

Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muḥammad ‘} bid al-ī ~br§

Juan A. MACÍAS AMORETTI

BIBLID [0544-408X]. (2006) 55; 213-231

Resumen: El presente artículo constituye una breve aproximación a la concepción “histórica” del pensamiento del filósofo marroquí Muḥammad ‘} bid al-ī ~br§ (1936), a través de su particular lectura de las relaciones entre lo “religioso” y lo “político” en el pensamiento político árabe y marroquí.

Abstract: Deals briefly with the “historical” conception of Thought by the Moroccan Scholar Muḥammad ‘} bid al-ī ~br§ (1936), through the analysis of his particular view of the relations between “religious” and “political” aspects in Arab and Moroccan Political Thought.

Palabras clave: Islam. Pensamiento político. Marruecos.

Key words: Islam. Political Thought. Morocco.

INTRODUCCIÓN: MUḤAMMAD ‘} BID AL-ī } BR! Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN MARRUECOS

Muḥammad ‘} bid al-ī ~br§ (n. 1936) puede considerarse sin ambages como uno de los pensadores¹ 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 *Magrib* como del *Mašriq*, y que algunas de ellas sean ya catalogadas por

1. 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) e Ibn Rušd (1126-1198). Por tanto, es cierto que dentro del pensamiento árabe se encuentra la *falsafa*, pero aquél 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-ī ~br§. Cfr. Chikh Bouamrane y Louis Gardet. *Panorama de la pensée islamique*. París: Sindbad, 1984.

los especialistas como auténticos clásicos del pensamiento árabe contemporáneo, principalmente su imponente obra en cuatro volúmenes *Naqd al-'aql al-'arab* (Crítica de la razón árabe)². Paradójicamente, no es al mismo tiempo uno de los pensadores árabes más conocidos en Europa, 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. Al contrario que otros de sus colegas contemporáneos que optaron por las *academias* francesa o británica y la producción en otras lenguas, al-**ī** -**br** responde a una trayectoria vital y profesional ligada íntimamente a Marruecos y consagrada a *lo árabe*, pues es en su país natal donde ha vivido y cursado todos sus estudios, incluido su doctorado, y donde ejerce su labor investigadora y docente desde 1967.

Uno de los principales objetivos de la labor de al-**ī** -**br** 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:

a) la educación; hay que destacar que al-**ī** -**br** fue profesor de filosofía y pensamiento islámico en los años 60 en la enseñanza secundaria³, por lo que no es de extrañar que muchos de sus trabajos iniciales se centraran en el ámbito educativo. Primero, redactando algún manual didáctico de la materia para secundaria⁴ con lo que pretendía contribuir a la arabización de la asignatura, y luego, abordando la problemática de la educación en Marruecos desde una perspectiva analítica impregnada de nacionalismo árabe⁵. 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

2. Dicha obra está compuesta por los siguientes títulos: *Takwīn al-'aql al-'arab* Beirut: D-**r** al-Talīf, 1984; *Buniyyat al-'aql al-'arab* Casablanca: al-Markaz al-**T**aq-**f** al-'Arab 1986; *al-'Aql al-siyāsī 'arab* Casablanca: al-Markaz al-**T**aq-**f** al-'Arab 1990, y *al-'Aql al-ijlālī 'arab* Casablanca: al-Markaz al-**T**aq-**f** al-'Arab 2001.

3. Kam-**l** 'Abd al-Laṭīf. "Muqaddim-**t** li-qir-**ā**na *Naqd al-'aql al-'arab*. En Kam-**l** 'Abd al-Laṭīf *et alii*. *Al-Tur-**t** wa-l-nahḍa. Qir-**ā**na fī 'm-**t** Muḥammad ' **J** bid al-**ī** -**br***. Beirut: Markaz Dir-**s**-**t** al-Waḥda al-'Arabiyya, 2004, p. 17.

4. Cfr. Muḥammad ' **J** bid al-**ī** -**br** Muṣṭafā La'amr al-Azmaw *Al-Fikr al-islāmī swa-dir-**s**at al-mu'alif-**t***. Casablanca: D-**r** al-Našra al-Magribiyya, s.d.

5. Entre otras, cabe destacar *Aḍw-**ā** 'alā muškil al-ta'ālīm bi-l-Magrib*. Casablanca: D-**r** al-Našra al-Magribiyya, 1985.

Argelia y Túnez. La educación, por tanto, siempre ha sido considerada por al-**ī** **~br** 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 *tur*; 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 particular. Su propia tesis doctoral es un testimonio que constata este interés, y supone el primer paso de una larga serie de trabajos e investigaciones presididas por el análisis del *tur*. 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 árabe, con especial atención a la figura y a la obra del pensador al que más admiración profesa al-**ī** **~br** que no es otro que Ibn Rušd (Averroes). A través de la sucesiva edición de las obras de Averroes, al-**ī** **~br** persigue un doble objetivo. A saber, por una parte, la difusión del pensamiento averroísta de una forma directa y de primera mano, a través de modernas ediciones críticas de obras tales como *Faṣl al-maq*⁶, entre otras muchas publicadas en la serie *al-tur al-falsaf*-'*arab* *smu*' *allif* *Ibn Rušd*⁷; 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, podemos afirmar que para al-**ī** **~br** el *tur* es el medio y la *nahḍa*, otro de sus conceptos más recurrentes, es el objetivo a conseguir. Una *nahḍa* real e integral que sea capaz de superar el déficit endémico de la cultura árabe, pero también de la sociedad y la política árabes en todos los ámbitos, y de la cual la *nahḍa* del siglo XIX-XX no fue más que un espejismo superado por las nuevas realidades⁸, las cuales reclaman un nuevo modo de actuar y de pensar⁹.

6. Ibn Rušd. *Faṣl al-maq*. *F* *saqr* *sm* *~bayna al-šar* *su* *wa-l-ḥikma min al-ittiš* *l*, *aw-wu* *l* *al* *al-nazar al-'aql* *swa-ḥud* *al* *al-ta'w* *s* (*al-d* *wa-l-mu* *itama*'). Prólogo, introducción analítica y supervisión Muḥammad ' } bid al-**ī** **~br** Beirut. Markaz Dir-*s* *t* al-Waḥda al-'Arabiyya, 1997.

7. Colección publicada por la editorial libanesa Markaz Dir-*s* *t* al-Waḥda al-'Arabiyya.

8. Muḥammad ' } bid al-**ī** **~br** *Al-Mašr* *al-nahḍaw* *'arab* *smur* *la* *'a naqdiyya*. Beirut: Markaz Dir-*s* *t* al-Waḥda al-'Arabiyya, 1996, pp. 7-11.

9. Mohamed Ábed Yabri. *El legado filosófico árabe*. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjal-

Asimismo, debemos mencionar 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-**ī** -**br** 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, no se trata sólo de un mero recurso didáctico o metodológico, sino que la lectura histórica en al-**ī** -**br** supone una de las características esenciales de su pensamiento, a saber, la lectura del pasado como horizonte conceptual, 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-**ī** -**br** 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 ‘arabī*. Dicha obra resume, como veremos, quizás mejor que ninguna otra, los aspectos esenciales del pensamiento político de al-**ī** -**br** en un estudio crítico que trata de sentar las bases de una reflexión profunda y objetiva sobre la realidad política áraboislámica, planteando valientemente las cuestiones y los conceptos que rigen el proceso de construcción política en dicho ámbito. En esta obra, así como en otras dedicadas ampliamente a la reflexión política¹¹, al-**ī** -**br** 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-**ī** -**br** 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.

Quizás sorprenda a quien sólo esté familiarizado con la faceta *filosófica* de al-**ī** -**br** 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. No sería la primera vez que se cuestiona la existencia de un auténtico pensa-

dún: *lecturas contemporáneas*. Traducción, notas e índice Manuel C. Fera García. Madrid: Trotta, 2001.

10. Muḥammad **ī** bid al-**ī** -**br** *al-‘Aql al-siyāsī*.

11. Destacaremos, entre otras, *al-Jitāh al-‘arabī mu‘āṣir*. Beirut: Dār al-Ṭālibīn, 1982.

miento 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 cuestión, 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 acceso —perfectamente planificado por el Palacio— de una izquierda cooptada al poder (1997), así como el indudable ascenso del islam político, representado por el grupo parlamentario del *Ḥizb al-‘Adl wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) y por la influencia sociopolítica e ideológica de la *al-‘Adl wa-l-Ihsān* (Asociación Justicia y Espiritualidad). 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 unas características propias y diferentes a las del pensamiento político del *Mašriq*, cuya evolución histórica y postulados son en gran medida ajenos al ámbito magrebí¹².

Sin embargo, podemos concluir brevemente que el pensamiento político marroquí presenta unas determinadas especificidades y características propias que hacen que pueda hablarse, al menos teóricamente, no sólo de un pensamiento político “hecho” en Marruecos, sino de un pensamiento político marroquí contemporáneo, si entendemos como una de sus características principales la importancia del elemento ideológico. El propio Muḥammad ‘} bid al-ī ~brs nos da un 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 aborda¹³. De esta forma, y como han demostrado recientes investigaciones sobre el tema¹⁴, puede rastrearse dicha especificidad en las obras de los pensadores políticos más importantes del Marruecos independiente hasta la actualidad, desde los históricos ‘All-ī al-F~s (1910-1974), Muḥammad Belḥasan al-Wazz~n (1910-1978) o Mahd~Ben Barka (1920-1963), hasta el propio ‘} bid al-ī ~brs, pasando por ‘Abd al-Sal~m Y~s (n. 1928), 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

12. Al abordar las diferencias y similitudes entre el pensamiento árabe del Magreb y del Mašriq, cabe destacar que algunas de las colaboraciones entre pensadores de ambas regiones han quedado plasmadas en interesantes obras como *Ḥiwār al-Magrib wa-l-Mašriq*. El Cairo: Madbāa 1990.

13. Mohamed Ábed Yabri. *El legado...*, p. 38.

14. Cfr. Muḥammad Šaq. *Al-Fikr al-siyāsī al-magribī al-mu‘āšir*. Casablanca: Ifrīqiyā-al-Šarq, 2005.

15. Una aproximación a la vida y obra de estos y otros pensadores puede encontrarse en *Penseurs maghrébains contemporains*. Casablanca: Edif, 2003.

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 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 'alawí 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 Ḥasan II, sobre la legitimidad religiosa que les aporta la *im-rat al-mu'min* y la *ba'ya*.

Evidentemente, como hemos dicho, el aspecto ideológico ha jugado un papel preponderante, constituyendo, por otra parte, uno de los déficits más importantes del desarrollo de un verdadero pensamiento político crítico, lo cual es esgrimido como argumento para no considerar el pensamiento político marroquí más que como un desarrollo teórico de ciertas ideologías políticas. El propio al-ʿAbri considera la influencia ideológica como una de las principales taras del desarrollo de un pensamiento crítico. Sin embargo, entendiendo este argumento como una de las características definitorias del pensamiento político marroquí, del cual están imbuidas incluso las obras del autor que nos ocupa, podremos, no obstante, realizar un análisis aproximativo adecuado, siempre que atendamos a esta especificidad y la tengamos en cuenta en nuestra aproximación al objeto de estudio.

LOS LÍMITES DE LA LECTURA ISLÁMICA EN LA RAZÓN POLÍTICA ÁRABE (AL-'AQLAL-SIY} S; L-'ARAB'}

Desde un primer momento, al-ʿAbri se plantea en su trascendental obra *al-'Aql al-siy} S; L-'arab'}* cuál es exactamente la posición del islam con respecto al ámbito político, dado que la visión tradicional en la *siy} sa šar} Syya* y la subsiguiente lectura de los alfaqués afirma 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 tradición*, como la llama al-ʿAbri⁷, ha sido tan generalizada entre el cuerpo de ulemas

16. Muḥammad ʿ} bid al-ʿAbri *Al-'Aql al-siy} S; L-'arab'}*; la edición empleada para el presente trabajo corresponde a la 6ª edición publicada por al-Markaz al-Taq} S; L-'Arab' en 2003.

17. Mohammed Abed al-Yabri. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Barcelona: Icaria, 2001, p. 49.

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-sultān*.¹⁸ Que, no olvidemos, parte del ámbito secular pero utiliza una argumentación religiosa para su legitimación.

Por ello, y de forma muy didáctica, al-*ī*-*br* 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 *ṣūnas* sobre la vida del Profeta, concretamente *al-Ṣūna al-nabawiyya* de Ibn Hišām, así como de compilaciones historiográficas clásicas como el *Kāmil fī ta'rīḥ* de Ibn al-*At̄*.

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*¹⁸ para diferenciarlo del desarrollo jurídico-teológico posterior del Islam, nace con una orientación básicamente espiritual, la cual se expresa de forma evidente en la '*aqṣa*'¹⁹ islámica y, por tanto, carente de elementos políticos claros. 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 contexto sociopolítico y cultural que rodeó su nacimiento y su expansión, con especial atención a cuatro elementos, principalmente, a saber:

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 "*kunā Kusrā wa-Qayṣar*"²⁰, 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 *ṣūna*, y que al-*ī*-*br* centra en la pugna por considerar a Abū Bakr o bien a 'Alī b. Abī Tālib, respectivamente, como el primer seguidor de la predicación de Muḥammad después de Jadsa, pero cuyas repercusiones tuvieron, evidentemente, consecuencias políticas;

c) el papel radicalmente opuesto de los Banū Qurayš a la nueva religión, dado el peligro que, según su punto de vista, corría la posición política y económica de la

18. Muḥammad 'ī bid al-*ī*-*br* *al-'Aql al-siyāsī*, p. 22.

19. Al-*ī*-*br* dedica el primer capítulo de *al-'Aql al-siyāsī* a tratar el concepto de la '*aqṣa*', la cosmovisión de la fe islámica basada en los seis principios conocidos, al considerar que es la '*aqṣa*' la que está en el centro del mensaje islámico, el cual, por consiguiente, tiene un carácter fundamentalmente teológico y espiritual. Muḥammad 'ī bid al-*ī*-*br* *al-'Aql al-siyāsī*, pp. 21-40.

20. Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b al-*At̄*. *Kāmil fī ta'rīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989, v. II, p. 37, *apud*. Muḥammad 'ī bid al-*ī*-*br* *al-'Aql al-siyāsī*, p. 21.

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 *'aqṣa*;

d) la lectura política del texto coránico, y más concretamente de las aleyas “*wa-amrābi-l-ma'arā wa-nahā'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 poder²¹, y que tuvo también especial relevancia en el pensamiento del *kalām*, la *mu'tazila* y movimientos de oposición posteriores.

Para al-*ī*-*br* 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, a saber, 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 (*y-ayyuh-al-n*) 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-*ī*-*br* hace notar, el mensaje va dirigido a una colectividad (*y-ayyuh-all-ḥa amanā*), a un grupo de creyentes que forma el núcleo de la *umma* y que ha constituido un verdadero “Estado” en Medina. Hasta aquí puede rastreadse el camino que al-*ī*-*br* recorre para argumentar la transformación que sufre el mensaje islámico original, basado en la *'aqṣa*, desde *al-da'wa al-muḥamadiyya* hasta *al-dawla al-islamiyya*. Así, en palabras de al-*ī*-*br*:

“básicamente, el papel de la *'aqṣa* 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” (*ḥam-rā'iyya*), 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 *'aqṣa* no jugara ningún papel en la etapa *umma/dawla* en Medina, sino que en la etapa *mequí* era la *'aqṣa* 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*)”.

21. 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.

22. Muḥammad *ḥ* bid al-*ī*-*br* *Al-'Aql al-siyāsī*, p. 24.

Evidentemente, la influencia de la *'aqṣa* queda patente en el desarrollo temprano del Islam, dado que consigue romper definitivamente con el círculo tribu/botín 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-*ī -br* considera la cuestión de que la mayoría de los primeros *ṣahāba*, 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 *tawhīd*. 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-*ī -br* la evolución de la conciencia sociopolítica de la primera comunidad musulmana. La importancia del *tawhīd* será asimismo puesta de manifiesto con posterioridad a través tanto de movimientos racionalistas como la *mu'tazila*, como de escuelas de pensamiento sufi²³.

Sin embargo, cabe destacar que junto con el papel preponderante y fundamental de la *'aqṣa* 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 *qabīla* (tribu) y la *ganṣa* (botín). Es cierto que el mensaje islámico, como acabamos de leer en palabras del propio al-*ī -br* 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 *ī-hilī*, 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*.

23. El *tawhīd*, más allá de ser el principio básico de la *'aqṣa* 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. "tawhīd". *EP*, vol. X, p. 389.

Diferentes procesos históricos, políticos, sociales y económicos influyeron en el desarrollo de esta nueva realidad, la de la llamada *al-dawla al-islamiyya* que tuvo su origen en Medina y su base doctrinal en la *'aql* islámica, y en la que comenzarán a operar ciertos aspectos de la organización política relacionados con el ejercicio del poder y la legitimidad de la autoridad, como hemos señalado anteriormente, especialmente en relación con la *hisba*. Sin embargo, a partir de este momento, y al hilo del cuestionamiento de autores como 'Abd al-Razzāq (1888-1966), al-*ibr* considera que la formación de la razón política sufre un desarrollo diferente de aquél del hecho islámico entendido como una nueva realidad espiritual y religiosa, lo que 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-*ibr* de una forma ciertamente “natural”²⁴, 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 citados tribu y botín, resurgieron tanto en estos procesos como en el desarrollo histórico del Islam como entidad política.

Por todo ello, al-*ibr* 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 *'aql*, 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.

La razón política árabe, según argumenta al-*ibr* 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 ramas del Islam, es decir, en la llamada *siy-sa šar'iyya*. La *siy-sa šar'iyya*, tal como expresa el propio sintagma, es un concepto medieval que hace referencia a la doctrina que pretende “armonizar los principios de la jurisprudencia islámica con las demandas prácticas del gobierno”²⁵. La reflexión política acerca de los mecanismos relacionados con las estructuras del poder se va generalizando durante el curso de la

24. Muḥammad 'ibid al-*ibr* *Al-'Aql al-siy-sa*, p. 159.

25. F. E. Vogel. s.v. “siy-sa”, *EP*, vol. IX, p. 694.

historia del Islam, especialmente desde el inicio del califato Omeya, así como durante el califato 'Abbásí, en el que los alfaquíes desarrollan, 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-*ibr* denominaba “*al-Siyāsiyya al-sultāniyya*” (ideología del sultanato), que a partir de ese momento se perpetúa entre alfaquíes y ulemas, y se reelabora atendiendo a las necesidades políticas de cada contexto particular.

Este análisis, por otra parte, no puede dejar de entenderse no sólo como una incursión de al-*ibr* 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 *im-rat al-mu'min*, constituye una profunda reflexión sobre el campo político perfectamente aplicable a la realidad del país, 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-*ibr* es que el pensamiento político no puede ser verdaderamente crítico sino a través de la independencia de la razón del ámbito estrictamente religioso, dado que éste presupone una serie de conceptos apriorísticos meramente hermenéuticos que limitan el ejercicio epistemológico del pensamiento y de la reflexión en torno a la teoría política. Esta premisa es argumentada asimismo por al-*ibr* en varias de sus obras, constituyendo uno de los axiomas fundamentales de su pensamiento.

LA CONFIGURACIÓN DE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO EN MARRUECOS: LA IMPORTANCIA DEL MARCO HISTÓRICO 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 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, de origen cherifiano, como *amīr al-mu'minīn*.

Este orden de cosas, llevó a gran número de políticos y pensadores a reflexionar sobre las bases de la legitimidad islámica del Estado y sus instituciones, con argumentos y posicionamientos ideológicos de diversa categoría. Muḥammad 'Ībid al-Ībrīnī es una excepción, siendo, junto a otros grandes intelectuales, uno de los pensadores más preocupados por dicha cuestión, como lo demuestra su amplia bibliografía al respecto. De entre todas sus obras, hemos querido destacar una en concreto, a saber, *al-Magrib al-mu'āšir*²⁶, por ser precisamente éste uno de los títulos en los que más específicamente al-Ībrīnī 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 hemos 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-Ībrīnī retorna al siglo VII para explicar la actual estructura que define el contexto político-religioso de Marruecos en base a tres elementos básicos, a saber, el Estado, los ulemas y las asociaciones político-religiosas contemporáneas, es decir, el islam político.

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-Ībrīnī afirma que desde la islamización de la zona en el siglo VII, 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 muy determinada, acompañada de una entidad *política* propia más o menos estable a lo largo de la historia. Así lo demuestra, según nuestro autor, su temprana adhesión, desde el ámbito religioso, a los principios del llamado *al-islām al-awwal*, el islam *originario* llevado por los primeros gobiernos árabes a la región,

26. Muḥammad 'Ībid al-Ībrīnī *al-Magrib al-mu'āšir: al-juṣ'ā'iyya wa-l-hawīyya, al-ḥadīṯa wa-l-tanmīyya*. Casablanca: Mu'asasa bi-Našra, 1988.

entre los cuales se encontraban algunos *ṣahāba* y grupos de *t-bi'*, lo que se materializó en la adopción del rito *mālik* sunní como metodología jurídica en el *fiqh*, y de los principios de la escuela *aš'ar* en lo relativo a las bases doctrinales de la *'aqda*²⁷, los cuales se han mantenido como doctrinas dominantes y oficiales hasta la actualidad, en perjuicio de otras tendencias que, desde el *šī'ismo* fatimí al *j-rifismo*, pasando por otras escuelas *sunníes* como la *ḥanaf* la *š-fi'* apenas lograron influenciar en algún momento ciertas zonas del *Magrib*.

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 sociopolítica de la región, suponiendo una auténtica adscripción política e ideológica que conduce según su criterio las relaciones de poder en cada momento y circunstancia, y concreta los mecanismos presentes en los procesos de autoridad, obediencia y oposición²⁸. Dichos mecanismos, operantes en la trascendental transformación del *islam* en el *Islam* con mayúscula²⁹, serán además claves en todos los procesos de desarrollo político en Marruecos, 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 *Magrib*, 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 *Magrib*, como señala al-*ī-br*, 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 que el proceso de arabización no lograra uniformizar a las poblaciones de

27. *Op. cit.*, p. 47.

28. Cfr. 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, pp. 149-179.

29. 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 minúscula, y el *Islam*, con mayúscula. 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.

30. Muḥammad 'ibid al-*ī-br* *Al-Magrib*..., p. 46.

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 evidente³¹.

Estas precisiones socio-históricas son relevantes para el estudio de ciertas singularidades del llamado *Islam magrebí* en relación con el desarrollo ideológico 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 los primeros catorce siglos de historia islámica en el Norte de África.

En el origen de ese desarrollo ideológico, al-*Andalusí* sitúa al *wahhábismo* como corriente ideológica principal en relación a la síntesis de elementos políticos y religiosos en su seno. Dicha ideología fue la base, a su vez, de la ideología *islámica* en Marruecos desde la segunda mitad del siglo XVIII, llegando a contar con un numeroso grupo de seguidores, especialmente en las ciudades e incluso en el propio *majzen*, lo que al-*Andalusí* argumenta afirmando que algunos sultanes incluso se inclinaron hacia posiciones salafíes en el ámbito religioso, como fue el caso del Sultán Muḥammad b. ‘Abd Allāh (1757-1790)³².

A partir de ese momento, la *salafīyya* tradicional se fue convirtiendo lentamente en el fermento de lo que, a partir del siglo XIX se conocería como *al-salafīyya al-ḥadīṣa* (nueva *salafīyya*) que, definitivamente, sería la base ideológica de *al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya* (Movimiento Nacional Marroquí). 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 independencia del país. De ahí que el elemento religioso islámico tome definitivamente, bajo la apariencia de la reivindicación identitaria y cultural, carta de naturaleza política a través de la ideología nacionalista.

De esta manera, la nueva configuración ideológica que desde entonces se conocerá como *al-salafīyya al-waṭaniyya* (*salafīyya* nacional) es destacada por al-*Andalusí* al ser la ideología que, procedente del ámbito religioso, supo transformarse en una ideología de combate a través de la primera generación de miembros del Movimiento

31. Al-*Andalusí* de origen beréber, coincidiendo con otros pensadores nacionalistas e incluso islamistas, considera, sin embargo, que la *amazighidad* nunca supuso un elemento opuesto a la identidad marroquí, árabe o islámica, sino que siempre ha formado parte de ella. En este sentido, cfr. ‘Abd al-Salām Yūsuf. *Ḥiwār ma’a ṣadīq am-ziḡ*. s.l.: al-Ufuq, 1997.

32. *Op. cit.*, p. 13.

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 moderno, independiente y soberano. En dichas teorías van a predominar, entre otros, dos conceptos fundamentales, a saber, *taḥḍīr* (modernización) y *aṣ-ṣāḥ* (“autenticidad”)³³. Evidentemente, el islam circunda inevitablemente ambos conceptos, 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 “*taḥḍīr al-aṣ-ṣāḥ*” (“modernización de la autenticidad”), y los del “*taṣ-ṣāḥ al-ḥadīth*” (“autenticación de la modernidad”). La variable se sitúa por tanto entre la religión, la cultura y la política, predominando no obstante el aspecto político de la cuestión³⁴. 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 diferentes alternativas ideológicas hasta la actualidad.

El papel del Estado, con el Rey a la cabeza, y de los ulemas, sustentadores de la propia legitimidad religiosa del mismo, conlleva, más allá de las apariencias, la preponderancia del elemento político, dadas las características de su propia estructura. Los ulemas, en dicho esquema, funcionan como una asesoría religiosa del Estado, el cual les beneficia dentro de la administración pública como un cuerpo de funcionarios exclusivo, especialmente desde la constitución del Instituto *Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyya*³⁵. A pesar de que en la teoría los ulemas deben ser los guardianes de la ortodoxia islámica *m-lik* del Estado, y por tanto los referentes del mismo en materia religiosa, en la práctica ejercen una función puramente política al legitimar sin ningún tipo de contestación la práctica y las decisiones políticas del Rey. Por tanto, la

33. A pesar de presentar aquí la traducción de “*aṣ-ṣāḥ*” 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-Aṣ-ṣāḥ wa-l-mu’-ṣīra*”, en Muḥammad ‘} bid al-ī -br *Al-Jit-ḥ*..., pp. 21-38.

34. Muḥammad ‘} bid al-ī -br *Al-Magrib*..., p. 34.

35. Hasta la creación de dicha institución en Rabat en 1964, así como de la posterior inclusión de los Estudios Islámicos como titulación superior en los centros universitarios públicos, los ulemas, para ser considerados como tales, debían poseer el título otorgado por la Universidad Islámica de al-Qarawiyyín de Fez, conforme a lo decidido por la oficialista *R-ḥiṭat al-’Ulam-’*. Cfr. Muḥammad ‘} bid al-ī -br *Al-Magrib*..., p. 56.

labor estrictamente religiosa de su función queda en un segundo plano supeditada a la función política.

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 religión³⁶ 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 utilización³⁷, 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-**ibrahim** 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-**ibrahim** nos 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 *salafí* 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-**ibrahim** 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 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-istimr al-tarīkhī*) 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-**ibrahim** en base a dos parámetros

36. Cfr. Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain entre révolution et intégration”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 110 (abril-junio 2000), pp. 5-27.

37. Muḥammad **ibrahim** *Al-Magrib...*, p. 53.

básicos, a saber, la arabidad y la islamidad³⁸. 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 *ʿAbd al-ʿAzīz*. 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 país³⁹. No obstante, las ideologías laicistas en Marruecos siguen siendo minoritarias, dado que el islam, como hemos visto, continúa teniendo un fuerte peso social y político, al menos al nivel de los discursos oficiales⁴⁰. 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 *ʿAbd al-ʿAzīz* 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 ámbitos⁴¹, más allá de adscripciones ideológicas o religiosas.

38. *Op. cit.*, p. 72.

39. Muḥammad *ʿAbd al-ʿAzīz*: “Niẓm al-qiyam fī taqāfa al-ʿarabiyya al-islāmiyya”. En Raḍwān b. Ṣaqrān *et alii*. *Al-Ajl al-qiyam al-islāmiyya wa-asas al-dīmuqrāṭiyya*. Monográfico de la revista *Muqaddimāt*. Casablanca: Al-Naḥd al-islāmiyya, 2000, pp. 47-53.

40. Muḥammad *ʿAbd al-ʿAzīz*: *Al-Dawla wa-l-dawla wa-taḥdīd al-ṣarḥ*. Beirut: Markaz Dir-salāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1996.

41. Muḥammad *ʿAbd al-ʿAzīz*: *Al-Magrib...*, p. 73.

CONCLUSIÓN: LA HISTORIA COMO MÉTODO Y HORIZONTE

Una vez hemos accedido, si quiera someramente, a ciertos aspectos concretos del pensamiento de al-*ī* *~br*Sen 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, a modo de conclusión, algunos elementos destacables.

El primero de ellos es, volvemos a remarcarlo, la importancia que al-*ī* *~br*Siedica 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 más crítico, de forma que la base histórica sostiene sólidamente el edificio de la labor reflexiva del filósofo. A partir de dicha base, al-*ī* *~br*Selabora 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), “*aṣ-ṭa*” (autenticidad) y “*ḥad-ṭa*” (modernidad), o los más generales y complejos “*dīn*” (religión) y “*siy-ṣa*” (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.

De esta forma, el recorrido histórico a través de las relaciones entre los mencionados conceptos tiene por objetivo en la obra de al-*ī* *~br*Soptar, generalmente, por uno de ellos, de manera que a través de la reapropiación conceptual pueda ir reconstruyéndose una modernidad sólidamente anclada históricamente en el *tur-ṭ*, 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 con el otro, por lo que puede ir rastreándose en todo su pensamiento, y especialmente en el pensamiento político, la radical preferencia de al-*ī* *~br*Spor todo lo racional, frente a los conceptos más irracionales, por considerarlos oscurantistas o innecesarios. La perspectiva histórica preside en todo momento su argumentación, 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 hemos 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-*ī* *~br*Sal abordar el recorrido histórico y conceptual de las relaciones entre “política” y “religión” en Marruecos, especialmente desde la penetración de la *salafīyya* en el siglo XVII 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), “*taḥṣīn*” (renovación) y sobre todo el concepto de “*demuqrāṭiyya*” (democracia) destacan sobre los demás, cobrando, a partir de la relectura del pasado histórico, un nuevo sentido como horizonte de acción y reflexión.