

# CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL MARRUECOS CONTEMPORÁNEO: UN ANÁLISIS HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Juan A. MACÍAS AMORETTI\*  
Universidad de Granada

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 157-187

**Resumen:** El presente artículo analiza, tanto desde su desarrollo histórico como desde sus conceptos más recurrentes, algunas de las principales especificidades del pensamiento político marroquí contemporáneo. El debate desarrollado en el seno de dicho pensamiento por los pensadores más importantes del Marruecos post-independiente, muestra una tendencia a la continuidad o a la ruptura conceptual en base a determinados proyectos ideológicos y metodológicos.

**Palabras clave:** Pensamiento político; Marruecos.

**Abstract:** This article aims at analysing some of the specificities of contemporary Moroccan political thought, both from its historical development and from its most recurrent concepts. The debate embedded within this thought by the most important Moroccan thinkers, shows a trend toward conceptual continuity or rupture based on certain ideological and methodological projects.

**Key words:** Political thought; Morocco.

## 1. Introducción

Marruecos, por sus particularidades socio-históricas y políticas, presenta una configuración singular en muchos niveles, de la cual sus intelectuales no

---

\* E-mail: jamacias@ugr.es Investigador postdoctoral del Área de Estudios Árabes e Islámicos, Departamento de Estudios Semíticos. Universidad de Granada.

pueden abstraerse en ningún caso. 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 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 cuestión<sup>(1)</sup>, 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 *Hizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) y la influencia sociopolítica e ideológica de la *Ŷamā‘at al-‘Adl wa-l-Iḥsān* (Asociación Justicia y Espiritualidad, AJE).

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 *Mašreq*, cuya evolución histórica y postulados son en gran medida ajenos al ámbito magrebí<sup>(2)</sup>.

No obstante, puede concluirse que el pensamiento político marroquí

- 
- (1) En este sentido son especialmente significativas las obras de ‘Abd al-Karīm al-Gallāb. *Fī l-fikr al-siyāsī*. S.I.: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Tabā‘a wa-l-Našr, 1993, y de Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu‘āšir*. Casablanca: Afrīqiyyā l-Šarq, 2005.
  - (2) En los últimos años se está produciendo un intento de renovación del pensamiento árabe a través de lo que podría denominarse como pensamiento “de diálogo” entre el Magreb y el Mašreq. Entre los pensadores que más contribuyen al desarrollo de dicho pensamiento cabría citar al egipcio Ḥasan Ḥanafī (n. 1935) y al marroquí Muḥammad ‘Abid al-Ŷābrī (n. 1935), quienes han escrito obras conjuntamente acerca de los problemas del pensamiento árabe desde las diferentes perspectivas históricas y culturales del Mašreq y el Magreb, respectivamente. Cf. Ḥasan Ḥanafī y Muḥammad ‘Abid al-Ŷābrī. *Ḥiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*. Casablanca: Tūbqāl, 1990.

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 contemporáneo específicamente marroquí. El filósofo marroquí Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī (n. 1935) 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 del politólogo marroquí Muḥammad Šaqīr sobre el pensamiento político marroquí contemporáneo<sup>(3)</sup>, 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)<sup>(4)</sup>, Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī (1910-1978)<sup>(5)</sup> o Mahdī Ben Barka (1920-1965)<sup>(6)</sup>, hasta el propio Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī<sup>(7)</sup> e incluso ‘Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928)<sup>(8)</sup>,

---

(3) Muḥammad Šaqīr. *al-Fikr al-siyāsī...*

(4) ‘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 *Ḥizb 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. Cf. Hassan Benaddi. “Mohamed Allal Al-Fassi, le Penseur et le Combattant”. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif, 2003, pp. 13-41; Cf. ‘Abd Allāh al-‘Arwī. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2003.

(5) 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. Cf. Mohamed Tozy. “Mohamed Hassan Ouazzani: liberté individuelle et pouvoir politique”. En *Penseurs maghrébins...*, pp. 227-248.

(6) Sobre la evolución ideológica de Mahdī Ben Barka (1920-1965) y sus principales postulados políticos, desde el nacionalismo de izquierda hasta la elaboración teórica del *tercermundismo*, de la que fue pionero, Cf. ‘Abd al-Raḥīm al-Wardīgī. *Al-Mahdī Ben Barka: min al-waṭaniyya ilā l-ṭawra, 1920-1965*. Rabat: Al-Sāhil, 1983.

(7) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī (n. 1935), filósofo racionalista adscrito ideológicamente al nacionalismo árabe de izquierda, es militante de la USFP, donde llegó a formar parte de la Mesa Política entre 1975 y 1981. Al-Ŷābrī ha desarrollado su carrera como académico en el Departamento de Filosofía de la Universidad Muḥammad V de Rabat. Como filósofo, es

pasando por uno de los pensadores más importantes del Marruecos contemporáneo con cierta dedicación al pensamiento político: Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1923-1993)<sup>(9)</sup>. Todos ellos, 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 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*’<sup>(10)</sup> en Marruecos desde la Independencia, cuyas bases de legitimidad se sustentaron sobre el papel político jugado en el proceso de descolonización, 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 le aporta la *imarat al-mu‘minīn*<sup>(11)</sup> y la *bay‘a*<sup>(12)</sup>.

---

reconocido como uno de los más importantes de la contemporaneidad árabe. Cf. Kamāl ‘Abd al-Laṭīf. “Muqaddima li-qirā’a uṭrūḥa naqd al-‘aql al-‘arabī”. En Kamāl ‘Abd al-Laṭīf (ed.). *Al-Turāṭ wa-l-naḥḍa fī a‘māl Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥḍa al-‘Arabiyya, 2004, pp. 15-42.

- (8) ‘Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928), ideólogo islamista marroquí de adscripción sufi y salafi, es fundador y líder de la organización islamista más influyente de Marruecos, Ŷamā ‘at al-‘Adl wa-l-Iḥsān, a través de la cual ejerce una actividad política de oposición. Cf. Sa‘īd Lakaḥl. *Al-ṣayy ‘Abd al-Salām Yāsīn min al-qawma, naḥwa dawlat al-jilāfa*. Rabat: Dār al-Naṣr al-Magribiyya, 2003.
- (9) Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1923-1993), escritor, poeta, filósofo y profesor de filosofía en la Universidad Muḥammad V de Rabat, fue el iniciador del personalismo islámico como tendencia filosófica en el pensamiento árabe contemporáneo. Cf. *Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī: al-insān wa-l-a‘māl*. Rabat: Layna Ri‘āyyat al-Tarṣīḥ li-Ŷā‘izat Nūbil, 1991.
- (10) Sobre el desarrollo histórico y político de la dinastía de los ‘alawíes en Marruecos, Cf. Ed., s.v. “‘Alawīs”. *EI*<sup>2</sup>, v. I, pp. 355-358.
- (11) Los apelativos de *amīr al-mu‘minīn*, *mālik*, *ẓill* 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.
- (12) 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

Evidentemente, la lectura política de dicha institución resulta obvia, puesto que, como afirma Tozy, la *bay'a* es uno de los elementos que más ha contribuido a hacer de Marruecos una sociedad monolítica<sup>(13)</sup>, poniendo freno al desarrollo del campo político y social y, por tanto, limitando en muchos casos la iniciativa creadora y crítica de algunos de los pensadores marroquíes más destacados.

## **2. Especificidades históricas del pensamiento político marroquí: la formación de la *salafiyya waṭaniyya***

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, 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 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 en 1956, los pensadores políticos han aunado mayoritariamente en sus obras teoría y práctica política, lo cual, bien que ha sido, conviene remarcarlo, descrito como obstáculo para el desarrollo de un verdadero pensamiento crítico, es un compromiso ideológico en la mayoría de los casos, correspondiente en cierta forma con lo que Juan Antonio Pacheco denomina la “metafísica del

---

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, Cf. E. Tyan, s.v. “Bay'a”. *EF*, vol. I, pp. 1113-1114.

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

compromiso”<sup>(14)</sup>, elegido libremente por cada autor y asumido como parte íntima e intrínseca de su pensamiento. Históricamente, dicha práctica política y por tanto, el pensamiento que la sustenta, ha sido ejercida en una doble dirección: bien en función de la defensa o legitimación del poder, o bien en función de su deslegitimación y de la oposición al mismo. Esta dinámica de legitimación / oposición es una constante en el pensamiento político marroquí, que puede ser rastreada hasta sus orígenes medievales, y confrontada posteriormente con la dialéctica –e incluso con la *anti-dialéctica* (*didd al-ýadal*), en palabras de ‘Abd al-Laṭīf al-Jumṣī<sup>(15)</sup>– del pensamiento árabe y marroquí contemporáneo en sus relaciones con el poder.

Es en este marco de relaciones en el que el primer pensamiento político surge en Marruecos en época medieval, 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<sup>a</sup> Antonia Martínez Núñez<sup>(16)</sup>, el islam contribuyó de manera decisiva a dotar de ciertos instrumentos teóricos a los ulemas y alfaquíes que, en el marco de la *šarī’a*, desarrollaron un pensamiento evidentemente político, si bien con argumentaciones de base teológica. 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 (1080-1128) es paradigmático y destacable. El *Mahdī*, desarrolló un discurso político plenamente consciente, insertado en un momento concreto de la historia del Magreb, concretamente en el apogeo del poder Almorávide en el siglo XII, y encaminado precisamente a deslegitimar la autoridad política de dicho 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

---

(14) Juan Antonio Pacheco. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999, pp. 138-140.

(15) ‘Abd al-Laṭīf al-Jumṣī. “Min ayl falsafa ijtilāfiyya naqdiyya ‘arabiyya mu‘āšira”. *Fikr wa-Naqd*, 62 (2004). En línea [www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n62\\_01khumsi.htm](http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n62_01khumsi.htm) (enero 2008).

(16) M<sup>a</sup> 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. 196-197.

concepto del *tawhīd*<sup>(17)</sup>, por una parte, y en el recurso metodológico de la *hisba*, entendida en términos morales y por ende políticos, 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 Almohades 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 que, junto a la importancia determinante del elemento místico-sufi en algunos de ellos, tendrán como objetivo la defensa o la deslegitimación y oposición política a un poder establecido.

La hermenéutica, por tanto, se convirtió 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 es 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 *tariqas* sufíes. Asimismo, es destacable el hecho de que la hermenéutica es 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* comenzó a experimentar un verdadero apogeo en lo que al pensamiento político se refiere. Esto se debió, 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, manifestándose en el resurgimiento árabe de la *Nahḍa*<sup>(18)</sup>. La vitalidad de la reflexión entre los intelectuales árabes de diversas tendencias comenzó entonces a llevar los nuevos conceptos, tendencias e ideas a un Marruecos que comenzaba a sentir las influencias coloniales de Francia.

---

(17) M<sup>a</sup> 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.

(18) Juan Antonio Pacheco. *El pensamiento árabe...*, p. 42.

En el origen de ese desarrollo ideológico, se encuentra, antes que cualquier otra ideología, el *wahhābismo*<sup>(19)</sup> procedente de Arabia, cuya influencia a partir del siglo XVIII es notable en todo el mundo árabe y concretamente 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 *hanbalismo* más estricto y, por tanto, radicalmente opuesta a la lectura tradicional del islam de inspiración mística característica de las diferentes *tariqas* sufíes, ampliamente extendidas en Marruecos. El *wahhābismo*, adaptado al contexto marroquí fue la base, a su vez, de la ideología *iṣlāhī* (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 seno del propio majzén<sup>(20)</sup>, e incluso entre algunos sultanes ‘*alawíes*, como fue el caso del Sultán Muḥammad b. ‘Abd Allāh (1757-1790)<sup>(21)</sup>, estableciendo así un caldo de cultivo favorable al desarrollo de las teorías *salafíes* en los siglos siguientes entre las élites del país.

A partir de ese momento, la llamada *al-salafīyya al-taqlīdiyya* (*salafīyya tradicional* o *tradicionalista*), caracterizada por la interpretación literal y

---

(19) La ideología *wahhābī* procede de la *wahhābiyya*, movimiento de corte político-religioso fundado en Arabia en 1744 por Muḥammad 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 *iṭihād* y de los cuatro *maḏāhib sunnīes*, 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. Cf. C. Holes, s.v. “Wahhābiyya”. *EF*, v. XI, pp. 39-47.

(20) El *majzén* o *al-majzan* designa en su acepción clásica al Tesoro Público bajo la administración del Sultán; por extensión, hoy 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-Naṣāḥ al-Ŷadīda, 2004.

(21) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib al-mu‘āṣir: al-juṣūṣiyya wa-l-huwiyya, al-ḥadāṭa wa-l-tanmiyya*. Casablanca: Mu‘asasa Binšara, 1988, p. 13.



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-salafiyya al-ʿadīda* (nueva salafiyya), una renovación casi revolucionaria de la anterior en la que la modernidad social y política sería tomada por vez primera como objetivo a lograr mediante la metodología *salafī* de reinterpretación y exégesis del Corán y la *sunna*, en un paso sin precedentes hacia la renovación del pensamiento y el alcance de la pretendida modernidad (*ḥadāṭa*).

La nueva *salafiyya*, definitivamente, sería la base ideológica del primer gran movimiento político estructurado del Marruecos contemporáneo, que no es otro que *al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya* (Movimiento Nacional Marroquí, MNM), 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 moderno, 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 influyó 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 conocería desde entonces como *al-salafiyya al-waṭaniyya* (*salafiyya nacional*), puesto que la evolución de la ideología *salafī* se fue ajustando 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. Entre ellos, destaca el análisis de la realidad política teniendo una clara referencia islámica como base identitaria-cultural y como marco de desarrollo social. 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, a cuyo frente se situaron figuras de la talla de ‘Allāl al-Fāṣī o Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī.

Sobre las bases del pensamiento árabe e islámico, y sin dejar de lado las

aportaciones ideológicas del pensamiento europeo, principalmente liberales, 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 predominan, entre otros, dos conceptos fundamentales, a saber, *taḥdīt* (modernización) y *aṣāla* (“autenticidad”)<sup>(22)</sup>. 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 *taḥdīt al-aṣāla* (“modernización de la autenticidad”), entre los que se encontrarían, entre otros, los pensadores marxistas, y los del *ta’šīl 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 social que, en última instancia resultará asimismo determinante<sup>(23)</sup>.

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 han 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, muchas de ellas estructuradas oficialmente alrededor de organizaciones políticas. Entre ellas, cabría destacar además de la *salafiyya nacional* (*Ḥizb al-Istiqlāl*, PI), el nacionalismo de izquierda (*Al-Ittiḥād al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Ša’biyya*, UNFP;

---

(22) 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, sociológico y político ha variado mucho a lo largo de la historia. Cf., entre otros artículos, el epígrafe “al-Aṣāla wa-l-mu’āšira”, en Muḥammad ‘Ābid al-Ŷabrī. *Al-Jiṭāb al-‘arabī al-mu’āšir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥda al-‘Arabiyya, 1999, pp. 21-38. Sobre la utilización del concepto por parte del islam político, cf. Ḥusayn Sa’d. *Al-Uṣūliyya al-islāmiyya al-‘arabiyya al-mu’āšira bayna al-naṣṣ al-tābit wa-l-wāqi’ al-mutaḡayyir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥda al-‘Arabiyya, 2005.

(23) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷabrī. *Al-Magrib...*, p. 34.

*Al-Ittiḥād al-Iṣtirākī li-l-Quwāt al-Ša‘biyya*, USFP), el marxismo-leninismo (*Ilā l-Amām*; *Al-Nahy al-Dīmuqrāṭī*) y posteriormente el islam político (*Hizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya*, 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 controvertido 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, no menos importante, del religioso, con toda la carga simbólica que ello implica en el imaginario colectivo marroquí.

### 3. Especificidades metodológicas y conceptuales

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 a) *combativa*, es decir, de oposición o revolucionaria, ejercida desde los límites o fuera del sistema; b) *partidista*, relacionada con la práctica política oficial desde diferentes tendencias ideológicas; o c) *legitimadora*, elaborada desde la doctrina oficial o sus proximidades, todas ellas con un alcance y unas connotaciones claramente diferentes en cada caso.

#### 3.1. Pensamiento pragmático y liderazgo político

Por ello, coincidiendo con Šaqīr<sup>(24)</sup>, 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 *a priori*, 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 de cada momento, lo cual, no obstante,

---

(24) Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p. 27.

es común a todo el pensamiento político árabe, dado que una de las características más evidentes de éste es el posicionamiento ideológico de sus autores.

Es de esta forma como el pensamiento práctico ha redundado en beneficio de la práctica política, estructurándose en torno a tres ejes principales: a) el liderazgo político, b) los modelos organizativos y c) la experiencia política, respectivamente<sup>(25)</sup>, los cuales se configuran generalmente como una sucesión cronológica. Es en el primero de ellos, el liderazgo político, en el que se inserta el desarrollo ideológico del Movimiento Nacional de Marruecos, reflejo de las controversias desarrolladas en el pensamiento político marroquí en una primera etapa.

Si hay un autor en la historia del Marruecos contemporáneo que personifica esta característica del pensamiento político marroquí contemporáneo es Muḥammad ‘Allāl al-Fāsī<sup>(26)</sup>. Militante y líder activo por la independencia y fundador del partido *Istiqlāl* en 1943, su persona y su obra son hoy tan veneradas como poco conocidas 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 país y, especialmente, la reflexión crítica e incluso autocrítica, hecho sin duda prácticamente inédito en el pensamiento árabe de la época<sup>(27)</sup>. El pensador de Fez constituye una referencia ineludible, tanto desde el plano metodológico como conceptual, que sigue marcando indefectiblemente el desarrollo del pensamiento político en Marruecos. Sin 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 teórico, lo que ha generado una especie de *no-lectura* de la obra de al-Fāsī o, como mucho, de lecturas sesgadas y acrílicas de parte de su obra<sup>(28)</sup> basadas en aspectos concretos e interesados de la misma, tales como la importancia del

---

(25) *Ibid.*

(26) Cf. Mohamed El Alami. *Allal el Fassi: patriarche du nationalisme marocain*. Casablanca: Dar el Kitab, 1975.

(27) Además de las literarias, algunas de sus obras políticas y discursos han sido editados, si bien de forma limitada, en Marruecos, principalmente aquellas en las que puede encontrarse su pensamiento político de manera más condensada. Cf. ‘Allāl al-Fāsī. *Al-Naqd al-ḡātī*. Rabat: Laʾynat Našr Turāṭ zāʾim al-Taḥrīr ‘Allāl al-Fāsī, 1979.

(28) Hasan Benaddi. “Mohamed Allal Al-Fassi...”, pp. 13-41.

elemento islámico en su análisis (lectura islamista), la estructuración ideológica de un pensamiento nacionalista marroquí anti-colonialista (lectura nacionalista *salafí*), 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”<sup>(29)</sup>.

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, los pensadores ‘Abd Allāh al-‘Arwī<sup>(30)</sup> o Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī<sup>(31)</sup>, 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 (*zā'im*) quien tiene un proyecto político determinado y una metodología de acción y de lucha para llevarlo a cabo<sup>(32)</sup>, como muestran las trayectorias de los pensadores políticos marroquíes más instrumentalizados desde la Independencia, especialmente de al-Fāsī, al-Wazzānī o Ben Barka.

(29) *Op. cit.*, p. 16.

(30) Cf. ‘Abd Allāh al-‘Arwī. *Al-‘Arab wa-l-fikr al-tārījī*. Beirut: Dār al-Haqīqa, 1973.

(31) Cf. Juan A. Macías Amoretti. “Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī”. *MEAH*, 55 (2006), pp. 213-231.

(32) Muḥammad Saqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*..., p. 28.

Dicho liderazgo político, por tanto, se estructura a través de un pensamiento generalmente conciso y, por encima de todo, pragmático, 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 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, las grandes figuras del pensamiento estructuran las diferentes tendencias ideológicas en el decurso histórico, adaptándolas a circunstancias concretas y a determinadas coyunturas sociopolíticas<sup>(33)</sup>, 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 *salafīyya 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 *idīyūlūīyya waṭaniyya* (ideología nacional) destinada a legitimar el nuevo régimen y a trascender todas las capas y sectores de la sociedad. Dicha ideología

---

(33) 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 obra de Anwar ‘Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-‘arabī fī ma‘rakat al-Nahḍa*. S.I.: Dār al-Adāb, 1981, 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 concepciones 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.

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 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 *majzenies*, inmediatamente rechazado por ser considerado subversivo y contestatario, lo que ocurrió en el caso de los pensadores marxistas, especialmente prolíficos en los años 60 y 70, así como en el caso de determinados ulemas contestatarios y pensadores islamistas a partir de los años 80.

Por ello, es destacable que, a pesar de la progresiva transformación de parte de la *salafiyya waṭaniyya* en una omnipresente ideología estatal, algunas, pocas, 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)<sup>(34)</sup>, 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.

---

(34) ‘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-Ittiḥād 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. Cf. Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 31; Cf. también. Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999. L’espérance brisée*. París: Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 188-202.

### 3.2. 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 campo 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.

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 denominó *al-Ḥaraka al-Waṭaniyya* (Movimiento Nacional) para conseguir las reivindicaciones, posteriormente *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: la Independencia”<sup>(35)</sup>.

En este fragmento se plasma la necesidad de organizar la ideología

---

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



nacionalista en torno a una idea-concepto como base de una determinada 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 a la concepción de Marruecos como una “gran” nación árabe, musulmana, soberana e independiente<sup>(36)</sup>, 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 apoyado en una amplia base social. Ello generó un movimiento cismático “por la izquierda”<sup>(37)</sup> 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-Waṭanī li-l-Quwāt al-Ša‘biyya* (UNFP).

Este cisma, más allá de ser el reflejo de las tensiones personales entre al-Fāṣī 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

---

(36) Partiendo de una argumentación histórica, algunos sectores del primer nacionalismo marroquí, entre los que se encontraba el propio ‘Allāl al-Fāṣī, 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. Cf. ‘Abd Allāh al-‘Arwī. *Muḥmal tā’rīj al-Magrib*. Vol. III. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 2000.

(37) M<sup>a</sup> Angustias Parejo Fernández. “Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos”. *Revista Internacional de Sociología*, 23 (1999), pp. 145-170.

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 *salafí* nacionalista, en gran parte por la cooptación de dicha ideología –o, al menos, de sus grandes ejes conceptuales básicos– por parte del aparato *majzení*, 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 Mundo<sup>(38)</sup> 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 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 la monarquía, terminó

---

(38) 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. Cf. José U. Martínez Carreras. *Historia de la descolonización (1919-1986): las independencias de Asia y África*. Madrid: Istmo, 1987; Cf. 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.

definitivamente por decantarse a favor de ésta<sup>(39)</sup>.

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 marroquí<sup>(40)</sup>. La feroz oposición del tercermundismo solidario contra Hasan 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 progresiva 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 rey<sup>(41)</sup>.

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 Hasan 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 esperanzas de cambio 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 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 *Ilā*

---

(39) Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999...*, pp. 188-194.

(40) Cf. en este sentido un amplio estudio acerca de la configuración del campo político marroquí contemporáneo en relación con la evolución histórica y conceptual de los diferentes partidos políticos: Muḥammad Šaqīr. *Al-Dīmuqrāṭiyya al-ḥizbiyya fī l-Magrib*. Casablanca: Afriqiyyā l-Šarq, 2003.

(41) Cf. M<sup>a</sup> 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.

*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 monarquía<sup>(42)</sup>.

En 1974-75, sectores moderados de la UNFP decidieron transformar el partido y situarlo ideológicamente en el espacio de la socialdemocracia<sup>(43)</sup>, aceptando las reglas del juego político marroquí y el papel político predominante del rey. 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)<sup>(44)</sup>. 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, *Yamā‘at al-Šabība al-Islāmiyya* (Asociación de la Juventud Islámica, AJI), creada en 1969 por ‘Abd al-Karīm Muṭī‘<sup>(45)</sup>, 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 comenzó a tener un papel de primera importancia en el campo del pensamiento político marroquí

(42) Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999...*, pp. 190-194.

(43) Cf. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Aḫzāb al-siyāsiyya al-magribiyya*. Casablanca: Afrīqiyyā l-Šarq, 1988.

(44) Sobre la historia y la trayectoria de la USFP, Cf. Aḥmad al-‘Alamī. *Hiwārāt ḥawla masār al-Ittiḥād al-Iṣtirākī*. Casablanca: 2001; Cf. también M<sup>a</sup> 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.

(45) Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba: ḥisābāt al-siyāsiyya fī l-‘amal al-islāmī 1969-1999*. Casablanca: Manšūrāt al-Mayālla al-Magribiyya li-‘Ilm al-Iṭimā‘ al-Siyāsī, 1999, p. 25.

contemporáneo, de forma que progresivamente empieza a ocupar el primer peldaño como ideología contestataria y de oposición al régimen, en perjuicio de las tendencias marxistas, a la vez que va organizándose en torno a una serie de organizaciones políticas de diferente estructura y metodología.

Entre ellas cabría citar a las dos organizaciones islamistas mayoritarias del Marruecos contemporáneo, la *Ŷamā‘at al-‘Adl wa-l-Iḥsān* fundada “oficialmente” por Yāsīn en 1982, actualmente ilegal pero tolerada<sup>(46)</sup>, y la *Ḥarakat al-Tawḥid wa-l-Iṣlāḥ* (Movimiento de la Unicidad y la Reforma, MUR), fundada originariamente en 1983 y dirigida por ‘Abd al-Ilāh Ben Kirān, actualmente inserta dentro del PJD, único representante, junto al recientemente ilegalizado *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

---

(46) 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. Cf. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Ḥaraka al-islāmiyya: al-naṣā‘a wa-l-taṭawwur*. Rabat: Manṣūrāt al-Zaman, 1999.

conocidas *al-juḥūt 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.

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 Rabat<sup>(47)</sup>. 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 los profesores Naḥīb Baldī (1907-1978), Muḥammad 'Azīz Laḥbābī, Kamāl 'Abd al-Laṭīf y el propio Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī<sup>(48)</sup> 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 profundos pensamiento árabe, y han aportado un verdadero caudal conceptual en diferentes ámbitos del pensamiento filosófico, desde el pensamiento político al no menos importante pensamiento ético, tratando así de contribuir a superar la crisis social, política y cultural que sufre el mundo árabe en general y Marruecos en particular.

### 3.3. 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

(47) Cf. Kamāl 'Abd al-Laṭīf. *As'ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḳāfī l-'Arabī, 2003, pp. 7-15.

(48) 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 citado filósofo personalista Muḥammad 'Azīz Laḥbābī y del propio Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Op. cit.*, pp. 23-31.

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 arbitrarios, sino que suponen una elección arriesgada y consciente, que implica en la mayoría de los casos una ruptura.

La *ruptura* (*qaṭī'a*), clave en todo el proceso de desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo, 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, y que en Marruecos se establecen a través de una relación dialéctica 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 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 antagónicos *a priori*, en los que la elección de uno de ellos como concepto teórico básico (*continuidad*), implica el necesario abandono de su contrario (*ruptura*). De esta forma, los diferentes pensadores han construido su estructura teórica a partir de conceptos dados, que son fruto del análisis sistemático de la realidad contemporánea y del cuestionamiento de la tradición.

Esto es claro cuando se analiza la conceptualización de un autor determinado. Entre los principales ejemplos en este sentido, cabría destacar algunos de los más importantes, tales como *ḥadāṭa* (modernidad) frente a *aṣāla* (autenticidad, fundamento), *dīmuqrāṭiyya* (democracia) frente a *ṣūrā* (concertación, consulta), *ḥurriyya* (libertad) frente a *'ubudiyya* (servidumbre), *dawla* (estado) frente a *dīn* (religión), e incluso *'almāniyya* (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 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 el origen, la naturaleza, la definición y las características propias del poder y su ejercicio efectivo y simbólico, teniendo en cuenta que la teoría sobre estos aspectos surge ligada al contexto concreto del establecimiento de unas determinadas estructuras políticas en el Marruecos independiente y, por tanto, parte de una lectura particular y contextualizada de cada concepto.

Quizás sea Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī uno de los pensadores que mejor encarne en su obra la reflexión conceptual en torno al papel del gobierno en el Marruecos pre y post-independiente, procediendo al análisis de los diferentes conceptos presentes en el corpus legislativo islámico, así como aquellos otros conceptos 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)<sup>(49)</sup>, siendo éste el primero de los mencionados ejemplos de análisis de pares de conceptos antagónicos, así como uno de los fundamentales en relación con la teoría del estado entre los pensadores marroquíes en una primera etapa. 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 implica 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 concreto, en este caso Marruecos, representa la continuidad en lo relativo al dominio absoluto de lo religioso en la esfera pública, lo cual,

---

(49) Muḥammad Ṣāqīr. *Al-Fikr al-siyāsī...*, p. 71.



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 son entendidos como exigencias impuestas por la Revelación, lo que debía trasladarse a la configuración de un poder islámico que garantizase la pluralidad en su seno.

También ‘Allāl al-Fāsī, en su interpretación eminentemente *salafí* de la cuestión del estado, es partidario de establecer un estado independiente y libre bajo la forma de un régimen constitucional monárquico, siendo precisamente estos tres principios: *istiqlāl* (independencia), *ḥurriyya* (libertad) y *malakiyya dustūriyya* (monarquía constitucional), los que encabezan el manifiesto fundacional del *Istiqlāl* de 1944<sup>(50)</sup>.

Es evidente que el pensamiento occidental tuvo una influencia determinante en estos primeros pensadores, junto al pensamiento *mašreqí*, 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 el oriente árabe, el desarrollo del pensamiento islámico en al-Andalus desde el Magreb y, nuevamente, la llegada de las nuevas ideas reformistas desde el *Mašreq*. 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

---

(50) 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. Cf. ‘Allāl al-Fāsī. *Al-Ḥarakāt al-istiqlāliyya fī l-Magrib al-‘Arabī*. El Cairo: Al-Risāla, 1948.

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<sup>(51)</sup>.

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-Wazzānī<sup>(52)</sup>, dentro de su teorización acerca de las condiciones y el ejercicio del poder, desarrolló un profundo análisis sobre tres de sus aspectos fundamentales: a) la fuente del poder (*maṣḍar al-ḥukm*), b) la corrupción del mismo (*fasād al-ḥukm*), y c) su reforma (*iṣlāḥ 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, *salafī* 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 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 comenzó a ser especialmente consciente de la necesidad del análisis y la reflexión sobre la realidad política contemporánea, de manera que el debate conceptual se fue conformando como un método epistemológico, además de ideológico, privilegiado. Algunos conceptos, no obstante, destacan de forma evidente sobre otros, marcando el desarrollo del mencionado debate y de las diferentes posturas adoptadas por los

(51) ‘Allāl al-Fāsī. *Al-Harakāt al-istiqlāliyya...*; Cf. la edición española de dicho texto: *Los movimientos de Independencia en el Magreb Árabe*. El Cairo: Al-Risāla/Partido Isticlal, 1948, p. 109.

(52) Cf. Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī. *Al-Islām wa-l-dawla aw ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām*. Beirut: Mu’assasa Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987.

pensadores.

Con respecto al debate entre conceptos políticos determinantes, destaca por tanto, cualitativa y cuantitativamente, la contraposición entre los conceptos *dīn* y *dawla*. Ya en una segunda etapa más reciente del pensamiento político en Marruecos, caracterizada por la crisis estructural y el desencanto por el fracaso de los modelos propuestos, el filósofo Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī, uno de los puntales del pensamiento marroquí contemporáneo, utiliza el debate conceptual para analizar ambos términos, a través de un sistema epistemológico basado en la razón y que denomina “proyecto de *resurgimiento* árabe” (*al-mašrū‘ al-nahḍawī l-‘arabī*).

Como afirma Yafūt<sup>(53)</sup>, uno de los conceptos clave, quizás el primero, a tener en cuenta en el desarrollo metodológico de al-Ġābrī es el concepto de *qaṭī‘a*. Entendido literalmente como “ruptura”, al-Ġābrī 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-Ġābrī 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:

“Este es el contexto teórico general del término “ruptura” (*al-qaṭī‘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.”<sup>(54)</sup>

En este sentido, la teoría del estado que al-Ġābrī maneja parte de una lectura nuevamente racional, así como también histórica, en la cual se

(53) Sālim Yafūt. “Al-Ġānīb al-minhāyī fī kitābat al-Ġābrī”. En Kamāl ‘Abd al-Laṭīf (ed). *Al-Turāt wa-l-Nahḍa: qirā‘āt fī a‘māl Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2004, p. 44.

(54) *Op. cit.*, p. 46.

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 (*‘Ūrūbā*), comunidad islámica (*al-ŷāma‘a al-islāmiyya*) y unidad árabe (*al-waḥda al-‘arabiyya*), derechos de las mayorías (*ḥuqūq al-aglabiyya*) y de las minorías (*ḥuqūq al-aqalliyya*), o democracia (*al-dīmuqrāṭiyya*) y *šūrā*.

Para exponer su argumentación, al-Ŷābrī remite a la posición y a la autoridad de ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966) y su teoría de los fundamentos del poder en el islam<sup>(55)</sup>, 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 momento<sup>(56)</sup>. 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.”<sup>(57)</sup> 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,

(55) Cf. ‘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. Las famosas polémicas en torno al debate sobre el papel de la religión (*dīn*) y el estado (*dawla*) y, en definitiva, sobre la “autenticidad” (*aṣāla*) y la modernidad (*ḥadāṭa*), entre otros, tuvieron en la publicación de las obras de ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, y de Ṭaha Ḥusayn, *Fī l-ṣi‘r al-ŷāhili*, de 1926, uno de sus puntos culminantes. Cf. la reciente publicación de la obra de ‘Abd al-Rāziq traducida al español: Alī Abd al-Rāziq. *El islam y los fundamentos del poder: estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Pacheco. Granada: Universidad de Granada, 2007.

(56) Sin embargo, no se trata en ningún momento de una lectura materialista de la historia islámica. Cf. ‘Abd Allāh al-‘Arwī. *Al-‘Arab wa-l-fikr al-tārījī*. Beirut: Dār al-Ḥaḳīqa, 1973.

(57) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jitāb al-‘arabī*..., p. 66.

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-Ġābrī, 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*<sup>(58)</sup>, sino que afecta también a movimientos racionalistas como el propio *Kalām*<sup>(59)</sup>. 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.

Así, partiendo del discurso de la *Nahḍa* árabe del siglo XIX<sup>(60)</sup> 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-Ġābrī 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*).

Su posición, aplicada al contexto contemporáneo, tiende 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-Ġābrī en el

(58) Estas disciplinas de la especulación religioso-política florecieron a partir de los desarrollos de los grandes califatos, tratando de compatibilizar el ejercicio del gobierno con la *ṣarīʿa* 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. Cf. Mohamed Mouaqit. *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabomusulmane*. Casablanca: Le Fennec, 2003, pp. 23-35.

(59) Cf. Henry Corbin. *Historia de la filosofía islámica*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2000, pp. 109-111.

(60) Concretamente, al-Ġābrī 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, Cf. Ḥannā l-Fajūrī. *Al-Mūyāz fī l-adab al-ʿarabī wa-tārīḥi-hi*. Vol. IV. Beirut: Dār al-Ġīl, 1985, pp. 113-133.

desarrollo de la *conciencia identitaria árabe* (*al-wa'ī l-'arabī*)<sup>(61)</sup>. 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: “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.”<sup>(62)</sup>

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 el futuro resurgimiento como horizonte<sup>(63)</sup>.

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 “realidad”<sup>(64)</sup> 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

(61) 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. Cf. Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam: los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra, 2005, p. 112.

(62) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-'arabī*..., p. 75.

(63) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Wiṭha naẓar naḥw i'āda binā' qaḍāyā l-fikr al-'arabī l-mu'āṣir*. 3ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2004, p. 95.

(64) Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Iskālīyāt al-fikr al-'arabī l-mu'āṣir*. Casablanca: Mu'assasa Binšara li-l-Tabā'a wa-l-Našr, 1989, p. 13.

político frente a las concepciones cerradas y totalitarias, considerada como una necesidad incuestionable, si bien con unos matices propios<sup>(65)</sup>. El análisis nacional que se aplica a Marruecos, 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 conceptuales<sup>(66)</sup>.

Finalmente, cabe concluir que la reflexión de al-Ġābrī, situada como la etapa más reciente en la línea de los pensadores mencionados, resulta asimismo interesante como muestra de la continuidad del pensamiento político marroquí en cuanto a la metodología del debate conceptual, lo cual demuestra que, por una parte, los debates que se iniciaron en la primera etapa del pensamiento político marroquí contemporáneo siguen teniendo vigencia, si bien la metodología de los autores se ha ido adaptando a las nuevas vías que ofrece el pensamiento contemporáneo, plenamente insertado en la modernidad; por otra, esta continuidad demuestra que la tantas veces pretendida ruptura epistemológica con los conceptos más controvertidos analizados por los pensadores, en uno u otro sentido, no ha logrado llevarse a cabo en su totalidad, por lo que el análisis y el debate siguen estando abiertos, como demuestra el pensamiento político desarrollado por el nuevo nacionalismo árabe o por el islam político y el análisis que estas tendencias han aplicado a conceptos tan controvertidos como el de *democracia*.

\*\*\*

---

(65) 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-Ġābrī. *Al-Jiṭāb al-‘arabī...*, p. 83.

(66) Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī. *Wijḥa naẓar...*, pp. 95-115.