

**JUAN ANTONIO MACÍAS AMORETTI (2008). ENTRE LA FE Y LA RAZÓN. LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EN MARRUECOS. ALCALÁ LA REAL: ALCALÁ, 332 PÁGS.**

No es muy frecuente la aparición de un estudio pormenorizado del pensamiento islámico moderno y particularmente marroquí. Se trata de una temática de gran importancia para entender un país vecino cuyos debates y trasfondo intelectual son tan poco conocidos. Este trabajo plantea una introducción al pensamiento político en el Marruecos actual, seguido de un análisis y un contraste entre dos figuras importantes del siglo XX: 'Abd al-Salam Yasin (n. 1928) y Muhammad 'Abid al-Yabri (n. 1935). Ambos han sido funcionarios en el campo educativo y han desarrollado una importante tarea de reflexión, teorización y análisis de los problemas del islam y del Magreb de este final de siglo y milenio. El primero, *self made man* y ex cofrade sufi es hoy el líder de una corriente del islamismo político (*al- 'Adl wa-l-Ihsan*, literalmente: «Justicia y Perfeccionamiento») que posee una gran presencia social. El segundo es un universitario, filósofo, sociólogo e historiador sui generis comprometido con su entorno cuya visión analítica de la sociedad magrebí contemporánea goza de prestigio académico y de consideración social.

El libro se abre con dos capítulos de introducción al pensamiento político árabe y a los conceptos de islam y democracia, seguido de sendos estudios sobre los pensadores en cuestión, y un capítulo final en forma de análisis comparativo. Unas conclusiones, una amplia bibliografía y un glosario lo completan.

El objetivo analítico consiste no sólo en dar a conocer estos dos intelectuales, sino introducir al público general en las especificidades del pensamiento político arabomusulmán y marroquí. Si la tarea de presentación y análisis de los dos intelectuales ya es difícil en sí misma, ésta viene sobrecargada con la tarea de exponer al lector las especificidades del pensamiento político marroquí contemporáneo. Caso de encontrarnos con una producción más continuada y óptima de los estudios árabes e islámicos, no se daría tanto esa extenuante tarea previa de pedagogía a la que se ven sometidos los investigadores hispánicos.

Nada más y nada menos cien páginas, una tercera parte de la obra, se dedican a presentar el mundo intelectual que envuelve a los pensadores a estudiar. Esta larga introducción cuesta algo de digerir. En ella se entrelazan, por una parte, los sucesos políticos de la agitada vida política del islam de los siglos XIX y XX, con la exposición de los conceptos fundamentales de la cultura sociopolítica y religiosa islámica desde sus orígenes hasta hoy. Difíciles frentes a los que atender conjuntamente, aún de manera condensada. Ese esfuerzo de divulgación es honorable y se deja notar en la abundante y circunstanciada bibliografía fruto de un trabajo metódico. Con todo, el tono erudito deja más satisfecho a un tribunal académico que a un lector novel. Esquemas o tablas históricas hubieran ayudado a entender los catorce siglos de la densa historia del Magreb.

En todo caso, estos valiosos datos previos son necesarios para abordar el estudio del islam político. Todos ellos resultan muy arduos de sintetizar, no sólo por la complejidad y lo polémicos que han resultado siempre dentro y fuera de su

propio contexto, sino por las numerosas rectificaciones que es necesario aportar para mejorar su veracidad y comprensión, dado el impresionante avance realizado por la islamología reciente respecto a las concepciones de hace tan sólo unas décadas.

La parquedad de informaciones sobre los debates en periodo otomano nos hace pensar en la significativa ausencia de una historia detallada y sin discontinuidades del islam postclásico. La enorme capa de ignorancia cultivada por el colonialismo en torno a la historia de los siglos XVI al XVIII del islam ha impuesto un a priori en el modo de entender la historia del islam moderno como una discontinuidad radical. Pese a los esfuerzos que se vienen realizando dentro los estudios árabes, aún alguien bien informado como Macías Amoretti, sufre de este problema *ab origine*. No digamos ya los dos autores aquí analizados, dependientes de una historiografía muy ideológica y traumatizante. Esto es, la *Nahda* o «Renacimiento» se suele enfocar y/o justificar de modo no excesivamente documentado y ello plantea dudas sobre algunos de sus mitos historiográficos fundamentales, que convendría revisar cuanto antes. Entre esas cuestiones que afectan el fondo y la orientación con la que abordamos el mundo árabe, se cuenta la lectura dualista y maniquea de la relación entre Europa y el islam desde el inicio de la era moderna.

¿En qué condiciones y cómo se ha asumido el descubrimiento del Nuevo Mundo, la ciencia moderna y la expansión de Occidente desde el siglo XVI en el Magreb? De eso se sabe muy poco con fundamento, de modo que se opta por una cierta idea-tipo de lo que debe ser una modernidad nacida súbitamente, percibida como una brecha radical entre Oriente-Occidente, sin lugar a matices y, lo que es peor, sin conocimientos consolidados sobre el debate y las circunstancias ideológicas, políticas y socioeconómicas de su génesis. En este contexto se suele presentar sin justificaciones suficientes la polarización del Magreb en dos grupos equidistantes: salafíes y racionalistas. En este libro, a las posiciones de Yasin les toca el papel de la visión religiosa, fideísta y espiritual (sufí), y a las de al-Yabri, la racionalidad, el método analítico y la modernidad. El título de esta obra, *Entre la fe y la razón*, tan cercano al dualismo cartesiano, se convertiría en un apriorismo decimonónico y orientalista, de no mediar un análisis sólido de las fuentes como el que despliega el autor. Pero ese esquema nos tememos que le ha impedido ir más allá de esta polaridad. ¿Acaso no resulta sospechoso por simplista? ¿No existiría un tercer elemento en discordia? ¿El salafismo, aún con todas sus variedades juntas, engloba todo el islamismo político habido y por haber?

En primer lugar, nos parece que es engañosa la linealidad difusiva que lleva desde la *Nahda* a la *salafiyya* y de esta a las formulaciones divergentes de Yasin y al-Yabri. Numerosos aspectos y tendencias disidentes marcan un panorama mucho más rico de lo que parece. Antes de la *Nahda* ya existían actitudes reformistas dentro del islam. ¿En el siglo XIX, por no ir más lejos, las renovaciones dentro del mundo sufí en la *Tijaniyya*, *Darqawiyya*, y el fenómeno fundamental de la *Sanusiyya*, el caso del emir 'Abd al-Qader en Argelia y la *Qadiriyya*, no nos hablan de un debate interno, y además dentro del sufismo llamado «tradicional» en busca de un cambio social profundo? Más tarde, el ocaso del mundo otomano fue acompañado de

debates complejos en el que la revuelta árabe de 1914 aparece como el resultado de consideraciones sobre el califato, la legitimidad política y las relaciones con Occidente. ¿No nos debería resultar raro el silencio sobre decenios de esfuerzos para el restablecimiento del califato y de otras instituciones políticas tradicionales? ¿El triunfalismo con que se presenta la actividad de los reformistas no hace pensar en que la *Nahda* es presentada de un modo tan esquemático y lineal, tan cercano al ideal de revolución burguesa, que resulta sospechosa?

Otro ejemplo, muy pertinente: el combate del wahhabismo contra las cofradías. Sin duda es clave en el escenario actual del islam. Pero, cabe recordar, que bajo los otomanos, éstos fueron declarados heterodoxos, mientras que hoy el sufismo vive constantemente exorcizado por aquéllos. El complejo mundo de las cofradías sufíes, precisamente un aspecto fundamental de la historia tanto política como intelectual del Magreb merece un análisis detallado, en profundidad y que rompa con algunos esquemas recibidos acríticamente.

¿Queremos decir que existe un tercer grupo, ni wahhabí, ni salafí, ni mucho menos «modernista» en el islam magrebí? En efecto. Las críticas coincidentes de Yasin con esos grupos contra las cofradías no le han, sin embargo, inclinado hacia ese salafismo. Cabe recordar en estas circunstancias la riqueza del debate interno dentro del sufismo y el papel jugado por importantes pensadores a lo largo de los siglos. No solo de Ibn Jaldún puede vivir la sociología del Magreb. Para llegar a unir el siglo XIV con el XIX hace falta que sobre esos 500 años sepamos más. Este debate merecería ser desarrollado en ulteriores investigaciones por nuevos investigadores.

Teniendo en cuenta estas observaciones de fondo, las cuales conciernen lo inestable de ciertos enfoques y datos aparentemente consolidados que forman el punto de partida de éste y muchos trabajos sobre el islam contemporáneo, vayamos ahora a proseguir con el análisis de los dos grandes pensadores marroquíes, señalando algunas sugerencias constructivas.

Sus biografías son sintetizadas adecuadamente, aunque sorprende la ausencia de bibliografías más detalladas. En cuanto al primero de ellos, 'Abd al-Salam Yasin, es poco conocido el hecho de ser uno de los raros pensadores musulmanes que ha escrito e invalidado teológicamente ideas fundamentales del wahhabismo. Marruecos es único por ello, por ser uno de los rarísimos centros de resistencia a esa corriente; ése es un dato fundamental aunque raramente subrayado. Es muy significativo que aunque el sufismo está dentro del *background* de Yasin, su ruptura con él, por otra parte, le ha hecho adoptar algunas concepciones salafíes, sin por tanto apoyar las tesis wahhabíes. Esta actitud llena de matices podría ser añadida a los interesantes resultados del análisis conceptual del debate interno sobre mundo islámico que se da en este trabajo.

En este sentido, palabras como «mística», «espiritualidad», no deberían bastar como descriptores genéricos de las ideas de Yasin, sin llevar los análisis a un punto más concreto. Por ejemplo, Hasan al-Banna', en el siglo XX, consideró que, al descubrir súbitamente su certeza como autoridad política, había experimentado en ese momento una realidad espiritual semejante a la de al-Gazali en el

siglo XI. Según sus propios términos esa era una real «inspiración»: *wahi*.<sup>1</sup> Todo pensador enraizado dentro del islam recurre a este mismo patrón para justificar su autonomía intelectual. Yasin entra dentro de este marco de manera consciente al usar el mismo procedimiento, pero son sus ideas distintivas y opciones tácticas las que le hacen ser relativamente original.

Dentro de la esfera del debate sobre las modalidades de la renovación del islam frente a la crisis que vive, el tema del *ijtihad* es fundamental. Cabe recordar que abarca un amplio espectro de realidades desde el cierre de las escuelas jurídicas sunníes a la dimensión ética personal. La idea de base del *jihad* —término que aparece acompañada de escasas glosas y referencias doctrinales para la gravedad del tema— admite diversas traducciones dentro del campo semántico del «esfuerzo», «disposición ética», «praxis religiosa» y se ordena teológicamente a favor del monoteísmo o unicidad divina contra la «apostasía» (*kufr*); término técnico que sugerimos en lugar de los propuestos: «barbarie» o «ateísmo».

Respecto al segundo intelectual estudiado, si nos preguntamos: ¿la «racionalidad» (*'aqlaniyya*) de al-Yabri se encuentra en las antípodas del método de Yasin? Macías Amoretti señala el marco y las referencias que lo constituyen al mismo tiempo que observa agudamente cómo ambas posturas, a la postre, se acercan más de lo que parece aunque una sea más religiosa y la otra más racionalista. La búsqueda de una certeza es fundamental para nuestros pensadores, ambos dependientes de una cultura racionalizadora como es la musulmana. Pero desde su dimensión como críticos de la sociedad e historiadores, tanto Yasin como al-Yabri dependen —aunque en distintas medidas, ya que el primero ha hecho esfuerzos conscientes para sostener la continuidad integral del pensamiento islámico— de la historiografía del arabismo académico y «modernista», del marxismo y de otras influencias para construir su diagnóstico sobre el islam.

El programa ideológico de al-Yabri, con su énfasis en la racionalidad y la arabidad y basado en una perspectiva aparentemente historicista y materialista se resuelve, sin embargo en consecuencias teóricas y muy moderadas desde el punto de vista político. En contraposición, es muy llamativa la práctica contestataria del piadoso líder Yasin. Resulta que de los dos pensadores, aquel que parece como más «europeo y occidental» y del que se esperaría una acerada crítica del Marruecos neomonárquico y postcolonial, es muy prudente, incluso esquivo a la hora de enjuiciar la realidad magrebí cuyos problemas internos son manifiestos. Es un aspecto que convendría ampliar: la llamada a la perseverancia de al-Yabri —llena de agudeza política y sosegado activismo— frente al grito justiciero de Yasin, ¿no

1 No es adecuado traducir *wahi* por «Revelación» y menos en mayúscula, atributo exclusivo de los profetas, si se quiere evitar confusiones con el término *nubuwwa* (revelación-profecía). Ninguno de los autores mencionados osaría aspirar a ello, la cual sería considerada extremadamente grave al ser considerado como pretensión de poseer rango profético. *Wahi* e *ilham* son formas de intuición superiores, situadas, más allá de la razón común e iguales o superiores a los estadios del intelecto-razón (*'aql*) pero accesible a la élite de los sabios-filósofos-sufíes-ulemas cuya elevada función política viene justificada por este marco doctrinal. Al-Gazali consagró la idea de *wahi* para sortear ese problema; como Ibn Sina (Avicena), empleó el término *hads* (intuición) con el mismo objeto: designar el nivel máximo de la capacidad intelectual, aunque potencialmente sobrehumana. Este fascinante debate sigue vivo hoy.

otorgan a la calma del racionalista un tono de «conservador y burgués» distante de la carga «revolucionaria y moderna» del religioso ex sufi? De nuevo ciertos clichés de base. Al igual que sobre Oriente/Occidente, el dinamismo frente al anquilosamiento o la crítica social frente a la pasividad, el estereotipo del conflicto modernidad-tradición queda cuestionado.

En cualquier caso, ambos autores intentan levantar un sistema ideológico-cultural no occidentalizado o globalizado, cosa que se manifiesta como un reto frustrado. Resultaría fácil descubrir que sus juicios muy críticos con la democracia, por ejemplo, no proceden de la tradición musulmana que poco ha escrito sobre algo como el sufragio universal o la vida parlamentaria moderna, siendo la experiencia de la *shura* un modelo muy alejado del presente histórico. Ambos han sacado su arsenal de respuestas del pensamiento reaccionario y tercermundista occidental. Tampoco su relación con la cultura *amazig* procede del debate magrebí tradicional, pues se deja notar la inspiración del nacionalismo asimilador galo en sus posturas despectivas respecto a las minorías culturales como la beréber a las que ambos pertenecen. En este punto y en la crítica acerada al nacionalismo árabe, no falta una cierta carga de autoodio como efecto más o menos reflejo e inconsciente de su exposición vital al colonialismo de la República Francesa.

Lo mejor de las muchas de las aportaciones presentadas por Macías Amoretti se concentra en el último capítulo consagrado a las *diferencias e interrelaciones en las lecturas políticas de Yasin y al-Yabri*. Las veinte páginas dedicadas a *islam y democracia* se hacen, sin embargo, muy cortas tras tan larga espera; una mejor ocasión, esperamos, permitirá incidir en este tema central.

En este sentido, un número muy elevado de observaciones penetrantes se encuentran en los centenares de notas que atesora esta obra. El autor se expresa con inteligencia, una claridad y precisión brillantes que no se encuentra en el texto llano, excesivamente lastrado por periodos extenuantes, observaciones obvias y repetitivas, particularmente manifiestos en la conclusión. Una simple revisión crítica y literaria hubiera mejorado la lectura en gran medida.

No dudamos que de este trabajo, basado en una excelente bibliografía general y rico en observaciones pertinentes, podrán surgir nuevos y más libres análisis, sin peajes a aparatos introductorios, desplegando el conocimiento atesorado. Por lo que sólo nos queda desearle el mejor de los éxitos.

**Víctor Pallejà de Bustinza. Universidad de Alicante. Departamento de Estudios Árabes e Islámicos.**