimiento de “sucesor” dota al *emir* del título de “*jalīfa*” (califa). No obstante, dicho título es entendido por Yāsīn en referencia a su connotación de “sucesor”, tal y como es establecido en el Corán, en el que Dios concede a Adán, es decir, al Hombre, la dignidad de “*jalīfa*” como sucesor de Dios en la Tierra. Es, por tanto, atendiendo a dicha relectura actualizada del texto coránico como hay que entender el “califato” como modelo político en la teoría política de `Abd al-Salām Yāsīn, puesto que desde el punto de vista histórico, Yāsīn rechaza y critica duramente el desarrollo histórico-político del Califato, considerándolo como una estructura política ilegítima, desde el punto de vista islámico, a partir del advenimiento del primer califa Omeya, Mu`āwiyya b. Abī Sufiyān (661-680)⁴⁹³.

La transformación del Califato en una monarquía absoluta hereditaria es considerado por Yāsīn como una de las mayores tragedias de la historia islámica, considerando especialmente el paso del gobierno islámico garantizado por la *šūrà*, representado por los califas *Rāšīdūn*, al gobierno monárquico tiránico (*al-mulk al-ŷabrī*) representado por la dinastía Omeya, bajo la cual los principios islámicos fueron abandonados a todos los niveles. Desde el punto de vista político, el simbólico cambio de título de “*jalīfat Rasūl Allāh*” (“sucesor del Mensajero de Dios”), título otorgado a los califas *Rāšīdūn* como “sucesores” del Profeta, al de “*jalīfat Allāh*” (“Califa de Dios”), título que, entre otros muchos, adoptaron los califas omeyas de manera

⁴⁹³ Yāsīn achaca a Mu`āwiyya su papel preponderante en la primera división interna de la *umma*, dado que se enfrentó política y militarmente a `Alī b. Abī Ṭālib (656-661), transformando posteriormente y de manera definitiva el Califato en una monarquía absoluta de carácter hereditario, según el modelo político del Imperio Bizantino. Cfr. Patricia Crone. *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Para una revisión epistemológica contemporánea en torno a la cuestión del califato y su posible recuperación como modelo político, cfr. Muḥammad Rašīd Ridā. *Al-Jilāfa*. El Cairo: Al-Zahra li-l-Īlām al-`Arabī, 1988.

pretenciosa, demuestra el progresivo alejamiento de los principios de la práctica política establecidos por la *ṣarī`a*, entre los cuales se sitúa de manera preeminente la *ṣūrà*. En el análisis histórico de Yāsīn es destacable por tanto la crítica al Califato como institución ilegítima y corrupta desde el comienzo desde la época omeya (661) hasta su definitiva desaparición con la abolición del Califato Otomano (1924)⁴⁹⁴ y por lo tanto, destacable tan sólo por servir de contraejemplo para el auténtico desarrollo del Califato Islámico a desarrollar en el nuevo contexto contemporáneo, y que se establece como un deber “heredado” (*al-jilāfa al-wāriṭa*)⁴⁹⁵ de la primera comunidad islámica de Medina.

Evidentemente, dicha crítica puede y debe leerse como una crítica dirigida en primer término a la monarquía *`alawī* de Marruecos, considerada en los mismos términos como *ḥukm al-ḡabrī*, un gobierno tiránico e ilegítimo que no se ajusta a la letra ni al espíritu del auténtico islam, sino que utiliza una simbología islámica meramente testimonial y externa para justificar la práctica de un gobierno secular y pro-occidental alejado de los valores islámicos esenciales, comenzando por la moral y la puesta en práctica de la *ṣarī`a*. Dicha consideración, que parte del *īyṭihād*, justifica el comienzo y la puesta en marcha del proyecto *minḡāyī* en Marruecos, a través del *ḡihād* en los términos mencionados anteriormente.

Siguiendo la estructura mencionada, Yāsīn pone de relieve el concepto de “*tawḡīd*”, el cual tiene profunda relevancia teológica, otorgándole un matiz político, puesto que es entendido como “unificación”, “unidad” y preferido en su discurso al concepto de “*waḡda*” que tradicionalmente es empleado en el mismo sentido por la ideología nacionalista árabe y el panarabismo en general. Emprendiendo por tanto una puesta en marcha “regional” (*quṭrī*), en primer término, las estructuras políticas de cada país serán transformadas progresivamente en estados islámicos dirigidos por un *emir* y regidos por la *ṣūrà-cracia* y, en el mismo sentido en el que dicha institución era entendida en la época profética y en el desarrollo político del califato *Rāṣidūn*, las estructuras estatales serán entendidas como secciones regionales pertenecientes al único Califato Islámico.

En una concepción diacrónica de la Historia, Yāsīn considera el advenimiento del estado islámico bajo la forma del Califato como un hecho inevitable tras el desarrollo y la decadencia del *ḥukm al-ḡabrī* a pesar de lo cual deberá contar con el

⁴⁹⁴ Cuando Yāsīn hace referencia en sus escritos a dichos califatos, suele entrecorillar la palabra “*jilāfa*” (califato), por considerar inapropiada su utilización aplicada a dichos desarrollos políticos.

⁴⁹⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minḡāyī*..., p. 26.

apoyo y la colaboración de todos los creyentes⁴⁹⁶ para su definitivo triunfo y establecimiento, que deberá lograrse en sucesivas etapas, destinadas a lograr los siguientes objetivos:

- a) sustitución del gobierno despótico (*al-ḥukm al-mustabidd*) por la *ṣūrā*
- b) propagación del mensaje islámico y establecimiento de la educación islámica
- c) liberación económica, militar y política de la *umma* islámica⁴⁹⁷

Estos tres objetivos conforman el eje básico de actuación en la transformación del sistema, en torno a los cuales se dibuja el proyecto de Yāsīn. Evidentemente, el *yihād* cobra un papel fundamental en su desarrollo, dado que es el motor que impulsa el desarrollo sucesivo de dichas etapas, siempre con la perspectiva del inevitable triunfo final de los musulmanes y el islam como modelo de desarrollo integral. En este sentido, a la hora de definir el Califato, Yāsīn afirma:

*“El Califato es la esperanza de todos los musulmanes. Fuera de nosotros es considerado como una gran arrogancia y un gran peligro porque creen, con razón, que sacará a la mayoría de los habitantes de la tierra de la pobreza y la marginación. El bloque formado por el mundo pobre y colonizado no encuentra alternativa para transformarse ni en la devoción al Oriente ignorante (al-ṣāhiliyya), ni en Occidente, por lo que la única alternativa es el Califato Islámico. El día que se realice la liberación, el mundo pobre sabrá que la victoria es nuestra religión, y no los eslóganes de la política.”*⁴⁹⁸

Yāsīn relaciona íntimamente el desarrollo político del Califato con una mejora de las condiciones económicas de los musulmanes. Esto es debido a que, según argumenta en el desarrollo teórico de su programa económico, el establecimiento del Califato logrará independizar definitivamente a la *umma* de los recursos económicos extranjeros, al poner todos los recursos propios y el capital en manos de los propios musulmanes. Esta “nacionalización” es entendida en términos islámicos como la puesta en práctica de la propiedad divina de todos los bienes y el deber de administrarlo debidamente conforme a la reglamentación establecida en la *ṣarīʿa* y siguiendo los

⁴⁹⁶ En una primera etapa “nacional”, el deber de poner en marcha el *yihād* y lograr el cambio de estructuras debe estar liderado por los islamistas, concebidos como los miembros más conscientes y preparados intelectual y sobre todo espiritualmente, de la comunidad y, por tanto, vanguardia del proceso de transformación. De ahí que Yāsīn apele constantemente a la calificación de “*yund Allāh*” (soldado de Dios) para referirse a los militantes del movimiento islamista, lo cual puede relacionarse nuevamente con el concepto místico “*yund*” empleado por al-Gazālī. Cfr. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī. *Iḥyāʾ...*, v. II, pp. 8-11.

⁴⁹⁷ Muḥammad Ṣāqūr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 354; `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy...*, pp. 399-402.

⁴⁹⁸ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy...*, p. 400.

principios morales del Corán y la *sunna*⁴⁹⁹. Así, la corrupción y la fuga de capitales será definitivamente eliminada, por lo que todos los beneficios repercutirán en la igualdad de todos los miembros de la *umma*, y en la garantía de un nivel de vida adecuado a los recursos, que serán equitativamente repartidos.

En ese sentido, Yāsīn no olvida llamar a las élites políticas e intelectuales a participar en el desarrollo de su proyecto. Su papel sería el de consolidar la liberación definitiva de la colonización cultural, política y económica de Occidente. Para ello, el primer paso es la liberación de la mentalidad francófila alienante que rige en las élites del país, las cuales se dejan influir por los modelos culturales, sociales y políticos del colonizador, en este caso Francia, contribuyendo al empobrecimiento y a la división de la población en todos los sentidos, y haciendo de la sociedad marroquí una sociedad *yāhili* en su sentido literal de “ignorante”. Su papel será necesario especialmente en la segunda de las etapas mencionadas cuando, una vez sustituido el gobierno tiránico por un gobierno regido por la *šūrā*, la propagación de los valores islámicos a través de la educación sea el eje fundamental de la transformación de la sociedad. Evidentemente, el gobierno de la *šūrā*, según Yāsīn, contribuirá enormemente a legitimar dichos valores mediante la práctica de un gobierno justo y limpio.

Ello se logrará con la puesta en práctica en primera lugar, y a nivel interno, de la *šūrā* como sistema de gobierno (*ḥukm al-šūrā*), lo cual será la base fundamental para construir satisfactoriamente todo el nuevo sistema de relaciones en torno a él. Dicho sistema garantizará el desarrollo eficaz a toda acción posterior de acuerdo a los principios de la *šarī`a*, constituyendo al mismo tiempo el “frente interno” (*al-yibha al-dājiliyya*)⁵⁰⁰ del sistema mundial de la *šūrā-cracia* representado por el Califato.

Así, una vez transformado el panorama político y el cultural, el último paso será la eliminación de cualquier residuo del viejo sistema en el campo económico, que se regirá conforme a los patrones mencionados siguiendo estrictamente los valores de la justicia islámica, abandonando definitivamente el capitalismo y el liberalismo económico, y el campo militar, considerado como la herramienta más eficaz de represión del régimen tiránico y sus aliados occidentales, y defensor de los intereses de dicho sistema y su ideología. Apoyándose en un hadiz, Yāsīn establece la diferencia más clara y evidente entre la monarquía y el califato en cuanto al mandato moral que

⁴⁹⁹ Los principios económicos para desarrollar el estado islámico según lo establecido por la *šarī`a* son desarrollados con mayor amplitud en `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Iqtisād...*

⁵⁰⁰ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām...*, pp. 288-291.

recae sobre la segunda de no apropiarse del dinero de los musulmanes⁵⁰¹, prohibición que es sistemáticamente incumplida por el gobierno tiránico ejercido por la monarquía. El Califato, por tanto, debe basar sus prácticas económicas en la justicia (*`adl*), la solidaridad con los más desfavorecidos (*inṣāf*), la recaudación y el gasto del dinero público de manera correcta (*bi-ḥaqq*).⁵⁰²

Es evidente, por tanto, que el islam y todo su desarrollo político, cultural y económico es la base teórica y metodológica del estado en la teoría de Yāsīn, por lo que éste es concebido inequívocamente como un estado islámico, como se ha dicho. Sin embargo, a pesar de las garantías que, bajo su punto de vista, ofrece la *ṣūrà* como sistema de gobierno, quedan muchas dudas y preguntas abiertas acerca del desarrollo real de dicha teoría, especialmente en el campo social, dado que no se especifican de forma minuciosa cuáles serían los márgenes reales de libertad a nivel general, sino que éstos se dejan, nuevamente, a expensas del recurso al *iṯtihād* y del recorrido metodológico-espiritual *minhāyī*. Así, puede afirmarse que el proyecto político de Yāsīn es un proyecto de estado islámico pensado por y para musulmanes creyentes y dotados de un alto grado de consciencia espiritual, con lo que, desde el punto de vista del pensamiento político, es un proyecto limitado y no universal.

3.3.3. Hacia la unificación social: el papel de la mujer y los imāzigen

El proyecto político de Yāsīn es también un proyecto social. Consciente de la importancia que la sociedad en general debe tener en su desarrollo, Yāsīn aborda en su discurso ciertos aspectos relevantes en este sentido. Su modelo de sociedad, acorde con su proyecto político, es el de una sociedad unida, independiente, instruida y solidaria, depositaria de la cultura y los valores del islam y orgullosa de su identidad, la cual debe ser desarrollada en todos los campos. Ciertos sectores sociales, por su importancia fundamental en cualquier futuro desarrollo en Marruecos⁵⁰³, son analizados por Yāsīn de una forma específica. Es el caso de la mujer y los beréberes (*imāzigen*).

⁵⁰¹ Literalmente, según el hadiz, la prohibición de apropiarse de un solo dirham del dinero de los creyentes: “*dirham wāḥid mizān!*” (la medida es un solo dirham). `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāyī*..., p. 402.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism...”, p. 179.

3.3.3.1. La mujer como “muḡāhida” y educadora en la sociedad islámica

En lo relativo al plano de la mujer⁵⁰⁴, Yāsīn utiliza exclusivamente en toda su obra un término de origen coránico para referirse a la mujer como *mu'mina* (pl. *mu'mināt*), lo que deja clara su visión islámica de la realidad social al presentar una dimensión básicamente religiosa del ser humano y más concretamente de la mujer, en términos de fe (*imān*), a la vez que recupera un concepto de referencia coránica, en cuyo texto⁵⁰⁵ Dios se dirige a los creyentes y a las creyentes (*mu'minūn / mu'mināt*) simultáneamente en varias ocasiones.

Yāsīn suele dedicar una parte de sus escritos, artículos e incluso obras enteras a analizar la situación de degradación que sufre la mujer en el mundo islámico y en Marruecos en particular. Desde su punto de vista, dicha degradación está causada por dos motivos principales:

- a) la institucionalización de la discriminación y la opresión tradicional de la mujer en todos los planos a causa de la interpretación instrumentalizada del islam de los ulemas oficiales, quienes contribuyen a la legitimación del poder y al anquilosamiento de los modelos sociales considerados ilegítimamente “islámicos”,
- b) la influencia negativa de los modelos femeninos occidentales laicos, que, en nombre de la liberación y la emancipación femenina, degradan a la mujer musulmana.

En ambos casos Yāsīn señala directamente al majzén como alentador y promotor de dichos elementos de degradación de la mujer marroquí y le acusa, por tanto, de sostener una doble moral, excesivamente conservadora y sagrada en el ámbito político y religioso en relación con la legitimación del orden establecido, y marcadamente laica y occidental en el ámbito social y económico.

⁵⁰⁴ Cfr. Juan A. Macías Amoretti. “La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos”. *MEAH*, 54 (2005), pp. 101-115. Sobre la mujer islamista en general, cfr. asimismo Fariba Abdelkhah. *La revolución bajo el velo: mujer iraní y régimen islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1996; Laetitia Bucalle. “L’engagement islamiste des femmes en Algérie”. *Maghreb-Machrek*, 144 (1994), pp. 105-118; Olfa Lamloum. “Les femmes dans le discours islamiste”. *Confluences-Méditerranée*, 27 (otoño 1998), pp. 25-32; Gema Martín Muñoz. “Mujeres islamistas, y sin embargo modernas”. En Mercedes del Amo (ed.). *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*. Granada: Universidad de Granada, 1997, pp. 75-89;

⁵⁰⁵ Cfr. especialmente las siguientes aleyas: C. XVI, 97; C. XXXIII, 35; C. XLVIII, 5. Sobre las regulaciones de género en el Corán, cfr. también Carmelo Pérez Beltrán. “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones de la paz...*, pp.291-334.

En su amplia obra *Tanwīr al-mu'mināt* (La iluminación de las creyentes)⁵⁰⁶, publicada en Egipto en 1995, editada en dos volúmenes y dedicada específicamente y por completo a la mujer, se desarrolla de forma pormenorizada este análisis, proponiendo un modelo de acción femenina basado en el reconocimiento de la identidad islámica y la validez de los presupuestos islámicos como solución a la discriminación femenina, al situar al hombre y a la mujer en un plano de fe y acción conjunta y especializada por el desarrollo de la sociedad y la emancipación “auténtica” de la mujer musulmana. En este sentido, gran parte de la obra está dedicada a situar en dicho plano, el de la fe (*imān*)⁵⁰⁷, cualquier desarrollo de la mujer como creyente y como parte de la sociedad, pues afirma que el islam es el único marco en el que la mujer musulmana puede ser feliz, dado que en él concurren todos los elementos para liberarla de su situación de ignorancia (*yāhiliyya*)⁵⁰⁸ respecto a su propia condición y dignidad.

En un tono cargado de ironía y un uso del lenguaje marcadamente religioso, no exento de cierto paternalismo, Yāsīn parte de la identificación de la sociedad ideal a establecer con el primer estado islámico de Medina, así como de un contexto defensivo marcado por lo que él denomina “*rūḥ al-ṣalībī*” (el espíritu de las cruzadas) revitalizado por Occidente en los años 90 contra el mundo islámico desde el ámbito militar hasta el económico, pasando por el cultural⁵⁰⁹. De esta forma, estableciendo un objetivo y un contexto de partida, Yāsīn recurre a una concepción de militancia y lucha liberadora que, como ocurrió con la llegada del islam en la Arabia del siglo VII, dote a los creyentes, y a la mujer en particular, de unos derechos y una condición de la que se ha visto privada a lo largo de la historia⁵¹⁰.

En este sentido, Yāsīn desarrolla ampliamente el ejemplo de las *ṣaḥābiyyāt* (compañeras del Profeta) como modelo de acción del *yihād* de liberación que deben emprender las mujeres musulmanas por su emancipación y su liberación de la alienación cultural y la opresión social. Uno de los epígrafes de *Tanwīr al-mu'mināt*,

⁵⁰⁶ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr al-mū'mināt*...

⁵⁰⁷ *Op. cit.*, vol. 1, pp. 241-246.

⁵⁰⁸ El término “*yāhiliyya*” aplicado a la condición de la mujer hace aquí referencia a la influencia negativa de los modelos occidentales estereotipados, encarnados en las teorías feministas y sus seguidoras en Marruecos, así como a la interpretación patriarcal tradicional del islam, los cuales impiden a las creyentes alcanzar auténtica consciencia de su verdadera dignidad islámica y de la importancia de su papel en la sociedad. *Op. cit.*, p. 126.

⁵⁰⁹ Dentro de esa revitalización del *espíritu de las cruzadas* en los años 90, Yāsīn suele citar los ejemplos de la Primera Guerra del Golfo contra Iraq (1991), el fin del proceso electoral en Argelia y la consecuente guerra (1991), la guerra de Bosnia (1992) y la situación de Palestina. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāta*..., pp. 13-20.

⁵¹⁰ *Op. cit.*, p. 188.

titulado precisamente “*muḡāhidāt*”⁵¹¹, desarrolla este modelo de acción, que no es otro que el *ḡihād*. Evidentemente no se trata del *ḡihād* armado, sino un modelo profundamente islámico y militante adaptado a la sociedad contemporánea y a las necesidades de la mujer musulmana marroquí, según la definición del *ḡihād* mencionada en el apartado anterior. Dicho *ḡihād* es llamado por Yāsīn “*ḡihād de movilización de la umma*” (*ḡihād ta`bi`at al-umma*)⁵¹², puesto que su objetivo es educar, concienciar y movilizar a todos los musulmanes de la necesidad de transformar las estructuras y construir el estado islámico desde todos los frentes, teniendo siempre como referencia la base espiritual de toda acción.

Como ejemplo de *muḡāhida*, Yāsīn destaca, entre otras, precisamente a `Ā`iša bint Abī Bakr⁵¹³, esposa del Profeta, a quien califica como “líder de una revolución” y “uno de los mayores ulemas” (*min akbar al-`ulāmā`*)⁵¹⁴, en lo que supone otro ejemplo más de la constante analogía, por otro lado típica en el pensamiento islamista, entre los primeros tiempos del Islam y la situación sociopolítica contemporánea. Para adaptar el modelo de actuación de las Compañeras del Profeta a la realidad actual y construir la modernidad es necesario, según Yāsīn, el recurso al *iḡtihād* y al estudio de la historia del Islam:

“*Por encima de la imitación de las emancipadoras ignorantes (al-ḡāhiliyyāt) y la sumisión a su ejemplo degenerado, destaca la altura de las Compañeras (al-ṣahābiyyāt), que Dios esté satisfecho de ellas, (...) y el ejemplo de su participación en el ḡihād.*”⁵¹⁵

Por tanto, cabe afirmar que dicho *ḡihād* tiene una doble dimensión en el pensamiento de Yāsīn. Por un lado,

- a) una dimensión global, de lucha y defensa por el islam contra sus enemigos, tanto externos como internos, hacia la construcción del estado islámico en el que las mujeres participan junto a los hombres encabezando, desde la

⁵¹¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr...*, vol. 2, p. 261.

⁵¹² *Op. cit.*, pp. 255-260.

⁵¹³ El papel de `Ā`iša bint Abī Bakr (614-678) en la historia del Islam ha sido ciertamente controvertido. Acusada desde ciertos sectores de musulmanes, especialmente desde la *ṣī`a*, de intrigar y provocar el primer enfrentamiento armado dentro del Islam en la batalla de *Yawm al-Ķamal* (656) en la que se enfrentó militarmente a `Alī, modernamente algunos ideólogos islamistas como Yāsīn han querido destacar su papel activo en el campo político, en el que era apoyada por algunos *ṣahāba*, promoviendo así una militancia activa en el sector femenino de sus movimientos. Cfr. François Burgat. *El islamismo...*, pp. 242-245; sobre el papel de las mujeres del Profeta, cfr. asimismo. Fatima Mernissi. *El Harén político: el Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

⁵¹⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr...*, vol. 2, p. 260.

⁵¹⁵ *Op. cit.*, p. 264.

educación (*tarbiyya*) y la fe (*imān*), el llamado “*ḡihād* de movilización de la *umma*” (*ḡihād ta`bi`at al-umma*), y siendo por tanto una responsabilidad conjunta⁵¹⁶, como lo fue, según su relectura histórica, en los primeros tiempos del Islam⁵¹⁷. Por otro lado,

- b) una dimensión liberadora, que Yāsīn denomina “*ḡihād al-taḡrīr*”, exclusivamente femenina, basada “*en la enseñanza, la virtud, la concienciación y la lucha contra el analfabetismo intelectual y político*” en el que está sumida la mujer musulmana⁵¹⁸.

Además de la consideración de la mujer musulmana como “*muḡāhida*”, Yāsīn destaca su papel en el seno de la familia como madre y esposa (*umm wa-zawḡa*). Desde un punto de vista moral, la mujer es entendida como *mu`mina* y, por tanto, igual al hombre *mū`min* en relación a las cuestiones esenciales del *imān* y la *`aqīda*, el amor a Dios y la piedad. Importa por tanto más la fe que el sexo (*ḡins*) en sí mismo, puesto que como ser moral y como creación de Dios, ambos son seres dotados de razón (*`aql*).

No obstante, para Yāsīn es asimismo indiscutible el hecho natural de la división fisiológica de los sexos en masculino y femenino como parte de la creación y la sabiduría de Dios, puesto que como desarrollo jurídico y teológico, el islam preserva los derechos naturales de la mujer como *fuelle de vida* (*`ayn al-ḡayā*), madre y educadora de los hijos, garantizando sus derechos como ser humano. De esta manera, su papel es fundamental en cuanto que, como educadora, tiene la responsabilidad de transmitir el conocimiento y los valores islámicos a la siguiente generación de musulmanes. Asimismo, la reproducción es considerada como un elemento necesario para el desarrollo y la continuidad de la *umma* y por tanto de la fe, por lo que la maternidad tiene un papel esencial en la sociedad islámica, siendo el matrimonio el marco establecido para su establecimiento y desarrollo integral⁵¹⁹.

De esta forma, el matrimonio es considerado por encima de todo un deber religioso y un deber social⁵²⁰, puesto que es también la base de la familia, pilar básico

⁵¹⁶ *Op. cit.*, p. 263.

⁵¹⁷ *Op. cit.*, p. 264.

⁵¹⁸ La dimensión liberadora del *ḡihād* que debe emprender la mujer musulmana en el proyecto islamista no es exclusiva de Yāsīn ni de Marruecos. Cfr. por ejemplo el caso sudanés en Rafael Ortega Rodrigo. “Islamismo y liberación de la mujer: ḡasan al-Turābī y el modelo sudanés”. *MEAH*, 55 (2006), pp. 253-276.

⁵¹⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr...*, vol. 2, pp. 131-142.

⁵²⁰ Sobre el rol tradicional de la mujer en la sociedad islámica y marroquí, cfr. R. Bourqia, M. Charrad y N. Gallagher (eds.). *Femmes, culture et société au Maghreb*. 2 vols. Casablanca: Afrique Orient, 2000; Julie Combe. *La condition de la femme marocaine*. París: L'Harmattan, 2001.

de la sociedad islámica. La mujer, no obstante, puede desarrollarse íntegramente como individuo creyente, puesto que cuenta con los derechos que en este sentido le concede el islam. La educación y la sensibilización son las herramientas esenciales con las que se debe concienciar a las musulmanas de los derechos reales de los que goza en el islam y que les han sido confiscados por las interpretaciones “retrógradas” de la religión; entre ellos, destacan algunos como los de elegir a su marido, no aceptar a un pretendiente sin condiciones (entre ellas la de no tomar una segunda esposa), demandar el divorcio, trabajar fuera de casa y ejercer una profesión, aceptar responsabilidades sociales y profesionales, disponer libremente de sus bienes, etc., derechos que deben reivindicar ellas mismas para lograr su emancipación⁵²¹. Estos derechos⁵²² son esgrimidos por Yāsīn partiendo de una determinada lectura del Corán y de la *sunna*, así como de la historia del Islam, con especial atención a la actuación de las *ṣaḥābiyyāt* y las acciones y recomendaciones del Profeta Muḥammad recogidas en numerosos hadices en ese sentido.

La visión occidental de la mujer estereotipada según la cual es tratada como un “*simple objeto comercial*” y de deseo, así como el individualismo y el materialismo “*laico e inmoral*” que apoya esta visión, son duramente criticados por Yāsīn, que ve en ellos un peligro para la propia existencia humana, además de un elemento de degradación que despoja a la mujer toda dignidad humana y de su altura moral como creyente. En ese sentido Yāsīn aborda el uso ideológico e identitario del *ḥiyyāb*: “*tu ḥiyyāb, hermana musulmana, es el símbolo de una nueva vida, de un renacimiento, y de tu determinación en la visión del mundo*”. El *ḥiyyāb* es considerado así como una opción ideológica y religiosa ampliamente estudiada y debatida por los ulemas de todas las épocas, pero también como un signo de liberación⁵²³ frente a las interpretaciones retrógradas del islam que impedían salir de casa a la mujer, así como frente a los modelos impuestos por Occidente⁵²⁴.

Yāsīn también aborda el importante tema de la educación, clave en el desarrollo ideológico de sus presupuestos en relación con la mujer, en *al-Minhāy al-Nabawī*. En él dedica unas líneas a lo que denomina “*tarbiyyat al-mu’mināt*” (la educación de las

⁵²¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr*..., vol. 2, pp. 143-154.

⁵²² La reivindicación de la mujer musulmana como parte activa de la sociedad islámica es uno de los pilares teóricos del reformismo *salafī*. Cfr. Abdou Filali-Ansary. *Par souci de clarté*..., pp. 69-73.

⁵²³ Sobre el uso ideológico del *ḥiyyāb* en Marruecos, cfr. M.J. de la Pascua, G. Espigado y Y. Aixelà. “Mujeres, espacio público y *hiyab*. Una reinterpretación del velo en Marruecos”. En M. Nash (ed.). *Pautas históricas de sociabilidad femenina*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, pp. 151-161.

⁵²⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr*..., vol. 2, p. 110.

creyentes), relativas al papel de la mujer dentro de la organización de *al-`Adl wa-l-Ihsān*:

“Las creyentes son iguales a los creyentes en el marco de la Ley [islámica]. Ellas organizarán sus células, sus reuniones y sus oraciones, asumiendo importantes responsabilidades en la predicación (da`wa) y la educación de una parte de la umma. No se impedirá el paso de las servidoras de Dios a las mezquitas, y estarán presentes en los grupos de estudio, las sesiones de culto y en las reuniones de beneficencia, dondequiera que sean, teniendo en cuenta la instrucción en la Ley y sus normas.”⁵²⁵

Así, es evidente que Yāsīn aboga por la coparticipación de la mujer en su proyecto de una forma clara, considerando su igualdad con respecto al hombre como sujetos creyentes, independientes, conscientes y activos, ya que, al menos en el plano teórico, dicha igualdad está garantizada por una “correcta” relectura de las fuentes y de la historia islámica.

3.3.3.2. “Amāzīgidad” e identidad árabe-islámica en Marruecos

En cuanto a lo beréber, la “*amāzīgidad*” de Marruecos es un hecho que Yāsīn aborda principalmente en su obra *Ḥiwār ma` ṣadīq amāzīgī* de 1997⁵²⁶, coincidiendo con el auge experimentado por el movimiento culturalista e identitario beréber a partir de los años 90⁵²⁷. Considerándose él mismo *amāzīg* procedente del Sūs, Yāsīn afirma que la pretensión política y etnográfica de constatar un “hecho diferencial” en lo *amāzīg* carece de sentido en Marruecos, puesto que tal división pretende crear un conflicto inexistente, bajo su punto de vista, entre *lo árabe* y *lo beréber* y, por tanto es una división arbitraria que obedece a unos intereses muy determinados.

En un análisis político, Yāsīn denuncia la supuesta pluralidad ideológica que trata de inscribirse en la relación dialéctica entre *lo beréber* y la *democracia* basada en

⁵²⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 54.

⁵²⁶ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma` ṣadīq*... Dicha obra fue escrita como respuesta a una carta dirigida por Muḥammad Šafīq a `Abd al-Salām Yāsīn en 1995.

⁵²⁷ El movimiento beréber o berberista surge ligado a pretensiones en principio de tipo lingüístico y cultural, para pasar posteriormente, y sólo en determinados casos, a la reivindicación política, que se ha visto aumentada cualitativa y cuantitativamente en las últimas décadas. Cfr. Dahbia Abrous y Hélène Claudot-Hawad. “Imazighen du nord au sud: des rispostes différentes à une même négation”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 38 (1999), pp. 91-113; Arezki Metref. “La question berbère: quand le politique capture l’identitaire”. *Maghreb-Machrek*, 154 (1996), pp. 25-30; Beatriz Molina Rueda. “Cultura beréber e identidades en Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil*..., pp. 369-395; Omar Ouakrim. “La reivindicación cultural amazige”. En Maria-Àngels Roque (ed.). *La sociedad civil en Marruecos*. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 127-135;

la puesta en práctica de una política culturalista que pretende hacer de lo *amāzīg* el elemento de desarrollo más adecuado para Marruecos. Para Yāsīn, la “*amāzīgidad*” de Marruecos es un uno más de los componentes que integran la identidad islámica del país, conformando un conjunto unitario, uniforme y unido bajo los valores de una misma concepción del mundo en base a la fe. Por ello, Yāsīn se posiciona en contra de la argumentación pseudo-cartesiana de “*hablo, luego existo*” (*anā atakallam, fa-anā mawýūd*) defendida como marco de pertenencia y de referencia identitaria por ciertos sectores de las élites berberistas⁵²⁸, así como de establecer cualquier desarrollo político en términos de confrontación étnica o lingüística, rechazando rotundamente cualquier visión política o étnica de la “*amāzīgidad*”.

Recurriendo nuevamente a la Historia, `Abd al-Salām Yāsīn afirma que en todo el desarrollo histórico del Islam, diferentes elementos culturales han *entrado* a formar parte intrínseca de *lo islámico* y de *lo árabe*, conformando un todo unitario y sin que se diera ningún tipo de contradicción o choque entre sus diferentes componentes. Así, cita los casos de Şalāḥ al-Dīn al-Ayūbī (1138-1193), de origen kurdo, y Yūsuf b. Tāšfīn (1061-1108), de origen *amāzīg ṣanhāyī*, para afirmar que la identidad árabe-islámica es un todo en el que caben diferentes sensibilidades lingüísticas y culturales y, por tanto, no caben divisiones arbitrarias en ese sentido, incluso en el ámbito político⁵²⁹ y del poder. Así, pueblos como el kurdo y el *amāzīg* son considerados por Yāsīn pueblos islamizados y, por tanto, integrantes de una misma unidad cultural y de una misma identidad como parte de la *umma* islámica.

Por ello, las reivindicaciones políticas de ciertos sectores berberistas son consideradas por Yāsīn carentes de fundamento, puesto que éstas se basan en la descripción de una supuesta opresión del pueblo beréber por parte de la élite árabe-islámica que Yāsīn entiende como inexistente. Así, la reivindicación del reconocimiento de Marruecos como un país *amāzīg* por encima de cualquier otro componente identitario en la Constitución no tiene sentido para Yāsīn, a no ser como un reconocimiento nominal del *tamazīgt* como segunda lengua del país⁵³⁰. Yāsīn afirma que el reconocimiento de la identidad y la lengua *amāzīg* como la primera referencia del

⁵²⁸ Dichas élites a las que se refiere Yāsīn estarían compuestas por los dirigentes de las organizaciones y movimientos berberistas en Marruecos, tales como el Movimiento Popular (MP) o el Congreso Mundial Amazig (CMA), así como por los miembros del Instituto Real de la Cultura Amazig (IRCAM), creado por Muḥammad VI en 2001. `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma` ṣadīq...*, pp. 94-95. Sobre asociacionismo beréber, cfr. Gabi Kratochwil y Abderrahman Lakhbassi. “Asociaciones culturales amaziges”. En Maria-Àngels Roque (ed.). *La sociedad civil...*, pp. 136-151.

⁵²⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma` ṣadīq...*, p. 65.

⁵³⁰ *Op. cit.*, p 76.

país, al contrario de lo que afirman los berberistas -por lo general laicos y occidentalizados-, no aportaría ningún derecho ni garantizaría el desarrollo de la democracia y las libertades, sino que permanecería el mismo estado de cosas.

Así lo argumenta cuando, recurriendo nuevamente a la Historia, afirma que tradicionalmente el *tamazigt*, no ha sido el vehículo de expresión ni el argumento principal de los levantamientos y las luchas de los marroquíes contra el poder y la opresión, sino que éstas siempre se han hecho en nombre del islam⁵³¹, incluso a pesar de ser encabezadas por beréberes y de producirse principalmente en regiones berberófonas, como demuestra el caso de `Abd al-Karīm al-Jaṭṭābī (1882-1963)⁵³² y su *yihād* contra el poder colonial español en el Rif⁵³³, o el levantamiento de otro beréber, Mujtār al-Sūsī (1900-1963)⁵³⁴, contra la administración francesa en el sur del país⁵³⁵. Asimismo, afirma que la mera supervivencia y la vitalidad de la lengua y la cultura *amāzīg* a lo largo de los siglos de islamización, demuestra que el islam no sólo no ha tratado de imponer otra lengua –el árabe- y otra cultura, sino que, respetando la lengua y la cultura original de la región, la ha integrado naturalmente como parte de una única cultura y una identidad común, articulada mediante una serie de instituciones y adscripciones jurídicas y espirituales, tales como el establecimiento y el desarrollo de la escuela de *fiqh mālikī* y de las diferentes *ṭuruq* sufíes. La historia de este desarrollo religioso e institucional es una historia común a todos los marroquíes, la cual ha forjado de manera indeleble su identidad como pueblo⁵³⁶, por lo que, tanto cultural como religiosamente, todos los marroquíes son herederos de un mismo pasado histórico común, el cual está estrechamente unido e identificado con el desarrollo del islam, al igual que lo está, según Yāsīn, su futuro.

Así es como entiende Yāsīn la preeminencia del árabe como lengua principal de Marruecos y su identidad islámica intrínseca y común. Para él, independientemente de que parte de la población hable *tamazigt* y otra parte de la misma hable *dāriya*, la lengua árabe *fuṣṣḥā* tiene un estatus superior a ambas, puesto que tiene la dignidad de ser la “lengua del Corán”⁵³⁷, la lengua elegida por Dios para su última revelación. En

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² Bernard Lugan. *Histoire du Maroc...*, pp. 262-266.

⁵³³ Dirigente de la lucha anticolonial y presidente de la República del Rif (1923-1926). Cfr. *Ibid.*; `Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma` ṣadīq...*, p. 221.

⁵³⁴ Cfr. Hassan Rachik. “La science est une chasse: aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi”. En *Penseurs maghrébins...*, pp. 249-267.

⁵³⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma` ṣadīq...*, p. 226.

⁵³⁶ *Op. cit.*, p. 205.

⁵³⁷ *Op. cit.*, p. 119.

comparación con ella, ninguna de las lenguas habladas en Marruecos es similar, por lo que su estudio y su uso son de igual obligación para todos los marroquíes, sin que, ni siquiera en este aspecto, pueda hablarse de diferencias entre ambos elementos. En ese mismo sentido, Yāsīn aborda la etimología del término *amāzīg*, que significa “hombre libre” en los diferentes dialectos beréberes, cuyas connotaciones se han tratado de extrapolar al ámbito político. En árabe, Yāsīn traduce dicho término como “*al-ahrār*”⁵³⁸, argumentando que la verdadera y la única libertad del hombre está en seguir los presupuestos y las prescripciones del Corán y de la *sunna*, por lo que toda interpretación más allá de esta verdad es, desde su punto de vista, completamente irrelevante.

De esta forma, Yāsīn lamenta el resurgimiento de las reivindicaciones político-culturalistas beréberes al considerarlo poco menos que una pérdida de tiempo y una distracción de los verdaderos asuntos de importancia, como es la opresión de todos los marroquíes bajo el poder tiránico e ilegítimo de la monarquía. Por ello, llama a la reflexión y a la unidad en torno a los valores del islam, únicos garantes de la igualdad y el progreso de los marroquíes, independientemente de su lengua materna.

Desde el punto de vista histórico⁵³⁹, Yāsīn se remonta a la época colonial francesa y afirma que la “invención” de una identidad *amāzīg* distinta de la identidad árabe es un producto ideológico y estratégico de las autoridades coloniales francesas que, a través del conocido como “*dahīr* beréber” promulgado en 1930⁵⁴⁰, pretendían dividir a la población marroquí e implantar al mismo tiempo su legislación y su poder de una forma más efectiva, consiguiendo la progresiva secularización del país. Así, el resurgimiento de un movimiento *amāzīg*⁵⁴¹ es considerado por Yāsīn como una continuación y una actualización de dicha política segregacionista y opresora, puesto que, según su punto de vista, es un movimiento ideológicamente surgido en torno a presupuestos exógenos, y viciado por una comprensión errónea de la identidad nacional aportada desde el extranjero, en este caso desde Francia, y alentada por ciertas élites

⁵³⁸ *Op. cit.*, p. 77.

⁵³⁹ *Op. cit.*, p. 209.

⁵⁴⁰ *Op. cit.*, p. 239. Sobre el “*dahīr* beréber”, cfr. Bernard Lugan. *Histoire du Maroc...*, pp. 272-273; `Allal al-Fāsī. *Los movimientos...*, pp. 56-159.

⁵⁴¹ Entre ellos destacan por su papel de partido político el Movimiento Popular (MP), el Congreso Mundial Amazig (CMA) por su papel de organización movilizadora a nivel internacional en los años 90, y otras organizaciones locales y regionales de tipo cultural. Cfr. Gabi Kratochwil. “Les associations culturelles Amaziges au Maroc. Bilan et perspectives”. En *Langues et cultures au Maghreb*. Monográfico de la revista *Prologues*, 17 (1999).

políticas marroquíes con el objetivo de frenar el avance del islamismo y obstaculizar la puesta en marcha del futuro estado islámico.

**4. LA LECTURA POLÍTICA DE MUḤAMMAD `ĀBID AL-ŶĀBRĪ:
EL PROYECTO NAḤḌAWĪ**

4.1. De la filosofía a la política: hacia una metodología epistemológica del pensamiento árabe e islámico contemporáneo

4.1.1. Muḥammad `Ābid al-Ķābrī y el pensamiento político en Marruecos

Muḥammad `Ābid al-Ķābrī puede considerarse sin ambages como uno de los pensadores⁵⁴² más importantes del Marruecos contemporáneo, además de ser uno de los de mayor peso en todo el mundo árabe. No es casualidad que sus obras sean publicadas y reeditadas sistemáticamente por las editoriales más prestigiosas tanto del Magreb como del *Mašreq*, y que algunas de ellas sean ya catalogadas por los especialistas como auténticos clásicos del pensamiento árabe contemporáneo, principalmente su imponente obra en cuatro volúmenes *Naqd al-`aql al-`arabī* (Crítica de la razón árabe)⁵⁴³. Paradójicamente, no es al mismo tiempo uno de los pensadores árabes más conocidos en Occidente, quizás por el hecho de que la totalidad de su producción se halle escrita en lengua árabe, lo que no deja de ser un hecho altamente significativo e incluso simbólico.

4.1.1.1. Aspectos biográficos generales: la enseñanza y la política en la trayectoria ideológica de Muḥammad `Ābid al-Ķābrī

Nacido en diciembre de 1935⁵⁴⁴ en FiĶīᶜ, en el norte de Marruecos, Muḥammad

⁵⁴² Es importante matizar los usos connotativos de *fikr* y *falsafa* en el ámbito del pensamiento árabe, ya que, en general, se tiende a asimilar ambas realidades. Coincidiendo con el análisis de Bouamrane y Gardet, puede afirmarse que la *falsafa* representa una escuela de pensamiento inspirada en la filosofía griega e históricamente determinada entre las figuras de al-Kindī (800-879) y Averroes (1126-1198). Por tanto, es cierto que dentro del pensamiento árabe se encuentra la *falsafa*, pero el *fikr* es mucho más amplio que ésta, y abarca más escuelas y disciplinas, así como un espacio temporal mucho más extenso que llega hasta la actualidad. No obstante, ciertos movimientos y pensadores contemporáneos reivindican el legado filosófico del pensamiento árabe, como es el caso del propio al-Ķābrī, así como de otros pensadores de lo que podría denominarse la “escuela filosófica de Rabat”. Cfr. Chikh Bouamrane y Louis Gardet. *Panorama de la pensée islamique*. París: Sindbad, 1984.

⁵⁴³ Dicha obra está compuesta por los siguientes títulos: *Takwīn al-`aql al-`arabī*. Beirut: Dār al-Talī`a, 1984; *Buniyyat al-`aql al-`arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī al-`Arabī, 1986; *Al-`Aql al-siyāsī l-`arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī al-`Arabī, 1990, y *Al-`Aql al-ijlāqī al-`arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī al-`Arabī, 2001.

⁵⁴⁴ En cuanto a su fecha de nacimiento, según las fuentes varía entre 1935 ó 1936. Se ha optado por la primera debido a que esta es la fecha aportada por el propio al-Ķābrī en la autobiografía publicada en su página web www.aljabriabed.net/parcours.htm (marzo 2007), así como en *Ḥafriyyāt fī dākira min ba`d*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1997. Ambas son las fuentes biográficas principales sobre al-Ķābrī, si bien pueden encontrarse algunos datos en otras obras sobre él. En este sentido, cfr. especialmente Kamāl `Abd al-Laṭīf. “Muqaddimāt li-qirā` utrūḥa naqd al-`aql al-`arabī”. En *Al-Turāt wa-*

ʿĀbid al-Ābrī responde a un modelo de intelectual muy original en el Magreb en lo que se refiere a su actitud, su formación y su desarrollo intelectual y político. Como tantos otros intelectuales de la época, al-Ābrī, una vez superados sus estudios secundarios, tuvo como primera vocación la enseñanza, ejerciendo como maestro y como profesor de filosofía en la enseñanza secundaria entre 1965 y 1967, inmediatamente después de obtener la Licenciatura en Filosofía (*Iyāza*) en la Facultad de Letras de la Universidad Muḥammad V de Rabat en 1961. Compaginando sus estudios superiores de Doctorado con la actividad docente en varios liceos de Casablanca, al-Ābrī desempeñó diferentes funciones académicas dentro del sistema educativo marroquí, entre ellas la dirección, y tuvo la oportunidad, tanto por su conocimiento práctico de la estructura y la metodología de la enseñanza secundaria en Marruecos, como por sus estudios superiores en el campo de la filosofía, de realizar diversos estudios relacionados con el desarrollo de la asignatura de filosofía en la enseñanza secundaria. Así, junto a varios compañeros escribió la primera de sus obras, *Durūs al-falsafa* (Estudios de filosofía) en 1966, dedicada a la enseñanza de la asignatura de filosofía para alumnos de Secundaria y dividida en dos partes, una dedicada a la ética y a la metafísica y otra dedicada a la filosofía de las ciencias, la sociología y la psicología. En 1967, siguiendo asimismo el programa de la asignatura, escribió *Al-Fikr al-islāmī wa-dirāsāt al-muʿallifāt* (Pensamiento islámico y estudio de autores)⁵⁴⁵, empleado, al igual que el anterior, como libro de texto por el Ministerio de Educación de Marruecos.

Al obtener el Diploma de Estudios Superiores en Filosofía por la Universidad Muḥammad V en 1967, pasó a ejercer la docencia en la Facultad de Letras de Rabat como Profesor Ayudante, hasta que en 1969 obtuvo la categoría de Profesor Asociado. Al mismo tiempo, fue nombrado inspector de Filosofía en la enseñanza secundaria para todo Marruecos. En 1970 obtuvo finalmente el título de Doctor, otorgado por la Universidad Muḥammad V bajo la supervisión de una comisión mixta formada por profesores marroquíes y franceses, convirtiéndose de esta forma, y así conviene destacarlo, en el primer Doctor en Filosofía de Marruecos, dado que los doctores que ejercían su labor en ese momento en el país habían cursado sus estudios superiores y realizado sus tesis en el extranjero, principalmente en Francia. Al año siguiente fue designado Profesor Titular de Filosofía en la Facultad de Letras de Rabat, donde ha

l-nahḍa: qirāʿāt fī aʿmāl Muḥammad ʿĀbid al-Ābrī. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 2004, pp. 15-42.

⁵⁴⁵ Cfr. Muḥammad ʿĀbid al-Ābrī y Muṣṭafā Laʿamrī al-Azmawī. *Al-Fikr al-islāmī wa-dirāsāt al-muʿallifāt*. Casablanca: Dār al-Našra al-Magribiyya, s.d.

venido ejerciendo su labor docente con tal categoría hasta su jubilación en 2002. En 1971 fue asimismo publicada la primera edición de su tesis doctoral, bajo el título *Al-`Aṣabiyya wa-l-dawla: ma`ālim nazariyya jaldūniyya fī tāriḥ al-islāmī* (La *aṣabiyya* y el estado: particularidades de la teoría *jalduniana* sobre la historia islámica)⁵⁴⁶. Asimismo, comenzó a publicar una serie de artículos y libros dedicados a la situación de la enseñanza en Marruecos, entre los que destaca *Aḍwā` alā muškil al-ta`līm bi-l-Magrib*⁵⁴⁷ (Luces sobre el problema de la educación en Marruecos).

Así, al contrario que otros de sus colegas contemporáneos que optaron por las *academias* francesa o británica y la producción en otras lenguas, al-Ŷābrī responde a una trayectoria vital y profesional ligada íntimamente a Marruecos y consagrada a *lo árabe*, pues es por tanto en su país natal donde ha vivido y cursado todos sus estudios, incluido su doctorado, y donde ha ejercido su labor investigadora y docente como profesor universitario. Dicha *arabidad* no deja de ser un factor determinante en la concepción ideológica de al-Ŷābrī que es difícil de encontrar, en un sentido tan literal, en otros intelectuales marroquíes contemporáneos. Desde el punto de vista biográfico, la pertenencia y la elección de al-Ŷābrī por permanecer y desarrollar su vida en Marruecos se ha visto además complementada con diversas estancias en numerosos países árabes, comenzando por sus estudios en Damasco, donde realizó un curso universitario en 1957-58, antes de comenzar sus estudios de filosofía en Marruecos, donde obtuvo un diploma de “cultura general”. Ya como profesor y reconocido pensador, ha sido y continúa siendo frecuentemente invitado a impartir conferencias asiduamente en Egipto, Líbano, Siria, Túnez, etc. Esta elección vital de al-Ŷābrī por *lo árabe* se manifiesta asimismo en su progresivo acercamiento político e ideológico al nacionalismo árabe. Como se verá, la unidad árabe será uno de sus argumentos recurrentes, si bien en un desarrollo progresivo, la unidad política va dejando paso en sus postulados a una unidad cultural fuertemente cohesionada por medio de la lengua árabe, lengua que ha sido el medio de expresión privilegiado del pensamiento de al-Ŷābrī.

Así, desde un punto de vista estrictamente político, al-Ŷābrī fue progresivamente aproximándose en sus años de juventud al nacionalismo árabe de izquierda, estructurado en Marruecos a través de *al-Ittiḥād al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Ša`biyya* (UNFP)⁵⁴⁸. Así, si

⁵⁴⁶ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Fikr Ibn Jaldūn. Al-`Aṣabiyya wa-l-dawla: ma`ālim nazariyya jaldūniyya fī tāriḥ al-islāmī*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1982.

⁵⁴⁷ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Aḍwā` alā muškil al-ta`līm bi-l-Magrib*. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya, 1985.

⁵⁴⁸ Cfr. M^a Angustias Parejo. “Génesis del sistema...”

bien en principio no optó por la militancia directa, sí participó en la fundación y elaboración de diferentes medios escritos pertenecientes a la línea ideológica de la izquierda nacionalista. De esta forma, tras una primera participación en la redacción del periódico *al-`Alam* (órgano de expresión del *Istiqlāl*) en 1957 y 1958, en 1959 se integró en la redacción de *al-Taḥrīr* (Liberación), periódico de tendencia socialista y nacionalista árabe, pasando poco después a ocupar el puesto de secretario de edición, siempre de manera voluntaria y no remunerada, lo que da una idea del compromiso que el joven al-Ŷābrī adoptó para con la causa nacionalista en unos años en los que las organizaciones de izquierda estaban en plena efervescencia, tratando de llevar al país, recientemente independizado, hacia una senda acorde con los principios del socialismo árabe, lo cual, teniendo en cuenta las circunstancias políticas del país, con `Abd Allāh Ibrāhīm y Mahdī Ben Barka⁵⁴⁹ en círculos cercanos al poder real, parecía posible.

Es a través de su labor en dicho periódico como al-Ŷābrī entra en contacto con personalidades políticas y líderes del nacionalismo marroquí como el propio Mahdī Ben Barka, a quien profesa una admiración que trasciende en algunas de sus obras⁵⁵⁰, `Abd al-Raḥmān Yūsufī o Muḥammad al-Baṣṣī, realizando diferentes labores como secretario de redacción de *al-Taḥrīr*.

De manera progresiva, la actividad ideológica de al-Ŷābrī le lleva finalmente a ser elegido miembro del Consejo Nacional (*al-Maylis al-Waṭanī*) de la UNFP en su II Congreso Nacional, que tuvo lugar en mayo de 1962. Como tal, es designado para dirigir la administración de un instituto de secundaria dependiente de la Comuna Urbana de Casablanca. En 1963 fue designado para encabezar la lista electoral al Parlamento, pero declinó la oferta, según él mismo afirma, por su voluntad de continuar dedicándose a labores culturales y docentes sin más responsabilidades⁵⁵¹. Como consecuencia de su militancia política en el seno de la UNFP y su responsabilidad en su Consejo Nacional, al-Ŷābrī fue detenido en julio de 1963⁵⁵² junto con el resto de los

⁵⁴⁹ Cfr. capítulo 1.

⁵⁵⁰ Cfr. una reciente obra de al-Ŷābrī dedicada a la labor y al pensamiento de Ben Barka, publicada en dos partes: Muḥammad `Abid al-Ŷābrī. *Al-Mahdī Ben Barka, (al-ŷiza' al-awwal): mas'ūliyyāt al-istiqlāl wa-mahām binā' al-muṣṭama' al-ŷadīd*. Casablanca: Dār al-Naṣr al-Magribiyya, 2002, y Muḥammad `Abid al-Ŷābrī. *Al-Mahdī Ben Barka, (al-ŷiza' al-tānī): al-naqd al-dātī, mu'tamir šu'ūb al-qarāt al-talāt... wa-l-ijtiāf*. Casablanca: Dār al-Naṣr al-Magribiyya, 2002.

⁵⁵¹ Cfr. el epígrafe “*tamawwiyyāt masār*” (vaivenes) de la autobiografía de al-Ŷābrī publicada en su página web personal www.aljabriabed.net/parcours.htm (marzo 2007).

⁵⁵² Dichos acontecimientos coinciden con la fuerte ola represiva llevada a cabo por Ḥasan II tras la promulgación de la Constitución de 1962, dirigida contra toda disidencia y muy especialmente contra los elementos de la izquierda política, que culminaron en una insurrección popular en Casablanca en 1965.

miembros del Consejo y otros representantes del partido, permaneciendo más de dos meses detenido. Curiosamente, ese mismo año le es encargada por el Ministerio de Educación la “seguridad” de dos institutos de enseñanza secundaria de Casablanca.

Siguiendo con su febril actividad cultural impregnada de ideología nacionalista árabe, participa en la fundación de la revista *al-Aqlām* y del semanario *al-Ahdāf* en 1964, este último destinado a la información acerca del Grupo Parlamentario de la UNFP, acciones legislativas emprendidas, acciones y detenciones de sus militantes, juicios, etc. Ese mismo año se funda *al-Muḥarrir*, continuador de *al-Taḥrīr* como semanario, pasando posteriormente a editarse diariamente, coincidiendo con los acontecimientos de Casablanca y la Cumbre Árabe de Rabat de 1965.

Ese mismo año vuelve a ser detenido y puesto en libertad junto a un grupo de educadores. Preocupado por la situación laboral de los docentes, al-Ŷābrī participa en los trabajos preparatorios para la fundación de *al-Niqāba al-Waṭaniyya li-l-Ta`līm* (Sindicato Nacional de Enseñanza, SNE)⁵⁵³, llamando asimismo a la solidaridad del sector universitario marroquí.

Siempre como voluntario, dada su dedicación profesional exclusivamente en la enseñanza, publica la revista *Falaṣḥīn*, de evidente tendencia nacionalista árabe, en 1968, tras la derrota árabe de 1967. Asimismo, es nombrado secretario editorial de *al-Muḥarrir* cuando `Abd al-Raḥmān Yūsufī accede a la jefatura editorial del periódico. Esta situación le permite asistir de manera privilegiada a los acontecimientos que siguieron en Francia a la desaparición de Mahdī Ben Barka. A partir de ese momento, y coincidiendo con la ola represiva que el rey Ḥasan II comienza a desarrollar especialmente entre sectores de izquierda, el periódico es clausurado y la mayoría de sus redactores detenidos entre 1969 y 1971. Tras los intentos de golpe de estado contra el rey en 1971 y 1972, *al-Muḥarrir* es clausurado repetidamente. Las dificultades aumentaron en el seno de la izquierda nacionalista con las sucesivas movilizaciones y revueltas protagonizadas por las organizaciones de izquierda, en las que el mismo al-Ŷābrī participó en 1972, así como con el decisivo y determinante el asesinato de `Umar Ben Ŷellūn en 1975 por parte de la organización islamista *al-Šabība al-Islāmiyya*⁵⁵⁴ dirigida por `Abd al-Karīm Muṭī`. Ben Ŷellūn, amigo de al-Ŷābrī, era miembro

Cfr. Germa Martín Muñoz. *El estado árabe...*, p. 170; cfr. asimismo Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999...*, pp. 194-198.

⁵⁵³ Sobre el desarrollo de los sindicatos y otras organizaciones sociales en Marruecos, cfr. Bernabé López García. *Política y movimientos sociales en el Magreb*. Madrid: Siglo XXI, 1989.

⁵⁵⁴ Primera organización islamista creada en Marruecos por `Abd al-Karīm Muṭī` en 1969. Cfr. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 25.

fundador y destacado militante de la UNFP, periodista y miembro de la administración de los citados periódicos, en los que escribía asiduamente.

Como intelectual destacado y militante de la UNFP, al-Ŷābrī participa en la preparación del Congreso Extraordinario del partido de 1975, en el que éste se decanta por la “opción democrática”⁵⁵⁵, aceptando la monarquía constitucional y desmarcándose del socialismo revolucionario. Él se encarga de redactar el manifiesto ideológico que pretende hacer entrar al partido en una nueva fase histórica e ideológica. En ese mismo Congreso, al-Ŷābrī es elegido miembro de la Mesa Política (*al-Maktab al-Siyāsī*) de la UNFP. Como tal es propuesto para participar en la candidatura del partido al Parlamento en 1977, prefiriendo rechazar nuevamente la oferta de acceso a un cargo superior para permanecer en la Mesa Política. No obstante, en 1978 presenta su dimisión como miembro de la misma, sin que ésta sea aceptada, por lo que sigue trabajando en la preparación de los trabajos del III Congreso Nacional de la USFP, celebrado en diciembre de ese mismo año. Al parecer por motivos principalmente laborales y vocacionales, al-Ŷābrī vuelve a presentar su dimisión como miembro de la Mesa Política en 1981, siendo aceptada finalmente tras haber sido rechazada por segunda vez el año anterior.

A pesar de abandonar la política activa para dedicarse por entero a la actividad científica y docente, al-Ŷābrī continuó ligado a la prensa del partido, al igual que lo había estado desde la fundación de *al-Taḥrīr*. Así, en 1983, tras diferentes campañas represivas y cierres editoriales del periódico *al-Muḥarrir* por parte de las autoridades gubernamentales, se funda “*al-Ittiḥād a-Iṣtirākī*” (Unión Socialista) como órgano de expresión diario de la USFP, en el que al-Ŷābrī colabora asiduamente como columnista y articulista, siendo uno de los escritores de mayor peso ideológico.

Una de sus aportaciones editoriales más determinantes se produce en 1997 con la fundación de la revista *Fikr wa-Naqd* (Pensamiento y Crítica), junto a dos compañeros de la Universidad. Dicha revista está dedicada a la reflexión acerca de la filosofía y el pensamiento político en general, y en ella pueden encontrarse algunas de las aportaciones más significativas del pensamiento de al-Ŷābrī y de otros filósofos marroquíes, la mayoría pertenecientes al Departamento de Filosofía de la Universidad Muḥammad V de Rabat. Desde su fundación, al-Ŷābrī ha sido el Jefe de Edición, así

⁵⁵⁵ Cfr. M^a Angustias Parejo. “Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico...*, pp. 99-122.

como el editor y promotor de la revista, que hoy sigue siendo un referente del pensamiento crítico en Marruecos⁵⁵⁶.

La obra de Muḥammad `Ābid al-Ābrī está fundamentalmente escrita en lengua árabe, como se ha dicho. La ingente cantidad de títulos publicados por al-Ābrī en forma de artículos científicos⁵⁵⁷, capítulos de libros, ediciones críticas, artículos de periódico y monografías completas, hace muy difícil presentar la totalidad de su bibliografía en un espacio limitado como el de esta investigación, por lo que a continuación se citan cronológicamente algunas de sus monografías de contenido político más relevantes, además de la mencionada *al-`Aṣabiyya wa-l-dawla* (La *aṣabiyya* y el estado, 1971)⁵⁵⁸; *Aḫwā' `alā muškil al-ta`līm bi-l-Magrib* (Luces sobre el problema de la enseñanza en Marruecos, 1973)⁵⁵⁹; *Naḥnu wa-l-turāt* (Nosotros y el *turāt*, 1980)⁵⁶⁰; *al-Jitāb al-`arabī l-mu`āṣir* (El discurso árabe contemporáneo, 1982)⁵⁶¹; la ingente cuatrilogía *Naqd al-`aql al-`arabī* (Crítica de la razón árabe), compuesta por *Takwīn al-`aql al-`arabī* (La formación de la razón árabe, 1984)⁵⁶², *Buniyyat al-`aql al-`arabī* (La estructura de la razón árabe, 1986)⁵⁶³, *al-`Aql al-siyāsī l-`arabī* (La razón política árabe, 1990)⁵⁶⁴, y *al-`Aql al-ijlāqī l-`arabī* (La razón ética árabe, 2001)⁵⁶⁵; *Iškāliyyāt al-fikr al-`arabī l-mu`āṣir* (Problemáticas del pensamiento árabe contemporáneo, 1988)⁵⁶⁶; *Hīwār al-Magrib wa-l-Mašriq* (Diálogo entre el Magreb y el *Mašreq*, 1990)⁵⁶⁷; *al-Turāt wa-l-ḥadāta* (El *turāt* y la modernidad, 1991)⁵⁶⁸; ; *Wiḃha naẓar* (Punto de vista, 1992)⁵⁶⁹; *al-Mas'ala al-taqāfiyya* (La cuestión cultural, 1994)⁵⁷⁰; *Al-Dīmuqrāṭiyya wa-ḥuqūq al-insān* (Democracia y derechos humanos, 1994)⁵⁷¹; *al-Mutaqqafūn fī l-ḥaḍāra al-`arabiyya al-islāmiyya* (Intelectuales en la civilización árabe-islámica, 1995)⁵⁷²; *Mas'alat al-huwiyya: al-`urūba wa-l-islām wa-l-garb* (La cuestión

⁵⁵⁶ La revista *Fikr wa-naqd* se publica asimismo en Internet a través del portal www.fikrwanakd.aljabriabed.net (marzo 2007).

⁵⁵⁷ La mayoría de sus artículos se encuentran publicados en las revistas *Afāq* y *Fikr wa-Naqd*.

⁵⁵⁸ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Fikr Ibn Jaldūn*...

⁵⁵⁹ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Aḫwā' `alā muškil*...

⁵⁶⁰ 6ª ed. Casablanca: al-Markaz al-Ṭāqāfi l-`Arabī, 1993.

⁵⁶¹ 6ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1999.

⁵⁶² Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Takwīn al-`aql*...

⁵⁶³ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Buniyyat a-`aql*...

⁵⁶⁴ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-`Aql al-siyāsī*...

⁵⁶⁵ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-`Aql al-ijlāqī*...

⁵⁶⁶ Casablanca: Mu'asasa bi-Našra li-l-Tabā'a wa-l-Našr, 1989.

⁵⁶⁷ Escrita junto a Ḥasan Ḥanaftī. El Cairo: Madbūlī, 1990.

⁵⁶⁸ Casablanca: Al-Markaz al-Ṭāqāfi l-`Arabī, 1991.

⁵⁶⁹ 3ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2004.

⁵⁷⁰ Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1994.

⁵⁷¹ Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1994.

⁵⁷² 3ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2000.

identitaria: arabidad, islam y occidente, 1995)⁵⁷³; *al-Dīn wa-l-dawla wa-taṭbīq al-šarī'a* (Religión, estado y aplicación de la *šarī'a*, 1996)⁵⁷⁴; *al-Mašrū` al-nahḍawī l-`arabī* (El proyecto *nahḍawī* árabe, 1996)⁵⁷⁵; *Ḥafriyyāt fī dākira min ba`īd* (Excavaciones en la memoria desde lejos, 1997)⁵⁷⁶; *Ibn Rušd: sīra wa-fīkr* (Averroes, biografía y pensamiento, 1998)⁵⁷⁷. Desde 2002, al-Ŷābrī ha publicado una serie de pequeños ensayos en la colección *Mawāqif, iḍā'āt wa-šahādāt* sobre muy diversos temas, desde la sociedad civil hasta los derechos humanos, pasando por la cuestión del *ḥiṣāb* y ciertas incursiones en la exégesis coránica, tema de su último libro hasta el momento.

Algunas de las obras más conocidas de al-Ŷābrī han sido traducidas a otros idiomas, tales como *Naḥnu wa-l-turāt*, traducida por Manuel Feria al español bajo el título *El legado filosófico árabe* (2001)⁵⁷⁸. Una síntesis de su obra cumbre *Naqd al-`aql al-`arabī* ha sido asimismo publicada en francés bajo el título *Introduction à la critique de la raison arabe* (1994)⁵⁷⁹, así como en inglés, *Arab-islamic philosophy: a contemporary critique* (1999)⁵⁸⁰, y en español como *Crítica de la razón árabe* (2001)⁵⁸¹. El propio al-Ŷābrī ha publicado determinados artículos en francés y en inglés, como “Evolution of the Maghrib concept: facts and perspectives” (1985)⁵⁸².

4.1.1.2. *Objetos de reflexión en el pensamiento de Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī*

Uno de los principales objetivos de la labor de al-Ŷābrī, y el horizonte que preside toda su obra, es sistematizar y aclarar los mecanismos que influyen en el nacimiento y desarrollo del pensamiento árabe, para lo cual aborda cada uno de los elementos constitutivos del mismo, así como las cuestiones más recurrentes de las que tratan los pensadores árabes en sus trabajos. En este sentido, tres son sus principales campos de interés, los cuales señalamos a continuación de forma general y un tanto esquemática, dado que todos ellos pueden encontrarse tanto de manera aislada como simultáneamente en muchas de sus obras:

⁵⁷³ Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1995.

⁵⁷⁴ Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1996.

⁵⁷⁵ 2ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2000.

⁵⁷⁶ Cf. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Ḥafriyyāt...*

⁵⁷⁷ Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1998.

⁵⁷⁸ Madrid: Trotta, 2001.

⁵⁷⁹ Trad. Ahmed Mahfoud y Marc Geoffroy. París: La Découverte, 1994.

⁵⁸⁰ Austin: University of Texas, 1999.

⁵⁸¹ Trad. Ahmed Mahfoud y prólogo de Pedro Martínez Montáñez. Madrid: Icaria, 2001.

⁵⁸² En *Contemporary North Africa: issues of development and integration*. Londres: Croom Helm, 1985, pp. 63-86.

a) la educación; debido a la relación profesional que unió a al-Ġabrī con la enseñanza secundaria como profesor de filosofía y pensamiento islámico entre 1965 y 1967⁵⁸³, muchos de sus trabajos iniciales se centran, como se ha visto, en el ámbito educativo. Primero, redactando algún manual didáctico de la materia para secundaria⁵⁸⁴ con lo que pretendía contribuir a la arabización de la asignatura y a la ampliación del currículum en los estudios secundarios, y posteriormente, abordando la problemática de la educación en Marruecos desde una perspectiva analítica impregnada de nacionalismo árabe que pivotaba entre el debate ideológico y la labor académica como docente e inspector⁵⁸⁵. El objetivo de dicho análisis no es otro que encontrar soluciones adecuadas para establecer las prioridades de una necesaria y pendiente reforma educativa, tanto en Marruecos como en el resto de países magrebíes, principalmente Argelia y Túnez. La educación, por tanto, siempre ha sido considerada por al-Ġabrī como uno de los pilares básicos de la sociedad, por lo que su reforma y su adecuación son para él tareas ineludibles de cualquier sociedad que pretenda avanzar hacia el futuro con ciertas garantías, ya que es en esa etapa donde los valores deben ser enseñados y asumidos. En este sentido, la eliminación del currículum de la asignatura de Filosofía de los planes de estudio de secundaria en Marruecos fue evaluada como una auténtica catástrofe para el país.

b) el *turāt*; su interés en este campo se centra en el legado cultural y filosófico árabe e islámico, el cual pretende rescatar y analizar como medio de autoafirmación colectiva de los árabes, en general, y de su pensamiento en particular⁵⁸⁶. Su propia tesis doctoral sobre el pensamiento político y social de la historia islámica en Ibn Jaldūn es un testimonio evidente que constata este interés, y supone el primer paso de una larga serie de trabajos e investigaciones presididas por el análisis del *turāt* y la revalorización y la actualización del pensamiento racionalista árabe clásico.

No cabe duda de que en este aspecto hay que considerarlo como uno de los mayores especialistas y más prolíficos editores de las obras clásicas del pensamiento filosófico árabe, con especial atención a la figura y a la obra de los pensadores a los que más admiración profesa al-Ġabrī, que no son otros que el propio Ibn Jaldūn y Averroes.

⁵⁸³ Kamāl `Abd al-Laṭīf. "Muqaddimāt li-qirā' ..., p. 17.

⁵⁸⁴ Cfr. Muḥammad `Abid al-Ġabrī y Muṣṭafā La`amrī al-Azmawī. *Al-Fikr al-islāmī...*

⁵⁸⁵ Entre otras, cabe destacar *Aḥwā' `alā muškil...*, y *Al-Ta`līm fī l-Magrib al-`Arabī: Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-siyāsat al-ta`līm fī-l-Magrib wa-Tūnis wa-l-Ġazā'ir*. Casablanca: Dār al-Naṣr al-Magribiyya, 1989.

⁵⁸⁶ Cfr. Beatriz Molina Rueda y M. Isabel Lázaro Durán. "El pensamiento marroquí contemporáneo: M. Abid El-Yabiri". En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruíz-Almodóvar (eds). *El Magreb: coordenadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 275-297.

A través de la sucesiva edición de las obras de dichos autores, al-Ŷabrī persigue un doble objetivo. A saber, por una parte, la difusión del pensamiento racionalista y filosófico árabe clásico de una forma directa y de primera mano, a través de modernas ediciones críticas de obras tales como *Faṣl al-maqāl*⁵⁸⁷, entre otras muchas publicadas en la serie *al-turāt al-falsafī al-`arabī: mu`allifāt Ibn Rušd*⁵⁸⁸; por otra parte, la reflexión y la crítica acerca del propio pensamiento árabe y sus aspectos epistemológicos y diacrónicos, de forma que puedan encontrarse en dichas obras ciertos elementos metodológicos fundamentales e invariables del pensamiento árabe y, por tanto, útiles para abordar las diferentes problemáticas de la realidad árabe contemporánea.

En este sentido, puede afirmarse que para *al-Ŷabrī*, el *turāt* es el medio y la *nahḍa*, otro de sus conceptos más recurrentes, es el objetivo a conseguir. Una *nahḍa* real e integral que, entendida como una reflexión profunda y racional de la propia *arabidad* y de sus postulados, sea capaz de superar el déficit endémico de la cultura árabe, pero también la crisis de la sociedad y la política árabes en todos los ámbitos. De esta forma, al-Ŷabrī considera que dicha reflexión está aún pendiente de un desarrollo teórico y práctico completo, puesto que la *Nahḍa* del siglo XIX-XX no fue más que un espejismo superado por las nuevas realidades sociales, políticas, culturales y económicas⁵⁸⁹, las cuales reclaman un nuevo modo de actuar y de pensar⁵⁹⁰.

Asimismo, debe mencionarse dentro de todos estos campos de interés el estudio de carácter puramente *histórico* que acompaña de manera recurrente a sus análisis. Así, es un recurso metodológico habitual en muchas de las obras de al-Ŷabrī comenzar trazando dichos aspectos antes de proceder al análisis más concreto. De esta forma, la Historia se convierte en una suerte de marco ineludible de la mayoría de sus trabajos, especialmente los que se asientan en un contexto más concreto, tales como sus obras más divulgativas o aquellas referidas al contexto particular de Marruecos, el cual sitúa al lector en el espacio ideal para adentrarse posteriormente en el terreno especulativo. Evidentemente, la Historia no es tan sólo concebida como un mero recurso didáctico o metodológico, sino que la lectura histórica en al-Ŷabrī supone una de las características esenciales de su pensamiento, a saber, la lectura del pasado como horizonte conceptual,

⁵⁸⁷ Ibn Rušd. *Faṣl al-maqāl. Fī taqrīr mā bayna al-šarī`a wa-l-hikma min al-ittiṣāl, aw-wuṣūl al-naẓar al-`aqlī wa-ḥudūd al-ta`wīl (Al-dīn wa-l-muṣtama)*. Prólogo, introducción analítica y supervisión Muḥammad `Ābid al-Ŷabrī. Beirut. Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1997.

⁵⁸⁸ Colección publicada por la editorial libanesa Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya.

⁵⁸⁹ Muḥammad `Ābid al-Ŷabrī. *Al-Mašrū` al-nahḍawī...*, pp. 7-11.

⁵⁹⁰ Mohamed Ábed Yabri. *El legado filosófico...*

y la reconstrucción del mismo como único medio de acceso definitivo a la modernidad y al progreso.

c) la política; éste es quizás el aspecto menos analizado en las obras de al-Ġābrī⁵⁹¹, pero no deja por ello de ser uno de los elementos esenciales de todo su pensamiento, como demostró la publicación de *al-`Aql al-siyāsī al-`arabī*⁵⁹² (La razón política árabe). Dicha obra resume, como se verá, junto a algunas otras, los aspectos esenciales del pensamiento político de al-Ġābrī, en un estudio crítico que trata de sentar las bases de una reflexión profunda y objetiva sobre la realidad política árabe-islámica, planteando valientemente las cuestiones y los conceptos que rigen el proceso de construcción política en dicho ámbito.

En sus obras dedicadas ampliamente a la reflexión política⁵⁹³, al-Ġābrī, desde una posición ideológica muy clara que no trata de ocultar en ningún momento, aborda desde la reflexión más general, conceptual y analítica, hasta los aspectos más concretos de situaciones sociopolíticas contemporáneas, especialmente dos, a saber, la de Marruecos y la de Palestina. La primera por ser el contexto más próximo de al-Ġābrī, así como un marco privilegiado de reflexión dadas las particularísimas características del campo político en Marruecos, especialmente propicias para la reflexión acerca del poder y sus recursos de legitimación, y la segunda por ser considerada un factor clave en el desarrollo sociopolítico del mundo árabe contemporáneo, sin cuya solución no puede ser emprendido ningún proceso de reforma y actualización de la política, la cultura o el pensamiento árabe.

El elemento histórico es asimismo destacable en su análisis político, como lo es en el desarrollo de todas sus teorías, por lo que su conceptualización trata de situarse en un plano epistemológico que pueda ser abarcado a través de un contexto histórico de referencia. Así, el Islam como desarrollo religioso y político, y los conceptos procedentes de la tradición filosófica y política occidental, como es el caso de la democracia, son enmarcados por al-Ġābrī en una concepción sincrónica de la Historia, la cual vertebra todo el proceso especulativo. En este sentido, puede afirmarse que la Historia tiene un papel fundamental en la conceptualización política de al-Ġābrī, dado que, desde un punto de vista metodológico, actúa como soporte y como base de todo su edificio conceptual.

⁵⁹¹ Cfr. Juan A. Macías Amoretti. "Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muḥammad `Ābid al-Ġābrī". *MEAH*, 55 (2006), pp. 213-231.

⁵⁹² Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-`Aql al-siyāsī*...

⁵⁹³ Entre otras, cabe destacar *al-Jitāb al-`arabī*...; *al-Mašrū` al-nahḍawī*...; y *Wiḥha nazar*....

Quizás sorprenda a quien sólo esté familiarizado con la faceta *filosófica* de al-Ŷābrī su ingente labor como pensador político, pudiéndose plantear la cuestión acerca de la conveniencia o no de utilizar dicho apelativo aplicado a un pensador marroquí. En este sentido, el análisis aplicado por Šaqīr⁵⁹⁴ a la obra de Yāsīn puede servir de parámetro comparativo a la hora de afirmar que, además de filósofo, Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī es un pensador político. Volviendo por tanto al mismo análisis, cabría afirmar que la presencia en la obra de al-Ŷābrī de elementos fundamentalmente políticos, a los cuales dedica gran parte de su reflexión, podría bastar para adoptar tal afirmación. No obstante, en al-Ŷābrī podemos encontrar otras características, como la propia orientación claramente política de gran parte de su obra, destinada en primer lugar a la comprensión fundamental del *ser árabe*, es decir, de la identidad histórica y cultural árabe como epicentro de cualquier desarrollo político posterior.

Evidentemente, en el ánimo de al-Ŷābrī está la voluntad de que dicha comprensión, que evidentemente conlleva una profunda crítica (*naqd*) y autocrítica (*al-naqd al-dātī*) previa del contexto árabe contemporáneo y de sus sistemas políticos, sirva para que los árabes *actúen* y transformen su entorno social, cultural y político mediante el recurso a la razón (*`aql*). Este es el sentido político último de su concepto de *nahḍa*. Dichas herramientas y horizontes especulativos son la clave para aproximarse a cualquier concepto del ámbito político y social, tales como *democracia*, *sociedad civil*, *transición*, *derechos humanos*, etc., por lo que la definición y el análisis de estos y otros términos esencialmente políticos supone otra de las características que definen a al-Ŷābrī como pensador político.

Así, dentro de su ingente obra escrita, compuesta por más de doscientos títulos incluyendo libros, contribuciones, artículos y entrevistas, sin contar sus artículos en prensa, conferencias y publicaciones digitales, puede distinguirse una línea entre las citadas anteriormente dedicadas al pensamiento filosófico o a la educación, dedicada por entero al pensamiento político. Entre ellas, las mencionadas *al-`Aql al-siyāsī l-`arabī*, así como otras que resultan determinantes, *al-Jiṭāb al-`arabī l-mu`āšir*⁵⁹⁵, *al-Mašrū` al-nahḍawī l-`arabī*⁵⁹⁶, *Wiḡha naḗar*⁵⁹⁷ y muchos de sus artículos, así como partes importantes de obras dedicadas al pensamiento filosófico que tratan también cuestiones políticas.

⁵⁹⁴ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p. 213.

⁵⁹⁵ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī*...

⁵⁹⁶ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Mašrū` al-nahḍawī*...

⁵⁹⁷ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha naḗar*...

Además de todo ello, Muḥammad `Ābid al-Ķābrī se inscribe, si bien es cierto que con una originalidad particular que en cierto sentido lo aleja de las categorizaciones, dentro de las características que de forma general definen al pensamiento político marroquí contemporáneo. Entre ellas, cabe destacar la presencia del factor ideológico, el cual es una constante en el pensamiento político de al-Ķābrī, si bien su influencia no resulta determinante a la hora de desarrollar su estructura epistemológica, puesto que uno de los elementos más originales del pensamiento de al-Ķābrī es su dinamismo y su capacidad para actualizar los horizontes de su reflexión, sin abordar ninguna materia con categorías absolutas más allá de la razón. Así, a pesar de su expresa identificación ideológica con la izquierda política y su compromiso militante con la secularización en aras del progreso del país y de las sociedades árabes, al-Ķābrī, al contrario que otros pensadores e intelectuales de izquierdas y marxistas de su generación, no subestima ni rechaza las categorías metafísicas y religiosas, sino que trata de exponerlas dentro de un marco de referencia racional e histórico del que puedan extraerse conclusiones válidas.

Otra de las características que inscriben su pensamiento dentro del pensamiento político marroquí contemporáneo es la metodología en torno al debate conceptual. Al igual que muchos de sus contemporáneos, la utilización de una metodología epistemológica basada en la descripción y el análisis de pares de conceptos, es uno de los elementos más evidentes en el desarrollo de su pensamiento. Así ocurre también a la hora de abordar conceptos políticos, los cuales son confrontados con su “otro”, procediendo así a su definición y a su análisis, de forma que uno de los dos conceptos es considerado preferible al otro y, por tanto, válido como herramienta conceptual para emprender el camino de la *nahḍa*.

4.1.2. “Nahḍa” y “turāṭ”: aproximación a la metodología racionalista de Muḥammad `Ābid al-Ķābrī

Muḥammad `Ābid al-Ķābrī destaca especialmente por el empleo de una metodología que, por encima de cualquier otro recurso se asienta fundamentalmente en la razón (*`aql*)⁵⁹⁸, más allá de cualquier otro horizonte teórico o ideológico, tratando de evitar en todo momento toda referencia apriorística en su reflexión. Así, ésta es

⁵⁹⁸ El redescubrimiento del pensamiento filosófico árabe clásico, en el que la razón (*`aql*) se sitúa como eje fundamental, es el punto de partida del pensamiento político de al-Ķābrī. Cfr. Juan Antonio Pacheco Paniagua. *El pensamiento árabe...*; y Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento...*, vol. III, pp. 785-789.

entendida como el mecanismo fundamental de análisis y explicación del mundo, de la Historia y, por supuesto, del pensamiento árabe. Evidentemente, la influencia ideológica en su pensamiento político puede ser deducida por sus adscripciones personales, si bien esto no le impide reformular constantemente sus postulados.

De esta forma, la razón es la clave de su edificio epistemológico, el cual trata de deconstruir el pasado filosófico árabe e islámico (entendido como un todo), para emprender sobre sus cimientos la tarea de reconstruir la identidad y el pensamiento árabe con todos sus elementos históricos y epistemológicos, para poder afrontar así la superación de la crisis y el acceso definitivo a la modernidad. Evidentemente, se trata de una tarea ingente, a la cual al-Ġābrī se ha volcado con absoluta dedicación a lo largo de toda su vida. La síntesis de este empeño racionalista de al-Ġābrī puede encontrarse en su obra *Naqd al-`aql al-`arabī*. Así, cada uno de sus cuatro volúmenes se centra en diferentes aspectos concretos de dicha razón. De esta forma, al-Ġābrī se va internando por cada uno de los constituyentes del pensamiento árabe, comenzando por su propia formación, por sus orígenes metodológicos e históricos. Éstos son estudiados y analizados por al-Ġābrī en las primeras de las cuatro obras que componen *Naqd al-`aql al-`arabī*, *Takwīn al-`aql al-`arabī*⁵⁹⁹ y *Buniyyat al-`aql al-`arabī*⁶⁰⁰. En dichas obras, al-Ġābrī presta atención a los orígenes del pensamiento árabe-islámico, destacando los mecanismos metodológicos que contribuyeron a su desarrollo y a su estructuración, tales como el *qiyās* (deducción analógica) empleado como fuente del *fiqh*, la iluminación mística de origen sufi (*kašf*) y la demostración aportada por el pensamiento racionalista (*al-burhān al-`aqliyya*)⁶⁰¹. Junto a ellos, y de forma un tanto esquemática, dado que su desarrollo supone la referencia a cierto número de escuelas y movimientos filosóficos del Islam, destaca la función del elemento histórico como vertebrador y, en última instancia, parámetro definitorio de dichos mecanismos. En este sentido, `Ābid al-Ġābrī habla de una época de “registro” o “fijación” (*tadwīn*) del pensamiento árabe, marcada por el dinamismo histórico. De acuerdo a los presupuestos de esta primera etapa, al-Ġābrī defiende la necesidad histórica de entrar en una nueva época de fijación del pensamiento árabe, adaptándolo a las nuevas circunstancias y elementos de la modernidad.

⁵⁹⁹ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Takwīn al-`aql...*, pp. 109-126.

⁶⁰⁰ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Buniyyat al-`aql...*

⁶⁰¹ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Takwīn al-`aql...*, pp. 247-288.

Enlazando con la estructura del pensamiento árabe, al-Ġābrī establece por tanto una relación de necesidad dialéctica entre el desarrollo histórico del pensamiento árabe y una renovación de la conciencia árabe contemporánea como centro de un nuevo desarrollo de *lo árabe*, de la *arabidad* (*al-`arab wa-l-`urūba*), en todos los ámbitos. Para ello, al-Ġābrī no parte de la nada ni de lo abstracto, sino que vuelve a recurrir al análisis histórico como plataforma de reflexión y de actuación. Al hablar de la *nahḍa*, al-Ġābrī considera que el proceso histórico que llevó a los árabes a generar un movimiento cultural, social y político de tales características en el pasado, puede servir como punto de partida, puesto que, en realidad, los presupuestos de la *nahḍa* árabe del siglo XIX aún no han sido desarrollados ni puestos en práctica en muchos casos.

Sin embargo, considerando los grandes cambios que a nivel histórico y político han tenido lugar a lo largo de los últimos cien años, la *nahḍa* debe ser renovada y reconstruida a partir de una serie de análisis metodológicos concretos. Entre los diferentes elementos histórico-políticos que al-Ġābrī considera determinantes para concienciar a los árabes de la necesidad de emprender una nueva *nahḍa*, destacan cuatro:

- a) la persistencia de las cuestiones más candentes que fueron propuestas por los intelectuales árabes del siglo XIX, que aún están pendientes de reflexión y solución. Entre ellas, al-Ġābrī cita algunas como la reflexión en torno a la unidad árabe y el papel de la comunidad islámica, la liberación de la mujer, el problema de la educación, el retraso industrial y tecnológico, las diferentes tendencias del pensamiento árabe, el papel real de instituciones políticas como la *šūrā* y la democracia, etc.⁶⁰²
- b) la disociación histórica entre los valores de libertad, progreso, paz, etc. emanados de la Europa de las Luces y la aplicación de políticas violentas, crueles e inmorales por parte de las potencias coloniales europeas a los pueblos árabes. A raíz de ello, el acceso a la “modernidad”, tanto a nivel teórico como práctico, se fracturó de manera evidente en los países colonizados. Según al-Ġābrī, las guerras mundiales, la posterior “guerra fría” y la supuesta “guerra de civilizaciones” son la consecuencia de dicha

⁶⁰² Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Mašrū` al-nahḍawī*..., pp. 7-8.

disociación teórico-política, hoy representada por lo que él considera una nueva “guerra fría” contra el “Islam”;⁶⁰³

- c) la evolución ideológico-política del socialismo y el fracaso histórico del comunismo como forma de gobierno alternativa, desde la creación del movimiento obrero, hasta el desarrollo del pensamiento marxista-leninista empleado de forma instrumental por la URSS, y el colapso final del bloque comunista tras la “perestroika”;⁶⁰⁴
- d) el surgimiento y el sangrante desarrollo histórico-político del conflicto palestino-israelí, el cual, evidentemente, aún no había aparecido durante el desarrollo de la primera *nahḍa*. Dicho conflicto supone para al-Ġābrī una auténtica herida abierta en el corazón de la *arabidad*, especialmente teniendo en cuenta la legitimidad otorgada por Occidente al movimiento sionista en su consecución del estado judío en Palestina, a la vez que negando los derechos históricos del pueblo palestino sobre su propia tierra⁶⁰⁵.

Por tanto, los diferentes desarrollos histórico-políticos que representan respectivamente la *nahḍa* árabe, la modernidad occidental, el socialismo mundial y el movimiento sionista, corresponden a cuatro formas de afrontar el futuro en diferentes sociedades, todas surgidas a finales del siglo XIX y principios del XX, siendo la *nahḍa* árabe la única que aún está por desarrollarse de forma integral. Para afrontar su desarrollo, al-Ġābrī apuesta por un proyecto realista que aparque las utopías y sea acorde con las circunstancias de los tiempos en todo momento, para poder emprender una auténtica renovación y puesta en marcha de la *nahḍa*.

Dicha renovación es el eje en torno al que se desarrolla su teoría del proyecto *nahḍawī* árabe, fundamentalmente anclada en el pleno uso del potencial racional presente en el *turāt* árabe:

*“Cuando hablamos del “proyecto nahḍawī árabe”(al-mašrū` al-nahḍawī l-`arabī) hablamos de un proyecto completo y general; un proyecto que busca actualizar la “nahḍa” en todos los ámbitos, económico, social, político y cultural, y originar caminos y medios para realizar sus objetivos y aspiraciones, utilizando diferentes tipos de reajustes y recursos.”*⁶⁰⁶

⁶⁰³ Literalmente, al-Ġābrī afirma: “*lā budda bi-ḥarb “bārīda” yušannu-hā l-garb ḍidda al-islām*” (no hay duda de que existe una guerra “fría” lanzada por Occidente contra el Islam). *Op. cit.*, p. 8.

⁶⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 8-9.

⁶⁰⁵ *Op. cit.* pp. 9-10.

⁶⁰⁶ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Mašrū` al-nahḍawī*..., p. 12.

De ahí que el proyecto *nahḍawī* tenga una doble filiación teórico-metodológica: por un lado, desde el punto de vista de los principios fundamentales, éste recurre a la *nahḍa* histórica del siglo XIX-XX. Por otro lado, como continuación argumental de los conceptos y las ideas, es necesario, según al-Ŷābrī, hacer un esfuerzo de adaptación práctica y metodológica adecuada a los medios contemporáneos en aras de la consecución de lo que él denomina la “unidad” y el “progreso” (*al-waḥda wa-l-taqaddum*) y que constituyen la finalidad fundamental, desde el punto de vista político, social, cultural y económico, de dicho proyecto, haciéndolo asimismo diferente del resto de desarrollos sociopolíticos contemporáneos.

El proyecto *nahḍawī*, por tanto, parte de un determinado análisis contextual para poner en práctica una actualización y una redefinición del concepto de la *arabidad* como centro del mismo. Desde el punto de vista ideológico y político, el desarrollo teórico del proyecto está en una estrecha relación con el nacionalismo árabe, entendido de una forma general, política, ideológica y cultural, como se verá más adelante. Según al-Ŷābrī, el nacionalismo y la idea nacional (*al-fikra al-qawmiyya*) en el proyecto *nahḍawī* son fundamentales para acometer la difícil cuestión de la esencia y la identidad de *lo árabe*. Así, el nacionalismo árabe, a través de la idea de la “*umma árabe*”, permite, según al-Ŷābrī, la integración de diferentes pueblos y tribus en un mismo proyecto común, siendo fundamental en la expansión de la conciencia de *lo árabe* como una unidad, la necesidad de la unión de la *umma* y, en base a dicha necesidad, el establecimiento de un estado árabe unido⁶⁰⁷.

Sin embargo, es imposible establecer ningún tipo de proyecto político en ese sentido sin abordar la cuestión de la cultura. Así, desde el punto de vista cultural, la unidad árabe está representada de forma inevitable por el determinante papel de la lengua árabe como herramienta básica de comunicación entre los diferentes pueblos y países árabes. El papel de la lengua, al contrario de lo que pudiera parecer, no es secundario, ya que el propio al-Ŷābrī es consciente de la importancia de la misma como vehículo de ideas común entre todos los árabes. Él mismo llega a afirmar que hoy en día, el único elemento de verdadera unidad en todo el mundo árabe es la lengua, ya que es lo único que tienen en común, cultural y sociológicamente hablando, los árabes. Por tanto, en un primer estadio, la utilización, la adaptación y la renovación de la lengua

⁶⁰⁷ *Op. cit.*, p. 87. En este sentido, al-Ŷābrī parece adscribirse a las tesis más clásicas del nacionalismo árabe, al menos desde el punto de vista ideológico, no tanto desde el metodológico. Cfr. Sadok Belait. “Nationalisme, arabisme et islamisme dans l’idéologie politique du Maghreb contemporain”. *AAN*, 24 (1985), pp. 35-51.

árabe resulta determinante. El hecho de que al-Ġābrī escriba casi exclusivamente en árabe, al contrario que gran parte de la élite intelectual marroquí, es un ejemplo de su vocación declarada por el desarrollo de la *arabidad* (*al-`urūba*) en todos los ámbitos. De ahí que preste gran atención al desarrollo etimológico e histórico de la raíz `arab⁶⁰⁸, que va mucho más allá del islam y hunde sus raíces en el pasado histórico.

El islam, evidentemente, cobra asimismo una importancia determinante en el desarrollo del pensamiento árabe. Sin embargo, es lo árabe lo que cohesiona a lo islámico en la perspectiva histórica de al-Ġābrī, y no al revés. Tanto por el transcurso histórico como por el contexto de la propia revelación, el pensamiento islámico es considerado por al-Ġābrī pensamiento árabe, dentro de lo que Mouaquit califica como la dinámica de lo *implícito* y lo *explícito* en el pensamiento de al-Ġābrī⁶⁰⁹. En relación con la interpretación del legado islámico, al-Ġābrī utiliza asimismo la crítica (*mašrū` naqdī*) para interpretar los procesos históricos e intelectuales islámicos sobre la base de la razón, de forma que puedan deducirse los elementos esenciales de una actualización de dicho legado. La intención de al-Ġābrī es liberar al pensamiento árabe de toda la carga de irracionalidad (*lā-`aqlāniyya*) que las diferentes interpretaciones del islam han puesto sobre él, comenzando por una relectura histórica del pasado y del *turāt*.

Su aproximación al *turāt*⁶¹⁰ parte de la convicción de su necesidad como elemento epistemológico, dado que, a pesar de la consideración del concepto como referente a la “herencia” en el pensamiento árabe clásico, el término contemporáneo conlleva una carga ideológica y cultural muy notoria. De esta forma, no se trata de un “legado” que se hereda, sino que, a partir del proceso histórico de la *nahḍa* del siglo XIX, se hace propio y se actualiza en todos los ámbitos de la cultura, la religión, la literatura e incluso el arte, al que es inherente una determinada ideología que aporta necesariamente un modo de reflexión sobre el *ser* y una determinada visión en el campo social y político. En este sentido, la renovación y la apropiación consciente del *turāt* se convierte para al-Ġābrī en una necesidad vital para los árabes como paso previo a la puesta en marcha de su proyecto *nahḍawī*, entendido como un proyecto de pensamiento (*mašrū` fikrī*), puesto que el contexto histórico y político de la *arabidad*, especialmente

⁶⁰⁸ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Wiḡha nazar...*, pp. 21-24.

⁶⁰⁹ Mohamed Mouaquit considera que la obra de al-Ġābrī presenta ciertos elementos susceptibles de ser interpretados en una dinámica que juega con lo explícito, esto es, lo evidente, y lo implícito, que Mouaquit achaca a la falta deliberada de claridad de al-Ġābrī en algunos temas “espinosos”. “Mohamed Abed al-Jabri: rationalisme et laïcisme”. En *Penseurs Maghrébins contemporains*. Casablanca: Eddif., 1997, p. 156.

⁶¹⁰ Sobre la polémica en torno al *turāt*, cfr. Kamāl `Abd al-Laṭīf. *As`ilat al-fikr...*; y Muḥammad `Imāra. *Naḍāra ḡadīda ilā l-turāt*. S.l.: Dār Qutayba, 1988.

en la época de la globalización (*al-`awlama*)⁶¹¹ exige una puesta en claro identitaria e intelectual con vistas a asumir un futuro con garantías.

La crítica histórica previa a la puesta en marcha de su proyecto, le lleva asimismo a abordar el modo en el que la terminología del discurso intelectual árabe-islámico ha sido utilizada. Según al-Ābrī, ésta ha sido empleada de una forma restrictiva, manifestando su sumisión evidente y constante al poder de cada época. El hecho de que el pensamiento árabe se clasifique cronológicamente siguiendo el esquema de las dinastías gobernantes indica la “ausencia de estabilidad epistemológica, una estabilidad que es crucial para el proceso intelectual”⁶¹². Al-Ābrī aborda la Historia y extiende los límites de la civilización islámica abarcando el periodo de una edad antigua que enlaza con el desarrollo del pensamiento greco-latino, fundamental en el periodo islámico medieval posterior, y sin cuya referencia carece de sentido. Es nuevamente recurriendo a la Historia como al-Ābrī enfoca la problemática del pensamiento árabe en relación con el *turāt*, especialmente en su obra *Iškāliyyāt al-fikr al-`arabī l-mu`āṣir*⁶¹³. Así, el desarrollo histórico del pensamiento islámico en torno a dos tendencias diferenciadas a partir del Califato `Abbāsī, una racionalista y otra “gnóstica”, una árabe y otra persa, una *mu`tazilī* y otra *šī`ī*, determinó el anquilosamiento del pensamiento árabe enrocado en posturas extremas con poco espacio a la verdadera especulación racional. Al-Fārābī (870-950)⁶¹⁴ es para al-Ābrī un paradigma de pensador libre en ese sentido, puesto que es capaz de conjugar en su pensamiento la racionalidad griega con la visión islámica del mundo, de forma que imprime un carácter epistemológico racional a la revelación islámica. Al-Ābrī es consciente de la excepcionalidad de la filosofía de al-Fārābī, pero pretende demostrar su continuidad histórica en la filosofía racionalista magrebí y andalusí⁶¹⁵, especialmente a través de la figura de Averroes y su labor de recuperación del racionalismo aristotélico.

Por tanto, la Historia y el análisis del *turāt* como bagaje ideológico y cultural, son la base principal de un proyecto *nahḍawī* que procede de la crítica y la reflexión sobre la problemática del pensamiento árabe en general, con especial atención al uso

⁶¹¹ Sobre la postura de los intelectuales árabes en torno a la globalización, cfr. la tesis doctoral de Juan Marsá Fuentes. *La globalización en el mundo árabe a través del discurso de sus intelectuales*. Universidad de Granada, 2005, y “Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe”. *MEAH*, 55 (2006), pp. 233-251.

⁶¹² Nelly Lahoud. *Political Thought...*, p. 40.

⁶¹³ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Iškāliyyāt al-fikr...*

⁶¹⁴ Cfr. capítulo I; Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento...*, pp. 175-185.

⁶¹⁵ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Naḥmu wa-l-turāt...*, pp. 327-329.

terminológico y contextualizado de dicho pensamiento, el cual debe ser asumido como un “legado” actual y vivo, capaz de aportar soluciones en el contexto contemporáneo.

Desde el pensamiento político, a pesar de la influencia ideológica del *turāt*, la recuperación de los modelos racionalistas tiene una importancia determinante en el edificio epistemológico de al-Ŷābrī, dado que es a partir del conocimiento del pensamiento racionalista árabe como pueden solucionarse los problemas procedentes de la crisis estructural del mundo árabe, y concretamente de la crisis política y social. Ciertos críticos⁶¹⁶ observan en este punto una tara metodológica del pensamiento de al-Ŷābrī, puesto que al tratar de evocar un legado racional árabe y actualizarlo, su crítica de las lecturas *salafíes* le lleva a criticar también cierta visión “orientalista”, es decir, la lectura del legado árabe a partir de herramientas metodológicas occidentales surgidas en la época colonial como una visión sesgada e ideologizada de la realidad árabe⁶¹⁷, a pesar de que, especialmente en el ámbito del pensamiento político, él recurra en cierto sentido a valorar dicho legado utilizando una metodología racionalista “*salafí*”, que podría calificarse de empírica, de evidente raíz occidental. No obstante, hay que tener en cuenta que otros críticos sostienen justamente lo contrario, es decir, que recurre demasiado a la hermenéutica de los textos clásicos, especialmente del Corán, y que su visión del legado árabe es un tanto sesgada por no romper definitivamente con la carga “irracional” del islam como desarrollo identitario y cultural⁶¹⁸.

Al-Ŷābrī, por su parte, elabora una clasificación de lo que él considera metodologías erróneas presentes en el estudio y el análisis del *turāt* tanto desde la intelectualidad árabe e islámica como desde el extranjero. Por tanto, es importante aludir a la clasificación que al-Ŷābrī aporta de lo que él denomina lecturas “*salafíes*” del legado árabe, y que expone detalladamente en su mencionado *Naḥnu wa-l-turāt*. Dichas lecturas no son “*salafíes*” en el sentido ideológico y político del término según la definición y la clasificación de Šukrī, sino que a través de la utilización del mismo, al-

⁶¹⁶ En relación con la lectura del *turāt* en el pensamiento de al-Ŷābrī, Nelly Lahoud afirma: “Desde su punto de partida, en cualquier caso, [al-Ŷābrī] aporta una lectura acrítica del *turāt* que, de acuerdo con su propia clasificación, podría ser clasificada bajo la aproximación “orientalista”. En otras palabras, su análisis del contenido de la tradición no se adecua a la metodología que él mismo expone”. Nelly Lahoud. *Political Thought...*, p. 43.

⁶¹⁷ Sobre las relaciones entre el conocimiento producido desde el “orientalismo” occidental y su influencia en la representación e incluso en la auto-representación de la tradición y las sociedades árabes, cfr. Edward W. Said. *Orientalismo...*, pp. 30-54.

⁶¹⁸ En ese sentido, uno de sus mayores críticos es el marroquí Mohamed Mouaqit, quien afirma que a pesar de la supuesta filiación racional del pensamiento de al-Ŷābrī, éste carece de eficacia al estar excesivamente anclado en el islam como horizonte ético y cultural. Cfr. Mohamed Mouaqit. “Mohamed Abed al-Jabri...”, pp. 171-174.

Ŷābrī hace referencia a la fijación de un determinado ideal ideológico como horizonte reflexivo. Entre ellas, tres son las más importantes, a saber,

- a) la *salafīyya* tradicional o tradicionalista (*al-salafīyya al-taqlīdiyya*)⁶¹⁹, relacionada con la visión religiosa del *turāt*. Según al-Ŷābrī esta lectura es errónea puesto que se entiende como una vuelta acrítica al pasado, siendo entendido el legado como una recuperación cronológica de dicho pasado que parte de una lectura muy limitada e ideologizada (*maqrūʿ*) de parte de las fuentes del islam, las cuales se repiten y se transcriben (*istinsāj*) acríticamente una y otra vez. Ulemas tradicionales e islamistas son los principales representantes de este modelo de lectura,
- b) la *salafīyya* “orientalista” (*al-salafīyya al-istišrāqiyya*), entendida como el rechazo de todo lo islámico por parte del imperialismo triunfante en Occidente⁶²⁰, por considerar su desarrollo intelectual y científico como algo completamente irracional y estéril. El Orientalismo surgido en Europa, en su objetivo de alojar la historia del pensamiento europeo en un contexto universal y de redundar en la continuidad y la unidad del pensamiento, es decir, de considerar al pensamiento europeo como el único válido y universal, es el punto de partida de la mayoría de intelectuales árabes inconscientemente “sumisos” (*tabaʿiyya*) y extranjeros en su aproximación al *turāt*,
- c) la *salafīyya* marxista (*al-salafīyya al-mārksīyya*), procedente enteramente de un modelo importado, es un modelo de lectura consciente de su “sumisión” (*tabaʿiyya*) eurocéntrica en la comprensión del *turāt* y, por tanto, está relacionado con la lectura “orientalista” en su concepción universalista del pensamiento occidental europeo, aunque de un modo que pretende superar el presente y no aprehenderlo.

En cualquier caso, no cabe duda de que la originalidad del pensamiento de al-Ŷābrī, además de generar cierta polémica, se presenta bajo la forma de un pensamiento profundamente consciente, activo y congruente, al que pocos pensadores árabes contemporáneos pueden igualar. Especialmente es original a la hora de abordar el

⁶¹⁹ Esta primera aproximación es identificada con una “comprensión tradicional de la tradición”. Cfr. Mohammed Abed al-Yabri. *Crítica de la razón...*, p. 49

⁶²⁰ En cuanto al origen imperialista del orientalismo, cfr. nuevamente el interesante estudio de Edward W. Said. *Orientalismo...*, pp. 110-134.

método por el cual el *turāt* puede ser actualizado y entendido como base de la reforma necesaria para emprender en proyecto *nahḍawī* en todos los ámbitos.

Como afirma Yafūt⁶²¹, uno de los conceptos claves, quizás el primero, a tener en cuenta en el desarrollo metodológico de al-Ŷābrī es el concepto de “*qaḥ`a*”. Entendido literalmente como “ruptura”, al-Ŷābrī lo concibe como una ruptura epistemológica que sirve para retomar el *turāt* liberándolo de cualquier lectura *salafī* que priorice una determinada vertiente del legado en perjuicio de las demás. Para al-Ŷābrī no se trata de una ruptura traumática, sino de una ruptura con el lastre que impide una comprensión íntegra y profunda del *turāt*, y que parte de una lectura histórica del mismo, en el que la historia del pensamiento árabe vuelve a ser comprendida como una continuidad entre el racionalismo presente en el pensamiento árabe de la época *`abbāsī* y el racionalismo de la “escuela” magrebí y andalusí:

*“Éste es el contexto teórico general del término ruptura (al-qaḥ`a). Así, éste sirve para marcar la diferencia entre la nueva ciencia emergente y su pasado pre-científico, ya sea su pasado ideológico o filosófico, así como entre las dos etapas comprendidas por la propia ciencia hasta alcanzar su etapa de madurez.”*⁶²²

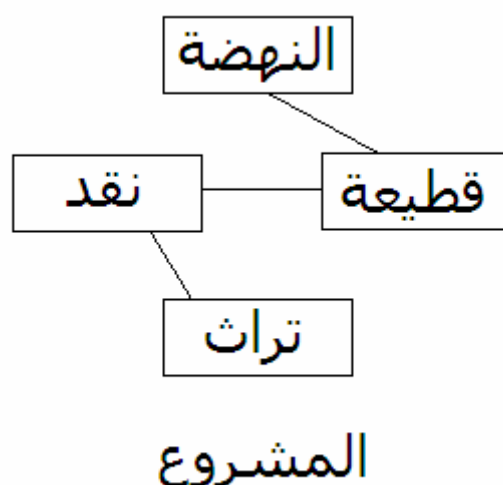
Ninguna de las lecturas *salafīes* mencionadas puede asumir por sí misma el coste de la *qaḥ`a*, dado que con ella desaparece del *turāt* toda referencia a la autoridad de los predecesores (*aslaf*) en uno u otro sentido, dejando libre el camino para un nuevo análisis epistemológico y científico del mismo, el cual, en la teoría de al-Ŷābrī, se estructura en torno a tres elementos fundamentales:

- a) el *análisis estructural (al-taḥlīl al-bunyawī)* general y aproximativo al objeto de estudio, en este caso el *turāt*;
- b) el *análisis histórico (al-taḥlīl al-tārījī)* que es imprescindible para al-Ŷābrī, como constantemente recuerdan sus obras, porque sitúa los diferentes textos y teorías en sus contextos históricos originales, estableciendo una comprensión contextualizada de los mismos; y
- c) el *análisis ideológico (al-taḥlīl al-īdiyūlūyī)*, que toma como referencia la propia posición del pensador en cuestión, en relación a su tiempo y a su intención al emprender el análisis, que, de esta forma, se actualiza y se adapta a las circunstancias contemporáneas.

⁶²¹ Sālim Yafūt. “Al-Ŷānīb al-minhāyī fī kitābat al-Ŷābrī”. En Kamāl `Abd al-Laṭīf (ed). *Al-Turāt wa-l-nahḍa...*, p. 44.

⁶²² *Op. cit.*, p. 46.

De esta manera, el proyecto *nahḍawī* se estructura en torno a un doble proyecto *crítico* (*mašrū` naqdī*) e *intelectual* (*mašrū` fikrī*) que, partiendo siempre de un análisis basado en estos tres elementos metodológicos, a saber, *estructura*, *historia* e *ideología*, pretende lograr la ruptura (*qaḥ`a*) en la comprensión del *turāt* como legado identitario-cultural y político que finalmente permita a los árabes acceder plenamente a una modernidad propia. Así, al-Ŷābrī confía en superar ampliamente la problemática del pensamiento árabe que, por otro lado, no es más que un reflejo de la larga y profunda crisis estructural vivida por los árabes en casi todos los planos de su existencia, con especial atención al ámbito político, que irremediablemente conlleva el social y económico. Así, de una forma esquemática, los mencionados conceptos básicos en el desarrollo del proyecto *nahḍawī*, se ordenarían de la siguiente manera:



Es interesante observar, según este esquema, el recorrido indirecto que une el *turāt* con la *nahḍa* en el proyecto (*mašrū`*) de al-Ŷābrī, el cual pasa necesariamente por un análisis crítico y racional (*naqd*) del propio *turāt*. Dicho análisis es fundamental, puesto que éste permite afrontar la necesaria ruptura (*qaḥ`a*) con los elementos superfluos de *turāt*, entre ellos la irracionalidad, de manera que éste pueda convertirse en la base de la nueva y definitiva *nahḍa*, objetivo último de todo el edificio metodológico de al-Ŷābrī desarrollado en su proyecto.

Desde esta perspectiva, no es difícil pensar en el modelo político que al-Ŷābrī pretende desarrollar en su desarrollo teórico, puesto que conforme a la mencionada metodología todos los elementos y conceptos políticos serán sometidos al mencionado triple análisis, del que surgirá una determinada toma de postura con relación al campo político y al desarrollo social y económico de las sociedades árabes. Evidentemente, los

conceptos de *turāt*, *naqd* y *qaḥ* van a ser fundamentales a la hora de enfocar el legado político árabe y su actualización en una modernidad (*ḥadāṭa*) que, al-Ŷābrī deja claro, no es sinónimo de *nahḍa*, sino que se trata de dos conceptos y representaciones diferentes, puesto que ambas pertenecen a procesos históricos muy diferentes y más o menos separados en el tiempo, además de a sociedades y culturas estructuradas a partir de desarrollos socioculturales diversos⁶²³.

4.2. Islam y democracia en el discurso árabe contemporáneo: la lectura política de Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī

Dentro del pensamiento político de Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī puede encontrarse una constante alusión a la Historia como marco de referencia también del ámbito político, dado que en ella se encuadra todo el legado cultural árabe, así como la concepción política que ha sido considerada tradicionalmente como inherente a la realidad islámica y que al-Ŷābrī trata de analizar partiendo siempre de la crítica (*naqd*), como se ha visto. A partir de ahí, su lectura del islam y la política cobra una importancia determinante, desde la que se enfocan conceptos clave como *democracia*, *ṣūrā*, *derechos humanos*, etc. actualizándolos de una manera crítica y acorde con el contexto árabe contemporáneo.

4.2.1. Los límites de la lectura islámica en la razón política árabe (Al-`Aql al-siyāsī l-`arabī)

Desde un primer momento, al-Ŷābrī se plantea en su trascendental obra *al-`Aql al-siyāsī al-`arabī*⁶²⁴ cuál es exactamente la posición del islam con respecto al ámbito político⁶²⁵, dado que la visión tradicional en la *siyāsa šarī`iyya* y la subsiguiente lectura de los alfaquíes afirman sin ningún tipo de dudas que el islam nace doctrinalmente con una clara y fundamental estructura política, la cual hace que en el desarrollo de la *historia* islámica haya sido imposible desligar un supuesto ámbito secular del componente religioso. Dicha lectura fundamentalista o *comprensión tradicional de la*

⁶²³ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Masrū` al-nahḍawī*..., pp. 58-59.

⁶²⁴ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-`Aql al-siyāsī*...; la edición empleada para el presente trabajo corresponde a la 6ª edición publicada por al-Markaz al-Ṭaqāfī l-`Arabī en 2003.

⁶²⁵ Juan A. Macías Amoretti. "Islam y política...", pp. 218-223.

tradición, como la llama al-Ġābrī⁶²⁶, ha sido tan generalizada entre el cuerpo de ulemas que ha llegado a calar incluso entre la mayoría de los musulmanes y, por tanto, a poseer un fuerte peso social y especialmente político, dado el desarrollo histórico de las instituciones islámicas, y especialmente de la institución del califato en el mundo islámico y su regulación en el *adab al-ṣulṭānī*⁶²⁷ que, no hay que olvidar, parte del ámbito secular pero utiliza una argumentación religiosa para su legitimación.

Por ello, y de forma muy didáctica, al-Ġābrī se propone refutar dicha visión desde las propias Fuentes, recurriendo al análisis histórico y teológico de los primeros años de la historia islámica basándose en una relectura del cuerpo de hadices, del propio Corán y de fuentes secundarias como las primeras *sīras* sobre la vida del Profeta, concretamente *al-Sīra al-nabawiyya* de Ibn Hišām⁶²⁸, así como de compilaciones historiográficas clásicas como el *Kāmil fī l-tārīj* de Ibn al-Aṭīr⁶²⁹.

Basándose en dichas fuentes textuales clásicas, de las cuales extrae numerosas citas y referencias a lo largo de toda la obra, trata de demostrar que el mensaje islámico original, al que denomina *al-da`wa al-muḥamadiyya*⁶³⁰ para diferenciarlo del desarrollo jurídico-teológico posterior del Islam, nace con una orientación básicamente espiritual, la cual se expresa de forma evidente en la *`aqīda*⁶³¹ islámica y, por tanto, carente de elementos políticos claros. El islam, según argumenta al-Ġābrī en muchas de sus obras, nació con una fuerte vocación secular que, atendiendo al análisis histórico, no permite dilucidar qué elementos políticos claros, más allá de unas escasas referencias textuales en el Corán y la *sunna*, están presentes o son inherentes al mensaje islámico original, de acuerdo con la revelación (*al-waḥī*) y a la práctica política de los primeros califas, cuyas diferencias en sus actuaciones en el campo político eran más que evidentes, sin que se discuta la adecuación a la letra y al espíritu del mensaje islámico de ninguna de ellas.

Sin embargo, plantea que el componente político existió desde un primer momento alrededor del Islam, no tanto dentro de su mensaje original, sino en el

⁶²⁶ Mohammed Abed al-Yabri. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Barcelona: Icaria, 2001, p 49.

⁶²⁷ Cfr. Capítulo 1.

⁶²⁸ Cfr. `Abd al-Malik Ibn Hišām. *Sīrat Rasūl Allāh*. Al-Zarqa': Maktabat al-Manār, 1988.

⁶²⁹ Cfr. Abū l-Ḥasan `Alī b. Muḥammad b al-Aṭīr. *Al-Kāmil fī l-tārīj*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

⁶³⁰ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-`Aql al-siyāsī...*, p. 22.

⁶³¹ Al-Ġābrī dedica el primer capítulo de *al-`Aql al-siyāsī...* a tratar el concepto de la *`aqīda*, la cosmovisión de la fe islámica basada en los seis principios conocidos (*tawḥīd*, *kutub*, *rusul*, *malā`ika*, *yawm al-qiyāma*, *qadar*), al considerar que es la *`aqīda* la que está en el centro del mensaje islámico, el cual, por consiguiente, tiene un carácter fundamentalmente teológico y espiritual. Cfr. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī. *Iḥyā...*; y Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-`Aql al-siyāsī...*, pp. 21-40.

contexto sociopolítico y cultural que rodeó su nacimiento y su expansión, con especial atención a cuatro elementos, principalmente:

- a) la posición geopolítica que ocupaba la Península Árabe donde surge el islam, y que hace que, desde un principio, el mensaje de Muḥammad esté llamado a conquistar “*kunūz Kusrà wa-Qayṣar*”⁶³², es decir, el “tesoro”, literalmente, de “Cosroes y César”, dado su privilegiado y a la vez conflictivo enclave entre los imperios de Persia y Bizancio;
- b) el cisma posterior a la muerte del Profeta entre *ahl al-sunna* y la *ṣī`a*, y que al-Ŷābrī centra en la pugna por considerar a Abū Bakr o bien a `Alī b. Abī Ṭālib, respectivamente, como el primer seguidor de la predicación de Muḥammad después de Jadīya, pero cuyas repercusiones tuvieron, evidentemente, consecuencias políticas;
- c) el papel radicalmente opuesto de los Banū Qurayṣ a la nueva religión, dado el peligro que, según su punto de vista, corría la posición política y económica de la tribu, así como el estatus de La Meca ante la propagación del mensaje islámico que llamaba a la igualdad y al cambio de las estructuras injustas, lo que les llevó a la resistencia armada y a la lucha contra los musulmanes y, por tanto, a la lectura política de la *`aqīda*;
- d) la lectura política del texto coránico, y más concretamente de las aleyas “*wa-amrū bi-l-ma`arūf wa-nahū `an al-munkar*” (C, XXII, 39-41 y otras), es decir, la *ḥisba*, en lo que supone uno de los ejes del discurso teológico-político en el Islam, especialmente en cuanto a los mecanismos de oposición y legitimación del poder⁶³³, y que tuvo también especial relevancia en el pensamiento del *kalām*, la *mu`tazila* y movimientos de oposición posteriores.

Para al-Ŷābrī, una de las claves de la lectura política del mensaje islámico se encuentra en el análisis del texto coránico desde el punto de vista diacrónico y temático en dos partes: una primera parte *mequí* y otra *mediní*. Desde dicha división puede observarse cómo en la primitiva parte *mequí*, la más antigua, el mensaje va destinado a los individuos (“*yā ayyuhā al-nās*”) y es por tanto más directo e interpelante, invocando a los principios básicos de la fe en Dios y en su Enviado. Sin embargo, en la parte *mediní*, como al-Ŷābrī hace notar, el mensaje va dirigido a una colectividad (“*yā*

⁶³² Abū l-Ḥasan `Alī b. Muḥammad b al-Aḡr. *Al-Kāmil fī l-tārīj*..., p. 37.

⁶³³ Los mecanismos de legitimación del poder y de oposición al mismo desde la lectura política del islam son ampliamente analizados por M^a Antonia Martínez Núñez. Cfr. M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos...”

ayyuhā allādīna amanū”), a un grupo de creyentes que forma el núcleo de la *umma* y que ha constituido un verdadero “Estado” en Medina. Hasta aquí puede rastrearse el camino que al-Ābrī recorre para argumentar la transformación que sufre el mensaje islámico original, basado en la *‘aqīda*, desde *al-da‘wa al-muḥamadiyya* hasta *al-dawla al-islāmiyya*. Así, en palabras de al-Ābrī⁶³⁴:

“Básicamente, el papel de la ‘aqīda en la formación de la razón política árabe, en este periodo, ha de buscarse en la primera comunidad islámica, que constituía una verdadera “comunidad espiritual” (ṣamā‘a rūḥiyya), puesto que lo único que unía a sus individuos era la fe en Dios, en su Enviado y en la Revelación. Esto no quiere decir que la ‘aqīda no jugara ningún papel en la etapa umma/dawla en Medina, sino que en la etapa mequí era la ‘aqīda lo que unía a los individuos de la incipiente comunidad islámica más allá de la mayor influencia de la tribu y el botín en las categorías otro/enemigo (al-ajar/al-jaṣm)”.

Evidentemente, la influencia de la *‘aqīda* queda patente en el desarrollo temprano del Islam, dado que consigue romper definitivamente con el círculo *tribu (qabīla)/botín (ganīma)* y, por tanto, su papel en la formación y desarrollo de la comunidad islámica y de su razón política es determinante. Tanto más cuando al-Ābrī considera la cuestión de que la mayoría de los primeros *ṣaḥāba*, exceptuando a algunos como Abū Bakr, eran prácticamente niños cuando se convirtieron al islam, por lo que la influencia del mensaje fue definitiva. Este análisis trata, por tanto, de profundizar en la concepción del mensaje original del islam como un mensaje básicamente espiritual, en el que la dinámica política del Islam es observada como una consecuencia del desarrollo posterior de dicho mensaje, en el que destaca, junto a otros elementos de la escatología coránica, el *tawḥīd*. Este elemento, que será crucial por tanto en todo el desarrollo teológico e ideológico posterior, debe ser tenido en cuenta a la hora de analizar, tal como hace al-Ābrī, la evolución de la conciencia sociopolítica de la primera comunidad musulmana. La importancia del *tawḥīd* será asimismo puesta de manifiesto con posterioridad a través tanto de movimientos racionalistas como la *mu‘tazila*, como de escuelas de pensamiento sufi⁶³⁵.

⁶³⁴ Muḥammad ‘Ābid al-Ābrī. *Al-‘Aql al-siyāsī*..., p. 24.

⁶³⁵ El *tawḥīd*, más allá de ser el principio básico de la *‘aqīda* islámica, ha supuesto el centro tanto de la especulación teológica y filosófica del Islam a través de los siglos, tal como queda de manifiesto en los principios del movimiento *mu‘tazilī*, como de la espiritualidad y la mística islámica. Cfr. D. Guimaret, s.v. “Tawḥīd...”, p. 389.

Sin embargo, cabe destacar que junto con el papel preponderante y fundamental de la *`aqīda* en los orígenes de la predicación islámica, existen otros dos elementos que actuaron de manera determinante en la transformación del mensaje religioso en una estructura política, y que no son otros que los conceptos mencionados de la tribu (*qabīla*) y el botín (*ganīma*). Es cierto que el mensaje islámico, como se acaba de leer en palabras del propio al-Ŷābrī, fue una auténtica revolución en Arabia al conseguir romper el inmemorial círculo que reunía a las tribus en torno a las costumbres de los antepasados, en cuyos polos se situaban de manera preferente la preeminencia de la organización sociopolítica tribal y la pertenencia a la misma de todo individuo, más allá de cualquier otra consideración, así como la importancia de la supervivencia y la supremacía de la tribu a través de la dominación y el enriquecimiento, es decir, del botín. No obstante, y al igual que ocurrió con otros elementos de la cultura y la sociedad *yāhili*, la tribu y el botín, que quedaron en un primer momento arrinconados en un segundo plano por *al-da`wa al-muḥamadiyya*, encontraron pronto nuevos recursos de adaptación y desarrollo en la incipiente entidad política islámica conocida como *dawla*.

Diferentes procesos históricos, políticos, sociales y económicos influyeron en el desarrollo de esta nueva realidad, la de la llamada *al-dawla al-islāmiyya* que tuvo su origen en Medina y su base doctrinal en la *`aqīda* islámica, y en la que comenzaron a operar ciertos aspectos de la organización política relacionados con el ejercicio del poder y la legitimidad de la autoridad, como se ha señalado anteriormente, especialmente en relación con la *ḥisba*. Sin embargo, a partir de este momento, y al hilo del cuestionamiento de autores como `Alī `Abd al-Rāziq⁶³⁶, al-Ŷābrī considera que la formación de la razón política sufre un desarrollo diferente de aquél del islam entendido como una nueva realidad espiritual y religiosa.

Esto se pone de manifiesto en los complejos procesos de *ridda* (apostasía)/*fitna* (sedición) y reislamización de ciertas tribus y regiones de la Península Árabe tras la muerte del Profeta Muḥammad, en los que se cuestionó el principio religioso, por otra parte, y como pone de manifiesto al-Ŷābrī, de una forma ciertamente “natural” (*ṭabī`ī*)⁶³⁷, dado el contexto religioso de la época en el que los auto-proclamados “profetas” y los mensajes mesiánicos estaban a la orden del día. Asimismo, ciertos resortes sociopolíticos de la organización tribal preislámica, muy especialmente los

⁶³⁶ Cfr. Capítulo 1; Cfr. Burhan Ghalioun. *Islam et politique, la modernité trahie*. París: La Découverte, 1997.

⁶³⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-`Aql al-siyāsī...*, p. 159.

citados *tribu* y *botín*, resurgieron tanto en estos procesos como en el desarrollo histórico del Islam como entidad política y de sus diferentes estructuras e instituciones sociales y económicas.

Por todo ello, al-Ŷābrī concluye la dificultad de hallar un verdadero pensamiento político árabe-islámico independiente de las cuestiones estrictamente religiosas, puesto que para él, como queda de manifiesto en el tratamiento que hace del concepto de la *`aqīda*, el mensaje islámico es un mensaje claramente espiritual desde su mismo nacimiento. De ahí que el desarrollo político del islam fuese acompañado posteriormente de una reflexión teológica acerca del ejercicio del poder y la naturaleza de la autoridad terrenal en relación con los presupuestos derivados del *fiqh* y de sus fuentes, lo cual, evidentemente, se circunscribe desde el punto de vista teórico al ámbito teológico y jurídico más que al pensamiento estrictamente político: “*el fiqh político fue pues, ante todo, una legitimación, un ejercicio de formalización jurídica y de elevación al rango de norma del pasado de la comunidad.*”⁶³⁸

Por tanto, es imprescindible asumir la experiencia histórica, según al-Ŷābrī, como tal, es decir, como un proceso histórico del que surgen determinados elementos y relaciones coyunturales, sin que por ello deban ser categorizados como sagrados. Así lo expone en otra de sus obras clave en este sentido, *Al-Dīn wa-l-dawla wa-taṭbīq al-ṣarī`a*⁶³⁹, en la que afirma la imposibilidad de analizar cualquier proceso histórico sin tener en cuenta sus circunstancias inmediatas, sin lo cual no pueden extraerse ningún tipo de conclusiones ni enseñanzas. Como se ha visto, el proceso por el cual se determina la supuesta *islamidad* de un determinado poder es insertado por al-Ŷābrī en un contexto histórico inmediatamente posterior a la muerte del Profeta, de donde surge un primer vacío de liderazgo religioso al frente de la incipiente comunidad islámica y que es entendido como tal por ésta. Tiempo después, con el advenimiento de la dinastía Omeya, se comienza a elaborar una auténtica teoría política islámica que pretende justificar, basándose en una realidad diferente, los acontecimientos del pasado, adecuándolos ideológicamente al presente de la teorización.

La razón política árabe, según argumenta al-Ŷābrī, tendría un antecedente en dichas reflexiones sobre la naturaleza y características del *imamato* y el *sultanato*, que encendieron grandes polémicas entre teólogos y alfaquíes de las diferentes escuelas y

⁶³⁸ Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra, 2004, p. 137.

⁶³⁹ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīn wa-l-dawla...*

ramas del Islam, es decir, en la llamada *siyāsa šarīʿiyya*. La *siyāsa šarīʿiyya*, tal como se ha visto, es un concepto medieval que hace referencia a la doctrina que pretende compatibilizar los principios del *fiqh* con las necesidades del gobierno⁶⁴⁰. La reflexión política acerca de los mecanismos relacionados con las estructuras del poder se fue generalizando durante el curso de la historia del Islam, especialmente desde el inicio del califato Omeya, así como durante el califato ʿAbbāsī, en el que los alfaquíes desarrollaron, impulsados por el poder califal, toda una serie de teorías de base religiosa, destinadas a legitimar desde la jurisprudencia islámica el poder de la soberanía terrena, entendida a nivel político como un sistema monárquico de origen divino. Dicho sistema se consolida y legitima su metodología en el ámbito religioso e institucional, sentando consecuentemente unas fuertes bases ideológicas. Es lo que al-Ŷābrī denomina “*al-īdiyūlūyīyya al-sultāniyya*” (ideología del sultanato), que a partir de ese momento se perpetua entre alfaquíes y ulemas, y se reelabora atendiendo a las necesidades políticas de cada contexto particular. De ahí que con cierta rotundidad, al-Ŷābrī apueste por el desarrollo del islam como experiencia espiritual lo cual, según su punto de vista, no se ha estructurado ni ha sido abordado con el interés ni la misma dedicación que a la supuesta vertiente política del islam, perfectamente encuadrada y ampliamente desarrollada en el corpus jurídico y legislativo islámico.

Este análisis, por otra parte, no puede dejar de entenderse no sólo como una incursión de al-Ŷābrī en la especulación histórico-jurídica acerca del Islam clásico, sino que, atendiendo al contexto político y religioso marroquí contemporáneo, en el cual destaca un sistema político basado en una monarquía legitimada desde la religión por su ascendencia jerifiana y su vinculación a la *imārat al-muʿminīn*, constituye una profunda reflexión sobre el campo político perfectamente aplicable a la realidad de Marruecos, lo que constituye, además, uno de sus principales valores.

Así entendido, la conclusión más evidente que puede extraerse de la lectura islámica en relación con el desarrollo de la razón política árabe según al-Ŷābrī, es que el pensamiento político no puede ser verdaderamente crítico sino a través de la independencia de la razón del ámbito estrictamente religioso, así como de la ruptura (*qaṭʿa*) -haciendo referencia a la metodología *nahḍawī-* con los elementos políticos preconcebidos como islámicos en el imaginario árabe, dado que éste presupone una serie de conceptos apriorísticos meramente hermenéuticos que limitan el ejercicio

⁶⁴⁰ F.E. Vogel, s.v. “Siyāsa...”, p. 694.

epistemológico del pensamiento y de la reflexión en torno a la teoría política. Esta premisa es argumentada asimismo por al-Ābrī en varias de sus obras, constituyendo uno de los axiomas fundamentales de su pensamiento.

4.2.2. El islam como horizonte ético del proyecto nahḍawī. El papel de la šarī'a

Una vez establecido el marco analítico elemental que permite distinguir entre el desarrollo religioso del islam como mensaje espiritual universal y el desarrollo político de la idea islámica, ampliamente fundamentado en el trasfondo histórico, Muḥammad `Ābid al-Ābrī elabora un proyecto intelectual, el proyecto *nahḍawī*, en el que el islam, al contrario que en el desarrollo teórico de otros pensadores seculares, está muy presente. En sentido estricto, y así se lo reprocha, entre otros, Mohamed Mouaqit, al-Ābrī no elabora un proyecto genuinamente laico, en el que la religión no sea considerada sino como un mero obstáculo para el desarrollo de una sociedad árabe libre, moderna y democrática. Bien al contrario, en el proyecto *nahḍawī* el islam tiene un lugar importante, si bien no como un corpus legislativo y político dominante, como pretende argumentar el islam político, sino como marco ético secular y como referencia cultural.

En este sentido, puede plantearse la cuestión ¿qué es el islam para al-Ābrī, además de, como se ha visto, parte del desarrollo histórico de una determinada civilización? Él mismo da una respuesta cuando parte de una doble aproximación al islam, desde el legado cultural (*al-turāt*) y desde la óptica activa de la *nahḍa*:

“En lengua árabe –que es el componente básico del turāt-, islam significa obediencia (inqiyād). Al comienzo de la predicación de Muḥammad, su significado cambió por el de “obediencia al Dios único” (inqiyād li-Llāh waḥda-hu). En el Corán existen numerosas aleyas que abundan en este significado, tales como “El mejor en la religión es aquél que se somete (aslam) a Dios”⁶⁴¹, o “Di: la Guía de Dios es la que nos ordena someternos (li-nuslim) al Señor de los mundos”⁶⁴². Con la expansión de la predicación, surgieron las campañas para acabar con los infieles, asociadores y todos aquellos que, sin tener libro revelado o aferrándose a uno, rechazaban someterse al Dios único; así, con la expansión y el triunfo de la predicación, el significado del islam

⁶⁴¹ C. IV, 125.

⁶⁴² C. VI, 71.

se convirtió en “sometimiento, ley y obligación de seguir la conducta del Profeta bajo amenaza de muerte”.⁶⁴³

No deja de llamar la atención la contundencia y la claridad de al-Ŷābrī en párrafos como éste, en los que amargamente se lamenta del devenir histórico del mensaje islámico, que insiste en denominar “*al-da`wa al-muḥamadiyya*”, convertido en argumento político y militar para ejercer el poder de acuerdo a determinados intereses generalmente no coincidentes con el espíritu del mensaje espiritual original. Así, desde un punto de vista puramente lingüístico y religioso, al-Ŷābrī afirma que es posible entender el concepto “islam” teniendo en cuenta que, por una parte, el islam es un concepto que afecta al individuo y a su trayectoria vital y, por otra parte, que la única manera de encontrar un marco de oposición respecto al islam es a través del ateísmo (*kufṛ*) y del “asociacionismo” (*al-širk bi-Llāh*)⁶⁴⁴. Por tanto, en todo momento es entendido en clave religiosa, y nunca política. Asimismo es entendido como parte del legado árabe, por ser lo árabe un componente esencial del islam, si bien los aspectos de la civilización árabe perpetuados por el islam deben ser analizados y rescatados en aras del desarrollo del pueblo árabe y de la *nahḍa*, sin considerar dichos aspectos como sagrados e inmutables.

La confusión, según al-Ŷābrī, viene por la consideración “islámica” de toda la experiencia política y social que tuvo lugar a partir de la expansión de la predicación de Muḥammad. De esta manera, la actuación de los *ṣaḥāba* y de los primeros califas tuvo una importancia capital, ya que fue sacralizada y convertida en punto de referencia político y social del islam, sin que sus decisiones políticas o militares fueran cuestionadas. Así, siguiendo la argumentación de al-Ŷābrī, no podría explicarse la diferencia de criterio y de actuación entre los diferentes líderes de la comunidad y sus opositores, si no se acepta que el mensaje islámico pertenece a un campo estrictamente espiritual cuyo desarrollo político no tiene por qué corresponder a un modelo concreto de estado y sociedad:

*“La vida en el seno de la sociedad islámica, de dār al-islām según la antigua expresión, era toda ella entendida como “islam”, lo que determinaba lo que era fijado como sagrado o como innovación reprobable (bid`a maḍmūma), según lo que consideraran los alfaquíes de la época.”*⁶⁴⁵

⁶⁴³ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha naẓar...*, pp. 28-29

⁶⁴⁴ *Op. cit.*, p. 29.

⁶⁴⁵ *Op. cit.*, p. 30.

El desarrollo social, por tanto, determinó que muchos aspectos de la vida en las sociedades árabes antiguas fueran fijados como elementos sagrados e inmutables de la tradición islámica, sin que estuvieran basados de forma alguna en el mensaje islámico original ni en las fuentes. Al-Ŷābrī considera este fuerte fundamento de la tradición como un aspecto negativo que arrastra concepciones desfasadas y ampliamente superadas de la realidad social árabe. Por ello, el proyecto *nahḍawī* pretende analizar críticamente el islam para despojarlo de los elementos que lastran el desarrollo social y político de los árabes en base a concepciones “religiosas” malinterpretadas.

Sin embargo, al-Ŷābrī no carga ciegamente contra el islam como un todo, sino que pretende analizar los elementos válidos y racionales presentes en el legado islámico, partiendo de una postura que pretende reconciliar fe y razón. Es significativo, en este sentido, la utilización de numerosas aleyas coránicas en sus textos sobre el islam, en una especie de metodología hermenéutica que trata en todo momento de respetar el mensaje islámico como desarrollo espiritual y como fuente de valores de la sociedad árabe. Su respeto y su filiación islámica son observables también en la fórmula de respeto que en sus textos acompaña constantemente a la mención del profeta Muḥammad⁶⁴⁶. De ahí que, para distinguir las diferentes vertientes del “islam”, al-Ŷābrī parta de un análisis del concepto basado en tres aspectos etimológicos e históricos concretos:

a) el islam como modelo y como ejemplo (*al-islām al-namūday wa-l-mitāl*)⁶⁴⁷; este aspecto corresponde básicamente con la concepción religiosa y espiritual islámica, basada en la *ʿaqīda* y desarrollada a través de la fe por cada musulmán de forma individual, de manera que influye en su modo de vida y en su concepción del mundo. A nivel colectivo, el modelo de comunidad espiritual es la representada por la de Medina bajo la égida de Muḥammad, antes de su muerte. Este modelo es un modelo espiritual, por lo que su validez como modelo político rescatado para la actualidad, como pretenden los *salafies*, carece de todo fundamento, si bien algunos de sus elementos pueden ser admitidos como marco legislativo, partiendo siempre de una lectura racional de los mismos;

b) el islam histórico (*al-islām al-tārījī*)⁶⁴⁸; este aspecto corresponde para al-Ŷābrī al desarrollo práctico y “real” de la religión por parte de los musulmanes, tanto individual como colectivamente a lo largo de los catorce siglos de existencia del islam.

⁶⁴⁶ Dicha fórmula de respeto es la habitual entre los musulmanes: “*ṣallā Allāh `alay-hi wa-sallam*” (“las bendiciones y la paz de Dios sean con él”).

⁶⁴⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḥha naẓar...*, p. 30.

⁶⁴⁸ *Op. cit.*, p. 31.

Según al-Ŷābrī, considerando dicho pasado histórico, éste siempre fue diferente a como debiera haber sido;

c) el islam desde la óptica orientalista (*al-islām bi-l-ma`nā l-istišrāqī*)⁶⁴⁹; la consideración del islam desde esta óptica implica el análisis del fenómeno islámico desde un punto de vista meramente cultural como una civilización –el Islam con mayúscula- surgida en un momento dado de la Historia, considerada especialmente a partir de su expansión y de su papel preponderante en el desarrollo histórico, político y cultural de Oriente Medio, el Magreb y al-Andalus. Este islam es, por tanto, un islam de interés histórico y cultural, pero no “humano”, ya que en ningún caso hace referencia a los valores presentes en el legado islámico⁶⁵⁰.

En todo caso, al-Ŷābrī se preocupa por la relación dialéctica general que se establece desde cada uno de los mencionados puntos de vista entre el “islam” y la “arabidad” como desarrollo de un modelo cultural determinante. Hay que recordar que, en todo momento, el proyecto de al-Ŷābrī es un proyecto profundamente anclado en lo árabe, de lo cual el islam es un componente cultural y espiritual importante, sin que por ello sea necesario establecer una relación categórica y directa entre ambos términos, ni tampoco establecer un sistema de oposición dialéctica entre ambos, como hacen algunos pensadores laicistas. Según al-Ŷābrī, dicha relación provoca generalmente confusión, al tratarse de análisis diferenciados que parten de una lectura sesgada de ambos conceptos. Por ello, se pregunta:

*“De esta forma, ni el islam tal y como es definido por el turāṭ, ni tal y como es clasificado por la nahḍa, admite ser colocado en un dualismo dicotómico frente a la arabidad (al-`urūba). Entonces, ¿qué “islam” es ese que es implicado en la tan extendida dualidad “arabidad/islam” en nuestro discurso contemporáneo?”*⁶⁵¹

Para al-Ŷābrī, como tantas otras veces, la respuesta está en la Historia. Así, la caída del Imperio Otomano como poder político dominante en gran parte del área árabe, unida a la desaparición definitiva del Califato como institución religiosa, propició un fuerte debate en torno a ambos conceptos, especialmente con el desarrollo del pensamiento nacionalista árabe. De ahí que en un determinado momento surgiera la cuestión central de la elección entre la idea de la comunidad islámica (*al-ŷamā`a al-islāmiyya*) y la idea del “estado árabe” (*al-dawla al-`arabīyya*) como modelo

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ En este sentido, cfr. nuevamente Edward W. Said. *Orientalismo...*

⁶⁵¹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyḥa nazar...*, p. 31.

ideológico de organización colectiva. A raíz de dicha elección entre ambas ideas, cada una de las cuales contaba con su número de partidarios, surge en un determinado discurso la dicotomía entre “*islam*” y “*arabidad*”, lo cual carece de sentido, según al-Ŷābrī, si se realiza un análisis profundo e históricamente bien contextualizado de cada desarrollo particular, puesto que ambos están imbricados el uno en el otro, sin que por ello, desde el punto de vista político, deba predominar el uno sobre el otro. De hecho, al-Yābrī afirma que es una dicotomía falsa, ya que en realidad se trata de dos aspectos de una misma cultura y de un mismo desarrollo histórico que, sólo por razones políticas, ha tenido que hacer frente a dicha dualidad.

En relación con el papel del islam y su relación con el desarrollo político, al-Ŷābrī plantea una serie de interesantes cuestiones en torno a la *šarī`a*, su esencia y las diferentes opciones ideológicas que apelan a su aplicación en el campo político. Entre los conceptos a los que al-Ŷābrī hace referencia en este sentido, destacan algunos como “*al-ṣaḥwa al-islāmiyya*” (“despertar islámico”)⁶⁵², con el que denomina el fenómeno del islam político, entendido como una ideología que pretende volver a despertar la conciencia islámica para aplicar todos los presupuestos de la religión de manera progresiva en el campo político y social. Este “despertar”, entendido como una continuación y una actualización de la ideología *salafī*, es considerado por al-Yābrī una reacción carente de todo componente crítico realmente válido, puesto que se trata de una mera apuesta por el pasado. Por ello, al-Ŷābrī afirma que dicha reacción no producirá auténticos cambios ya que no tiene en cuenta el desarrollo contemporáneo de las sociedades árabes y, en definitiva, no se somete a la razón como principio último: “*Ante esta nueva realidad, el auténtico “despertar” no será válido hasta que no se convierta en un “despertar intelectual” (ṣaḥwa fikriyya)*”.⁶⁵³

En ese mismo sentido, al-Yābrī afirma que en el mundo árabe contemporáneo no tiene sentido recurrir a un pasado sacralizado desprovisto de contenido crítico, puesto que el análisis producido por dicha visión no tiene más remedio que ser un análisis parcial e incompleto de la realidad árabe. El “*taḥdīd*” (renovación) emprendido desde una óptica básicamente religiosa es sometido por al-Ŷābrī al mismo análisis, por el que afirma que bajo una comprensión crítica y global del islam, dicha renovación no sería necesaria, dado que los principios culturales y religiosos de éste son invariables

⁶⁵² Sobre la noción de “*ṣaḥwa*” islámica en Marruecos, cfr. Muḥṣ al-Sabī. *Al-Ṣaḥwa al-islāmiyya fī l-Magrib: asās al-ma`rifilla wa-taḥlīl al-jiṭāb*. Casablanca: Al-Naḥāh al-Ŷādīda, 1995.

⁶⁵³ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyhat nazar...*, p. 40.

(*ibādāt*), mientras que el cambio constante de la realidad debería remitir constantemente a una nueva renovación. En comparación con el término “*bid`a*” (innovación), al-Ġābrī considera que éste último debe ser desprovisto de su carga negativa (*al-bid`a al-madmūma*)⁶⁵⁴ como parte del compromiso ético de los alfaquíes y sabios religiosos con la contemporaneidad, de manera que en el vocabulario islámico se tienda a la coherencia y a la auténtica distinción entre lo correcto y lo reprobable desde una óptica verdaderamente crítica y no sometida al principio de autoridad de los antepasados (*al-salaf al-ṣāliḥ*) por encima de cualquier otra referencia⁶⁵⁵.

La *salafiyya*, entendida como el intento ideológico de adoptar una modernidad propia en base a la recuperación del modelo de los “piadosos antepasados”, es descartada por al-Ġābrī por razones similares. En este sentido, la *salafiyya*, especialmente en el caso concreto de Marruecos, tiene unas características particulares que la hacen, a ojos de al-Ġābrī, diferente al resto del mundo árabe. Especialmente, es la conexión entre la ideología *salafī* en Marruecos y la ideología nacionalista (*al-salafiyya al-waṭaniyya*) lo que, en el espacio político y social del país, se presentó como una conjunción enormemente atractiva para la población, ya que justificaba desde un punto de vista religioso la lucha nacional contra el colonialismo opresor, así como la liberación de los modelos tradicionales de poder ejercidos a través del marabutismo. La *salafiyya* representaba asimismo una opción de progreso y de modernidad, de superación de las crisis sociales y políticas del país en los años treinta y cuarenta, como el propio al-Ġābrī recuerda haciendo un balance de la enorme atracción que la *salafiyya* ejercía entre los jóvenes de la época como él mismo.

Sin embargo, la *salafiyya* como modelo ideológico de desarrollo, tanto la marroquí como la presente en el resto del mundo árabe, fracasó, según al-Ġābrī, por la carencia de un modelo concreto de desarrollo social y político, así como por la falta de una auténtica estructura ideológica más allá del conservadurismo social y la ortodoxia religiosa. Por tanto, más pendiente del pasado que del presente, el modelo *salafī* no pudo finalmente resolver los retos planteados por lo que al-Ġābrī denomina la “civilización contemporánea” (*al-ḥaḍāra al-mu`āṣira*)⁶⁵⁶, dado que la referencia a los

⁶⁵⁴ La carga negativa de la *bid`a* ha sido especialmente importante en el desarrollo teórico e ideológico del *wahhābismo*, siendo una de las expresiones más evidentes de su inmovilismo sociopolítico, creando numerosas tensiones con el sufismo y las lecturas “modernistas” del islam. Cfr. `Abd Allāh Naʿymī. *Al-Taṣawwuf wa-l-bid`a bi-l-Magrib*. Rabat: Kulliyat al-Adāb, 2000.

⁶⁵⁵ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Wiḥat nazar...*, p. 41.

⁶⁵⁶ *Op. cit.*, p. 45.

antepasados no es suficiente para integrar la experiencia histórica en una realidad tan compleja como la contemporánea.

Desde el punto de vista político, al-Ŷābrī considera el islam como un desarrollo ético y como un marco moral de desarrollo de una determinada estructura estatal, puesto que, según su punto de vista y a pesar de incidir en la distinción entre el islam como modelo espiritual (que al-Ŷābrī defiende) y la reivindicación del islam histórico como modelo político inmutable (a la cual se opone), el islam debe ser aceptado como parte esencial de las sociedades de mayoría musulmana. Es más, éste puede ser concebido como posible base legislativa⁶⁵⁷ de un estado secular. Este punto del pensamiento de al-Ŷābrī es uno de los más controvertidos⁶⁵⁸, dado que como pensador racionalista se opone a la noción de laicidad (*lā`ikiyya*), entendida como una laicidad militante que pretende oponerse a toda idea religiosa y, por ende, a la idea de *trascendencia*, y apartar cualquier concepto relacionado con el islam del campo político y social. Dicha laicidad es concebida por al-Ŷābrī como un desarrollo del pensamiento occidental y por tanto exógeno y extraño al desarrollo del pensamiento árabe-islámico. Lo que él propone, no obstante, es una especie de “tercera vía” que trata de rescatar los elementos racionales presentes en el corpus legislativo del islam, es decir, en la *šarī`a*, para hacer de éste un marco racional y válido del desarrollo político del estado árabe. No obstante, al mismo tiempo, como se ha visto, señala la necesidad de separar las nociones de *dīn* (religión) y *siyāsa* (política), entendidos como dos campos diferentes de la existencia y la actividad humanas, relacionados con lo espiritual y lo temporal, respectivamente. A pesar de la aparente contradicción, al-Ŷābrī parte de un análisis racional no sólo del legado histórico del islam, sino también de las fuentes que, según su punto de vista, tienen una evidente carga de racionalidad, cuyo “espíritu” ha de ser concebido y asumido racionalmente como parte del desarrollo de las sociedades árabes.

A nivel conceptual, la puntualización de al-Ŷābrī en este sentido está ligada a los conceptos de *`aqīda* y *šarī`a*⁶⁵⁹. Nuevamente, desde el punto de vista histórico, al-Ŷābrī

⁶⁵⁷ Es importante destacar el contenido ético que al-Ŷābrī destaca del islam, y que sería la base de cualquier desarrollo de un determinado corpus jurídico de inspiración islámica. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-`aql al-ijlāqī...*

⁶⁵⁸ Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam...*, p. 139.

⁶⁵⁹ Estos dos conceptos son fundamentales, como se ha visto, en la teoría de al-Ŷābrī en cuanto a la posición del islam en un determinado desarrollo político y social. Entendido desde el punto de vista histórico, al-Ŷābrī pretende rescatar por encima de todo el legado racional presente en la cosmología islámica, léase *`aqīda*, la cual debe ser el punto central de la reflexión política y, por tanto, influir en el desarrollo jurídico del islam a través de la *šarī`a*, y no al contrario. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyha nazar...*, pp. 50-52.

comprueba como las sucesivas divisiones en el seno de los diferentes movimientos “islámicos”, tanto desde el punto de vista de la práctica política como desde el pensamiento teológico, han sufrido una progresiva transformación, ya que si bien en un principio las diferentes luchas y divisiones se producían en el nivel de la *`aqīda*, en el ámbito contemporáneo dichas divisiones se producen en el nivel de la *šarī`a*. Tanto en las primeras divisiones en el seno del islam entre *jāriyīes*, *sunnīes* y *šī`ies*, como en el desarrollo de movimientos intelectuales como el *kalām*⁶⁶⁰, el posicionamiento político era tomado siempre en relación con la *`aqīda*, y no con la *šarī`a*. La política, así, era concebida como una práctica religiosa al nivel de la *`aqīda* y, por tanto, referente al sistema teológico y cosmológico más que al meramente jurídico.

Según al-Ŷābrī, el pensamiento *salafī* y su continuación en los movimientos islamistas contemporáneos cambiaron esta correlación, de manera que la política comenzó a ser entendida como una práctica religiosa que parte de la *šarī`a*, y no de la *`aqīda*. Por tanto, la política dejó de estar enfocada desde un punto de vista meramente espiritual, desde el “espíritu” de la revelación, para pasar a ser concebida como una actualización de la “letra” de la misma, con lo cual el anquilosamiento y la literalidad se impusieron definitivamente al análisis racional de los principios religiosos.

La clave que distingue a ambos puntos de vista, según al-Ŷābrī, es la pluralidad de elementos, instituciones y formas de organización que pueden ser concebidas en torno al análisis racional de la *`aqīda*, mientras que atendiendo sólo al desarrollo social propiciado históricamente por la *šarī`a*, éste sólo permite un tipo de organización social y un único posible desarrollo de la misma, con lo cual no es compatible con la pluralidad ni adaptable a los diferentes desarrollos sociales, políticos e ideológicos contemporáneos, los cuales siempre están presentes en el horizonte especulativo de al-Ŷābrī.

En este punto, al-Ŷābrī sugiere el desarrollo de un método racional para vencer esta dicotomía y lograr la adaptación de los principios islámicos al contexto contemporáneo de una manera racional. Dicho método pasa por dos etapas fundamentales: a) la práctica del *iŷtihād* y b) la racionalización de los principios normativos de la *šarī`a*.

El *iŷtihād* es para al-Ŷābrī, “*primero y antes que cualquier otra cosa, un esfuerzo intelectual (ŷahd fikrī)*”⁶⁶¹ mediante el cual, partiendo siempre de una lectura

⁶⁶⁰ Cfr. Henry Corbin. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 105-111.

⁶⁶¹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiŷha nazar...*, p. 53.

racional de la realidad circundante, la comunidad puede adaptar los presupuestos islámicos a la contemporaneidad de acuerdo con el espíritu de la revelación⁶⁶². Al-Ŷābrī es por tanto partidario de una renovación de la institución del *iḥtihād*, dado que, según él, los problemas a los que ha de hacer frente el *muḥtāhid* son muy diferentes a los del pasado, lo cual merece una dedicación y un esfuerzo mayor, si cabe. Es entendido, además, como una actividad que conlleva el ejercicio de la libertad individual y colectiva en el seno de la comunidad para adaptarse a una nueva situación mediante la práctica intelectual:

*“La verdad es que nadie en el Islam tiene autoridad para “cerrar” la puerta del iḥtihād, ni los gobernantes, ni los alfaquíes, puesto que en el Islam no existe Iglesia ni institución alguna que posea dicha autoridad para “cerrar” o “abrir” la puerta del iḥtihād. Así, el iḥtihād es una de las fuentes de la legislación que, como hemos dicho, requiere un esfuerzo intelectual en la aplicación de los principios de la šarīʿa, lo cual es un derecho de todo musulmán que se encuentre capacitado para ello.”*⁶⁶³

Es evidente que el proceso racional que al-Ŷābrī defiende como base metodológica del *iḥtihād* se abre así a una cierta “democratización” que, en el contexto de su pensamiento, permite a la comunidad volver a los principios racionales presentes en el islam y argumentados a través de la autoridad de todo el pensamiento racionalista árabe, desde al-Fārābī hasta Averroes⁶⁶⁴. La razón (*ʿaql*), por tanto, es esgrimida por al-Ŷābrī como primer requisito y casi único del ejercicio del *iḥtihād*, situándose en un difícil plano intermedio entre el pensamiento racionalista y la utilización de la metodología islámica como herramienta privilegiada de análisis de la contemporaneidad. No obstante, según él mismo aclara, el ejercicio del *iḥtihād* no puede ser la única fuente metodológica de adaptación y análisis de la realidad, sino que debe ser complementado con el recurso a otras áreas como la filología o las ciencias religiosas. Es por ello, por esta necesidad de complementariedad, por lo que al-Ŷābrī denomina a este *iḥtihād*, *iḥtihād* “de acompañamiento” (*iḥtihād muwākib*), ya que, ante todo, lo considera una cuestión de método racional, pero no como su única herramienta.

En ese mismo sentido, al-Ŷābrī habla de la racionalización no sólo del *iḥtihād*, sino también de los principios normativos de la *šarīʿa* y de las fuentes del *fiqh*, como

⁶⁶² Cfr. Nādiyya Šarīf al-ʿUmarī. *Al-Iḥtihād fī l-islām*....

⁶⁶³ Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī. *Wiḥā nazar*..., p. 54.

⁶⁶⁴ En gran parte, dicho pensamiento racionalista se correspondería con lo que Corbin denomina “pensamiento helenizante” por la influencia de la filosofía griega en su desarrollo. Cfr. Henry Corbin. *Historia de la filosofía*..., pp. 151-157 y 221-229.

una posibilidad que parte de una relectura de las fuentes de la revelación. Con ello, pretende desacralizar el desarrollo histórico-jurídico de la Ley islámica para volver a retomar su contenido con un sentido consciente y, por encima de todo, racional. Para al-Ġābrī, dichos principios, contenidos básicamente en el Corán y en la *sunna*, son profundamente racionales y obedecen a razones concretas y determinadas (*`alā hikma*), a pesar de que su posterior fijación determinara su anquilosamiento y su sacralización irracional. Metodológicamente, al-Ġābrī cita dos modos de “devolver” la racionalidad (*al-ma`qūliyya*) a dichos principios normativos: a) mediante el empleo del *qiyās*⁶⁶⁵ y la exposición argumentativa (*ta`līl*)⁶⁶⁶, y b) mediante la consideración de toda norma como intrínsecamente justificada y racional.

De esta manera, la racionalización de los principios de la *šarī`a* se somete a lo que al-Ġābrī denomina las “causas descendientes” (*al-asbāb al-nuzūl*) y que no es más que un proceso de análisis lógico, cuyas consecuencias, en el marco de la exigencia de la ampliación de la racionalización a otros campos, permitirían enfrentar con garantías las nuevas situaciones de la contemporaneidad en diferentes ámbitos como el político, el social o el económico. Con ello, al-Ġābrī pretende hacer el *fiqh* más acorde con la vida cotidiana, y la *šarī`a* más cercana a lo que él considera su espíritu racional original, de forma que se convierta en un modelo auténticamente válido para ser desarrollado y aplicado en cualquier tiempo y lugar, universalizando sus postulados desde la razón.

En definitiva, la concepción islámica en al-Ġābrī es enfocada desde un profundo sentido del horizonte epistemológico de la razón, lo que le lleva a no temer las consecuencias de sus postulados en ningún momento⁶⁶⁷. De esta manera, la apuesta por

⁶⁶⁵ Junto al *iḡtihād*, otra herramienta que al-Ġābrī considera basada en principios racionales es el *qiyās* (deducción analógica), por lo que su empleo consciente y correcto dotaría al *fiqh*, a sus principios (*uṣūl*) y a sus desarrollos prácticos (*furu`*) de una base intrínsecamente racional. Cfr. Muḡammad `Ābid al-Ġābrī. *Wīḡha nazar...*, p. 55.

⁶⁶⁶ El *ta`līl* es un recurso metodológico empleado por algunos alfaquíes medievales, consistente en la búsqueda de los propósitos (*maqāṣid*) del *fiqh*, mediante la argumentación racional de las causas últimas (*istinbāḡ al-`ilal*) de sus principios (*uṣūl*). Cfr. *op. cit.*, p. 57. Es interesante observar asimismo cómo el propio al-Ġābrī elabora un método racional multidisciplinar en el que, como ocurre en este caso con la *`illa* o principio de causalidad, confluyen diferentes disciplinas como la teología y la filología, puesto que el concepto de *`illa* tiene relación con la segunda acepción del *qiyās* en la gramática árabe, la cual hace referencia a un método para justificar la estructura y la naturaleza de la lengua árabe, en un intento por demostrar que ésta es completamente racional y perfectamente lógica. Sobre la *`illa* en la gramática árabe, cfr. Dalal A.H. Deheid. “Sobre el principio de causalidad (*`ilal*) en la gramática árabe”. *MEAH*, 52 (2003), pp. 95-103.

⁶⁶⁷ En este sentido, es interesante observar la libertad que al-Ġābrī se toma a la hora de abordar instituciones islámicas como la mencionada del *iḡtihād*. Según él, el enfoque racionalista de las ciencias religiosas es la clave para adoptar una postura congruente y determinada desde el punto de vista ético con respecto a las diferentes crisis atravesadas por la *arabidad*, desde la crisis identitaria hasta la económica. Cfr. Muḡammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-`aql al-ijlāqī...*, pp. 535-560.

un análisis racional de las fuentes y del desarrollo jurídico del islam desde el punto de vista ético puede considerarse como una de las aportaciones más originales de su pensamiento y del pensamiento político árabe contemporáneo.

4.2.3. La cuestión de la democracia como marco de desarrollo político e ideológico: hacia una democracia árabe integral

No cabe duda de que el desarrollo del pensamiento político de Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī presta especial atención al análisis contextualizado del elemento islámico y a su relación con la estructura política e ideológica del estado árabe y más concretamente marroquí. En este sentido, la cuestión de la democracia, una vez apenas vislumbrado su acercamiento al islam como desarrollo ético y posible marco jurídico, es enfocada desde una postura inequívoca a la vez que muy personal, no exenta de cierta controversia.

En su aproximación a la democracia como concepto y como práctica, al-Ŷābrī no pretende definir un postulado universal y categórico, ya que es consciente de la tremenda complejidad y pluralidad del término. Así, parte de un análisis socio-histórico por el que presenta las diferentes concepciones y aproximaciones a la democracia que tienen lugar en el pensamiento político árabe contemporáneo. De esa manera, su análisis atiende a la profunda consciencia de enfrentarse a un término complejo y que en absoluto tiene un único significado en el imaginario colectivo árabe, lo cual corresponde con una vocación declaradamente expositiva y analítica. Las distintas representaciones del concepto son halladas por al-Ŷābrī en tres posturas diferenciadas entre sí pero conectadas por la adopción de un determinado discurso político con respecto a la “democracia” en el mundo árabe:

a) la primera de dichas posturas estaría representada por aquéllos que defienden la democracia de corte occidental como postulado irrenunciable y como práctica universal que debe ser aplicada sin concesiones en el mundo árabe⁶⁶⁸. En este sentido, al-Ŷābrī asocia esta postura con una “pequeña minoría” de ciudadanos árabes que pertenecen a la élite económica y cultural, generalmente educada en el exterior en ambientes liberales y consciente de la necesidad de las reformas políticas en el seno de

⁶⁶⁸ El marco aproximativo del concepto *democracia* es desarrollado por al-Ŷābrī en torno a dichas disposiciones sociopolíticas, las cuales pretenden aportar el contexto ideológico adecuado para el análisis conceptual posterior en torno a la *democracia*. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha naẓar...*, p. 112.

su país. Otra de las características de esta postura es que sus defensores se encuentran situados fuera de los círculos del poder, por lo que sus reivindicaciones democráticas son un evidente elemento de oposición política a los regímenes gobernantes. De igual forma, la reivindicación democrática desde esta postura tiene un carácter global, siendo entendida como una reivindicación de todo el pueblo. Así, la afirmación “*todos y cada uno de los árabes piden la democracia*” (*al-ŷamī` -ŷamī` afrād al-ša`b- yuṭālib al-dīmuqrāṭiyya*) es entendida por al-Ŷābrī como un peligro potencial, al no ajustarse exactamente a la realidad sociopolítica árabe. La posición elitista de esta postura tiende en algunos casos a alejarse demasiado de la base social, rompiendo los vínculos con la realidad del pueblo y sus diferentes adscripciones políticas, sociales, culturales e incluso espirituales y religiosas. Evidentemente, el hecho de que esta “minoría” proponga una reivindicación democrática como universal, abstrayéndose a la falta de comunicación real entre la élite y la mayoría del pueblo árabe, entre las cuales no existen canales adecuados de comunicación, dificulta enormemente el desarrollo práctico de sus postulados;

b) una segunda postura con respecto a la democracia estaría representada por la élite tradicional (*al-nujba al-taqlīdiyya*), entre la cual se contarían los *salafíes* y los fundamentalistas (*al-uṣūliyyūn*). La visión democrática desde esta postura está basada en la estructuración del futuro a partir de una vuelta al pasado, por lo que, evidentemente, la democracia es rechazada al menos en lo que a su significado general se refiere, prefiriendo el recurso a la noción islámica de la *ṣūrà*. En tanto cierta argumentación teórica avale la correspondencia entre ambas, la democracia puede ser aceptada coyunturalmente, por lo que, en cierto sentido y dada la relativa novedad de la reflexión democrática en el mundo árabe, esta postura oscila dependiendo de las relaciones de poder existentes en cada momento y del papel que en cada país le sea otorgado a la mencionada élite tradicional;

c) la tercera postura relacionada con la democracia en el mundo árabe viene determinada por su propia realidad y por sus necesidades, es decir, por la realidad árabe que “llama” a la democracia (*al-munādā bi-l-dīmuqrāṭiyya*) como una “tarea histórica” (*al-waḍīfa al-tārījiyya*)⁶⁶⁹ que se impone como imprescindible y necesaria para afrontar el futuro político del mundo árabe. Esta tercera postura, que implícitamente es la defendida por al-Ŷābrī, no es rehén de ningún posicionamiento extremo o utópico como

⁶⁶⁹ *Op. cit.*, p. 114.

son, según él, las dos anteriores, sino que pretende hacer frente a dicha tarea histórica desde el convencimiento de que es posible establecer postulados democráticos no basados en las experiencias históricas o políticas de Grecia o la Europa moderna, sino basados en las necesidades actuales de la sociedad árabe y teniendo en cuenta sus propias condiciones sociales, culturales e históricas. Es decir, que esta postura pretende elaborar un nuevo modelo democrático basado en parámetros endógenos ya que, según al-Ġābrī, es posible rastrear en la experiencia histórica árabe-islámica los presupuestos y las instituciones que permitirían desarrollar un modelo democrático “autóctono”, en el que las libertades y las garantías democráticas estuvieran basadas en la razón y en la metodología crítica presente en dicha experiencia.

Las dos primeras posturas corresponden a las lecturas que al-Ġābrī denomina “salafíes”, como se ha visto, por lo que éstas no son válidas, bajo su punto de vista, para emprender un auténtico proceso de crítica y auténtica reforma de las estructuras políticas y sociales anquilosadas en concepciones inamovibles. En este sentido, al-Ġābrī trata de analizar con criterio el concepto de “democracia” (*al-dīmuqrāṭīyya*) como si se tratase de un elemento nuevo en el panorama del pensamiento árabe contemporáneo, es decir, reinventando el significado del concepto y su metodología de acuerdo a una nueva epistemología que, como todo el pensamiento de al-Ġābrī, se basa fundamentalmente en la razón. Así es como trata primero de “desacralizar” la democracia, por una parte, mediante el análisis de su significado y sus elementos constituyentes, tratando de despojarla del marcado elemento ideológico que, según él, suele acompañar el discurso democrático en el mundo árabe. Su metodología, nuevamente, le lleva a mirar al legado árabe como solución, al *turāt* como elemento de desarrollo.

Desde el punto de vista histórico y etimológico, al-Ġābrī trata de exponer en su libro *al-Dīmuqrāṭīyya wa-ḥuqūq al-insān*⁶⁷⁰, dedicado especialmente a este tema, el recorrido conceptual que lleva al desarrollo del término “democracia” desde su acuñación por parte del pensamiento político de la Grecia clásica hasta la actualidad. Así, rescatando el significado clásico del término como “*el gobierno del pueblo, por y*

⁶⁷⁰ Dicha obra, reeditada en varias ocasiones desde 1994, ha tenido una gran repercusión en los medios de comunicación árabes así como en medios académicos, por lo que es hoy uno de los libros más conocidos y reconocidos sobre la cuestión democrática en el mundo árabe. Su originalidad radica en profundizar en la vía de la democracia como una necesidad, pero no mediante la mera adopción de modelos existentes sino a través del análisis crítico de la realidad árabe y la elaboración a partir del mismo de un modelo propio acorde con dicha realidad. Cfr. Muḥammad `Abid al-Ġābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya*...; Cfr. asimismo el suplemento literario del periódico *al-Quds al-`Arabī* dedicado a esta obra, *Kitāb fī l-ḡarīda*, 95 (5/07/2006).

para el pueblo” (*ḥukm al-ša`b nafsi-hi bi-nafsi-hi*), al-Ŷābrī analiza la dificultad de mantener dicha definición sin recurrir al concepto de “estado” (*dawla*) como sistema de organización, sin el cual no es posible el desarrollo de dicho gobierno, dado que éste necesariamente ha de contar con dos elementos para poder existir: la existencia de la parte gobernante (*al-ḥākim*) y de la parte gobernada (*al-maḥkūm*), así como el desarrollo de las relaciones entre ambas⁶⁷¹. La idea, por tanto, es aceptable, pero necesita en todo caso de un determinado desarrollo político práctico que la estructure y la adapte a una determinada sociedad. Dicho desarrollo necesita en todo caso de un profundo análisis crítico, dado que a lo largo de la propia trayectoria ideológica de al-Ŷābrī, éste no ha encontrado una forma concreta, por lo que sus escritos son una suerte de reflexión en torno a las posibilidades del mismo.

La democracia que al-Ŷābrī denomina “política” (*al-dīmuqrāṭiyya al-siyāsiyya*) es analizada en ese sentido, de manera que, profundizando en la diferenciación etimológica e histórica entre la teoría y la práctica política, llega a la conclusión de que como concepto de partida, desde el punto de vista de la filosofía política, la democracia como concepto no es equiparable a su desarrollo práctico en sociedades como la occidental, en la que, según él, la democracia está caracterizada por encima de todo por la referencia a la libertad política (*al-ḥurriyya al-siyāsiyya*) y a la libertad económica (*al-ḥurriyya al-iqtisādiyya*). Así, la libertad política es entendida como la libertad de poder elegir a los representantes políticos del pueblo, y la libertad económica es asumida como la posibilidad de emplear medios y recursos ilimitados en aras del crecimiento económico particular, según el sistema capitalista. La crítica de al-Ŷābrī le lleva a afirmar que esta doble forma de entender la libertad democrática, y que es la más extendida en el Occidente contemporáneo, no garantiza uno de los principios básicos de la auténtica democracia, el principio de la igualdad (*al-musāwā*), ya que no acaba con las diferencias entre pobres y ricos, ignorantes e instruidos, que sería el auténtico principio de la libertad de elección democrática, dado que ésta debería ser igual para todos, consciente y posible. La democracia, por tanto, no puede darse en una sociedad no-igualitaria:

“La libertad se convierte en descalificación y abuso cuando existen diferencias (tafāwut) en la posibilidad de participar de ella. La “libertad del pueblo” sólo significa

⁶⁷¹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya...*, p. 15.

despotismo (istibdād) y abuso cuando sus individuos viven bajo los principios de la desigualdad.»⁶⁷²

Por ello, al-Ŷābrī incide en denunciar el vacío de significado que ha cobrado el concepto de *democracia* al poner el acento en otros factores en perjuicio de la igualdad, por lo que no es de extrañar que tanto en el mundo occidental como especialmente en el mundo árabe⁶⁷³, la referencia a la democracia sea una auténtica entelequia, un concepto carente de contenido semántico y de utilidad real (*ʿadīmat al-ŷadwà*) más allá de la referencia etimológica, con el que sólo se relacionan conceptos vagos como el de “elecciones” y “partidos”, y, por tanto, carente de un auténtico desarrollo ético y filosófico integral, es decir, incapaz de solucionar los problemas reales de la sociedad.

La preponderancia de dicho modelo de democracia política por encima de una democracia de carácter más “social” (*al-dīmuqrāṭīyya al-iŷtimāʿīyya*), es para al-Ŷābrī uno de los principales problemas por resolver. El problema de dicha “democracia política” es precisamente la desigualdad que establece entre los gobernantes y las élites económicas poseedoras de los recursos, por una parte, y el resto de la población, por otra. De ahí que sea necesaria una reestructuración racional del término y de sus postulados, de forma que dicha democracia pueda llegar a ser, mediante el desarrollo de mecanismos adecuados, un auténtico marco de desarrollo social, cultural, político y económico basado, por encima de todo, en la igualdad real, evitando al mismo tiempo con ello las inevitables luchas que la desigualdad provoca en el seno de las sociedades regidas por un sistema injusto.

Entre ambas democracias, la democracia “política y la “social”, al-Ŷābrī establece una relación dialéctica, puesto que si bien la democracia política no puede ser verdaderamente aplicada como modelo de gobierno eficaz sin atender al desarrollo social, la democracia social, por su parte, tampoco puede ser llevada a término sin contar con las estructuras políticas adecuadas⁶⁷⁴. Por tanto, ambos tipos de democracia

⁶⁷² *Op. cit.*, p. 18.

⁶⁷³ Es llamativo en la argumentación de al-Ŷābrī la falta de referencias concretas a Marruecos, donde la democracia es utilizada como elemento legitimador del sistema político, mientras que las condiciones de pobreza y desigualdad alejan a la mayoría de la población de cualquier posibilidad de participación real en dicha “democracia”. A pesar de que es fácil ver la relación entre las condiciones generales de ausencia democrática en Marruecos y la propia argumentación de al-Ŷābrī al respecto, éste se guarda de criticar abiertamente al sistema marroquí. Las razones para ello podrían ser achacables a su propio estatus de intelectual reconocido en el país, o bien a la vocación de universalidad de su pensamiento, en aras de la cual se alejaría pretendidamente de los particularismos locales.

⁶⁷⁴ Dicha relación dialéctica entre ambos tipos de democracia lleva a al-Ŷābrī a recordar, de forma muy ilustrativa, la paradoja irresoluble del “huevo y la gallina”, por la que no se sabe muy bien cuál es el tipo

son válidos y necesarios⁶⁷⁵. La base para el cambio la sitúa al-Ŷābrī en la *concienciación* del pueblo (*al-taw`iyya*) y en la lucha por las libertades públicas, de manera que éstas sean conseguidas mediante el recurso a la democracia política como medio para llegar a la democracia social como objetivo. De esta manera, una vez conseguido el mismo, medios y objetivos constituirán la base de una sola estructura democrática, la cual se constituye como una demanda del mundo árabe y como una tarea histórica, como se ha mencionado, que debe ser emprendida por la contemporaneidad árabe⁶⁷⁶.

Dicha tarea debe partir del análisis de la propia realidad árabe contemporánea y del recurso al *turāṭ* como medio de hallar el camino hacia su desarrollo de una manera propia y válida. Partiendo del legado árabe-islámico, al-Ŷābrī procede al análisis de la democracia en relación con la *ṣūrā*, institución reivindicada como propia por parte de los sectores tradicionalistas e islamistas. Así, al igual que hace con el concepto de democracia, trata asimismo de despojar dicha institución del carácter “sagrado” que posee como concepto coránico y aplicar un análisis racional. De esta manera, al-Ŷābrī llega a la conclusión de que la democracia, como sistema político, ha sido asumida bajo una forma concreta de desarrollo en las sociedades occidentales, sin que dicho desarrollo esté intrínsecamente unido al concepto, pues según él es fruto del desarrollo histórico de Europa a partir del Renacimiento. La *ṣūrā*, por su parte, no deja de ser un concepto coránico que, a nivel práctico, se encuentra prácticamente inédito en la historia del Islam, dado que tradicionalmente ha sido estudiado por los ulemas y alfaquíes como una institución meramente consultiva perteneciente al ámbito del califato y, por tanto, nunca como marco de un sistema participativo a nivel general. Despojando ambos conceptos de su carga ideológica, que hasta el momento ha influido largamente en su desarrollo histórico y en su percepción política y social, al-Ŷābrī asume que “*la democracia no es más que el nombre que los occidentales han dado a lo que nosotros llamamos ṣūrā*”.⁶⁷⁷ A partir de esta afirmación, al-Ŷābrī considera no sólo posible sino también necesario encontrar soluciones y acuerdos en el propio legado religioso y filosófico árabe-islámico, para lo cual se debe acceder a una comprensión profunda del

de democracia que puede engendrar a la otra, resaltando la necesidad de la complementariedad entre ambas. *Op. cit.*, p. 26.

⁶⁷⁵ *Op. cit.*, p. 25.

⁶⁷⁶ *Op. cit.*, p. 31.

⁶⁷⁷ *Op. cit.*, p. 112.

mismo que supere visiones sesgadas y apriorismos⁶⁷⁸. Desde el punto de vista terminológico, por tanto, al-Ŷābrī no encuentra ningún elemento contradictorio en la utilización de una u otra denominación para el mismo sistema político.

De ahí que su intento de encontrar una vía propia para el desarrollo democrático haya contado y siga contando actualmente con una férrea oposición por parte de los sectores ideológicos que se corresponden con las mencionadas posturas “*salafíes*”, fundamentalmente desde los sectores tradicionalistas e islamistas que se oponen a toda reflexión que no parta exclusivamente del ámbito religioso, así como de los ideólogos laicistas que consideran el desarrollo de una democracia “autóctona” como una concesión innecesaria al tradicionalismo religioso.

Su búsqueda de un modelo propio de democracia le lleva a afirmar que el horizonte último y el objetivo inmediato de ésta no es otro que proporcionar un sistema de gobierno que logre solucionar los problemas de los gobernados, para lo cual éstos depositan su voluntad en los gobernantes. El sistema electoral, sin embargo, debe configurarse como un elemento dinamizador del campo político que en todo momento permita la participación de los ciudadanos como parte activa del juego político. Los partidos políticos deben jugar un papel determinante en este sentido, pues:

*“Los partidos, cuando centran su existencia y construyen su organización sobre elecciones ideológicas claras (...) exceden fácilmente los marcos sociales representativos heredados y trasladan las contradicciones categóricas dentro de ellos, circunscribiendo su actividad y su supervisión, y abriendo así la puerta no sólo a la homogeneidad y la inserción social, sino también a la transición pacífica en el poder de las élites aristocráticas antiguas a las élites populares.”*⁶⁷⁹

De esta manera, los partidos políticos deben representar un movimiento dinámico que logre establecer un vínculo directo y una relación dialéctica entre la sociedad y la política, para lograr una transición pacífica a la democracia que es esgrimida por al-Ŷābrī como una condición necesaria e inherente de su establecimiento. Es decir, que para él la democracia es entendida como una solución a los conflictos sociales y políticos heredados, los cuales son fuente de lucha y de violencia. La democracia, sin embargo, supone una alternativa a los mismos, ya que su establecimiento permite, según su teoría, armonizar la sociedad poniéndola como centro del proyecto político.

⁶⁷⁸ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, p. 88.

⁶⁷⁹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya...*, p. 59.

Es importante asimismo destacar la importancia que al-Ŷābrī dedica, teniendo en cuenta su punto de vista ideológico, a la democracia como una *necesidad nacional* (*al-dīmuqrāṭiyya ʿarabiyya waṭaniyya qutriyya*). No obstante, también es considerada como una necesidad árabe, puesto que la unidad árabe (*al-waḥda al-ʿarabiyya*), que es el objetivo último del programa político del nacionalismo árabe al que al-Ŷābrī se encuentra fuertemente ligado ideológicamente, no podrá ser culminada hasta que todas las estructuras estatales árabes, políticas, económicas, etc. sean controladas por las nuevas élites democráticas en cada país. Así, el pluralismo ideológico representado por los partidos políticos y la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones, son los elementos clave para lograr el establecimiento de una democracia firme en cada país árabe, de modo que la influencia y la cooperación entre cada uno de ellos pueda lograr finalmente el objetivo último de la unidad árabe, fruto de la fortaleza de los desarrollos nacionales y su solidaridad, sin la cual no tiene sentido, según su punto de vista, el desarrollo democrático de manera aislada en cada país, puesto que de esa manera estaría condenado al fracaso dada la debilidad de los proyectos nacionales⁶⁸⁰.

Asimismo, dicha democratización permitirá al mismo tiempo hacer frente desde el punto de vista ideológico al proyecto político del islamismo como alternativa en el poder en cada estado y de manera global, a través del establecimiento de un “bloque ideológico histórico⁶⁸¹” que logre el establecimiento de un estado social de derecho que acabe con las desigualdades y con el apoyo social a las reivindicaciones políticas islamistas desde la propia relectura del legado racionalista árabe. Se trata, por tanto de una tarea histórica determinante, teniendo en cuenta la situación sociopolítica e histórica que actualmente atraviesa el mundo árabe.

En todo caso, queda claro que al-Ŷābrī apuesta por la democracia como una necesidad histórica irrenunciable en el marco ideológico, conviene destacarlo, del desarrollo político de la “patria árabe” (*al-waṭan al-ʿarabī*), sin que dicha reivindicación suponga automáticamente la lucha por un modelo de democracia determinado, léase occidental, como propugnan ciertos sectores intelectuales laicistas, sino más bien la posibilidad y el “derecho” de reivindicar el concepto como propio, dándole un nuevo contenido acorde con los valores, la historia y la cultura del pueblo árabe, siempre

⁶⁸⁰ En este sentido, el proyecto nacionalista que propone la unidad política del mundo árabe es defendido por al-Ŷābrī como un proyecto nacionalista de progreso, lo cual queda de manifiesto en su pensamiento político, el cual hace referencia constante a dicha tendencia ideológica como marco de desarrollo político y social del pueblo árabe. Cfr. Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī. *Wiḥha nazar...*, p. 203.

⁶⁸¹ Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya...*, p. 69.

teniendo en cuenta la centralidad, en el pensamiento de al-Ġābrī, de la garantía de un estado social y de derecho como fundamento y objetivo último del estado democrático:

*“La democracia hoy, más que una cuestión histórica, es una necesidad de nuestro tiempo. Es decir, es una necesidad del Hombre actual, el cual ya no es un mero individuo de una “masa”, sino que es un ciudadano definido en su esencia por un conjunto de derechos que son derechos democráticos. Entre otros, estos derechos son: el derecho a la elección de los gobernantes, a su supervisión y su deposición; el derecho a la libertad de expresión, reunión y constitución de partidos políticos, sindicatos y asociaciones; el derecho a la educación y al trabajo, a la igualdad de oportunidades en el ámbito político, económico, etc. Por tanto, la teoría democrática debe emanar no de sus posibilidades prácticas en esta o aquella sociedad, sino de la necesidad (ḍarūra) de su fundamento y de sus principios, así como del establecimiento del marco necesario para garantizar, por una parte, la práctica de los derechos de ciudadanía a los individuos de la sociedad y, por otra, la adecuación de la actuación de los gobernantes a la ley de derecho.”*⁶⁸²

En este fragmento, al-Ġābrī condensa en buena parte su visión de la democracia como marco de desarrollo de la ciudadanía en base al ejercicio de los derechos que son considerados democráticos. Éstos, por tanto, no son entendidos como patrimonio de un determinado desarrollo sociopolítico e histórico concreto, por lo que su afirmación y su práctica son perfectamente compatibles con los valores del legado racionalista árabe e islámico, especialmente a través del análisis fundamental en torno al horizonte último de la justicia (‘adl) como trasfondo moral:

“Tanto lo reivindicado en la República de Platón como en el pensamiento político contemporáneo [en relación con la democracia] es, a fin de cuentas, la justicia (al-‘adāla)⁶⁸³. Lo mismo puede decirse observando el sistema de valores en la cultura árabe-islámica, donde la “justicia”(al-‘adl) no es sólo el parámetro de la escala de valores, sino que es uno de los dos valores principales en el sistema de la mu‘tazila,

⁶⁸² *Op. cit.*, p. 131.

⁶⁸³ Desde el punto de vista filológico, cabe señalar la diferencia entre los términos árabes “‘adāla” y “‘adl”. Si bien ambos significan “justicia”, tanto en su acepción filosófica como administrativa, el término “‘adl” tiene origen coránico, como se ha visto. “‘Adāla”, por su parte, tiene una connotación algo más secular, como el propio al-Ġābrī pone de relieve en el texto citado. Desde el punto de vista del *fiqh*, no obstante, ambas hacen referencia a la probidad religiosa y a la integridad moral. Cfr. Julio Cortés, s.v. “‘Adala”. *Diccionario de árabe culto moderno*, p. 719.

*cuyos miembros se dieron a sí mismos el nombre de “ahl al-`adl wa-l-tawhīd” (La gente de la justicia y la unicidad).”*⁶⁸⁴

Además del análisis teórico sobre los valores de la democracia, entre los que, como se ha visto, destacan especialmente los de *igualdad (musāwa)* y *justicia (`adl)*, y los derechos que garantizan su desarrollo, al-Ŷābrī desciende al terreno práctico para abordar las dificultades que la aplicación del sistema democrático y la transición al mismo presenta hoy en Marruecos⁶⁸⁵ y en todo el mundo árabe. Éstas se dividen, bajo su punto de vista, en dos clases:

- a) problemas teóricos: entre ellos, el más acuciante se refiere a la dificultad de aplicar un concepto tan complejo, nacido en circunstancias relacionadas con la industrialización capitalista europea, en un marco como el árabe, configurado en muchos casos en torno a las prácticas políticas de estatalización y con sistemas capitalistas apenas emergentes,
- b) problemas prácticos: especialmente relacionados con la dificultad de llevar a cabo una transición a la democracia que necesariamente debe contar con el apoyo y la colaboración de las élites políticas, las cuales se hallan asentadas en el poder en base a prácticas totalitarias no democráticas por definición y, por tanto, miran a la democracia como un peligro potencial para su continuidad en el poder⁶⁸⁶.

La clave que emerge en la teoría de al-Ŷābrī como método para resolver esta problemática es nuevamente el acento en la importancia del elemento social como factor de desarrollo imprescindible en el proceso de transición en el mundo árabe. De esta manera, su solución pasa por el desarrollo de la sociedad civil (*al-muŷtama` al-madanī*)⁶⁸⁷ y la reivindicación social como marco de la lucha democrática, que lleve a las élites árabes, tanto a las laicistas como a las tradicionalistas, anquilosadas en prácticas totalitarias desde las independencias, a abandonar sus miedos con respecto al nuevo sistema y a aceptar la democracia como un bien común para todos⁶⁸⁸. Al-Ŷābrī

⁶⁸⁴ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. “Nizām al-qiyam fī l-ṭaqāfa al-`arabiyya al-islāmiyya”. En Riḍwān b. Šaqrān *et alii*. *Al-Ajlāqiyāt al-islāmiyya wa-asās al-dīmuqrāṭiyya*. Monográfico de la Revista *Muqaddimāt*. Casablanca: Al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 2000, pp. 47-53.

⁶⁸⁵ El caso de Marruecos es analizado especialmente por al-Ŷābrī en algunos artículos y capítulos de libros, tales como “Al-Intiqāl ilā l-dīmuqrāṭiyya: as`ila wa-afāq”. En Sa`īd Bensa`īd al-`Alawī (ed.). *Fī l-dīmuqrāṭiyya wa-l-taḥawlāt al-iytimā`iyya fī l-Magrib*. Rabat: Kulliyat al-Adāb wa-l-`Ulūm al-Insāniyya, 2000, pp. 11-26; “Al-Magrib... ilā ayna? Mustaqbal al-taŷriba al-dīmuqrāṭiyya fī l-Magrib”. *Al-Mustaqbal al-`Arabī*, 239 (1999), pp. 11-29.

⁶⁸⁶ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya...*, p. 82.

⁶⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 116-117.

⁶⁸⁸ Cfr. Gema Martín Muñoz. *El estado árabe...*, pp. 183-186.

carga duramente contra el papel de las elites gobernantes árabes que se han conformado como una casta aristocrática en el mundo árabe, y que no sólo ha sido ineficaz a la hora de gestionar los recursos y las instituciones, sino que, por su propio oportunismo y ambición política, han llevado a las sociedades árabes a un estado de degradación aún mayor. De ahí que, según su punto de vista, haya llegado el momento de “*construir un nuevo sistema democrático alejado de las viejas prácticas*”⁶⁸⁹. Para lograr el éxito en dicha transición, al-Ābrī incide en tres puntos básicos⁶⁹⁰:

- a) la universalización de los derechos humanos, las libertades y la igualdad,
- b) la institucionalización del estado en torno a la garantía del cumplimiento de la ley y los derechos de los ciudadanos,
- c) la alternancia en el poder como garantía de pluralismo y del gobierno de la mayoría, respetando asimismo los derechos de las minorías.

Estos tres principios constituyen la base práctica e ideológica sobre la cual puede establecerse una verdadera transición hacia el estado democrático real. Para lograr establecer estos puntos, al-Ābrī analiza la importancia de transformar en cierta medida el discurso árabe contemporáneo, de forma que, ideológicamente, éste se libere de las concepciones heredadas y de las dudas metodológicas e ideológicas sobre la idoneidad del proyecto democrático y sus alternativas. Dichas dudas, por otra parte comprensibles, deben ser resueltas mediante la elaboración de un nuevo discurso en torno a las libertades y a la llegada de un momento histórico crucial ante el que el mundo árabe no puede permanecer pasivo, puesto que no existe más alternativa, según él, que avanzar hacia el establecimiento de una verdadera democracia árabe, propia e integral. Al-Ābrī anima así a la intelectualidad árabe a ejercer de vanguardia ideológica en aras de conseguir establecer la base teórica en torno a los citados elementos, para de esta forma lograr que la reivindicación democrática penetre en la conciencia árabe y se extienda su contenido y su fuerza social⁶⁹¹.

El discurso de al-Ābrī toma por tanto en este punto un matiz fundamentalmente activo, dado su deseo de influir en la realidad ideológica árabe. Para ello se centra en analizar las relaciones que, bajos su punto de vista, existen entre la reivindicación democrática y el nacionalismo árabe⁶⁹², dado que muchos de los intelectuales y

⁶⁸⁹ Nuevamente, sus críticas son generales y dirigidas a las élites de todo el mundo árabe. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya...*, pp. 124-129.

⁶⁹⁰ *Op. cit.*, p. 86.

⁶⁹¹ *Op. cit.*, pp. 102-109.

⁶⁹² Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, p. 83

pensadores de dicha tendencia, a la que el mismo al-Ġābrī pertenece, aún conservan en muchos casos un recelo antidemocrático fruto de la experiencia histórica y de las vinculaciones ideológicas entre nacionalismo árabe y socialismo no democrático. Desde el punto de vista histórico, al-Ġābrī, interesado lógicamente en esta justificación, argumenta que la democracia es un valor histórico del nacionalismo árabe, ya que en la mayoría de las reivindicaciones políticas anti-colonialistas árabes, la exigencia democrática era esgrimida como uno de los principales argumentos de la necesidad de independencia. Asimismo, al-Ġābrī considera que la democracia es una necesidad de la “nación árabe” a nivel colectivo, puesto que sin la democracia, como se ha visto, el objetivo último de la unidad política árabe y del proyecto *nahḍawī* es, bajo su punto de vista, inalcanzable⁶⁹³.

Por todo lo visto hasta aquí, cabe afirmar que la posición de al-Ġābrī con respecto a la democracia es ideológicamente inequívoca, si bien presenta asimismo elementos que pueden prestarse a diferentes interpretaciones, especialmente a la hora de analizar la democracia y el desarrollo ideológico de la *šūrā*, lo cual no deja de ser original en su argumentación. Su compromiso vital es asimismo inequívoco, a pesar de que su itinerario metodológico aborde cuestiones dispares, las cuales, no obstante, siempre presentan una línea argumental congruente y, por encima de todo, didáctica. Evidentemente, la exposición de elementos podría ser mayor o, en todo caso, más detallada en algunos aspectos concretos de su desarrollo, aunque esto no impide que el conjunto se presente como una aproximación original y metodológicamente acertada, especialmente desde una coherencia ideológica irreprochable, del pensamiento político árabe contemporáneo al concepto de *democracia*.

4.3. Estado, cultura y sociedad en el pensamiento político de Muḥammad `Ābid al-Ġābrī: la *arabidad* (*al-`urūba*) como parámetro

No hay que olvidar que la primera vocación de Muḥammad `Ābid al-Ġābrī es la recuperación del legado racionalista árabe-islámico como medio para superar los conflictos ideológicos, políticos, sociales, económicos y culturales que atraviesa el mundo árabe contemporáneo. El análisis de legado desde un punto de vista crítico y, por qué no admitirlo, ideológico, confiere al pensamiento político de al-Ġābrī una

⁶⁹³ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya*..., p. 108.

originalidad que queda fuera de toda duda. Sus postulados, por tanto, atienden a una formulación crítica muy determinada, dado que si bien su pensamiento “filosófico” está sometido a una metodología epistemológica racionalista muy delimitada, ésta le sirve en su pensamiento político para reformular distintas concepciones en torno a la propia política, el estado, la sociedad y la cultura, aludiendo constantemente como fuente de legítima autoridad al racionalismo que constantemente trata de rescatar del *turāt*.

4.3.1. Las relaciones religión/estado (dīn/dawla) en la teoría política de Muḥammad `Ābid al-Ķābrī

4.3.1.1. “Dīn” y “dawla” en el análisis histórico e ideológico de Muḥammad `Ābid al-Ķābrī: el papel de la conciencia árabe (al-wa`ī l-`arabī)

Ibn Jaldūn y su teoría del estado es la primera referencia intelectual de al-Ķābrī, como queda de manifiesto en su propia tesis doctoral dedicada al pensador magrebi⁶⁹⁴. A partir de ese momento, los diferentes aspectos que conforman la naturaleza del estado árabe y las relaciones de poder en su seno se convierte en uno de los elementos centrales del pensamiento político de al-Ķābrī, el cual ha dedicado varias de sus obras a la reflexión entorno a ello, así como a la relación entre los citados elementos y el islam.

En este sentido, la teoría del estado que al-Ķābrī maneja parte de una lectura nuevamente racional, así como también histórica, en la cual se circunscriben los diferentes elementos que determinan el análisis entre *dīn* y *dawla* como una búsqueda de un patrón de desarrollo político de la *arabidad* que se centra en torno a la elección entre el modelo representado por el “glorioso” pasado de la civilización árabe-islámica y el representado por el desarrollo económico y científico de las sociedades europeas, léase occidentales, contemporáneas. Es decir, que en el discurso político árabe, generalmente, el análisis conceptual referente a las relaciones entre la religión y el estado, es una extensión del debate ideológico que, en forma de dicotomías conceptuales se forja entre el *turāt* y la modernidad (*ḥadāṭa*), en cuyos términos aparecen asimismo otras relaciones implícitas, como *arabidad* (*`urūba*) y Europa (*‘Urūbā*), comunidad islámica (*al-ḡāma`a al-islāmiyya*) y unidad árabe (*al-waḥda al-*

⁶⁹⁴ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ķābrī. *Al-`aṣabiyya wa-l-dawla...*

`arabiyya), derechos de las mayorías (*ḥuqūq al-aglabiyya*) y de las minorías (*ḥuqūq al-aqliyya*), o la desarrollada anteriormente entre democracia (*al-dīmuqrāṭiyya*) y *ṣūrā*.

Para exponer su argumentación, al-Ābrī remite a la posición y a la autoridad de `Alī `Abd al-Rāziq y su teoría de los fundamentos del poder en el islam⁶⁹⁵, para desarrollar, como es habitual en él, un plano histórico de acercamiento a la cuestión, por el que, coincidiendo con el pensador egipcio, observa el desarrollo de las relaciones entre el poder y los ciudadanos en el desarrollo histórico del Islam como una mera sucesión de luchas y estrategias destinadas a fortalecer la visión y la teoría del poder establecido en cada momento⁶⁹⁶. De ahí que llegue a afirmar, de manera clara y contundente que “*el discurso político en el pensamiento árabe antiguo era, y continúa siendo en el moderno, en general, un discurso indirecto, impuro.*”⁶⁹⁷ Dicha afirmación se basa, desde el análisis histórico, en el argumento de que las teorías políticas en el Islam clásico normalmente eran elaboradas desde la justificación del pasado, es decir, que eran reflexiones sobre el pasado político sobre el que se argumentaba *a posteriori* en el presente de la reflexión. Dicha tara, según al-Ābrī, no es una excepción del pensamiento político elaborado desde la óptica del poder por ulemas y alfaquíes y desarrollado en torno a las teorías de *al-siyāsa al-mulūkiyya* o de *al-adāb al-sulṭāniyya*⁶⁹⁸, sino que afecta también a movimientos racionalistas como el propio *Kalām*⁶⁹⁹. Es por tanto una característica extendida en el desarrollo del pensamiento político árabe-islámico la teorización del presente en base al pasado, lo cual vicia, en cierta medida, la comprensión integral necesaria para aprehender racionalmente la contemporaneidad y actuar en consecuencia. Así, según su punto de vista, dicha tara afecta en buena medida al pensamiento político árabe contemporáneo, de forma que no sólo se empobrece la conceptualización presente en el discurso, sino también se impide con ello una auténtica profundización en la conciencia política que dichos conceptos deben transmitir.

⁶⁹⁵ Cfr. Capítulo 2; Cfr. `Alī `Abd al-Rāziq. *Al-islām wa-uṣūl...*

⁶⁹⁶ Sin embargo, no se trata en ningún momento de una lectura materialista de la historia islámica. Cfr. `Abd Allāh al-`Arwī. *Al-`Arab wa-l-fikr...*

⁶⁹⁷ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Jitāb al-`arabī...*, p. 66.

⁶⁹⁸ Como se ha visto, estas “ramas” de la especulación religioso-política florecieron a partir de los desarrollos de los grandes califatos, tratando de compatibilizar el ejercicio del gobierno con la *ṣarī'a* islámica, y sirviendo en muchos casos para legitimar la práctica política desde el punto de vista religioso y cumpliendo, por tanto, una evidente función ideológica. Cfr. Mohamed Mouaqit. *Du despotisme...*, pp. 23-35.

⁶⁹⁹ Cfr. Henry Corbin. *Historia de la filosofía...*, pp. 109-111.

Así, partiendo del discurso de la *nahḍa* árabe del siglo XIX⁷⁰⁰ que abogaba en su discurso político por la diferenciación y la separación entre la autoridad temporal (*dawla*), relativa al dominio de la política, y la autoridad espiritual (*dīn*), relativa al dominio de la religión, al-Ŷābrī se cuestiona, si bien no el fondo de dicho análisis, sí la forma del mismo, ya que lo considera en cierta medida difícil de aplicar a la realidad islámica, puesto que a diferencia de la cristiana, ésta no cuenta con una organización jerarquizada que pueda ejercer de manera inequívoca como “autoridad espiritual” (*al-sulṭa al-rūḥiyya*).

Desde el punto de vista ideológico, al-Ŷābrī contrapone las visiones contrapuestas de la cuestión surgidas a partir de la *Nahḍa*. Éstas, básicamente, son las propuestas por la ideología *salafī* y por la ideología liberal árabe (*al-lībirāliyya al-`arabiyya*). Ambas emprenden un análisis histórico de la realidad árabe-islámica desde dos lecturas muy diferentes, cargadas de elementos contrapuestos. Remitiéndose a las propias obras de al-Afgānī y `Abduh, al-Ŷābrī considera que la lectura histórica efectuada por la *salafīyya* es una lectura evidentemente sesgada, dado que parte de un análisis parcial de la historia del Islam. La evolución histórica del islam hacia una estructura en la que una misma persona detentaba el poder político y el poder religioso a partir del califato *abbāsī*, especialmente, es suficiente argumento, según dicho análisis, para afirmar la condición política del islam como *dīn* a la vez que *dawla*. De esta forma, lo que en principio fue un desarrollo histórico-político contextualizado se convirtió en un principio indiscutible basado en las fuentes, a saber, el *islam* como religión y como estado. Sin embargo, la reunión de ambos poderes en una sola persona, no es suficiente argumentación para considerar que ambos elementos, el político y el religioso, deben ser necesariamente detentados por una única autoridad. Coincidiendo nuevamente con `Abd al-Rāziq, al-Ŷābrī considera que ni en la legislación básica del islam ni en las acciones del Profeta en relación con la regulación de la comunidad, existen estipulaciones de ningún tipo sobre el poder político y la organización del estado y su naturaleza, por lo que toda la regulación política que según la *salafīyya* es intrínsecamente islámica, procede únicamente del desarrollo histórico-político del Islam, y no de sus concepciones básicas⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ Concretamente, al-Ŷābrī hace referencia al discurso de Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), uno de los “padres” de la *Nahḍa* árabe. *Op. cit.*, pp. 67-68. Sobre la vida, la obra y los temas tratados por al-Bustānī, cfr. Ḥannā l-Fajūrī. *Al-Mūyāz fī l-adab...*, pp. 113-133.

⁷⁰¹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, p. 70.

La concepción de la ideología liberal, por su parte, rechaza el islam como desarrollo político puesto que considera que el modelo a seguir es el de la modernidad occidental. De esta forma, frente a la lectura del pasado como único esquema de desarrollo político para el futuro, el enfoque liberal se centra en el desarrollo de la *arabidad* a partir de la adaptación de los avances políticos, sociales, científicos y económicos desarrollados en las sociedades occidentales⁷⁰². Desde la propia *nahḍa*, la ideología liberal que, en buena medida fue desarrollada por pensadores e ideólogos árabes cristianos, observó con preocupación el desarrollo de un modelo político basado únicamente en el islam, conscientes de la igualdad y la importancia de las minorías árabes cristianas en el proyecto político de un futuro árabe común y desarrollado.

El *modelo histórico* de ambas ideologías es, por tanto, completamente diferente. Así, mientras que la *salaḥīyya* enfoca el presente y especialmente el futuro desde el único parámetro del pasado para reafirmar su modelo islámico como estructura política, poniendo por tanto el acento en la “autenticidad” de la Historia (*al-aṣīl `an al-tārīj*) y en el papel de la “primera generación” de musulmanes⁷⁰³, los liberales se centran en el concepto de “historia árabe” (*al-tārīj al-`arabī*), con lo cual pretenden comenzar un análisis nacionalista de la realidad que les asemeje a las sociedades occidentales, incluyendo el análisis de la laicidad. El análisis marxista, empleado asimismo por gran parte del nacionalismo árabe, pretendía, por su parte, la “arabización” (*al-ta`rīb*) de la cuestión nacional e histórica, de forma que el debate acerca de las relaciones entre *dīn* y *dawla*, entre pasado y futuro, pasó a ser el de las relaciones entre el islam y la *arabidad*, desde el punto de vista histórico e incluso, como afirma al-Ŷābrī, desde el punto de vista legal.

Por ello, la pregunta acerca de si el islam es “sólo” *dīn* o *dawla* es falsa, según al-Ŷābrī, ya que la respuesta no puede ser abordada con simplicidad, ni puede optarse categóricamente por una u otra opción⁷⁰⁴. La cuestión, según afirma, debe ser analizada desde la perspectiva del *turāt*, y respondida siguiendo el desarrollo ideológico e histórico del campo político árabe-islámico, así como desde la perspectiva *nahḍawī*

⁷⁰² De ahí que algunos sectores de la sociedad observaran la ideología liberal como “extranjera”. *Ibid.*

⁷⁰³ En este sentido, al-Ŷābrī emprende una crítica del califato como modelo político islámico. Según su punto de vista, dicha institución no es más que uno de los posibles desarrollos políticos que resultó triunfante en un momento concreto de la Historia, sin que ello garantice su adecuación al espíritu de la Revelación y sus fuentes. En este punto coincide con `Abd al-Rāziq. Cfr. `Alī `Abd al-Rāziq. *Al-islām wa-uṣūl...*; Cfr asimismo Burhan Ghalioun. *Islam...*, pp. 36-47.

⁷⁰⁴ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyḥa nazar...*, p. 80.

contemporánea y atendiendo a las relaciones entre dichas perspectivas, la realidad árabe actual y las perspectivas de futuro.

Su posición a este respecto vuelve a ser intermedia y conciliadora, quizás algo simplista en cierto sentido, puesto que una de las bases para solucionar la dicotomía *dīn / dawla* la encuentra el filósofo al-Ŷābrī en el desarrollo de la *conciencia identitaria árabe* (*al-wa`ī l-`arabī*)⁷⁰⁵. De esta forma, más allá de las diferencias ideológicas entre las diferentes tendencias *salafíes*, liberales o marxistas, al-Ŷābrī aboga por la necesidad de reforzar el concepto del “*Ser árabe*” (*al-insān al-`arabī*), entendido como un ser completo y consciente de su *arabidad* y de su *islamidad* a partes iguales, cuya lectura de la realidad, del presente y del futuro, esté acorde con su propia conciencia política asumida desde su propio pasado y, por tanto, se aleje de esta manera de los conflictos y las lecturas ideológicas y parciales de la historia que según al-Ŷābrī no son antagónicas, sino complementarias. Así,

“*La salafīyya no puede pensar en la comunidad islámica sin la arabidad, y el liberalismo árabe no puede pensar en el estado árabe, regional o nacional, sin el islam.*”⁷⁰⁶

El islam como civilización, cultura, tradición, etc., es, según al-Ŷābrī una parte básica de la identidad árabe que trasciende ideologías y religiones, situándose en ese sentido la lengua árabe como elemento fundamental, por lo que para él no tiene sentido contraponer ambos términos, como hacen algunos ideólogos liberales o laicistas, ya que son parte de una misma entidad, de una misma identidad, de una misma conciencia, en definitiva, cuyos componentes deben ser, asimismo, mutuamente conscientes el uno del otro. Es decir, que la conciencia árabe debe ser consciente de su *islamidad*, y la conciencia islámica debe ser consciente de su *arabidad*. Esta conciencia, si bien pertenece a un plano puramente relacionado con la metafísica, tiene implicaciones políticas, ya que según al-Ŷābrī esta conciencia y no otra cosa será el regulador de las relaciones futuras en el discurso entre la *arabidad* y el *islam* y, por ende, entre el estado (*dawla*) y la religión (*dīn*) en el futuro estado árabe en el marco del proyecto *nahḍawī*, es decir, con la futura *nahḍa* como horizonte⁷⁰⁷.

⁷⁰⁵ La noción de “conciencia árabe” (*al-wa`ī l-`arabī*) es un concepto que al-Ŷābrī toma de la “conciencia islámica” (*al-wa`ī l-islāmī*) de `Abd al-Rāziq, con una lectura evidentemente más nacionalista y centrada en lo árabe que la del pensador egipcio. Cfr. Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam...*, p. 112.

⁷⁰⁶ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiḥāb al-`arabī...*, p. 75.

⁷⁰⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyḥa nazar...*, p. 95.

Asimismo, al-Ŷābrī justifica desde el punto de vista histórico la evidencia de esta relación intrínseca entre ambos conceptos, para ilustrar tanto la *arabidad* del *islam* como la *islamidad* de *lo árabe*, dado que históricamente es difícil, según apunta, obviar uno u otro elemento en el análisis de ambas realidades históricas, las cuales no sólo se complementan, sino que se definen mutuamente de una manera abierta y no excluyente. Es desde esa perspectiva desde la que al-Ŷābrī observa el laicismo ideológico (*al-`almāniyya*) como un primer intento contemporáneo de separación entre ambas realidades, y de exclusión de una de ellas, en este caso el islam del discurso árabe⁷⁰⁸, con lo que no está de acuerdo ideológicamente, dada su concepción unitaria de la “conciencia árabe” (*al-wa`ī l-`arabī*), a pesar de los resultados positivos de la aplicación de un modelo laico respetuoso con los valores islámicos, clave para entender su propia concepción de laicidad.

Para dar respuesta a cuestiones como la situación del islam como desarrollo puramente religioso dentro de la idea nacional árabe y viceversa, o la naturaleza de las relaciones entre la unidad árabe y la solidaridad islámica, así como la de sus partidarios en el marco de la “civilización humana” (*al-ḥaḍāra al-insāniyya*), al-Ŷābrī, apoyándose en su concepto de “conciencia árabe”, llama a la responsabilidad de los intelectuales árabes y musulmanes para dar respuestas adecuadas a dicha conciencia y a un análisis correcto de la realidad árabe-islámica. La cuestión no es baladí, por lo que al-Ŷābrī insiste en la necesidad de ser cuidadoso en este aspecto⁷⁰⁹, puesto que se trata en definitiva de elaborar un proyecto político, completo y estructurado, a partir de dicha conciencia unitaria, profundamente arraigada, según él, en la *arabidad*, y base de cualquier desarrollo político que tenga como fin la *unidad árabe*. Al mismo tiempo, la propia idea de “unidad” (*al-waḥda*) es esencial para el desarrollo de la conciencia árabe⁷¹⁰.

El salto entre su concepción filosófica del “ser árabe” y la aplicación de un sistema político o, atendiendo a su propia concepción, entre “pensamiento” y

⁷⁰⁸ La laicidad es otro de los elementos más controvertidos en el pensamiento de al-Ŷābrī, puesto que ésta es entendida como una actitud ideológica negativa al ir en contra de la conciencia árabe, a la vez que puede constituir una base constructiva del desarrollo político árabe, teniendo en cuenta la falta de un modelo de desarrollo político islámico claramente establecido. Según Mouaqit, “al-Ŷābrī no asume siempre con claridad y coherencia el concepto de laicidad”. Mohammed Mouaqit. “Mohamed Abed al-Jabri...”, p. 269.

⁷⁰⁹ En este punto, al-Ŷābrī apela a las concepciones de autores como `Abd al-Rāziq o Burhān Gāliyūn sobre la identidad árabe-islámica y su desarrollo político, siempre con el trasfondo de la razón, en un intento por extrapolar las condiciones de la especulación filosófica en torno al “ser árabe” al campo político, lo cual no resulta de ningún modo fácil. Cfr. Burhān Gāliyūn. *Igtiyāl al-`aql...*, pp. 140-153.

⁷¹⁰ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Iškāliyyāt al-fīkr...*, pp. 89-92.

“realidad”⁷¹¹ es evidente, puesto que si bien la “conciencia árabe” es única en la variedad de sus componentes árabe e islámico, en el esquema político se impone la necesaria separación entre el estado y la religión como una garantía de desarrollo, libertad y pluralismo ideológico en el marco de un estado árabe secular. La conciliación de ambos elementos llega en el desarrollo teórico de al-Ŷābrī a través de la aplicación de la democracia y la autonomía del campo político frente a las concepciones cerradas y totalitarias, como se ha visto, considerada como una necesidad incuestionable, si bien con unos matices propios⁷¹². El análisis nacional, partiendo siempre desde la razón, debe ser asimismo esencial para la construcción de dicho modelo, ya que éste debe resolver los problemas de cada país y lograr la superación de las divisiones ideológicas y conceptuales⁷¹³.

4.3.1.2. La configuración de lo político y lo religioso en Marruecos: la importancia del marco político e ideológico

La cuestión del Islam como modelo cultural, jurídico y religioso del Marruecos moderno y contemporáneo y su relación con la “política” marroquí *sensu stricto* han sido estudiados pormenorizadamente por numerosos intelectuales y pensadores marroquíes. Es especialmente a partir del proceso de colonización y la instauración del Protectorado francés y español cuando los intelectuales comienzan a abordar una cuestión esencial que recorrerá todo el pensamiento político marroquí contemporáneo, y que no es otra que la naturaleza de la relación del islam con la política, teniendo en cuenta el aspecto identitario-cultural como base fundamental en la construcción de un pensamiento nacionalista capaz de vertebrar un auténtico movimiento nacionalista por la independencia. Dicha base contiene elementos heteróclitos en los que se mezclan ideologías políticas, sentimientos identitarios, adscripciones estrictamente religiosas y, por supuesto, argumentaciones de carácter histórico.

La consecución de la independencia de Marruecos en 1956, sin embargo, no puso fin a tales elucubraciones, sino que, bien al contrario, supuso un nuevo acicate para la reflexión en torno a los mencionados elementos, principalmente por el modelo de

⁷¹¹ *Op. cit.*, p. 13.

⁷¹² El principal de dichos matices es precisamente la base ideológica árabe y el análisis *turāfī* y *nahḍawī* de la realidad árabe actual y futura, que daría sentido a todo el desarrollo democrático en los países árabes. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī*..., p. 83.

⁷¹³ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyḥa nazar*..., pp. 95-115.

estado que finalmente se constituyó tras la independencia, y que no fue otro que una monarquía sostenida no sólo por una legitimidad política como agente de la independencia del país, sino mediante una legitimación religiosa que consagraba al soberano de Marruecos como *amīr al-mu`minīn*.

Este orden de cosas, llevó a gran número de políticos y penadores a reflexionar sobre las bases de la legitimidad islámica del estado y sus instituciones, con argumentos y posicionamientos ideológicos de diversa categoría. Muḥammad `Ābid al-Ķābrī no es una excepción, siendo, junto a otros grandes intelectuales marroquíes, uno de los pensadores más preocupados por dicha cuestión, como lo demuestra su amplia bibliografía al respecto. De entre todas sus obras, una en concreto trata de forma específica estos aspectos, a saber, *Al-Magrib al-Mu`āṣir*⁷¹⁴, por ser precisamente éste uno de los títulos en los que al-Ķābrī aborda la cuestión aplicándola al contexto marroquí, mediante una metodología basada fundamentalmente en el análisis del desarrollo histórico de la sociedad y de las ideas religiosas y políticas.

Así, la Historia, como se ha mencionado anteriormente, se torna nuevamente en método privilegiado de observación y análisis. Al hablar del Marruecos contemporáneo, y más concretamente de la influencia en su desarrollo político e ideológico del elemento religioso, al-Ķābrī retorna al siglo VII para explicar la actual estructura que define el contexto político-religioso de Marruecos en base a tres elementos básicos: el Estado (*al-dawla*), los ulemas (*al-`ulamā`*) y las asociaciones político-religiosas contemporáneas (*al-ḡamā`āt al-dīniyya*)⁷¹⁵.

Atendiendo a las especificidades contextuales del marco magrebí y marroquí en particular, en relación con el desarrollo político y cultural que el islam ha venido configurando en la región, al-Ķābrī afirma que la personalidad de Marruecos fue determinada por su islamización y por las diferentes corrientes de pensamiento importadas en sucesivas etapas desde el oriente árabe, dado que ésta dio origen a las peculiaridades religiosas, sociales y culturales del país, las cuales tuvieron un reflejo evidente en la constitución de las relaciones políticas y de poder, como se ha dicho anteriormente, desde la influencia del *wahhābismo* a la constitución de la *salafiyya waṭaniyya*, pasando por el papel esencial de la monarquía en la construcción del estado marroquí moderno, y la legitimación religiosa de los ulemas entendida como función política.

⁷¹⁴ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ķābrī. *Al-Magrib al-mu`āṣir*...

⁷¹⁵ *Op cit.*, p. 45.

No obstante, el hecho político se ha visto en numerosas ocasiones modificado por el hecho social y por el hecho religioso. No sólo algunos ulemas han denunciado la utilización excesiva de la religión⁷¹⁶ como recurso de legitimación política del Estado en un ejercicio de contestación inédita al poder, sino que algunos segmentos de la población, especialmente entre sectores de la llamada “aristocracia urbana” y de la juventud, han servido en ciertas ocasiones de contrapeso a dicha utilización⁷¹⁷, dado que gran parte de sus elementos, por diferentes motivos –morales, económicos, etc.–, han favorecido la aparición de movimientos religiosos de diversa categoría. Así lo argumenta al-Ŷābrī cuando, al hablar del “resurgimiento” islámico a través de la proliferación contemporánea de organizaciones de carácter religioso-político opina que el islam, nuevamente, ha servido de aglutinador de elementos muy diversos en una relectura del mismo como ideología política y metodología de *acción*. Así, una nueva legitimidad islámica se abre paso en el campo político, si bien con un marcado carácter contestatario manifestado de forma pasiva o abiertamente.

Hasta aquí, al-Ŷābrī presenta un recorrido histórico a lo largo de las relaciones entre lo “político” y lo “religioso” en Marruecos, desde los comienzos de la islamización, pasando por la influencia determinante de la ideología *salafī* en dichas relaciones a partir del siglo XVIII, hasta la estructura religiosa del Estado y la contestación islamista contemporánea. Con ello, más allá del interés meramente histórico, al-Ŷābrī pretende abarcar con perspectiva suficiente el fenómeno de la confluencia entre ambos elementos. En su pensamiento, como ha quedado claro en el epígrafe anterior, destaca el interés analítico por desligar ambas realidades en el campo estrictamente político, no en el ideológico, en un proceso necesario sin el cual no puede existir, bajo su punto de vista, una verdadera razón crítica.

Uno de los elementos que más destaca en su análisis es la constatación de la continuidad histórica (*al-istimrār al-tārījī*) de las relaciones entre religión y política en Marruecos, una continuidad que puede rastrearse prácticamente desde el siglo XVIII hasta la actualidad, y que conforma un marco referencial ineludible del desarrollo político e ideológico del país, en el que la religión se constituye como parámetro principal y eje discursivo recurrente.

Otra de las constantes de este desarrollo histórico es la formación de una conciencia identitaria marroquí propia, construida, según al-Ŷābrī, en base a dos

⁷¹⁶ Cfr. Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, pp. 5-27.

⁷¹⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib...*, p. 53.

parámetros básicos, como son la *arabidad* y la *islamidad*⁷¹⁸. El hecho de que en Marruecos, históricamente, sólo exista una única religión mayoritaria, el islam, y una única interpretación del derecho islámico, la de la escuela jurídica *mālikī*, ha disminuido las posibilidades de un desarrollo social y político diferente. En este sentido, la reivindicación política, construida en torno a bases ideológicas e identitarias islámicas, se ha constituido en Marruecos en torno a la llamada al *taḥdīd*, a la renovación de la sociedad y la política, con el único objetivo de alcanzar la justicia, fin último de la sociedad islámica. La metodología para alcanzar dicho objetivo, en líneas generales, debe pasar por el gobierno democrático y la modernización del pensamiento y de la cultura y la civilización árabe e islámica, tal como lo han desarrollado teóricamente en sus trabajos la mayoría de ideólogos del movimiento nacionalista marroquí, incluido el propio `Ābid al-Ābrī. Asimismo, el concepto de *democracia* y la democratización ha sido abordadas también por ideólogos laicistas, quienes han reivindicado la laicidad como paso previo al establecimiento de una auténtica democracia en el país⁷¹⁹. No obstante, las ideologías laicistas en Marruecos siguen siendo minoritarias, dado que el islam continúa teniendo un fuerte peso social y político, al menos al nivel de los discursos oficiales⁷²⁰. En el lado opuesto a los laicistas, las organizaciones islámicas que reivindican el establecimiento de un “Estado islámico” en Marruecos abogan por la islamización y la moralización de la política y de la autoridad, así como una renovación de la sociedad en ese sentido.

La postura de al-Ābrī es inequívoca: la historia de la evolución de las relaciones entre el islam y la política en Marruecos, a través de diferentes épocas, ideologías y movimientos, demuestra que la única salida posible a los conflictos y las crisis que atraviesa Marruecos en diferentes niveles, tales como el cultural, el político o el económico, pasa por el desarrollo y la universalización de las libertades democráticas y de la justicia social, así como por una organización racional de la economía, la sociedad y el Estado en todos sus ámbitos⁷²¹, más allá de adscripciones ideológicas o religiosas. El papel de la monarquía marroquí, sin embargo, no es criticado ni analizado por al-

⁷¹⁸ *Op. cit.*, p. 72.

⁷¹⁹ Sobre las diferentes aproximaciones ideológicas al respecto, cfr. Karīm Marwa. *Ḥiwār al-`īdiyūlūḡiyāt: bayna afkār marksīyya wa-afkār dīniyya*. Beirut: Dār al-Farābī, 1997.

⁷²⁰ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Dīn wa-l-dawla...*; Sobre el papel legitimador del islam en el discurso oficial de la monarquía marroquí, cfr. Malika Zeghal. *Les islamistes marocaines...*, pp. 60-63.

⁷²¹ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Magrib...*, p. 73.

Ŷābrī en profundidad, por lo que no es fácil saber cuál es el papel que ésta debe desempeñar en el proceso democrático⁷²².

Una vez abordados, siquiera someramente, ciertos aspectos concretos del pensamiento de al-Ŷābrī en torno a la relación entre lo “religioso” y lo “político”, tanto de manera general como contextualizados en el ámbito histórico e ideológico de Marruecos, cabe señalar algunos elementos destacables. El primero de ellos es, conviene remarcarlo, la importancia que al-Ŷābrī dedica a la Historia como metodología y parámetro analítico, pues es uno de sus recursos epistemológicos más valorados. La Historia conforma el marco de análisis empírico de sus trabajos, en torno al que se estructura su pensamiento, de forma que la base histórica sostiene sólidamente el edificio de la labor reflexiva del filósofo. A partir de dicha base, al-Ŷābrī elabora una lectura propia del pasado, el cual pretende reconstruir desde su conocimiento y su análisis, especialmente a través de sistemas de conceptos hasta cierta medida opuestos, tal como son para él los conceptos a los que nos hemos acercado en el presente artículo, a saber, “*da`wa*” (predicación) y “*dawla*” (Estado), “*aṣāla*” (autenticidad) y “*ḥadāṭa*” (modernidad), o los más generales y complejos “*dīn*” (religión) y “*siyāsa*” (política), cuyo recorrido etimológico e histórico aporta la luz necesaria para su estudio contemporáneo, en un proceso similar a su estudio de las grandes figuras clásicas del pensamiento árabe e islámico. Todo ello es aplicado a Marruecos como parte esencial de su proyecto.

De esta forma, el recorrido histórico a través de las relaciones entre los mencionados conceptos tiene por objetivo en la obra de al-Ŷābrī optar, generalmente, por uno de ellos, de manera que a través de la reapropiación conceptual pueda ir reconstruyéndose una modernidad sólidamente anclada históricamente en el *turāt*, que permita acceder a la superación de las crisis, especialmente de la crisis del pensamiento árabe. La elección por un concepto determinado implica, evidentemente, la ruptura (*qaṭī`a*) con el otro, por lo que puede ir rastreándose en todo su pensamiento, y especialmente en el pensamiento político, la radical preferencia de al-Ŷābrī por todo lo racional, frente a los conceptos más irracionales, por considerarlos oscurantistas o innecesarios. La perspectiva histórica preside en todo momento su argumentación,

⁷²² La interpretación que autores como Filali-Ansary hacen de esta carencia, alude a la posibilidad de que al-Ŷābrī plantee indirectamente un modelo democrático y monárquico “a la británica”, en el que el rey juegue un papel preponderante, situándose al frente del cambio democrático, dado que posee los resortes necesarios para ello. Siendo así, su postura podría ser calificada como conciliadora o ingenua. Cfr. Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam...*, p. 139.

siendo por tanto no sólo el marco de análisis, sino el horizonte conceptual de su intento de reapropiación del racionalismo presente en el legado árabe, tal como queda de manifiesto en su *Razón Política Árabe*, como se ha visto.

En el contexto marroquí, la lectura histórica cobra un especial protagonismo al ser aplicada a un marco más concreto y familiar para el autor, del cual pueden extraerse inmediatamente conclusiones, como de hecho hace al-Ŷābrī al abordar el recorrido histórico y conceptual de las relaciones entre “política” y “religión” en Marruecos, especialmente desde la penetración de la salafiyya en el siglo XVIII hasta la actualidad. Así, su opción por la razón queda fijada claramente a través de la labor de reinterpretación llevada a cabo por la ideología nacionalista, en la que los conceptos de “*iṣlāḥ*” (reforma), “*taḥdīd*” (renovación) y sobre todo el concepto de “*dīmuqrāṭiyya*” (democracia) destacan sobre los demás, cobrando, a partir de la relectura del pasado histórico, un nuevo sentido como horizonte de acción y reflexión.

4.3.2. Cultura y sociedad: el análisis del nacionalismo árabe

4.3.2.1. De la cultura nacional al nacionalismo político

La cultura⁷²³ ocupa un espacio central en el desarrollo del pensamiento político de al-Ŷābrī, dado que constituye, bajo su punto de vista, una de las bases de cualquier desarrollo político y social pues, como se ha visto, éste sólo puede estar anclado en el profundo reconocimiento de la propia *arabidad*, de la “conciencia árabe”. La sociedad, en ese sentido, se constituye para al-Ŷābrī en protagonista de dicho desarrollo, al contrario de lo que ha venido siendo habitual en el análisis realizado por las élites. Entre ambas, por tanto, se establece una relación dialéctica que no se puede obviar en el análisis del pensamiento político, ya que la sociedad es el objeto y el sujeto de la cultura, y ésta es producto de aquélla.

Para al-Ŷābrī, por tanto, el papel de la cultura es fundamental, ya que su propio análisis es el de la realidad árabe, dado que es la cultura, y no otra cosa, lo que

⁷²³ La crisis de la cultura es considerada por al-Ŷābrī como la crisis de la propia razón árabe. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Iṣkālīyyāt al-fikr...*, p. 57. Sobre la influencia de la crisis de la cultura árabe e islámica en el desarrollo sociopolítico del mundo árabe contemporáneo, cfr. asimismo Hichem Djaït. *La crise de la culture islamique*. Túnez: Cérès, 2005.

determina la pertenencia o no a la *arabidad*. Incluso es esta misma cuestión la que delimita la propia esencia del pueblo árabe y de sus diferentes países⁷²⁴:

*“La nación árabe (al-waṭan al-`arabī) no es un área conformada por un único grupo étnico, sino por muchas comunidades y grupos de diferentes orígenes étnicos ; la nación árabe no es la tierra de un único estado, sino que su geografía se reparte entre diferentes estados más o menos extensos, algunos de los cuales remontan sus orígenes al pasado, mientras que otros no tienen raíces...; la nación árabe no se define por la aplicación de una sola política cultural, sino que cada estado tiene un sistema y un programa educativo diferente, así como unas directrices culturales e ideológicas específicas.”*⁷²⁵

Por ello, al-Ŷābrī, en línea con la ideología nacionalista árabe, abunda en la unidad de la multiplicidad, considerando los vínculos entre los árabes desde una óptica cultural abierta y no impositiva. Culturalmente, para al-Ŷābrī no hay duda de que más allá de las diferencias, la unidad cultural es evidente, por lo que no incide en la consideración unitaria de la cultura árabe que, bajo su punto de vista, se sustenta en el argumento cultural más aún que en otros fundamentos en los que se basan la unidad de los pueblos, tales como la etnia o la política. Ninguno de dichos elementos tiene para al-Ŷābrī importancia real en el caso árabe, ya que desde el punto de vista étnico, la *arabidad* está conformada por una multiplicidad de etnias y culturas que a su vez forman parte de la cultura árabe, tales como la kurda o la *amāzīg*. Asimismo, políticamente los árabes responden a una serie de trayectorias históricas e ideológicas muy diversas que no han dejado de ser contempladas como una unidad, aunque la unidad política siga siendo un claro objetivo del nacionalismo árabe⁷²⁶.

Para al-Ŷābrī toda unidad se basa en la unidad cultural⁷²⁷, la cual es un elemento evidente y perceptible especialmente –y por encima de cualquier otra cosa- a través de la lengua árabe, si bien es necesario contribuir al reforzamiento y al encuadre de la

⁷²⁴ Al-Ŷābrī aporta en ejemplo de la distinción entre los conceptos de “*waṭan*” y “*umma*”, ambos aplicables a la *arabidad* como territorio y como expresión sentimental de pertenencia a la cultura de dicho territorio, respectivamente. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha nazar...*, p. 169; Sobre la relación conceptual entre la unidad árabe y la noción de *umma*, cfr. Anwar `Abd al-Malik. *Al-Fikr al-`arabī...*, pp. 40-43.

⁷²⁵ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha nazar...*, p. 170.

⁷²⁶ Ideológicamente, el nacionalismo árabe de al-Ŷābrī le lleva a considerar la unidad política como fin último del desarrollo cultural árabe, si bien es consciente de su dificultad. No es casualidad que la mayoría de sus trabajos hayan sido publicados y continúen siendo publicados y reeditados por una editorial perteneciente a un centro de estudios libanés ligado al nacionalismo, cuyo fin es el estudio y la investigación en torno a la unidad cultural, política, social y económica del mundo árabe, el Markaz Dirāsāt al-Waḡda al-`Arabiyya (Centro de Estudios para la Unidad Árabe). Cfr. www.caus.org.lb.

⁷²⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Iškāliyyāt al-fikr...*, pp. 68-77.

cultura árabe como “tarea histórica y unitaria” en todo el mundo árabe como base del proyecto común. Dicha tarea, que es a la vez espiritual y racional, según su propia expresión, pretende transformar el mundo árabe de manera que la mera área geográfica que es el mundo árabe se convierta en el marco de una auténtica *umma*⁷²⁸ árabe unida. La tarea cultural, por tanto, se presenta como un elemento cargado de connotaciones políticas en el desarrollo teórico de al-Ġābrī, en el que el autor pretende defender dicha concepción unitaria de la cultura y su posible desarrollo político, a la vez que establecer un marco metodológico a través del cual poder desarrollar con ciertas garantías dicha tarea a nivel práctico.

El primer elemento que al-Ġābrī aborda en ese sentido, entendido como la primera fase de dicha tarea, es el recurso al pasado. Según él, el futuro de la “nación árabe” pasa por su pasado, dado que el pasado de la cultura y del pensamiento árabe está presente en su desarrollo contemporáneo como parte integrante del mismo. De la misma forma, en el tiempo presente, el pasado sólo es perceptible a través de su presencia en la cultura actual, la cual es la base para emprender el camino hacia el futuro⁷²⁹. Así, la conciencia árabe debe afrontar la problemática del futuro siendo consciente del pasado como parte integrante de la misma, ya que, según al-Ġābrī no se trata de volver a establecer la cultura del pasado en la conciencia árabe contemporánea, sino más bien de volver a reconstruirla entendiéndola como legado (*turāt*), recurriendo a la historia de la cultura árabe.

En segundo lugar, al-Ġābrī aborda el concepto de “*al-taqāfa al-qawmiyya*” (cultura nacional). Con él pretende poner de manifiesto la relación existente entre la cultura, entendida como patrimonio “nacional” árabe y la tarea histórica de actualizar y desarrollar dicha cultura en el seno de un proyecto político. El centro de dicha cultura, como se ha mencionado, es la lengua árabe, lo cual no es contrario, no obstante, a la pluralidad de elementos y de influencias que están presentes y enriquecen dicha cultura nacional⁷³⁰. El reforzamiento de la lengua y la cultura árabe, según al-Ġābrī, permite

⁷²⁸ La utilización del término “*umma*” tiene, como el propio autor afirma, unas evidentes connotaciones sentimentales. Su concepción de la *umma* árabe, al responder a un esquema cultural muy preciso y delimitado por las nociones de lengua (*luga*), pueblo (*ša`b*) y legado cultural (*turāt*), es observado como una unidad más racional y cercana que la de *umma* islámica y, por tanto, políticamente abarcable a través del concepto de “*al-waṭan al-`arabī*”, más frecuentemente utilizado en las obras de al-Ġābrī.

⁷²⁹ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Wiḡha naẓar...*, p. 172.

⁷³⁰ Aunque al-Ġābrī considere la pluralidad de elementos y manifestaciones de la cultura árabe como una de sus características fundamentales, es evidente que, más allá del arte, la arquitectura o la música, la lengua árabe y su desarrollo a través del pensamiento y la literatura, se sitúa, con diferencia, en el centro neurálgico de su concepto de *cultura árabe* (*al-taqāfa al-`arabiyya*). Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Mas`ala al-taqāfiyya...*

precisamente el desarrollo paralelo de las diferentes culturas minoritarias dentro de la árabe, a las que denomina “culturas populares locales” (*al-taqāfāt al-maḥalliyya al-ša`biyya*).⁷³¹ De esta forma, al-Ŷābrī pretende llamar la atención sobre lo que a su juicio sería un error en el desarrollo cultural árabe hacia la unidad, a saber, la imposición de una determinada cultura, en este caso la árabe, desde el ámbito político sobre las demás. Así, la cultura “nacional” árabe está a su juicio enriquecida por el pluralismo y la vitalidad de las aportaciones culturales de los pueblos *arabizados*⁷³², por lo que la obligatoriedad de seguir un modelo único iría en contra de la propia historia de la cultura árabe y, por tanto, de su esencia, por lo que sería del todo impropio.

En esta reflexión es inevitable observar la influencia del elemento *amāzīg* en Marruecos que, como se ha visto, es entendida por al-Ŷābrī como parte de su propia arabidad. El ejemplo de su propia trayectoria vital es ilustrativo en cuanto sus propios orígenes proceden de dicha cultura “popular local” al ser él mismo un beréber rifeño, sin que ello le impida considerarse plenamente árabe, atendiendo a su concepción integradora de la cultura árabe, a la vez que orgulloso de sus orígenes tribales, como demuestra en su autobiografía. La tarea de reforzar la cultura nacional, en definitiva, es común y general, convirtiéndose en todo caso en lo que podría llamarse un “nacionalismo cultural”⁷³³. El principio activo de la cultura nacional árabe, entendida como propuesta nacionalista en el pensamiento de al-Ŷābrī, es la consideración de dicha cultura como un producto compuesto desde sus mismos orígenes por una variedad de ingredientes diversos que conforman, de manera que:

*“Bajo nuestro punto de vista, el auténtico comienzo de la cultura nacional árabe, de la cultura árabe-islámica, en su calidad de factor constituyente básico de la personalidad y de la unidad árabe, tal y como la entendemos hoy, es la época de la fijación (tadwīn) y no la de época preislámica (ŷāhilī).”*⁷³⁴

Según al-Ŷābrī, la época de la “fijación” de la cultura árabe, a partir del periodo *‘abbāsī*, no sólo permitió el desarrollo sin precedentes de la lengua árabe gracias a su papel de lengua sagrada, así como de las ciencias religiosas islámicas y el pensamiento científico y filosófico árabe con las aportaciones de civilizaciones anteriores como la

⁷³¹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḷḷha nazar...*, p. 175.

⁷³² Con dicha denominación, al-Ŷābrī se refiere a las diferentes culturas “minoritarias” de base étnica, religiosa o lingüística presentes en el seno de la “nación árabe”. *Ibid.*

⁷³³ Parece adecuado calificar de “nacionalismo cultural” el análisis de al-Ŷābrī en torno a la cuestión de la cultura árabe teniendo en cuenta los elementos esencialmente ideológicos, evidentemente nacionalistas, que presiden su discurso y sitúan a la “cultura nacional”, como se ha visto, como base de un proyecto de unidad árabe.

⁷³⁴ *Op. cit.*, p. 176.

griega, sino que sirvió asimismo para recopilar el legado cultural árabe preislámico, que hubiera desaparecido de no ser por dicha recopilación posterior. Así, el nacionalismo cultural de al-Ġābrī no es *esencialista*⁷³⁵, sino que trata de construirse en base al reconocimiento plural de lo árabe como un todo, lo cual trata de justificar históricamente en la importancia de la época de la “fijación” como el momento en el que la cultura árabe se reconoció como única en su diversidad. De ahí que critique asimismo duramente a los nacionalistas árabes que por interés político pretenden encontrar un “fundamento nacional” puro (*al-aṣāla al-qawmiyya*) en algunos aspectos del desarrollo cultural árabe. En la argumentación de al-Ġābrī, esto es considerado un error, ya que bajo su punto de vista no *esencialista*, dicho fundamento, bien sea observado a través de la cultura o bien a través de cualquier otro aspecto de la vida, no es otro que el producto de lo que los árabes hacen o producen “cada día y cada hora”⁷³⁶, lo cual, evidentemente, no es invariable ni eterno como fundamento, sino que es dinámico y abierto, como debe ser el propio fundamento de toda cultura, de manera que se ve constantemente ampliado y enriquecido por la aportaciones de las culturas populares locales e incluso de otras culturas extranjeras, sin que ello sea perjudicial para el fundamento cultural, sino más bien al contrario. De ahí que, en el campo meramente político, las libertades y la democracia sean los únicos marcos posibles de desarrollo de dicha cultura, ya que éstos permiten su desarrollo integral y no sectario.

Finalmente, la cultura árabe, en el marco del proyecto nacional árabe, debe someterse a un proceso de modernización, de forma que se adapte a las exigencias científicas y tecnológicas actuales, constituyendo, en base a sus especificidades y sin renunciar a ellas ni a su desarrollo histórico, un elemento de desarrollo del mundo árabe en conjunto y de cada una de sus regiones y países individualmente. En relación con dicho desarrollo, al-Ġābrī concede un papel fundamental a la educación en el mundo árabe como pilar básico sobre el que apoyarse metodológicamente, de forma que el proyecto cultural arraigue desde la propia sociedad. Así, la ciencia y los sistemas educativos, atendiendo a la diversidad de enfoques presentes dentro del área árabe, deben ser promocionados y extendidos a todas las capas de la sociedad, ya que sin la

⁷³⁵ El *esencialismo* es una teoría filosófica ligada al nacionalismo europeo del siglo XIX, por el cual la nación es concebida como un objeto invariable a lo largo de la historia, dado que su esencia, determinada por la existencia, permanece en todo momento y es inalterable. Cfr. Ernest Gellner. *Nacionalismos*. Barcelona: Destino, 1998.

⁷³⁶ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Wiyḥa nazar...*, p. 177.

universalización de la enseñanza y la modernización de las estructuras educativas, el desarrollo cultural árabe no podrá ser llevado a cabo de ninguna manera.

Desde el plano político, la cultura es por tanto concebida como el pilar básico de la idea de unidad árabe (*al-waḥda al-`arabiyya*) y, por tanto, llave de la conciencia de *arabidad* que es primordial en el proyecto nacionalista árabe. Como ideología, el nacionalismo árabe defiende al-Ŷābrī parte de la concepción del estado nacional (*al-dawla al-quṭriyya*⁷³⁷) como base de la unidad política árabe. A nivel intelectual, al-Ŷābrī considera imprescindible volver a establecer en la conciencia colectiva árabe la idea de la unidad, pues según su punto de vista y atendiendo al desarrollo histórico-político del nacionalismo árabe⁷³⁸, es el único concepto capaz de promover el auténtico desarrollo político de la nación árabe. El error de muchos nacionalismos locales, según su punto de vista, fue precisamente el de desarrollarse plenamente como ideologías nacionales sin tener en cuenta a las demás, es decir, sin promover ni auspiciar la idea de la unidad entre los diferentes movimientos nacionalistas. Este error debe ser subvertido, de manera que el desarrollo político, social, económico e incluso psicológico de cada país árabe sea emprendido teniendo en cuenta la unidad y el desarrollo común, sin el cual no es comprensible el concepto de *arabidad* como conciencia colectiva, ya que éste no puede darse aislado en cada país sino que, por definición es común a todos.

Es interesante el recurso que nuevamente al-Ŷābrī plantea como herramienta metodológica para llegar al objetivo final de la unidad de la nación árabe, ya que éste no es otro que la democracia. Como ya planteara en el III Congreso Nacional de la UNFP, al-Ŷābrī entiende la democracia como el único medio real para alcanzar la pretendida unidad árabe, teniendo en cuenta las circunstancias del mundo árabe actual y las experiencias del nacionalismo no democrático, el cual sigue siendo mayoritario desde el punto de vista ideológico y práctico. Al-Ŷābrī defiende la necesidad de democratizar el nacionalismo árabe desde dentro, de forma que sea capaz de convivir con otras tendencias ideológicas de diferente signo, lo cual resulta positivo para la propia idea de unidad. Propone así un proyecto nacionalista plural y democrático, abierto y no

⁷³⁷ En el nacionalismo árabe y el panarabismo, la referencia a los diferentes países árabes se hace mediante el concepto de “quṭr” que, como se ha visto en el caso del islam político, remite a una idea regional, es decir, a una parte constituyente de una unidad mayor, en este caso los diferentes países árabes (*quṭr*) son englobados dentro de la nación árabe (*waṭan*).

⁷³⁸ En este sentido, al-Ŷābrī remite al ejemplo de la independencia de Argelia en 1962 como modelo de puesta en práctica de la idea de la unidad árabe, culminación del periodo de mayor vitalidad de la ideología nacionalista que terminaría desintegrándose, prácticamente, a raíz del fracaso árabe en la Guerra de los Seis Días en 1967. Cfr. Ibrāhīm M. Abū Rabī. *Contemporary Arab...* y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḥha nazar...*, pp. 203-206.

totalitario, y, por tanto, profundamente progresista (*taqaddumī*)⁷³⁹, lo cual es una consecuencia de la propia idea de unidad que pretende desarrollar. Así, la democracia es fundamental en el proyecto unitario, dado que esta garantiza la igualdad y la adecuación de dicho proyecto a la voluntad de todos los países árabes, independientemente de su riqueza o su extensión:

“*El reconocimiento del derecho a la igualdad de todos los países árabes dentro de la unidad, en tanto ésta perdure, no se desarrollará hasta su última etapa, la de la abolición del estado nacional.*”⁷⁴⁰

En otras palabras, a la hora de ser trasladada desde el plano meramente ideológico al plano político⁷⁴¹, la unidad árabe no puede llevarse a cabo de manera parcial o forzosa, sino que debe ser la expresión de una voluntad racional a través de una decisión libre y democrática. La libertad y la democracia deben garantizar asimismo la posibilidad de abandonar el proyecto unitario de cualquiera de sus componentes. Para ello, es imprescindible el establecimiento, en primer lugar, de gobiernos democráticos en cada uno de los países árabes. La democracia, como se ha visto, no es sólo un sistema político que garantice las libertades, sino que se impone como único medio para lograr la unidad política árabe, lo cual no deja de ser un elemento novedoso en cuanto a la relación dialéctica que se establece, desde el punto de vista ideológico y metodológico entre los conceptos de *unidad nacional árabe* y *democracia*. A pesar de la dificultad de dicho proyecto, al-Ŷābrī aboga seriamente por la profundización en el mismo como proyecto científico, en tanto necesita de un profundo análisis, y como proyecto histórico, en tanto bajo su punto de vista no se trata de una idea utópica, sino de una necesidad de unión y cooperación que cada día se ve aumentada por las dificultades de afrontar la contemporaneidad de manera aislada.

Por ello, al-Ŷābrī cree firmemente en la posibilidad de desarrollar ideológicamente el proyecto unitario no como un mero sueño del pasado, sino como una posibilidad real por la que hay que trabajar seriamente como alternativa de futuro. La unidad cultural árabe, hoy visible en todo el mundo árabe a través de la lengua y el legado común, como se ha visto, es para él una prueba que confirma la plausibilidad del

⁷³⁹ En su discurso político, los conceptos de “*waḥda*” (unidad) y “*taqaddum*” (progreso) acompañan constantemente a la mención del proyecto nacionalista árabe, ya sea como marco metodológico del mismo o como, por encima de todo, objetivos del desarrollo del pensamiento árabe nacionalista. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Iskāliyyāt al-fikr*..., p. 77-79.

⁷⁴⁰ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḥha naẓar*..., p. 208.

⁷⁴¹ En este sentido, el paso desde la idea al hecho o, en otras palabras, del campo de las ideologías al campo político, viene determinado por la propia noción de “unidad”. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Mašrū l-nahḍawī*..., pp. 110-112.

proyecto, sin que ello implique obviar los grandes obstáculos económicos y políticos a superar⁷⁴². Evidentemente, a nivel discursivo su reflexión es irreprochable, si bien metodológicamente la relación entre la teoría y la práctica, nuevamente, continúa siendo uno de los mayores problemas a resolver, como el propio al-Ŷābrī, por otra parte, deja claro en su estudio de la problemática del pensamiento árabe contemporáneo⁷⁴³. Dicho lapso continúa siendo uno de los mayores retos a superar por parte de los pensadores y de los ideólogos árabes contemporáneos⁷⁴⁴. La clave para ello, según opina acertadamente al-Ŷābrī, está en el fundamento social de la reflexión.

4.3.2.2. *La sociedad árabe como sujeto*

En todo momento, el desarrollo teórico e ideológico de al-Ŷābrī se centra en la sociedad como sujeto de acción colectivo y como objeto del proyecto de cambio. Tal y como se vio en el desarrollo de su teoría de la democracia “social”, el centro de su reflexión no es otro que la sociedad árabe.

En este sentido, según él mismo afirma, la sociedad árabe debe ser el objeto del análisis teórico, dado que si se obvia la realidad social, cualquier proyecto ideológico está abocado al fracaso, como ha ocurrido con los análisis realizados por ciertas élites y basados en parámetros de sociedades foráneas, especialmente la europea⁷⁴⁵. Nuevamente, la clave está en la unión entre el pensamiento y la realidad, que debe ser asimismo un reflejo de la relación entre la élite intelectual y política y la población árabe en su conjunto. La vocación didáctica y divulgativa de al-Ŷābrī es en ejemplo de “entrega” al fortalecimiento de dicha relación, lo cual es observable en su trayectoria editorial, ampliamente fundamentada en la redacción de artículos en diferentes medios de comunicación, así como en la publicación, especialmente en los últimos años, de pequeños ensayos cortos sobre determinados temas que, publicados por la editorial Dār

⁷⁴² *Op. cit.*, p. 215.

⁷⁴³ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Iškāliyyāt al-fikr...*, pp. 13-15.

⁷⁴⁴ Hoy día, a nivel general, la población árabe no está excesivamente concienciada de la necesidad de la unidad árabe como idea de desarrollo, a pesar de que ésta esté presente a nivel ideológico mediante la problemática palestina e iraquí, a nivel cultural a través de la lengua árabe, y a nivel sociológico a través de la influencia creciente de los medios de comunicación árabes internacionales. Al-Ŷābrī parece ser consciente de ello en cierta forma, por lo que su obra pretende ser un acicate para la reflexión y la unión en torno a dicha idea.

⁷⁴⁵ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Muḥtama` al-madanī. Taṭawwur al-nujba al-muṭaqqafa al-magribiyya*. Casablanca: Dār al-Našr, 2005.

al-Naşr al-Magribiyya, se venden periódicamente en Marruecos a precios populares⁷⁴⁶. Con ello, la intención declarada de al-Ŷābrī es promover la reflexión a nivel general, sacándola de los círculos estrictamente académicos e intelectuales, de forma que su contribución pueda ser un elemento más del desarrollo y del crecimiento intelectual de la sociedad árabe y, en este caso, marroquí.

El análisis social, por tanto, debe centrarse en el contexto árabe y nunca en otro diferente a éste, de forma que sean tenidas en cuenta sus características y peculiaridades propias⁷⁴⁷, tales como la importancia del elemento tribal, completamente ajeno a las sociedades europeas. Dicho elemento configuraba y en buena medida continúa haciéndolo, las relaciones sociales entre los individuos dentro del grupo y entre éstos y el propio grupo. Por tanto, la tribu, independientemente de la conveniencia de ceder el protagonismo al individuo como protagonista del desarrollo político a través de su agrupación en partidos, sindicatos u otro tipo de organizaciones a nivel ideológico, debe contar en el análisis de la realidad social árabe. La importancia de realizar un análisis adecuado en este sentido, según al-Ŷābrī, es determinante, dado que a través de él pueden encontrarse las condiciones necesarias para lograr establecer un verdadero desarrollo político y social. De otra manera, la equiparación entre los procesos sociales europeos y los árabes llevan a confundir las “tareas históricas” respectivas, especialmente en relación a los procesos de cambios revolucionarios europeos, los cuales no pueden ser extrapolados sin más a la realidad árabe, dado que en ésta no existe clase burguesa como tal, ni verdadera industrialización, ni clase trabajadora relevante y consciente, por lo que un análisis en ese sentido será erróneo y contribuiría a agrandar, como lo ha hecho en algunas interpretaciones ideológicas, el hueco entre el pensamiento árabe *moderno* (*ḥadīth*) y la realidad árabe *actual* (*rāhin*)⁷⁴⁸.

Para lograr el acercamiento entre ambos, al-Ŷābrī afirma que es necesario realizar un análisis verdaderamente crítico de la realidad árabe y del pensamiento, de manera que se produzca una corrección, una revisión crítica de la conciencia árabe (*taṣḥīḥ al-wa`ī*). Dicho análisis crítico debe llevar al descubrimiento de los fundamentos, los límites y las diferentes áreas del pensamiento árabe contemporáneo,

⁷⁴⁶ Dichos ensayos siguen siendo publicados con aparente éxito desde 2002 en la colección *Mawāqif, iḍā`āt wa-ṣahādāt*. Casablanca: Dār al-Naşr al-Magribiyya, 2002-2007. Muchos de los ensayos presentes en esta colección son asimismo publicados en Internet por el autor en su propia página *web*. Cfr. www.aljabriabed.net (marzo 2007).

⁷⁴⁷ La importancia del elementos social en el desarrollo del pensamiento político árabe es argumentada asimismo por `Abd al-Karīm Gallāb. *Fī l-Fikr al-siyāsī...*, pp. 121-129.

⁷⁴⁸ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyḥa nazar...*, p. 140.

contrastando las diferentes visiones de la sociedad en la tradición europea, en la tradición coránica y en la visión *nahḍawī*, respectivamente. De esta forma, al-Ŷābrī observa como desde la perspectiva europea y sus ideologías, la sociedad es contemplada principalmente desde un punto de vista económico, es decir, en términos de riqueza o pobreza. El pensamiento marxista es el principal ejemplo de ello al contemplar a la sociedad como el espacio de la lucha de clases. En el legado islámico, por su parte, el análisis de la sociedad se hace en términos de fe. No obstante, el fin último de la puesta en práctica del islam es la justicia social, como se ha visto, lo cual es perceptible, entre otras cosas, a través de la obligación del azaque.

La aproximación a las diferentes perspectivas sociales confiere al análisis de al-Ŷābrī una vocación de objetividad evidente, de forma que el objeto en cuestión, en este caso la sociedad árabe actual sea comprendida en toda su complejidad. Para él es asimismo importante destacar el papel del estado como garante del desarrollo social, en una perspectiva que no deja en ningún momento de tener como horizonte el análisis nacionalista y la necesidad imperante de la unidad, en la cual la sociedad árabe debe ser el sujeto de su propio desarrollo, si bien no puede aislarse de los fenómenos sociopolíticos internacionales, ante los que debe tomar un rumbo propio y no marcado desde el exterior. Por ello, la adaptación y la renovación del propio legado árabe resulta nuevamente fundamental. En este sentido, y partiendo de un análisis de base marxista, al-Ŷābrī retoma cuatro elementos que considera esenciales para delimitar y definir a la sociedad árabe, los cuales son asimismo imprescindibles para entenderla en su contexto y tomar las medidas adecuadas para su desarrollo mediante la interpretación de los datos (*iṯihād*)⁷⁴⁹:

a) la comprensión de la diversa realidad económica y social en la que los árabes se desenvuelven, la cual varía entre el capitalismo, el socialismo y las economías tradicionales;

b) la comprensión de su realidad intelectual e ideológica, especialmente de las tendencias nacionalistas-socialistas e islamistas;

c) la comprensión de su realidad nacional, la cual es una única unidad compuesta por diferentes elementos⁷⁵⁰;

⁷⁴⁹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiṯha nazar...*, p. 162.

⁷⁵⁰ Según el análisis nacionalista y el concepto de “unidad” árabe que al-Ŷābrī defiende.

d) la comprensión de la realidad internacional actual, en la que el mundo árabe forma parte del “Sur”, por oposición al “Norte” económico, cultural y político dominado por Estados Unidos y Europa.

Aunque dichos elementos forman parte del análisis marxista de la realidad social árabe, al-Ŷābrī aboga por establecerlos como base de un análisis integral y conjunto del que puedan participar las diferentes tendencias ideológicas árabes, desde el marxismo al islamismo, pasando por el liberalismo y el nacionalismo. De esta manera, realizando un análisis social conjunto, éste puede convertirse en el principio de lo que denomina un “bloque histórico” (*kutla tārījiyya*)⁷⁵¹ que cuente con todos los actores ideológicos, de forma que a partir de dicho análisis y mediante una interpretación conjunta, pueda afrontarse la tarea de un cambio colectivo.

Evidentemente, dicha tarea unitaria y la constitución de un “bloque” de tales características se antoja, cuanto menos, dificultosa. No obstante, el intento intelectual de al-Ŷābrī no deja de ser original y encomiable, constituyendo a fin de cuentas un análisis perfectamente adecuado, desde la teoría, a las necesidades de la sociedad árabe actual⁷⁵².

⁷⁵¹ *Op. cit.*, p. 162.

⁷⁵² La liberación de la sociedad árabe pasa en la teoría de al-Ŷābrī por la liberación de cada individuo. De ahí que el fin último de su proyecto ideológico no sea otro que la independencia histórica del sujeto árabe (*al-istiqlāl al-tārījī li-l-dāt al-`arabī*) como consta explícitamente en el epílogo de *al-Jiṭāb al-`arabī*..., pp. 193-207.

**5. DE LA IDEOLOGÍA A LA ACCIÓN: DIFERENCIAS E
INTERRELACIONES EN LAS LECTURAS POLÍTICAS DE YĀSĪN
Y AL-ŶĀBRĪ**

5.1. La crisis como punto de partida y la lectura ideológica del pasado como horizonte

Desde un primer momento, la tarea reflexiva en el marco árabe, como se ha visto, viene marcada, entre otras cosas, por una necesidad imperante de la propia reflexión. Evidentemente, cada contexto particular y cada tendencia determina en cierta medida el desarrollo de la reflexión en sí, la cual puede derivar en muy diversas conclusiones. Sin embargo, de las tres características mencionadas como básicas del pensamiento árabe contemporáneo⁷⁵³, la primera de ellas resulta ciertamente imprescindible, a saber, la existencia de un contexto de crisis como origen de la reflexión.

La crisis, como tal, puede ser entendida de diferentes maneras atendiendo a los diferentes parámetros analíticos. De lo que no cabe duda, no obstante, es de la existencia de dicha crisis en el contexto marroquí contemporáneo, especialmente visible en los ámbitos político, social y económico, además de en el cultural, de la cual parten, en gran medida, las reflexiones, los análisis y la toma de postura de Yāsīn y al-Ŷābrī.

5.1.1. Reflexión y toma de postura: las actitudes vitales e intelectuales de Yāsīn y al-Ŷābrī en el contexto marroquí contemporáneo. La importancia de la educación

A partir de la lectura de las biografías y de las obras de `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, es evidente una convergencia que se deduce, en primer lugar, de su actitud vital en relación a la sociedad de la que forman parte. De esta manera, puede observarse cómo ambos pensadores asumen una responsabilidad vital que parte de la lectura de su propio contexto, en el que han nacido y han crecido intelectualmente. Puede afirmarse asimismo que la profundidad de esta primera lectura de la realidad contemporánea es la responsable, en gran medida, del origen y la continuidad de sus respectivas reflexiones, ya que se trata de una lectura crítica que procede de un evidente trauma producido por la crisis que atraviesa dicha realidad. Dicha lectura conforma en gran medida, asimismo, el sustrato ideológico que necesariamente está presente en sus respectivas reflexiones, así como los parámetros de

⁷⁵³ Cfr. Capítulo 1.

los diferentes tipos de relaciones y elecciones metodológicas que conforman el cuerpo de las mismas.

En el ámbito de la crisis, cabe mencionar el contexto de la independencia como momento crucial en el desarrollo político e intelectual de la reflexión en ambos pensadores. Al igual que para el resto de la población marroquí, la independencia del país en 1956 supuso la culminación de un proceso ilusionante y traumático, en gran medida inquietante al suponer el principio de una nueva etapa llena de expectativas y de interrogantes acerca de la configuración del estado y las posibilidades de desarrollo del mismo. Por sus trayectorias biográficas, tanto Yāsīn como al-Ŷābrī vivieron dicho proceso en su juventud⁷⁵⁴, lo que en buena medida marcaría su posterior desarrollo intelectual y ciertamente su toma de postura al respecto.

Sin embargo, el desarrollo del país en los años posteriores determinaría el agravamiento de una crisis que a la larga se convertiría en insalvable, debido, entre otras cuestiones, a la incapacidad de las élites del nuevo estado marroquí para establecer un verdadero marco político, social y económico que garantizase el desarrollo integral del país. El reforzamiento de las relaciones clientelares tradicionales a través de un majzén cada vez más extenso y poderoso, anclado en un sistema político ineficaz y en un régimen monárquico cada vez más autoritario⁷⁵⁵ es una de las claves del desarrollo de una nueva generación de ideólogos e intelectuales que observan la necesidad de intervenir en el nuevo contexto para modificar dicha deriva y *actuar* en consecuencia, retomando los principios de un nacionalismo reforzado con nuevas metodologías e ideologías críticas con el poder. Así, tras unos primeros años de “acuerdo”, en los que las diferentes formaciones políticas y los ideólogos concedieron un tiempo “de gracia” al poder para desarrollar los principios del nuevo estado, por primera vez la intelectualidad comienza a preguntarse por los objetivos marcados y por la permanente crisis de la que Marruecos parece no poder salir.

⁷⁵⁴ Según las biografías de ambos, Yāsīn tenía 28 años y al-Ŷābrī 21 en el momento de la consecución de la Independencia en 1956.

⁷⁵⁵ Especialmente tras la muerte de Muḥammad V en 1961 y el fin de la “aproximación” de la izquierda al poder con la participación de la UNFP en el gobierno y el nombramiento de `Abd Allāh Ibrāhīm como primer ministro, se produjo un evidente cambio de rumbo político con la Constitución de 1962 especialmente preparada por Ḥasan II, que consolidaba la figura del Rey como monarca con poderes casi absolutos, coartando así el desarrollo de un auténtico estado progresista, democrático y de derecho, por el que la mayoría de los ideólogos de la Independencia habían apostado, teniendo en cuenta la figura del rey como árbitro y como institución garante de la unidad y la islamidad del país. Cfr. `Utmān Ašqrā. *Al-Ḥaraka al-ittihādiyya aw masār fikra taqaddumiyya, 1959-1999*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 2001.

Entre dichos intelectuales, Yāsīn y al-Ŷābrī aparecen como ejemplos, desde el punto de vista biográfico, de la nueva toma de conciencia y de la nueva actitud de los intelectuales de la post-independencia ante la crisis que, progresivamente, continuaba agravándose en el país, de manera que el ámbito político se encontraba cada vez más distanciado de la realidad social, a la vez que los recursos económicos no redundaban en beneficio de la población, sino que continuaba agravándose el empobrecimiento de la mayoría en beneficio de una pequeña minoría ligada al majzén. A grandes rasgos, dicho contexto era el que rodeaba a los jóvenes intelectuales de la época, quienes, en algunos casos, optaron por la militancia activa y directa, como el propio al-Ŷābrī, mientras que otros, como es el caso de Yāsīn, permanecieron en principio en un segundo plano, observando y analizando desde diferentes puntos de vista los acontecimientos, y progresivamente ligados a diferentes movimientos⁷⁵⁶.

Si bien la crisis socioeconómica y política es importante en el desarrollo del análisis contextual y la toma de postura de ambos, tanto Yāsīn como al-Ŷābrī tienen en común la temprana vocación *educativa*. Este dato, como se ha apuntado en sus respectivos esbozos biográficos, es determinante y no resulta casual atendiendo al desarrollo del campo educativo y su articulación política e ideológica a través del sistema educativo diseñado por el estado⁷⁵⁷. Ambos, como funcionarios del sistema, son espectadores de excepción de las desigualdades y la desorganización de las políticas educativas estatales, y son testigos, por tanto, del fracaso del estado marroquí en su intento de desarrollar políticas educativas eficientes, en unos momentos en los que el sistema se debatía entre la arabización y la necesidad de mantener los principios tradicionales islámicos, por una parte, y el mantenimiento y desarrollo de ciertas estructuras educativas “modernas” heredadas de la administración francesa, por otra.

De ahí que, si bien desde un análisis muy diferente, tanto Yāsīn como al-Ŷābrī observen la crisis motivada por el fracaso del sistema educativo como el propio fracaso del país, dado que de la educación depende, ambos lo consideran así, el futuro del

⁷⁵⁶ Como se ha visto en las respectivas exposiciones de sus biografías, Yāsīn no optó por militar, en el sentido literal del término, hasta 1974 con la carta *al-Islām aw al-tūfān* dirigida a Ḥasan II y la creación de una organización islámica basada en sus principios. Hasta entonces había pertenecido a la *tarīqa Būtsīsiyya*, manteniendo una postura crítica. En el caso de al-Ŷābrī, éste optó por colaborar en diferentes medios de comunicación pertenecientes a la izquierda nacionalista, sin ocupar ningún puesto relevante en la UNFP hasta 1962, cuando fue elegido miembro de su Consejo Nacional.

⁷⁵⁷ Existe una amplia bibliografía sobre la educación, las políticas educativas y la evolución del sistema educativo marroquí. Para una aproximación general, cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Ta`līm fī l-Maḡrib al-`Arabī...*; Laura Rodríguez del Pozo. “La evolución del discurso identitario en Marruecos a través de los manuales escolares de Historia: las cuestiones étnica y religiosa”. *Awrāq*, 23 (2006), pp. 11-39; Pierre Vermeren. *École, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XX siècle*. Rabat: Alizés, 2002.

pueblo y su capacidad para ser libre y comprender la realidad que le rodea. Por ello, es la crisis educativa, y por ende cultural, la que se manifiesta con mayor fuerza en el desarrollo teórico de ambos, ligada asimismo a otro concepto fundamental para los dos, como es la *identidad*.

Educación (tarbiyya, ta`līm), cultura (ṭaqāfa) e identidad (huwiyya) van unidas, la mayoría de las veces, en las argumentaciones de Yāsīn y al-Ŷābrī. Ambos establecen diferentes perspectivas ideológicas para elaborar un marco dialéctico que une los tres conceptos, el cual se convierte en un referente de sus respectivos postulados. Si para Yāsīn la educación es la base de todo desarrollo sociopolítico posterior hacia la construcción de una sociedad islámica justa, sostenida en la incuestionable identidad islámica, para al-Ŷābrī la educación es asimismo imprescindible como paso previo a la verdadera emancipación de la sociedad árabe, además de ser la base de la conciencia árabe y de la cultura “nacional”.

Por ello, más que ninguna otra, la crisis educativa y cultural es entendida, en términos de lectura política, como la peor de todas las crisis atravesadas por el país, dado que supone el origen de nuevas crisis y el agravamiento de las ya existentes. Asimismo, en términos éticos y morales, según la perspectiva, el agravamiento de la crisis educativa supone el deterioro irremediable de los valores nacionales, sean éstos los derivados de la *islamidad* del país o bien de su *arabidad*, peligrando la estructura social desde su propia base. Así, la honda preocupación ante la falta de alternativas en el campo educativo marroquí, la desestructuración del sistema y el fracaso de las políticas estatales, en base a la desigualdad y a la escasez de recursos humanos y materiales, es compartida por Yāsīn y al-Ŷābrī, lo que se torna evidente atendiendo a la importancia que ambos otorgan a la educación como base fundamental de sus respectivos proyectos ideológicos.

A partir de ahí, no obstante, la diferencia de matices y de actitudes es evidente. Así, mientras que `Abd al-Salām Yāsīn propone el islam como marco privilegiado de referencia no sólo en el ámbito educativo y cultural, sino también en el social, económico y político a través de la militancia islámica⁷⁵⁸, Muḥammad `Abid al-Ŷābrī recurre a la *arabidad* como parámetro de análisis y de desarrollo metodológico, también en el ámbito educativo⁷⁵⁹. Éste, por tanto, se configura como indudable principio

⁷⁵⁸ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 12.

⁷⁵⁹ El proceso de arabización del sistema educativo del Marruecos post-colonial, defendido por el nacionalismo, y sus dificultades, son analizadas ampliamente por Muḥammad `Abid al-Ŷābrī. “Al-ta`rīb,

movilizador en ambos pensadores, lo que, a la larga, determinará el curso de sus respectivas reflexiones si bien, como se ha dicho, desde posturas ideológicas y metodologías muy diferentes.

Otro de los elementos que pueden deducirse a partir de la lectura de las obras de ambos pensadores es el elemento “nacional”. En el origen de sus reflexiones, el nacionalismo, entendido como una ideología política enfocada hacia la emancipación y el desarrollo de la nación marroquí, está presente como un marco general heredado de la primera generación de ideólogos nacionalistas, entendiendo la heterogeneidad de sus componentes y teorías como parte intrínseca del mismo. De esta manera, la adscripción nacional de sus respectivos postulados es un elemento visible, si bien constantemente matizado por la universalización de sus conceptos relativos a la pertenencia de la nación marroquí a entes mayores, bien se trate de la *umma* islámica o de la nación árabe⁷⁶⁰. Ambos tienen un proyecto para Marruecos que se inscribe políticamente en una estructura mayor, ya sea el Califato Islámico⁷⁶¹ o los Estados Árabes Unidos⁷⁶², y proponen el cambio en la visión ideológica sesgada de Marruecos como país aislado y políticamente filoeuropeo. En gran medida, los análisis de los ideólogos históricos, especialmente la *salafiyya waṭaniyya* de `Allāl al-Fāsī, son continuados en cierta forma por la nueva generación de intelectuales de la que Yāsīn y al-Ŷābrī forman parte, respetados y retomados como un pensamiento pionero y original. No obstante, se produce una separación definitiva de los mismos, ya que bajo su punto de vista, el nacionalismo confiado a los partidos políticos acomodados en el sistema y a las instituciones tradicionales no lograron solventar los retos a los que se enfrentó el país tras la independencia, y especialmente los problemas sociales, que, en primer término, son los que más preocupan a ambos autores y están, por tanto, en la base de su preocupación y de su toma de postura, de su opción por participar ideológicamente en la solución de dichos problemas.

waḥdat al-wizāra, biṭālat al-jirriyīn: ḥiwār ḥawl qaḍayā l-ta`līm bi-l-Magrib”. *Fikr wa-Naqd*, 24 (1999), pp. 5-12.

⁷⁶⁰ Como se ha visto, tanto `Abd al-Salām Yāsīn como Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī consideran, desde el punto de vista político, social y cultural, a Marruecos como un ente regional que forma parte de una unidad mayor, si bien no llegan a contemplarlo como un estado artificial. En el caso de Yāsīn, que sin duda alguna va mucho más allá que al-Ŷābrī en este sentido, dicha unidad sería la *umma* islámica en términos sociales y el Califato Islámico (*al-jilāfa al-islāmiyya*) en términos de estructura política. Al-Ŷābrī, por su parte, también considera a Marruecos como una región (*quṭr*) englobada en la nación árabe (*al-waṭan al-`arabī*), y aboga por la unidad política de la misma, aunque sin concretar excesivamente los términos de ésta.

⁷⁶¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., p. 399-402.

⁷⁶² Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyḥa nazar*..., p. 168.

Así, la crisis les lleva a reflexionar, a pensar en las razones por las que el proyecto del Marruecos independiente no estaba teniendo las consecuencias esperadas, en cuáles son los elementos que detenían el avance e impedían el progreso del país y, por encima de todo, cuáles eran y son las causas del establecimiento de la injusticia estructural que supone el mayor de los desequilibrios sociales. Conjugar las ideologías nacionalistas tradicionales, convertidas en su mayoría en una suerte de nacionalismo monárquico de corte *salafí*⁷⁶³, con la aspiración del derecho a la justicia se reveló como un fracaso, por lo que los nuevos ideólogos van a dejar de confiar en las instituciones nacionales, y a deslegitimar las prácticas de los gobernantes, que no supieron aprovechar la oportunidad histórica que supuso el proceso de independencia.

En dicho proceso, las referencias ideológicas, por tanto, van a sufrir un cambio sustancial, dado que la oposición al régimen, así como la represión de éste ejercida contra toda oposición política, es decir, el parámetro de la violencia, va a determinar el desarrollo de los nuevos espacios de reflexión, que encontrarán acomodo en nuevas ideologías más activas de diversa procedencia. El marxismo, en primer lugar, se situó como la nueva vanguardia ideológica entre los intelectuales más comprometidos, que vieron en el análisis materialista la explicación de la problemática social y política, por supuesto económica, vivida por el país. Entre ellos, el propio al-Ŷābrī, junto a otros importantes pensadores de la talla de `Abd Allāh al-`Arwī, vieron en dicho análisis una explicación factible a partir de la cual elaborar un proyecto de desarrollo integral.

Sin embargo, al-Ŷābrī ve pronto la falta de adecuación del análisis marxista al contexto contemporáneo de la realidad marroquí ya que, al contrario que muchos de sus colegas de militancia en el seno de la UNFP, considera inapropiado el enfoque materialista como marco teórico por obviar la relación histórica entre el contexto político contemporáneo y el legado cultural árabe-islámico (*turāt*), si bien la lucha por la justicia, fin último de su análisis y de su toma de postura, determina en todo momento su militancia y su opción política. En gran medida, cabe afirmar que sin ésta, el pensamiento político de al-Ŷābrī no contaría con la experiencia y el conocimiento de primera mano del campo político que resulta tan evidente en su obra, especialmente en unos años 60 y 70 en los que la represión ejercida por el régimen llegaba a todos los estamentos de la cultura y de la intelectualidad marroquí, y muy especialmente a los

⁷⁶³ El *salafismo* del nacionalismo marroquí post-independiente se transformó mayoritariamente en un recurso táctico, más que en un verdadero desarrollo ideológico consciente, impelido por la presión ejercida por el majzén. Cfr. Mohamed El Mansour. “Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement”. En John Ruedy (ed). *Islamism and secularism...*, p. 62.

sectores próximos a la izquierda⁷⁶⁴. De ahí que, en el seno del nacionalismo árabe de izquierdas, la militancia de al-Ŷābrī en la UNFP fuera el complemento político activo y necesario a su labor intelectual profundamente crítica, es decir, el reflejo externo de su opción ideológica por el cambio.

Es innegable, por tanto, el compromiso ideológico de al-Ŷābrī y su coherencia desde el punto de vista vital. Coherencia que le llevó, como se ha visto, a ser detenido por el régimen en varias ocasiones, a pesar de lo cual no renunció a continuar su actividad intelectual crítica y a militar políticamente en un partido de oposición duramente reprimido. Nuevamente surge en este punto la cuestión del conflicto entre ideología y pensamiento, entre la distancia entre el pensador y el objeto de su reflexión. En el caso de al-Ŷābrī, el conflicto no tiene lugar porque su pensamiento se conforma como una unidad coherente y, desde el punto de vista de su pensamiento filosófico, científicamente irreprochable que camina en un único sentido, a saber, el de la epistemología y el conocimiento que irremediamente conduce a la toma de postura en su pensamiento político. Es decir, no es posible abarcar el sentido de su pensamiento sin tener en cuenta su ideología, su manera de observar la realidad que le rodea, lo cual resulta incluso necesario en el contexto de una sociedad y de un pensamiento en crisis. La labor del intelectual es ejercer de vanguardia. Así lo entiende al-Ŷābrī, quien en su momento, como se ha visto, renunció a ocupar cargos y puestos de importancia e incluso dimitió de sus funciones en el Partido conducido por la coherencia que exhibe como un reflejo su obra, especialmente la de corte más ideológico⁷⁶⁵.

De la misma manera, aunque con una trayectoria vital muy diferente, el caso de Yāsīn resulta paradigmático en cuanto a la toma de conciencia y al paso de la reflexión a la acción. Situado en un contexto alejado, en principio, de la reflexión política contemporánea como es el entorno espiritual del sufismo tradicional marroquí, Yāsīn, como se ha visto, se siente llamado a tomar parte en el cambio de lo que considera

⁷⁶⁴ Como se ha dicho, durante las décadas de los 60 y 70 se producen en Marruecos los acontecimientos más negros de los llamados “años de plomo” del régimen de Ḥasan II, enmarcados por el estado de excepción y los intentos de golpe de estado de 1971 y 1972. A partir de la insurrección de Casablanca de 1965, violentamente reprimida, los movimientos de extrema izquierda Ḥarakat 23-mārs e Ilā l-Amām protagonizaron una lucha abierta contra el régimen, cuya represión se extendió a todos los movimientos y personas considerados subversivos, muchos de ellos intelectuales, artistas y defensores de los derechos humanos. Cfr. Pierre Vermeren. *Marruecos en transición*. Granada: Almed, 2002, pp. 49-50; Laura Feliú. *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Madrid: La Catarata, 2004.

⁷⁶⁵ Teniendo en cuenta el desarrollo cronológico de su obra, al-Ŷābrī presenta un compromiso con la sociedad marroquí, fundamentalmente, si bien la crítica al régimen *majzení* está sometida a una lectura indirecta de su crítica general, especialmente en los últimos años. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha nazar...*

estructuras injustas, siguiendo la línea trazada por otros pensadores nacionalistas pertenecientes a la *salaḥiyya waṭaniyya*. Ideológicamente pretende renovar el pensamiento espiritual islámico para adaptarlo a una contemporaneidad que, bajo su punto de vista, necesita retomar con urgencia los principios del islam como bases del desarrollo social y económico. Necesita, por tanto, retomar los principios del islam como estructura política que garantice el acceso de todos los ciudadanos a la justicia que éste preconiza⁷⁶⁶. De ahí que en un entorno reticente a tomar una postura política clara como es el entorno de las cofradías sufíes en el Marruecos independiente⁷⁶⁷, en el que las relaciones de poder constituyen un elemento primordial, la vocación política de `Abd al-Salām Yāsīn fuera observada con reticencia e inquietud, cuando no con abierto rechazo, por parte de los estamentos de poder en el seno de su cofradía.

La filiación espiritual sufi, así como la filiación política próxima al *salaḥismo*, inciden en Yāsīn de manera que éste elabora una nueva vía ideológica intermedia, caracterizada por la espiritualidad islámica y la acción política como bases de un nuevo proyecto que, al contrario que el marxismo, tardará aún unas décadas en cristalizar. Al igual que al-Ŷābrī, Yāsīn opta abiertamente por tomar una postura de denuncia y de oposición a la injusticia que considera inherente al régimen *majzení* a través de una doble vía, la de la reflexión intelectual y la de la acción política, aunque, como se ha visto, con una metodología muy diferente en ambos casos.

Desde el punto de vista conceptual, por tanto, ambos análisis parten de una misma crisis y lleva a una determinada toma de postura, aunque cada uno de ellos elabora un discurso basado en parámetros conceptuales muy diferentes. En este sentido, la crisis es un hecho que para Yāsīn procede del progresivo alejamiento de la sociedad y la política marroquí de los principios espirituales e ideológicos del verdadero islam. Al-Ŷābrī, por su parte, considera la crisis como el resultado de la alienación de la sociedad

⁷⁶⁶ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-`Adl...*, pp. 33-37.

⁷⁶⁷ Evidentemente, el entorno de las cofradías *sufíes* en Marruecos resulta muy complejo desde el análisis político e ideológico, ya que hay que tener en cuenta diversos aspectos como su composición, filiación, desarrollo histórico, etc. No obstante, muchas de las cofradías tienden a ser conservadoras en el plano político, dado que su no toma de postura al respecto supone una aceptación implícita de la situación. Esta afirmación, que es aplicable en términos generales al Marruecos contemporáneo, debe ser matizada a la hora de abordar el desarrollo histórico del sufismo y su relación con el poder, dado que, como se ha visto, en muchos momentos las cofradías fueron los centros de acción contra un poder determinado, o bien en defensa del mismo, lo cual es especialmente visible en la historia de la colonización europea en el Magreb. Cfr. M^a Antonia Martínez Núñez. “El papel del islam...”, pp. 159-166; `Abd al-Salām Nūr al-Dīn. *Al-Ḥaḥīqa wa-l-ṣarī`a fī l-fīkr al-ṣūfī*. 3^a ed. Damasco: Dār al-Kan`ān, 2004; Juan J. Sánchez Sandoval. *Sufismo y poder en Marruecos*. Cádiz: Quórum, 2004; Nūr al-Dīn al-Zāhī. *Al-Zāwiyya wa-l-ḥizb...*, pp. 209-217.

y la política marroquí de su *arabidad*⁷⁶⁸, provocada por el alejamiento de las élites que actúan en su propio y único beneficio e impiden el desarrollo del pueblo marroquí. Así, Yāsīn relaciona el origen de la crisis con el concepto de “*yāhiliyya*”, mientras que al-Ābrī lo hace con el concepto de “*lā-`aqlāniyya*”.

Como puede observarse, tanto *yāhiliyya* como *lā-`aqlāniyya* remiten al campo semántico del conocimiento, y establecen una relación dialéctica con la necesidad del mismo. Es interesante precisar este hecho, dado que para ambos, de alguna manera, la crisis estructural de Marruecos está relacionada con la falta o la ausencia de conocimiento, por lo que la dirección de la solución de la crisis no puede estar más que relacionada con los conceptos de *tarbiyya*, *ta`līm* o *taqāfa*. Nuevamente, la importancia de la educación vuelve a ponerse de manifiesto en ambos pensadores como base de cualquier desarrollo no sólo teórico, sino sobre todo práctico.

Evidentemente, cada análisis conceptual y cada definición varía en cuanto a la metodología y al horizonte epistemológico que cada uno de los dos autores se traza que, como se ha visto, no son otros que la *Revelación* islámica (*al-wahī*) en el caso de `Abd al-Salām Yāsīn y la *Razón* (*`aql*), en el caso de Muḥammad `Ābid al-Ābrī. A partir de dichos horizontes, por tanto, la lectura de la realidad política variará considerablemente entre ellos, como puede deducirse del análisis realizado hasta aquí, sin que ello sea óbice para señalar la similitud en la importancia que la educación tiene en sus respectivos análisis como evidencia del contexto de crisis.

El análisis del campo político constituye otro de los elementos comunes que están presentes en los trabajos de ambos autores, dado que en él reside gran parte de la responsabilidad del fracaso de Marruecos como entidad política capaz de afrontar y superar la crisis social, cultural y económica a la que se enfrenta⁷⁶⁹. El anquilosamiento del campo político y la deslegitimación de sus prácticas constituyen un elemento fundamental del análisis político de Yāsīn y de al-Ābrī, si bien cada uno de ellos, como se ha visto, propone un acercamiento propio y diferente a la cuestión.

Las relaciones en el marco del sistema político entre el poder y la sociedad son asimismo uno de los ejes del discurso de ambos, puesto que dichas relaciones son

⁷⁶⁸ Dicha *arabidad* es entendida en el doble sentido de la conciencia árabe (*al-wa`ī l-`arabī*) y del conocimiento del legado cultural y racional presente en el *turāf*. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Wiḡha nazar...*, pp. 21-28.

⁷⁶⁹ En este sentido, es interesante volver al estudio de Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, pp. 45-67, en el que se abordan las polémicas en torno a las cuales el pensamiento político marroquí ha debatido con mayor vehemencia y profundidad, especialmente en relación con la estructura del campo político basada en la monarquía constitucional y el papel que en dicha estructura juegan la sociedad civil, los partidos políticos y los sindicatos.

consideradas claves para la necesaria reforma (*iṣlāḥ*) y para el desarrollo de un nuevo sistema en el que la sociedad tenga un acceso y un control mayor de los resortes del poder. La sociedad, por tanto, es la clave en ambos para elaborar su concepción de la autoridad y del poder, aunque ésta es entendida, como se ha visto, en términos muy diferentes y casi contrapuestos. Así, mientras que para Yāsīn la sociedad está formada básicamente por el conjunto de los creyentes y ha de someterse a los principios derivados de la Revelación, para al-Ŷābrī el concepto de *sociedad civil* (*al-muŷtama` al-madanī*) se impone como paradigma de una sociedad como conjunto de ciudadanos libres y sujetos de derechos civiles⁷⁷⁰.

Dicha diferencia es observable asimismo en la actitud vital de cada uno de ellos. En este sentido, Yāsīn, al negar toda legitimidad al sistema político marroquí, opta por la no participación en el mismo, lo cual no es de extrañar si se tiene en consideración que todos los intentos de legalización de sus proyectos organizativos se han encontrado con la oposición de la administración marroquí. Al-Ŷābrī, por otra parte, pretende la reforma del sistema desde dentro y observa como un hecho positivo la militancia y la participación política en el marco del juego político⁷⁷¹, siempre que los derechos sean tenidos en cuenta y respetados.

Por tanto, de forma general puede afirmarse que el contexto de crisis en el que tanto Yāsīn como al-Ŷābrī comenzaron a reflexionar y a desarrollar sus respectivos postulados, se manifestó en un primer momento a través del contexto inmediato en el que ambos desarrollaban sus actividades profesionales, es decir, el ámbito de la educación. La observación de la crisis y la búsqueda de soluciones llevan a ambos pensadores a adscribir sus ideas, o al menos parte de ellas, en el campo de las ideologías presentes en el Marruecos post-independiente, principalmente la *salafiyya* y el marxismo, respectivamente, si bien dentro de un contexto ideológico en el que el nacionalismo continuaba siendo la referencia fundamental. El diagnóstico que ambos

⁷⁷⁰ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Muŷtama` al-madanī?*. Col. *Mawāqif, iḍā`āt wa-šahādāt*, 39. Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2005. En dicha obra, al-Ŷābrī reúne una serie de artículos sobre la sociedad civil, a partir de la premisa de que “*la sociedad civil no es una reivindicación, sino una realidad que existe o no existe*”.

⁷⁷¹ Al-Ŷābrī es consciente de la dificultad de poner en práctica el proyecto democrático que defiende y que sitúa a la sociedad como sujeto de acción colectiva del mismo. Al abogar por la reforma, no obstante, vio con buenos ojos el cambio progresivo de orientación en la política del majzén a finales de los años 90, y asistió esperanzado a la vuelta de un gobierno socialista. Cfr. “L’Ambition du gouvernement Youssoufi: une société démocratique: entretien avec M. A. Jabri”. *Confluences-Méditerranée*, 31 (1999), pp. 133-143. En este sentido, incluso su visión de la monarquía marroquí, como se ha dicho, es conciliadora. Cfr. asimismo Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-intiqāl ilà l-dīmuqrāṭiyya*. Col. *Mawāqif, iḍā`āt wa-šahādāt*, 40. Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2005, pp. 35-43.

autores elaboran coincide en expresar, desde muy diferentes puntos de vista, el déficit de conocimiento que, expresado a través de los conceptos de *yāhiliyya* y *lā-`aqlāniyya*, sume a la sociedad marroquí en la ignorancia e impide su desarrollo autónomo y su libertad, perpetuando con ello un sistema político carente de representatividad y anclado en prácticas injustas, el cual abunda en la progresiva separación entre el poder y la sociedad. A partir de estas semejanzas, conviene remarcarlo, las diferencias de método y acción son completamente divergentes en ambos pensadores.

5.1.2. La relectura ideológica del Tiempo y la Historia: salafiyya y turāt como claves de interpretación del presente y de acceso al futuro

Al igual que ocurre con el contexto de crisis y las primeras aproximaciones a la toma de postura de Yāsīn y al-Ŷābrī, ambos coinciden en otro punto fundamental relacionado con su modo de reflexionar sobre la realidad marroquí contemporánea y, especialmente, sobre su hipotético futuro. Este punto no es otro que la consideración del pasado, en términos generales que serán matizados a continuación, como parte esencial de la metodología crítica con la que ambos pretenden analizar el presente y elaborar un proyecto ideológico para el futuro.

Así, cabe resaltar la importancia que tanto en `Abd al-Salām Yāsīn como en Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī cobra la lectura histórica y una determinada concepción del Tiempo como axioma recurrente e inevitable en sus desarrollos ideológicos⁷⁷². De esta forma, como punto de partida ambos trazan una línea que recorre sus obras y permite insertarlas en un momento concreto de la Historia, enlazando dialécticamente sus presupuestos con un pasado que es hecho presente y un futuro que se sitúa en el horizonte como inspiración y como meta.

En este sentido, es interesante aludir a la concepción que cada uno de los autores tiene del Tiempo, dado que éste se presenta en sus obras como un parámetro fundamental de interpretación y de análisis ineludible. Así, el Tiempo es asumido, casi siempre en términos históricos, como un devenir diacrónico que se posiciona linealmente y que, dependiendo de cada lectura ideológica particular, conduce hacia un punto determinado del futuro, en el que el desarrollo de sus respectivos proyectos se

⁷⁷² La historicidad del pensamiento y de los discursos ideológicos no es una preocupación exclusiva de ambos autores, sino que supone una de las cuestiones más vivas del pensamiento árabe contemporáneo, especialmente en relación a la importancia del *turāt* y la *salafiyya* como conceptos centrales. En este sentido, cfr. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. *Naqd al-jiṭāb al-dīnī*. El Cairo: Madbūlī, 2003, pp. 84-99.

convertirá en presente. De esta manera, ambos coinciden en la necesidad de emprender dichos proyectos como una *tarea histórica (al-waḍfa al-tārījīyya)*⁷⁷³, es decir, plenamente insertada en un tiempo concreto y real, de cuyo desarrollo dependerá en gran medida la consecución de los objetivos marcados. No obstante, puede afirmarse que el análisis del presente, clave para comprender el proceso en su conjunto, resulta mucho más profundo en las obras de al-Ŷābrī, dado que en Yāsīn la necesidad inmediata de la acción le impide profundizar en demasía en la comprensión del mismo, cuyo análisis se centra en la falta de adecuación del contexto político, social, económico y cultural a los presupuestos considerados islámicos, garantes de cualquier desarrollo (*non salus extra islam*). Al-Ŷābrī, consciente de la dificultad de desarrollar su proyecto de democracia árabe, en un sentido realista, se permite profundizar en las diferentes visiones que del contexto contemporáneo tienen los árabes, en un intento por abarcar la mayor comprensión de los fenómenos sociales, políticos y culturales, así como los obstáculos que impiden su desarrollo.

Como ha quedado de manifiesto, la lectura del pasado se somete a una lectura ideológica diametralmente opuesta en ambos autores. En este sentido, `Abd al-Salām Yāsīn tiene muy claro que el horizonte epistemológico de la Revelación no puede tener más que un único desarrollo histórico, para el que es necesario recuperar el modelo profético, tanto desde el punto de vista espiritual como, no menos importante, desde el punto de vista histórico⁷⁷⁴. Los riesgos de dicha relectura son evidentes, puesto que, a pesar de que en muchos sentidos Yāsīn emprende una desacralización de la Historia islámica, pretende, por otra parte, establecer una relación directa entre el presente y el pasado (*māḍawīyya*)⁷⁷⁵, de forma que a través de la reinterpretación de éste y la adaptación de su horizonte espiritual, por otro lado difícilmente comparable con el actual, puedan evaluarse y establecerse las condiciones necesarias para invertir el orden social, político y económico de la realidad presente y sobre todo futura⁷⁷⁶.

⁷⁷³ El concepto de “*waḍfa tārījīyya*”, como se ha visto, es específico del pensamiento de al-Ŷābrī, si bien la noción de la importancia de la acción del presente para modificar el futuro como una necesidad está también presente en todo el pensamiento de Yāsīn. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyha nazar...*, p. 114.

⁷⁷⁴ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Nazārāt fī l-fiqh...*

⁷⁷⁵ Cfr. Nelly Lahoud. *Political thought...*, pp. 14-22.

⁷⁷⁶ A tenor de ello, podría entenderse su visión de la Historia como un desarrollo temporal cíclico, basado en la vuelta al pasado como horizonte futuro. Sin embargo, en su teoría no se habla de repetición, sino de actualización, a pesar de que su alusión a determinados *hadices* pudiera sugerir la mencionada concepción cíclica. La creencia en un punto final de la Historia, en el que el Islam emerge como modelo triunfante, constata la linealidad de su concepción del Tiempo, pues el elemento cíclico es contemplado como una sucesión de etapas.

Es en este sentido en el que debe entenderse la alusión constante de Yāsīn a los *aslaf al-ṣāliḥ*, a los “piadosos antepasados” que, como ha quedado de manifiesto, constituye una de sus referencias ideológicas fundamentales. La *salafiyya* es, además, un recurso metodológico que no implica la necesaria equivalencia en términos contextuales entre el marco *salafī* y el actual, pero que al mismo tiempo rescata un modelo histórico presente en un momento y en un lugar concreto. La actualización de ese modelo, a nivel discursivo, se produce a través de la comparación constante, a través del recurso al *qiyās* y al *iṭihād*, entre el contexto y la actitud tomada al respecto por los *aslaf al-ṣāliḥ*, y el contexto sociopolítico contemporáneo inmediato de Yāsīn, de manera que los paralelismos que pretenden reconstruir el modelo *salafī* son en buena medida considerados atemporales, si bien no pueden sustraerse de su contexto original, sin el cual carecerían de sentido. Así, la dificultad de emprender la tarea de la actualización del modelo *salafī* es evidente, teniendo en cuenta que Yāsīn pretende inscribir su teoría, fundamentada en una base espiritual evidentemente intemporal, en una contemporaneidad que no rechaza en absoluto, sino que pretende transformar. Esta actitud de la *salafiyya* contemporánea tal y como es reelaborada por el islam político es criticada abiertamente por al-Ābrī, quien la considera una mera simplificación ideológica⁷⁷⁷.

La problemática del modelo de Medina es semejante. La Medina *al-Munawwara* de los tiempos del Profeta es concebida por Yāsīn como el ideal de todo desarrollo civilizador en el Islam. Es cierto que es un modelo basado, por encima de cualquier otro aspecto, en la espiritualidad islámica personificada en la palabra y la obra de Muḥammad como motor de acción y como parámetro de relación. Sin embargo, es también un modelo social, político y económico que pretende ser actualizado a través de la reflexión, y desarrollado en la realidad contemporánea mediante el recurso al *iṭihād*, como se ha visto. Nuevamente, Yāsīn no pretende con ello abordar el cambio mediante una vuelta integral al pasado que condicione todas y cada una de las estructuras mencionadas, sino mediante la relectura y la revalorización del mensaje islámico original y del comportamiento de acuerdo con el mismo, cuyo desarrollo, según Yāsīn, sólo se dio en Medina durante la vida del Profeta.

⁷⁷⁷ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. “Al-Ḥaraka al-salafiyya wa-l-ḡamā`āt al-dīniyya al-mu`āšira fī l-Magrib”. En *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya al-mu`āšira fī l-Waṭan al-`Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1987, pp. 189-245.

En la concepción histórica de al-Ġābrī no es menos importante la relectura del pasado, si bien con el matiz de la aproximación desde el presente y de la racionalidad crítica que le impide asumir sin más cualquier presupuesto, independientemente de su procedencia. Así, trata de rescatar del pasado no un momento concreto de la Historia, sino un parámetro que la atraviesa y que en última instancia da sentido a todo su desarrollo, y que no es otro que la racionalidad (*al-`aqlāniyya*). Especialmente a la hora de profundizar en la problemática que sume al pensamiento árabe contemporáneo en una larga crisis, al-Ġābrī considera necesario mirar al pasado para emprender un análisis fundamentado de las causas de la decadencia. El *turāt*, nuevamente entendido como *legado* y no como *herencia*, permite de una forma clara acceder al pasado a través del presente, ya que en el presente del *turāt* subsisten los elementos primordiales del pasado que, de esta manera, se hacen a su vez presente. Dicho de otro modo, en el *turāt*, tal y como es entendido por al-Ġābrī, pasado y presente están sometidos a una relación dialéctica y, lo más importante, ambos son abarcables desde dicha perspectiva. Por ello, la solución de al-Ġābrī no se encuentra propiamente en el pasado como, con matices, propone la lectura *salafī*, sino que se encuentra en el presente del que el pasado forma parte a través del *turāt*⁷⁷⁸.

De ahí que el pensamiento filosófico árabe (*falsafa*), es decir, el pensamiento racionalista presente en las obras de los mayores filósofos árabes, principalmente al-Farābī, Avicena, y la escuela filosófica magrebí-andalusí⁷⁷⁹ personificada por Averroes e Ibn Jaldūn⁷⁸⁰, sea considerado por al-Ġābrī como parte del presente árabe, y no de su pasado, ya que dicho pensamiento está vivo y es accesible a través del *turāt*. Esta idea es un axioma recurrente de toda la vida y la obra de Muḥammad `Abid al-Ġābrī, lo cual tiene asimismo una lectura política evidente. Asimismo, dicho pensamiento contiene la clave para acceder a una modernidad árabe propia, caracterizada por el desarrollo de la conciencia árabe (*al-wa`ī l-`arabī*), ya que en él se encuentran condensados los parámetros racionales que, según su punto de vista, son necesarios para proceder a un

⁷⁷⁸ Muḥammad `Abid al-Ġābrī. *Al-Mašrū` l-naḥdawī*..., pp. 129-132.

⁷⁷⁹ Además del parámetro temporal pasado-presente, al-Ġābrī desarrolla una historia del pensamiento árabe en la que influye de manera determinante la atención al parámetro geográfico y cultural oriente-occidente, por la que el pensamiento árabe-islámico atiende a una doble evolución: por un lado la del pensamiento esotérico y místico desarrollado en Oriente por influencia persa y, por otro, la del pensamiento magrebí-andalusí, caracterizado por su adscripción a los principios del racionalismo. Cfr. Muḥammad `Abid al-Ġābrī. *Naḥmu wa-l-turāt*..., p. 211-260; y Muḥammad `Abid al-Ġābrī. *Al-Turāt*..., p. 201-215.

⁷⁸⁰ Cfr. especialmente Muḥammad `Abid al-Ġābrī. *Al-Mutaqqafūn fī l-ḥadāra*..., en el que al-Ġābrī presenta las relaciones y diferencias ideológicas y metodológicas entre Ibn Ḥanbal y Averroes.

verdadero proceso de reforma que acabe con la decadencia y la crisis no sólo del pensamiento árabe, sino de todos los aspectos de la contemporaneidad árabe.

Por tanto, es el presente el tiempo clave para al-Ġābrī que, de hecho, reprocha a las lecturas *salafies*, especialmente a la fundamentalista (*al-salafīyya al-uṣūliyya*) y a la marxista (*al-salafīyya al-mārksiyya*), su inclinación a pensar en el futuro a través del pasado sin prestar excesiva atención al presente que, sin duda, se manifiesta como el tiempo crucial para resolver los problemas del futuro, ya que es el tiempo en el que hay que tomar las decisiones, puesto que es el único tiempo posible en el que esto puede hacerse, dada la imposibilidad física de hacerlo en el pasado o en el futuro⁷⁸¹. Al-Ġābrī tiene claro esto, por lo que en sus reflexiones aboga por la transformación del presente, en primer lugar, como tarea histórica ineludible. Las consecuencias, asimismo, de situar el presente en lugar del pasado como marco de la reflexión son muy distintas, dado que la perspectiva de la problemática cambia inevitablemente, puesto que el margen de reflexión y de acción es mucho mayor.

De esta manera, la inmediatez del recurso al pasado como fuente de solución y base de la acción, tal y como es entendido por Yāsīn, es rechazada por al-Ġābrī, quien considera un error partir de una lectura sesgada o parcial de la Historia. Su didactismo⁷⁸², quizás incluso más evidente que el de Yāsīn, le lleva a establecer marcos históricos amplios y abarcables como contexto de sus reflexiones, independientemente de que éstas versen sobre la sociedad, la cultura o la política. Sin la alusión a la Historia, el mensaje de al-Ġābrī no contaría con el contexto apropiado de desarrollo, aunque dicha alusión sea siempre concebida desde el presente.

La perspectiva histórica de Yāsīn, sin embargo, enfoca el presente y sobre todo el futuro a través de una determinada lectura ideológica y espiritual del pasado, por lo que, en cierta forma, lee el pasado conforme al futuro que pretende construir, y no al contrario. De esta manera, el horizonte de la Revelación se manifiesta en su obra más cercano al pasado profético, teniendo en cuenta el desarrollo histórico de la misma, por lo que esta idea subyace inevitablemente en la obra de Yāsīn y en la exposición de su proyecto político-espiritual, con el que pretende actualizar y proyectar dicho pasado en el futuro, teniendo en cuenta los matices mencionados anteriormente.

⁷⁸¹ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Maṣrū` l-nahḍawī...*, pp. 129-132.

⁷⁸² La capacidad didáctica de al-Ġābrī es innegable. Sin embargo, ésta ha sido criticada, cabe decir que injustificadamente teniendo en cuenta su declarada vocación de ilustrar a las masas, por algunos autores como Mouaqit por considerar que resta profundidad y eficacia a sus reflexiones. Cfr. Momamed Mouaqit. "Mohamed Abed Al-Jabri...", p. 155.

Cada una de las ideologías a las que, tanto Yāsīn como al-Ŷābrī hacen referencia, permiten entrever las características de un determinado proyecto que pretende insertarse en la modernidad contemporánea y, especialmente, modificar el futuro de la misma. En este sentido, Yāsīn emprende un análisis que denomina “balance histórico” (*al-arṣida al-tārījiyya*)⁷⁸³ en relación con el proceso histórico que se deriva de los resultados de la aplicación del modelo político “democrático” en contraposición con el modelo representado por la *ṣūrà-cracia* en el decurso histórico de Marruecos. La interpretación de la historia política del Marruecos contemporáneo es analizada, en dicho balance, atendiendo a la metodología comparativa de Yāsīn, por la que las revueltas nacionalistas anti-coloniales son observadas desde parámetros islámicos. De esta forma, en tanto dichas revueltas estuvieran basadas en la dinámica del *ḡihād*, es decir, de la interpretación de la lucha como una batalla entre musulmanes y una potencia colonial opresora e infiel. En este sentido, el crecimiento del sector nacionalista de izquierda en el seno del Movimiento Nacional supone, para Yāsīn, una de las causas del fracaso del desarrollo del Marruecos independiente como estado. El marxismo y el socialismo como ideologías de combate anti-colonialistas son analizadas por Yāsīn como un auténtico fracaso histórico, pues, según su propio análisis, dichas ideologías se centraron en combatir intelectualmente el islam como modelo de desarrollo, al considerarlo un obstáculo para el progreso del país⁷⁸⁴. Hay que tener en cuenta que los términos comparados no son realmente equivalentes, puesto que Yāsīn compara un desarrollo histórico-político real que, evidentemente, es imperfecto y no ha logrado desarrollar sus presupuestos por la falta de voluntad de las élites y del majzén, con una utopía difícilmente realizable, al menos en el contexto político actual. La clave de dicho balance histórico está, según Yāsīn, en la adecuación, nuevamente, del contexto socio-político con la espiritualidad y los presupuestos políticos emanados de la *ṣarī`a*. El balance, por tanto, resulta evidentemente negativo para la democracia y las ideologías de izquierda que abogan por su implantación, puesto que éstas, como desarrollo político no sólo no ha podido solucionar los problemas de la sociedad marroquí, sino que se ha alejado, según él, de su propia esencia como pueblo. En otras palabras, Yāsīn sitúa la fe como parámetro analítico de la Historia, y la adecuación de su desarrollo a la *`aqīda*, incluso en el campo político, como base de cualquier posible cambio estructural, verdadero fin último de su proyecto.

⁷⁸³ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Ṣūrà...*, pp. 223-226.

⁷⁸⁴ *Op. cit.*, p. 224.

Fe e Historia, en este sentido, son dos conceptos que han de ir necesariamente unidos, según Yāsīn, no sólo a la hora de interpretar los fenómenos del pasado y sus consecuencias en el presente, sino también a la hora de elaborar cualquier proyecto social, político o cultural encaminado a transformar las estructuras en el futuro, como es el caso de su proyecto *minhāyī*, dado que no cabe otra posible interpretación de la Historia si, como hace Yāsīn, se sitúa la Revelación como horizonte epistemológico, puesto que ésta sólo es abarcable en dicho sentido, desde una lectura basada en la fe.

Justo la lectura contraria es la esgrimida por al-Ŷābrī es su análisis histórico, tanto en el que aplica al propio contexto histórico de la Revelación⁷⁸⁵, como el que aplica al desarrollo político del Marruecos independiente⁷⁸⁶. Es decir, al-Ŷābrī aboga conscientemente por la separación de la fe del ámbito analítico o, en todo caso, su posible consideración como un elemento más del análisis⁷⁸⁷, pero nunca como parámetro único, puesto que de esa forma el análisis se vería ciertamente limitado e incompleto, como ocurre en el desarrollo teórico de Yāsīn. La aplicación de la crítica racional impide a al-Ŷābrī manejar conceptos absolutos *a priori* sin observar su carga racional y su adecuación al contexto histórico, para lo que elabora, como se ha visto, un amplio marco histórico en sus reflexiones, a pesar de que ideológicamente él mismo tienda hacia una determinada interpretación de los acontecimientos.

De hecho, su propia concepción del concepto de “*nahḍa*”, que resulta fundamental en su obra, es analizada en términos históricos como una posibilidad futura que depende de la actuación en el presente basada en una correcta interpretación de la Historia, pero que puede, efectivamente, no realizarse en el futuro, puesto que es consciente de su dificultad real de desarrollo, a pesar de que abogue ideológicamente por sus presupuestos y luche por su consecución en términos intelectuales y políticos. La importancia que la fe tiene en el horizonte histórico de Yāsīn, por el contrario, le lleva a asumir el futuro del proyecto islámico que defiende como el único fin posible de la Historia.

La diferencia entre ambos pensadores es por tanto sustancial, dado que en sus desarrollos teóricos la interpretación de la Historia, fundamental para comprender sus posturas, obedece a parámetros muy diferentes que, en resumidas cuentas, vuelven a

⁷⁸⁵ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-`aql al-siyāsī*...

⁷⁸⁶ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib al-mu`āṣir*...

⁷⁸⁷ Cabe recordar que el propio al-Ŷābrī se considera un musulmán creyente. En su obra, asimismo, suele aludir a determinadas referencias coránicas como principio de autoridad. De hecho, su última obra publicada es una introducción crítica al Corán. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Madjal ilà l-Qur`ān al-Karīm*.

situar sus teorías en términos de fe (*imān*) y razón (*`aql*), respectivamente, a pesar de que ambos, como vocación compartida, tengan en común, como se ha dicho, un interés declarado por analizar críticamente la Historia y realizar una relectura de la misma conforme a unos determinados parámetros de cambio. El resultado de sus respectivas relecturas históricas sigue siendo una postura crítica e ideológicamente coherente y hasta cierto punto original en ambos, aunque las conclusiones de las mismas conduzcan a diferentes escenarios.

5.2. El dinamismo metodológico entre la continuidad y la ruptura en el pensamiento político de Yāsīn y al-Ŷābrī

Otro de los puntos que llaman la atención en el análisis de las obras y de los conceptos que, tanto en `Abd al-Salām Yāsīn como en Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī se sitúan como claves de sus respectivos desarrollos teóricos en relación con el ámbito político, es la elaboración de un marco metodológico propio, basado en el desarrollo y en la puesta en práctica de sus reflexiones en torno a la realidad marroquí contemporánea, esto es, de sus ideologías. Como se ha visto, cada uno de dichos desarrollos metodológicos responde a una vocación activa que pretende analizar la realidad desde un determinado punto de vista fundamentalmente dinámico para lograr poner fin a la crisis atravesada por la sociedad marroquí, en primer lugar, y árabe-islámica en general, a través de la puesta en práctica de un determinado programa.

Así, la elección de las herramientas metodológicas, la adecuación de los análisis y la conceptualización ideológica son las bases fundamentales de dichos programas, puesto que éstas van a determinar la postura a adoptar y la naturaleza de las relaciones entre las propias reflexiones y la sociedad árabe-islámica y Occidental. Es decir, van a determinar la situación frente a un “otro” y la adecuación de cada lectura ideológica a la realidad circundante, características del pensamiento político árabe contemporáneo⁷⁸⁸.

⁷⁸⁸ Como se ha visto anteriormente, junto a la consideración del contexto de crisis (*azma*) como origen de la reflexión, otras dos características son inherentes al pensamiento político árabe contemporáneo, a saber, el posicionamiento frente a uno o varios “otro” (*ajar*), y una determinada lectura ideológica de la realidad (*qirā' idiyūlūyīyya*), sin la cual no es posible concebir el pensamiento político árabe contemporáneo como tal. Cfr. Capítulo 1.

5.2.1. *Diferencias e interrelaciones entre los métodos: el Minhāy al-nabawī y el Mašrū` al-nahḍawī*

Como se ha visto en los capítulos anteriores, gran parte de las reflexiones emprendidas por Yāsīn y al-Ŷābrī se ocupa de elaborar un determinado programa de acción encaminado a transformar la sociedad como único medio para superar la crisis árabe-islámica estructural. Una vez analizados los desarrollos particulares de cada uno de ellos de forma separada, cabe destacar algunos de los elementos que diferencian a ambos, teniendo en cuenta que ambos surgen con una misma vocación, aproximadamente en el mismo momento y, por tanto, en contextos muy similares, y que ambos se constituyen como métodos dinámicos, es decir, activos, que requieren un análisis consciente y comprometido de la realidad y una determinada puesta en práctica ideológica. Ambos, además, se constituyen como metodologías de cambio, que proponen, como se ha visto, una lectura del pasado y un análisis del presente que, generalmente mediante procesos de ruptura y continuidad, aporte soluciones definitivas a los problemas, comenzando por el problema de la identidad y de la reflexión sobre el propio *ser árabe-islámico* y su situación en el mundo y en la realidad sociopolítica inmediata.

Por tanto, teniendo en cuenta tales puntos en común, entre las principales diferencias que separan a los métodos de Yāsīn y al-Ŷābrī, es decir, al método *minhāyī* y al *nahḍawī*, destacan las que se inscriben en los ámbitos del horizonte epistemológico, el marco ideológico e histórico, las herramientas metodológicas y el modelo político y social:

a) *el horizonte epistemológico*; como se ha dicho en varias ocasiones, una de las mayores divergencias entre los desarrollos metodológicos de `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī se sitúa en el horizonte epistemológico, esto es, en la referencia que cada uno de ellos adopta como base de conocimiento y como marco ineludible de reflexión. Para Yāsīn, como se ha visto, dicho horizonte no es otro que la Revelación islámica (*al-waḥī l-islāmī*), como desde un principio deja claro en cada una de sus obras⁷⁸⁹, las cuales pretenden seguir escrupulosamente lo marcado por la ortodoxia islámica en todo momento, atendiendo a los presupuestos contenidos en las

⁷⁸⁹ Yāsīn aborda el concepto de “*waḥī*” como el elemento epistemológico que define y configura la “razón” (*`aql*) islámica, basado en el Corán y la *sunna*, y defiende su autoridad a través de la dominación de las pasiones (*sayṭarat al-hawā*). Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Naqd al-`aql al-islāmī*..., pp. 19-27.

fuentes de la Revelación, Corán y *sunna*, y en el desarrollo jurídico del *fiqh*. No hay que olvidar que su concepción del mundo y de la Historia es una concepción profundamente espiritual y religiosa, por lo que el contenido de la Revelación es considerado como la Verdad en términos absolutos, lo cual tiene evidentes implicaciones ideológicas, puesto que al considerarse del lado de la verdad absoluta, no tiene necesidad alguna de argumentar en profundidad ante el trasfondo y la autoridad de la misma, que siempre constituye la referencia última y recurrente de su argumentación. De esta manera, muchos de los conceptos y de los análisis de Yāsīn se ven en cierta forma empobrecidos, o al menos incompletos, dado que el sentido de su discurso no necesita de ninguna otra autoridad ni respaldo argumentativo más allá de la propia referencia a la Revelación islámica⁷⁹⁰. Esto hace, asimismo, que al destinatario de su reflexión, que pretende ser el pueblo marroquí, en primer término, y el conjunto de los musulmanes en general, se le presuponga una identificación previa con los presupuestos islámicos contenidos en la argumentación de Yāsīn, es decir, que se le presuponga la categoría de creyente. Nuevamente, la categorización según el parámetro de la fe hace que entre Yāsīn y sus lectores se establezca un vínculo cerrado en el que se presuponen una serie de conocimientos y de conceptos *apriorísticos* que no pretenden ser analizados ni explicados, sino meramente dados por hecho, ya que forman parte del contenido de la Revelación. Esto mismo hace que la actualización de muchos de dichos conceptos sea emprendida sin demasiada profundidad, confiando, por un lado, en el profundo sentido espiritual que debe guiar a la comunidad islámica en todo momento y a los islamistas en particular según su propia propuesta espiritual y educativa y, por otro, en la validez de los conceptos islámicos generales como principios universales.

A pesar de ciertas semejanzas como las señaladas, el horizonte epistemológico de Muḥammad `Ābid al-Ķābrī en sus reflexiones no deja de ser en todo momento la Razón (*`aql*). Éste es el *leit motif* de toda su reflexión, sin que ello signifique obviar el desarrollo espiritual del islam como referente ético del desarrollo social, político y cultural de los árabes. La posición de al-Ķābrī es, por tanto, extremadamente delicada, dado que el racionalismo militante del que hace gala es compatibilizado coherentemente en su argumentación con una adscripción personal espiritual que es patente en su obra, y que no trata de esconder en ningún momento. En tanto su concepto de laicidad, como se ha visto, puede plantear ciertos problemas de método, la coherencia en su crítica

⁷⁹⁰ La Revelación no es sólo la referencia epistemológica última y definitiva, sino también la base de toda la vida del musulmán. Cfr. *Op. cit.*, pp. 17-18.

racional está, según lo analizado, fuera de toda duda, puesto que desde el horizonte epistemológico de la razón, patente tanto en su obra filosófica como en su obra de corte más político e ideológico, cada una de las materias y de los conceptos que analiza responden a un desarrollo racional y lógico. La evolución de su obra, incluso en el ámbito ideológico, puede ser entendida en su conjunto atendiendo al parámetro racional, al que al-Ġābrī confía plenamente su reflexión. Las conclusiones que él mismo extrae de sus análisis no son en ningún momento temidas o rechazadas a priori, sino que incluso en sus incursiones en el plano de las ciencias religiosas, sus análisis del papel de la *šarī'a* o del contexto de la Revelación, son emprendidos de una forma directa y racional, que pretende liberarse de cargas y estereotipos innecesarios desde el punto de vista racional. Al igual que Yāsīn, al-Ġābrī utiliza una metodología dinámica encaminada a la comprensión y a la puesta en práctica de sus concepciones, por lo que su pensamiento puede calificarse como un pensamiento pragmático⁷⁹¹. No obstante, su pensamiento no somete sus argumentaciones a la hipótesis que pretende demostrar y defender, sino que son las argumentaciones las que, mediante el recurso constante a la razón como horizonte metodológico y epistemológico, le llevan a adoptar unas determinadas conclusiones en cada momento o en cada ámbito concreto de análisis.

La diferencia entre ambos es, por tanto, evidente, puesto que a la hora de construir sus respectivos proyectos a partir de una determinada base epistemológica, sus respectivas adscripciones, a los presupuestos de la Revelación en el caso de Yāsīn, y a los de la Razón en el caso de al-Ġābrī, les llevan a adoptar posturas contrapuestas en la búsqueda de conocimiento y de soluciones⁷⁹². Así, mientras que Yāsīn confía en el valor absoluto de la Revelación y adecua su metodología y sus argumentaciones a su interpretación religiosa del campo social, político o económico, al-Ġābrī recorre el camino contrario, es decir que sus argumentaciones son las que le llevan a adoptar unas determinadas conclusiones a la hora de afrontar el análisis de la realidad

⁷⁹¹ La relación entre ideología y política es entendida como una necesidad pragmática de actuar conforme a una determinada visión del mundo. El pensamiento pragmático, enraizado firmemente en el contexto árabe por una cuestión de necesidad imperiosa de transformar la realidad, es una de las características específicas, como se ha visto, del pensamiento político marroquí contemporáneo y, por tanto, está presente de manera muy evidente tanto en Yāsīn como en al-Ġābrī. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Mašrū` l-nahḍawī...*, p. 72.

⁷⁹² Un ejemplo claro de ello sería el análisis que cada uno de ellos emprende sobre los derechos humanos. Así, mientras que Yāsīn considera una pérdida de tiempo el reivindicar un conjunto de derechos elaborados en otra tradición cultural que, por otra parte, están presentes en el legado islámico y deben ser rescatados, al-Ġābrī aboga por la racionalización de los mismos, considerando que el individuo árabe sólo puede ser realmente libre cuando sea un auténtico sujeto de derechos y éstos estén garantizados por un sistema político adecuado. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrā...*, pp. 107-108 ;y Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Dīmuqrāḥīyya...*, p. 161.

contemporánea. El enfoque que cada uno adopta es cualitativamente diferente, por lo que sus resultados y sus conclusiones resultan asimismo muy divergentes.

b) *el marco ideológico e histórico*; quizás la mayor divergencia entre los diferentes proyectos metodológicos de Yāsīn y al-Ŷābrī se halle en la particular visión del mundo que cada uno de ellos tiene y que, como es propio del campo de las ideologías, se transforma en una determinada manera de plantear los conceptos y las relaciones, tanto de forma teórica como en la práctica. Cada uno de sus respectivos modelos ideológicos está representado por un concepto dinámico que resume, como se ha visto, su marco de desarrollo y su intención última, además de presentar una evidente relación dialéctica con la Historia.

En el caso de Yāsīn el marco no es otro que la “senda profética” (*al-Minhāy al-nabawī*)⁷⁹³. Su modelo de referencia es por tanto profundamente islámico, puesto que se basa en el seguimiento del modelo representado por Muḥammad como parámetro de análisis y de actuación, tal y como es presentado a través de la Revelación. Como ha quedado de manifiesto, la referencia se inscribe en un doble parámetro histórico e ideológico, en el que el modelo de Profeta es actualizado y situado en el una línea temporal que vincula el pasado con el presente y el futuro a través de una “senda” que no es otra que el propio “*minhāy*” de Yāsīn. De esta manera, Yāsīn se convierte en guía y modelo, en cierto sentido, de la vía para adaptar el modelo profético a la realidad marroquí e islámica contemporánea, a través de su actuación y de su obra, principalmente el *Minhāy al-nabawī*. Construido al modo de las obras clásicas de *fiqh* en su forma externa, pero con un lenguaje altamente político que lo vincula inevitablemente con la ideología del islam político *ijwānī* más clásico, la guía y la interpretación de Yāsīn resultan determinantes a la hora de emprender el proyecto, como queda de manifiesto en la puesta en práctica ideológica del mismo a través de la *Ŷāmā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, como se ha visto. Por tanto, el marco ideológico e histórico del proyecto de Yāsīn es básicamente un marco religioso que se resume en el mencionado doble parámetro contenido en el *Minhāy*. Pero es también un marco político, puesto que toda su forma y su contenido están destinados a emprender un camino, como su propia denominación sugiere, gran parte del cual se inscribe en términos políticos, especialmente su finalidad última, que es la de favorecer un levantamiento islámico (*al-qawma al-islāmiyya*) que conduzca finalmente a cambiar las

⁷⁹³ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*...

estructuras sociales, económicas y políticas de Marruecos, en primer término, y a la unidad de toda la *umma* islámica bajo una misma estructura política. Ideología e Historia convergen en el plano político del proyecto *minhāyī*, ambas observadas desde el parámetro espiritual, motor último de las implicaciones políticas del mismo⁷⁹⁴.

En el caso de al-Ŷābrī, el marco ideológico de referencia está asimismo directamente relacionado con la propia terminología con la que enmarca su proyecto, a saber, el “Proyecto *nahḍawī* árabe” (*al-Mašrū` l-nahḍawī l-`arabī*)⁷⁹⁵. Al igual que ocurre con la “senda profética” de Yāsīn, el título de esta obra, que puede aplicarse a su proyecto de desarrollo general de Marruecos y de toda la *arabidad*, sugiere una doble dimensión ideológica e histórica más o menos evidente. En primer término, el concepto de “*mašrū`*”, al igual de lo que sucede con el de “*minhāyī*”, remite a una noción de movimiento, de avance, de camino por recorrer, a un proyecto. El proyecto, como tal, es definido por los adjetivos “*nahḍawī*” y “árabe”, que le otorgan su plena significación. Ante la imposibilidad de traducir el término “*nahḍawī*” de manera apropiada, es evidente que la noción de renacimiento cultural árabe que se asocia al desarrollo histórico de la *Nahḍa* árabe del siglo XIX⁷⁹⁶ tiene en al-Ŷābrī ciertas implicaciones históricas e ideológicas. Así, la *Nahḍa* del siglo XIX supone en el proyecto de al-Ŷābrī un punto de la Historia al que mirar como referencia tanto positiva como negativa. La noción de “*nahḍawī*” en al-Ŷābrī va mucho más allá de la referencia al proceso histórico, ya que, de manera similar a lo que ocurre con la idea *profética* (*nabawī*) en el proyecto de Yāsīn, la *nahḍa* es para al-Ŷābrī un horizonte que, actualizando el modelo histórico en el contexto actual, pretende constituirse como referencia del proyecto y como horizonte ideológico del mismo. Por tanto, así como en Yāsīn las implicaciones de *lo profético* son de origen religioso, en al-Ŷābrī la primera referencia ideológica proviene del campo de la cultura, puesto que en primer término, “*nahḍa*” es un concepto cultural que, como ocurre también en Yāsīn, es la base de un desarrollo político posterior. Finalmente, desde el punto de vista ideológico e histórico no es menos importante la calificación del proyecto de al-Ŷābrī como un proyecto “árabe”. Este término, como el anterior, tiene una serie de implicaciones ideológicas e históricas evidentes. En primer lugar, sitúa al proyecto de al-Ŷābrī en una perspectiva nacionalista

⁷⁹⁴ Ciertos militantes de *al-`Adl wa-l-Ihsān* realizan, o pretenden hacerlo, una interpretación simbólica en términos espirituales de este *minhāyī* político, si bien la forma en la que Yāsīn escribe parece clara en ese sentido, independientemente de sus posibles interpretaciones posteriores.

⁷⁹⁵ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Mašrū` l-nahḍawī*...

⁷⁹⁶ Sobre la influencia de la *Nahḍa* en el ámbito literario y en su contexto socio-histórico, cfr. Ḥannā l-Fājūrī. *Al-Mūyāz fī l-adab*..., v. IV, pp. 13-19.

árabe, puesto que son los árabes, comenzando por los marroquíes⁷⁹⁷, los destinatarios últimos del mismo, si bien en principio se trata de un nacionalismo cultural, como se ha visto, para pasar posteriormente a ser un nacionalismo de claras implicaciones políticas. En segundo lugar, inserta su proyecto en el seno del desarrollo histórico de una cultura y una civilización concreta, en este caso la árabe, por lo que necesariamente debe prestar atención a su formación, a su decurso histórico y a su legado cultural (*turāt*) para adaptar de manera racional su proyecto a dicho contexto⁷⁹⁸.

Por tanto, en términos ideológicos puede afirmarse que el islamismo de fuerte sentido místico es para Yāsīn lo que el nacionalismo árabe de raíz cultural es para al-Ābrī. Ambas referencias ideológicas e históricas son mutuamente excluyentes, si bien responden a trayectorias hasta cierto punto paralelas en el contexto de la realidad marroquí y árabe-islámica contemporánea.

c) *las herramientas metodológicas*; este es otro de los puntos en lo que ambos autores difieren considerablemente, puesto que la metodología que cada uno de ellos utiliza vincula estrechamente la elección del método y de los conceptos al horizonte epistemológico e ideológico en el que se enmarcan sus proyectos. Evidentemente, cabe recordar que el análisis de los mismos se sitúa en el campo de las implicaciones políticas, lo que debe tenerse siempre en cuenta a la hora de abordar la referencia al uso de otros desarrollos metodológicos correspondientes a las ciencias religiosas islámicas, en el caso de Yāsīn, o a la filosofía, en el caso de al-Ābrī⁷⁹⁹.

Así, desde un punto de vista político, se ha visto como en el proyecto *minhāyī* de `Abd al-Salām Yāsīn la metodología y la conceptualización parte de una concepción del mundo en términos puramente religiosos, por lo que la metodología empleada pretende ajustarse a unos parámetros acordes con la tradición religiosa, si bien renovando y reformando completamente el discurso y el lenguaje utilizado. Con ello, Yāsīn pretende acercar el lenguaje religioso de una forma directa y llana a los musulmanes de diferentes

⁷⁹⁷ Como se ha visto, la “arabidad” de Marruecos es un hecho indiscutible para al-Ābrī, atendiendo a su concepción abierta y plural del propio concepto de *arabidad*, en el cual caben diferentes identidades y culturas, sin negar u obviar sus aportaciones y su idiosincrasia a la cultura árabe común. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-mas`ala al-taqāfiyya...*

⁷⁹⁸ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Turāt...*, pp. 21-30.

⁷⁹⁹ El uso de metodologías como las mencionadas es difícilmente aislable en el caso de Yāsīn, quien pretende desarrollar un proyecto puramente religioso cuyas implicaciones políticas son entendidas como una consecuencia natural e incluso como parte del proyecto espiritual. Al-Ābrī, por su parte, es consciente de la diferencia metodológica entre sus trabajos filosóficos y sus obras políticas e ideológicas en las que, sin duda alguna, se siente más libre para expresar puntos de vista personales, dado que es consciente de la diferencia entre el uso científico de la metodología filosófica y la deriva ideológica de su pensamiento político que, por otra parte, resulta complementario al anterior. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, pp. 168-189.

estratos sociales y culturales, pretendiendo simplificar las reflexiones teológicas que llevan a elaborar su marco de referencia político. Es difícil, por otra parte, vislumbrar el grado de profundidad teológica que realmente tienen sus reflexiones, dado que éstas se encuentran desarrolladas, especialmente en el *Minhāy al-Nabawī* y en sus otros libros “esenciales”, con la permanente vocación activa con la cual analiza y presenta sus puntos de vista y sus conceptos, lo que hace que, más allá de la argumentación en base al texto coránico y al corpus de la *sunna* profética, su lenguaje vaya desde el pietismo místico propio de un *šayj* sufi hasta la elaboración política de claro signo *salafī* e islamista. Por tanto, la elección de sus diferentes herramientas conceptuales es muy variada e incluso heteróclita, dado que en un mismo desarrollo argumental puede acudir a la exégesis coránica o al comentario lingüístico, apoyándose en la autoridad de alfaquíes medievales o de islamistas contemporáneos, todo lo cual es incluido dentro de un desarrollo coherente con la finalidad de sus postulados. Es, por tanto, una metodología sumamente pragmática en todo momento, y así pretende ser. La elección de sus mecanismos de acción y de sus conceptos no es ajena a esta voluntad. Así, algunos de sus conceptos fundamentales, tales como los anteriormente analizados de *yihād* e *iṭihād*, pueden ser considerados ejemplos de dicho pragmatismo⁸⁰⁰. Al igual que otros conceptos, éstos proceden de las Ciencias Islámicas y su base se asienta firmemente en el corpus teológico y exegético tradicional. Sin embargo, además de ello, Yāsīn incluye el factor de la necesidad de su puesta en práctica inmediata en la sociedad marroquí e islámica contemporánea como elemento dinamizador, lo cual transforma los conceptos y las instituciones que representan en el ámbito teológico y jurídico, en conceptos ideológicos que cumplen una función determinada. En este caso, como se ha visto, la de islamizar la contemporaneidad a partir de la ruptura con las tradiciones “malinterpretadas” y con la opresión a través de una nueva lectura islámica del presente y una actualización de los modelos adecuados del pasado.

Observando, por otra parte, las obras de Muḥammad `Ābid al-Ābrī con respecto a la metodología que utiliza y a su conceptualización del universo político, puede afirmarse que ésta es concebida por el autor como una consecuencia y como un desarrollo “sobre el terreno” de su pensamiento filosófico, estrictamente basado en una metodología

⁸⁰⁰ El pragmatismo es una constante en todo el pensamiento de Yāsīn, lo cual es resaltado por él mismo cuando apela a la urgencia de poner en marcha el modelo profético que representa el *Minhāy* en la sociedad contemporánea. No obstante, la urgencia de dicha puesta en marcha (*zalf*), que trasciende su modo de estructurar su pensamiento y su metodología, puede llegar a perjudicar en muchas ocasiones la profundidad de sus análisis. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., pp. 11-18.

científica racionalista. La diferencia entre el pensamiento puramente filosófico de al-Ŷābrī y sus reflexiones ideológicas sobre el campo político radica no sólo en la forma externa de expresión de sus postulados, evidentemente mucho más sencilla y directa que en sus análisis filosóficos, sino también en la toma de postura por la cual al-Ŷābrī es consciente de estar desarrollando un pensamiento político con una determinada orientación ideológica que en ningún momento trata de esconder ni de asimilar a su pensamiento filosófico. No obstante, dicha distinción convierte en necesidad la relación entre ambos, especialmente a la hora de abordar el recorrido metodológico de su pensamiento político, a pesar de que él mismo trace una línea divisoria evidente entre el pensamiento ideológico y el pensamiento científico, como se ha visto⁸⁰¹. Es en este marco en el que pueden comprenderse asimismo sus elecciones conceptuales y el uso que, desde su pensamiento político, da a los términos que elige como herramientas en su proyecto político. Al igual que Yāsīn, el pensamiento político de al-Ŷābrī es un pensamiento pragmático, destinado a insertarse plenamente en la contemporaneidad y a transformar el escenario cultural, social y político de Marruecos y de la nación árabe en general a través de una progresiva asimilación de sus conceptos por parte de la población y de las élites, aunque parte de una reflexión crítica alejada de los presupuestos religiosos, a pesar de que éstos, no obstante, sean tenidos en consideración en su discurso y en su programa. Es en ese sentido en el que conceptos como el de *naqd* (crítica) o *qaṭʿa* (ruptura) deben ser entendidos. Ambos proceden de una evidente filiación racionalista y pertenecen a la terminología filosófica, pero son también empleados por al-Ŷābrī para adaptar su pensamiento a la realidad contemporánea, mediante el recurso a la crítica que permita romper, como se ha visto, con la crisis del pensamiento y de la sociedad árabe en general, comenzando por la propia cultura y llegando hasta la transformación de las estructuras políticas.

Por todo ello, si bien tanto Yāsīn como al-Ŷābrī elaboran un pensamiento político pragmático encaminado hacia una determinada transformación de la realidad, ambos parten de presupuestos metodológicos muy diferentes, cuyas aportaciones procedentes de diversas ciencias y desarrollos teóricos, desde la teología a la filosofía, confluyen para establecerse como parte de un marco ideológico concreto en cada caso,

⁸⁰¹ Fundamentalmente, es la lectura historicista del pensamiento la que le permite trazar con garantías dicha diferenciación. Cfr. Mohammed Abed al-Yabri. *Crítica de la razón...*, pp. 73-75; Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī. *Naḥmu wa-l-turāt...*, pp. 29-34.

el cual determina asimismo el desarrollo conceptual y el uso metodológico de los términos⁸⁰².

d) *el modelo político y social*; finalmente, otro de los elementos que configura el desarrollo ideológico y metodológico del pensamiento político tanto de Yāsīn como de al-Ŷābrī es la importancia que en sus respectivos desarrollos teóricos cobra el modelo político y social que cada uno de ellos vislumbra como horizonte de su proyecto y como objetivo del mismo⁸⁰³. Es evidente, como se ha visto hasta aquí, que los respectivos modelos sociales y políticos de ambos autores difiere notablemente, a pesar de contar con algunos puntos en común. Entre dichos puntos en común podría citarse la necesidad que ambos explicitan de construir un modelo endógeno de desarrollo basado en presupuestos propios, presentes en el corpus y la práctica islámica original, según Yāsīn, o en el legado cultural y filosófico árabe, según al-Ŷābrī, ante el fracaso de los modelos exógenos en los países árabes e islámicos que, finalmente, han agravado la crisis estructural, en lugar de darle solución. De ahí que ambos sean conscientes de la necesidad de emprender un nuevo camino que logre acabar con los problemas estructurales y consiga finalmente establecer la justicia, anhelo que es compartido por ambos, independientemente de el concepto de “justicia” sea interpretado de diferente manera por cada uno de ellos.

En el caso de `Abd al-Salām Yāsīn, nuevamente, el modelo político y social a construir o a re-construir en términos reales y simbólicos, condiciona en buena medida el desarrollo de sus reflexiones, puesto que desde un primer momento éstas sirven como marco ideológico en el que se inscribe una toma de postura abierta y radical hacia el establecimiento de dicho modelo. Es decir, es un modelo inscrito *a priori* en las reflexiones de Yāsīn, las cuales adecuan su metodología y su programa de acción a las necesidades del mismo. Esto hace que, desde el punto de vista de la epistemología, la reflexión de Yāsīn carezca de la profundidad adecuada para enfrentar la definición y el desarrollo de conceptos como “*šūrā*” o democracia, puesto que parte de la adecuación

⁸⁰² Precisamente en estos términos, al-Ŷābrī critica duramente al islamismo por considerar su metodología falta de análisis de la realidad y pobre en su lectura literal de las fuentes y de la historia islámica, así como de la *šarī`a*. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyha nazar...*, p. 45. En este punto, coincide con el análisis de Muḥammad Arkūn. *Al-Fikr al-uṣūlī...*

⁸⁰³ Ambos pensadores asumen la viabilidad de sus proyectos hacia la construcción de unas nuevas estructuras sociales, culturales, políticas y económicas que logren poner fin a la crisis estructural árabe-islámica en todos esos ámbitos. No obstante, además de como necesidad histórica, el modelo que cada proyecto defiende es asumido como meta final del mismo, siendo éste el estado islámico, con todo lo que ello representa en el imaginario colectivo islamista, en Yāsīn, y un estado verdaderamente democrático y plenamente consciente de su *arabidad*, en el caso de al-Ŷābrī. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy...*, pp. 399-402; y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyha nazar...*, pp. 111-126.

conceptual de cada concepto al modelo que preside su proyecto. El modelo de la “*šūrā-cracia*” (*ḥukm al-šūrā*) preside su horizonte de acción e influye de manera determinante en su aproximación a los conceptos políticos que analiza en cada momento, despreciando cualquier otro concepto o categoría analítica que considere ajena o incompatible con dicho modelo político. Así sucede con los conceptos de derechos humanos, sociedad civil, democracia, etc. así como con las categorizaciones procedentes del liberalismo, el socialismo o el propio nacionalismo árabe.

Al-Ŷābrī, al contrario que Yāsīn, no elabora una teoría partiendo del modelo social y político a desarrollar, sino que procede de la manera inversa, a saber, analizando las posibilidades de desarrollo que, teniendo en cuenta el contexto árabe contemporáneo y la relación de éste con el legado cultural y filosófico, son susceptibles de aportar una solución definitiva a la larga crisis árabe. Analizando diferentes aproximaciones y puntos de vista, como se ha visto, al-Ŷābrī asume la necesidad de emprender un proceso destinado a establecer la democracia como único marco posible de desarrollo. Sin embargo, al contrario que algunos sectores laicistas en Marruecos, al-Ŷābrī no aboga por una democracia importada de Occidente y sometida a sus mismas reglas y presupuestos, sino que, consciente de la diversidad y de la riqueza de la civilización árabe como idea y como realidad, pretende elaborar un modelo teórico de democracia árabe, propio e integral. La democracia, para al-Ŷābrī, es un modelo de desarrollo social y político fruto de la razón, y no de la arbitrariedad de las élites. De ahí que la sociedad en general, el pueblo -en términos marxistas-, deba ser la protagonista de su desarrollo, en colaboración con las élites intelectuales, las cuales deben estar siempre en conexión con los intereses sociales para que el proyecto democrático árabe pueda ser llevado a cabo con éxito⁸⁰⁴.

La *šūrā* es un concepto clave en ambos, aunque es Yāsīn quien le dedica mayor interés, como se ha visto. Para él es básicamente un concepto directamente relacionado con un mandato divino insertado en la revelación coránica y de ahí el imperativo de su desarrollo político integral, inédito hasta el momento en el desarrollo de la historia islámica, entre otras cosas por falta de referentes metodológicos concretos. Al-Ŷābrī la contempla como una cuestión conceptual, por lo que en su proyecto opta por la

⁸⁰⁴ Al-Ŷābrī insiste mucho en el análisis del papel de las élites como motor de cambio en el mundo árabe, dado que considera que la búsqueda del propio interés y la lucha por mantenerse en el poder es una de las causas del fracaso árabe en el campo político y social. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya...*, pp. 116-129.

denominación de democracia, sin perjuicio de que su desarrollo y el de la *šūrā* puedan ser convergentes, dado que no son contempladas como dos realidades diferentes.

La diferencia, por tanto, entre los modelos sociales y políticos de Yāsīn y al-Ŷābrī es evidente, no sólo por la posición que ocupan en sus respectivas reflexiones y la influencia que han ejercido en sus metodologías, sino también por la propia estructura de cada modelo de desarrollo, y especialmente por el lugar que en ellos ocupa la relación entre *dīn* y *dawla*. Si bien en el caso de Yāsīn ambos son elementos pertenecientes a una relación dialéctica y, por tanto, pertenecientes al mismo plano conceptual, en el de al-Ŷābrī éstos se constituyen como planos diferenciados de la configuración social y política, pero no como elementos contrapuestos. Éstos representan, en definitiva, una diferente concepción del mundo y del ámbito político que resulta difícilmente asimilable, puesto que los presupuestos que las sustentan están basados en un desarrollo ideológico y conceptual divergente, a pesar de que algunas de sus concepciones procedan de la relectura histórica y de la dinámica de apropiación - reappropriación conceptual⁸⁰⁵.

5.2.2. Arabidad e islamidad como cosmovisión: la lengua árabe y la cuestión identitaria

La lengua árabe es el vehículo de expresión privilegiado elegido tanto por `Abd al-Salām Yāsīn como por Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī para elaborar y transmitir sus ideas y sus concepciones políticas en general. La elección del árabe responde en ambos no sólo a razones pragmáticas y lingüísticas por las que ambos se encuentran más cómodos usándola como medio de expresión, a la vez que encuentran en la estructura gramatical y especialmente en la semántica árabe un marco adecuado y acorde con sus modos de observar la realidad. La elección del árabe responde en ambos, asimismo y de un modo evidente, a razones puramente ideológicas. El árabe, en cualquier caso, no deja de ser una lengua con un alto sentido simbólico para ambos, pero también es una lengua

⁸⁰⁵ Esta dinámica se refiere al sentido con el que los términos “democracia” o “*šūrā*”, entre otros, y el imaginario que representan son actualizados y leídos en el marco ideológico de cada una de las reflexiones políticas de Yāsīn y al-Ŷābrī, de forma que su significado adquiere unas connotaciones diferentes o complementarias.

cuya audiencia, en Marruecos, difiere sensiblemente a la de la lengua francesa, lo cual no hay que perder de vista en la aproximación a la obra de Yāsīn y de al-Ŷābrī⁸⁰⁶.

Así, para Yāsīn el árabe es fundamentalmente la lengua de la Revelación, la lengua del Corán y de las Ciencias Islámicas. Es por tanto una lengua con un carácter sagrado, la lengua del islam, que debe prevalecer y ser utilizada con el mayor respeto y ser liberada de cualquier carga de secularismo y de lo que él denomina “materialismo”⁸⁰⁷ procedente del corpus teórico y lingüístico del nacionalismo árabe que él rechaza abiertamente, como se ha visto. Por tanto Yāsīn trata, a través de la utilización de la lengua árabe como vehículo de expresión de su visión del mundo y de su proyecto, de ejemplificar la reislamización de la sociedad partiendo en primer término de la propia lengua árabe, unida dialécticamente a la identidad islámica de Marruecos como un todo inseparable. El mensaje de Yāsīn, de esta forma, es percibido como un mensaje congruente en su forma y comprometido por parte de una audiencia que difiere notablemente de aquélla que es lectora preferente en lengua francesa en el Marruecos contemporáneo⁸⁰⁸.

De igual modo, la predilección de al-Ŷābrī por la lengua árabe es una elección ideológica, más allá de otras cuestiones formales meramente lingüísticas, lo cual él mismo deja claro al establecer una relación directa entre lengua y pensamiento en la cultura árabe⁸⁰⁹. La lengua árabe es para al-Ŷābrī el vehículo privilegiado de expresión de un pueblo y de una cultura milenaria, así como de todas sus producciones culturales, con especial atención al corpus filosófico del pensamiento árabe. Ideológicamente, al-Ŷābrī considera asimismo la lengua árabe como el símbolo de la unidad de la nación árabe, y el máximo emblema, casi el único, de su cultura común, por lo cual emprende

⁸⁰⁶ Es interesante aludir al esquema de relaciones que propone en este sentido el filósofo egipcio Naṣr Abū Zayd, en el que la lengua juega un papel determinante al poner en relación la consciencia cultural con el mundo, estableciendo tanto un punto de vista epistemológico como un punto de vista ontológico. Naṣr Abou Zeid. *Critique du discours religieux*. París: Sindbad, 1999, p. 49.

⁸⁰⁷ Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism...”. p. 171.

⁸⁰⁸ Correspondería a un estudio sociológico el abundar en las diferencias, por otra parte evidentes, entre la posible audiencia receptora del discurso árabe y aquella otra más proclive al francés. En términos generales, aunque con excepciones, pueden apuntarse diferencias en términos principalmente económicos, políticos y culturales, dado que las élites de Marruecos tienden a la francofonía, incluida buena parte de la élite intelectual, mientras que la mayoría de la población arabófona escasa o medianamente instruida procede, en general, de clases inferiores, si bien el lenguaje oficial de la administración continúa siendo el árabe. Es interesante, además, señalar la evolución del árabe como lengua de poder tradicionalmente en Marruecos, lo cual se vio reducido por la influencia determinante y progresiva del francés a partir de la colonización y posteriormente, como lenguaje económico, científico y técnico dominante. Cfr. en este sentido Stephen Cory. “Language of power: The use of literary Arabic as political propaganda in early modern Morocco”. *The Maghreb Review*, 30, 1 (2005), pp. 39-56; Gilbert Grandguillaume. *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. París: Maisonneuve et Larose, 1983.

⁸⁰⁹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Turāt...*, pp. 141-143.

un proceso progresivo de dinamización y actualización constante de la lengua árabe, especialmente en el ámbito de la terminología, en sus reflexiones y en sus publicaciones, con el ánimo de universalizar su lenguaje específico y promover el uso del árabe en todos los campos del saber y muy particularmente en el pensamiento y la filosofía⁸¹⁰. Es decir, un proceso de arabización (*ta`rīb*). Su elección responde en este sentido a una trayectoria vital consagrada a la *arabidad* en todos los ámbitos, lo que, lógicamente, se corresponde con la utilización de la lengua árabe y la adecuación de sus reflexiones a la estructura gramatical y semántica de la misma, la cual se convierte en receptora prácticamente exclusiva de su pensamiento y conforma asimismo su marco de desarrollo y de expresión ideal.

Yāsīn y al-Ŷābrī parten de esta manera de la lengua árabe como marco de expresión, convirtiéndose ésta en parte esencial de su metodología, si bien en cada uno de ellos la misma elección lingüística obedece a razones diversas, al igual que conduce a diferentes actitudes y toma de postura en ambos. Así, para Yāsīn el árabe representa la *islamidad* de la lengua y su cultura, mientras que para al-Ŷābrī es el símbolo máximo de *lo árabe*, de la *arabidad*. Lo que es común en la elección del árabe es su voluntad de insertar sus reflexiones en un marco de referencia histórica y cultural árabe-islámico. Esto, que en el *Mašriq* podría no ser tan trascendente, en Marruecos tiene una carga ideológica muy patente, puesto que en términos intelectuales, la elección entre el árabe y el francés, principalmente, supone una toma de postura *a priori* que indica un posicionamiento muy diferente con respecto a la propia realidad social, intelectual y política marroquí. Sus audiencias son, por tanto, diferentes, como lo son sus percepciones y su posicionamiento con respecto a la realidad circundante. Así el árabe requiere unos presupuestos determinados a la hora de proceder a su publicación, distribución y venta que inciden en dicha diferenciación⁸¹¹ y que, en términos generales,

⁸¹⁰ Algunos de sus trabajos inciden precisamente en el análisis histórico y filosófico de la gramática árabe. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. "Al-taydīd fī l-naḥw bayna Ibn Maḍā' wa-Ibn Rušd". *Fikr wa-Naqd*, 49-50 (2002), pp. 5-18.

⁸¹¹ Sería interesante en este sentido abundar en las peculiaridades editoriales que inciden en la publicación de los trabajos de Yāsīn y al-Ŷābrī. Yāsīn cuenta con una red propia (Dār al-Afāq/al-Ufuq) de publicación y distribución, tanto en Marruecos como en el extranjero, paralela y separada en cierta medida, por razones obvias, de los circuitos comerciales, a pesar de que algunas de sus obras más importantes han sido publicadas en el extranjero, concretamente en Egipto a través de la editorial Dār al-Bašīr. Al-Ŷābrī, plenamente insertado en el mercado editorial marroquí a través de diferentes editoriales, principalmente la marroco-libanesa al-Markaz al-Taḡāfī l-'Arabī, ha optado por la distribución internacional en el ámbito árabe a través de la poderosa editorial libanesa del Centro de Estudios para la Unidad Árabe (Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya) que desde los años 90 tiene la casi absoluta exclusividad sobre la publicación y reedición de sus obras. Cfr. Bibliografía.

se distancian del sistema de distribución editorial como reflejo de la diferencia de relaciones y de percepción representado por la lengua francesa en Marruecos.

Como se ha visto, cada uno de los desarrollo ideológicos, tanto de `Abd al-Salām Yāsīn como de Muḥammad `Ābid al-Ābrī sitúa la identidad como un principio argumental ineludible. Así, la cuestión sobre la propia identidad y las características que definen al *ser* marroquí en tanto musulmán y/o árabe, es abordada con sumo cuidado y con determinación por parte de ambos autores, los cuales, a pesar de tener ciertos puntos en común, parten de concepciones diferentes de la *arabidad* y la *islamidad*, reflejo de los diferentes parámetros ideológicos del nacionalismo árabe y el islamismo, respectivamente⁸¹².

Desde un principio, Yāsīn no se plantea la cuestión identitaria sino, nuevamente, en términos de fe y creencia. Para él, Marruecos y los marroquíes son musulmanes antes de cualquier otra referencia étnica, cultural o política, puesto que el único parámetro con el que aborda dicha reflexión es el de la *`aqīda*⁸¹³. La *`aqīda* es la cosmovisión que resume el universo en términos de fe y de creencia, a la cual todo musulmán está inevitablemente ligado por principio. La adhesión a los principios que conforman la *`aqīda* es, para Yāsīn, el único elemento a tener en cuenta a la hora de abordar el debate identitario, por lo que cualquier otro elemento es considerado superfluo e innecesario en dichos términos, como ocurre con la idea de ciudadanía (*al-muwāṭana*). En este sentido, la *`aqīda* otorga al musulmán, a todo musulmán, independientemente de sus orígenes, el derecho de pertenencia a la *umma* islámica y el deber de luchar por ella y por los principios de la fe mediante el recurso y la participación en el *yīhād*, más allá de cualquier otra consideración en términos políticos. La *`aqīda*, según Yāsīn, se conforma como el marco de referencia último y como el principio de toda acción de la vida individual y comunitaria de los musulmanes, englobando todas las facetas posibles de la vida y constituyendo, por tanto, el único referente identitario del *ser* musulmán como tal⁸¹⁴. La identidad, para Yāsīn, sólo tiene un referente, que no es otro que el islam como estructura religiosa, cultural, social, política y económica, que tiene en los individuos, en los musulmanes, uno de sus mayores activos en la adhesión y la continuación de la misma en el presente y en el futuro.

⁸¹² Sobre los parámetros generales de dichas ideologías, cfr. Pedro Martínez Montávez. *El reto del islam...* p. 168.; Ibrahim M. Abu-Rabi`. *Contemporary Arab...*, pp. 140-149.

⁸¹³ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa...*, p. 215.

⁸¹⁴ *Op. cit.*, p. 216.

Así, como modelo identitario, Yāsīn entiende el islam en base a una serie de relaciones que parten en primer lugar de la experiencia religiosa y de su expansión en el ámbito social, cultural y político, entre otros. Por ello, no entiende el islam, en términos identitarios, como una parcela reservada al ámbito privado, ni como un objeto cultural a ser estudiado, sino como un todo que, al abarcar todas y cada una de las facetas de la vida, inevitablemente influye de forma decisiva en la personalidad del creyente. Sin embargo, es, al mismo tiempo, una identidad profundamente activa y consciente, ya que, bajo su punto de vista, el musulmán elige serlo y debe así comprometerse con su creencia y, por ende, con su identidad. En este sentido, Yāsīn afirma:

*“El islam no es un juego cultural, como pretenden los profesores de “islamología”, especialistas en el estudio de las escuelas jurídicas y la desmembración de los antiguos califatos. Deben saber que el islam adquirido por nacimiento y ciudadanía no nos exime de las obligaciones islámicas: la primera de ellas la oración, durante cinco veces al día, para siempre.”*⁸¹⁵

En la argumentación de Yāsīn, por tanto, la islamidad es entendida como un arquetipo global e integral, pero que parte de la autoconciencia y del compromiso individual, por encima de cualquier otra cosa, con los valores y los principios definidos por la religión y su corpus doctrinal y jurídico.

En el caso de Muḥammad `Ābid al-Ķābrī el parámetro identitario que preside la base de su desarrollo metodológico es la *arabidad* (*al-`urūba*). Ésta, sin embargo, presenta muchos y muy diferentes aspectos en su argumentación, dado que el propio al-Ķābrī trata de analizarla desde diferentes puntos de vista, dedicando una obra completa a ello⁸¹⁶. En primer lugar, la *arabidad* es una identidad presente en la contemporaneidad que surge de un proceso histórico determinado, a saber, aquél por el que un determinado grupo de individuos comparte una lengua y una cultura común que tiene un principio genético y cronológico, así como un desarrollo y unas características que les son propias.

Como sucede con la mayoría de los conceptos clave en el desarrollo teórico de al-Ķābrī, éste analiza la *arabidad* partiendo de un doble punto de vista que es característico de su obra política: el punto de vista del *turāt* y el punto de vista de la *nahḍa*, lo cual, en términos cronológicos, corresponde con el punto de vista del pasado desde el presente, y del futuro desde el presente, respectivamente. A través de dichos

⁸¹⁵ *Op. cit.*, p. 218.

⁸¹⁶ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ķābrī. *Mas'alat al-huwiyya...*

parámetros, su análisis va a prestar atención, asimismo, a la relación dialéctica que se establece, tanto a nivel identitario como en otros niveles, entre el concepto “árabe” y el concepto “islam”.

Desde el punto de vista del argumento “*turātī*”, como lo llama al-Ŷābrī, éste analiza el contenido etimológico del concepto “*árabe*”, comenzando por el análisis y la definición de la *arabidad* (*urūba*) y su relación vinculante con la lengua árabe (*arabī*), sin que necesariamente, como él mismo apunta, ambos conceptos signifiquen lo mismo. Así, el individuo árabe (*arabī*) no se define exclusivamente por la facultad de hablar en lengua árabe, sino por ser “*permanentemente y de forma clara, descendiente de árabes (al-`arab)*”⁸¹⁷. Indagando aún más en la etimología y la historiografía árabe clásica, al-Ŷābrī llega a distinguir entre los árabes nómadas (*arābī*) y los sedentarios (*arabī*)⁸¹⁸. La razón de su incursión en este campo es mostrar la riqueza y la antigüedad de la *arabidad* como hecho distintivo y presente en el *turāt* a través de la lengua árabe, principalmente, y de la cultura en general.

Por tanto, desde el argumento del legado árabe, la pertenencia y la adscripción a una determinada identidad árabe, vendría, al igual que ocurre con el islam, dada por nacimiento, puesto que depende fundamentalmente de los progenitores y los ancestros⁸¹⁹. No obstante, dicha perspectiva está ligada al pasado, por lo que al-Ŷābrī necesita compensarla con el análisis de la *arabidad* ejercido desde el punto de vista de la *nahḍa*. Y es desde este parámetro analítico desde el que, al igual que ocurre con la identidad islámica en Yāsīn, la identidad árabe se convierte para al-Ŷābrī en una cuestión necesariamente ligada a la conciencia y a la autoconciencia árabe consciente y comprometida (*al-wa`ī l-`arabī*). La definición de *arabidad*, por tanto, establece en la teoría de al-Ŷābrī una necesaria relación con el campo de la acción que el proyecto de la *nahḍa* representa en ella, puesto que éste necesita asimismo una definición adecuada no sólo del propio “yo” árabe, sino también del “otro”, el cual sólo puede ser definido en términos negativos a partir del conocimiento de la identidad propia. Para él, en este sentido, no es posible llevar a cabo el proyecto que la *nahḍa* representa sin una conciencia activa de la propia identidad árabe como marco de desarrollo intelectual.

⁸¹⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiḡha nazar...*, p. 22; y *Mas`alat al-huwiyya...*, p. 31.

⁸¹⁸ Además de ello, al-Ŷābrī aporta la tradicional clasificación de la historiografía árabe clásica que distingue entre los árabes “desaparecidos” (*al-`arab al-bā`ida*), los árabes “puros” (*al-`arab al-`arība*) y los árabes “arabizados” (*al-`arab al-musta`riba*). Ibid; y Ḥannā l-Fājūrī. *Al-Mūyāz fī l-adab...*, vol. I, pp. 38-39.

⁸¹⁹ La transmisión tanto de la *arabidad* como de la *islamidad* viene dada por la línea paterna desde el punto de vista sociocultural y jurídico, si bien desde el identitario, según ambos autores, ambas carecen de sentido sin el parámetro de la conciencia y, aún más, del compromiso.

No obstante, al-Ġābrī se plantea la recurrente cuestión acerca de las relaciones entre la *arabidad* y el islam, entre lo árabe y lo islámico, como se vio anteriormente. En este sentido, es consciente de que la cultura árabe, con la lengua en primer lugar, probablemente no habría dado lugar a un proceso expansivo e integrador en los términos en los que históricamente se produjo, sin atender al desarrollo de la Revelación islámica en su seno. Para al-Ġābrī, si bien lo árabe no es exclusivamente islámico, como pretenden verlo los islamistas y el propio Yāsīn, tampoco puede explicarse sin tener en cuenta el factor y las categorías islámicas en su desarrollo. Lo árabe y lo islámico están estrechamente unidos e interrelacionados, aunque cada concepto corresponde a una realidad delimitada, especialmente a la hora de abordar el desarrollo histórico de los mismos. Es desde esa óptica histórica cuando, entrando en la modernidad, al-Ġābrī afirma que la *arabidad* como concepto, expresada en árabe como *urūba*, surge en contraposición a un “otro” que no es el islam, ni como religión ni como civilización, sino el “otro” turco que representaba la dominación otomana en gran parte de la zona árabe⁸²⁰. Es cierto, como apunta al-Ġābrī, que el segundo gran “otro” en la teoría de la *arabidad* es la Europa colonialista. Sin embargo, este “otro” es percibido en términos religiosos como un “otro” cristiano y, en la mente colectiva árabe-islámica, como una actualización de la Europa de los cruzados. La diferencia entre ambas percepciones se sitúa en la *arabidad* como identidad consciente frente a un poder no árabe, a la cual se adscribe la mayoría de intelectuales árabes de la época y, en gran medida, las minorías árabes cristianas y, por otra parte, como identidad intrínsecamente islámica, con lo cual el poder del califato otomano no es considerado un “otro” como tal⁸²¹. De ahí que la *arabidad* como identidad tenga en el “otro” turco en el siglo XIX y principios del XX uno de sus puntos históricos de inflexión, dado que es en ese momento en el que la identidad árabe comienza a definirse y a desarrollarse políticamente a través de las primeras ideologías nacionalistas árabes. Esto no significa que se establecieran dos tendencias distintas referentes a la elección de la *arabidad* o del islam como identidades únicas, sino que a través de las distintas percepciones de los “otros”⁸²² se fue conformando, de forma general, un conglomerado identitario único que

⁸²⁰ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Wiḡha nazar...*, p. 26.

⁸²¹ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Mas`alat al-huwiyya...*, pp. 38-40. En el contexto del desarrollo del pensamiento árabe y su problemática, el tema del “otro” es también analizado por al-Ġābrī en *Iskāliyyāt al-fikr...*, pp. 24-27.

⁸²² Al-Ġābrī aborda la cuestión de la actualización de la *arabidad* como la realización del “futuro” del “pasado” a través del análisis de la formación del “yo” y el “otro” en la misma, pretendiendo de esta

no postulaba ninguna dicotomía sobre su referente primero, sino más bien sobre los instrumentos ideológicos necesarios para defender dicha identidad frente a sus “otros”.⁸²³

No cabe duda, por otra parte, de que en términos identitarios la confusión entre la identidad árabe y la islámica es un hecho constatable con especial evidencia en Marruecos, dada la escasez de minorías religiosas árabes, como se ha visto. De ahí que al-Ŷābrī, yendo más allá de la constatación de este hecho como una prueba de la casi total adhesión de la población autóctona a los principios del islam tal y como es observado por Yāsīn, trate de indagar en las relaciones que, estrictamente desde el ámbito identitario relacionan a ambos conceptos.

Por ello, en el caso concreto de Marruecos, la cuestión de los “otros” no tiene lugar, dado que al no estar bajo poder turco otomano, el único “otro” posible era la colonización francesa la cual, según su punto de vista, pretendía poner freno al fortalecimiento de la identidad árabe islámica y su desarrollo en el ámbito ideológico, mediante la división, en términos identitarios, de la población autóctona entre beréberes y árabes. Ante ello, el único posible referente identitario “nacional” frente al poder francés era la adhesión islámica de toda la población, tanto árabe como beréber. De esta manera, la *arabidad* y la islamidad en Marruecos se convirtió en un elemento identitario único, que sería considerado como el fundamento de la identidad nacional marroquí, como el propio al-Ŷābrī remarca en varios de sus trabajos, especialmente al abordar la cuestión en términos ideológicos, dada la influencia de la identidad árabe-islámica, entendida como un todo, en el desarrollo político del movimiento nacional de Marruecos y en la construcción del campo político post-independiente⁸²⁴. La identidad, por tanto es entendida en términos no sólo culturales o sociológicos, sino, de manera muy clara y determinante, en términos políticos.

manera hacer frente a las teorías eurocentristas de la filosofía de la Historia. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Mas`alat al-huwiyya...*, pp. 89-95 y 118-126.

⁸²³ Resulta muy interesante en este punto destacar la originalidad de al-Ŷābrī a la hora de abordar el desarrollo de la identidad árabe e islámica y su configuración ideológica, especialmente por su doble aproximación por la que dicha identidad es situada en la contemporaneidad, no como un ente inmaterial y casi místico al modo de los islamistas, sino como un producto de la evolución natural de las relaciones históricas e ideológicas en un contexto determinado. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Iskāliyyāt al-fikr...*, p. 27.

⁸²⁴ Como se ha visto, la cultura árabe y, por tanto, la identidad que emana activamente de esa cultura a través de la conciencia árabe (*al-wa`ī l-`arabī*), es para al-Ŷābrī una unidad abierta y plural, por lo que dentro de ella caben diferentes grupos culturales y lingüísticos, como es el caso de los beréberes, sin que por ello dejen de pertenecer a la cultura árabe como un todo. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Op. cit.*, pp. 168-171; y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib al-Mu`āšir...*, p. 46.

Si bien Yāsīn no somete su argumentación en pro de la identidad islámica como la única existente y posible a un análisis tan profundo, dada su concepción en cierta manera “determinista” de la Historia, tanto él como al-Ābrī tienen en común la atención al fenómeno identitario como elemento no sólo ideológico, sino también como elemento político, dado que en gran medida su discurso va dirigido a abundar en la conciencia colectiva marroquí y árabe-islámica en general, en busca de correspondencia y de seguimiento por parte de la población, de forma que, en definitiva, sus respectivos proyectos puedan ponerse en marcha. Es interesante recordar que ambos autores son beréberes de diferentes orígenes⁸²⁵ y se reconocen como tal, al tiempo que reconocen la existencia de lo beréber, pero nunca como hecho diferencial, sino como hecho integrado. Sin embargo, la identidad beréber, como tal, no tiene sentido alguno para ninguno de los dos, bien por englobarse en la referencia primera al islam, en el caso de Yāsīn, o bien por considerar lo beréber como parte de la cultura árabe, como se ha visto en el caso de al-Ābrī.

En este sentido, atendiendo al análisis de sus respectivos proyectos desde el punto de vista identitario, puede afirmarse que la metodología que cada uno de ellos emplea para hacer llegar su discurso y, por ende, sus ideas a la población está íntimamente ligada al desarrollo concreto de sus postulados en todos los ámbitos y muy especialmente en el ámbito político. Así, la adscripción islámica del proyecto de Yāsīn se plantea como un proyecto comunitario, necesariamente constituido por musulmanes conscientes de su identidad, de manera igualitaria y comprometida con el fin último de establecer la justicia (*ʿadl*) mediante la construcción del estado islámico. Sin embargo, no debe obviarse la configuración piramidal de su modelo de estado y de sociedad, en la que, por encima de todo, el emir, atendiendo a la estructura regional (*quṭrī*), o el califa, atendiendo al modelo político integral de la *umma* como califato (*al-jilāfa al-islāmiyya*), tienen la última palabra en términos ejecutivos, si bien su papel al frente de la comunidad debe estar sometido a la *šūrā* mutua entre gobernante y gobernados en todo momento. En su visión, por tanto, la comunidad necesita un líder y una élite consciente y comprometida con el nuevo estado, siempre que éstos actúen con justicia y de acuerdo a los principios del islam como modelo global (*šumūliyya*)⁸²⁶.

⁸²⁵ `Abd al-Salām Yāsīn es *šelḥa*, procedente del Sūs, mientras que Muḥammad `Ābid al-Ābrī es rifeño. Como se ha visto en sus respectivos capítulos, ambos reconocen esta pertenencia cultural, pero la niegan en sentido identitario y, por supuesto ideológico y político. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma`a ṣadīq*...p. 65; y Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Magrib al-mu`āṣir*..., pp. 46-47.

⁸²⁶ Cfr. Nelly Lahoud, *Political thought*..., pp. 56-63; y `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., pp. 11-13.

En el caso de al-Ŷābrī, dada su adscripción ideológica al nacionalismo árabe de izquierda, el pueblo, como conjunto, se sitúa en el papel de protagonista absoluto. Es el pueblo el único capaz de desarrollar un proyecto de democracia integral árabe, con todo lo que ello significa, en el que la justicia y la igualdad entre todos los ciudadanos como sujetos de derecho esté garantizada. El pueblo consciente de su historia y de su cultura, de su lugar en el mundo y, por tanto de su *arabidad* es, por tanto, no sólo el destinatario de dicho proyecto, sino también su actor principal, puesto que debe ser él el que se desarrolle de acuerdo a su propia conciencia e identidad⁸²⁷. Es así, como se ha visto, como al-Ŷābrī entiende la democracia. No obstante, al-Ŷābrī es consciente de la existencia y de la necesidad de contar con las élites para poder desarrollar cualquier progreso en los diferentes campos de acción. Para ello, al-Ŷābrī aboga por la democratización de las mismas, de manera que la distancia entre éstas y el pueblo sea cada vez menor, y las necesidades de todo tipo sean tenidas en cuenta y valoradas por las élites, comenzando por la élite intelectual que, a juicio de al-Ŷābrī, es la que debe estar siempre más atenta a las demandas y las necesidades del pueblo en general, para poder ser consciente, tanto unas, como otro, de sí mismo y de la unidad que la *arabidad* representa y demanda. Su modelo democrático, es decir, igualitario, se diferencia por tanto también en esto del desarrollo piramidal de Yāsīn, por lo que el uso identitario que cada uno de ellos hace del concepto de *arabidad* o de islamidad, es un uso ideológicamente comprometido con el avance de sus proyectos, su configuración futura y las necesidades de desarrollo actuales, en las que la población en general debe jugar un papel determinante en uno u otro sentido.

La diferencia estriba asimismo en la consideración de cada proyecto desde el punto de vista religioso, en el caso de Yāsīn, o secular, en el caso de al-Ŷābrī. Esta diferencia no es menor, dado que si bien ambos proyectos proceden de una élite intelectual instruida, y así es percibido por gran parte de la población de Marruecos, difieren en su referencia fundamental. Así, el proyecto de Yāsīn, basado en la religión como marco absoluto, entiende todo el desarrollo social, político, económico, etc. en base a la Revelación islámica como parámetro de autoridad máxima. Por ello, es un proyecto que, según él mismo trata de demostrar, se presenta con la autoridad de Dios como último responsable, lo que otorga a sus postulados una cierta carga imperativa. Su

⁸²⁷ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, p. 193.

proyecto es el proyecto de Dios, y así pretende mostrarlo en su desarrollo teórico y práctico, en el que la fe es el primer y más importante requisito.

Muy al contrario, el proyecto de al-Ġābrī pretende desarrollarse a partir de la lectura crítica de la realidad árabe contemporánea y de su legado, con el recurso a la razón como único referente. Para él, por tanto, la *arabidad* y la conciencia árabe no pueden partir sino de una lectura racional del presente y del pasado histórico árabe. Así, si bien el proyecto de Yāsīn se apoya en una autoridad ultraterrena, el de al-Ġābrī pretende evaluar consciente y racionalmente, desde unos postulados humanistas y seculares, las posibilidades de desarrollo de la sociedad árabe y de solución de la crisis estructural de su cultura y su pensamiento, en primer término. Por ello, su puesta en marcha necesita un esfuerzo intelectual endógeno por parte de la sociedad árabe y de las élites intelectuales como vanguardia de la misma, dado que la fe no resulta suficiente como único motor de acción. En resumen, entre otras relaciones, el proyecto de Yāsīn, basado en el islam, puede identificarse como un proyecto religioso, en el que la identidad cuenta principalmente en términos de fe y de acción en base a dicha fe. La *arabidad*, en el proyecto de al-Ġābrī, es entendida como una identidad secular, abierta y plural, en el que el islam juega un papel importante, pero cuyo referente primero es la cultura y la razón crítica como motor de reflexión y de acción.

5.3. Islam y democracia como modelos de estado y sociedad: entre el pragmatismo y la problemática conceptual

Además de sus similitudes y divergencias en el campo de la metodología, cabe destacar que, tanto Yāsīn como al-Ġābrī parten de una mirada crítica a la realidad presente con el objetivo explícito de transformar dicha realidad presente y sobre todo futura. La transformación que preconiza cada uno de ellos en sus proyectos ideológicos difiere notablemente, si bien cabe destacar que ambos son conscientes de la necesidad de emprender un cambio estructural, y de poner fin a la situación de crisis que vive Marruecos y el mundo árabe e islámico. Ambos pretenden ejercer de vanguardia del cambio, reflexionando y actuando en consecuencia, de manera congruente, para ejemplificar la viabilidad de dicho cambio por el que ambos apuestan. Como ha quedado claro, el proyecto que cada uno de ellos defiende parte de un determinado

ámbito de la existencia⁸²⁸ pero tiene implicaciones muy concretas en el resto, especialmente, y así se desarrolla explícitamente en sus respectivos desarrollos ideológicos, en el campo político, económico y social.

A partir de sus reflexiones y análisis, ambos concluyen la necesidad de actuar en dichos campos, de forma que, progresivamente, se consiga su cambio y su sustitución por estructuras más justas y acordes con unos determinados principios morales o éticos. En este sentido, ambos proponen soluciones endógenas para lograr solucionar los problemas endémicos de la sociedad marroquí y árabe-islámica, para lo cual emprenden el análisis y la crítica de los diferentes sistemas de organización políticos y sociales y de las ideologías que, en su caso, los sustentan, con el objetivo de vislumbrar las razones de su fracaso, en el caso de ser sistemas operativos en la realidad contemporánea, o de su éxito futuro, en el caso de ser sistemas potencialmente aplicables a dicha realidad en el futuro próximo.

A partir de ahí, tanto Yāsīn como al-Ķābrī acuden a diferentes sistemas de análisis y a relaciones conceptuales diferentes para aproximarse a conceptos determinantes como “sociedad civil”, “derechos humanos”, “*šūrā*” o “democracia”, así como para analizar los diferentes elementos que, en el marco del futuro estado, caracterizarán las relaciones entre la religión y la política.

5.3.1. Sociedad civil y derechos humanos: crítica ideológica y problemática terminológica

Como se ha visto, tanto `Abd al-Salām Yāsīn como Muḥammad `Abid al-Ķābrī emprenden en sus reflexiones un análisis de ciertos conceptos que resultan fundamentales en cualquier desarrollo expositivo acerca de la realidad sociopolítica marroquí, en primer término. Siempre con una vocación activa, ambos autores recurren a diferentes argumentos para exponer su visión ideológica de la cuestión, especialmente cuando abordan conceptos procedentes de la sociología o del derecho, entre otras ciencias, para insertarlos en su proyecto de cambio o bien para rechazarlos, en el marco

⁸²⁸ En el caso de Yāsīn la base de su reflexión y su actuación es la religión y la espiritualidad, mientras que para al-Ķābrī es la cultura y el pensamiento, siempre entendidos desde la racionalidad de sus postulados. Conviene recordar que la razón, para al-Ķābrī, no se mide sólo en parámetros religión/laicidad, sino que ésta puede ser encontrada en el propio desarrollo religioso, como se ha visto. De ahí que al-Ķābrī llegue a analizar la “racionalidad” presente en la religión y a situarla por encima de la “irracionalidad” presente en el análisis de la formación del pensamiento árabe. Cfr. Muḥammad `Abid al-Ķābrī. *Takwīn al-`aql...*, pp. 134-159.

del debate conceptual característico del pensamiento político marroquí contemporáneo. Es evidente que la elección de los diferentes conceptos a analizar no es arbitraria, sino que responde a una lógica concreta que tiene en cuenta el horizonte epistemológico respectivo y la vocación pragmática del pensamiento político de ambos⁸²⁹, en la que tanto el concepto de “sociedad civil” como el de “derechos humanos” tienen una importancia fundamental, por tratarse de dos de los conceptos clave en el desarrollo sociopolítico e ideológico de la contemporaneidad en general. Por tanto, sus diferentes aproximaciones a ambos revelan:

a) un evidente interés por el mundo contemporáneo en cuanto productor de ideologías y conceptos, y una voluntad por inscribir sus pensamientos en dicho ámbito, de manera que puedan ser considerados como “contemporáneos” y, por tanto, válidos en la actualidad de la reflexión, es decir, en el presente;

b) una vocación crítica evidente que pretende explicar las relaciones entre la propia realidad social y política marroquí y el contexto sociopolítico e histórico en el que tienen lugar, así como analizar sus posibles vías de desarrollo.

5.3.1.1. *Sociedad civil, poder y élites: análisis de los conceptos y perspectivas ideológicas*

En este sentido, con respecto al concepto de “sociedad civil” (*al-muʿtama` al-madanī*)⁸³⁰, ambos autores se sienten llamados a analizar este concepto de manera pormenorizada, si bien ninguno de los dos procede del campo de la sociología, por lo que sus aproximaciones están determinadas por el lugar que en sus respectivos proyectos ocupa dicho concepto.

⁸²⁹ Según lo visto hasta aquí, cabe recordar que el desarrollo de los respectivos proyectos de Yāsīn y al-Ŷābrī, especialmente en el campo político, responde a una vocación activa de cambio a partir de una lectura crítica de la realidad. Las diferencias, sin embargo, entre el horizonte epistemológico y las herramientas metodológicas elegidas por ambos, entre otras cosas, determinan asimismo la lectura ideológica de los diferentes conceptos analizados por ambos, entre los que destacan los de *sociedad civil* (*al-muʿtama` al-madanī*) y *derechos humanos* (*ḥuqūq al-insān*)

⁸³⁰ Para una aproximación a la sociedad civil y la posible aplicación del concepto al contexto sociopolítico de Marruecos, cfr. entre otros títulos, `Abd al-Ilāh Belqazīz. *Fī l-Dīmuqrāṭīyya wa-l-muʿtama` al-madanī*. Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 2001; Abdelmoughit Benmessaoud Tredano. “Transition pre-démocratique, société civile et articulations des pouvoirs au Maroc”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed). *Sociedad civil, derechos humanos...*, pp. 51-67; Noureddine El Aoufi (ed.). *La société civile au Maroc*. Rabat: Smer, 1992; `Abd Allāh Ḥamūdī (ed.). *Wa ʿal-muʿtama` bi-dāti-hi: `an al-muʿtama al-madanī fī l-Magrib al-ʿArabī*. Casablanca: Tubqāl, 1998; Gema Martín Muñoz. “Política, religión y sociedad civil en el Magreb”. En Thierry Desrués y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, pp. 187-212; Carmelo Pérez Beltrán. “Una aproximación...”; Ḥasan Qranfāl. *Al-Muʿtama` al-madanī wa-l-nujba al-siyāsiyya*. Casablanca: Afrīqiyā l-Šarq, 1997; Maria-Àngels Roque (ed.). *La sociedad civil en Marruecos*. Barcelona: Icaria, 2002;

En términos generales, es a partir de los años 80 del siglo XX cuando se generalizó la aplicación del concepto de *sociedad civil*, ya traducido al árabe como *al-muḥtamaʿal-madanī*, por parte de la sociología árabe al ámbito magrebí en general y marroquí en particular. Esta aparición se produjo en el Magreb, más allá del debate que suscita su adecuación, continuando con la trayectoria teórica de confrontación dialéctica presente en la evolución del término, por la oposición de lo *civil* (*madanī*) a lo *militar* (*ʿaskarī*), en unos casos, y de lo *civil* (*madanī*) a lo *político* (*siyāsī*) en otros. En el primer caso, el ejemplo lo constituye Túnez, ampliamente estudiado en las obras del sociólogo Abdelkader Zghal⁸³¹, y en el segundo, Argelia⁸³². Marruecos, por su parte, no queda exento de esta dialéctica, puesto que el debate sobre la posible emergencia de una sociedad civil se produce en un momento crítico para el país, a saber, la grave crisis económica, política y social de comienzos de los años 80, culminada por dos acontecimientos clave: la aplicación de los *Planes de Ajuste Estructural* del FMI y el BM en 1983, y las llamadas *revueltas del pan* en 1982 y 1984⁸³³. Estas revueltas, motivadas en última instancia por la subida del precio de productos básicos como los cereales, fueron especialmente graves en las zonas del Rīf y la Ŷebāla, al norte del país, dado que éstas eran, y siguen siendo, las más apartadas del circuito económico, y por tanto las más empobrecidas y deprimidas en todos los aspectos. La dura represión militar que siguió a estos levantamientos populares, dirigida directamente por el Palacio, supuso un punto de inflexión tras el que la sociedad marroquí advirtió su indefensión y su separación abismal de un poder pretendidamente paternalista cuya legitimidad hasta ese momento jamás había sido puesta en cuestión. Para algunos especialistas, este hecho marcó el comienzo de la posible articulación de una sociedad civil marroquí, sin que la polémica sobre el concepto y su posible aplicación al análisis de la sociedad marroquí se haya dado por finalizada⁸³⁴.

Desde el plano teórico, la crítica de Yāsīn sobre la sociedad civil, como se ha visto, parte de la consideración del término como un concepto exógeno que, en el marco de la sociedad islámica carece por completo de sentido y está vacío de contenido, tanto

⁸³¹ Cfr. entre otros artículos del mismo autor, Abdelkader Zghal. “Le concept de société civile et la transition vers le multipartidisme”. En Michel Camau (ed.). *Changements politiques au Maghreb*. París: CNRS, 1991, pp. 207-228.

⁸³² Cfr. Anna Bozzo. “Islam y sociedad civil. El caso de Argelia”. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad...*, pp. 127-139.

⁸³³ Carmelo Pérez Beltrán. “Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb”. *Nova África*, 12 (enero 2003), pp. 97-98.

⁸³⁴ Carmelo Pérez Beltrán. “Una aproximación...”, pp. 231-232.

su referencia teórica como su posible aplicación. Su crítica, más que centrarse en el propio desarrollo teórico del término, así como en la historia de sus relaciones con el de “estado”, principalmente, en la Europa moderna, se basa en el vacío de significado al que es sometido por los defensores de la laicidad en Marruecos, según Yāsīn⁸³⁵. Para él la sociedad existe en tanto comunidad de creyentes, y la relación de ésta con el estado debe basarse en la reciprocidad estipulada por el modelo de la *šūrà-cracia*, sin que sea necesario el encuadre de los ciudadanos en torno a organizaciones que actúen al margen del estado, puesto que éste, una vez transformado mediante el *yihād* en un estado gobernado por la *šūrà*, garantizará por sí mismo la justicia y la igualdad entre todos sus ciudadanos-creyentes.

En ese sentido, Yāsīn denuncia de una manera muy irónica, habitual en él, el uso partidista e interesado que los defensores de la laicidad hacen del término “sociedad civil” en Marruecos, puesto que éstos claman la existencia de una sociedad civil libre capaz de organizarse de manera independiente al estado y, de esta forma, desarrollar de forma íntegra los derechos de ciudadanía en el país. Para Yāsīn esto resulta simplemente una falacia, dado que él parte de la total imposibilidad de desarrollar cualquier libertad en el actual estado marroquí, aunque hace extensible su crítica al resto de países árabes-islámicos. Por ello, rechaza no sólo el término “*al-muýtama` al-madanī*” como producto de una tradición extranjera, sino que rechaza su uso en Marruecos en el marco de la propaganda ideológica que ejerce el régimen a través de buena parte de las élites políticas e intelectuales del país.

Es interesante señalar que, en contraposición con al-Ŷābrī, Yāsīn generalmente aborda la carga ideológica de cada concepto en relación a su uso, y no al contrario. Por ello, considera carente de validez el emplear términos y conceptos procedentes de tradiciones ajenas a la islámica, dado que, en su concepción integral de ésta como un todo en términos absolutos, cualquier concepto que realmente necesite la sociedad islámica debe buscarse y hallarse en el corpus islámico, tanto jurídico y teológico como histórico, mediante el recurso a las diferentes herramientas metodológicas con las que cuenta y que, según Yāsīn, son suficientes para emprender cualquier proceso de actualización en los diferentes ámbitos de la existencia, incluidos el político y el social.

De ahí que Yāsīn sitúe la distinción en su análisis en el parámetro de lo que puede llamarse la reapropiación conceptual o la reislamización de los términos, sus

⁸³⁵ Una de las obras en las que Yāsīn analiza el término “*al-muýtama` al-madanī*” es *al-Šūrà...*, pp. 47-48.

representaciones y contenidos. Bajo este punto de vista, la sociedad civil es observada como un desarrollo no sólo exógeno, por tanto, sino también insuficiente a la hora de aplicar sus presupuestos a la sociedad islámica. Para Yāsīn, los parámetros de independencia y libertad que la sociedad civil supuestamente debe representar como concepto “civilizador” (*ḥaḍārī*), como necesidad para la convivencia política⁸³⁶ y económica, y como desarrollo general del pueblo de manera autónoma al estado, quedan superados desde el establecimiento de un estado islámico.

En la estructura sociopolítica que éste representa, la sociedad civil, tal y como es entendida en el pensamiento político occidental, no tiene sentido, en tanto que el pueblo, a través del gobierno de la *ṣūrà*, no tiene porqué configurarse como un ente separado, sino que es la propia sociedad la protagonista en el gobierno islámico, conformando un todo unitario. Éste significa para Yāsīn la victoria de la “*muqāwama*” emprendida por los musulmanes contra la injusticia y la barbarie y, por encima de todo, la liberación de la esclavitud del hombre por el hombre bajo la única soberanía de Dios y, por tanto, con la Justicia como objetivo, dado que así está garantizado por el islam y no por leyes establecidas por los hombres. El sistema *ṣūrà-crático*, como se ha visto, no es un sistema más de gobierno y de relaciones, sino que es el único que garantiza los principios acordes con la Revelación. De esta manera, la sociedad no tiene que establecerse como un segmento aparte, sino que es la propia sociedad el fundamento del estado islámico, siendo la base no sólo del sistema social y de la sociedad “civil”, sino también de la autoridad, a través de la religión y del establecimiento de la *ṣūrà* y sus principios espirituales⁸³⁷.

Nuevamente, por tanto, la argumentación de Yāsīn vuelve a ser sencilla y directa, siempre con el trasfondo de la Revelación como autoridad y referencia última e indiscutible. En el caso de Muḥammad `Ābid al-Ābrī, el islam no se sitúa como parámetro en este sentido, sino que su lectura aborda la posible aplicación del concepto “sociedad civil” al contexto árabe contemporáneo partiendo de un análisis racional de su evolución y de sus posibles elementos de desarrollo en las sociedades árabes. En este sentido, su análisis parte de una relación dialéctica, no coyuntural y evidente entre la sociedad civil y la democracia. Sin embargo, al contrario de lo que pudiera esperarse a partir de aquí en un pensador racionalista, al-Ābrī redefine el concepto de sociedad

⁸³⁶ A la hora de analizar el concepto de sociedad civil, Yāsīn utiliza su acepción más amplia, esto es, aquélla que incluye los partidos políticos como organizaciones de encuadre y representación de la sociedad. Se trata por tanto de Cfr. `Abd al-Šalām Yāsīn. *Al-Šūrà...*, p. 47.

⁸³⁷ *Op. cit.*, p. 48.

civil y aboga por su adaptación real al contexto árabe⁸³⁸. Así, al igual que pretende desarrollar un modelo propio de democracia, también la sociedad civil es susceptible en su teoría de adaptar los significados del concepto a una realidad social diferente y cambiante como es la árabe contemporánea. Al-Ŷābrī, consciente de las divergencias y de las dificultades a la hora de definir el concepto “sociedad civil”, simplifica de manera pragmática su desarrollo teórico para adaptar su visión al contexto de aplicación. Así, afirma que la sociedad civil es, ante todo, una sociedad urbana (*muŷtama` al-mudun*), dado que es en las ciudades árabes donde éste concepto puede tener sentido, ya que es en ellas donde se desarrolla el entramado de relaciones institucionales, políticas y económicas que influyen, por definición, en su desarrollo como concepto⁸³⁹. Sin duda, esta aproximación sociológica al concepto resulta interesante y original, puesto que bajo su punto de vista, además, toda relación política que emana de él no tiene sentido en el ámbito de las sociedades tradicionales y tribales, en cuyo caso, la división entre sociedad nómada y sociedad rural (*al-muŷtama` al-badawī / al-muŷtama` al-qarawī*)⁸⁴⁰ sería más apropiada en términos definitorios de la sociedad como conjunto de individuos que desarrollan una vida en común. Por ello, la búsqueda de características e instituciones (*mu`asasāt*) de la “sociedad civil” no puede ejercerse sino en el ámbito urbano cuya población en los países árabes, por otra parte, procede en buena medida del llamado éxodo rural hacia las ciudades⁸⁴¹.

Al mismo tiempo, al-Ŷābrī considera importante destacar el papel histórico, con respecto a la formación de las nuevas sociedades urbanas, jugado por las distintas élites tradicionales y urbanas surgidas a lo largo del proceso de colonización, dado que éstas conformaban la cúspide de una sociedad tribal y dividida⁸⁴² que en ningún caso podía ser entendida como “civil” (*madanī*), puesto que no existía un estado unitario propiamente dicho, incluso en algunos casos ni siquiera existía la idea de estado como tal. De esta forma, determinadas élites, o parte de las mismas, al comenzar a reivindicar la independencia y modernizar las estructuras de las nuevas ideas y movimientos,

⁸³⁸ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Muŷtama` al-madanī*..., pp. 24-31.

⁸³⁹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya*..., p. 116.

⁸⁴⁰ *Op. cit.*, p. 117.

⁸⁴¹ Al-Ŷābrī hace mención en este punto a la obra de Ibn Jaldūn como referencia a la hora de analizar las relaciones existentes en la época árabe clásica entre los habitantes de las ciudades y los nómadas. *Ibid.* Cfr. el análisis que en este sentido realiza el propio Ibn Jaldūn: `Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Jaldūn. *Muqaddima*..., pp. 116-122.

⁸⁴² Concretamente, al-Ŷābrī utiliza el término “*tā`ifīyya*”, lo cual puede ser entendido, según el contexto, como una división entre diferentes grupos políticos, étnicos o religiosos. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya*..., p. 118.

sentaron las bases, siempre teóricas, del surgimiento de una verdadera sociedad civil entendida en su sentido más general. Por tanto, para al-Ŷābrī el concepto de “unidad” (*waḥda*) es clave en relación con el desarrollo de la idea de sociedad civil en los países árabes, puesto que la unidad construida sobre la cohesión de todos los sectores sociales, incluidas las élites, debe ser el principio de la creación de una auténtica sociedad civil. Una de las mayores dificultades para ello es el desarrollo sucesivo de distintas élites en lucha por mantener sus propios intereses. Así, las élites tradicionalistas fueron sustituidas por las modernistas, las cuales participaron en los movimientos por la independencia, como puede observarse en el caso de Marruecos. Estas élites, integradas en gran parte en los movimientos nacionalistas, lucharon por establecer estados independientes de acuerdo con unos eslóganes determinados, ya fueran revolucionarios o democráticos, que pretendían legitimar sus proyectos como vanguardia de la población. Sin embargo, una vez en el poder, desarrollaron un sinfín de recursos específicos para mantenerse en él⁸⁴³, lo cual, junto a la involución del campo económico y la emigración a las ciudades, acabó por cercenar el desarrollo de una sociedad civil auténtica⁸⁴⁴. La conclusión que al-Ŷābrī extrae de este análisis es que la sociedad civil sólo puede existir en un estado libre y democrático, por lo que el miedo contraproducente desarrollado por las élites a la democracia y por ende a la expresión libre de la voluntad popular, hace que ésta sea difícilmente visible en los países árabes, circunscribiéndose en todo caso, como se ha dicho, al ámbito urbano.

De esta forma, y de manera muy breve, es constatable como ante un mismo desarrollo teórico circunscrito al análisis de la sociedad civil, Yāsīn y al-Ŷābrī toman caminos diferentes en lo metodológico que les llevan a tomar unas determinadas conclusiones previas, si bien en ambos se constata la importancia determinante de la “unidad” (*waḥda*) como elemento clave en el análisis social. Así, si Yāsīn rechaza el concepto de “sociedad civil” *per se*, por tratarse de una concepto exógeno y extraño al islam al partir de la separación entre la esfera del poder y la de la sociedad, y poniendo nuevamente al islam como único posible marco de desarrollo social y de libertad, al-

⁸⁴³ En este aspecto, al-Ŷābrī retoma indirectamente el concepto de *hegemonía* de Antonio Gramsci, si bien al-Ŷābrī utiliza el marxismo casi exclusivamente en términos de análisis económico, pero de forma coyuntural y alejada de sus presupuestos materialistas. En cierto sentido, la hegemonía del proletariado de Gramsci también representa la transformación y la construcción de una nueva sociedad, de una estructura económica, una nueva organización política y una nueva orientación teórica y cultural, con las correspondientes repercusiones políticas y morales. Cfr. Antonio Gramsci. *Écrits politiques*. París: Gallimard, 1974; Enzo Pace. “La sociedad civil en el Magreb, entre Gramsci y Maquiavelo”. *Revista internacional de Sociología*, 14 (mayo-agosto 1996), pp. 11-26.

⁸⁴⁴ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya*..., pp. 122-123.

Ŷābrī lo acepta como válido, si bien es consciente de la diferencia histórica que separa su desarrollo en Europa de su posible aplicación al contexto árabe la cual, según se desprende de su análisis, está condicionada a la dirección que tomen las élites árabes hacia la democracia como modelo de organización garante de las libertades y de los derechos de la ciudadanía⁸⁴⁵. El mismo concepto de “sociedad civil”, por tanto, no sólo es abordado desde diferentes perspectivas, sino que también tiene diferente significado al ser aplicado al contexto árabe-islámico por ambos autores. Para Yāsīn, éste se basa en el rechazo del mismo y, por tanto, en su ausencia de significado real. En el caso de al-Ŷābrī, en su intento, que pretende ser más realista, de adaptación ideológica y social a un contexto diferente al europeo de origen, lo cual representa sin duda un esfuerzo teórico mayor y unos resultados inciertos.

5.3.1.2. El concepto de “derechos humanos”: crítica ideológica y análisis islámico

Junto al concepto clave de “sociedad civil”, otro de los términos abordados por `Abd al-Šalām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī que se sitúa como elemento central en sus análisis sobre el desarrollo político del mundo árabe e islámico, es el de “derechos humanos” (*ḥuqūq al-insān*)⁸⁴⁶. Ambos autores tratan con pormenorizado interés este concepto, en el que concurren diferentes elementos además del político, con especial atención al social y al identitario, por la evidente carga simbólica que los derechos humanos y su desarrollo práctico tiene en el imaginario colectivo árabe-islámico, como se ha visto⁸⁴⁷. Es asimismo un concepto que, como el de “sociedad

⁸⁴⁵ Como se vio en el capítulo anterior, la democracia en al-Ŷābrī es un concepto integral y propio que se establece como marco de desarrollo político y social a partir de un proceso de adaptación de la misma al contexto sociopolítico e histórico árabe. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya...*, pp. 31-37

⁸⁴⁶ Por las propias características de esta investigación, no es posible profundizar más en el concepto de “derechos humanos” y la controversia que rodea su utilización y su desarrollo en el pensamiento político árabe y marroquí contemporáneo. No obstante, para ampliar el marco teórico sobre esta cuestión, cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Asās al-ilmī li-`ālamīyya ḥuqūq al-insān/ ḥuqūq al-insān: taqāfa am `īdiyūliyyā?*. Col *Mawāqif, idā'āt wa-šahādāt*, 38. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribīyya, 2005; Driss Basri, Michel Rousset y Georges Vedel (eds.). *Le Maroc et les Droits de l'Homme*. París: L'Harmattan, 1994; Laura Feliú. *El jardín secreto...*, “La apropiación de la temática de los derechos humanos por los regímenes marroquí y tunecino: retórica y realidad”. *Papers*, 46 (1995), pp. 77-94, y “El movimiento de derechos humanos marroquí. Desafíos y riesgos ante un contexto nacional e internacional en cambio”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil...*, pp. 239-265; Gema Martín Muñoz (ed.). *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid: ICMA, 1993; Mohamed Mouaqit. “Le mouvement des droits de l'homme au Maroc”. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 34 (1995) pp. 271-287; Carmelo Pérez Beltrán. “El movimiento de derechos humanos en Marruecos: sociedad civil por la paz”. En Carmelo Pérez Beltrán y Francisco A. Muñoz (eds.). *Experiencias de paz en el Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 2003, pp. 349-378; `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-Insān...*

⁸⁴⁷ Cfr. capítulo 2.

civil”, está estrechamente relacionado con la democracia como forma de organización y como sistema ideológico, por lo que la reflexión acerca de estos derechos tiene una importancia fundamental, toda vez que ambos pretenden desarrollar un análisis propio acorde con sus respectivos horizontes epistemológicos y con sus metodologías que, evidentemente, les llevan a conclusiones diferentes.

En el caso de Yāsīn, los derechos humanos son analizados desde una perspectiva que pretende ser espiritual, en primer término, siendo el resultado, ante todo, de un firme posicionamiento ideológico. Al igual que sucede con otros conceptos, Yāsīn aborda los derechos humanos desde su uso ideológico más que desde su contenido, en el que, en definitiva, no profundiza demasiado. En principio, Yāsīn no se muestra contrario al desarrollo de los derechos humanos como tales, es decir, como corpus de derechos básicos del Hombre siempre entendidos como un producto cultural de occidente, si bien trata de poner de manifiesto, con la ironía que habitualmente caracteriza su discurso, el elemento moral como base de su argumentación.

Desde la moral islámica, por tanto, denuncia la hipocresía de los defensores de la democracia y los derechos humanos en Marruecos que, según Yāsīn, no respetan esos mismos derechos a la hora de ser reivindicados por los islamistas, como es el caso del derecho a la libertad de opinión e información⁸⁴⁸. En este sentido, denuncia la radicalidad del discurso pro-derechos humanos, el cual, bajo su punto de vista, se presenta en Marruecos como un discurso incontestable e irrefutable, que no deja espacio para el desarrollo teórico de otras visiones de la realidad, sino que es impositivo.

Por otra parte, Yāsīn denuncia también el comportamiento de los países occidentales que se rigen por sistemas democráticos y que defienden la universalidad de los derechos humanos entendidos como el máximo exponente de la dignidad humana a través de la garantía del derecho a un trabajo digno, a una vivienda digna, a la educación y la salud universal, al ejercicio de las libertades, los cuales son supuestamente defendidos y garantizados por el estado. A pesar de ser una de las bases, por tanto, de los estados democráticos, Yāsīn afirma que tanto en la actualidad como en el pasado colonial dichos estados incumplen sistemáticamente los derechos humanos en sus propios países y en el extranjero, careciendo de autoridad moral para defenderlos. La

⁸⁴⁸ Yāsīn critica duramente a los demócratas que defienden los intereses del majzén en Marruecos al culpar al islam (identificado en su discurso con los islamistas) de los males causados por el estado *majzení*, por lo que observa en la laicidad que éstos defienden un ataque a esos mismos derechos que dicen defender. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrà...*, pp. 108-109. Sobre la utilización del discurso legitimista del majzén, cfr. Hind A`rūb. *Al-Majzan fī l-taqāfa al-siyāsiyya...*

referencia a la pena de muerte en los Estados Unidos o a la experiencia colonial francesa en Argelia o Marruecos, son para Yāsīn ejemplos del mencionado comportamiento hipócrita que no deja lugar a dudas de la arbitrariedad de la aplicación de los derechos humanos y, por tanto, de la debilidad de su discurso al respecto⁸⁴⁹. Sin embargo, Yāsīn es aún más duro con los políticos laicos occidentalizados que defienden la aplicación universal de los derechos no como derechos en sí, sino como culminación de la ocupación cultural y económica de los países islámicos, puesto que defienden la forma pero no el fondo del sistema de derechos.

Por todo ello, Yāsīn opta por no confundir los conceptos con realidades manipuladas, por lo que afirma la validez de los derechos humanos, entendidos en sentido positivo como culminación de un desarrollo teórico y cultural determinado, afirmando a la vez la validez del islam y del corpus jurídico del *fiqh* emanado de la *šarī`a* como garante de todos los derechos de los musulmanes, los cuales, al hilo de su análisis sobre el concepto de “sociedad civil”, están garantizados en la propia Revelación y en sus fuentes. De ahí que, desde el punto de vista del islam, y siempre según Yāsīn, resulte superfluo y gratuito defender unos derechos que, procedentes de una tradición extranjera, recogen de una manera imperfecta lo que el corpus islámico desarrolla con toda profundidad, puesto que éste se adapta a las necesidades concretas de los musulmanes en cada época, a través de las instituciones y las herramientas con las que el derecho islámico se dota para ello, como es el caso del *iṭihād*. Además de la jurisprudencia, Yāsīn aboga por la relectura consciente de la historia islámica como ejemplificación de dichos derechos, los cuales han de ser difundidos conscientemente entre los musulmanes desinformados y acostumbrados a la interpretación interesada de los ulemas oficiales, legitimadores del orden establecido y de la opresión social, política, cultural y económica de los musulmanes⁸⁵⁰.

Por encima de todo, el análisis de Yāsīn es un análisis ideológico, ya que denuncia la inoperancia práctica del desarrollo de los derechos humanos no tanto como objeto intelectual, sino como concepto y argumento utilizado en la opresión de los musulmanes y en la lucha ideológica contra el islam. La problemática conceptual es, por tanto, evidente en este caso.

⁸⁴⁹ *Op. cit.*, p. 111.

⁸⁵⁰ En el discurso de Yāsīn es habitual, como se ha visto en varias ocasiones, la crítica tanto a las políticas occidentales y sus desarrollos ideológicos en los países islámicos, como a las interpretaciones tradicionales del islam por parte de los ulemas oficiales, a quienes culpa de la ignorancia en la que están sumidos los musulmanes.

El caso de al-Ġābrī, nuevamente, se distancia del de Yāsīn en cuanto a la aproximación ideológica y a la argumentación conceptual, dado que al-Ġābrī, como hace con el resto de los conceptos que analiza, no suele argumentar en sentido negativo, como sí lo hace Yāsīn, sino que trata de analizar los diferentes elementos constituyentes de cada concepto. Los derechos humanos no son una excepción, ya que al-Ġābrī denota una fuerte preocupación por el análisis y el estudio de la posible aplicación teórica y práctica del concepto al contexto árabe contemporáneo, profundizando de esta manera en uno de los elementos clave del pensamiento político árabe contemporáneo⁸⁵¹. Cabe señalar que en la contextualización de su análisis, al-Ġābrī pretende ir más allá de la utilización ideológica del término, por lo que, al igual que Yāsīn, denuncia su mera utilización como arma ideológica por parte de occidente contra un enemigo concreto, lo cual, según su punto de vista, ha dado lugar al conflicto en torno a la universalidad (*ʿālamīyya*) o especificidad (*juṣūṣīyya*) cultural de la propia Declaración Universal de 1948, especialmente en el ámbito árabe-islámico, pero también en otros⁸⁵².

Para ello, su análisis comienza con la definición de los términos que componen el sintagma *ḥuqūq al-insān*. Así, se pregunta en primer término por la idea de “*ḥuqūq*”, de los derechos como concepto ético, evaluando desde una perspectiva racionalista, pero también islámica, las diferentes interpretaciones del concepto como marco moral del ámbito social y político árabe. En principio, al-Ġābrī, como es habitual en él, alude a la historicidad de los derechos recogidos en la Declaración Universal como un desarrollo específico de la cultura occidental, dado que es un producto de su filosofía y de las diferentes cartas de derechos producidas a raíz de las revoluciones burguesas en Francia y Estados Unidos en el siglo XVIII, principalmente, de donde surgen la mayoría de los derechos recogidos en la Declaración Universal de las Naciones Unidas en 1948⁸⁵³. Sin embargo, al contrario que Yāsīn, este argumento no es suficiente para rechazar el concepto de derechos humanos como tal, sino más bien para poner en duda el concepto de “universalidad” que presupone su filosofía. Al-Ġābrī propone un cambio en esta filosofía, un movimiento de apertura que permita incluir otros desarrollos culturales en su seno, de forma que, partiendo de una unidad en los objetivos, pueda

⁸⁵¹ Cabe destacar en este sentido su mencionada obra *al-Dīmuqrāṭīyya wa-ḥuqūq al-insān*, en la que aborda ampliamente el concepto de “derechos humanos” (*ḥuqūq al-insān*), sus elementos constituyentes, connotaciones y posibles aplicaciones a la realidad árabe, con especial atención a su relación con la democracia y con el corpus legislativo islámico.

⁸⁵² El resultado de este conflicto pretendió resolverse con las diferentes declaraciones islámicas de derechos humanos surgidas desde distintos niveles institucionales. Cfr. `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, pp. 145-159; y Gema Martín Muñoz (ed). *Democracia y derechos humanos...*, pp. 197-317.

⁸⁵³ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya...*, p. 142.

elaborarse una reflexión conjunta entre la cultura occidental y la islámica⁸⁵⁴ que aborde diferentes aspectos sociales, económicos, políticos y filosóficos de manera integral. Para ello, no es suficiente un mero acuerdo a nivel institucional, sino que debe emprenderse una auténtica reflexión intercultural (*al-ta'ṣīl al-taqāfī*) que, desde la cultura árabe y la jurisprudencia islámica, permita evaluar la universalidad de los derechos humanos en el islam, los principios teóricos de los mismos y las diferencias entre los diferentes desarrollos. De forma ilustrativa, al-Ābrī afirma que “*en toda particularidad existe algo de generalidad, como toda generalidad está conformada por la unión de diferentes tipos de especificidad.*”⁸⁵⁵

Sobre la universalidad de los derechos humanos, al-Ābrī afirma que desde su filiación filosófica burguesa occidental de los siglos XVII y XVIII que conforma los principios de los mismos, evidentemente no puede ser entendida sino como un producto cultural específico. No obstante, pretende abrir una primera puerta a la aproximación de los respectivos análisis al observar estos derechos como un “principio”, especialmente relacionado con los derechos a la *Libertad* y a la *Igualdad*, como una primera base teórica de reflexión, y no como un todo completo y acabado, de forma que puede ser susceptible a la incorporación de elementos procedentes de otras culturas y desarrollos filosóficos. A partir de aquí, la reflexión de al-Ābrī se inscribe en términos islámicos⁸⁵⁶, pues se adentra en la especulación teológica para observar la posible presencia y universalidad de los derechos humanos desde la argumentación islámica⁸⁵⁷, lo cual es asimismo observado desde la historicidad de los presupuestos contenidos en la *ṣarī'a*, indispensable para poder analizar racionalmente sus contenidos, con especial atención al dos elementos clave, a saber, el de la apostasía (*ridḍa*)⁸⁵⁸ y el de los

⁸⁵⁴ La alusión al desarrollo exclusivamente islámico, y no árabe-islámico, en el análisis sobre los derechos humanos en al-Ābrī, se debe a la validez del corpus islámico como desarrollo jurídico capaz de emprender la tarea de análisis unitario. El reconocimiento de los derechos del hombre en dicho corpus es para él una tarea previa ineludible. *Op. cit.*, pp. 154-159.

⁸⁵⁵ *Op. cit.*, p. 144.

⁸⁵⁶ Existen diez principios que inscriben los derechos humanos en la tradición moral islámica, basados en las fuentes de la Revelación, Corán y *sunna*, y en la historia islámica. Así, los principales derechos, tales como el derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, etc. son expuestos y analizados desde la visión islámica por Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos humanos...”, pp. 115-127. Estos mismos derechos, basados ampliamente en la propia legislación islámica, son expuestos y comparados con los derechos contenidos en la Declaración Universal por `Alī al-Qasimi. *Ḥuqūq al-insān...*, pp. 57-75.

⁸⁵⁷ Esta vocación de al-Ābrī por adentrarse en la especulación islámica es significativamente calificada por Filali-Ansary como una “excursión teológica”, puesto que tradicionalmente este tipo de reflexiones es realizado por alfaquíes. Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam...*, p. 149.

⁸⁵⁸ En el caso de la apostasía, al-Ābrī trata de releer las aleyas relativas a la condena de los apóstatas situándolas históricamente en su contexto original. Además del análisis histórico, la revisión de los objetivos generales del *fiqh* le lleva a desechar la condena a muerte del apóstata, al cual se le dejan asimismo siempre abiertas las puertas del arrepentimiento. Con ello, al-Ābrī pretende racionalizar el

derechos de la mujer en el islam⁸⁵⁹, puesto que ambos necesitan, según al-Ābrī, ser urgentemente revisados y actualizados, dada la distancia entre la formulación de los derechos y su desarrollo práctico en el mundo contemporáneo. Su incursión en el terreno teológico trata de ser metodológicamente respetuosa con dos de los principios básicos de todo su pensamiento, a saber, el recurso a la razón y el recurso al análisis histórico. Ambos van a conformar la base de su análisis sobre los derechos humanos, puesto que a partir de ellos trata de determinar los objetivos últimos de los derechos y su contexto, así como la presencia y el desarrollo de los mismos como parte del corpus teológico, jurídico e histórico islámico, recurriendo incluso en su argumentación a numerosas aleyas coránicas que respaldan sus posiciones al respecto. Dicho análisis parte de tres principios irrenunciables, a saber:

- a) la concepción del individuo como sujeto de derechos naturales,
- b) la voluntad general por la que se reconocen socialmente tales derechos,
- c) la existencia de una organización comunitaria que garantice la protección y la práctica de los derechos⁸⁶⁰.

La lectura coránica en torno a estos principios de al-Ābrī pone de manifiesto lo que Filali-Ansary denomina “persistente timidez de los representantes oficiales de la religión”⁸⁶¹, y la necesidad imperiosa de emprender una relectura racional de las fuentes para adaptar los presupuestos islámicos al cambio social, a la que los ulemas se han negado constantemente, repitiendo los modelos clásicos hasta la saciedad. Dicha lectura le lleva asimismo a profundizar en la importancia de la *šūrā* como institución social en el islam. En relación con los derechos humanos, al-Ābrī afirma que la *šūrā* actúa como garante de un pacto social que conforma los principios de la sociedad islámica y, por tanto, basa su racionalidad en el propio texto coránico, a través de las relaciones entre Dios y sus criaturas y entre los propios miembros de la comunidad. La *šūrā*, de esta manera, garantiza la puesta en práctica social de los derechos reconocidos por la propia

derecho islámico y mostrar la total afirmación de la libertad humana en el islam. Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya...*, pp. 173-179.

⁸⁵⁹ Al-Ābrī afirma la racionalidad de los principios islámicos que garantizan la libertad y la independencia de la mujer en la sociedad, los cuales han sido tradicionalmente malinterpretados. Entre ellos, se centra en el análisis de los derechos de la mujer con respecto a cinco elementos principales: el testimonio, la herencia, el matrimonio, el divorcio y la poligamia. *Op. cit.*, pp. 180-187. El derecho al matrimonio y a la formación de una familia es concebido como uno de los derechos humanos contenidos en la *šarī`a* islámica. Cfr. `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, pp. 67-69.

⁸⁶⁰ Muḥammad `Ābid al-Ābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya...*, p. 161.

⁸⁶¹ Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam...*, p. 150.

Revelación⁸⁶², por lo que su establecimiento y su práctica son observados como un derecho desde el punto de vista islámico⁸⁶³.

Como filósofo, para al-Ķābrī el análisis del concepto “humano” (*al-insān*) resulta asimismo ineludible, centrándose especialmente en su concepción de ser libre y racional conformado como una unidad basada en su propia conciencia de “humanidad” (*insāniyya*)⁸⁶⁴, con todo lo que ello implica. La humanidad, para al-Ķābrī connota la existencia de defectos, así como la tendencia espiritual, fruto de la concepción dual del ser humano. Como tal, es un ser moral y sujeto de derechos en cuanto ser social, por lo que alguno de ellos, como el derecho a la vida, le son consustanciales. En este sentido, la condición del ser humano en el Corán como criatura de Dios le aporta una dignidad adicional que no debe ser rechazada, sino asumida con libertad. Así, desde el corpus islámico, al-Ķābrī entiende que otros derechos como la libertad de creencia o la igualdad, entre otros, son asimismo intrínsecamente islámicos puesto que ponen al individuo en relación con la sociedad bajo el parámetro de la justicia (*ʿadl*), que es el objetivo último del islam⁸⁶⁵ a la vez que un derecho estipulado por el Corán y la *sunna*⁸⁶⁶.

Salvando las evidentes distancias, es destacable la similitud de ambos autores en su vocación reflexiva con respecto a los derechos humanos, especialmente en lo relativo a la denuncia de la utilización ideológica del concepto por parte de occidente y de ciertas élites árabe-islámicas y al análisis y la recuperación de un desarrollo propio, léase islámico, de los derechos humanos, si bien es asimismo evidente la distancia entre ambos. De esta forma, el análisis de al-Ķābrī es mucho más profundo y amplio, puesto que él mismo es consciente de la necesidad de ponderar cada elemento del análisis como único medio de alcanzar una conclusión efectiva. Yāsīn no considera necesario profundizar, como se ha visto, en la argumentación más allá de la consideración ideológica de la cuestión, por lo que, paradójicamente, la incursión teológica de al-

⁸⁶² Muḥammad ʿĀbid al-Ķābrī. *Al-Dīmiqrāṭīyya*..., pp. 160-165.

⁸⁶³ *Op. cit.*, p. 219.

⁸⁶⁴ Aunque las connotaciones de este análisis son mucho más profundas, al-Ķābrī pone de manifiesto la necesaria relación del hombre con la sociedad, en la que los derechos juegan un papel fundamental. El hombre, como ser moral, participa de la vida social sometiéndose a unas reglas en las que además de deberes, tiene una serie de derechos. Este principio es básico en su concepción de los derechos humanos. *Op. cit.*, pp. 193-194.

⁸⁶⁵ En relación con la justicia social, al-Ķābrī destaca la importancia no sólo del derecho a la igualdad, sino del derecho de los pobres a participar de las riquezas de los más favorecidos. *Op. cit.*, p. 244. Sobre el derecho a la igualdad desde la *ṣarīʿa*, cfr. asimismo ʿAlī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān*..., pp. 60-62.

⁸⁶⁶ No deben pasarse por alto las implicaciones que el derecho a la justicia, garantizado por el islam, tiene a nivel político, lo cual al-Ķābrī tiene muy en cuenta. Muḥammad ʿĀbid al-Ķābrī. *Al-Dīmiqrāṭīyya*..., pp. 138-243.

Ŷābrī, que siempre parte de la racionalización de los principios teológicos y jurídicos, resulta, en el terreno de los derechos humanos, más elaborada que la referencia islámica de Yāsīn.

5.3.2. *¿Islam vs. Democracia? Consideraciones ideológicas y repercusiones políticas*

Desde el punto de vista estrictamente político, los proyectos de `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī se presentan como alternativas de cambio que parten de un contexto político concreto, el del Marruecos contemporáneo, para construir un futuro en base a la transformación de las relaciones de poder y de los métodos de ejercerlo. Como se ha visto en cada uno de sus desarrollos respectivos, el análisis del estado y de su configuración conforma un marco metodológico común en ambos, pues ambos llegan a la conclusión de que la Justicia, como fin último de la estructura política, no tiene lugar en la configuración estatal presente y, aún más, no tiene posibilidades de formar parte de su evolución futura. Por ello, la transformación del sistema es necesaria, si bien cada uno de ellos toma un sistema de referencias muy diferente, como se ha visto.

En el análisis que ambos emprenden, los conceptos de islam, *šūrā* y democracia tienen una importancia central por tratarse de los conceptos en torno a los que se construyen sus proyectos políticos respectivos, los cuales tienen una carga ideológica evidente, dado que parten de una determinada concepción de la realidad y de un horizonte epistemológico diferente. Son, por tanto, conceptos utilizados como emblemas ideológicos, sin que ello reste validez a la metodología de sus análisis, bien al contrario, el compromiso ideológico es entendido como una exigencia del propio proyecto. No obstante, es lógico plantearse la cuestión de la distancia que en cada uno de ellos separa la ideología del mero análisis político, teniendo en cuenta que además de dicho análisis, los proyectos de Yāsīn y de al-Ŷābrī suponen un intento movilizador de masas hacia una nueva sociedad. Asimismo, cabe plantearse hasta qué punto *šūrā* y democracia son conceptos paralelos, opuestos o equivalentes en el pensamiento político de ambos.

Tanto Yāsīn como al-Ŷābrī han dedicado varias de sus obras a abordar pormenorizadamente la cuestión⁸⁶⁷, analizando los diferentes conceptos que forman

⁸⁶⁷ Cfr. en este sentido las dos obras en las que ambos autores abundan más en estos dos conceptos, a saber, `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrā*...; y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya*...

parte de sus proyectos o bien que se oponen a los mismos, teniendo en cuenta las particulares características del debate conceptual en el pensamiento político marroquí contemporáneo, en las que los diferentes términos pueden ser definidos por sí mismos o bien por oposición a un contrario, que se sitúa como su antónimo, lo cual implica la elección de uno de ellos y la ruptura con el otro, como se ha visto en el desarrollo metodológico de ambos.

En el caso de Yāsīn, es evidente la antítesis que los conceptos de *šūrā* y democracia representan en su proyecto político y en su argumentación ideológica. Si el primero representa todos los valores deseables y positivos provenientes del islam como desarrollo político, el segundo se caracteriza por representar los valores negativos y exógenos, contrarios al desarrollo del proyecto político del islam como modelo para Marruecos y, por tanto, contrarios a su propia esencia como pueblo, teniendo en cuenta su concepción de la identidad islámica que, en todo caso, podría ser calificada como esencialista. Así, la lectura ideológica de ambos términos se presenta en el análisis de Yāsīn como centro de su proyecto político. Según el análisis de Larbi Sadiki⁸⁶⁸, el rechazo a la democracia por parte del islam político, aplicable al caso de Yāsīn, podría focalizarse en dos elementos concretos, en los que se concentra la definición negativa absoluta del concepto de democracia:

a) la democracia es incompatible con el islam por ser un sistema de increencia con un *telos* político que niega toda noción de espiritualidad, divinidad y soberanía divina⁸⁶⁹;

b) la democracia surge de una filosofía profana y mundana que ha secularizado el conocimiento, tecnificado el pensamiento y acomodado la existencia humana.⁸⁷⁰

En otras palabras, la divergencia entre estos conceptos es el resultado de una fuerte oposición ideológica que proviene fundamentalmente del campo epistemológico, de lo que el islam político y Yāsīn en particular, entienden como concepciones opuestas del mundo, que son llevadas hasta el extremo de representar realidades diferentes partiendo de un mismo escenario. No son, por tanto, meros términos, sino auténticos *logos* en los que se fundamentan sus posiciones políticas y sus actitudes vitales. Esto es

⁸⁶⁸ Cfr. Larbi Sadiki. "Islam and democracy: between orientalism and occidentalism". *The Maghreb Review*, 22, 3-4 (1997), pp. 172-192.

⁸⁶⁹ *Op. cit.*, p. 173. Para Yāsīn, esta relación se resume en la identificación de democracia con laicidad, con toda la carga de negatividad que este último concepto tiene para él, como se ha visto: "*lā dīmuqrāḥiyya illā l-lā'ikiyya*" (sólo existe la democracia laica). Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma` l-fudalā'*..., p. 62.

⁸⁷⁰ Larbi Sadiki. "Islam and democracy...", p. 173.

evidente en Yāsīn, para quien el islam no puede ser definido de una manera concreta, sino a través de sus diferentes representaciones espirituales, en primer término, pero también sociales, políticas, económicas, culturales, identitarias, etc., las cuales se desarrollan en términos de fe, educación, justicia, conocimiento, educación y poder, conformando un conglomerado sustentado en los principios de la Revelación, al que constantemente se remiten y se adscriben, todo lo cual, *objeto, sujeto y método* es concebido como Islam⁸⁷¹, dado que toda la existencia forma parte de él, bien en términos de pertenencia o bien de oposición. El trasfondo filosófico de la cuestión es evidente, puesto que en su análisis, la necesidad de relacionar el Islam con un “otro” en términos absolutos y con diferentes “otros” conceptuales se inscribe en una dialéctica que para Yāsīn pretende ser clarificadora y creadora a un tiempo.

Teniendo esto en cuenta, la complejidad ideológica de Yāsīn con respecto a sus líneas estratégicas, inscritas con ciertos matices en la concepción de su mensaje en torno a los principios mencionados de *māḍawiyya* (actualización ideológica del pasado), *šumūliyya* (integralidad del islam en todas las esferas de la existencia) y *al-da`wa al-niḍāliyya* (llamada a la islamización de las estructuras)⁸⁷², es abarcable a través del análisis de su concepción política como un todo islámico que se manifiesta a través del concepto de *šūrā* la cual, por definición y por esencia, es contraria a la democracia desde el punto de vista teórico y práctico.

No obstante, desde el prisma puramente intelectual, la relación dialéctica que se establece entre ambos conceptos en el desarrollo ideológico de Yāsīn es absolutamente necesaria, dado que sin la democracia la *šūrā* no podría ser explicada en sus términos, al menos según la metodología que el propio Yāsīn utiliza. Dicho de otro modo, la democracia es imprescindible en la ideología de Yāsīn, si bien trata de ser completamente superada en su proyecto político que es, en definitiva, el centro y objetivo de su desarrollo teórico. Así, observando el recorrido ideológico y metodológico de Yāsīn es destacable como éste se basa en la confrontación ideológica de sistemas y conceptos procedentes, por una parte, del islam entendido como una globalidad y, por otra parte, de occidente y los occidentalistas, entendido como el “otro” ideológicamente opuesto y rechazable, pero metodológicamente necesario.

En este sentido, islam y democracia representan, a través de su desarrollo conceptual, la ejemplificación de la diferencia ideológica, también visible a través de los

⁸⁷¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*..., pp. 317-320.

⁸⁷² Cfr. Nelly Lahoud. *Political thought*..., pp. 14-22.

conceptos que proceden de ellos y constituyen su desarrollo en diferentes ámbitos, con especial atención al ámbito político y también social, tales como los analizados de *šūrā*, sociedad civil, derechos humanos, etc., en torno a los cuales el debate cobra forma y es actualizado constantemente, constituyendo el eje no sólo de la propia auto-definición, sino de una definición concreta del “otro” que, partiendo de una imagen o incluso de un estereotipo, puede llegar a convertirse en una realidad fuertemente asentada⁸⁷³. Por tanto, en el ámbito ideológico, la relación entre islam y democracia se inscribe en un parámetro de necesidad, si bien en el político la necesidad de la confrontación deja de ser relevante, al menos desde el punto de vista teórico, dado que todo este desarrollo conceptual se inscribe en parámetros de reflexión teórica.

La ideología influye por tanto en todo el desarrollo teórico de Yāsīn, al igual que en al-Ŷābrī, si bien el primero reproduce una relación de identificación entre ésta, el islam y la Verdad, mientras que al-Ŷābrī, en sus escritos políticos, es consciente de estar desarrollando un ejercicio de reflexión ideológica. Ejemplo de ello es el amplio ensayo condensado, en parte, en su obra *Wiyha nazar*⁸⁷⁴, cuyo título resulta de por sí ilustrativo en cuanto a la distancia que el ejercicio reflexivo de al-Ŷābrī toma de la identificación ideológica con la científicidad o la objetividad analítica, la cual ejerce de manera evidente en el campo filosófico.

Al contrario de lo que el islam representa en el desarrollo ideológico de Yāsīn, al-Ŷābrī presenta su ideología como un ejercicio de reflexión activo, en la que la imagen de un “otro”, evidentemente existente, está mucho más matizada que en el discurso de Yāsīn, ya que, ante todo, al-Ŷābrī pretende centrarse en la representación y el análisis del “nosotros”⁸⁷⁵. Partiendo de un “nosotros” amplio e integrador, el “otro” sólo es relevante en el ámbito del contexto y de las relaciones, no tanto en la propia definición y en las referencias de la misma, que pretenden partir en al-Ŷābrī de un estudio pormenorizado del nosotros como “ser” en el mundo, para lo que necesita

⁸⁷³ Así lo cree Larbi Sadiki, quien además afirma que el proceso ideológico de los islamistas conlleva una redefinición de la propia imagen y de la imagen del otro, es decir, una especie de reconstrucción identitaria que parte del ámbito ideológico y tiene repercusiones en la vida diaria, el comportamiento, la manera de vestir, etc. y que surge como oposición al modelo occidental dominante, lo cual no tiene parangón en el desarrollo de otras ideologías. Larbi Sadiki. “Islam and democracy...”, pp. 183-184.

⁸⁷⁴ Cfr. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Wiyha nazar*...; es interesante, por las implicaciones que tiene en las relaciones entre ideología y política, volver a recordar el subtítulo de la misma: *naḥw i`āda binā' qaḍāyā l-fikr al-`arabī al-mu`āṣir* (hacia una reconstrucción de las cuestiones del pensamiento árabe contemporáneo).

⁸⁷⁵ La perspectiva del “nosotros” en al-Ŷābrī es evidente a partir incluso del título de su obra *Naḥnu wa-l-turāt*, en la que analiza la propia situación del sujeto árabe como colectivo con respecto a su historia y a su legado cultural y filosófico, en primer término, lo cual pretende servir de primera referencia de su situación en el mundo en todos los ámbitos.

abordar todo el entramado histórico, filosófico y cultural que hace de ese “nosotros” concreto, es decir, del “nosotros” árabe un objeto de análisis y un sujeto protagonista de su propio desarrollo como tal.

Partiendo de dicho análisis, es fácilmente comprensible como el sistema conceptual en al-Ībrī define y opta por el desarrollo de determinados conceptos, mientras que procede a la ruptura (*qaṭ`a*) con otros, sin que se establezca, más allá de la relación dialéctica, una necesidad de proceder a la definición negativa, como ocurre en el sistema de relaciones conceptuales en Yāsīn. De esta manera, en al-Ībrī conviven perfectamente conceptos que sería imposible no considerar opuestos en Yāsīn, como ocurre con los conceptos islam, *ṣūrā* y democracia. Todos ellos conviven en la exposición ideológica de al-Ībrī de una manera no impuesta ni artificial, dado que, tanto desde el análisis histórico del legado cultural y filosófico árabe (*turāṭ*), como desde el análisis de la realidad política árabe en relación con su futuro desarrollo, es decir, en relación a la *nahḍa*, los mencionados conceptos son susceptibles de formar parte de una misma estructura coherente y unitaria, para lo cual es necesario situar el análisis crítico como referencia y la racionalidad como marco. La racionalidad (*`aqlāniyya*) constituye el punto de inflexión por el que, tanto la filosofía racionalista árabe como el corpus legislativo islámico, pueden formar parte de una misma estructura de pensamiento, si bien este presupuesto encuentra una fuerte oposición tanto por parte de ciertos intelectuales laicistas, generalmente francófonos, como por parte de ciertos sectores islamistas, precisamente dos de las ideologías en las que el “otro” conforma una de las bases más importantes de su argumentación.

De esta forma, según al-Ībrī, la democracia es una necesidad para el pueblo árabe⁸⁷⁶, al que trata de movilizar y educar mediante sus escritos en diferentes formatos, pues considera preciso, en una actitud pragmática e ideológicamente coherente⁸⁷⁷, “*ante todo, convencer a los “sin voz”, a aquéllos que no han tenido derecho a la palabra y que no parecen convencidos de su impacto en la organización del espacio público*”⁸⁷⁸. Sin embargo, esta necesidad democrática, siempre entendida bajo los parámetros

⁸⁷⁶ Muḥammad `Ābid al-Ībrī. *Al-Dīmuqrāṭiyya...*, pp. 31-37.

⁸⁷⁷ La posición del intelectual árabe como ideólogo y movilizador de las masas en busca de una solución a la crisis, para construir así nuevas y justas estructuras en todos los ámbitos, no puede ser calificada de incoherente ni ser reprochable desde el punto de vista científico, como se ha dicho, ya que la acción es una exigencia del pensamiento árabe. Dicho pragmatismo es, además, una exigencia de la propia realidad árabe contemporánea. Por ello, no hay lugar a la afirmación de Mouaquit: “Les idées critiques d’Al Jabri sont plutôt éparses, fragmentaires et, parfois, loin d’être toujours cohérentes”. Mohamed Mouaquit. “Mohamed Abed al-Jabri...”, p. 155.

⁸⁷⁸ Abdou Filaly-Ansary. *Repensar el islam...*, p. 151.

analizados que hacen de ella una democracia propia y no una mera imposición de modelos políticos exógenos, no excluye en ningún momento a la necesidad de la espiritualidad islámica, que al-Ŷābrī considera evidente y necesaria, ni tampoco a la renuncia de la *šūrā* como una institución capaz de garantizar el acuerdo social y los derechos del pueblo, por lo que es en todo caso un desarrollo político válido. No hay por tanto un “otro” político, más allá de las lecturas “salafíes” que al-Ŷābrī considera inoperantes e incluso perjudiciales en la comprensión de la realidad árabe contemporánea.

La diferencia estriba en el dibujo del modelo político, constituido como *šūrā-cracia* o *democracia árabe*, en relación con la ideología de cada uno de ellos, pues tanto Yāsīn como al-Ŷābrī abogan por la unificación social y por la garantía de los derechos y el acceso del pueblo al poder mediante su capacidad de decisión. Las diferencias conceptuales y de método resultan evidentes a partir de aquí, pues en la ideología islámica de Yāsīn, la política es concebida como un asunto religioso, lo cual implica unas connotaciones muy particulares que afectan al ejercicio del poder y a los propios gobernantes que, de acuerdo con su proyecto, estarían encabezados por un emir o un califa, si bien entendido como un *primus inter pares* elegido por los creyentes conforme a sus capacidades y a sus conocimientos⁸⁷⁹, fundamentalmente religiosos. Aunque al-Ŷābrī no profundiza en exceso en la estructura concreta del desarrollo democrático, es evidente que el islam no tiene un lugar central en la misma, puesto que el ámbito religioso es concebido por al-Ŷābrī separado del político, si bien el islam está presente como aglutinante social, marco ético y referencia cultural e incluso jurídica, en determinados casos, como se ha visto⁸⁸⁰. La diferencia entre ambos se constata además, desde el punto de vista estrictamente político, en el esquema piramidal del modelo desarrollado por Yāsīn, que en al-Ŷābrī tiende a ser igualitario. Los diferentes esquemas, evidentemente, responden a las diferencias ideológicas, por cuanto Yāsīn, como guía espiritual y antiguo sufí, extrapola al campo político la estructura del maestro-guía al frente de la comunidad, el cual tiene autoridad para ejercer el poder de acuerdo con los principios de la *šarī`a* y siempre respetando las decisiones de sus diferentes órganos consultivos y de los creyentes-discípulos en general.

Por su parte, el modelo ideológico de al-Ŷābrī abunda en la consideración de la racionalidad como parámetro constante en el desarrollo histórico y social árabe. A partir

⁸⁷⁹ Cfr. la teoría del emirato y el califato islámico en `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*..., pp. 25-35.

⁸⁸⁰ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Dīmuqrāṭīyya*..., p. 96.

de ahí, y considerando la tradicional y férrea oposición ideológica y metodológica del nacionalismo árabe a la democracia, trata de vencer esta dificultad y de convencer a los nacionalistas árabes, entre los que él mismo se encuentra, de la necesidad de la democracia como único sistema viable en la contemporaneidad árabe capaz de lograr el objetivo último y definitivo de la unidad de la Nación Árabe (*al-waḥda al-`arabiyya*). La libertad es la única y última garantía para la unidad árabe, según al-Ŷābrī, por lo que el desarrollo de verdaderas democracias conforme a unos cánones propios y diferentes de los desarrollados por Occidente, puede establecer las condiciones necesarias para su desarrollo⁸⁸¹. La *unidad árabe* es uno de sus resortes ideológicos más importantes y, por tanto, el objetivo que al-Ŷābrī sitúa en el horizonte de su proyecto político. La *democracia*, como tal, sería el punto de inflexión ideológico entre lo que puede ser denominado como nacionalismo árabe “clásico”⁸⁸², y el nacionalismo árabe que al-Ŷābrī preconiza como desarrollo ideológico contemporáneo, acorde con las nuevas circunstancias y superador de los problemas endémicos de las sociedades árabes.

Diferentes parámetros, por tanto, conforman las respectivas visiones políticas tanto de Yāsīn como de al-Ŷābrī, entre los que cabe destacar el parámetro ideológico por encima de los demás. El islam y la democracia, por tanto, se sitúan como parte de un sistema de pensamiento en el que cada uno de ellos trata de elaborar una estructura sólida y coherente con los objetivos de sus respectivos análisis sociopolíticos.

5.3.3. La cuestión palestina como ejemplo de desarrollo ideológico: el símbolo más allá del símbolo

Como elemento simbólico en cada uno de sus desarrollos teóricos, tanto Yāsīn como al-Ŷābrī recurren a la mención de la situación de Palestina como punto de referencia inevitable. Las connotaciones de esta referencia en el imaginario árabe e islámico son, sin duda alguna, complejas y determinantes, puesto que implican una serie de adscripciones no sólo políticas, sino también psicológicas, identitarias, culturales, sociales, etc. La cuestión palestina, como ambos autores afirman, constituye una de las mayores heridas abiertas en el corazón de la *islamidad* y de la *arabidad*, del que Marruecos constituye una parte, dado que personifica un conflicto constante entre las diferentes concepciones del mundo, es decir, entre un “nosotros”, que cada una de las

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² Cfr. Carmen Ruíz Bravo. *La controversia ideológica...*

diferentes tendencias ideológicas matiza de una forma concreta, y un “otro” que representa todos los valores opuestos al “nosotros”, y que está personificado por la política sionista y por el apoyo occidental a la misma.

Evidentemente, este planteamiento un tanto simplista de la cuestión contiene una gran cantidad de elementos subyacentes que deben ser analizados, y que, en definitiva, tratan de presentar la cuestión palestina no como un simple problema sociopolítico de alcance mundial⁸⁸³, sino como una cuestión vital para el futuro de la comunidad árabe e islámica. Tanto Yāsīn como al-Ŷābrī consideran esta cuestión como trascendental desde cada una de sus respectivas orientaciones ideológicas, por lo que su alusión recurrente pretende en ambos ser un recordatorio de la necesidad de transformar el sistema en todos los ámbitos y en todos los países, de Marruecos a Palestina. Es evidente que en el análisis de la cuestión palestina subyace la concepción del mundo árabe-islámico como una unidad, de forma que el desarrollo de cada una de sus partes repercute, para bien o para mal, en el resto. Palestina continúa siendo hoy un símbolo de la ineficacia de las políticas árabes, así como de la evidente distancia entre las poblaciones árabes y sus respectivos gobiernos, que son acusados de tomar una actitud tímida e irresponsable. Es evidente que las ideologías de oposición, especialmente en nacionalismo árabe y el islam político, se han caracterizado por hacer de la cuestión palestina una bandera de la resistencia árabe-islámica frente al enemigo, por conformarse como el mayor frente de batalla abierto entre la representación simbólica del “nosotros” islámico o árabe y el “otro” occidental opresor. Dicho enfrentamiento tiene en cada país árabe, y por lo tanto también en Marruecos, diferentes apariencias en forma de conflictos identitarios, culturales, políticos, económicos, etc. Todos ellos se resumen ideológicamente en el imaginario colectivo en la referencia a la cuestión palestina como símbolo máximo de dicho conflicto. Por ello, no es casualidad que tanto Yāsīn como al-Ŷābrī empleen la referencia al conflicto palestino como ejemplo de desarrollo ideológico.

En el caso de `Abd al-Salām Yāsīn, el parámetro ideológico parte de la inevitable lectura del conflicto como un asunto principalmente religioso, en el que el combate no es sólo por la emancipación de Palestina o por la materialización de sus

⁸⁸³ Sobre el conflicto palestino y la cuestión identitaria en el mundo árabe, cfr. Ignacio Álvarez-Ossorio. *El miedo a la paz: de la guerra de los seis días a la segunda Intifada*. Madrid: Catarata, 2001; Geoffrey Aronson. *Israel, Palestinians and the Intifada*. Londres: Kegan Paul, 1990; Albert Hourani. *Historia de los pueblos Árabes*. Barcelona: Ariel, 1992; José U. Martínez Carreras. *El Mundo Árabe e Israel*. Madrid: Istmo, 1992; Pedro Martínez Montávez (ed.). *Pensando en la Historia de los árabes*. Madrid: CantArabia, 1995; desde el punto de vista de la política de los estados árabes al respecto, cfr. Bichara Khader. “La Ligue Arabe et la question palestinienne”. En Maurice Flory y Pier S. Agate (eds.). *Le systeme regional arabe*. París: C.N.R.S., 1989, pp. 321-341.

derechos nacionales como pueblo, sino que se trata, ante todo, de un *yihād* que llama a la lucha de los musulmanes contra la opresión y la ocupación extranjera. Es interesante resaltar como el análisis de Yāsīn, al hacer referencia a la cuestión palestina, parte de la consideración del movimiento sionista, gran culpable de la situación de Palestina, como un movimiento laico y alejado de los principios religiosos que llevaron a los judíos a desarrollar su edad de oro cultural en la época andalusí y por tanto, Yāsīn recalca, bajo gobierno musulmán⁸⁸⁴. Bajo su punto de vista, el estatuto que el islam concede a las comunidades religiosas minoritarias como *ahl al-dimma* no sólo contribuyó a su desarrollo social y cultural en al-Andalus, sino que fue también el soporte de la convivencia pacífica y armónica de la que durante siglos disfrutaron judíos y musulmanes en África del Norte y en el *Mašriq* bajo dominio musulmán, como elementos de un mismo espacio geográfico, sociopolítico y cultural. Para Yāsīn, esta situación, analizada en términos ciertamente acrílicos y superficiales, cambia considerablemente con el problema de la integración judía en Europa, lo que considera un verdadero punto de inflexión en el desarrollo histórico del judaísmo, al comenzar a desarrollarse el movimiento sionista como un movimiento ideológicamente laico decidido a establecer un estado judío.

Es interesante asimismo destacar cómo Yāsīn relaciona dialécticamente el sionismo (*al-ḥaraka al-sihyūniyya*) con el laicismo (*al-lā'ikiyya*) que, como se ha visto, es uno de los elementos más negativos que caracterizan su visión ideológica del “otro” democrático occidental. Como religioso, Yāsīn debe respetar al judaísmo como religión revelada, por lo que establece una línea divisoria entre judaísmo y sionismo para situar la cuestión en un plano ideológico y no religioso. No obstante, Yāsīn no puede dejar de apuntar la “ingratitude de los hijos de Israel” (*abnā' Isrā'īl al-`āqūn*)⁸⁸⁵ para con los musulmanes, teniendo en cuenta no sólo la protección y el alto estatus de los que gozan en el Corán, sino también el buen trato recibido durante siglos de convivencia en tierras musulmanas. Por ello, la arrogancia y el desprecio de Israel para con los musulmanes, tanto israelíes como palestinos, son observados por Yāsīn con suma tristeza y con la esperanza de que esa ingratitude, arrogancia y crueldad sea el germen de su propia

⁸⁸⁴ Además de la mención del problema palestino como una de las “heridas” sangrantes del Islam contemporáneo, junto a Argelia, en numerosas ocasiones, en su obra *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa* dedica un capítulo específico a tratar pormenorizadamente esta cuestión. Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*..., p. 113.

⁸⁸⁵ *Op. cit.*, p. 126.

destrucción, observada como castigo divino, tanto desde una interpretación coránica como desde la propia Biblia⁸⁸⁶.

La decisión de establecer finalmente en Palestina los cimientos de un estado laico es una cuestión determinante, puesto que ésta es observada por Yāsīn como una agresión en forma de ocupación de una tierra musulmana por parte de un movimiento político de ideología laica militante. Al mismo tiempo, el apoyo incondicional de los Estados Unidos al estado de Israel⁸⁸⁷ es determinante para Yāsīn, de manera que éste es considerado como un “hijo” de aquéllos en términos políticos e ideológicos, ya que Yāsīn considera además la ideología sionista como un desarrollo similar al del protestantismo nacionalista norteamericano⁸⁸⁸, a cuyos intereses responde fielmente el estado de Israel en el *Mašriq* árabe. El sionismo es la ideología laica que sustenta las bases de un estado ocupante y opresor, no solamente con respecto a la población árabe-musulmana, ya sea esta oficialmente israelí o palestina, sino con respecto a la propia población judía de origen sefardí, la cual es tratada, al igual que la población árabe israelí, como ciudadanos de segunda clase, con todo lo que ello conlleva⁸⁸⁹. En ese sentido, la injusticia y la opresión de Israel puede ser observada, y así lo hace Yāsīn⁸⁹⁰, no sólo como un mero asunto “externo”, sino como una de las bases ideológicas que conforman el estado sionista como tal.

A partir de ahí, Yāsīn alude nuevamente a la Historia como ejemplo y como motivación ideológica, de forma que, partiendo siempre de su inquebrantable confianza en la victoria final del islam en todos los ámbitos, relata las sucesivas campañas de los cruzados que durante siglos se establecieron en Jerusalén, y cómo finalmente fueron vencidos por el kurdo Salāḥ al-Dīn, máxima autoridad de un Islam unido frente al invasor, destacando la capacidad de Saladino para unir a los árabes y a los

⁸⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 130-131.

⁸⁸⁷ Yāsīn, al contrario que otros pensadores islamistas, no tiene reparos en mencionar a Israel (*Isrāʿīl*) en sus escritos, aunque implícitamente es siempre identificado como el estado sionista, o bien como el Israel de las Escrituras. *Op. cit.*, p. 120.

⁸⁸⁸ A pesar de la contradicción terminológica en la que incurre Yāsīn entre el laicismo sionista y su relación filial con el protestantismo norteamericano, es interesante hacer notar esta relación ideológica que Yāsīn pone de relieve entre el ultra-nacionalismo sionista y el ultra-nacionalismo protestante de los Estados Unidos, el cual suele ser generalmente denominado por la prensa nacionalista árabe “*al-masīḥiyya al-šīḥyūniyya*” (cristianismo sionista). Las tres razones que Yāsīn considera determinantes en el apoyo de los Estados Unidos a Israel son de orden confesional, económico y político. *Op. cit.*, p. 116.

⁸⁸⁹ Yāsīn considera a Israel como un estado artificial cuyas contradicciones intrínsecas le llevarán finalmente a la auto-destrucción, lo que argumenta con la autoridad coránica e histórica. *Op. cit.*, p. 125.

⁸⁹⁰ *Op. cit.*, p. 120.

musulmanes⁸⁹¹. Confiando por tanto en la unidad de los musulmanes, pues su desunión es uno de los factores que considera determinante en la victoria momentánea de Israel y sus aliados, así como en la victoria final contra el nuevo invasor, último de una larga lista, Yāsīn hace mención a cuatro elementos básicos que los musulmanes deben cumplimentar y reforzar para lograr poner fin a la trágica situación de Palestina, a saber,

- a) la fe (*imān*);
- b) aptitudes políticas y sociales (*mu'ahhilāt al-siyāsiyya wa-l-iḡtimā'iyya*);
- c) la resistencia y el martirio (*al-muqāwama wa-l-istiḡhād*);
- d) paciencia para soportar un largo sufrimiento (*al-i'dād al-ṭawīl al-muta'anī*)⁸⁹².

Dadas estas condiciones, Yāsīn confía en la victoria de los musulmanes como ha ocurrido alternativamente en el pasado⁸⁹³, puesto que así se garantizaría nuevamente la justicia tal y como es preconizada en el islam. En esta correlación de elementos, que por otro lado no son sorprendentes teniendo en cuenta la ideología de Yāsīn y lo expuesto hasta ahora en este sentido, destaca la posición que ocupa, después del pilar básico de la fe, el elemento político y social. Es destacable que Yāsīn lo sitúe por encima de la resistencia y del martirio, puesto que la correlación de elementos no es arbitraria, sino que tiene una lógica muy determinada, y muestra la preferencia ideológica de Yāsīn por la toma de postura política y social por encima de todo. Al contrario que otros ideólogos islamistas, Yāsīn pondera los diferentes elementos y otorga especial atención al lugar que la política y la atención social deben ocupar en el conflicto, siempre con la perspectiva de la fe como horizonte. Los cuatro elementos, en suma, resultan de una lectura política de la realidad del conflicto, si bien la fe y la paciencia para soportar el sufrimiento se adscriben a una filiación espiritual, todas ellas son partícipes de una posición ideológica muy clara al respecto.

En este sentido, Yāsīn analiza el papel de las organizaciones islamistas en Palestina como vanguardia consciente del proceso histórico que, según su punto de vista, no puede conducir sino a la victoria, puesto que ésa es la única lectura posible que puede extraerse del análisis del conflicto a partir del parámetro de la fe. Este proceso es

⁸⁹¹ Aludiendo al origen kurdo de Saladino, Yāsīn pretende demostrar la importancia de la unidad de los musulmanes por encima de divisiones étnicas o culturales que, desde el punto de vista de la *umma*, no son solo innecesarias, sino también contraproducentes. *Op.cit.*, p. 121.

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ Yāsīn alude a la teoría de la alternancia de civilizaciones de Toynbee. Cfr. Arnold Joseph Toynbee. *Estudio de la historia*. 7 vols. Buenos Aires: Emecé, 1968.

denominado por Yāsīn “*aslamat al-tārīj*”⁸⁹⁴, es decir, considera el desarrollo de los acontecimientos como parte de la “*islamización de la Historia*”, en la que Palestina juega un papel crucial. De ahí que apruebe sus acciones armadas, dado que bajo su punto de vista se enmarcan dentro de un *yihād* en defensa de los musulmanes palestinos contra la barbarie sionista que les somete a la ocupación y consecuentemente, a la opresión, la injusticia, la falta de libertad y la pobreza y, más allá, por el establecimiento de un estado islámico en Palestina. Las organizaciones islámicas, tanto palestinas como del sur del Líbano son un ejemplo, según Yāsīn, de que los hombres de fe no son fatalistas, sino que se inscriben en una continuidad que va más allá de la Historia pero que se manifiesta en la acción concreta guiada por la fe⁸⁹⁵. En este punto, Yāsīn contrapone el movimiento de islamizar la Historia con lo que denomina el “sueño de unidad” (*ḥilm al-waḥda*) de los árabes modernos, es decir, del nacionalismo árabe, que, bajo su punto de vista no se realizará jamás porque no está basado en la fuerza de la fe, sino en una ideología secular⁸⁹⁶.

En el caso de al-Ŷābrī, el axioma ideológico principal es el del nacionalismo árabe, para el cual la cuestión palestina constituye un símbolo fundamental, dado que la “liberación de Palestina” (*taḥrīr Falasṭīn*)⁸⁹⁷ se constituye como punto de referencia del imaginario colectivo árabe, además de cómo elemento metodológico fundamental en relación con la consecución final de la unidad árabe. Ambas cosas, es decir, la liberación de Palestina y *lo árabe* se encuentran tan relacionados en el pensamiento árabe contemporáneo que el propio al-Ŷābrī llega a preguntarse: “*Desde el establecimiento de Israel, ¿es posible pensar en “lo árabe” sin pensar, explícita o implícitamente, en Palestina?*”⁸⁹⁸

La diferencia terminológica en la aproximación al conflicto palestino tiene en los conceptos de “*yihād*,” por un lado, y de “*taḥrīr*”, por otro, sus máximos exponentes ideológicos en relación con las ideologías combativas representadas por el islam político y por el nacionalismo árabe de tendencia marxista. Si bien ambas han podido

⁸⁹⁴ *Op. cit.*, p. 123.

⁸⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 123-124.

⁸⁹⁶ *Op. cit.*, p. 125.

⁸⁹⁷ El *taḥrīr* (liberación) es un concepto clave en el nacionalismo árabe desde sus inicios en la lucha anticolonial, siendo el eje conceptual de la mayoría de movimientos nacionalistas e independentistas árabes. Actualmente, el nacionalismo palestino es prácticamente el único que actualiza constantemente sus connotaciones de lucha y de liberación nacional, más allá del uso ideológico del término, institucionalizado y desacreditado por movimientos como el FLN argelino. Cfr. Gema Martín Muñoz. *El estado árabe...*, pp. 114-120.

⁸⁹⁸ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, p. 126.

ser utilizadas de forma coyuntural por ambas tendencias, el *ŷihād* simboliza de manera genérica la lucha de los musulmanes palestinos contra la barbarie (*kuf̄r*) sionista, así como el *taḥrīr* representa la liberación de la opresión israelí por parte del pueblo palestino y el acceso a sus derechos nacionales. Por tanto, *ŷihād* y *taḥrīr* tienen un uso altamente simbólico, que incluso ha sido tradicionalmente utilizado en la nomenclatura de las diferentes opciones armadas y políticas palestinas, tales como *al-Ŷihād al-Islāmī* (Ŷihād Islámico, IJ) por parte islamista, o *al-Ŷibha al-Ša`biyya li-Taḥrīr Falasṯīn* (Frente Popular para la Liberación de Palestina, FPLP) por parte marxista-leninista.

Al-Ŷābrī se interesa especialmente por la relación dialéctica que se establece en el pensamiento árabe contemporáneo entre la *liberación de Palestina (taḥrīr Falasṯīn)*, la *unidad árabe (al-waḥda al-`arabiyya)* y el *socialismo* como modelo político e ideológico (*al-ištirākīyya*), así como el orden que debe prevalecer en esa relación, de manera que elabora una aproximación histórica a los términos y a su utilización por parte de las diferentes tendencias ideológicas e ideólogos preocupados por dicha relación. Especialmente crítico se muestra al Ŷābrī con el discurso producido por el análisis nacionalista árabe, al que, si bien reconoce su capacidad de movilización de las masas, tanto en Palestina como en el resto del mundo árabe, critica su estancamiento en posiciones inamovibles y en eslóganes que se han ido alejando de la realidad contemporánea de Palestina y situándose progresivamente fuera de la Historia⁸⁹⁹. Según su análisis, en lugar de analizar críticamente la realidad contemporánea y las relaciones entre la estructura económica, la sociedad, el desarrollo, la política internacional, etc., el nacionalismo árabe y palestino de izquierda se ha separado progresivamente de las necesidades reales de las masas, al contrario de lo que han hecho los movimientos islamistas, provocando luchas y divisiones en el seno de las diferentes organizaciones que, en general, han apartado a gran parte de la población de la sensibilidad nacionalista árabe. En definitiva, al-Ŷābrī achaca a la reflexión intelectual nacionalista árabe una excesiva preocupación por manejar los elementos teóricos, especialmente los relacionados con el desarrollo de una posible revolución y construcción de un estado socialista en Palestina, que les ha llevado a establecer una serie de “posibilidades intelectuales” (*al-mumkināt al-dīhniyya*) a través de un discurso que al-Ŷābrī denomina “meta-realista” (*mītāwāqi`ī*) al centrarse, como posibilidades, en lo que hay “más allá” de la realidad árabe y palestina y, por tanto, alejado de la realidad presente y concreta de

⁸⁹⁹ *Op. cit.*, p. 145.

análisis⁹⁰⁰. De ahí que llegue a calificar al discurso nacionalista como un discurso problemático (*iškālī*), por una parte, al presentar una serie de problemas y no aportar una verdadera solución a los mismos, y como un discurso “*māwarā`ī*”, es decir, situado más allá de la realidad árabe, por otra.

Así como la fe (*imān*) es el pilar fundamental de la ideología de Yāsīn y de la acción de los musulmanes a favor de la liberación definitiva de Palestina, en al-Ŷābrī es el desarrollo de la conciencia árabe (*al-wa`ī l-`arabī*). Él es consciente de la dificultad de desarrollar ese concepto en la teoría y en la práctica del pensamiento nacionalista árabe contemporáneo, pero, como en toda su teoría, lo considera un concepto clave y definitivo. En relación con Palestina, el desarrollo de la conciencia árabe es necesario para rechazar el sentimiento de resignación ante la derrota, así como para mantener las esperanzas y los objetivos. Asimismo, la conciencia árabe es necesaria para establecer ciertas prioridades de método, puesto que, ante el “desastre” que viven los palestinos (*al-kāriṭa al-falasṭīniyya*)⁹⁰¹, no es tan determinante teorizar sobre la nación árabe, sino que es más urgente actuar activamente en la liberación definitiva de Palestina. Al-Ŷābrī afirma que la liberación de Palestina no sólo es necesaria, sino que es posible y que, por tanto, la unidad árabe es también un objetivo alcanzable. En este sentido, su labor de análisis pretende incidir en la necesidad de esta conciencia, de manera que el discurso árabe, alejado de la realidad y centrado en posibilidades, supere esa distancia entre “posibilidad” (*al-mumkin*) y “realidad” (*al-wāqi`ī*)⁹⁰², de manera que la “realidad israelí”, hoy vigente, no acabe con la conciencia árabe palestina, sino que sirva de punto de partida para reforzar la autoconciencia y transformar, por tanto, la realidad. Al-Ŷābrī reconoce a Israel la fortaleza no sólo militar, sino también ideológica, puesto que frente a la desunión y la inoperancia de los árabes, Israel, a pesar de ser un país muy complejo y diferente, se mantiene unido. Por ello, nuevamente, el desarrollo de la conciencia árabe y de la unidad resulta determinante. A partir de ahí, puede especularse sobre la posición cronológica de la liberación de Palestina, la unidad árabe y el socialismo, si bien para al-Ŷābrī, la conciencia árabe resulta el parámetro fundamental de cualquier

⁹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 144.

⁹⁰¹ *Op. cit.*, p.128.

⁹⁰² En términos filosóficos, la distancia entre ambos conceptos en al-Ŷābrī recuerda notablemente a las categorías aristotélicas de *potencia* y *acto*, aunque aplicado a una realidad socio-política concreta. Esto no es sorprendente, teniendo en cuenta la filiación averroísta y por tanto aristotélica del autor, en cuyo itinerario filosófico, Aristóteles sigue siendo considerado como el *mu`allim al-awwal* (el primer maestro). Cfr. Bertrand Russell. *Historia de la filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe, 2005, pp. 200-213.

análisis sobre la cuestión, tanto en relación con la lectura histórica como con el desarrollo metodológico futuro⁹⁰³.

Al-Ŷābrī no considera en ningún momento la cuestión palestina como un asunto meramente palestino, sino que considera su desarrollo ideológico y su solución política como un elemento crucial del pensamiento y la historia árabes, no sólo desde el punto de vista meramente simbólico, sino también desde el metodológico y el pragmático. De esta manera, la influencia del curso de los acontecimientos en Palestina puede hacer que, bajo su punto de vista, los objetivos de liberación, unidad y democracia en todo el mundo árabe puedan ser finalmente alcanzados.

De esta forma, tanto Yāsīn como al-Ŷābrī son conscientes de la trascendencia de la cuestión palestina desde el punto de vista histórico y también desde el ideológico y metodológico. Ambos elaboran un análisis crítico sobre la cuestión basado en muy diferentes parámetros que, a partir de la fe o de la conciencia árabe, respectivamente, pretenden comprender el escenario histórico contemporáneo a la vez que profundizar en sus posibles repercusiones futuras para el resto del mundo árabe-islámico. La victoria final del islam a través de la puesta en práctica del *ŷihād* en la que confía Yāsīn, y la posibilidad real de la liberación y la unidad árabe a través de la conciencia árabe que defiende al-Ŷābrī, suponen dos aproximaciones distintas a una misma cuestión, elegida como símbolo y como referencia máxima de cada uno de sus respectivos desarrollos ideológicos.

⁹⁰³ *Op. cit.*, p. 133.

CONCLUSIONES

Una vez analizados diferentes y muy heterogéneos elementos relacionados con el desarrollo de los conceptos de *islam* y *democracia* en el pensamiento político marroquí contemporáneo, especialmente en las obras de los dos autores que conforman el centro sobre el que pivota la presente investigación, cabría destacar, por su importancia, algunas de las conclusiones extraídas de dicho análisis. En este sentido, dichas conclusiones hacen referencia, por una parte, a la importancia de la elaboración teórica y discursiva desarrollada en el ámbito del pensamiento político marroquí contemporáneo, el cual responde a una trayectoria dinámica inscrita en el devenir del pensamiento político árabe-islámico, así como a una necesidad de *acción* que complementa el análisis teórico desde una indispensable lectura ideológica de la realidad contemporánea. Por otra parte, las presentes conclusiones hacen asimismo referencia a la importancia del desarrollo metodológico y epistemológico de dos de los autores que hoy mejor representan la diversidad y el dinamismo del pensamiento político marroquí contemporáneo como son `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ībrī.

- *El pensamiento político marroquí contemporáneo es un pensamiento original y propio.* El pensamiento político producido en el Marruecos contemporáneo tiene una serie de características particulares que, en forma de especificidades, le otorgan una personalidad propia y diferenciada de otras áreas y desarrollos intelectuales del mundo árabe. Es cierto que, tal y como se ha visto, el pensamiento político marroquí contemporáneo, además de anclar muchos de sus postulados y metodologías en tradiciones y tendencias comunes del pensamiento político árabe e islámico contemporáneo, tiende a la universalidad como objetivo del acto de reflexión. No obstante, situado en dichos parámetros, las especificidades que rodean su modo de reflexión y de abordar la realidad en términos generales, parte siempre de una estrecha relación con el contexto inmediato de Marruecos como factor esencial, sin la cual no sería comprensible ni abarcable.

- *La relación entre reflexión política e ideología es una relación necesaria en el pensamiento político marroquí contemporáneo, puesto que es un pensamiento consciente, diverso, plural y dinámico.* La ideología ocupa por tanto un lugar central, conformando una característica ineludible del mismo, sin que ello reste validez a los diferentes desarrollo teóricos, ya que éstos son conscientes, en la mayoría de los casos,

de estar ejerciendo un pensamiento pragmático, destinado no sólo a ejercer una labor epistemológica, sino también una labor política activa. Dicha labor política activa se convierte en una exigencia fruto del propio análisis de la realidad, por lo que no es más que un componente y una consecuencia lógica de la labor reflexiva, entre las cuales se establece una ineludible relación dialéctica de necesidad y de complementariedad.

Diverso, por cuanto existe una variedad de tendencias ideológicas y metodológicas que responden a diferentes trayectorias y que defienden diferentes argumentos, por lo que el debate conceptual y la lucha ideológica entre ellas contribuye a ampliar progresivamente el campo del debate, presentando diferentes análisis de la realidad, muchas veces contrapuestos y otras muchas veces complementarios. Con ello, los diferentes pensadores e ideólogos analizan la realidad desde un determinado punto de vista para actuar en consecuencia, de forma que epistemología y acción van de la mano en sus obras y en sus trayectorias vitales. No cabe duda de que la observación del fenómeno político y social en Marruecos encuentra en esta diversidad ideológica un inestimable apoyo, puesto que ésta contribuye a dibujar un panorama más completo y aproximado de dicho fenómeno, al enfocar un mismo objeto desde diferentes puntos de vista. En este sentido, puede entenderse la importancia de considerar todas las tendencias ideológicas presentes en la reflexión política marroquí, desde el nacionalismo árabe de izquierda al islam político, entendidas como diferentes tendencias de un mismo pensamiento político, puesto que responden a una misma problemática ideológica y conceptual.

Dinámico, por otro lado, porque el pensamiento político se inserta en una realidad concreta y cambiante, que es analizada y pensada de una determinada manera, de forma que los cambios en la realidad determinan cambios en la reflexión, si bien no en el aspecto epistemológico, sí en el campo analítico y metodológico, el cual debe adaptarse y renovarse constantemente para poder responder de esa forma a los retos de la realidad y de las demás tendencias ideológicas, dado que es un pensamiento con una fuerte vocación activa. Baste como ejemplo el desarrollo ideológico en Marruecos en relación con el auge de la ideología marxista en los años 60 y 70, y la posterior alternativa ideológica propugnada por el islam político a partir de los años 80 y 90.

- Marruecos es el sujeto, el objeto y el marco histórico y socio-político de referencia del pensamiento político marroquí contemporáneo. El pensamiento político marroquí contemporáneo, observadas sus características y especificidades, entre las que se

encuentra la vocación pragmática, la organización activa y la importancia determinante del debate conceptual como método epistemológico, se circunscribe a la realidad marroquí no sólo desde el punto de vista del contexto de producción y desarrollo del pensamiento, sino también desde el punto de vista histórico. Como se ha visto, el desarrollo de las diferentes tendencias ideológicas en Marruecos es producto también del desarrollo histórico del pensamiento en el país, con especial atención a las teorías de la *salafiyya waṭaniyya* en la etapa de la lucha anticolonialista y la consecución de la Independencia, en la que los debates sobre la formación y configuración del estado marroquí independiente supusieron un auténtico punto de inflexión, aunque sin olvidar la larga tradición que, desde los movimientos de oposición político-religiosa medievales y su llamada a la *ḥisba*, hasta el papel de la filosofía racionalista, la *siyāsa šarī'iyya* y el *fīkr siyāsī*, influyen de manera asimismo determinante en la personalidad del pensamiento político marroquí contemporáneo.

A través del desarrollo histórico del mismo, el pensamiento político marroquí contemporáneo se ha ido dotando de unos elementos consustanciales, como la referencia a Marruecos como *marco* de la labor intelectual y reflexiva. El pensador marroquí, como tal, no puede sustraerse a esta realidad que le circunda y le condiciona inevitablemente, si bien es cierto que en algunos casos puede trascenderla a través de sus reflexiones. Aún así, dicho marco establece un primer posicionamiento ideológico que influye de forma definitiva en el campo de la reflexión, independientemente de que ésta se circunscribe a conceptualizaciones generales, lo cual es especialmente visible en la reflexión estrictamente política. El marco en el que se inscribe la reflexión, por tanto, determina la actitud del pensador por cuanto éste le sitúa en un lugar del mundo y en un momento concreto de la Historia, así como en un determinado contexto cultural preciso, lo cual le dota de unos parámetros intelectuales muy concretos, y le capacitan para establecer las bases de su reflexión.

Marruecos es asimismo el objeto de análisis, con especial atención a las particularidades del campo político contemporáneo, dadas sus singulares características que enlazan el presente con el pasado a través de la importancia del elemento islámico en relación con la legitimidad del poder y del sistema político, incluidas las ramificaciones del omnipresente sistema *majzení*. En la mayoría de los casos, la reflexión en torno a la configuración política y social del Marruecos contemporáneo constituye el eje principal de la misma, y sobre ella se construye el edificio conceptual que marca la ruptura con un determinado modelo político y social, y la continuidad de

un determinado modelo epistemológico concreto, siempre con la referencia a Marruecos como objeto principal, y con el estudio de las diferentes relaciones conceptuales de su ámbito socio-político como horizonte. Al mismo tiempo, el pensamiento político marroquí tiende a la universalidad, por lo que su reflexión, además de centrarse en Marruecos, se inscribe en el ámbito del pensamiento árabe y universal, teniendo en cuenta su conceptualización y sus proyectos políticos.

Marruecos se conforma finalmente como el protagonista necesario de su propio desarrollo político. En este sentido, Marruecos es entendido como el sujeto de la reflexión desde el momento en el que el pensador se considera a sí mismo parte de dicho sujeto colectivo. Marruecos es entendido como pueblo, como comunidad, como nación o como conjunto de individuos unidos por una serie de elementos identitarios vinculantes sobre los cuales, asimismo, la reflexión es prolija, puesto que éstos varían considerablemente atendiendo a los diferentes posicionamientos ideológicos. El Marruecos sujeto de su propio desarrollo político y social está incuestionablemente situado, por tanto, en el horizonte de la mayoría de pensadores marroquíes contemporáneos, independientemente de las adscripciones ideológicas de los mismos. De esta forma, la realización de los diferentes desarrollos políticos planteados por los pensadores e ideólogos de las diferentes tendencias, quedan a expensas de contar con la concienciación, el apoyo y la voluntad de los marroquíes, imprescindible para poner en práctica dichos proyectos.

- El islam y la democracia son los ejes del debate conceptual en el pensamiento político marroquí contemporáneo. Estos dos elementos circundan y atraviesan el pensamiento de la mayoría de los pensadores marroquíes, independientemente de sus adscripciones ideológicas. Bien de manera directa o bien a través de su repercusión y su influencia en diferentes aspectos del ámbito político y social, el islam y la democracia se presentan como dos conceptos clave, ya que la definición y la aplicación de un determinado sistema de análisis a estos conceptos representa un elemento recurrente de la reflexión política. Como característica del pensamiento político marroquí contemporáneo, el debate conceptual en torno a categorías duales marca el análisis de la realidad contemporánea, ante la que los pensadores deben situarse y optar por un determinado sistema epistemológico que ponga fin, definitivamente, a la larga crisis vivida por el mundo árabe contemporáneo y por Marruecos en particular. La opción por la ruptura o la continuidad, y la construcción de un nuevo sistema de relaciones es uno de los

elementos metodológicos más importantes de dicho pensamiento, siempre teniendo en cuenta su inevitable vocación pragmática.

- *El pragmatismo determina la opción ideológica y el desarrollo del pensamiento.* Dicha vocación influye de manera decisiva en gran parte el debate en torno al islam y la democracia, entendidos desde las diferentes posiciones ideológicas como dos *logos* que no sólo representan dos meros conceptos, sino dos sistemas ideológicos completos y en muchos casos antagónicos. De ahí que el debate alrededor de ellos genere posturas muy divergentes. Si bien en el origen del pensamiento político marroquí contemporáneo ambos conceptos eran generalmente tratados como tales, de forma que en muchos de los pensadores de la *salafiyya waṭaniyya*, como el propio `Allāl al-Fāsī, la alusión a ambos no era en ningún momento contradictoria o excluyente, el desarrollo ideológico del Marruecos contemporáneo llevó a las diferentes posturas a tratar de superar la larga crisis irresuelta tras la Independencia, lo que conllevó una nueva ruptura y nuevas maneras de acceder a la reflexión, dado que las anteriores no habían logrado establecer los objetivos marcados, entre los que cabe destacar el acceso a una modernidad integral (*ḥadāṭa*), a la justicia y a las libertades en el marco de un Marruecos islámico y democrático.

Así, si bien el islam, entendido en sentido amplio, constituye una base ineludible desde el punto de vista histórico y metodológico en el pensamiento político marroquí contemporáneo, dadas las circunstancias de formación y desarrollo del propio pensamiento político en Marruecos, así como las características particulares que desde el punto de vista sociológico, cultural, económico y político han configurado el islam marroquí, la especulación política en torno al propio islam constituye asimismo un eje fundamental de dicho pensamiento, por lo que su definición como mero concepto presenta numerosas dificultades. En este sentido, el debate acerca de las relaciones entre el espectro religioso y lo secular cobra una importancia determinante.

La democracia, por su parte, representa en la mayoría de los casos una tendencia secular y una vocación de ruptura con el pensamiento político islámico, de manera que el acceso a una modernidad integral se constituye como centro del debate. Sin embargo, entre ambas posturas, la democracia puede ser entendida como un elemento de desarrollo de una sociedad islámica, tal y como lo entienden algunos autores contemporáneos, así como, según otros, sólo el islam garantiza por si mismo el

necesario desarrollo social y político necesario para alcanzar la justicia y establecer una sociedad libre y plural.

En cualquier caso, la definición y las connotaciones de ambos conceptos pueden diferir de un pensador a otro, dado que no existe en ningún caso unanimidad acerca del uso terminológico de ambos conceptos, generándose una confusión que se inscribe en el ámbito meramente ideológico. Debajo de esta polémica subyace un problema conceptual, que no es otro que la propia definición de la democracia, puesto que dicho término se presenta como un concepto muy complejo, que pretende ser utilizado de manera interesada por cada actor sociopolítico de la escena marroquí, con especial atención a las élites políticas y económicas tradicionales y cercanas al majzén.

- El pensamiento político de `Abd al-Salām Yāsīn y de Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī es un pensamiento “marroquí”. Si bien ambos son entendidos, de forma separada, como representantes de muy diferentes posturas ideológicas en el ámbito del pensamiento árabe-islámico, a la luz de lo analizado es lógico concluir que ambos pueden y deben ser catalogados dentro del mismo marco especulativo: el del pensamiento político marroquí contemporáneo. Así, la consideración del papel de ambos dentro de dicho pensamiento resulta necesaria y casi imprescindible, puesto que ambos se plantean cuestiones similares ante una problemática muy concreta que afecta a ambos por igual. De esta forma, el propio pensamiento marroquí contemporáneo puede ser contemplado en toda su diversidad, de manera que desde la vida y la obra de estos autores, dicho pensamiento se transforma en una unidad multiforme pero coherente.

Ambos ofrecen dos visiones muy particulares de una misma realidad, ofreciendo dos aproximaciones divergentes pero con ciertos puntos en común. La pluralidad es en este caso el elemento clave para definir la inclusión de ambos en una misma unidad. Desde el punto de vista ideológico y metodológico, las diferencias entre ambos establecen diferentes análisis y relaciones conceptuales, de manera que sus conclusiones y sus proyectos políticos se encuentran muy alejados entre sí, fruto del desarrollo de las teorías religioso-políticas del islam político espiritualmente basado en la mística de inspiración sufí, que representa `Abd al-Salām Yāsīn, y de las teorías políticas racionalistas del “nuevo” nacionalismo árabe representadas por Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī.

No obstante, el punto de partida continúa siendo el análisis de la realidad marroquí contemporánea y la vocación declarada por comprender dicha realidad y

superar definitivamente la crisis en la que está permanentemente sumida. La trascendencia es por tanto un elemento común en ambos. Trascendencia entendida a nivel ideológico como la voluntad de trascender la problemática identitaria, política, social y económica que sume a Marruecos en una crisis estructural. En el origen del análisis y de la solución que pretenden aportar ambos autores se sitúa la búsqueda de la esencia del *ser marroquí*, que, partiendo desde la conciencia identitaria, ilumine de alguna manera el camino a recorrer en los diferentes ámbitos de la existencia, con especial atención al desarrollo del ámbito político. La trascendencia del *ser marroquí* como *ser musulmán* o *ser árabe*, con todas las connotaciones que cada uno de dichos elementos tiene en los diferentes desarrollos teóricos de ambos autores, implica una voluntad de trascendencia mayor que se inscribe en términos espirituales o filosóficos, según el caso, y que, por tanto, pretenden acceder a la trascendencia a través del conocimiento de una Realidad mayor.

No obstante, hay que remarcar que la labor crítica de ambos con respecto a la realidad circundante presenta diferencias en términos cualitativos, puesto que si bien en Yāsīn es una crítica abierta y directa contra el régimen *majzení*, al que en ningún momento concede legitimidad religiosa ni política, credibilidad alguna o el beneficio de la duda. Al-Ŷābrī, por su parte, a pesar de que también pretende un cambio estructural, presenta un mensaje mucho más conciliador y “etéreo” en lo que a Marruecos se refiere, confiando en la voluntad de cambio, quizás a largo plazo, no sólo de las masas, principal destinatario de su proyecto, sino también de las élites e incluso de la monarquía, institución ésta que no recibe por su parte una crítica especialmente dura.

En términos políticos, el proyecto que cada uno de ellos elabora inscribe asimismo su voluntad inequívoca de trascendencia en la filiación supra-estatal de los mismos. De esta manera, Marruecos se presenta en sus respectivas reflexiones como *marco*, *objeto* y *sujeto* de las mismas, como es característico del pensamiento político marroquí contemporáneo, si bien constituye asimismo la concreción en un contexto determinado del proyecto superior destinado a la superación de la crisis estructural en todo el mundo árabe-islámico. Marruecos es así el campo de observación y análisis privilegiado que ejemplifica la puesta en marcha individual de un proyecto concebido para su realidad concreta como vanguardia del proyecto que debe llevar finalmente a la unión política de toda la *umma* islámica, según la concepción de Yāsīn, o de toda la *nación árabe*, según la concepción de al-Ŷābrī.

El hecho “marroquí”, por tanto, es una característica que definitivamente imprime carácter en ambos pensadores, sin la cual su pensamiento no sería tal y como es. Así, la “*marroquinidad*” en Yāsīn, además de lo señalado anteriormente, es observable a través de las particularísimas bases sufíes y *salafíes* de su ideología, difícilmente comparables a las de cualquier otro pensador islamista contemporáneo del área árabe, dado que como fruto de su propia trayectoria vital e ideológica su pensamiento es capaz de sintetizar elementos que podrían ser considerados contradictorios desde el punto de vista tanto de la pureza espiritual sufí como de la pureza intelectual *salafí*. En el caso de al-Ŷābrī, la “*marroquinidad*” es visible, entre otras cosas, a través de su compromiso intelectual con el desarrollo integral del país, dado que los objetos de su pensamiento responden en gran medida a las principales preocupaciones culturales, políticas y sociales del Marruecos contemporáneo, sin las cuales no podría comprenderse su inquietud identitaria y su defensa de la *arabidad*.

De esta forma, teniendo en cuenta el desarrollo histórico e ideológico del pensamiento político marroquí contemporáneo desde la *salafiyya waṭaniyya*, ambos desarrollos intelectuales pueden ser considerados como desarrollos lógicos perfectamente insertados en la evolución de dicho pensamiento y por tanto inscritos en la *continuidad* histórica e ideológica del mismo, lo cual hay que tener en cuenta.

- *La Revelación y la Razón son el horizonte epistemológico de referencia para Yāsīn y al-Ŷābrī, respectivamente, y determinan sus estructuras de pensamiento.* A lo largo de la presente investigación ha quedado de manifiesto la importancia que tanto en `Abd al-Salām Yāsīn como en Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī tiene la búsqueda de un modelo de desarrollo endógeno para Marruecos. Tanto el análisis de la realidad contemporánea como la posterior materialización de un determinado proyecto ideológico de desarrollo político, tiene como referencia una determinada adscripción intelectual que se conforma como horizonte epistemológico último y determinante. El horizonte epistemológico que cada uno de los dos autores toma por tanto como referencia, permite a cada uno de ellos construir un determinado sistema de relaciones conceptuales y, por tanto, un determinado proyecto de acción basado en un modo concreto de contemplar la realidad, es decir, en una ideología concreta, acorde con los principios generales que enmarcan dicho horizonte.

En el caso de `Abd al-Salām Yāsīn, el horizonte epistemológico que guía sus reflexiones no es otro que la Revelación islámica (*al-waḥī*). Ésta es entendida y

concebida por Yāsīn como la autoridad suprema y la referencia última de todo desarrollo ideológico y político. Es además identificada con la Verdad en términos absolutos, por lo que cualquier desarrollo en dichos términos debe ser sometido a ella como parámetro de validez y autenticidad. La Revelación, en tanto Verdad, es inmutable, lo cual exige un esfuerzo de adaptación constante a través del *iṭihād*, mediante el cual los desarrollos teóricos pueden ser considerados como válidos o bien rechazados por su falta de adecuación a la Revelación. Asimismo, la infalibilidad de las fuentes de la Revelación constituye el parámetro último de referencia, por lo que la argumentación de Yāsīn parte siempre de la presunción de la fe en la verdad islámica como requisito imprescindible de su lectura de la realidad. Es decir, que su ideología y por ende su discurso político se construye en base al conocimiento previo de la Revelación como horizonte epistemológico, lo cual no deja demasiado espacio a la verdadera especulación, al presuponer una serie de apriorismos determinantes que requieren una interpretación en términos de fe exclusivamente y que, por tanto, necesitan de una guía concreta de tipo espiritual (*minhāy*) para ser comprendidos en toda su complejidad.

En el caso de al-Ībrī, como por otra parte ha quedado claro, el horizonte epistemológico de su reflexión está conformado por la Razón (*`aql*) como fundamento y como referencia última. Al contrario que la Revelación, la exigencia de la razón permite a al-Ībrī elaborar un desarrollo ideológico mucho más libre y, por tanto, también más profundo intelectualmente, a pesar de que todo su análisis presente una metodología extremadamente didáctica, por un lado, y fiel a los principios de la razón como referencia última, por otro. Su incursión en diferentes campos como la política o la teología se adscribe siempre al principio de la racionalidad (*`aqlāniyya*) como parámetro de validez, por lo que la congruencia de su trayectoria ideológica es evidente. Esto le permite analizar con mayor realismo y, en cierta medida, con mayor acierto los diferentes elementos que conforman la realidad marroquí contemporánea y más específicamente la realidad política, puesto que no parte de ninguna verdad establecida a priori, sino que tan sólo se auto-impone el límite de la razón como marco y referencia última de todo su desarrollo especulativo.

- *El islam y la democracia son el centro de la reflexión en torno a la identidad y la historia en Yāsīn y al-Ībrī.* A partir del análisis de la realidad, las propuestas de acción que ambos defienden se distancian desde el punto de vista no sólo epistemológico y por

ende ideológico, sino también desde la metodología que cada uno de ellos emplea para llevarlo a cabo. Estas diferencias permiten observar al islam y a la democracia como dos conceptos clave y determinantes en los mismos. Así, tanto el proyecto “*minhāyī*” como el proyecto “*nahḍawī*”, desarrollado y defendido por `Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, respectivamente, tienen en ambos conceptos la referencia última de su puesta en práctica y de la actualización constante de lo que en definitiva representan: dos modos de analizar una misma realidad y actuar en consecuencia.

De esta forma, puede afirmarse que el dinamismo caracteriza ambos proyectos, puesto que ambos, como se ha señalado, tienen una declarada vocación de movimiento de avance, de progreso, en definitiva, de senda o de camino a recorrer siguiendo un determinado sendero, lo cual tiene su representación conceptual más evidente en la elección de los términos “*minhāy*” y “*mašrū*” que Yāsīn y al-Ŷābrī emplean para denominar sus propios proyectos, respectivamente. Ambos pretenden constituirse como referencia de *acción*, nuevamente entendida con el sentido de intervención y transformación de la realidad y más concretamente del sistema político.

Así, independientemente de las posibles interpretaciones que el proyecto de Yāsīn pueda tener entre sus seguidores, éste plantea claramente en sus textos un panorama de cambio marcado por la omnipresencia del islam como único marco de desarrollo, estableciendo la autoridad de la *šūrā* como modo de gobierno, en el que, sin concretar en exceso su metodología, éste podría ejercerse de diversas maneras, siempre con la garantía metodológica del *iṭihād* como garante de la unidad de cualquiera de los métodos empleados para su puesta en práctica. El parámetro de la fe (*imān*), en este sentido, es entendido como un todo identitario que abarca no sólo la *ʿaqīda* islámica, sino, a través de ella, la relectura política de la Historia del islam como parte del análisis de la realidad. Para Yāsīn, la democracia es entendida exclusivamente desde su utilización ideológica en occidente y entre ciertas élites árabes, por lo que es rechazada de pleno como concepto y como práctica, por ser considerada inadecuada y perjudicial para las sociedades islámicas.

El caso del *mašrū* es diferente por cuanto que éste no presupone ningún parámetro apriorístico, excepto el de la racionalidad (*ʿaqlāniyya*). Por ello, tanto el islam como la democracia son elementos que de hecho forman parte de dicho proyecto, pero siempre entendidos desde un punto de vista racional y árabe. Es decir, que el islam se conforma como un elemento importante desde el punto de vista cultural, ético e incluso jurídico en determinados casos, pero desde el punto de vista religioso al-Ŷābrī

afirma la necesidad de separarlo del ámbito político, al menos en su concepción tradicional, puesto que él mismo afirma que es necesaria una relectura racional tanto de las fuentes de la Revelación como de la Historia política del islam. Por otra parte, la democracia tampoco es entendida como un modelo de organización sociopolítica estático y foráneo que debe ser importado a Marruecos y al mundo árabe, tal y como defienden muchos pensadores laicistas árabes. Por el contrario, al-Ŷābrī afirma la necesidad de construir un modelo democrático árabe propio y exclusivo, basado en las singulares características históricas, políticas y socio-económicas del contexto árabe y, por ende, marroquí. Su énfasis en la reapropiación cultural, basado en el análisis racional del *turāt*, y en el futuro acceso al “despertar” árabe, representado por su concepto de *nahḍa*, tiene en el papel fundamental de la conciencia árabe (*al-waṭ l-`arabī*) su punto de inflexión, por cuanto este concepto es la clave de acceso a la autoconciencia de la *arabidad* y al compromiso con el desarrollo de la misma en todos los ámbitos, incluido el político.

Por todo lo dicho, es interesante destacar la importancia que la vocación activa de los dos proyectos de Yāsīn y al-Ŷābrī, en principio meramente intelectuales, tiene en su propia concepción como tales, puesto que se trata, en definitiva, de dos análisis integrales de la realidad marroquí que, desde diferentes perspectivas ideológicas, pretenden ofrecer una explicación y una solución al problema del *ser*, proyectando desde una base identitaria concreta un futuro desarrollo del mismo en un nuevo escenario que solucione definitivamente la grave crisis estructural de Marruecos y del mundo árabe-islámico, en el que el *islam* y la *democracia árabe* se sitúan como conceptos clave.

ABSTRACT

Contemporary Moroccan political thought: Islam and Democracy in `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī

Introduction

Morocco, as the majority of societies that live a process of change that would eventually lead to transition or, at least, to political liberalization, lives within deep structural debates. Such debates, whose foundation can be traced back to the Independence period, have gone through a process of transformation and adaptation to the course of historical and socio-political events that the country has gone through, always according to perspectives, methodologies and interests of its diverse economic, political and intellectual elites.

The perspectives from which Moroccan elites and intellectual individuals have tried to analyse the contemporary Moroccan reality are vast. These perspectives are certainly mirrored in the field of ideologies. The long structural crisis that hit the country in all fields, especially from the 70s and 80s, has contributed to intensify reflection among thinkers and intellectuals belonging to every kind of trend, who have tried to tackle the more thorny subjects linked to contemporaneity, both from diverse interests and standpoints, as well as through different methodologies. Generally speaking, this reflection finds its origin in a deep look to the essence of the *Being* itself, which may be identified with the *Arab Being*, the *Muslim Being* or the *Moroccan Being*.

This thesis intends to be an analytical approach to two of the ideological trends that have marked –and still do so– the intellectual debate within political thought in contemporary Morocco. Both trends represent a deep reflection on the realities, in plural, that converge in the Maghrebi country. These are in conflict and interweave with each other constantly: the political Islam of `Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928) and the Arab nationalism by the rationalist philosopher Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī (n. 1936).

The Arab political thought

Contemporary Arab political thought, despite its obvious heterogeneity and methodological and ideological diversity⁹⁰⁴, has been motivated by a double historical-

⁹⁰⁴ See Noel O'Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology*, (Aldershot: Edward Elgar, 1989).

political tradition. On the one hand, it finds its source in what can be called the Medieval Islamic political thought and, on the other hand, in the ideological influence coming from the “western” world since the 18th century. However, is it possible to observe a linear development from the origins of political reflection in classical Islam up to the contemporary Arab political thought?

Political practice (*al-mumārisa al-siyāsiyya*) is evident ever since the first days of Islam⁹⁰⁵, and especially from the moment in which Umayyad and Abbasid caliphates were developed (7th to 13th centuries). During this period, political exercise was organized around a series of fully established institutions which, in the long term, determined the political course of the Arab-Islamic history, laying the foundations of what came to be considered the *Islamic* political and social model. Among these, the *caliphate*⁹⁰⁶ is the paradigm of authority and power within classical Islam, as well as the pinnacle of a pyramidal social pattern whose legitimation is soon adopted by the body of Muslim scholars and Fuqaha’ from a specific and individual interpretation of the sources of Islam.

The first theological and legal reflections on the exercise of power within Islam find their origin in this symbiosis caliph/Muslim scholars. These reflections constitute a precedent for the subsequent political thought, especially from the moment in which the *siyāsa šarī`iyya* develops; which, as the syntagma itself is expressing, is a Medieval concept that refers to a first attempt of reflection “*calling for harmonisation between the law and procedures of Islamic jurisprudence (fiqh) and the practical demands of governance (siyāsa)*”⁹⁰⁷. Political reflection on mechanisms related to the structures of power became generalized particularly during Abbasid caliphate, when Fuqaha’, encouraged by caliph power, worked out a complete series of theories with a religious basis intending to legitimate, from Islamic jurisprudence (*al-fiqh al-siyāsī*), the power of earthly sovereignty, understood at a political level as an hereditary monarchical system of divine origin.⁹⁰⁸

⁹⁰⁵ `Abd al-Karīm Gallāb, *Fī l-fīkr al-siyāsī*, (S.l.: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Ṭabā`a wa-l-Našr, 1993), 11.

⁹⁰⁶ For a further approach to the institution of the Caliphate from the Islamic political reflection in the Middle Ages, see E. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam medieval*, (Madrid: Revista de Occidente, 1967).

⁹⁰⁷ Etymologically, the Arabic word “*siyāsa*” comes from a Persian root which refers to the action of “taking a mount’s reins”. Nowadays “*siyāsa*” means “politics”, as it is related to the action of being in charge of a state or any social organization. See C.E. Bosworth. s.v. “*Siyāsa*”, *IE²*, vol. IX, p. 694.

⁹⁰⁸ See Albert Hourani, *A History of the Arab People* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

The emergence of the *fīkr siyāsī* as “political thought” strictly speaking is linked to the evolution of social and political context of Arab contemporaneity from 18 and 19th centuries⁹⁰⁹. Thus, this thought is –and especially in the case of Morocco– the product of a deep reflection mainly of modern nature and shaped through a series of breaking-offs in several fields, as the social or the political ones, without leaving the psychological field⁹¹⁰ aside, whose methodological foundations come mainly from the Western thought and philosophy.

Bearing this in mind, it seems to be clear that the development of contemporary Arabic political thought, as considered in its more general way, has always been accompanied by three recurrent elements that constitute its basic defining characteristics, which are the following:

- a) the crisis (*azma*) as the origin of reflection,
- b) their positioning face with “*other*”, and
- c) a certain ideological interpretation.

Based on these characteristics, the fact of Islam and democracy as objects of reflection as well as theoretic and political horizons has filled, to a great extent, the development of contemporary Arabic political thought, both qualitatively and quantitatively.

Contemporary political thought in Morocco

Morocco, given its social-historic and political particular features, has a peculiar shape at several levels, from which Moroccan intellectuals cannot detach. In a certain sense, the sociopolitical evolution of the country, particularly from the Colonial period up to now, and with a special mention to the trauma originated by this Colonial phase and the process that lead Morocco to its formal independence from France in 1956, has marked invariably the intellectual work of Moroccan thinkers, whose more popular works reflect.

Moroccan political thought has several particularities and characteristics that make lead to the conclusion that there is not just a political thought “made” in Morocco,

⁹⁰⁹ In the 18th and 19th centuries, the *inḥiṭāt* period, characterized by the decline of the Arab thought, its culture and even its language under the Ottoman rule and the awakening of the Western science and technology, means a huge structural crisis in the Arab world. That is the beginning of contemporary reflection between the most important Arab intellectuals and thinkers See Albert Hourani, *A History...*

⁹¹⁰ Mohamed Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1975). See the Spanish translation: *El pensamiento árabe* (Barcelona: Paidós, 1992), 100.

but a contemporary Moroccan political thought. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī himself gives us a clue when stating that conceptual unity of a specific thought is based on the unity of its topics and the problems it deals with. Thus, as recent investigations on the subject have demonstrated, particularly the essay by Muḥammad Šaqīr entitled *al-Fikr al-siyāsī al-magribī al-mu`āšir* (Contemporary Moroccan political thought)⁹¹¹, this specificity can be found in works by the most important thinkers of independent Morocco up to our days. We can mention historical thinkers such as `Allāl al-Fāsī (1910-1974)⁹¹², Muḥammad Belḥasan al-Wazzānī (1910-1978) or Mahdī Ben Barka (1920-1963), and `Ābid al-Ŷābrī⁹¹³ himself, including `Abd al-Salām Yāsīn, who, regardless of their ideologies –totally differentiated, even sometimes antagonists– keep their thought into line with political reform and analysis of questions as the basis of power, mechanisms of legitimation, the role of democracy or relationship between Religion and the State. All this makes no sense if the particular characteristics of the complex political, social or even cultural configuration of Morocco are not kept in mind. Therefore reflection on these aspects becomes a definitory and particular element of Moroccan political thought. Among the more significant specificities that draw the bounds of this reflection, the role of `alawi monarchy in Morocco from the Independence period stands out; its basis of legitimacy was supported by the political role it had during Independence, likewise many other movements and parties of national liberation in other Arab countries, as well as –particularly under Hasan II reign– by religious legitimacy that was provided by the *imarat al-mu`minīn* and the *ba`ya*.

Since the official birth of Morocco as a state in 1956, political thinkers have joined together political theory and practice in their works, what –despite having been criticised as an obstacle of a real critical thought– is an ideological commitment in most of the cases chosen freely by every single author and assumed as belonging to their thought. Historically, this political practice and thus, the thought supporting it, has been exercised either according to the defence or legitimation of power, or according to

⁹¹¹ Muḥammad Šaqīr, *Al-Fikr al-siyāsī al-magribī al-mu`āšir* (Casablanca: Afrīqiyā al-Sarq, 2005).

⁹¹² `Allāl al-Fāsī (1910-1974), was a political thinker and a leader of the Moroccan nationalism and salafism. He was one of the founders of al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya (Moroccan National Movement, MNM) and of the first Moroccan political party, the Moroccan Action Committee (MAC), in 1934. In 1943 he founded the *Hizb al-Istiqlāl* (Independence Party, IP), to fight politically for the Independence of Morocco. He was the historical leader and president of the *Istiqlāl* until his death. See `Abd Allāh al-`Arwī (Abdallah Laroui), *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2003).

⁹¹³ An approach to the life and Works of these and other thinkers can be found in *Penseurs maghrébains contemporains* (Casablanca: Edif, 2003).

deslegitimation and opposition to it. It is in this setting in which the first political thought comes up in Morocco.

During the colonial and the pre-independent era, and on the basis of an Arab and Islamic thought, the first nationalist ideologists succeeded in shaping a real movement of renewal and modernization of the political sphere, around which the first theories on the establishment of Morocco as a sovereign, independent and modern Arab and Islamic state started to appear. These theories make it clear that two fundamental concepts predominate over some others, these are *taḥdīt* (modernization) and *aṣāla* (“authenticity”)⁹¹⁴. Obviously, Islam goes surrounding both concepts, and relates them in many different ways, given that the various viewpoints of nationalist ideologists are in line with those who favour the concept of “*taḥdīt al-aṣāla*” (“modernization of authenticity”) –including, among others, marxist ideologists– and those who favour the concept of “*ta’ṣīl al-ḥadāta*” (“authentification of modernity”) –including nationalist thinkers of *salafiyya waṭaniyya* (national *salafiyya*).

It can be said, according to Šaqīr⁹¹⁵, that Moroccan political thought presents a series of particular features that characterize it. Thus, it could be stated that the first of these features is its *pragmatic* nature, which is an immediate consequence of the narrow relation of a certain thought with an author beyond fixed or previously established trends, what puts a burden on the exercise of interpreting a way of thought, because in several cases, personal circumstances and the author’s decisive influence on its conceptualization, because in any other opinion, coherent thought that is adapted to historic and sociopolitical circumstances is obtained, that is, a *sensible* thought linked to political leadership.

Along with the influence exercised by the great personalities of Moroccan political thought, the emergence, after Independence, of a rich and varied ideological scene stands out. To a certain extent, this was an answer to the existing diversity of trends present in the Moroccan context and that intended to become through the shaping of a series of very different organizations, the tool that would lead to put into practice on the political ground the theory expressed in the works by the various thinkers.

⁹¹⁴ Despite the translation of “*aṣāla*” into “authenticity”, the concept and its meanings should be analyzed more deeply, because its connotations and its theological and political meanings have changed a lot in the course of the History. See “*al-Aṣāla wa-l-mu’āṣira*”, in Muḥammad ‘Ābid al-Ābrī, *Al-Jiṭāb al-‘arabī al-mu’āṣir*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1999), 21-38. See also Ḥusayn Sa’d, *Al-Usūliyya al-islāmiyya al-‘arabiyya al-mu’āṣira bayna al-naṣṣ al-tābit wa-l-wāqi’ al-mutagayyir*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2005).

⁹¹⁵ Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 27.

The third particular feature of contemporary Moroccan thought that has to be pointed out is its conceptual debate. The basic axis of this debate usually pivots around the epistemological search of those considered key concepts, within a setting of reflection in which the choice of language and conceptualization are not arbitrary at all, but a risky and conscious choice that, in most of the cases, implies a breaking off.

Since these are distinctive and defining trends of a particular thought structure in contemporary Morocco, and bearing in mind the interpretation of Islam as the basic methodological foundation, it is necessary to mention the influence of *tajawwuf* and *salafiyya*. Obviously, both represent two trends of thought and action that stand out clearly from one another; they are even conflicting. This fact is the result of a particular historical path, as well as of a political interpretation (it could be even called *non-interpretation*) of reality that is very particular in every case. However, both have had an important role in the shaping of contemporary Moroccan political thought, putting a burden on the particular characteristics of an Islam that has become apparent in every field, that is, cultural, religious, social and, by all means, political fields. The *Salafi* reformist conceptions (*islāḥiyya*) of the relationships existing between *dīn* and *dawla* are a major trend among Moroccan thinkers of the first half of the 20th century, although these give different approaches to the issue. This is due to the start of origin –within certain sectors of Moroccan nationalism– a *salafiyya* which is closer to *wahhābism* and linked to the shaping of power in Morocco, that is to say, close to the *majzen* and, therefore, necessarily adapted to its own conditions, what eventually will become the ideological-propaganda apparatus of the *majzen* regime from independence (*salafiyya idāriyya*).

The political reading of `Abd al-Salām Yāsīn: democracy vs. “šūrā-cracy”

Any approach to the ideology of political Islam in Morocco goes inevitably through the analysis of the contribution of `Abd al-Salām Yāsīn who, undeniably can be considered the main axis of Islamit thought in Morocco, at the same time that he is one of the most known and more mediatized leaders of the Arab and Islamic world related to the development of political Islam. The interest on Yāsīn lies, among any other features, in his evident charisma, that has enabled him to develop and put into practice his own conceptual system, that can be called *minhāyī*, throughout an

associative and activist structure made up by the *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, of which he is founder, leader, guide and ideologist.

`Abd al-Salām Yāsīn combines in a singular way the epistemological elements of *sufi* knowledge with the conceptualization of the purest *salafi* orthodoxy, thus shaping its methodological framework that is developed explicitly in his concept of *minhāy* (path, road). As for the *sufi* genesis of his thought, this is related to spirituality as collective, individual and vital dynamics of the Muslim individual. On the other hand, *salafi* thought in Yāsīn becomes evident mainly in his radical positioning regarding his political setting and modernity in general⁹¹⁶. Therefore, this is another temporary element that affects the political interpretation of his texts and the way they are inserted within History and contemporary Moroccan political thought.

The essence of the thought system created by Yāsīn is what could be called “*minhāyī* methodology”. This methodology is the frame in which the discourse of Yāsīn, as well as the political and social action of the *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān* is developed. The concept of *minhāy*, which is the title of his most important work, *al-Minhāy al-nabawī*⁹¹⁷, summarizes the dynamism leading the dialectic relationship existing between present and future in Yāsīn's thought. *Minhāy*, which can be translated as “path”, “channel” or “road”, is a dynamic concept that etymologically expresses movement, given that a path leads from one place to another and, in order to walk along that path, it is necessary to move in forward. Nevertheless, it is also expressing the methodology itself, for *minhāy* means “method” or “programme”. Thus, the selected term would be the key to understanding not just the path we have to cover, but also the way of doing so, what represents the actual vocation that is implicit in the use of the term by Yāsīn:

“We prefer the word “minhāy”, koranic and prophetic, to denote with it not only the method (minhāy) that links scientifically the truth in the Koran and the sunna with the life of muslims, but also to express the strict observance of what God orders in his Book and the loyalty to of the Prophet's sunna, in an individual and collective, private and public, spiritual, moral and daily, religious and social, political and economic way; in one word, in a “divine” (rabbānī) way. However, this does not mean that we intend to build an organization that remains static and dreamy looking into our glorious past –under the aegis of Muḥammad and of the Rāšidūn Caliphs–, but one that intends to

⁹¹⁶ See `Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Islām wa-l-ḥadāta* (Oujda: Al-Hilāl, 2000).

⁹¹⁷ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy*...

establish, generations after them, the virtuous caliphate of God and his Prophet on Earth. In this way, education (tarbiyya) and yihād will be the elements to which turn to with the intention of restoring the Caliphate following the prophetic method (minhāy al-nubuwwa) after the substitute and tyrannic government in power for long centuries.”⁹¹⁸

As for democracy, on the one hand, Yāsīn expounds a theory of democracy according to which it is understood as a system of social and political organization that, bearing in mind some specific rules established by a “strictly human” (*baṣarī*)⁹¹⁹, allows to rule the state, a peaceful coexistence and institutions. Therefore, this is a wide theory that in general agrees with the broad definitions of this concept in the West. According to Muḥammad Ḍarīf, this first theoretical approach to democracy outlined by Yāsīn must be observed from a strictly pragmatic level (*bragmāfī*)⁹²⁰, as there is no contradiction at all among this definition and the Islamic premises, except for the human origin of legislation. Nevertheless, in this concept it could be possible to embed the rights and freedoms that, being in line with Islamic tradition, are recognized as universal and democratic values, on condition that man is not revered as the *god* of the system; that an Islamic government proceeding from God is guaranteed and; that it acts always according to premises of Islamic law, with a special attention to the use of the *ṣūrā* as the fundamental theoretic institution and horizon⁹²¹.

On the other hand, in the second theory that Yāsīn offers, he reveals an aspect he considers basic of democracy in general: from his point of view, in the democratic system there is a complete negation of God and of the Islamic religious principles as a communitary, individual and vital foundation, that are reduced to just another “matter” (*amr*) within the system. Thus, from a basic level that concerns the same principles of the democratic system (*mabda’ī*), there is a clear and unavoidable identification of democracy and laicism, expressed in a convincing way here: “*lā dīmuqrāṭīyya illā al-lā’ikiyya*” (the only existing democracy is the lay one)⁹²², at least of the Western democratic system and of its delegates in the Islamic world.

This identification of *democracy = laicism* remains present in all Yāsīn’s work, given that laicism is eventually assumed as an inherent characteristic of democracy and thus inseparable from its theoretic and practical development. Therefore, if we keep in

⁹¹⁸ *Ibid.*, 12.

⁹¹⁹ `Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Ṣūrā wa-l-dīmuqrāṭīyya* (Casablanca: Al-Ufuq, 1996), 43.

⁹²⁰ Muḥammad Ḍarīf, *Al-Islāmiyyūn al-magāriba: ḥisābat al-siyāsiyya fī l-`amal al-islāmī, 1969-1999* (Casablanca: Manṣūrāt al-Mayalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iyṭimā` al-Siyāsī, 1999), 113.

⁹²¹ See `Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Ṣūrā...*, 11.

⁹²² `Abd al-Salām Yāsīn, *Ḥiwār ma`a al-fuḍalā’ al-dīmuqrāṭīyyīn* (Casablanca: Al-Ufuq, 1994), 62.

mind this first epistemologic rapprochement, according to Yāsīn, the democratic system cannot be exported as it is to Muslim countries without distinguishing remarkably the democratic practice in Western countries from traditional social and spiritual values present in the Islamic culture, values that must become apparent in the political field as well.⁹²³

The *šūrà* appears thus as a recurring and basic reference, being understood generally speaking, in this way:

“*Šūrà is the word used within the Koran to convey “consultation” (al-istišāra), that is, the effort of interpreting, adapting and understanding in order to put into practice the revealed Law (al-šarī`a al-munzala) that man has no right to amend.*”⁹²⁴

The *šūrà*, understood from a political point of view, would be a sort of mutual consultation between governor and governed people which affects all aspects related to society, politics, culture or economy that are key factors in the development of a muslim nation, always having the *šarī`a* as its legislative foundation and as its horizon. At a discursive level, the *šūrà* is understood both under a double dimension, the one of *reason* and the one of *revelation*. From the approach of the Muslim as a conscious individual who has also been endowed with reason, and who is inserted necessarily in the heart of the *umma*, the *šūrà* is understood as an individual and community commitment. Once again, theology and politics come together in the conceptualization drawn by Yāsīn, who, when introducing his formulation of the *šūrà*, starts from the strictly religious field in order to set the political connotations of the term. Thus, the *isba*, understood as the joining point between the religious commitment and the political field, is offered as the moral support for the *šūrà*, as well as the guarantor of its compliance. From a philological approach, it should be outlined that Yāsīn not only defends *šūrà* against democracy from a merely ideological point of view, but also from a linguistic point of view. Thus, the term “*dīmuqrāṭīyya*”, whose root is obviously not Arab, but Greek, is substituted and superseded in Yāsīn’s project by the sintagm “*ḥukm al-šūrà*”, which could be translated as “the government of the *šūrà*” or even “*šūrà-cracy*”, given that it corresponds, both ideologically and linguistically to a neologism that intends to define a new conceptual reality.

It is interesting to realize how, given that Yāsīn’s texts are characterized by a lack of concision on the practical development of the *šūrà*, which is left at the mercy of

⁹²³ Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, 116.

⁹²⁴ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa...*, 300.

the *īytihād* (effort of interpretation) particularly as far as the concretion of the political and social precision is concerned, economy is treated as a basic mainstay for any further political development. This “interim materialism”, which is related to the setting of *šūrà-cracy* is as well tackled through *minhāyī* methodology with the aim of clarifying the previous foundations that will eventually lead to a divine and prophetic government which, in Yāsīn’s thought, will be represented by the mentioned system. Therefore, he finds that the *šūrà* and the development of *šūrà-cracy* are not just a principle of action firmly settled in Koranic text⁹²⁵, but also that it is offered as a civilizing, religious, cultural, political and economic commitment, as the response of Muslim people to Western hegemony as their only producer and exporter of ideologies and sociopolitical systems. *Šūrà* becomes a key word in Yāsīn’s discourse and becomes a symbol of the conceptual and cultural re-appropriation of Islamic society, and the active and dynamic principle of the whole political development in *dār al-Islām*. In order to reach this, the *īytihād* (effort of interpretation) and the *īyihād* become the privileged methodological tools. `Abd al-Salām Yāsīn remarks a double dimension of the concept and practice of *īytihād*:

- c) a legal-religious conception, given that this is one of the sources of *fiqh*, and thus of interpretation, study and analysis of the *šarī`a*, and
- d) a sociopolitical dimension, given that this is the institution that guarantees that Muslims have access to the political scene and to social, cultural and economic development, and therefore it is used as an exceptional methodological tool.

This is the way he understands this concept when he uses it as a privileged method of analysing the reality of *īytihād*, in which both dimensions concur constantly, having in mind his political methodology; likewise, when analysing the context of contemporary Morocco as a key setting of *fitna*, governed by an unlawful and tyrannical government (*hukm al-yabrī*). Yāsīn considers that *īyihād* is necessary as a method of changing the said system once and for all and of turning it into a fair Islamic system, understood as a non-violent "struggle", in its origin with strong spiritual roots and developed in every sphere of the individual and community life, paying special attention to education.

In `Abd al-Salām Yāsīn political theory, there is a clear identification between Islam as a political development throughout the already commented mechanisms, and

⁹²⁵ C. XLII, 38.

the State (*dawla*). In this sense, the number of references of political content present in Yāsīn's works is remarkable. Such references point out the *historical*⁹²⁶ need of providing with an actual Islamic frame of reference, both moral and legal, to the political practice exerted by the State, in a way that can be described as an Islamic state (*dawla islāmiyya*). Thus, all his political theory is destined to settle the historical and methodological development of the final transition that begins with the tyrannical and oppressive state (*al-ḥukm al-ŷabrī*) up to the Islamic Caliphate (*al-jilāfa al-islāmiyya*), constituted by the union of the several national Islamic states.

The political reading of Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī: “nahḍa” and Arab democracy

Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī can be considered one of the most important thinkers⁹²⁷ in contemporary Morocco, and also one of the most well-known and respected in the whole Arab world. Al-Ŷābrī stands out especially because of the use of a specific methodology that, above any other resource, is settled fundamentally on the Reason (*`aql*)⁹²⁸, beyond any other theoretical or ideological horizon, trying, that way, to avoid all aprioristic references in his reflection. Thus, the *Reason* is understood as the fundamental mechanism of analysis and explanation of the world, the History and, of course, the Arab thought.

Connecting with the structure of Arab thought, al-Ŷābrī establishes a relationship of dialectical necessity between the historical development of the Arab thought and a renovation of the contemporary Arab conscience as the centre of a new development of what he calls “*arabness*” (*al-`arab wa-l-`urūba*) in all fields, including the political one. This renovation is the axis around which his theory of the Arab

⁹²⁶ The categorical terms “*ḍarūrī*” (necessary) and “*tārījī*” (historical) are used by Yāsīn to refer to his Project as a historical imperative which has to be put into practice necessarily. See `Abd al-Salām Yāsīn, *Naẓarāt fī l-fiqh wa-l-tārīj* (Tanta: Dār al-Bašīr, 1995).

⁹²⁷ It is important to tinge the connotative uses of *fikr* and *falsafa* in the Arab thought. Coinciding with the analysis of Bouamrane and Gardet, it can be affirmed that the *falsafa* represents a school of thought inspired by Greek philosophy and historically settled between the figures of al-Kindī (800-879) and Ibn Rušd (1126-1198). Therefore, it is true that inside the Arab thought, the *falsafa* has been developed, but the *fikr* is much wider than the *falsafa*, and covers more schools and disciplines, as well as a much more extensive temporary space up to the present times. Nevertheless, certain movements and contemporary thinkers do claim the philosophical legacy of the Arab thought, as al-Ŷābrī and other thinkers of which could be denominated the “Philosophical School of Rabat.” See Chikh Bouamrane and Louis Gardet, *Panorama de la pensée islamique* (Paris: Sindbad, 1984).

⁹²⁸ The rediscovery of classical Arab philosophical thought, in which the reason (*`aql*) is located as the fundamental axis, is the starting point of al-Ŷābrī's political thought. See Juan Antonio Pacheco Paniagua. *El pensamiento árabe contemporáneo* (Sevilla: Mergablum, 1999); and Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3rd vol. (Madrid: Alianza, 1996), 785-789.

nahḍawī project is developed, fundamentally anchored in the full use of the rational potential of the *turāṭ* (Arab cultural legacy):

“When we talk about the Arab “*nahḍawī*” project (*al-mašrū` al-nahḍawī l-`arabī*), we talk about a complete and general project; a project that tries to upgrade the “*nahḍa*” in all fields: economy, society, politics and culture, and to originate ways and means to carry out its objectives and aspirations, using different types of readjustments and resources.”⁹²⁹

So that this “*nahḍawī*” project has a double theoretical-methodological trend: on the one hand, from the point of view of the fundamental principles, it refers to the historical Arab *Nahḍa* of the 19th-20th century. On the other hand, as a continuation of the concepts and the ideas, it is necessary, as al-Ŷābrī states, to make a practical and methodological effort to adapt them according to the contemporary means, in order to achieve the “unity” and the “progress” (*al-waḥda wa-l-taqaddum*). This is the fundamental purpose, from the political, social, cultural and economic point of view, of his project that also makes it different from the rest of other contemporary socio-political developments. According to al-Ŷābrī, Nationalism and the “national idea” (*al-fikra al-qawmiyya*) are fundamental in his project as well, in order to approach the difficult question of the essence and the identity of the Arabs. This way, Arab nationalism, through the idea of the Arab *umma*, allows the integration of different peoples and tribes in the same common project, being fundamental in the expansion of the “Arab conscience” the necessity of the unity of the *umma* and, based on this necessity, the settlement of a united Arab state⁹³⁰.

However, it is impossible to establish any kind of political project in that sense without approaching the question of culture (*al-taqāfa*). Thus, from the cultural point of view, the Arab unity is represented by the decisive role of the Arab language as the basic tool of communication among the different Arab peoples and countries. Therefore, that culture denominated “national” by al-Ŷābrī (*al-taqāfa al-waṭaniyya*)⁹³¹ holds an

⁹²⁹ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, *Al-Mašrū` al-nahḍawī l-`arabī. Murāyā`a naqdiyya*, 2nd ed. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2000), 12.

⁹³⁰ *Ibid.*, 87. In this sense, it seems that al-Ŷābrī does endorse the most classical theses of the Arab nationalism, at least from the ideological point of view, not as much from the methodological one. See Sadok Belaid. “Nationalisme, arabisme et islamisme dans l'idéologie politique du Maghreb contemporain”. *AAN*, 24 (1985), pp. 35-51.

⁹³¹ The cultural crisis is considered by al-Ŷābrī as the same crisis of the Arab Reason. Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, *Iškāliyyāt al-fikr al-`arabī l-mu`āšir* (Casablanca: Mu`asasa bi-Našra li-l-Tabā`a wa-l-Našr, 1989), 57. On the influence of the crisis of the Arab and Islamic culture in the socio-political development of the contemporary Arab world, see Hichem Djait, *La crise de la culture islamique* (Túnez: Cérés, 2005).

important position in the development of his political thought, since it constitutes one of the basis of any political and social development in the Arab world, which should be anchored in the deep recognition of the own “*arabness*” and the “Arab conscience” (*al-wa`ī l-`arabī*). Society and masses are in general considered by al-Ŷābrī the main subject of this development, as opposed to the position within the traditional analyses carried out by the elites.

In brief, the basis of his *mašrū` nahḍawī* (*nahḍawī* project) are structured around a double project –a *critical* project (*mašrū` naqḍī*) and an *intellectual* project (*mašrū` fikrī*)– that, always starting from an analysis based on three methodological elements (*structure, history and ideology*), seeks to achieve the rupture (*qaḥ`a*) in the understanding of the *turāḥ* as an identity-cultural and political legacy that in the end allows the Arabs to access to their own modernity.

As for the question of Islam and politics, the most evident conclusion that can be extracted from al-Ŷābrī’s reading is that the political thought cannot be truly critical but through the independence of the reason from the strictly religious sphere, as well as through the break-off (*qaḥ`a*) with the political elements preconceived as Islamic, for this fact is assuming a series of merely hermeneutic aprioristic concepts that limit the epistemological exercise of reflection about the political theory. Thus, Islam is understood in a religious way, but never in a political one. Nevertheless, al-Ŷābrī considers Islam as an ethical development and, therefore, as a possible moral framework of the State, given that, according to his point of view and in spite of the distinction between Islam as a spiritual model (that al-Ŷābrī defends) and the recovery of historical Islam as an unalterable political model (to which al-Ŷābrī is opposed), Islam should be accepted as an essential part of Muslim societies. So he seeks not to sacralize the historical-legal development of the Islamic Law, but to recapture its content with a conscious and, above everything, rational sense again.

Democracy is also analyzed from a slightly rational point of view. Starting from the historical and etymological point of view, al-Ŷābrī, rescues the classic meaning of the term “democracy” as “*the government of the people, by the people and for the people*” (*ukm al-ša`b nafsi-hi bi-nafsi-hi*). He argues the difficulty of maintaining this definition without appealing to the “state” (*dawla*) as a system of organization, without which this socio-political development is not possible, because it must necessarily have two elements to be able to be: the existence of the ruling part (*al-ḥākim*) and the governed part (*al-maḥkūm*), as well as the development of relationships between

them⁹³². The idea, therefore, is acceptable, but it needs a practical political development that can structure and adapt it to a given society.

Al-Ŷābrī draws a distinction between “political democracy” (*al-dīmuqrāṭiyya al-siyāsiyya*) and “social democracy” (*al-dīmuqrāṭiyya al-iṯtimā`iyya*), establishing a dialectical relationship between them, since political democracy cannot be truly applied as an effective model of government without dealing with the social development. Social democracy, on the other hand, neither can be settled without having the appropriate political structures⁹³³. Therefore, both types of democracy are valid and necessary⁹³⁴. The turning point for the change is found by al-Ŷābrī in the *self-awareness* of the people (*al-taw`iyya*) and in their fight for the public freedoms, that from political democracy will reach social democracy as their main objective. This way, once reached, means and objectives will constitute the basis of the one democratic structure; being this democratic structure a demand of the Arab peoples and also a historical task that should be undertaken by them⁹³⁵; his task should begin with the analysis of contemporary Arab reality and the resource to the *turāt* as a way of finding their own path.

It is also important to highlight al-Ŷābrī’s democratic consideration as a national necessity (*al-dīmuqrāṭiyya ḍarūra waṯaniyya quṯriyya*). Nevertheless, it is as well considered an Arab necessity, since Arab unity (*al-waḥda al-`arabiyya*), which is the ultimate aim of Arab nationalism and its political program (which al-Ŷābrī supports ideologically, but not methodologically), won't be able to be completely reached until all the state Arab structures are controlled by the new democratic elites in each country, and they should look after the basic values of the democratic system: the equality (*musāwa*) and the justice (*`adl*).

The huge distance existing between his philosophical conception of the “*Arab Being*” and the application of a political system or, according to his own conceptualization, between “thought” and “reality”⁹³⁶ is evident, since although the “*Arab conscience*” (*al-wa`l-`arabī*) is *unique* in the variety of its Arab and Islamic components, in the political outline the necessary separation between “state” and

⁹³² Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, *Al-Dīmuqrāṭiyya wa-ḥuqūq al-insān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1994), 15.

⁹³³ This dialectical relationship between both types of democracy, makes al-Ŷābrī to remember, in a very illustrative way, the paradox, unable to be resolved, about “the egg and the hen”, for which it is very difficult to know which is the type of democracy that can engender the other one, standing out the necessity of complementing each other. *Ibid.*, 26.

⁹³⁴ *Ibid.*, 25

⁹³⁵ *Ibid.*, 31.

⁹³⁶ Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, *Iṯkāliyyāt al-fīkr...*, 13.

“religion” is imposed as a guarantee of development, freedom and ideological pluralism within a secular Arab state. The reconciliation of both elements in the theoretical development of al-Ġābrī is made by the application of democracy and the autonomy of the political field in opposition to any totalitarian conception, considered as an unquestionable necessity, although with its own characteristics⁹³⁷. The national analysis, always starting from the Reason, should also be essential for the construction of a specific Arab democratic model, since it should solve the problems of each country and achieve the overcoming of the ideological and conceptual divisions⁹³⁸.

Differences and interrelations between Yāsīn’s and al-Ġābrī’s political readings

Starting with the reading of the biographies and works of `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ġābrī, there is an obvious convergence in their vital attitudes in relation to the society they belong to. This way, it can be observed how both thinkers assume a vital responsibility through the interpretation of their own context, where they have been born and have grown intellectually. It can be also stated that the depth of this first interpretation of contemporary Moroccan reality is the one responsible for the origin and continuity of their respective reflections, since it is a critical interpretation that comes from an evident trauma caused by the crisis this reality is going through.

Education (tarbiyya, ta`līm), culture (ṭaqāfa) and identity (huwiyya) are important concepts in the arguments of Yāsīn and al-Ġābrī. Both thinkers establish different ideological perspectives to elaborate a dialectical framework that joins together these three concepts, and which becomes a point of reference of their respective postulates. While Yāsīn considers that education is the basis of every socio-political development towards the construction of a fair Islamic society, supported by the unquestionable Islamic identity, al-Ġābrī believes that education is also indispensable as a first step in the way to reach the real emancipation of the Arab society, besides being the basis of the “Arab conscience” and the “national culture”.

It is also necessary to stand out the significance that both `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ġābrī confer to the historical reading and to a particular

⁹³⁷ One of these nuances is the Arab ideological basis and the *turāfī* and *nahḍawī* analyses of contemporary and future Arab reality, which would give sense to the whole democratic development in the Arab countries. Muḥammad `Ābid al-Ġābrī, *Al-Jiṭāb al-`arabī l-mu`āṣir: dirāsa taḥlīliyya naqdiyya*, 6th ed. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1999), 83.

⁹³⁸ Muḥammad `Ābid al-Ġābrī. *Wiḃha naḥar: naḥw i`āda binā` qaḍāyā l-fikr al-`arabī l-mu`āṣir*, 3rd ed. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2004), 95-115.

conception of Time as a recurrent axis of their ideological developments⁹³⁹. In this sense, it is interesting to mention the conception that each of the authors have with regard to Time, since this appears in their works as a fundamental parameter of interpretation and analysis. Thus, Time is assumed, almost always in historical terms, as a diachronic becoming that is lineally positioned and, depending on each ideological reading, drives towards a specific point in the future, where the development of its respective projects will become present. This way, both share the necessity of undertaking these projects as a historical task (*al-waḍifa al-tārījiyya*)⁹⁴⁰, that is to say, fully inserted in a specific and real time.

From the methodological point of view, some of the elements that differ in both authors have to be highlighted, bearing in mind that their respective projects arise with the same vocation, approximately at the same time and, therefore, in a very similar context, and that they are both constituted as dynamic methods, that is to say, they require a conscious and committed analysis of reality and a certain setting in ideological practice. Both projects are also constituted as “methodologies of the change” which propose a reading of the past and an analysis of the present. This reading and analysis, generally by means of rupture and continuity processes, can solve the problems, beginning with the problem of identity and the reflection on the “*Arab-Islamic Being*” itself and its situation in the world and in the immediate socio-political reality. Thus, among the main differences that separate the methods of Yāsīn and al-Ŷābrī, that is to say, the *minhāyi* and the *nahḍawī* method, the following ones can be highlighted:

a) *Epistemological horizon*; Yāsīn’s epistemological horizon is the Islamic Revelation (*al-wahī l-islāmī*). His conception of the world and history is mainly spiritual and religious, since the content of the Revelation is considered as the Truth in absolute terms, thus having obvious ideological implications, and thus, while considering his thought on the side of the absolute truth, it is not necessary at all to argue anything, given the authority of the Revelation, which constitutes the ultimate and recurrent reference of his line of argument. On the other hand, Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī’s epistemological horizon is the Reason (*`aql*). This being the *leit motif* of all his

⁹³⁹ The historicity of the thought and the ideological speeches is not an exclusive concern of both authors, but rather one of the most alive questions in contemporary Arab thought, especially in relation to the importance of the *turāṭ* and the *salafiyya* as central concepts. In this sense, see Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-jiṭāb al-dīnī* (Cairo: Madbūlī, 2003), 84-99.

⁹⁴⁰ The concept of “*al-waḍifa tārījiyya*” (historical task) is specific of al-Ŷābrī’s thought, although the historical importance of the action at present time to modify the future as a necessity, is also present in Yāsīn. See Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, *Wiḃha nazar...*, 114.

reflection, he keeps considering the Islamic spiritual development as an ethical reference of the social, political and cultural evolution of the Arabs.

b) *Ideological and historical framework*; in the case of Yāsīn, his very framework is the “*prophetic path*” (*al-Minhāy al-nabawī*)⁹⁴¹. His reference model is therefore deeply Islamic, since it is based on the pursuit of Prophet Muḥammad’s way as the main pattern of conduct, as it is shown through the Revelation. In the case of al-Ŷābrī, the ideological framework is also directly related to the terminology that frames his project, that is, the “Arab *nahḍawī* project” (*al-Mašrū` l-nahḍawī l-`arabī*)⁹⁴². As happens with the “prophetic path” of Yāsīn, the title of this work –which can be applied to his project on Morocco and the whole *arabness*– suggests a double ideological and historical dimension. Thus, “*islamicity*” and “*arabness*” are constituted as basic parameters, respectively, of each one of the intellectual and political developments of both authors, both represented, in a symbolic way, by the use of Arabic as their privileged way of expression.

c) *Methodological tools*; from a political point of view. It can be highlighted that the methodology and the conceptualization of `Abd al-Salām Yāsīn are based on religious terms, so his methodology seeks to be adjusted to the religious tradition, but bringing the speech, the terms and the language used up to date. Al-Ŷābrī’s methodology is strictly based on rationalistic and scientific tools. The difference between the purely philosophical thought of al-Ŷābrī and his ideological reflections on the political field does not only stem from the external expression of his postulates, but also from his critical positioning.

d) *Socio-political pattern*; in the case of `Abd al-Salām Yāsīn, again, the socio-political pattern that has to be built or re-built in real and symbolic terms, makes the development of his reflections conditional on it, since he takes an ideological positioning towards the construction of a particular pattern: the “*šūrā-cratic*” state. On the other hand, al-Ŷābrī assumes the necessity of undertaking a process dedicated to establish democracy as the only possible political framework of development. However, he does not defend an imported Western democracy subjected to their same rules and premises, but rather –aware of the diversity and the richness of the Arab civilization as an *idea* and a *reality*– he seeks to build an Arab theoretical model of democracy.

⁹⁴¹ See `Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Minhāy*...

⁹⁴² See Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī, *Al-Mašrū` l-nahḍawī*...

From a strictly political point of view, the projects of ` Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī appear as an alternative of change that starts from the political context of contemporary Morocco, in order to build a political future based on the transformation of the relationships of power and the methods of exercising it. The analysis of the state and its configuration conform a common framework in both thinkers, because both of them reach the conclusion that *Justice*, as the main objective of a political structure, does not take place in the current state configuration and, what is more, it does not have any possibility to be part of its future ethical evolution. So a transformation of the political system is a must, although each thinker takes a very different system of references.

In the analyses undertaken by Yāsīn and al-Ŷābrī, Islam, *ṣūrā* and democracy have a central importance, for they are the concepts around which their respective political projects are built. They also have an evident ideological meaning, since they set up a certain conception of reality from different epistemological horizons. They are, therefore, used as ideological emblems, but they don't minimize the validity of their analysis, on the contrary, the ideological commitment is understood as a requirement of the political project. Their analyses on the role of civil society (*al-muḥtama` al-madanī*) and human rights (*ḥuqūq al-insān*) are very illustrative of their respective theoretical developments, which range from the rejection to the critical assimilation. The same thing can be observed in reference to the Palestinian context as a symbol of the crisis and hope of change in the Arab and Islamic world.

CONCLUSIONS

After having analyzed the different and very heterogeneous elements related to the development of Islam and democracy in contemporary Moroccan political thought, especially in the works of the two scholars who conform the focus of the present research work, it would be necessary to highlight some significant conclusions drawn from this analysis. In this sense, such conclusions make reference, on the one hand, to the importance of the theoretical and discursive preparation developed within contemporary Moroccan political thought, which responds to a dynamic trajectory inscribed in the Arabic-Islamic political thought, as well as to a necessity of *action* that supplements the theoretical analysis with an indispensable ideological reading on contemporary reality. The present conclusions make reference, on the other hand, to the importance of a methodological and epistemological development -in connection with the analyzed concepts- of two of the main thinkers that today represent the diversity and the dynamism of contemporary Moroccan political thought, who are `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī.

I. Contemporary Moroccan political thought: a diverse and dynamic thought

a) Moroccan political thought and ideology: a necessary relationship

The first conclusion related to contemporary Moroccan political thought is its unquestionable *reality* as such. That is to say, the political thought in contemporary Morocco has a series of particular characteristics that, in the form of specificities, grant it its own personality, and clearly differentiated from other areas and intellectual developments within the Arab world. It is true that contemporary Moroccan political thought, besides anchoring many of its postulates and methodologies in common traditions and tendencies of contemporary Arab and Islamic political thought, spreads to universality as an objective of the reflection. Nevertheless, these parameters, the specificities that surround their way of reflection and approach them to the reality in general terms, it always starts from a close relationship with the immediate context of Morocco as an essential factor, without which would not be comprehensible neither read up.

Therefore, ideology has a main role in contemporary Moroccan political thought, being an unavoidable feature of it. As it has been argued along the present

work, ideology does not subtract validity to the different theoretical developments, since these are conscious, in most of the cases, of being a pragmatic thought, not only dedicated to exercise just an epistemological task, but also an active political one. In fact, such active political task is the result of the analysis of the reality, and thus it is just a component and a logical consequence of the reflexive work, among which an unavoidable dialectical relationship of necessity is settled down. Contemporary Moroccan political thought is then a *conscious* thought, although it is always necessary to keep in mind the diversity and the dynamism that characterize the development of this thought.

Diversity, on the one hand, since there is a variety of ideological and methodological trends coexisting in Morocco and each of them defends different arguments, so the conceptual debate and the ideological fight among them contribute to enlarge progressively the debate field, offering different analysis of the reality, some times opposed and others just complementary. With it, different thinkers and ideologists analyze the reality from a certain point of view in order to act accordingly, so epistemology and action are both together in their works and in their vital trajectories. It seems to be clear that the observation of political and social phenomenon in Morocco finds an invaluable support in this ideological diversity, for it contributes to drawing a more complete and approximate panorama of this phenomenon, when focusing one object from different points of view. In this sense, it can be understood the importance of considering all the ideological trends within Moroccan political reflection that makes that –following general patterns established by “classic” scholars as Abdel-Malek– leftist Arab Nationalism and Political Islam can be considered different trends of political thought, as it has been done in this research work, applying the parameter of diversity to the concrete case of contemporary Moroccan political thought.

Dynamism, on the other hand, because political thought is embedded in a concrete and changing reality. Therefore, the changes in reality determine changes in reflection, not in its epistemological aspect but in the analytic and methodological one. The reflection should be renewed in order to be able to respond properly to the changes of reality and of other ideological trends. This thought has a strong active vocation. As an example of this, it can be outlined the emergence of an ideological development in Morocco related to Marxist ideology during the 60’s and 70’s, and the later ideological alternative represented by Political Islam since the 80’s and 90’s.

b) Morocco as a framework, object and subject of political reflection

Main characteristics and specificities in contemporary Moroccan political thought –among which are the pragmatic vocation, the active organization and the decisive importance of the conceptual debate as epistemological method– are not only limited to Moroccan reality from the point of view of production and development contexts , but also from the historical point of view. As it has been already seen, the development of different ideological trends in Morocco is also a result of the historical development of thought in the country, with special attention to the *salafiyya waṭaniyya* theories in the anti-colonialist fight and the attainment of Independence, in which the debates on the formation and configuration of the independent Moroccan state meant a real inflection point, without forgetting the long tradition that, from the medieval religious and political opposition movements and their call to the *ḥisba*, up to the rationalistic philosophy, the *siyāsa šarī`iyya* and the *fikr siyāsī*, also had a decisive influence on the personality of contemporary Moroccan political thought.

Through its historical development, contemporary Moroccan political thought has been endowed with some elements, as the above-mentioned ideological aspect, as well as the reference to Morocco as its primary framework. The Moroccan thinker cannot avoid this surrounding reality, although it is true that in some cases it can transcend it through his reflections. Even in this way, such framework sets up an ideological positioning that has a definitive influence, constrained to general conceptualizations, to the strictly political reflection. The framework in which the reflection is developed, therefore, determines the thinker's attitude since this locates him in a certain place in the world and in a particular moment of History, as well as in a precise cultural context, that endows him with some specific intellectual parameters, and, eventually, these qualify him to establish the foundations of its reflection.

Morocco, as the framework and the context of reflection, is at the same time its own *object*, with special attention to the particularities of the political field. That is, it has some characteristics that link the present to the past through the importance of the Islamic element in connection with the genuineness of political power, including the omnipresent *majzenic* system. In most of the cases, the reflection on the political and social configuration of contemporary Morocco constitutes its main axis, and the conceptual construction is built on it, leading to the breaking-off of a certain political and social model, and to the continuity of another epistemological model, always with

the reference to Morocco as main object, and the study of the different conceptual relationships of its socio-political environment as an horizon.

Also, Morocco is the *subject* of the reflexive action and, further on, the necessary actor of its own political development. In this sense, Morocco is understood as the subject of the reflection since the thinker is considered himself as part of it. This way, Morocco is understood as people, as community, as nation or as a group of individuals who are linked by a series of different elements related to identity. Morocco is the subject of its own political and social development, and therefore, it is located at the horizon of most contemporary Moroccan thinkers, independently of their ideological adscription. This way, the realization of the different political developments outlined by the thinkers and ideologists of the different trends, must have the understanding, the support and the will of the Moroccans, indispensable to put into practice these projects.

c) Islam and democracy as the axis of conceptual debate

Another of the obvious conclusions drawn after a first approach to contemporary Moroccan political thought is the huge transcendence of the debate around two key-concepts of the political reflection, which are *Islam* and *democracy*. There are two elements that surround and come across the thought of most of the Moroccan thinkers, independently of their ideological adscriptions. In a direct way or through their repercussion and their influence in different aspects of the political and social environment, Islam and democracy are introduced as two key-concepts, as the definition and the application of an analysis system to these concepts represent a recurrent element of the political reflection.

Understood as a characteristic of contemporary Moroccan political thought, the conceptual debate around opposed concepts, generally seen as antagonistic, marks the analysis of contemporary reality, an analysis that needs to be undertaken by thinkers who necessarily adopt a position and opt definitively for a certain epistemological system that puts an end to the long crisis lived by the contemporary Arab world, and by Morocco as well. The option for the rupture or the continuity, and the construction based on it of a new system of relations is one of the most important methodological elements in this thought, always keeping in mind its unavoidable pragmatic vocation.

This vocation largely determines the debate around these two concepts, which are understood –from the different ideological positions– as two *logos* that do not represent just two mere concepts, but two complete ideological systems and in many cases even antagonistic systems. Thus the debate around them generates very divergent postures. Although in the origin of contemporary Moroccan political thought both concepts were generally treated as such, and so this way, in many thinkers of the *salafiyya waṭaniyya*, as `Allāl al-Fāsī, the allusion to both was not contradictory or excluding, the ideological development of contemporary Morocco took to the different postures to try to overcome the long unsettled crisis after the Independence. This bore a new rupture and new ways of accessing to reflection, since the previous ones had not been able to establish the intended aims, among which it is necessary to highlight the access to an integral modernity (*ḥadāṭa*), to the justice and the freedoms in the framework of an Islamic and democratic Morocco.

Democracy, on the other hand, represents in most of the cases a secular tendency and a rupture within Islamic political thought, so the access to an integral modernity is the central point of the debate. However, among both postures democracy can be understood as an element that enables the development of an Islamic society, as some contemporary authors understand it, as well as, according to others, Islam is the only and necessary guarantee to reach the justice and to establish a free and plural society.

Anyway, the definition and the connotations of both concepts can differ from a thinker to another, since there is no unanimity about the terminological use of both concepts, and thus confusion is generated at the ideological level. Under this polemic underlies a conceptual problem, which is the definition for democracy itself. This term is presented as a very complex concept that seeks to be used in an interested way by each socio-political actor of the Moroccan scene, with special attention to the traditional and the political and economic elites closed to the *majzen*.

II. `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī: two examples of diversity and ideological compromise within contemporary Moroccan political thought

a) Two views of the same reality: the “morocconess” of Yāsīn and al-Ŷābrī

The importance of `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī within contemporary Moroccan political thought, according to the present investigation, seems to be evident. Both thinkers are understood, as representatives of very different ideological trends within the context of Arabic-Islamic thought. Therefore, it is logical to conclude that both can -and even should- be classified within the same speculative framework, that of contemporary Moroccan political thought. Assisting to the arguments provided in this work, the consideration of the role of both in this thought is necessary and almost indispensable, since both authors think of similar questions and of some very concrete problems that affect both equally, as well as to the whole Moroccan society. This way, contemporary Moroccan thought can be contemplated in all its diversity, thus from the life and the work of these authors, this thought becomes a diverse but also coherent unity.

They both offer two very peculiar views of the same reality, offering two divergent approaches with certain points in common, as it has already been seen. *Plurality*, in this case, is the key element that can define the inclusion of both in the same unity. From the ideological and methodological point of view, the differences between them, according to what has been stated above, do establish different analysis and conceptual relationships, so their conclusions and their political projects are so far away to each other, as a fruit of the development of the religious-political theories of political Islam, spiritually based on *sufi* mysticism represented by `Abd al-Salām Yāsīn, and of the rationalistic political theories of the new Arab nationalism represented by Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī.

Nevertheless, the starting point is the analysis of contemporary Moroccan reality and the will of understanding it and overcoming the crisis in which it is permanently sunk. The transcendence is therefore a common element in both thinkers. Transcendence understood at ideological level as the will of transcending the problems about identity, politics, society and economic that plunge Morocco into a structural crisis. In the origin of the analysis, both authors search the *Moroccan Being's* essence from the self-conscience, in order to illuminate the different fields of existence, with special attention to the development of the political area. The *Moroccan Being's* transcendence as *Muslim Being* or *Arab Being*, along with all the connotations that each one of these elements has in the different theoretical developments of both authors, implies a will of transcendence in spiritual or philosophical terms. Thus, Yāsīn and al-Ŷābrī seek to access to the transcendence through the knowledge of a bigger Reality.

In political terms, the project that each one of them works out, puts its unequivocal will of transcendence into line with its supra-state filiations. This way, Morocco is presented in their respective reflections as *framework*, *object* and *subject*, as it is characteristic of contemporary Moroccan political thought. It is also the concretion in a particular context of the superior project designed to overcome the structural crisis in the whole Arab-Islamic world. Therefore, Morocco exemplifies the setting up a project conceived for its concrete reality. This project is the first stage of a more extensive and comprehensive project that finally should take to the political unity of the whole Islamic *umma*, according to the conception of Yāsīn. Whereas, according to the conception of al-Ŷābrī, it should take this political unity to the whole Arab nation.

It is possible to conclude that the “Moroccan fact”, therefore, is a feature that definitively stamps its own style in both thinkers, without which their thought would not be such and the way it is. In other words, it can be said that their thought is essentially a Moroccan product. This way, the “*morocconess*” in Yāsīn can be remarked thanks to the *Sufi* and *Salafist* basis of his ideology, difficultly comparable to those of any other contemporary islamist thinker of the Arab area, since as fruit of its own vital and ideological trajectory, his thought is able to synthesize elements that could be considered contradictory from the point of view of the *Sufism* spirituality and the *Salafist* intellectualism. In the case of al-Ŷābrī, that “*morocconess*” is visible, among other things, through his intellectual commitment to the country’s integral development, for the objects of its thought respond in great measure to the main cultural, political and social concerns of contemporary Morocco, without which it could not be understood his identity-related worries and his defense of “*Arabness*”.

This way, keeping in mind the historical and ideological development of contemporary Moroccan political thought from the *salafīyya waṭaniyya*, both intellectual developments can be considered as logical developments which fall perfectly within the evolution of this thought and therefore are in line with the historical and ideological continuity of itself.

b) The importance of the Revelation and the Reason as epistemological horizons

Throughout the present research work, it has been highlighted the importance that in `Abd al-Salām Yāsīn as in Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī the search for a model of endogenous development for Morocco do has. The analysis of contemporary reality as

the later materialization of a certain ideological project of political development, has certain intellectual attachments that are set as last and definitive epistemological horizons. The epistemological horizons that both authors take therefore as a reference, allows them to build a certain system of conceptual relationships and, therefore, a certain action project based on a particular way of viewing the reality, that is to say on a concrete ideology.

In the case of `Abd al-Salām Yāsīn, as it has been said, the epistemological horizon that guides his reflections is the Islamic Revelation (*al-wa`ī*). Yāsīn understands the *al-wa`ī* as the supreme authority and the ultimate reference of any ideological and political development. It is also identified with the Truth in absolute terms, so any development in these terms should be subjected to it as parameter of validity and authenticity. The Revelation, as long as Truth, is unalterable, and thus it demands an effort of constant adaptation through the *iḥtād*, meaning that the theoretical developments can be considered accepted or rejected by their adaptation to the Revelation. Also, the infallibility of the sources of the Revelation constitute the last parameter of reference, so the argument of Yāsīn always starts from the presumption of the faith in the Islamic truth as an indispensable requirement of his reading of reality. This means that his ideology and also his political speech are built on the previous knowledge of the Revelation as epistemological horizon. This does not leave too much space for the true speculation, when presupposing a series of decisive *a priorities* that require an interpretation exclusively in terms of faith and that, therefore, do need a concrete spiritual guide (*minhāy*) to be understood.

In the case of al-Ŷābrī, the epistemological horizon of his reflection is made up by the Reason (*`Aql*) as a foundation and ultimate reference. Reason allows al-Ŷābrī to elaborate a significantly freer and deeper ideological development. All his analysis is based on an extremely didactic methodology. His incursion into different fields as Politics or Theology is always attributed to the principle of the rationality (*`aqlāniyya*) as parameter of validity, so the consistency of his ideological trajectory is obvious. This allows him to analyze in a more realistic way, to a certain extent more successfully, the different elements that make up the contemporary Moroccan reality and so the political reality, since he does not start from any a priori established truth, but rather he just self-impose the limit of the reason as framework and ultimate reference of all his speculative development.

c) Islam and democracy, between identity and History

Starting from the analysis of reality, the proposals of action which both defend do not only take distance from the epistemological and ideological point of view, but also from the methodology that each employs to carry it out. These differences, which have been pointed out in this work, allow observing Islam and Democracy as two key concepts within these proposals. In this way, the “*minhāyī*” project as the “*nahḍawī*” project, which were developed and defended by `Abd al-Salām Yāsīn and Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī respectively, do find in both concepts the last reference of their setting in practice and of the constant upgrade of what they represent in definitive: two ways of analyzing the same reality and acting in consequence.

A first conclusion in this respect is the dynamism that characterizes both projects, since the two of them have a declared vocation of being a forward movement, of progressing, in definitive, of being a way to travel on following a certain path. This has its more evident conceptual representation in the election of the terms “*minhāyī*” and “*mašrū*” that Yāsīn and al-Ŷābrī use to designate their own projects, respectively. Both authors seek to be constituted as *action* reference, again understood as intervention and transformation of the reality, and more concretely of the political system.

This way, apart from the possible interpretations that Yāsīn’s project could have among his followers, in his texts, he clearly outlines a panorama of change marked by the omnipresence of Islam as the only framework for development, establishing the authority of the *šūrā* as a way government. So, without summing up in excess its methodology, this could be exercised in diverse ways, always with the methodological guarantee of the *iḥtihād* as guarantor of the unity of any of the methods used for setting it into practice. The parameter of the *faith* (*imān*), in this sense, is understood as an identity that not only embraces the Islamic *‘aqīda*, but also the political re-reading of the History of Islam as part of the analysis of reality. Yāsīn understands Democracy exclusively from the ideological use it has in Occident or among certain Arab elites, and thus it is rejected both as concept and as practice, for it is considered inadequate and harmful for Islamic societies.

The case of al-Ŷābrī’s *mašrū* is different as it does not presuppose any aprioristic parameter, except that of rationality (*‘aqlāniyya*). So, Islam and democracy are part of this project, but always from a rational and Arab viewpoint. That is to say that Islam is an important element from the cultural, ethical and even legal perspective.

As for the religious perspective, al-Ŷābrī does affirm the necessity to separate religion from the political sphere, at least in its traditional conception. He affirms that the sources of the Revelation must be rationally re-read, and so must be re-read the political History of Islam as well. On the other hand, Democracy is not understood as a static and strange model of socio-political organization which should be imported to Morocco and to the Arab world, as some Arab lay thinkers defend. Contrary to that thought, al-Ŷābrī considers necessary to build an own and exclusive Arab democratic model, based on the singular historical, political and socio-economic characteristics of the Arab and also Moroccan context. His emphasis on cultural re-appropriation, based on the rational analysis of the *turāt*, and also represented by the *nahḍa* concept, does have in the *Arab conscience* (*al-wa`ī l-`arabī*) its inflection point, since this concept is the access key to the self-consciousness of “*arabness*” and the commitment with its development in all the spheres, including the political field.

Bearing in mind all what has been already said, it is interesting to highlight the importance of the active vocation in the two projects worked out by Yāsīn and al-Ŷābrī. Both projects are merely intellectual, but they are also political projects that intend to change reality. They are, in definitive, two integral analysis of contemporary Moroccan reality that, from different ideological perspectives, do seek to offer an explanation and a solution to the problem of the “*Being*”. This is done taking as the depart point the basis of a concrete identity and putting across a future development of it in a new scenario that can solve the serious structural crisis of Morocco and of the Arab-Islamic world. In conclusion, Islam and Arab democracy are key-concepts in both projects and in their respective ideologies.

BIBLIOGRAFÍA

a) BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- `ABD AL-`ĀL, Ḥamdī. *Aṭar al-tafalsaf fī l-fikr al-islāmī*. Kuwait: Dār al-Buḥūt al-`Ilmiyya, 1986.
- `ABD AL-LAṬĪF, Kamāl. *As'ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-`Arabī, 2003.
- . “Al-Falsafa wa-l-hāyis al-siyāsī: fī `awā`iq al-kitāba al-falsafiyya al-magāribiyya”. En Fataḥ Allāh Wul`awlū, `Abd al-Ṣamad al-Diyālmī *et alii*. *Al-Ṭaqāfa wa-l-muḥtama` fī l-Magrib al-`Arabī*. Rabat: Manšūrāt al-Maḥlis al-Qawmī li-l-Ṭaqāfa al-`Arabiyya, 1992, pp. 61-70.
- . *Al-Fikr al-falsafī fī l-Magrib: qirā`āt fī l-a`māl al-`Arwī wa-l-Ābrī*. Casablanca: Ifrīqiyyā al-Šarq, 2003.
- . (ed.). *Al-Turāt wa-l-nahḍa: qirā`āt fī a`māl Muḥammad `Ābid al-Ābrī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2004.
- `ABD AL-MĀLIK, Anwar. *Contemporary Arab Political Thought*. Londres: Zed, 1983.
- . *Al-Fikr al-`arabī fī ma`rakat al-Nahḍa*. S.l.: Dār al-Adāb, 1981.
- `ABD AL-NĀṢIR, Ḥamāl. *Falsafat al-tawra*. El Cairo: al-Maṭba`a al-`Ālamiyya, s.d.
- . *La filosofía de la Revolución*. Madrid, 1959.
- `ABD AL-RĀZIQ, `Alī. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm: baḥṭ fī l-jilāfa wa-l-ḥukuma fī l-islām*. El Cairo: Maṭba`at Miṣr, 1925.
- ABDEL-MALEK, Anouar (ver `ABD AL-MĀLIK, Anwar)
- ABDELKHAH, Fariba. *La revolución bajo el velo: mujer iraní y régimen islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- ABOOTALEBI, Ali Reza. *Islam and Democracy*. Nueva York: Garland, 2000.
- ABOU ZEID, Nasr. (Ver ABŪ ZAYD, Naṣr Ḥāmid)
- ABROUS, Dahbia y Hélène Claudot-Hawad. “Des rispostes diferentes à une même négation”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 38 (1999), pp. 91-113.
- ABŪ ZAYD, Naṣr Ḥāmid. *Critique du discours religieux*. París: Sindbad, 1999.
- . *Naqḍ al-jiṭāb al-dīnī*. 4ª ed. El Cairo: Madbūlī, 2003.
- ABU-RABI, Ibrahim M. *Contemporary Arab Thought: Studies in post-1967 Arab Intellectual History*. Londres: Pluto Press, 2004.
- ACIÉN, M. A. “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”. *Hispania*, 58, 3 (1998), pp. 915-968.
- ADDI, Lahouari. *L’Algérie et la démocratie*. París: La Découverte, 1994.
- `AFLAQ, Michel. *Fī sabīl al-Ba`ṯ*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1963.
- AGNOUCHE, Abdelatif. *Histoire politique du Maroc: pouvoir, légitimités et institutions*. Casablanca: Afrique Orient, 1987.
- AḤMAD JALĪL, Jalīl. *Mu`yām al-muṣṭalahāt al-siyāsiyya wa-l-diblūmāsiyya*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999.
- AHNAF, M. al-, *et alii*. *L’Algérie par ses islamistes*. París : Khartala, 1991.
- `ĀLAMĪ, Aḥmad al-. *Ḥiwārāt ḥawla masār al-Ittiḥād al-Īstirākī*. Casablanca: 2001.
- `ALAWĪ, Muṣṭafā al-. *Al-Mahdī Ben Barka: li-l-ḥaqīqa wa-l-tārīj*. Beirut: Dār al-Afāq al-Ādīda, 1984.
- ÁLVARE-OSSORIO, Ignacio. *El miedo a la paz: de la guerra de los seis días a la segunda Intifada*. Madrid: Catarata, 2001.
- AMĪN, Samīr. *Mašākil al-`ālam al-muqbil*. El Cairo: Madbūlī, 1991.
- AMO, Mercedes del, Marcos García Rey y Rafael Ortega Rodrigo (eds.). *El 11-M en la prensa árabe*. Sevilla: Mergablum, 2004.
- (ed). *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- . “La creación literaria de las mujeres magrebies”. *MEAH*, 50 (2001), pp. 53-67.

- ʿANĀN, Muḥammad ʿAbd Allāh. *Ibn Jaldūn: ḥayāti-hi wa-turāṭi-hi al-fikrī*. El Cairo: Laʾynat al-Taʾlīf wa-l-Tarʾyama wa-l-Našr, 1965.
- ANṢĀRĪ, Farīd al-. *Al-Bayān al-daʾwī wa zāhirat al-taḍjam al-siyāsī*. Meknēs: Alwān Magribiyya, 2003.
- AʿRĀB, Ibrāhīm. *Al-Islām al-siyāsī wa-l-ḥadāta*. Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 1999.
- ARIGITA MAZA, Elena. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- ARKOUN, Mohamed (ver ARKŪN, Muḥammad).
- ARKŪN, Muḥammad. *Al-Fikr al-uṣūlī wa-istiḥāla al-taʾšīl*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999.
- . *El pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós, 1992.
- ARONSON, Geoffrey. *Israel, Palestinians and the Intifada*. Londres: Kegan Paul, 1990.
- ʿARŪB, Hind. *Al-Majzan fī l-taqāfa al-siyāsiyya al-magribiyya*. Rabat: Al-Naʾyāḥ al-Ŷadīda, 2004.
- ʿARWĪ, ʿAbd Allāh al-. *Al-ʿArab wa-l-fikr al-tārījī*. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa, 1973.
- . *Al-ʿīdiyūlūyiyā al-ʿarabiyya al-muʿāšira*. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa, 1970.
- . *El Islam árabe y sus problemas. Introducción crítica al islam contemporáneo*. Barcelona: Península, 2001.
- . *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?*. París: Maspero, 1974.
- . *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2003.
- . *L'Ideologie arabe contemporaine*. París: Maspero, 1973.
- . *Mafhūm al-ʿaql*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-ʿArabī, 1996.
- . *Mafhūm al-ʿīdiyūlūyiyā*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-ʿArabī, 1984.
- . *Muʾmal tāʾrīj al-Magrib*. 3 vols. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-ʿArabī, 2000.
- AŠQRĀ, ʿUtmān. *Al-Ḥaraka al-ittiḥādiyya aw masār fikra taqaddumiyya, 1959-1999*. Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 2001.
- AYŪBĪ, Nazīh, et alii. *Al-Islām al-siyāsī wa afāq al-dīmuqrāṭiyya fī l-ʿālam al-islāmī*. Rabat: Markaz Ṭāriq b. Ziyād li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāt, 2000.
- BADAWĪ, Ŷamāl. *Min turāt al-fikr al-siyāsī fī l-islām* (Sobre el legado del pensamiento político en el islam). El Cairo: Al-Hīʾa al-Miṣriyya al-ʿAmma li-l-Kitāb, 1989.
- BAHĀ, Muḥammad. *Al-Fikr al-islāmī al-ḥadīṭ wa-šilla bi-l-istiʾmār al-garbī*. El Cairo: Dār al-Qalam, 1960.
- BASRI, Driss; ROUSSET, Michel y VEDEL, Georges (eds.). *Le Maroc et les Droits de l'Homme*. París: L'Harmattan, 1994.
- BEKKALI, Amina. *Le Pouvoir et le mouvement islamiste au Maroc*. París: Ifri, 1995.
- BELAID, Sadok. "Nationalisme, arabisme et islamisme dans l'idéologie politique du Maghreb contemporain". *AAN*, 24 (1985), pp. 35-51.
- BELGHAZI, Taieb. "The politics of identity in the context of the Moroccan Islamist Movement", en línea www.humanities.uci.edu/history/levineconference/papers/belghazi.pdf (febrero 2006).
- BELLĀŶĪ, ʿAbd al-Salām. "Al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya ʿind al-ḥaraka al-islāmiyya. Al-Fikr wa-l-mumārīsa". *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 40-48.
- BELQAZĪZ, ʿAbd al-Ilāh. *Fī l-Dīmuqrāṭiyya wa-l-muʾtamaʾ al-madanī*. Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 2001.
- BEN BARKA, al-Mahdī. *Naḥū bināʾ muʾtamaʾ ʾyadīd*. Rabat: Maṭbaʾa al-Iqtisādiyya, 1958.

- BEN ROCHD, Rachid. *Islam entre islamisme et anti-islamisme*. Casablanca: Déchra, 2000.
- BEN`ABD AL-`ALĪ, `Abd al-Salām. *Bayna al-ittiṣāl wa-l-infiṣāl: dirāsāt fī l-fikr al-falsafī bi-l-Magrib*. Casablanca: Tūbqāl, 2002.
- . *Al-Falsafa al-siyāsiyya `ind al-Fārābī*. 4ª ed. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1993.
- BENADDI, Hassan. “Mohamed Allal Al-Fassi, le Penseur et le Combattant”. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif, 2003, pp. 13-41.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, y Olivier Fillieule (eds.). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- , Miryam Catusse y Jean Claude Santucci (eds.). *Scènes et colisses de l'élection au Maroc: les législatives de 2002*. París: Karthala, 2005.
- BENMESSAOUD TREDANO, Abdelmoughit. *Démocratie, culture politique et alternance au Maroc*. Marrakech: Pumag, 1996.
- BENZINE, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Casablanca: Tarik, 2004.
- BERNARD, M., s.v. “Mu`āmalāt”. *EI²*, v. VII, pp. 255-256.
- BINSA`ĪD AL-`ALAWĪ, Sa`īd. “Al-Islām al-siyāsī ḡāhira ḡadīṭa wa lā yantamī ilā zaman al-islām al-awwal”. En `Alī al-`Umaym (ed.) *Al-`Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999, pp. 39-46.
- . *Al-Islām wa-l-dīmuqrāṭiyya*. Col. Al-Ma`arifa li-l-ġamī`. Rabat: Al-Naġāḥ al-Ķadīda, 2002.
- . *16 Māy 2003, al-wāqī`a wa-l-dars*. Rabat: al-Naġāḥ al-Ķadīda, 2003.
- BOSWORTH, C.E., s.v. “Shūrā”, *EI²*, v. IX, p. 504-505.
- . s.v. “Siyāsa”, *EI²*, vol. IX, p. 694.
- BOUAMRANE, Chic y GARDET, Louis. *Panorama de la pensée islamique*. París: Sindbad, 1984.
- BOURQUÍA, R., M. Charrad y N. Gallagher (eds.). *Femmes, culture et société au Maghreb*. 2 vols. Casablanca: Afrique Orient, 2000.
- BOUSQUET, G.H. *Le droit musulman*. París: Armand Colin, 1963.
- BOUZAR, Nadir. *L'armée de libération nationale marocaine: retour sans visa, journal d'un résistant maghrébin*. París: Publisud, 2002.
- BOZZO, Anna. “Islam y sociedad civil. El caso de Argelia”. En Thierry Desrués y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, pp. 127-139.
- BROCKELMANN, C., s.v. “Al-Māwardī”. *EI²*, v. VI, p. 869.
- BU`AŠRĪN, Ṭawfiq. “Alaḡat al-islām bi-l-siyāsa: muqāriba fī l-tā`rīj wa-l-minhāy”. *Wiyḡha Naḡar*, 4 (verano 1999), pp. 3-5.
- BUCALLE, Laetitia. “L'engagement islamiste des femmes en Algérie”. *Maghreb-Machrek*, 144 (1994), pp. 105-118.
- BULBAŠĪR AL-ḡASĀNĪ, Muḡammad. “Al-Dīmuqrāṭiyya wa-l-islām”. *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 3-8.
- BULQAZĪZ, `Abd al-Ilāḡ. *Fī l-Dīmuqrāṭiyya wa-l-muġtama` al-madanī*. Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 2001.
- . *Al-Islām wa-l-siyāsa*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḡafī al-`Arabī, 2001.
- BURGAT, François. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- . *L'islamisme au Maghreb*. París: Payot, 1995.
- CAHEN, C. y M. Talbi, s.v. “ḡisba”. *EI²*, v. III, pp. 485-489.
- CAMAU, Michel. *Le syndrome autoritaire: politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*. París: Presses de Sciences Po, 2003.
- CAMPANINI, Máximo. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Bueva, 2003.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad*. Granada: Almed, 2001.

- CHEKROUN, Mohamed. *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Okad, 1990.
- . "Société civile, religion civile et lien social au Maroc". En Nouredine El Aoufi (ed.). *La société civile au Maroc*. Rabat: Smer, 1992, pp. 33-41.
- CHOUDHURY, G.W. *Islam and the Contemporary World*. Londres: Indus Thimes, 1990.
- CHOUËIRI, Youssef M. *Arab nationalism: a history, nation and state in the Arab world*. Oxford: Balckwell, 2000.
- COMBE, Julie. *La condition de la femme marocaine*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- CORBIN, Henry. *Historia de la filosofía islámica*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2000.
- CORY, Stephen. "Language of power: The use of literary Arabic as political propaganda in early modern Morocco". *The Maghreb Review*, 30, 1 (2005), pp. 39-56.
- CRONE, Patricia. *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. 3 vols. Madrid: Alianza, 1996.
- CUBERTAFOND, Bernard. *Le système politique marocain*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- DALLE Ignace. *Maroc, 1961-1999. L'espérance brisée*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- ḌARĪF, Muḥammad. *Al-Dīn wa-l-siyāsa fī l-Magrib*. Casablanca: Manšūrāt al-Maʿyalla al-Magribiyya li-ʿIlm al-Īytmā` al-Siyāsī, 2000.
- . *Al-Ḥaraka al-islāmiyya: al-našā'a wa-l-taṭawwur*. Rabat: Manšūrāt Ŷarīdat al-Zaman, 1999.
- . *Al-Islām al-siyāsī fī l-Magrib*. Casablanca: Markaz al-Ṭaqafī l-ʿArabī, 1992.
- . *Al-Islāmiyyūn al-magāribā: ḥisābāt al-siyāsiyya fī l-ʿamal al-islāmī, 1969-1999*. Casablanca: Manšūrāt al-Maʿyalla al-Magribiyya li-ʿIlm al-Īytmā` al-Siyāsī, 1999.
- . *Ŷamā`at al-ʿAdl wa-l-Iḥsān: qirā' fī l-masārāt*. Rabat: Manšūrāt al-Maʿyalla al-Magribiyya li-ʿIlm al-Īytmā` al-Siyāsī, 1995.
- ḌAWĀDĪ, Maḥmūd al-. *ʿAḍwā' ḡadīda `alā muḥaddadāt al-`aql al-`umrānī l-jaldūnī*. Túnez: Markaz al-Našr al-Ŷāmi`ī, 2003.
- DE LA PASCUA, M.J., G. Espigado y Y. Aixelà. "Mujeres, espacio público y *hiyab*. Una reinterpretación del velo en Marruecos". En M. Nash (ed.). *Pautas históricas de sociabilidad femenina*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, pp. 151-161.
- DEHEIDEL, Dalal A.H. "Sobre el principio de causalidad (*'ilal*) en la gramática árabe". *MEAH*, 52 (2003), pp. 95-103.
- DIALMY, Abdessamad et alii. *Al-Ṭaqāfa wa-l-muʿtama` fī l-Magrib al-ʿArabī*. Rabat: Manšūrāt al-Maʿyallis al-Qawmī li-l-Ṭaqāfa al-ʿArabiyya, 1992, pp. 61-70.
- . "L'islamisme marocain entre révolution et intégration". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 110 (abril-junio 2000) pp. 5-27.
- DJAÏT, Hichem. *La crise de la culture islamique*. Túnez: Cérès, 2005.
- DIYA AL-ʿUMARĪ, Akram. *Al-Muʿtama` al-madanī fī ahd al-nubuwwa*. Medina: Al-Ŷama`a al-Islāmiyya, 1990.
- EICKELMAN, Dale F. *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Texas: University of Texas Press, 1981.
- EL ALAMI, Mohamed. *Allal el Fassi: patriarce du nationalisme marocain*. Casablanca: Dar el Kitab, 1975.
- . *Mohammed V: histoire de l'indépendance du Maroc*. Salé: A.P.I., 1980.
- EL AOUIFI, Nouredine (ed.). *La société civile au Maroc*. Rabat: Smer, 1992.

- EL MOSSADEQ, Rkia. “La contribution des islamistes aux labyrinthes de la transition démocratique”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 219-236.
- . “Les islamistes entre la soif de participation et les résistances à l’intégration”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 37 (1998) pp. 273-285.
- . *Les labyrinthes de la transition démocratique*. Casablanca: Najah el Jadida, 2001.
- ELMANDJRA, Mahdi. *Humillación: el islam sometido por occidente*. Córdoba: Almuzara, 2005.
- ENAYAT, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Londres: Macmillan, 1982.
- ESPOSITO, John L. y VOLL, John O. *Islam and Democracy*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press, 1996.
- ESPOSITO, John L. y BURGAT, François (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst, 2003.
- EUBEN, Roxane L. *Enemy in the mirror. Islamic fundamentalism and the limits of Modern Rationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- FĀJŪRĪ, Ḥannā al-. *Al-Mūyāz fī l-adab al-`arabī wa-tarīji-hi*. 4 vols. Beirut: Dār al-Āl, 1985.
- FARAH, Aliyās. *Taṭawwur al-`īdiyūlūyīyya al-`arabiyya al-mu`āšira al-ṭawriyya: al-fikr al-qawmī*. Beirut: Al-Mu`asasa al-`Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 1973.
- FĀSĪ, `Allāl al-. *Difā`a `an al-šarī`a*. Beirut: Al-`Ašr al-Ḥadīth, 1972.
- . *Al-Dīmuqrāṭīyya wa-kifāḥ al-ša`b al-magribī min aḡli-ha*. Ed. `Abd al-Raḥmān b. al-`Arabī al-Ḥarīšī. Rabat: Al-Risāla, 1990.
- . *Al-Ḥarakāt al-istiqlālīyya fī l-Magrib al-`Arabī*. El Cairo: Al-Risāla, 1948.
- . *Al-Naqd al-dātī*. S.l: Dār al-Fikr al-Magribī, s.d.
- . *Los movimientos de Independencia en el Magreb Árabe*. El Cairo: Al-Risāla/Partido Isticlal, 1948.
- FELIÚ, Laura. *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Madrid: La Catarata, 2004.
- . “El movimiento de derechos humanos marroquí. Desafíos y riesgos ante un contexto nacional e internacional en cambio”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 239-265.
- . “La apropiación de la temática de los derechos humanos por los regímenes marroquí y tunecino: retórica y realidad”. *Papers*, 46 (1995), pp. 77-94.
- FERHAT, Halima. *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb: mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Toubkal, 2003.
- FERRATER MORA, José, s.v. “Ideología”, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1979, v. II, p. 1612.
- . s.v. “Personalismo”. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1979, v. III, pág. 2555.
- FILALI-ANSARY, Abdou. *L’islam est-il hostile à la laïcité?*. Casablanca: Le Fennec, 1999.
- . *Par souci de clarté. A propos des sociétés musulmanes contemporaines*. Casablanca: Le Fennec, 2001.
- . *Repensar el islam: los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- GALIYŪN, Burhān. *Iḡtiyāl al-`aql*. Beirut: Tanwīr, 1985.
- . *Islam et politique. La modernité trahie*. París: La Découverte, 1997.

- GALLĀB, `Abd al-Karīm. *Fī l-fikr al-siyāsī*. S.l.: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Tabā`a wa-l-Naşr, 1993.
- GARON, Lise. *Alianzas peligrosas: sociedad civil y totalitarismo en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- GAZĀLĪ, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-. *Iḥyā' `ulūm al-dīn*. 5 vols. Al-Faḡāla: Dār Mişr li-l-Ṭabā`a, 1998.
- GELLNER, Ernest. *Nacionalismos*. Barcelona: Destino, 1998.
- GHALIOUN, Burhan (ver GALIYŪN, Burhān).
- GIBB, H.A.R., s.v. "Amīr al-mu`minīn". *EP*², v. I, p. 445.
- GÓMEZ CAMARERO, Carmen. "Pactos y alianzas en el Corán". En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 1998, pp. 265-289.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*. Madrid: CantArabia, 1996.
- GORBAL, Shafik. "Ideas and Movements in Islamic History". En Kenneth W. Morgan (ed.). *Islam, the Straight Path*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- GRAMSCI, Antonio. *Écrits politiques*. París: Gallimard, 1974.
- GRANDGUILLAUME, Gilbert. *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. París: Maisonneuve et Larose, 1983.
- GUIMARET, D., s.v. "Tawḥīd". *EP*², v. X, p. 389.
- ḤABĪB Burqība wa-inšā' al-dawla al-waṭaniyya: qirā'āt `ilmiyya li-l-burqībiyya. Zagwān: Mu`asasat al-Tamīmī li-l-Baḥṭ al-`Ilmī wa-l-Ma`lumāt, 2000.
- HAIM- KHEDOURIE, S.G., s.v. "al-Kawakibī". *EP*², v. IV, pp. 806-807.
- ḤAMĪR, `Abd al-Salām. *Al-Magrib: al-islam wa-l-ḥadāta*. Casablanca: Manşūrāt al-Zaman, 2005.
- ḤAMMŪDĪ, `Abd Allāh (ed.) *Wa ī al-muḡtama` bi-dāti-hi. `An al-muḡtama` al-madanī fī l-Magrib al-`Arabī*. Casablanca: Tūbqāl, 1998.
- HANFI, Hassan. *Islam in the modern World. Vol I: religion, ideology and development*. El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1988.
- HARBI, Mohammed. *Le FLN: mirage et réalité: des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962*. París: J.A., 1980.
- HASSAN II. *La mémoire d'un Roi. Entretiens avec Enric Laurent*. París: Plon, 1993.
- HOLES, C. s.v. "Wahhābiyya". *EP*², v. XI, pp. 39-47.
- HÖPFL, Harro. "Isms and Ideology". En Noel O'Sullivan (ed.). *The Structure of Modern Ideology*. Aldershot: Edward Elgar, 1989, pp.3-26.
- HOURANI, Albert. *Historia de los pueblos árabes*. Barcelona: Ariel, 1992.
- *La pensée arabe et l'Occident*. París: Nawfal, 1991.
- ḤUSAYN, `Adil. *Naḥw fikr `arabī yādīd*. El Cairo: Dār al-Mustaqbal al-`Arabī, 1985.
- IBN AL-`ARABĪ. *Miškāt al-Anwār*. Ed. Bilingüe. Madrid: Sufi, 1998.
- IBN JALDŪN, Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Muqaddima*. Beirut: al-Maktaba al-`Aşriyya, 2001.
- IBN RUŞD. *Faşl al-maqāl. Fī taqrīr mā bayna al-şarī'a wa-l-hikma min al-ittişāl, aw-wuḡūd al-nazar al-`aqlī wa-ḥudūd al-ta'wīl (Al-dīn wa-l-muḡtama`)*. Prólogo, introducción analítica y supervisión Muḥammad `Ābid al-Ŷābrī. Beirut. Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabīyya, 1997.
- IBN TAYMIYYA. *Ma`arīf al-uşūl ilā ma`arīfa anna uşūl al-dīn wa furū`a-hu qad bayyana-hā al-Rasūl* Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, 2001.
- *Al-Siyāsa al-şarī'iyya*. Beirut, 1966.

- IBRAHIM, Ibtisam. "Debating Democracy in the Arab World". *Civil Society*, 9 (febrero 2000) pp. 6-14.
- IBRAHIM, Saad Eddin. "Liberalization and Democratization in the Arab World: an overview". En Rex Brynen (ed.) *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Londres: Lynne Rienner, 1995.
- IBRĀŠ, Ibrāhīm. *Al-Dīmuqrāṭiyya bayna `ālamīyyat al-fikra wa juṣūṣiyyat al-tatbīq. Muqārība li-l-tayriba al-dīmuqrāṭiyya fī l-Magrib*. Casablanca: Manšūrāt al-Zaman, 2001.
- IMĀRA, Muḥammad. *Azmat al-fikr al-islāmī al-mu`āṣir*. El Cairo: Dār al-Šarq al-Awsaṭ, s.d.
- *Nazāra yādīda ilà l-turāt*. S.l.: Dār Qutayba, 1988.
- IQBAL, Alamah Muhammad. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Madrid: Trotta, 2002.
- ISMAEL, Tareq Y. *The Arab Left*. Syracuse: University Press, 1976.
- JADDŪRĪ, Maḥīd. *Al-Ittiyāhāt al-siyāsiyya fī l-`ālam al-`arabī. Dawr al-afkār wa-l-miṭl al-`uliya fī-l-siyāsa*. Beirut: Al-Dār al-Mutahhida li-l-Našr, 1985.
- *Political Trends in the Arab World. The role of Ideas and Ideals in Politics*. Westport: Greenwood Press, 1970.
- KAḤḤĀLA, `U.R. *Mu`yam al-mu`allifn. Tarāyim muṣannafī l-kutub al-`arabiyya*. Damasco: Al-Taraqqī, 1957-1961.
- KEDOURIE, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. Londres: Frank Cass, 1994.
- KHADDURI, Majid (ver JADDŪRĪ, Maḥīd)
- KHADER, Bichara. "La Ligue Arabe et la question palestinienne". En Maurice Flory y Pier S. Agate (eds.). *Le systeme regional arabe*. París: C.N.R.S., 1989, pp. 321-341.
- KEPEL, Gilles. *La yihad*. Barcelona: Península, 2002.
- LACOMBA, Joan. *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000.
- LAḤBĀBĪ, Muḥammad `Azīz. "Al-Dīmuqrāṭiyya". En *Muḥammad `Azīz Laḥbābī, al-Insān wa-l-a`māl*, II: *al-faylasūf*. Rabat: Laḥna Ri`āyyat al-Taršīḥ li-Ā`izat Nūbil, 1991, pp. 49-64.
- *Le Personalisme Musulman*. París: Presses Universitaires de France, 1967.
- *Al-Šajṣāniyya al-islāmiyya*. El Cairo: Dār al-Ma`ārif, 1983.
- "Al-salafiyya: raḥī`iyya am taqaddumiyya?". En *Al-Ḥaraka al-salafiyya fī l-Magrib al-`Arabī*. Arcila: Ḥami`iyya al-Muḥīṭ al-Ṭaqāfiyya, 1989, pp. 51-69.
- LAHOUD, Nelly. *Political Thought in Islam: a study in intellectual boundaries*. Londres: Routledge Curzon, 2005.
- LAMLOUM, Olfā. "Les femmes dans le discours islamiste". *Confluences-Méditerranée*, 27 (otoño 1998), pp. 25-32.
- LAOUST. H. s.v. "Ibn Taymiyya". *EP*, v. III, pp. 951-955.
- LAKAḤL, Sa`īd. *Al-šayj `Abd al-Salām Yāsīn min al-qawma, naḥwa dawlat al-jilāfa* (El šayj `Abd al-Salām Yāsīn, de la resistencia al estado califal). Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2003.
- LAMCHICHI, Abderrahim. "Etat, légitimité religieuse et contestation islamiste au Maroc". *Confluences-Méditerranée*, 12 (otoño 1994) pp. 77-90.
- *Islam et contestation au Maghreb*. París: L'Harmattan, 1989.
- "Islamisme et politique au Maghreb". *Confluences-Méditerranée*, 31 (otoño 1999) pp. 37-56.
- *L'islamisme politique*. París: L'Harmattan, 2001.

- LANDAU, Jacob M. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LAROUI, Abdallah (ver `ARWĪ, `Abd Allāh al-)
- LE GASSICK, Trevor J. *Major themes in Modern Arabic Thought: an anthology*. Michigan: University of Michigan Press, 1979.
- LEFORT, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- LEVEAU, Rémy. "Islam et contrôle politique au Maroc". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 37 (1998) pp. 271-280.
- . *Le Fellah marocain défenseur du trône*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985.
- . "Réactions de l'Islam officiel au renouveau islamique au Maroc". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28 (1979) pp. 205-218.
- LEWIS, Bernard, s.v. "Abbāsids". *EP*, v. I, pp. 15-23.
- . *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 2004.
- LMRABET, Alí. *Mañana: a favor de la libertad de expresión en Marruecos*. Barcelona: Península, 2003.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. "El acceso del Magreb a la independencia: los sistemas políticos en el norte de Africa". *Awrāq*, 17 (1996), pp. 189-209.
- . "El Magreb en trance: la difícil transición a la democracia en los países del Magreb". *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001) pp. 81-94.
- . y Juan Montabes Pereira (eds.). *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- . y Cecilia Fernández Suzor. *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- . *Marruecos en trance. Nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*. Madrid: Política Exterior – Biblioteca Nueva, 2000.
- . *Marruecos político. Cuarenta años de procesos electorales*. Madrid: CIS / Siglo XXI, 2000.
- . *Política y movimientos sociales en el Magreb*. Madrid: CIS, 1989.
- LUGAN, Bernard. *Histoire du Maroc. Des origines à nos jours*. París: Perrin, 2000.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. "Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muḥammad `Ābid al-Ābrī". *MEAH*, 55 (2006), pp. 213-231.
- . "La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista de Marruecos". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 181-217.
- . "La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos". *MEAH*, 54 (2005), pp. 101-115.
- . *Movimiento islamista y democracia en Marruecos: una aproximación al desarrollo sociopolítico e ideológico del islamismo marroquí contemporáneo*. Trabajo de investigación tutelada. Universidad de Granada, 2004.
- MADĪNĪ, Tawfīq al-. *Al-Muḥtama` al-madanī wa-l-dawla al-siyāsiyya fī l-watan al-`arabī*. S.l.: Ittihād al-Kuttāb al-`Arab, 1997.
- MAINNING, David. "Ideology and Political Reality". En Noel O'Sullivan (ed.). *The Structure of Modern Ideology*. Aldershot: Edward Elgar, 1989, pp. 54-88.
- MARSÁ FUENTES, Juan. "Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe". *MEAH*, 55 (2006), pp. 233-251.

- . *La globalización en el mundo árabe a través del discurso de sus intelectuales*. Tesis doctoral dirigida por Mercedes del Amo. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (ed.). *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid: ICMA, 1993.
- . *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- . “La percepción occidental de los conflictos en el mundo musulmán: cultura frente a política”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp.265-291.
- . (comp.). *Mujeres, desarrollo y democracia en el Magreb*. Madrid: Pablo Iglesias, 1997.
- . “Mujeres islamistas, y sin embargo modernas”. En Mercedes del Amo (ed.). *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*. Granada: Universidad de Granada, 1997, pp. 75-89.
- . “Política, religión y sociedad civil en el Magreb”. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, pp. 187-212.
- . “Sociedades y sociólogos árabes: la cuestión de la “identidad” en el saber sociológico”. *Revista Internacional de Sociología*, 12 (septiembre-diciembre 1995), pp. 73-96.
- MARTÍNEZ CARRERAS, José U. *El Mundo Árabe e Israel*. Madrid: Istmo, 1992.
- . *Historia de la descolonización (1919-1986): las independencias de Asia y África*. Madrid: Istmo, 1987.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. “Aproximación a la sociedad y cultura del Magreb”. En Pedro Martínez Montávez. *Pensando en la historia de los árabes*. Madrid: Cantarabia, 1994, pp. 495-504.
- . “Bases para una aproximación sociocultural entre España y Marruecos”. En Pedro Martínez Montávez. *Pensando en la historia de los árabes*. Madrid: Cantarabia, 1994, pp. 471-484.
- . “Cultura y problemas sociales en el Magreb”. En *Jornadas sobre España y el Magreb. Sevilla, 23, 24 y 25 de noviembre de 1993*. Sevilla: Fundación El Monte, 1994, pp. 51-65.
- . *El reto del islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy, 1997.
- . *Mundo árabe y cambio de siglo*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- . *Pensando en la historia de los árabes*. Madrid: Cantarabia, 1994.
- . “Reflexiones sobre las relaciones hispano-marroquíes”. *Dafātir al-Šamāl: fašliyya taqāfiyya šāmila*, 6 (2002), pp. 43-44.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia. “Epigrafía y propaganda almohade”. *Al-Qanṭara*, 18 (1997), pp. 415-445.
- . “Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 187-246.
- . “El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 149-179.
- MARWA, Karīm. *Ḥiwār al-‘īdiyūlūyiyāt: bayna afkār marksiyya wa-afkār dīniyya*. Beirut: Dār al-Farābī, 1997.

- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del islam*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.
- MEHDI Ben Barka: *de l'indépendance marocaine à la tricontinentale: actes du colloque tenu à l'Université de Paris 8 à Saint-Denis les 17 et 18 novembre 1995*. Casablanca: Edif., 1997.
- MENÉNDEZ DEL VALLE, Emilio. *Islam y democracia en el mundo que viene*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación Universidad Complutense, 1997.
- MERAD, Ali. *El Islam contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- *Ibn Badis, commentateur du Coran*. París: Paul Geuthner, 1971.
- MERNISSI, Fátima. *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.
- *El miedo a la modernidad: islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.
- METREF, Arezki. "La cuestión berbera: quand le politique capture l'identitaire". *Maghreb-Machrek*, 154 (1996), pp. 25-30.
- MILLIOT, Louis. *Introduction à l'étude du droit musulman*. París: Recueil Sirey, 1953.
- MILTON-EDWARDS, Beverley. *Contemporary Politics in the Middle East*. Malden/Mass: Polity Press, 2000.
- MOLINA RUEDA, Beatriz. "Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam". En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 1998, pp. 229-264.
- "Cultura berbera e identidades en Marruecos". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 369-395.
- y M^a. Isabel Lázaro Durán. "El pensamiento marroquí contemporáneo: M. Abid el-Yábirí". En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruiz Almodóvar (eds.). *El Magreb: Coordenadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 275-297.
- "Islam, mundo árabe y occidente: conflictos de vecindad". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 23-50.
- MONTEIL, Vincent. *Clefs pour la pensée arabe*. París: Seghers, 1974.
- MONTGOMERY WATT, W., s.v. "Akīda". *EI²*, v. I, pp. 332-336.
- s.v. "Ash`ariyya". *EI²*, v. I, p. 696.
- MOUAQIT, Mohamed. *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*. Casablanca: Le Fennec, 2003.
- "Le mouvement des droits de l'homme au Maroc". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 34 (1995) pp. 271-287.
- "Mohamed Abed Al-Jabri: rationalisme et laïcisme". En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif., 2003, pp. 153-173.
- *Spirituel, temporel et processus idéologique de sécularisation et de laïcisation. Ebauche théorique d'une analyse synthétique et comparative (étude centrée sur l'islam et la pensée musulmane)*. Tesis doctoral. Universidad de París 2, 1984.
- MUHAMMAD `Azīz Laḥbābī, *al-Insān wa-l-a`māl*, II: *al-faylasūf*. Rabat: Laḥna Ri`āyyat al-Taršīḥ li-Ŷā`izat Nūbil, 1991.
- MUQRĪ' AL-IDRĪSĪ, Abū Zayd. *Al-Ḥaraka al-islāmiyya bayna al-fikr wa-l-wāqī`*. Casablanca: Alwān Magribiyya, 2002.

- MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo, 2002.
- MUSKĪ, Muḥammad al-. “Maḥmūm al-dīmuqrāṭiyya fī l-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu`āšir: qirā`at al-maḥmūm al-malakiyya al-dustūriyya ladā kull min `Allāl al-Fāsī wa-Muḥammad Belḥasan al-Wazzānī wa-l-Mahdī Ben Barka”. *Wiḥha Nazar*, 5 (1999), pp. 14-17.
- NAṢṢĀR, Nāṣif. *Al-Falsafa fī mu`araka al-`īdiyūlūḡiyya*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1980.
- . *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- NA`YMĪ, `Abd Allāh. *Al-Taṣawwuf wa-l-bid`a bi-l-Magrib*. Rabat: Kulliyat al-Adāb, 2000.
- NEWBY, Gordon D. *Breve enciclopedia del islam*. Madrid: Alianza, 2004.
- NŪR AL-DĪN, `Abd al-Salām. *Al-Ḥaqīqa wa-l-ṣarī`a fī l-fikr al-ṣūfī* (La verdad y la ṣarī`a en el pensamiento sufi). 3ª edición. Damasco: Dār al-Kan`ān, 2004.
- NŪWĪDĪ, `Abd al-`Azīz. *Al-Iṣlāḥ al-dustūrī fī-l-Mamlaka al-Magribiyya: al-qaḍāyā l-asāsiyya*. Casablanca: Al-Naḡāḥ al-`Yadīda, 2005.
- ORTEGA RODRIGO, Rafael. *El islam político en Sudán*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- . *La evolución del islam político en Sudán: de los hermanos musulmanes al Congreso Nacional*. Tesis doctoral dirigida por Caridad Ruiz Almodóvar. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- . “Islamismo y liberación de la mujer: Ḥasan al-Turābī y el modelo sudanés”. *MEAH*, 55 (2006), pp. 253-276.
- O`SULLIVAN, Noel (ed.). *The Structure of Modern Ideology*. Aldershot: Edward Elgar, 1989.
- OUAKRIM, Omar. “La reivindicación cultural amazige” En Maria-Àngels Roque (ed.). *La sociedad civil en Marruecos*. Barcelona: Icaria, 202, pp. 127-135.
- OUARDIGHI, Abderrahim. *Mehdī Ben Barka: vie et mort d`un leader, 1920-1965*. Rabat: Phediprint, 2002.
- OUATTARA, Vincent. *Idéologie et tradition en Afrique Noire. Pour une nouvelle pensée africaine*. París: L`Harmattan, 2001.
- PACE, Enzo. “La sociedad civil en el Magreb, entre Gramsci y Maquiavelo”. *Revista Internacional de Sociología*, 14 (mayo-agosto 1996) pp.11-26.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. “El pensamiento árabe como espacio de lucha ideológica”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 247-261.
- . *El pensamiento árabe contemporáneo*. Sevilla: Mergablum, 1999.
- . “El pensamiento magrebí contemporáneo: Muḥammad `Azīz Laḥbābī y el personalismo musulmán”. En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruiz Almodóvar (eds.). *El Magreb: Coordinadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 325-360.
- . “Libertad y Liberación en el Personalismo realista de Muḥammad `Azīz Laḥbābī (1922-1993)”. *Philologia Hispalensis*, 14, 2 (2000), pp. 339-344.
- . *Literatura, crítica literaria y ensayo en la revista Al-Adab (1953-1984)*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1990.
- . “Positivismo y Vitalismo en el pensamiento religioso de Muḥammad Iqbāl”, *Al-Andalus – Magreb*, 5 (1997), pp. 223-234.
- PAREJO FERNÁNDEZ, Mª Angustias. “Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos”. *Revista Internacional de Sociología*, 23 (1999), pp. 145-170.
- . *Las élites políticas marroquíes: los parlamentarios*. Madrid: AECI, 2000.

- . “Los pesos pesados del maltrecho sistema de partidos políticos en Marruecos: PI y USFP”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 69-113.
- . “Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 99-122.
- PAREKH, Bhihku. *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza, 2005.
- PENSEURS Maghrébins contemporains. Casablanca: Edif, 2003.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. “Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb”. *Nova África*, 12 (enero 2003) pp. 85-105.
- . y Caridad Ruiz Almodóvar (eds.). *El Magreb: Coordinadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995.
- . “El movimiento de derechos humanos en Marruecos: sociedad civil por la paz”. En Carmelo Pérez Beltrán y Francisco A. Muñoz (eds.). *Experiencias de paz en el Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 2003, pp.349-378
- . (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- . “La asociación de los ulemas musulmanes argelinos (1931-1954) y la cuestión de la mujer”. En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad de Granada, 1994, vol. II, pp. 813-820.
- . “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds.). *Cosmovisiones de de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 1998 pp. 291-334.
- . “Religión y derechos humanos: la visión del Islam”. En José A. Morandé y Claude Pomerleau B. (eds.). *Globalización y visiones religiosas. Opciones por los Derechos Humanos y el Medio Ambiente*. Santiago de Chile: Ril, 2002, pp. 115-127.
- . (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- . “Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos”. *MEAH*, 50 (2001) pp. 239-241.
- PRICE, Daniel E. *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights*. Westport / Londres: Praeger, 1999.
- QAMĪR, Yuḥannā. *Usūl al-falsafa al-`arabiyya* (Fundamentos de la filosofía árabe). Beirut: Dār al-Mašriq, 1986.
- QARBĀL, Nūr al-Dīn. “Mawqī` al-dīmuqrāṭiyya fī l-fikr al-islāmī al-mu`āšir”. *Al-Furqān*, 37 (1996), p. 32.
- QĀSIMĪ, `Alī al-. *Ḥuqūq al-Insān, bayna al-šarī`a al-islāmiyya wa-l-i`lān al-`ālamī*. Rabat: al-Naḡāh al-`Ādīda, 1998.
- QRANFĀL, Ḥasan. *Al-Muḡtama` al-madanī wa-l-nujba al-siyāsiyya*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 1997.
- QUTB, Sayyid. *Ma`ālim fī l-tarīq*. Beirut: Dār al-Šurūq, 1980.
- RACHIK, Hassan. “La science est une chasse: aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi”. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif, 2003, pp. 249-267.
- RAMADAN, Tariq. *El islam minoritario*. Barcelona: Bellaterra, 2002.
- . *Islam, le face à face des civilisations; quel projet pour quelle modernité?*. S.l.: Tawhid, 2001.

- RAŠĪD RĪDĀ, Muḥammad. *Al-Jilāfa*. El Cairo: Al-Zahra li-l-I'lām al-'Arabī, 1988.
- ROBINSON, F.C.R., s.v. "Mawdūdī". *EI*², v. VI, pp. 872-874.
- RODINSON, Maxime. Los árabes. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- RODRÍGUEZ DEL POZO, Laura. "La evolución del discurso identitario en Marruecos a través de los manuales escolares de Historia: las cuestiones étnica y religiosa". *Awraq*, 23 (2006), pp. 11-39
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Antonia. "Aproximación a los términos *taqaddum/ta'ajjur* en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1876-1952)". *MEAH*, 50 (2001), pp. 253-267.
- ROLLET, Jaques. *Religion et Politique: le Christianisme, l'Islam, la démocratie*. Paris: Grasset, 2001.
- ROQUE, Maria-Àngels (dir.) *La sociedad civil en Marruecos*. Barcelona: Icaria, 2002.
- "Sociedad civil: estrategias de ciudadanía". *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001) pp. 52-62.
- ROTHSEIN, Robert. "Democracy in the Third World: definitional dilemmas". En David Graham y Mark Tessler (eds.) *Democracy, War and Peace in the Middle East*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 45.
- ROSENTHAL, Edwin I.J. *El pensamiento político en el islam medieval*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- ROY, Olivier. *L'Échec de l'islam politique*. París: Seluil, 1992.
- RUEDY, John (ed.). *Islamism and secularism in North Africa*. Basingstoke: Macmillan, 1994.
- RUIZ ALMODÓVAR, Caridad. "El Código Marroquí de Estatuto Personal". En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruiz Almodóvar (eds.). *El Magreb: coordinadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 413-485.
- "El Código Tunecino de Estatuto Personal". *MEAH*, 44 (1995), pp. 157-199.
- *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*. Granada: Universidad de Granada/ Fundación Euroárabe, 2005.
- "El Nuevo Código Marroquí de la Familia". *MEAH*, 53 (2004), pp. 209-272.
- "Hacia un nuevo concepto de familia: principales cambios del nuevo código marroquí de la familia". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 353-367.
- RUIZ BRAVO, Carmen. *La controversia ideológica nacionalismo árabe / nacionalismos locales. Oriente, 1918-1992*. Madrid: IHAC, 1976.
- SABTĪ, Muḥliṣ al-. *Al-Šaḥwa al-islāmiyya fī l-Magrib: asās al-ma`rifilla wa-taḥlīl al-jiṭāb*. Casablanca: Al-Naḡāḥ al-Ÿadīda, 1995.
- SA`D, Ḥusayn. *Al-Uṣū`liyya al-islāmiyya al-`arabiyya al-mu`āšira bayna al-naṣṣ al-ṭābit wa-l-wāqi` al-mutaḡayyir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḡda al-`Arabiyya, 2005.
- SADIKI, Larbi. "Islam and democracy: between orientalism and occidentalism". *The Maghreb Review*, 22, 3-4 (1997), pp. 172-192.
- ŞAGAYYIR, `Abd al-Maḡyīd al-. *Taḡliyyāt al-fikr al-magribī: dirāsāt wa-murāya`āt naqdiyya fī tāriḡ al-falsafa wa-l-taṣawwuf bi-l-Magrib*. Casablanca: Şarikat al-Naṣr wa-l-Tawzī`, 2000.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2007.
- ŞALĀBĪ, `Alī Muḡammad Muḡammad al-. *Al-Ḥaraka al-sanūsiyya fī Lībiyā*. Ammán: Dār al-Bayāriq, 1999.

- SÁNCHEZ SANDOVAL, Juan José. *Sufismo y poder en Marruecos*. Cádiz: Quorum, 2004.
- ŠAQĪR, Muḥammad. *Al-Dīmuqrāṭiyya al-ḥizbiyya fī l-Magrib*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 2003.
- . *Al-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu`āšir*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 2005.
- ŠARĀRA, Waddāḥ. *Al-Mas`ala al-tārījiyya fī l-fikr al`arabī al-ḥadīṭ*. Beirut: Ma`ahad al-Inmā` al-`Arabī, 1977.
- ŠARĪF AL-`UMARĪ, Nādia. *Al-Iyṭihād fī l-l-islām: uṣūlu-hu, aḥkāmu-hu, afāqu-hu*. Beirut: Mu`asasa al-Risāla, 1981.
- SARTORI, Giovanni. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham, 1987.
- SEGURA, Antoni. *Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*. Madrid : Alianza, 2001.
- SHARABI, Hisham. *Theory, politics and the Arab World: critical responses*. Londres: Routledge, 1990.
- ŠĪRĀZĪ, Šādiq al-Ḥusaynī al-. *Al-Siyāsa min waqi` al-islām*. Beirut: Dār al-`Ulūm, 2000.
- SOURDEL, D., s.v. “Khalīfa”. *EI*², v. IV, pp. 937-953.
- ŠŪKRĪ, Gālī. *Diktātoriyāt al-tajalluf al-`arabī*. El Cairo: al-Hay`at al-Miṣriyya al-`Āmma li-l-Kitāb, 1994.
- TALBI, M., s.v. “Ibn Khaldūn”, *EI*², v. III, pp. 825-831.
- TAPIERO, Norbert. *Les Idées réformistes d'Al-Kawakibi: contribution à l'étude de l'islam moderne*. Paris: Editions Arabes, 1956.
- TIBI, Bassam. *La conspiración, al-mu`amarah: el trauma de la política árabe*. Barcelona: Herder, 2001.
- TOZY, Mohamed y ETIENNE, Bruno. “La da`wa au Maroc. Prolégomènes théorico-historiques”. En Olivier Carré y Paul Dumont (eds.). *Radicalismes islamiques: Maroc, Pakistan, Inde, Yugoslavia, Mali*. Paris: L'Harmattan, 1986, pp. 5-31.
- . “La fin de l'exception marocaine: l'islamisme marocaine face au défi du salafisme”. *Afkar/Idées*, 1 (diciembre 2003), p. 66.
- . “Le prince, le clerc et l'état: la restructuration du champ religieux au Maroc”. En Gilles Kepel (ed.) *Intellectuels et militants contemporains*. Paris: Seuil, 1990, pp. 71-102.
- . “L'islamisme marocaine à l'épreuve du politique”. *Confluences-Méditerranée*, 31 (otoño 1999), pp. 91-105.
- . “Mohamed Hassan Ouazzani: liberté individuelle et pouvoir politique”. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif, 2003, pp. 227-248.
- . *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- TRIAUD, Jean-Louis y David Robinson (eds.). *La Tijāniyya: Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris: Karthala, 2000.
- TURĀBĪ, Ḥasan al-. *Taydīd al-fikr al-islāmī*. Rabat: Dār al-Qarāfī, 1993.
- TYAN, E., s.v. “Ba`ya”. *EI*², vol. I, pp. 1113-1114.
- `UMAYM, `Alī al- (ed.) *Al-`Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999.
- `UTMĀNĪ, Sa`ad al-Dīn al-. *Al-Muṣāraka al-siyāsiyya fī fiqh šayj al-islam Ibn Taymiyya*. Casablanca: Al-Furqān, 1997.
- UWODI, Monu M. *La philosophie et l'africanité: critique d'un intellectualisme fermé*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- VANDERWALLE, Dirk J. “Global logic and local adjustment: the new world order and the political economy of reconstruction in the Maghreb”. En Bernabé López García y Juan Montabes Pereira (eds.). *El Magreb tras la crisis del Golfo*:

- transformaciones políticas y orden internacional*. Granada: Universidad de Granada, 1994, pp. 163-189.
- VATIKIOTIS, P.J., s.v. “*Ishtirākiyya*”, *EI*², v. IV, pp. 128-132.
- s.v. “*Kawmiyya*”. *EI*², v. IV, pp. 812-827.
- VATIN, Jean-Claude. *Démocratie et démocratisations dans le monde arabe*. El Cairo: CEDEJ, 1992.
- VERCELLIN, Giorgio. *Instituciones del mundo musulmán*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- VERMEREN, Pierre. *École, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XX siècle*. Rabat: Alizés, 2002.
- *Marruecos en transición*. Granada: Almed, 2002.
- VIOLET, Bernard. *L'affaire Ben Barka*. París: Seuil, 1991.
- WALTER, R. s.v. “*Al-Fārābī*”. *EI*², v. II, pp. 778-781.
- WATT, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1968.
- WAZZĀNĪ, Muḥammad Ḥasan al-. *Al-Islām wa-l-dawla, aw-ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām*. Fez: Mu’asasat Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987.
- WILLIS, Michael. *The islamist challenge in Algeria: a political history*. Reading: Ithaca, 1996.
- ŶĀBIR AL-ANŠĀRĪ, Muḥammad. *Al-Fikr al-`arabī wa-ṣirā` al-`addād*. Beirut: al-Mu’asasa al-`Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 1996.
- ŶAD`ĀN, Fahmī. *Asās al-taqaddum `ind mufakkirī l-islām fī l-`alam al-`arabī l-ḥadīṭ*. Beirut: Al-Mu’asasa al-`Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 1981.
- ŶAMĪL, Sayār Kawkab al-. “*Al-Nahḍa al-fikriyya al-`arabiyya fī l-qurn al-tāsi` `ašar: al-Magrib al-`Arabī: Tūnis wa-l-Ŷāzā`ir wa-l-Magrib*”. En Sayār Ŷamīl (ed.). *Al-Taḥawwulāt al-`arabiyya: iškāliyyāt al-wa`ī wa-l-taḥlīl al-tanāquḍāt wa-jiṭāb al-mustaqbal*. Ammán: al-Ahliyya li-l-Našr wa-l-Tawzī`, 1997, pp. 47-58.
- YA`QŪBĪ, `Abd al-Raḥmān al-Ya`qūbī. “*Al-Dīmuqrāṭiyya ka-fikr al-ušlūb `ind al-ḥaraka al-islāmiyya*”. *Al-Rāya*, 330 (16/12/1998), p. 19.
- YASSINE, Nadia. *Toutes voiles dehors*. Casablanca: Le Fennec, 2003.
- YATĪM, “*Al-Tagayyir al-ḥadārī wa mas`alat al-dīmuqrāṭiyya*”. *Al-Furqān*, 37 (1996), p.11.
- ZĀHĪ, Nūr al-Dīn al-. *Al-Zāwiyya wa-l-Hizb. Al-Islām wa-l-siyāsa fī l-muḥtama` al-magribī*. Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 2003.
- ZĀWĪ, Muṣṭafā al-. *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa wa-l-dīmuqrāṭiyya*. Rabat: Axions, 2004.
- ZEGHAL, Malika. *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- *Les islamistes marocains, le défi à la monarchie*. Casablanca: Le Fennec, 2005.
- ZGHAL, Abdelkader. “*Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del Islam con los valores de la sociedad civil*”. *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001), pp. 25-41.
- “*Le concept de Société Civile et la transition vers le multipartidisme*”. En Michel Camau (ed.). *Changements politiques au Maghreb*. París: CNRS, 1991, pp. 207-228.
- ZĪN, Ḥasan al-. *Al-Islām wa-l-fikr al-siyāsī al-mu`āšir*. Beirut: Dār al-Fikr al-Ḥadīṭ, 1997.
- ZIRIKLĪ, J.D. *Al-A`lām. Qāmūs tarāyim li-ašhar al-riyāl wa-l-nisā` min al-`arab wa-l-musta`ribīn wa-l-mustašriqīn*. Beirut, 1969.
- ZIYĀDA, Riḍwān. *Aydiyūlūḡiyyā al-Nahḍa fī l-jiṭāb al-`arabī al-mu`āšir*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 2004.

b) FUENTES

`Abd al-Salām Yāsīn

- YĀSĪN, `Abd al-Salām. *Al-`Adl: al-islāmiyyūn wa-l-ḥukm*. 2ª ed. Casablanca: Al-Ufuq, 2000.
- *Al-Iḥsān*. 2 vols. Casablanca: Al-Ufuq, 1998.
- *Al-Iqtisād: al-bawā`it al-imāniyya wa-l-dawābiṭ al-šarī`iyya*. Casablanca: al-Ufuq, 1995.
- *Al-Islām wa-l-ḥadāta*. Oujda: Al-Hilāl, 2000.
- *Al-Islām wa-l-qawmiyya al-`almāniyya*. El Cairo: Dār al-Bašīr, 1995.
- *Al-Minhāy al-Nabawī: tarbiyya wa-tanzīm wa-zaḥf*. 4ª ed. S.l.: Dār al-Afāq, 2001.
- *Al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya*. Casablanca: Al-Ufuq, 1996.
- *Ḥiwār al-māḍī wa-l-mustaqbal*. Casablanca: al-Ufuq, 1997.
- *Ḥiwār ma`al-fuḍalā` al-dīmuqrāṭiyyīn*. Casablanca: Al-Ufuq, 1994.
- *Ḥiwār ma`sadīq amāzīgī*. Casablanca: Al-Ufuq, 1997.
- *Islamiser la modernité*. S.l.: Al Ofok, 1998.
- *Miḥnat al-`aql al-muslim: bayna siyyādat al-waḥī wa-sayṭarat al-hawā*. Tanta: Dār al-Bašīr, 1995.
- *Mudakkira ilā man yuhimmu-hu al-amr*. S.l.: Reprografia, 2000.
- *Nazarāt fī l-fiqh wa-l-tārīj*. Tanta: Dār al-Bašīr, 1995.
- *Riṯāl al-qawma wa-l-iṣlāḥ*. S.l.: Al-Šifā` li-l-Intāy, 2001.
- *Tanwīr al-mu`mināt*. 2 vols. El Cairo: Dār al-Bašīr, 1995.
- *Winning the Modern World for Islam*. Intr. y trad. Martin Jenni. Iowa: Justice and Spirituality Publishing, 2000.

Muḥammad `Ābid al-Ābrī

- ĀBRĪ, Muḥammad `Ābid al-. *Aḍwā`alā muškil al-ta`līm bi-l-Magrib*. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya, 1985.
- *Al-`Aql al-ijlāqī l-`arabī (Naqd al-`aql al-`arabī, IV)*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḳāfī l-`Arabī, 2001.
- *Al-`Aql al-siyāsī l-`arabī (Naqd al-`aql al-`arabī, III)*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḳāfī l-`Arabī, 1990.
- *Arab-islamic philosophy: a contemporary critique*. Austin: University of Texas, 1999.
- *Al-Asās al-`ilmī li-`ālamīyya ḥuqūq al-insān/ ḥuqūq al-insān: taqāfa am `īdiyūlūḡiyā?*. Col. *Mawāqif, idā`āt wa-šahādāt*, 38. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2005.
- *Buniyyat a-`aql al-`arabī. Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-nazam al-ma`arifa fī l-taqāfa al-`arabiyya (Naqd al-`aql al-`arabī, II)*. 3ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1990.
- *Crítica de la razón árabe*. Trad. Ahmed Mahfoud. Prólogo Pedro Martínez Montávez. Madrid: Icaria, 2001.
- *Al-Dīmuqrāṭiyya wa-ḥuqūq al-insān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1994.
- *Al-Dīn wa-l-dawla wa-taḥbīq al-šarī`a*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1996.
- *El legado filosófico árabe*. Trad. Manuel C. Feria García. Madrid: Trotta, 2001.

- . “Evolution of the Maghreb concept: fact and perspectives”. En *Contemporary North Africa: issues of development and integration*. Londres: Croom Helm, 1985, pp. 63-86.
- . *Ḥafriyyāt fī dākira min ba`īd*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1997
- . *Fikr Ibn Jaldūn. Al-`Aṣabiyya wa-l-dawla: ma`ālim nazariyya jaldūniyya fī tārij al-islāmī*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1982.
- . “Al-Ḥaraka al-salafiyya wa-l-ŷamā`a al-dīniyya al-mu`āšira fī l-Magrib”. En *Al-Ḥaraka al-islāmiyya al-mu`āšira fī l-Waṭan al-`Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1987, pp. 187-235.
- . y Ḥasan Ḥanafī. *Ḥiwār al-Magrib wa-l-Mašriq*. El Cairo: Madbūlī, 1990.
- . “Ibistīmūlūŷiyyā al-ma`qūl wa-l-lāma`qūl fī Muqaddimat Ibn Jaldūn”. En *Ibn Jaldūn: A`māl al-nadwa bi-l-Ribāṭ min 14 ilā 17 fabrāyir 1979*. Rabat: Kulliyat al-Adāb, 1981.
- . *Ibn Rušd: sīra wa-fikr. Dirāsa wa-nuṣūṣ*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1998.
- . *Al-intiqāl ilā l-dīmuqrāṭiyya*. Col. *Mawāqif, idā`āt wa-šahādāt*, 40. Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2005
- . “Al-Intiqāl ilā l-dīmuqrāṭiyya: as`ila wa-afāq”. En Sa`īd Bensa`īd al-`Alawī (ed.). *Fī l-dīmuqrāṭiyya wa-l-taḥawlāt al-iṭimā`iyya fī l-Magrib*. Rabat: Kulliyat al-Adāb wa-l-`Ulūm al-Insaniyya, 2000, pp. 11-26.
- . *Introduction à la critique de la raison arabe*. Trad. Ahmed Mahfoud y Marc Geoffroy. París: La Découverte, 1994.
- . *Iškāliyyāt al-fikr al-`arabī l-mu`āšir*. Casablanca: Mu`asasa bi-Našra li-l-Tabā`a wa-l-Našr, 1989.
- . *Al-Jiṭāb al-`arabī l-mu`āšir*. 2ª edición. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1985.
- . *Al-Jiṭāb al-`arabī l-mu`āšir: dirāsa tahliliyya naqdiyya*. 6ª edición. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1999.
- . *Al-Magrib al-mu`āšir: al-juṣūṣiyya wa-l-hawiyya, al-ḥadāṭa wa-l-tanmiyya*. Casablanca: Mu`asasa bi-Našra, 1988.
- . “Al-Magrib... ilā ayna? Mustaqbal al-taṣriḥa al-dīmuqrāṭiyya fī l-Magrib”. En *Al-`Arab wa-ŷawāru-hum... ilā ayna?*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2000, pp. 175-204.
- . *Al-Mas`ala al-ṭaqāfiyya*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1994.
- . *Mas`alat al-huwiyya: al-urūba wa-l-islām... wa-l-garb*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 1995.
- . *Al-Mašrū` al-nahḍawī l-`arabī. Murāya`a naqdiyya*. 2ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2000.
- . *Al-Muṭaqqafūn fī l-ḥaḍāra al-`arabiyya: miḥnat Ibn Ḥanbal wa-nukba Ibn Rušd*. 3ª edición. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2000.
- . *Al-Muṭtama` al-madanī, taṭawwur al-nujba al-muṭaqqafa al-magribiyya*. Col. *Mawāqif, idā`āt wa-šahādāt*, 39. Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2005.
- . *Naḥnu wa-l-turāt. Qirā`āt mu`āšira fī turāṭinā al-falsafī*. 6ª ed. Casablanca: al-Markaz al-Ṭāqāfi l-`Arabī, 1993.
- . “Nizām al-qiyam fī l-ṭaqāfa al-`arabiyya al-islāmiyya”. En Riḍwān b. Šaqrān et alii. *Al-Ajlāqiyāt al-islāmiyya wa-asas al-dīmuqrāṭiyya*. Monográfico de la Revista *Muqaddimāt*. Casablanca: Al-Naṣṣ al-Ŷadīda, 2000, pp. 47-53.
- . “Al-Saynawiyya”. En Aḥmad Šaḥlān, `Alī Umlīl et alii. *Dirāsāt magribiyya fī l-falsafa wa-l-turāt wa-l-fikr al-`arabī. Muḥdāt ilā l-mufakkir al-magribī Muḥammad `Azīz Laḥbābī*. Casablanca: Dār al-Tanwīr, 1985, pp. 183-229.

- . “Al-Şirā` al-ṭaqāfi fī l-Magrib al-`Arabī”. En Fataḥ Allāh Wul`awlū, `Abd al-Şamad al-Diyālmī *et alii*. *Al-Ṭaqāfa wa-l-muḃtama` fī l-Magrib al-`Arabī*. Rabat: Manşūrāt al-Maḃlis al-Qawmī li-l-Ṭaqāfa al-`Arabiyya, 1992, pp. 49-53.
- . *Al-Ta`līm fī l-Magrib al-`Arabī: Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-siyāsāt al-ta`līm fī-l-Magrib wa-Tūnis wa-l-Ÿazā`ir*. Casablanca: Dār al-Naşr al-Magribiyya, 1989.
- . *Takwīn al-`aql al-`arabī (Naqd al-`aql al-`arabī, I)*. 5^a ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`arabiyya, 1991.
- . *Takwīn al-`aql al-`arabī*. 9^a ed. (exclusiva para Marruecos). Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfi l-`Arabī, 2003.
- . *Al-Ta`līm fī l-Magrib al-`Arabī: Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-siyāsāt al-ta`līm fī-l-Magrib wa-Tūnis wa-l-Ÿazā`ir*. Casablanca: Dār al-Naşr al-Magribiyya, 1989.
- . “Al-ta`rīb, waḥdat al-wizāra, biṭālat al-jirriŸīn: ḥiwār ḥawl qaḍayā l-ta`līm bi-l-Magrib”. *Fikr wa-Naqd*, 24 (1999), pp. 5-12.
- . *Al-Turāt wa-l-ḥadāṭa: dirāsāt wa-munāqaşāt*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfi l-`Arabī, 1991.
- . *WiŸha nazar: naḥw i`āda binā` qaḍayā l-fikr al-`arabī l-mu`āşir*. 3^a ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-`Arabiyya, 2004.

Juan Antonio Macías Amoretti
Casablanca-Granada-Oxford 2007