

## 1.1. APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE

### 1.1.1. IDEOLOGÍA Y PENSAMIENTO ÁRABE

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

Es evidente, y así conviene destacarlo, que en general el pensamiento político árabe surge ligado a la especulación ideológica más que a la propia reflexión epistemológica, es decir, pasa del discurso a las ideas, y no al revés<sup>11</sup>. De ahí que sea difícil desligar, y quizás ese sea uno de los mayores débitos de dicho pensamiento, el campo de la teoría política pura del ámbito ideológico, constituyéndose asimismo este hecho, como se verá a continuación, como una característica propia del mismo.

La ideología<sup>12</sup>, en palabras de Mohamed Arkoun, “expresa la manera como una clase social, o una comunidad nacional, siente sus relaciones con las condiciones de su

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

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

existencia”<sup>13</sup>, y por tanto, siempre aparece ligada a los fenómenos sociales y culturales del entorno inmediato del pensador, constituyendo una dificultad añadida a la hora de distinguir, en el sentido maquiavélico, entre la realidad política y las ideas políticas<sup>14</sup>. Sin embargo, en tanto que ser social, el pensador no puede desarrollar un sistema de pensamiento abstrayéndose de dichos elementos ideológicos inherentes a toda persona o grupo social, incluso si éste trata de ser un sistema crítico e incluso autocrítico.

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

Evidentemente, esta idea abstracta cobra más sentido cuando se habla de un pensamiento que, de manera mayoritaria, trata de someter a la crítica su propio entorno cultural y político, como es el caso del pensamiento político árabe. Así, la tradición religiosa, la cultura y la identidad relacionadas con el hecho islámico, además de configurar las propias estructuras sociales árabes y acompañarlas en su transición desde el mundo precapitalista hasta la modernidad<sup>16</sup>, se convierten en el objeto de análisis, a la vez que conforman el ámbito del que surge la reflexión e incluso, en muchos casos, el propio método.

Por otra parte, se ha de dejar bien claro que esta estrecha relación entre ideología y pensamiento no es exclusiva del mundo árabe, sino que acompaña también a la modernidad occidental surgida tras la industrialización, siempre enarbolada, por cierto, como modelo a seguir por todos los países con vocación de “civilizados”: “sin enzarzarnos en una discusión delicada, recordaremos que la industrialización ha ido en realidad acompañada de una cultura llamada moderna que distingue entre “ciencias exactas” y ciencias del hombre, teoría y praxis, hasta el punto de legitimar manipulaciones económicas y políticas con un discurso humanista abstracto. Esta ambivalencia del concepto de modernidad ha sido revelada por las críticas convergentes de Marx, Nietzsche, Freud y sus numerosos discípulos; y ocupa el centro de las discusiones teóricas actuales”<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 122.

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

<sup>15</sup> La acción, entendida en el sentido categórico con el que utiliza este concepto Hanna Arendt en relación con los de “labor” y “trabajo”, comprende el ámbito de la política, que es la forma de acción “por excelencia” por la que el hombre tiene la posibilidad de actuar en su contexto vital para transformar la realidad en una realidad mejor. Cfr. Hanna Arendt. *Human condition*. Londres: University of Chicago Press, 1968.

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

<sup>17</sup> Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe*, p. 108.

Conviene por tanto tener esto en cuenta a la hora de realizar una aproximación objetiva al pensamiento árabe, al cual, en algunas ocasiones, se le exigen desde determinadas tradiciones analíticas parámetros de pureza a los que no se someten otros pensamientos<sup>18</sup>.

#### 1.1.2. BREVE APROXIMACIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL AL PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE CONTEMPORÁNEO

El pensamiento político árabe contemporáneo, a pesar de su evidente heterogeneidad y diversidad metodológica e ideológica, responde a una doble trayectoria histórico-política. Por un lado, bebe de las fuentes de lo que puede denominarse el pensamiento político islámico “clásico” medieval y, por otro, de la influencia ideológica del mundo “occidental” a partir del siglo XVIII.

El surgimiento del *fīkr siyāsī* como “pensamiento político” *senso stricto* está relacionado con la evolución del contexto social y político de la contemporaneidad árabe a partir del siglo XVIII y XIX<sup>19</sup>, por lo que, como se verá especialmente en el caso de Marruecos, es un pensamiento fruto de un profundo cuestionamiento fundamentalmente moderno y forjado mediante una sucesión de rupturas en diferentes ámbitos como el social y el político, sin dejar de lado el psicológico<sup>20</sup>, cuyas bases metodológicas proceden en gran medida del pensamiento y la filosofía occidental. No obstante, el movimiento “filosófico” dentro del pensamiento político árabe, así como diversas tendencias ideológicas, desde el nacionalismo árabe hasta el islam político, trataron de rescatar, en diferentes momentos, elementos procedentes del turāt árabe, incluyendo en algunos casos la reflexión jurídica y teológica.

En ese sentido, la relación entre *siyāsa* y *šarīʿa* va a seguir estando presente en el centro de la especulación, especialmente a través de los debates estructurales sobre la formación de los nuevos estados árabes, así como a la hora de afrontar la construcción

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

<sup>19</sup> En los siglos XVIII y XIX, la confrontación del mundo árabe con la época del *inḥiṭāt*, de decadencia de su pensamiento y de su cultura, incluida su lengua, frente a la dominación otomana y al despertar del llamado “Occidente cristiano”, supone una crisis estructural que lleva a los intelectuales árabes a comenzar a plantear las cuestiones más determinantes para poder salir de la misma. Sobre la influencia de este cuestionamiento profundo que dará lugar a la *Naḥḍa* en la conciencia colectiva árabe y su desarrollo en el Magreb, cfr. Sayār Kawkab al-Ŷamīl. “Al-Naḥḍa al-fikriyya al-`arabiyya fī l-qurn al-tāsi` `ašar: al-Magrib al-`Arabī: Tūnis wa-l-Ŷāzā`ir wa-l-Magrib”. En Sayār Ŷamīl (ed.). *Al-Taḥawwulāt al-`arabiyya: iškāliyyāt al-wa`ī wa-l-taḥlīl al-tanāquḍāt wa jīṭāb al-mustaqbal*. Ammán: al-Ahliyya li-l-Našr wa-l-Tawzī`, 1997, pp. 47-58.

<sup>20</sup> Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 100.

de un determinado modelo social. Será precisamente el ámbito social el que ocupe, como se verá, un espacio privilegiado en el pensamiento político. Así, los pares de conceptos *dīn* (religión)/*siyāsa* (política), *da`wa* (predicación)/*dawla* (estado), *aṣāla* (tradicición)/*ḥadāṭa* (modernidad), *islām* (islam)/*ʿalmāniyya* (laicidad), *ṣūrā* (consulta, concertación)/*dīmuqrāṭiyya* (democracia), etc. van a capitalizar las reflexiones de los pensadores árabes, situándose en el eje central de los debates entre pensadores e ideólogos de diferentes tendencias, y estableciéndose de esa forma un sistema dicotómico en el que los conceptos deben ser definidos y situados en relación con otro, en este caso con un antónimo que lo delimita y le da su pleno sentido. La *siyāsa*, por tanto, comienza a abrir sus referencias más allá de su mera relación con la religión (*dīn*), comenzando a interpretarse en términos éticos (*ajlāqīyya*), filosóficos (*falsafīyya*), científicos (*ʿilmīyya*) e incluso administrativos (*idāriyya*)<sup>21</sup>.

Este sistema rupturista y, en muchos casos también revolucionario<sup>22</sup>, se basa en categorías duales que implican la aceptación–continuidad de un concepto y la superación–ruptura con el otro, lo cual será aplicado por los pensadores políticos a cada ámbito de reflexión, con especial atención al ámbito social y por supuesto al campo político. De hecho, casi todos los pensadores políticos árabes, en mayor o menor medida, van a aplicar este sistema consciente o inconscientemente en sus reflexiones y discursos, puesto que son las circunstancias históricas, con todo lo que conllevan, vividas por el mundo árabe a lo largo de los siglos XIX y XX las que en última instancia determinan la necesidad del mismo.

Así, la gran crisis previa a la *Nahḍa* árabe del siglo XIX<sup>23</sup>, que desemboca en el gran movimiento de reflexión conocido de forma general como *al-iṣlāḥiyya al-islāmiyya* (reformismo islámico) y plasmado en el desarrollo de la *salafīyya*<sup>24</sup>, lleva a muchos intelectuales árabes a seguir los pasos de los iniciadores de dicha corriente de pensamiento, surgida en Egipto, a saber, los pensadores ʿYamāl al-Dīn al-Afgānī (1839-1897), Muḥammad ʿAbduh (1845-1905) y Raṣīd Riḍā (1865-1935). Con ello, la alusión a los *al-aslaf al-ṣāliḥ* se convierte en un referente inexcusable a la hora de afrontar los retos de la modernidad para muchos pensadores árabes pertenecientes a los movimientos nacionalistas y panarabistas, que ven en las teorías salafíes e *iṣlāḥīes* una brillante oportunidad de desarrollo ideológico frente al poder colonial, por lo que sitúan el hecho

<sup>21</sup> Estas y otras acepciones son recogidas por Jalīl Aḥmad Jalīl. s.v. “Siyāsa”. *Mu`yam al-muṣṭalaḥāt al-siyāsiyya wa-l-dīblumāsīyya*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999, pp. 111-113.

<sup>22</sup> El concepto de “*tawra*” (revolución) es otro de los conceptos clave en el desarrollo del pensamiento político árabe. Como afirma M. Arkoun, este concepto ha servido de horizonte y de legitimación a muchos de los procesos políticos más importantes del mundo árabe, desde las rebeliones anti-otomanas del siglo XIX, hasta los regímenes “oficialmente” revolucionarios de Egipto y posteriormente de Argelia, entre otros. Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 121.

<sup>23</sup> Sobre el papel y la influencia de la *Nahḍa* en los diferentes ámbitos de la cultura, el pensamiento y muy especialmente en la lengua y la literatura árabe, cfr. Ḥannā l-Fājūrī. *Al-Mūyāz fi l-adab al-ʿarabī wa-tārījī-hī*. Beirut: Dār al-ʿĪl, 1985, v. IV, pp. 13-19.

<sup>24</sup> P. Shinar. s.v. “Salafīyya”, *EF*, v. IX, p. 901.

islámico, desde ese momento, en el eje identitario, ideológico y político de la lucha nacionalista frente al colonizador, como se verá en el caso concreto de Marruecos.

Seguidores y promotores de esta corriente como el *šayj* Ibn Bādīs (1889-1940)<sup>25</sup> en Argelia y `Allāl al-Fāsī (1910-1974) en Marruecos continuaron y adaptaron el pensamiento *salafī* a los condicionantes propios del Magreb, de forma que actuaron de transmisores y dinamizadores del mismo, e influyeron de manera indeleble en el desarrollo del nacionalismo y los respectivos movimientos de liberación nacional. En este sentido, como recalca Arkoun<sup>26</sup> y se verá más adelante en el caso marroquí, cabe destacar una doble vertiente de la *salafīyya*, una más elitista y urbana y otra más popular y rural, las cuales siempre van a estar en una evidente tensión por sus divergencias a la hora de aproximarse a la relectura de la tradición religiosa y de sus vertientes políticas.

#### 1.1.2.1. CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE CONTEMPORÁNEO

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

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

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

Será por tanto la crisis (*azma*) que enfrenta al mundo árabe, en clara desventaja científica, tecnológica, social, política y económica, con el otro mundo, el cristiano-occidental, bajo la forma de unos procesos de colonización muy traumáticos a partir

<sup>25</sup> Sobre Ibn Bādīs y su ingente tarea intelectual y política en Argelia, cfr. `U.R. Kaḥḥāla. *Mu`yam al-mu`allifin. Tarāyīm mušannafī l-kutub al-`arabiyya*. Damasco: Al-Taraqī, 1957-1961, vol. V, p. 105 y Ali Merad. *Ibn Badīs, commentateur du Coran*. París: Paul Geuthner, 1971; acerca de su labor al frente de la Asociación de Ulemas Argelinos, cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “La asociación de los ulemas musulmanes argelinos (1931-1954) y la cuestión de la mujer”. En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad de Granada, 1994, vol. II, pp. 813-820.

<sup>26</sup> Mohamed Arkoun. *El pensamiento árabe...*, p. 123.

del siglo XIX, especialmente, la que alimente el proceso de reflexión entre los ideólogos e intelectuales árabes contemporáneos. Prácticamente, y con notables y conocidas excepciones, será la primera vez que, desde el nacimiento del islam como entidad jurídico-política, se entable un proceso tan traumático como profundo de cuestionamiento cartesiano acerca de la propia identidad árabe-islámica<sup>27</sup> y sus valores morales, no exento de grandes y agrias polémicas y contradicciones, que no son más que el reflejo de “un mundo que está como permanente e inevitablemente gobernado por una crisis de crecimiento y adaptación, de necesaria reexplicación una y otra vez, sin descanso, con insistencia, de las cosas y de las causas”<sup>28</sup>.

La crisis, por otra parte, no adquiere su pleno sentido sino a partir de la consideración del segundo de los grandes constituyentes del pensamiento político árabe contemporáneo, es decir, el posicionamiento frente a un “otro”. *Al-Ajar*, concepto árabe para designar al “otro”, comprende en el pensamiento político árabe una realidad amplia y cambiante que, de forma general, corresponde a una realidad ajena y a veces alienante que constituye el negativo de la propia definición. En palabras del filósofo personalista marroquí Muḥammad `Azīz Laḥbābī (1923-1993), que identifica el “otro” con la segunda persona del “tú”: “el “tú” es una necesidad para la afirmación del “yo”. Existe una certeza del “tú” anterior a toda experiencia”<sup>29</sup>.

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

---

<sup>27</sup> Dicho cuestionamiento permanece vivo en las sociedades árabes contemporáneas, debido, entre otras cosas, a la difícil coyuntura socio-política que sigue atravesando el mundo árabe en la actualidad. En este sentido, cfr. Pedro Martínez Montávez. *Mundo árabe y cambio de siglo*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

<sup>28</sup> Pedro Martínez Montávez. *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy, 1997, p. 135.

<sup>29</sup> Cfr. Muḥammad `Azīz Laḥbābī. *Al-Šajšāniyya al-islāmiyya*. El Cairo: Dār al-Ma`ārif, 1983; cfr. asimismo Juan Antonio Pacheco Paniagua. “El pensamiento magrebí contemporáneo: Muḥammad `Azīz Laḥbābī y el personalismo musulmán”. En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruiz Almodóvar (eds.). *El Magreb: Coordinadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 325-360.

El pensamiento político árabe contemporáneo comparte los mencionados criterios generales aplicables, en mayor o menor medida, a todo el pensamiento árabe, bien que además presenta, por su propia naturaleza, ciertas características específicas entre las que destaca, de manera fundamental, la dedicación de su reflexión al ámbito político y, especialmente, al campo político en relación a la legitimidad y los resortes del poder y los mecanismos de oposición. De especial relevancia son asimismo las diversas articulaciones teóricas que se conforman en torno a las diferentes ideologías y sus postulados con respecto al hecho social e identitario, en el que los mencionados elementos de islam y democracia cobran, como se verá, un papel absolutamente preponderante.

### 1.1.3. DESARROLLO Y TENDENCIAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE CONTEMPORÁNEO

Es por tanto, desde el punto de vista histórico, a partir del desarrollo tecnológico y cultural de Occidente en el siglo XVIII cuando ciertos conceptos derivados del desarrollo cultural y científico europeo comienzan a llegar al mundo árabe, por entonces englobado en su práctica totalidad dentro de las fronteras administrativas del Imperio Otomano, con la notable excepción del Sultanato de Marruecos. Las nuevas ideas liberales provenientes de Europa confrontan la realidad árabe con los ideales occidentales de la época, sentando las bases de una profunda reflexión crítica que comienza a recorrer las obras de los intelectuales árabes y musulmanes más lúcidos. En este sentido, la *Nahḍa* de finales del siglo XIX supone un punto de inflexión en el propio proceso de observación y análisis de la identidad árabe e islámica, como demuestra la abundante literatura de la época, cuyo máximo interés se centra en la cultura árabe, especialmente en la renovación de la lengua y la literatura. La lengua árabe, como señala Anwar `Abd al-Mālik<sup>30</sup>, se convierte por tanto en una herramienta metodológica de uso común entre los pensadores árabes, quienes renuevan de esa manera el campo semántico perteneciente a la filosofía y a la política, destacando su vital importancia como vertebradora de las diferentes tendencias ideológicas del pensamiento árabe.

La crisis, como se ha dicho, es uno de los elementos principales de este nuevo movimiento de renovación cultural e ideológica nacido en el *Mašriq* y exportado con más o menos éxito al resto del mundo árabe, puesto que será la crisis la condición indispensable que, al igual que en otros pensamientos surgidos de ámbitos culturales y religiosos diferentes al Islam, esté en el origen de todo un proceso reflexivo que aborda cuestiones esenciales de la sociedad, la cultura y la política, y del cual surgirá lo que, a pesar de su heterogeneidad y amplitud, puede llamarse pensamiento político árabe contemporáneo (*al-fīkr al-siyāsī l-`arabī l-mu`āšir*)<sup>31</sup>, el cual se verá asimismo alejado en multitud de ocasiones de la ortodoxia filosófica para adentrarse en el campo de las

<sup>30</sup> Anwar `Abd al-Mālik, en su obra *Al-Fīkr al-`arabī fī ma`rakat al-Nahḍa*. S.l. Dār al-Adāb, 1981, desglosa los diferentes elementos que confluyen en el proceso de renovación del pensamiento a partir de la *Nahḍa*, destacando la importancia de la lengua árabe en la configuración del pensamiento nacionalista.

<sup>31</sup> `Abd al-Karīm Gallāb. *Fī l-fīkr...*, pp. 20-24.

ideologías. Dicha crisis hace referencia, en principio, al largo periodo de oscuridad sufrido por los árabes bajo la dominación otomana (*inḥiṭāṭ*), para pasar a continuación a abordar la crisis profunda que comienza a cuestionarse la esencia del propio ser árabe y ser musulmán, al observar cómo el “otro” occidental cristiano, personalizado en el colonizador, se desarrolla y expande por el mundo sus propias concepciones culturales gracias a un desarrollo científico y tecnológico que parece no conocer límites.

El pensamiento político árabe comienza entonces su propio desarrollo como disciplina relativamente nueva e independiente dentro de la cultura islámica<sup>32</sup>, poniendo siempre al islam en el centro de los debates, el primero de los cuales, por su importancia, es llamado “al-ḡadal al-kabīr” (la gran controversia)<sup>33</sup>, dado que enfrenta a las posiciones rupturistas con las continuistas en el seno de las sociedades árabes e islámicas, abordando desde diferentes perspectivas y metodologías el papel del islam en el proceso de desarrollo cultural, político, social y económico que ha de conducir a los árabes y a los musulmanes a la compleja y ansiada *ḥadāṭa* (modernidad).

Dicha controversia convierte el pensamiento árabe a lo largo de todo el siglo XX, como señala Juan A. Pacheco, en un auténtico espacio de lucha ideológica<sup>34</sup>. La cuestión central que se propone es si el islam, como desarrollo político y social, debe ser reformado para que comience un proceso de desarrollo integral en el mundo árabe al modo de lo ocurrido en Occidente con la secularización vivida en Europa tras las revoluciones liberales del siglo XVIII, principalmente. O bien sí, por el contrario, es el propio islam, a través de sus diferentes elementos jurídicos y teológicos, con especial incidencia en el *īyṭihād*, el que debe aportar la solución y llevar a los árabes y musulmanes a una modernidad propia. Los pensadores e ideólogos árabes, ante estas cuestiones que atañen a su propio “yo” y a la propia esencia del “otro”, responden de diversas maneras. Entre ellas, las tres principales son las que acuden, como medio para alcanzar una respuesta, a la religión, a la política y a la tecnología, correspondiendo con los modelos *larouinianos* del clérigo, el político y el tecnófilo, respectivamente<sup>35</sup>, sin que ninguna de ellas haya logrado plenamente sus objetivos.

Lejos de haberse resuelto, el debate referido tiene su continuidad a lo largo de todo el siglo XX y lo transcurrido del XXI, siempre con la cuestión islámica como telón de fondo, manifestándose de diferentes modos atendiendo a la evolución social, política

---

<sup>32</sup> Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought*. Londres: Macmillan, 1982, p. 2.

<sup>33</sup> Maḡīd Jaddūrī. *Al-Ittiḡāḡāt al-siyāsiyya fī l-`ālam al-`arabī. Dawr al-afkār wa-l-mīṭl al-`uliya fī-l-siyāsa*. Beirut: Al-Dār al-Mutaḡḡida li-l-Naṣr, 1985, pp. 19-22.

<sup>34</sup> Juan Antonio Pacheco Paniagua. “El pensamiento árabe como espacio de controversia ideológica”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 247-261.

<sup>35</sup> `Abd Allāh al-`Arwī (Abdallah Laroui) recoge en una de sus obras clave, *L'ideologie arabe contemporaine*. París: Maspéro, 1973, los tres modelos citados, que responden a las posturas adoptadas por los intelectuales árabes frente a la crisis, ninguna de las cuales, por sí misma, ha conseguido responder positivamente a las necesidades de desarrollo de las sociedades árabes, precisamente por no tener en cuenta la interdependencia entre la ideología árabe y la occidental.

e ideológica de sus actores principales, así como de los desarrollos socio–históricos y políticos de las diferentes zonas del mundo árabe e islámico en las que se produce este intenso debate. En este sentido, pueden enmarcarse las diferentes tendencias del pensamiento político árabe e islámico, cada una de las cuales, como se verá, adoptará desde el punto de vista ideológico una determinada posición con respecto al mismo, de la cual no puede sustraerse la cuestión del lugar del islam en el proceso de desarrollo político y social. Desde el nacionalismo, cuyas diferentes tendencias ideológicas marcarán indefectiblemente el pensamiento político árabe a lo largo del traumático proceso de las descolonizaciones e independencias nacionales árabes<sup>36</sup>, hasta el islam político, ideología de oposición activa que tomará, desde el último cuarto del siglo XX, el relevo de la anterior en su posición de principal opositor a los regímenes absolutos, ya desacreditados en su legitimidad como mentores de las independencias, los protagonistas e ideólogos de las diferentes posturas elaboran discursos a veces excesivamente populistas, a veces demasiado elitistas, que supondrán en algunos momentos una auténtica *širā' al-aḍḍād*, es decir, una “lucha de contrarios”<sup>37</sup> que, con contadas excepciones, no darán una respuesta definitiva a la difícil cuestión del acceso integral a la modernidad, todavía pendiente.

Sin embargo, y a pesar de que muchas veces este aspecto marcadamente ideológico juegue en contra de la calidad epistemológica del pensamiento árabe, especialmente del pensamiento político, puede afirmarse que éste llega a convertirse, como se ha mencionado, en una constante e incluso en un hilo conductor de dicho pensamiento a lo largo de todo el siglo XX y, por tanto, en una de sus características definitorias, atendiendo a la diversidad de tendencias que lo jalonan y lo reelaboran constantemente.

Entre dichas tendencias, cabe destacar las dos que cobran más relevancia a partir de la mitad del siglo XX y que, atendiendo a los criterios definidos por Martínez Montávez<sup>38</sup>, permiten clasificarlas como tendencias “endógenas”, puesto que tratan de encontrar en el propio legado cultural árabe e islámico los recursos necesarios para afrontar la modernidad. Estas dos tendencias principales son el nacionalismo árabe, entendido en sus diversas tendencias, y el islam político, en torno a las cuales se desarrollan, al menos conceptualmente, la mayoría de teorías y discursos elaborados por los pensadores árabes contemporáneos, así como por los marroquíes, con especial atención a los dos autores en los que se centra este trabajo.

<sup>36</sup> Cfr. Carmen Ruiz Bravo. *La controversia ideológica nacionalismo árabe / nacionalismos locales*. Oriente 1918-1992. Madrid: IHAC, 1976.

<sup>37</sup> Cfr. Muḥammad Yābir al-Anṣārī. *Al-Fikr al-`arabī wa-širā' al-aḍḍād*. Beirut: Al-Mu`asasa al-`Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 1996.

<sup>38</sup> Pedro Martínez Montávez. *El reto del islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy, 1997, p. 145.

### 1.1.3.1. EL NACIONALISMO ÁRABE

El nacionalismo árabe se desarrolló como la primera tendencia del pensamiento político árabe con una vocación plenamente autóctona, si bien en su desarrollo más temprano es concebido como una ideología de oposición no demasiado elaborada, e incluso como llega a afirmar Maxime Rodinson<sup>39</sup>: “El arabismo o nacionalismo árabe se ha desarrollado poco a poco en función de situaciones y acontecimientos que las diversas teorizaciones iban siguiendo por aproximaciones sucesivas y, en un primer momento, burdas.”

Es decir, el nacionalismo árabe no es uno ni único, sino que es una amalgama multifacética que, a veces desde una simplicidad abrumadora, redacta una serie de principios estructurales sobre los cuales los diferentes ideólogos elaboran y reelaboran constantemente sus presupuestos<sup>40</sup>. Por tanto, a pesar de que sería conveniente una aproximación más profunda al desarrollo histórico del nacionalismo árabe, por las propias características del presente trabajo se expondrán siquiera brevemente algunos de sus principales elementos y tendencias.

En este sentido, cualquier aproximación teórica al nacionalismo árabe debe partir del reconocimiento de *al-qawm al-`arabī*, es decir, de la nación árabe entendida en un sentido cultural-identitario amplio<sup>41</sup>, y de la aspiración a construir una entidad nacional árabe superando las barreras de las diferencias regionales y, por tanto, más allá de las connotaciones territoriales del concepto *waṭan* (patria), que ya comprende una determinada relación geográfica con un territorio<sup>42</sup>. Este gran principio, fundamental ya en la obra de uno de los iniciadores del pensamiento nacionalista, el sirio `Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1842-1902)<sup>43</sup> es esgrimido, en principio, contra la supremacía abrumadora de lo turco en el mundo árabe, no sólo desde el punto de vista político dada su pertenencia al Imperio Otomano, sino también desde el económico y cultural. En su obra *Umm al-Qurā*, al-Kawākibī desarrolla el concepto de unidad árabe, basando su argumentación independentista en la supremacía de la cultura y la civilización árabe sobre la turca.

En este punto, el “protonacionalismo” de oposición a la hegemonía turca de al-Kawākibī supone un punto de inflexión en el desarrollo teórico del nacionalismo, dada la ausencia por entonces de cualquier consciencia de existencia de entidades nacionales en el mundo árabe, a excepción de países como Marruecos y Egipto. Así la conside-

---

<sup>39</sup> Maxime Rodinson. *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, 2005, p. 84.

<sup>40</sup> Tareq Y. Ismael. *The Arab Left*. Syracuse: University Press, 1976, p. 12.

<sup>41</sup> P.J. Vatikiotis. s.v. “Kawmiyya”. *EF*, v. IV, pp. 812-827.

<sup>42</sup> Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*, p. 35.

<sup>43</sup> `Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1842-1902), de formación teológica y adscripción salafí, fue el primer pensador árabe en propugnar la unión de los árabes bajo un solo poder árabe independiente y soberano, en el marco de un estado democrático en el que un califa árabe ejercería un poder exclusivamente espiritual. Cfr. Norbert Tapiero. *Les Idées réformistes d'Al-Kawakibi: contribution à l'étude de l'islam moderne*. Paris: Editions Arabes, 1956; y S.G. Haim-Khedourie. s.v. “al-Kawakibi”. *EF*, v. IV, pp. 806-807.

ración de un mundo árabe a ser unificado partió en un principio de un sentimiento identitario y cultural más que político-territorial, puesto que en ese sentido apenas se circunscribía a la región del *Mašrīq* que hoy conocemos como *al-Šarq al-Awsat*, así como a la Península Árabe, y que apenas comprendería la superficie que hoy ocupan algunos estados como Siria, Líbano, Palestina, Iraq, Jordania, Arabia Saudí, etc.

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

Fue precisamente el cristiano `Aflaq quien desarrolló el pensamiento nacionalista llevándolo hacia el espacio ideológico de la izquierda marxista, al menos en el plano terminológico y hasta cierto punto conceptual. Su obra *Fī sabīl al-Ba`ṭ*<sup>44</sup> abunda, a lo largo de cinco volúmenes, en el concepto de “*al-waḥda al-`arabiyya*” (unidad árabe), tratando de establecer un vínculo de necesidad entre la identidad cultural árabe y el proceso revolucionario para lograr la unidad política definitiva. El concepto de “*waḥda*”, fundamental para el pensamiento nacionalista, será sin embargo una cuestión problemática a la hora de enfocar una acción política concreta, como se verá, dada su complejidad a la hora de ser interrelacionado con conceptos clave como *ša`b*, *umma* o el mencionado *waṭan*<sup>45</sup>.

Así, el socialismo árabe, encabezado básicamente por las teorías de `Aflaq y representado por la actividad política de las distintas ramas del *Ḥizb al-Ba`ṭ*, fundado en 1943, especialmente las más activas de Siria, Iraq y Sudán<sup>46</sup>, se conformó como una ideología fundamentalmente nacionalista y, por tanto, estableció una serie de principios basados en una relectura idealizada del pasado y del legado cultural árabe, en el que el islam tenía un lugar central como elemento unificador y perpetuador de elementos culturales e identitarios árabes<sup>47</sup>. Así, en palabras de Jaddūri: “la ideología del Ba`ṭ es una mezcla de ideas e ideales derivados en parte de la cultura árabe y en parte del

<sup>44</sup> Cfr. Michel `Aflaq, *Fī sabīl al-Ba`ṭ*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a, 1963.

<sup>45</sup> Cfr. Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*, p. 40.

<sup>46</sup> Tareq Y. Ismael. *The Arab...*, p. 20.

<sup>47</sup> Cfr. la traducción inglesa del manifiesto de fundación del Ba`ṭ (1947) en op. cit., pp. 126-137.

pensamiento occidental. Su formulación ha englobado la experiencia árabe contemporánea, así como las necesidades y aspiraciones árabes inmediatas, para formar un estado-nación moderno y ocupar una posición respetable en el seno de la comunidad de naciones”<sup>48</sup>.

El nacionalismo *ba`tí*, sin embargo, no logró realizar sus objetivos de unificación política árabe, más allá de la pura retórica de los gobiernos *ba`tíes* de Siria e Iraq, por otra parte enemistados entre sí. Tampoco lo logró la otra rama principal del nacionalismo árabe, representada por la tendencia panarabista del naserismo. La principal diferencia entre ambas tendencias, como remarca Rodinson<sup>49</sup>, es la fuerte voluntad de la primera de alejarse de cualquier doctrina de corte comunista para centrarse en el socialismo, recalando especialmente el contenido revolucionario (*tawrī*) del mismo, y siendo esta característica su principal coincidencia con los movimientos e ideologías puramente marxista-leninistas.

El *naserismo*, por su parte, se caracterizó desde el principio por la búsqueda del favor de las potencias de la órbita soviética y la aplicación de una economía capitalista de estado, centrada en la nacionalización de los principales recursos e industrias del país. Ideológicamente más cercano al comunismo oficial soviético, el panarabismo del presidente egipcio Ŷamāl `Abd al-Nāṣir (1918-1970) capitalizó la ideología nacionalista árabe desde finales de los años cincuenta del siglo XX hasta 1967, aproximadamente, convirtiéndose así en el líder más carismático del nacionalismo panarabista. Su ideología revolucionaria<sup>50</sup>, sin embargo, carecía de profundidad política, de forma que más allá de la llamada a la destrucción del imperialismo, del feudalismo, de la dominación del capital sobre el gobierno, así como al establecimiento de la justicia social, de un ejército fuerte y de una auténtica democracia<sup>51</sup>, su retórica nacionalista se desarrolló en torno a un discurso de oposición anti-imperialista excesivamente populista y exento de auténtico contenido crítico. La distancia entre teoría de la unidad árabe y práctica política quedó de manifiesto en la actuación del estado egipcio a nivel internacional, especialmente en relación con la unidad política con otros países árabes. El caso de la República Árabe Unida, fruto de la unión entre Egipto y Siria entre 1958 y 1961, puso de relieve las evidentes contradicciones internas del panarabismo naserista, especialmente a la hora de conjugar la doctrina nacionalista panarabista con los emergentes y cada vez más fuertes nacionalismos “regionales” presentes en cada país. El hecho de la arbitrariedad fronteriza de muchos de los países creados artificialmente por las potencias coloniales, al contrario de lo que se pudiera pensar, no contribuyó en absoluto a reforzar el sentimiento panarabista, lo que se puso traumáticamente de manifiesto tras

---

<sup>48</sup> Maṣīd Jaddūrī. *Political trends...*, p. 155; cfr. Maṣīd Jaddūrī. *Al-Ittiḥādāt al-siyāsiyya...*

<sup>49</sup> Maxime Rodinson. *Los árabes...*, p. 102.

<sup>50</sup> Ésta se encuentra desarrollada principalmente en el libro del propio Ŷamāl `Abd al-Nāṣir. *Falsafāt al-tawra*. El Cairo: al-Maṭba`a al-`Ālamiyya, s.d., traducida al español en una edición de 1959 bajo el título *La filosofía de la Revolución*. Madrid: s.e., 1959.

<sup>51</sup> Tareq Y. Ismael. *The Arab...*, pp. 78-79.

la inviabilidad del estado de la R.A.U. y, de forma más contundente aún con el fracaso de la guerra árabe-israelí de 1967, marcando indefectiblemente el fin de las ilusiones panarabistas de cualquier signo<sup>52</sup>.

Así, la situación sociopolítica vino a destacar el carácter dialéctico del nacionalismo árabe<sup>53</sup>, cuya variedad discursiva y metodológica abarcó innumerables tendencias teóricas. Su complejidad y variabilidad así como, en muchos casos, su retraso e inadaptación a los hechos históricos, tanto a los pasados, en forma de mitificación utópica del legado histórico-cultural, como a los contemporáneos, mediante una metodología política ideológicamente incongruente, marcaron el final de una etapa del pensamiento político árabe, comenzando a partir de los años setenta una nueva etapa marcada por el anquilosamiento de los estados totalitarios con regímenes nacionalistas en el poder hacia un “nacionalitarismo”, utilizando el término de `Abd al-Malik<sup>54</sup>.

A pesar de la profundidad ideológica de los comienzos teóricos del nacionalismo árabe y de la impronta que éste ha marcado indefectiblemente en el pensamiento árabe contemporáneo y en el desarrollo histórico y político del mundo árabe, la deriva autoritaria de los movimientos nacionalistas en el poder, con los ejemplos de los regímenes socialistas del Ba`t y del Egipto de Nāṣir y sus satélites contribuyeron a que la población árabe comenzase a desestimar el método nacionalista árabe como medio de solución de los problemas que continuaban siendo endémicos en sus sociedades. De esta forma, la contribución al *tahrīr*<sup>55</sup>, es decir, a la “liberación” de los árabes del yugo colonial, que en gran medida fue sustentada y alentada por la ideología panarabista, especialmente en lo referente a la pretensión de una utópica unidad política árabe, no consiguió una liberación efectiva y real de los árabes, puesto que siguieron, y siguen hoy en día, dependiendo de unas estructuras políticas y económicas reguladas por los intereses del capitalismo neoliberal.

De esta forma, la incapacidad de dichos regímenes nacionalistas totalitarios para establecer auténticas políticas de desarrollo económico y social sin dejar de mantener un discurso pseudo-revolucionario, antiimperialista y populista, en la mayoría de los casos completamente vacío de contenido, unida a la influencia cada vez mayor de los estados ultraconservadores de la Península Árabe, con Arabia Saudí al frente, hizo

<sup>52</sup> Op. cit., pp. 24-26.

<sup>53</sup> Para un análisis en profundidad sobre el desarrollo teórico y metodológico del nacionalismo árabe en sus diferentes tendencias, cfr. Youssef M. Choueiri. *Arab nationalism: a history, nation and state in the Arab world*. Oxford: Balckwell, 2000.

<sup>54</sup> Anwar `Abd al-Mālik. *Contemporary Arab...*, p. 8.

<sup>55</sup> El concepto de “*tahrīr*” (liberación) es básico en el pensamiento nacionalista árabe, así como en el de la mayoría de ideologías y movimientos nacionalistas e independentistas de países sometidos al colonialismo en el siglo XX. En este sentido, la liberación del colonialismo sería sólo un primer paso para la liberación global de los árabes mediante el desarrollo de una *tawra* (revolución) que llevara al cambio de estructuras sociales, políticas y económicas injustas, logrando establecer la *wahda* (unidad) de todos los pueblos árabes mediante el establecimiento de un sistema de corte socialista. Anwar `Abd al-Mālik. *Al-Fikr al-`arabī...*, pp. 50-54.

emerger un nuevo discurso de oposición ideológica en el mundo árabe, esta vez basado en parámetros exclusivamente religiosos, y elaborado en torno al rechazo de los regímenes corruptos y la degradación de la moral social que, desarrollándose en torno a la ideología del llamado “islam político”, tomó el relevo del nacionalismo árabe como vanguardia de lucha y oposición basada en parámetros endógenos, si bien con un carácter diametralmente opuesto al del nacionalismo árabe.

### 1.1.3.2. EL ISLAM POLÍTICO

El estudio del islam político ha sido abordado desde diferentes perspectivas a lo largo de su historia. Desde el nacimiento “oficial” del islam político en 1928 con la fundación de al-Ijwān al-Muslimūn (Hermanos Musulmanes) por parte del egipcio Ḥasan al-Bannāʾ (1906-1949), han sido numerosos los estudiosos árabes y occidentales que han tratado de clasificar y analizar sus diferentes manifestaciones y opciones ideológicas, destacando en cada caso determinados conceptos como *huwiyya* (identidad), *ḥadāṭa* (modernidad), *aṣāla* (autenticidad), etc.<sup>56</sup>

Al tratar de realizar una aproximación al islam político, hay que señalar en primer lugar que el término árabe al que se refiere la noción de islamismo es un tanto complejo, puesto que en realidad éste no existe como sustantivo en la lengua árabe, tan sólo, y de forma un tanto forzada y no generalizada, como adjetivo (*islāmawī*, *islāmawīyya*), si bien de forma general suele encontrarse simplemente como “islāmī”, por lo que, al coincidir plenamente su forma con la de los adjetivos “islámico/a”, para expresar en la traducción a lenguas occidentales la noción de “islamista” suele encontrarse acompañando a sustantivos como “ḥaraka” (movimiento) o “ḡamā`a” (comunidad). Existe no obstante el neologismo “islāmiyyūn”<sup>57</sup>, referido literalmente a los “islamistas”, así como el sintagma *al-islām al-siyāsī* (islam político), al que suelen recurrir la mayoría de especialistas árabes a la hora de referirse al concepto de “islamismo” como ideología política. Por ello, y dadas las connotaciones que el término “islamismo” puede conllevar si no se precisa su significado principal como ideología y práctica política, es más conveniente utilizar el término “islam político”.

En estudios recientes, especialmente en el ámbito de la ciencia política, se ha hablado de la existencia de dos ramas principales del islam político, el *ijwānī*<sup>58</sup> y el

<sup>56</sup> Un acercamiento general a la fundamentación crítica del pensamiento islamista puede encontrarse en Muḥammad Arkūn. *Al-Fikr al-uṣūlī wa-istiḥāla al-ta`ṣīl*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999, en la que el autor critica abiertamente la incapacidad del islam político para construir una argumentación racional y válida para ser aplicada.

<sup>57</sup> Algunos islamistas defienden el uso del término “islāmiyyūn”, que no tiene análogos en árabe, por oposición o otros términos de connotaciones occidentales como “uṣūliyyūn”, incluso haciendo referencia a la existencia histórica del término en algunas obras medievales como *Maqālāt al-islāmiyyīn*, de Abū l-Ḥasan al-`Aṣ`arī. Otros pensadores musulmanes contemporáneos, por su parte, se oponen a lo que consideran una usurpación ideológica y conceptual del islam por parte de un movimiento concreto. Cfr. Mahdi Elmandjra. *Humillación: el islam sometido por occidente*. Córdoba: Almuzara, 2005.

<sup>58</sup> Ibrāhīm A`rāb. *Al-Islām al-siyāsī wa-l-ḥadāṭa*. Casablanca: Afrīqiyyā l-Šarq, 2000, p. 11.

*ḡihādī*<sup>59</sup>. El primero de ellos estaría representado por la citada organización egipcia pionera del islam político a la que el propio término remite, al-Ijwān al-Muslimūn, en la que se inspira principalmente, y cuyos objetivos se situaron desde un principio en el ámbito de la educación y la intervención social en favor de los necesitados, pasando luego a la acción política. La tendencia *ḡihādī*<sup>60</sup>, de corte generalmente armado o combatiente, se inspira en la Revolución Islámica de 1979 que logró establecer mediante las armas un estado islámico en Irán, bajo el nombre de República Islámica de Irán y la dirección del carismático ayatollah Jomeyni. El adjetivo *ḡihādī* remite precisamente al concepto coránico de *ḡihād*, impropriadamente traducido como guerra santa, el cual es resaltado en su connotación más estereotipada y violenta de lucha contra todo enemigo del islam, y cuyo significado alude al esfuerzo personal y colectivo en la consecución de los objetivos de la Revelación.

No obstante, dada la confusión terminológica a la que se da lugar, cabe afirmar que esta división no es adecuada a la hora de enfocar el islam político como una tendencia ideológica del pensamiento árabe, dado que de esta forma se tiende a enfocar la cuestión como un todo cuyas partes quedan inevitablemente circunscritas a una misma realidad esencial que, por lo general, suele ser simplificada hasta límites caricaturescos. Para evitar dicha confusión es necesario considerar al islam político como una única tendencia contemporánea del pensamiento árabe, elaborada por una serie de ideólogos y pensadores árabes concretos, y desarrollada metodológicamente a través de asociaciones y grupos políticos en los diferentes países árabes. En dichos parámetros, por tanto, no se incluye la tendencia *ḡihādī*, cuyos postulados ideológicos y relaciones sociopolíticas son en gran medida diferentes.

Según algunos autores como Burgat<sup>61</sup>, el islam político podría definirse como una interpretación particular del islam que trata de resolver problemas sociales y políticos mediante el recurso a la religión, especialmente en aquellas sociedades que han sido marcadas por un proceso traumático de colonización<sup>62</sup>. Se trata, por tanto, de un nuevo modelo de desarrollo y de modernización basado en parámetros endógenos, propios de la cultura islámica, que son bien conocidos por la mayor parte de la población de los países islámicos, como reacción a la dominación social, cultural y política que Occidente ha venido implantando en dichos países<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Hay que ser muy prudentes a la hora de calificar a un grupo islamista como “moderado” o “radical”, puesto que estos términos no recogen ciertamente los matices de los términos árabes *ijwānī* y *ḡihādī*, respectivamente, sino que más bien corresponden a una clasificación impregnada de connotaciones un tanto maniqueístas que pueden llevar a graves confusiones. Por esta razón, en el presente trabajo se ha optado por utilizar los términos originales árabes.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> François Burgat. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1998, pp. 33-44.

<sup>62</sup> Cfr. el amplio análisis que en este sentido realiza Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.

<sup>63</sup> Cfr. Sa'īd Binsa'īd al-'Alawī. “Al-Islām al-siyāsī zāhira ḡadīṭa wa lā yantamī ilā zaman al-islām al-awwal”. En 'Alī al-'Umaym (ed.) *Al-'Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. Londres: Dār al-Sāqī, 1999, pp. 39-46.

En cuanto a la teología que adoptan los ideólogos islamistas, ésta es, en líneas generales aunque no en todos los casos, la teología *salafí*, puesto que preconizan el retorno a las fuentes del islam, Corán y sunna, la aplicación de la *šarī`a*, y el rechazo de los cuatro *madāhib* o escuelas jurídicas existentes en el islam sunní. Algunos movimientos abogan por el cierre definitivo del *īytihād* o posibilidad del esfuerzo de interpretación, aunque en general éstos suelen ser los más relacionados con la tendencia del islam *neofundamentalista*<sup>64</sup>, mientras que la mayoría recurre a él como herramienta de desarrollo ideológico y adaptación a la modernidad. Esto es significativo, pues no quiere decir que pretendan renunciar tampoco a la modernidad tecnológica. Por el contrario, aceptan esta modernidad y en general hacen gran uso de ella, como puede comprobarse fácilmente en Internet. Los militantes islamistas, procedentes de un amplio segmento de la población civil –desde ingenieros o licenciados en universidades civiles a jóvenes analfabetos carentes de formación–, se caracterizan por su papel activo dentro de los diferentes movimientos, en los que no existen militantes pasivos.

Ante la emergencia del islam político como tendencia ideológica y movimiento sociopolítico pujante y activo en la práctica totalidad del mundo islámico, cabe plantearse la cuestión de la naturaleza del islam como elemento aglutinador de tendencias tan diversas y dinámicas. Desde sus mismos orígenes, los ideólogos del islam político, tales como el mencionado Ḥasan al-Bannā y Sayyīd Quṭb (1906-1966) consideraron al islam como un sistema de vida global, que contiene en sí mismo todo lo necesario para la vida del hombre en la Tierra. Por tanto, el islam es también concebido como un código moral, político y social que llega a todos los aspectos de la vida del creyente y de la comunidad. Así, para el islam político es inconcebible dar un papel personal y privado a una religión que desde su comienzo nació con un fuerte carácter de unidad y cohesión social, plasmado en la regulación de todos los asuntos que afectan a la comunidad a través de un amplio corpus legislativo y doctrinal y, por ende, con una irrenunciable vocación política. Este postulado, evidentemente contrario a lo que habían venido manteniendo muchos de los pensadores anteriores como `Alī `Abd al-Rāziq (1888-1966) o Ṭaha Ḥusayn (1889-1973), y especialmente los marxistas, relaciona de manera irrenunciable la fe con la política, de tal forma que se crea una relación necesaria y muy poderosa entre pertenencia religiosa e ideología política.

Mucho se ha escrito asimismo sobre el “ser musulmán” o la identidad islámica como fuente primera de afirmación identitaria personal y comunitaria. Este es uno de los puntos en los que el islam político más se ha destacado desde el punto de vista ideológico. La convulsión política, económica y social en la que vive la mayoría de los países musulmanes, tras unas colonizaciones completamente traumáticas y el establecimiento de dictaduras y regímenes totalitarios en la mayoría de los casos, dejó a la población, especialmente a la más marginal y desplazada de los circuitos sociales, sumida en un completo vacío de identidad. El islam político trató, desde un primer

---

<sup>64</sup> Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 86.

momento, de rellenar dicho vacío en el que se encontraba gran parte de la población árabe musulmana, especialmente tras el fracaso de las ideologías marxistas y nacionalistas, ayudando a sus miembros a sentirse musulmanes, miembros de una comunidad de creyentes y hermanos, herederos de una cultura esplendorosa y orgullosa, a la vez que daba respuestas concretas y prácticas a las demandas de gran parte de la población empobrecida. Sin embargo, tampoco puede decirse que el islam sea entendido por los ideólogos del islam político simplemente como una identidad, a pesar de que éste sea uno de los elementos más evidente e influyentes de su teoría.

En este sentido, la búsqueda de las raíces se convierte en un primer paso hacia la modernidad, hacia una modernidad que consideran usurpada por la influencia negativa de Occidente<sup>65</sup>. Así, en palabras de Burhan Ghalioun, el islamismo es “la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de la búsqueda de una nueva religiosidad”<sup>66</sup>.

Por otra parte, el islam político no pretende establecerse en la mera adopción de símbolos internos y externos dotados de una carga identitaria más o menos reconstruida, sino que utiliza esos símbolos y esa identidad dentro de un proyecto mucho más global que se enmarca en un contexto puramente político. Es decir, el islam político es ante todo un proyecto político, pues trata de lograr el establecimiento de un modelo concreto de estado y de relaciones personales y sociales, para lo cual debe conseguir el poder, y poner al servicio de ese objetivo las armas ideológicas y las técnicas que en cada momento crea conveniente. Dicho proyecto político se basa sobre el convencimiento de que el islam es en sí mismo un código político que hay que valorar y reinterpretar a la luz de los acontecimientos contemporáneos. Por ello, el trabajo de sus ideólogos y teóricos se va a enfocar hacia la reinterpretación contemporánea de las fuentes sagradas islámicas, fundamentalmente el Corán y la sunna, así como otros textos de importantes teólogos clásicos del Islam, tales como Ibn Taymiyya<sup>67</sup> o al-Gazzālī<sup>68</sup>, entre otros. Los estudios exegéticos y políticos de estos textos, realizados por islamistas formados en estudios técnicos o científicos, es decir, apartados de los estudios tradicionales de las madrasas y las *'ulūm al-islām*, y, por tanto, lejanos a la retórica grandilocuente y legitimadora de los *'ulamā'* oficiales, van a dar como resultado la elaboración de nuevos corpus teóricos en los que la característica principal será la identificación de las circunstancias sociales, económicas y políticas contemporáneas con las de los textos

<sup>65</sup> Ibrāhīm A`rāb. *Al-Islām al-siyāsī...*, pp. 11-19.

<sup>66</sup> Burhan Ghalioun. “El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad”. *Afers Internacionals*, 36. En línea [www.cidob.es/Catalan/Publicaciones/Afers/ghalioun.htm](http://www.cidob.es/Catalan/Publicaciones/Afers/ghalioun.htm) (enero 2004).

<sup>67</sup> Cfr. una de las obras más populares y difundidas de Ibn Taymiyya. *Ma`āriy al-uṣūl ilā ma`arifā anna uṣūl al-dīn wa furū`a-hu qad bayyana-hā al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, 2001.

<sup>68</sup> Cfr. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazzālī. *Iḥyā` 'ulūm al-dīn*. 5 vols. Al-Faḡāla: Dār Miṣr li-l-Ṭabā`a, 1998.

y la historia del islam, logrando una redefinición y actualización de los mismos, globalmente, y de determinados conceptos claves tales como *yāhiliyya*, *yihād*, *kāfir*, *dār al-ḥarb* / *dār al-islām*<sup>69</sup>, etc.

De forma un tanto reduccionista pero clarificadora podría decirse que el proyecto social y político del islam político se basa en el restablecimiento en la Tierra de la primera comunidad de creyentes de Medina, encabezada por el profeta Muḥammad, y formada por sus compañeros (*al-ṣaḥāba*), los grupos de emigrados de La Meca (*al-muḥāyirūn*), el resto de musulmanes (*al-anṣār*) y las comunidades judías y cristianas de Medina. Esta comunidad es presentada en el discurso islamista como una comunidad ideal, exenta de todo defecto, donde la justicia y la paz reinaban bajo los auspicios de los mandatos de Dios contenidos en el Corán, no sólo entre los musulmanes, sino también con relación a la *Ahl al-Kitāb* o Gente del Libro<sup>70</sup>. Para ello, se aporta el caudal documental del conocido Pacto de Medina<sup>71</sup>, en el cual se refleja el nivel de justicia, respeto y desarrollo político y social de esta primera comunidad de creyentes en relación con las minorías cristianas y judías. Desde las relaciones personales entre hombres y mujeres<sup>72</sup>, entre musulmanes y no musulmanes, entre amos y esclavos, hasta los asuntos judiciales, políticos, culturales o comerciales, todo pasa por una nueva reinterpretación adaptada a las circunstancias concretas de cada momento, e ideologizada de un fuerte contenido político de contestación y de lucha.

Los matices de esta utópica vuelta a la pureza de los orígenes son tantos y tan variados como el propio movimiento islamista, lo cual ha jugado muchas veces en contra del mismo. Generalmente la mayoría de ideólogos teoriza sobre esta cuestión y de forma más pragmática le da un contenido puramente político y espiritual, en donde se sitúan la mayoría de movimientos islamistas contemporáneos<sup>73</sup>.

Desde este referente bastante claro en el movimiento islamista en general, puede entenderse todo el edificio ideológico creado a partir de él, y la nueva relación de identificaciones que proponen actualizar en clave política la edad de oro del Islam clásico. De esta forma, los ideólogos plantean en su discurso nuevas acepciones e interpretaciones y apelan a ellas en diferentes claves, según los casos, cuando precisan de una movilización para lograr el poder u hostigar al “enemigo”, que suelen ser los propios regímenes en el poder y las élites occidentalizadas, cabezas visibles de la ocupación

<sup>69</sup> Cfr. Beatriz Molina Rueda. “Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 1998, pp. 229-264; Éstos y otros conceptos son desarrollados asimismo en M<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. 187-246.

<sup>70</sup> Cfr. Akram Diya al-'Umarī. *Al-Muḥtama' al-madani fi 'ahd al-nubuwwa*. Medina: Al-Ḍami'a al-Islāmiyya, 1990.

<sup>71</sup> Cfr. Carmen Gómez Camarero. “Pactos y alianzas en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones...*, pp. 265-289.

<sup>72</sup> Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones...*, pp. 291- 334.

<sup>73</sup> Sa'īd Binsā'id al-'Alawī. “Al-Islām al-siyāsī...”, p. 43.