

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLII
Julio-Diciembre 2026
Número 82

SUMARIO

ECONOMÍA Y RELIGIÓN. EL AGENTE ECONÓMICO COMO PROTAGONISTA DE LA HISTORIA: CUANDO LA IA SE CONVIRTIÓ EN DIOS

Daniel Arnaiz Boluda, Cristóbal Matarán López, Hongsong Wang (Coords.)
Presentación del monográfico 323-324

ARTÍCULOS

Martín Carbajo-Núñez
Oeconomía Dei y economía humana: una visión franciscana para la era de la IA... 325-347

Gabriela Hernández Guzmán
La economía del Reino de Dios: reciprocidad, don y verdad en la teología de Joseph Ratzinger 349-370

Antonio Sánchez-Bayón
Enseñanzas de la Escuela de Salamanca en Economía: crítica a la Síntesis Neoclásica y bases para una alternativa de fundamentos 371-394

Helena López-Casares Pertusa
Religión, capitalismo y trabajo: análisis contemporáneo desde una perspectiva ética 395-417

Santos Andrés Gutiérrez-Figueroa – Maicol Jesús Ochoa Arellano – Leslie Paulina Rodríguez Valencia – Asaf Levi Alfaroviz
Algorithmic prophecy and the market of faith: a case study of the “Truth Terminal” and the economics of an artificial religion 419-440

Alfonso Díaz Vera – León M. Gómez Rivas
Proyecciones de la teología en la organización económica: la interpretación weberiana y la experiencia de los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga 441-457

Cristóbal Matarán López
Ética, trabajo y usura en la Reforma Protestante: una comparación entre el pensamiento económico y social de Lutero, Calvino y Zuinglio 459-479

Williams Rafael Ruiz Regalado
Libre albedrío: capitalismo versus socialismo. Un análisis desde la perspectiva de la Escuela Austriaca de Economía 481-497

Cecilia Font de Villanueva
El agente económico protagonista de la Historia Económica. Implicaciones sobre la naturaleza y el método de la disciplina 499-516

Vicente Javier Más Torrecillas
La pérdida de valores humanísticos como causa de las crisis económicas de ciclo largo 517-530

William Hongsong Wang – Eduardo Martínez Barato
Knowledge, liberty, and entrepreneurial judgment: a comparative analysis of Luis de Molina and Max Weber 531-551

Rafael Barquín Gil – Pablo A. Martín-Grande
Marruecos y España: religión, autocracia y desarrollo económico 553-572

BIBLIOGRAFÍA 573-601

LIBROS RECIBIDOS 603-604

ÍNDICE DEL VOLUMEN 605-608

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Universidad de Graz, Austria).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Université Catholique de Lyon, France).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2026 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine: Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

MARRUECOS Y ESPAÑA: RELIGIÓN, AUTOCRACIA Y DESARROLLO ECONÓMICO

MOROCCO AND SPAIN: RELIGION, AUTOCRACY, AND ECONOMIC DEVELOPMENT

RAFAEL BARQUÍN GIL

Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
rbarquin@cee.uned.es
Orcid: 0000-0001-5093-2621

PABLO A. MARTÍN-GRANDE

Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, España
pablo.martin.grande@urjc.es
Orcid: 0009-0007-9932-5903

Recibido 26 de diciembre de 2025 / Aprobado 24 de marzo de 2026

Resumen: Este artículo estudia las razones de la notable diferencia entre el desarrollo económico de España y Marruecos en el período anterior a la colonización. Las dos son naciones con numerosas similitudes en elementos comúnmente tenidos como determinantes para el progreso económico, como la geografía, la tradición filosófica y jurídica romana, la urbanización o la dedicación comercial. Por supuesto, la religión constituye el principal elemento diferenciador y, por tanto, el principal “sospechoso” para explicar el atraso marroquí. Sin embargo, es difícil identificar qué aspectos concretos suponían una desventaja económica en comparación al cristianismo. De hecho, se pueden reconocer aspectos tanto negativos como positivos. La tesis que aquí sostenemos es que el islam sí era un obstáculo, pero por una vía indirecta: la legitimación de la autocracia y, por tanto, y paradójicamente, su incapacidad para generar un entorno seguro para los negocios.

Palabras clave: Autocracia; Desarrollo económico; Islam y cristianismo; Marruecos y España; Precolonialismo.

Abstract: This paper examines the reasons for the significant differences in the economic development of Spain and Morocco prior to colonisation. Despite sharing many similarities in terms of factors commonly considered to be determinants of economic progress, such as geography, Roman philosophical and legal tradition, urbanisation and commercial dedication, the two nations experienced significantly different levels of development. Religion is, of course, the main differentiating factor and therefore the main ‘suspect’ in explaining Morocco’s backwardness. However, it is difficult to identify the specific aspects that constituted an economic disadvantage compared to Christianity. In fact, both negative and positive aspects can be identified. Our thesis is that, while Islam was indeed an obstacle, it was an indirect one: the legitimisation of autocracy and, therefore, paradoxically, an inability to create a secure environment for business.

Keywords: Autocracy; Economic development; Islam and Christianity; Morocco and Spain; Pre-Colonial period.

1. Marruecos y España, muchos más parecidos que diferencias

La actual frontera terrestre entre Marruecos y España se fijó en 1860 con el tratado de Wad-Ras (o de Tetuán), que amplió el territorio bajo soberanía española en torno a Melilla y, sobre todo, Ceuta. Sin embargo, el impacto demográfico de esta modificación fue escaso, dado que apenas existía población en los terrenos incorporados. Así pues, desde el siglo XV, la geografía política de ambas zonas apenas ha variado. Entonces, Ceuta y Melilla se integraron en las coronas ibéricas: Ceuta fue ocupada por Portugal en 1415 y, tras la unión y posterior separación de ambos reinos en 1640, quedó vinculada a España; Melilla es española desde 1497. Fuera de las leves correcciones introducidas por Wad-Ras, ambas ciudades constituyen las fronteras más antiguas entre el mundo musulmán y el cristiano, con 610 y 528 años de continuidad, respectivamente.

Las fronteras duraderas han suscitado el interés de los historiadores económicos porque funcionan como “pseudo-experimentos de laboratorio”. Las dos Alemanias, las dos Coreas o la frontera entre México y Estados Unidos son ejemplos bien conocidos¹. No obstante, ninguna ha sido tan longeva como la de Ceuta y Melilla, y solo la coreana muestra un diferencial económico tan grande. Esa brecha resulta evidente desde que disponemos de información estadística fiable; no sólo económica. Por ejemplo, según el Censo de población de 1877, la tasa de alfabetización masculina en ambas ciudades se aproximaba al 50%, mientras que en Marruecos no superaría el 5-10%; y en el Rif rural y bereber estaría más cerca del 0 que del 5%. Cualquier otro indicador social o económico arrojaría diferencias semejantes, bien entendido que, sobre todo en Marruecos, estamos lejos de contar con información precisa.

Obviamente, estas diferencias obedecen al simple hecho político de que, desde hace siglos, Ceuta y Melilla forman parte de una nación europea. La frontera “natural” del Estrecho de Gibraltar y el mar de Alborán no ha sido tanto una barrera como una vía de comunicación e intercambio. Ceuta, probablemente fundada por colonos fenicios, y posteriormente cartaginense y romana, se integró durante el Bajo Imperio en la provincia de Hispania, tras separarse de la Mauritania Tingitana. Después de la caída de Roma, formó parte, junto con Andalucía, del Imperio bizantino, y más tarde del reino visigodo y del emirato-califato de Córdoba. Tras su desintegración, constituyó una pequeña taifa. Sólo con los imperios almorávide, almohade y meriní se

¹ Por ejemplo, Daron Acemoglu y James A. Robinson, *Why nations fail: The origins of Power, Prosperity and Poverty* (Nueva York: Crown Publishers, 2012).

integró con el Sur, aunque sin dejar de mantener vínculos con el Norte. La conquista portuguesa de 1415 la reincorporó a la órbita europea. Por su parte, Melilla fue fundada por los españoles en 1497 sobre el antiguo asentamiento de Rusadir (posteriormente Mil-la, origen del topónimo actual), un puerto menor que, según parece, había sido abandonado antes de la conquista.

La vinculación septentrional de ambas ciudades se explica en gran medida por su condición de “islas” económicas en un entorno pobre y débilmente cohesionado, aislamiento que se vio reforzado por la evolución demográfica marroquí. La población del Rif sigue siendo, mayoritariamente amazigh (bereber), mientras que desde el siglo XI Marruecos ha vivido un profundo proceso de arabización². Esto hacía de Ceuta y Melilla dos enclaves extraños en un territorio que también era extraño al propio país. La incapacidad histórica del Estado marroquí para resolver esta cuestión ayuda a explicar el persistente malestar de una población que, con o sin razón, se siente discriminada³.

2. La “larga divergencia” y el colonialismo

Desde hace un par de décadas, entre los historiadores económicos ha hecho fortuna el concepto de “gran divergencia”. Fue acuñado por el politólogo Samuel Huntington para explicar la recuperación política y económica de China tras décadas (y siglos) de atraso⁴, pero tomó un nuevo vuelo con el historiador Kenneth Pomeranz⁵. Se utilizó como “idea-fuerza” de la creciente diferencia en los niveles de bienestar entre Europa, particularmente Gran Bretaña, y Asia, particularmente China, desde comienzos del siglo XIX y

² Es preciso matizar que el término “árabe” en el contexto marroquí hace referencia a un proceso histórico de asimilación lingüística y cultural posterior a la llegada del islam. Los bereberes (*Imazighen*) son el pueblo originario del Norte de África y su estructura social, especialmente en zonas como el Atlas o el Rif, ha mantenido una autonomía y tradición propias que no siempre encajan en el modelo arabo-islámico urbano. A este respecto véanse Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, (University of Chicago Press, 1969), p. 70; y Michael Brett y Elizabeth Fentress, *The Berbers: The Peoples of Africa* (Wiley-Blackwell, 1997), pp. 1-2. Esta dualidad es fundamental para entender la compleja cohesión del Estado marroquí.

³ David Alvarado, *Rif: De Abdelkrim a los indignados de Alhucemas* (Madrid: Catarata, 2017); Mimoun Aziza, *España y el Rif. Miradas cruzadas* (Madrid: Editorial Diwan Mayrit, 2023).

⁴ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona: Paidós, 1997).

⁵ Kenneth Pomeranz, *The great divergence: China, Europe, and the making world economy* (Princeton University Press, 2000).

hasta finales del XX. La formulación de Pomeranz incorporaba una visión excesivamente optimista de la economía china en la Edad Moderna, lo que retrasaba el inicio de la divergencia; de ahí que vinculara el proceso con el colonialismo-imperialismo. Investigaciones posteriores han situado el comienzo del proceso, como mínimo, en 1644, con el fin de la dinastía Ming; lo que refuta la explicación básica de Pomeranz.

La aparición del concepto alumbró otras “divergencias”, como la “pequeña” divergencia entre Europa Occidental y Oriental o la que algunos historiadores nacionalistas indios han planteado respecto de Europa. En realidad, todas son, de algún modo, ciertas, pues la Europa occidental altomedieval no era una región rica, sino todo lo contrario. Lo que el mundo habría experimentado sería un proceso “inevitable” de divergencia, que en los últimos tiempos ha tornado hacia una convergencia incompleta. Por supuesto, también hubo un proceso de divergencia entre Europa y el mundo islámico, con características propias. A mediados de la década de 1990, el historiador turco-estadounidense Timur Kuran lo definió como una “larga divergencia”. En su opinión, la separación entre los niveles de vida de Europa y del islam habría comenzado muy pronto, antes que en China y otras regiones. Dado que el progreso económico europeo durante la Edad Media fue muy lento, esta divergencia inicial habría sido poco marcada; pero también imparable. Para Kuran, el islam fue cayendo en un severo estancamiento económico y social. Las instituciones, que habían resultado eficaces en los primeros siglos, mostraron una escasa resiliencia. Su investigación pone el acento sobre el conservadurismo social y su impacto económico en la etapa precolonial, especialmente en el Imperio otomano y en el fracaso de los intentos modernizadores de los siglos XVIII y XIX⁶.

La interpretación de Kuran, hoy bastante aceptada en los países islámicos, fue inicialmente controvertida, en parte por el débil desarrollo de su historiografía contemporánea. En Occidente, y bajo la influencia del materialismo histórico, durante décadas predominó un enfoque “colonialista”, que se extendió a muchos historiadores del Tercer Mundo⁷. El rasgo central

⁶ Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* (Princeton University Press, 2011).

⁷ Mehdi Elharti, *Fundamental obstacles to modernization in precolonial Morocco: Geography, institutions and culture* (Universidad de Granada, 2017). Elharti sostiene que la falta de una transformación institucional y la persistencia de estructuras sociales tradicionales en el Marruecos precolonial generaron una “trampa de desarrollo”. Según este autor, el marco cultural e institucional no solo no incentivó la innovación, sino que actuó como un freno a la adopción de las técnicas e instituciones que estaban permitiendo la Gran Divergencia en Europa. Véase también Mehdi Elharti, “Morocco’s centuries-long economic sclerosis: the

de esta literatura era su carácter desiderativo y contraintuitivo: el atraso económico se explicaría como consecuencia de la colonización, y no a la inversa, de modo que la mera independencia habría de conducir a la prosperidad, algo que la experiencia demostró mayoritariamente falso. La dificultad de sostener tal hipótesis explicaría la heterogeneidad de las interpretaciones. Quizás la más extendida fue la tesis de que las regulaciones impuestas por las potencias europeas habrían consagrado una división entre metrópolis industriales y periferias proveedoras de materias primas, mano de obra e, incluso, mercados de consumo.

La realidad resulta más sencilla. Con todo su lado oscuro, la colonización supuso una formidable modernización de las instituciones y estructuras económicas de los países colonizados⁸. Las explicaciones centro-periferia ignoran que las excolonias que abrieron al comercio internacional fueron las primeras en salir de la pobreza, mientras que aquellas que optaron por el aislamiento y el control estatal, las llamadas “políticas desarrollistas”, cosecharon pésimos resultados⁹. En el mundo árabe, los fracasos de los regímenes “socialistas” de Argelia, Yemen, Egipto o Siria contrastan con los mejores desempeños de Túnez o los países de la Península Arábiga. En particular, en Marruecos, como en otros países musulmanes, la orientación económica de la post-independencia no fue especialmente intervencionista, lo que se tradujo en un crecimiento económico aceptable.

Con anterioridad, la influencia europea no impidió el desarrollo económico, sino todo lo contrario. A lo largo del siglo XIX, y debido a esa influencia, se puso fin a la piratería y la esclavitud. Más importante, la extensión del Derecho occidental o del sistema educativo francés abrieron oportunidades a extensos grupos sociales. En el islam, esa influencia fue temprana por la proximidad geográfica y la derrota militar, que, a menudo, fue la causa de reformas impulsadas por los últimos gobiernos independientes. Como resultado de ello, a mediados del siglo XX los países del Próximo y Medio Oriente ya no eran los más pobres del mundo, una posición ocupada entonces por regiones del Sureste asiático con una débil presencia colonial, como Birmania, Laos o la propia China. De ahí que la

role of demographic inferiority”, *Revista de la historia de la economía y de la empresa*, n. 12 (2018), pp. 197-225.

⁸ Segura i Mas, Antoni. *El Magreb: del colonialismo al islamismo* (Universidad de Barcelona, 1994).

⁹ Rafael Barquín, *Escapando del eurocentrismo. Una historia no-europea del mundo en la Edad Media* (Santander: Ediciones Universidad de Cantabria, 2020).

divergencia del mundo islámico, aunque larga porque comenzó pronto, no lo fue más porque la convergencia también se anticipó. De no haber mediado procesos traumáticos como la Revolución iraní o las guerras civiles en Libia, Siria, Afganistán y Yemen, los países del “islam clásico” probablemente hoy habrían superado a Latinoamérica y otras regiones relativamente prósperas dentro del Tercer Mundo.

No parece que la peculiar Historia política de Marruecos haya incidido especialmente en la evolución comparada de los niveles de vida. Marruecos fue el único territorio musulmán de cierta importancia independiente de los grandes imperios otomano, safaví y mogol; pero esta singularidad tuvo un coste. El país tuvo que enfrentarse a la presión de las coronas española y, sobre todo, portuguesa, que desde finales de la Edad Media aprovecharon su superioridad militar, especialmente naval, para ocupar numerosos puertos, convirtiendo la costa atlántica marroquí del siglo XV en un área de influencia portuguesa. La hipótesis de que esta dominación haya condicionado el desarrollo posterior entronca con las interpretaciones colonialistas. Pero resulta dudosa porque, simplemente, no hubo continuidad: la presión portuguesa se detuvo bruscamente tras la derrota de Alcazarquivir en 1578 y se desvaneció casi por completo a finales del siglo XVII. En el Mediterráneo, el dominio español sobre Ceuta, Melilla y Orán sí se mantuvo, pero no sin dificultades¹⁰.

Durante el período precolonial, la evolución económica marroquí estuvo condicionada por factores internos (epidemias y fragmentación política) más que por las injerencias europeas o las invasiones beduinas. Hasta el siglo XIX las pestes a ambos lados del Estrecho explican una trayectoria demográfica similar, aunque partiendo de niveles muy distintos: crecimiento en el siglo XVI, crisis en sus décadas finales, depresión en el XVII y recuperación en el XVIII. En ningún momento se reconoce el tipo de crecimiento económico y urbano del Noroeste europeo. Tampoco, o no mucho, los efectos benéficos de algunos supuestos “buenos” gobiernos de los sultanes. A mediados del siglo XVII, Mulay Ismail (1672–1727) logró unificar el país mediante la creación de un ejército independiente de las tribus, siguiendo un modelo similar al de Abbas I en Irán o Akbar en la India mogola. No obstante, la construcción del Marruecos moderno debe más a su nieto Mohamed III (1757–1790), último sultán alauí realmente independiente de las potencias europeas. En 1769 recuperó la última plaza portuguesa en la costa atlántica,

¹⁰ Rachid Raha Ahmed (ed.), *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente* (Granada: Rachid Raha Ahmed, 1994); María Rosa Madariaga. *Historia de Marruecos* (Madrid: Catarata, 2017).

Mazagán, lo que no fue óbice para una política de apertura comercial y diplomática hacia Europa. Fundó el puerto de Mogador (Esauira), que se convirtió en la principal puerta de entrada al país. Mogador no produjo los resultados esperados (en parte por su mala ubicación), aunque sentó las bases del posterior desarrollo de Casablanca, hoy la mayor ciudad de Marruecos.

A lo largo del siglo XIX, conforme la influencia europea crecía hasta desembocar en 1912 en la colonización formal, la evolución demográfica y económica fue muy positiva. Aunque carecemos de cifras plenamente fiables, se estima que la población pasó de unos 2,5 millones a comienzos del siglo XIX a 5 millones a inicios del XX, un crecimiento comparable al de Argelia, pese a que allí la presencia francesa fue más temprana e intensa. Las estimaciones del PIB per cápita son aún más inciertas, pero apuntan también a un notable aumento del nivel de vida. Según la Maddison Project Database (MPD), entre 1820 y 1913 el PIB per cápita marroquí habría pasado de 685 a 1.130 dólares constantes de 2011. Las tasas de crecimiento demográfico y económico no difieren sustancialmente de las españolas, pero con la importante salvedad de que en 1800 la población española quintuplicaba a la marroquí y su PIB per cápita era unas 2,5 veces mayor.

En resumen, la “divergencia hispano-marroquí”, como la “larga divergencia” del mundo islámico, no se explica por el colonialismo ni, en general, la influencia occidental. Al contrario, esta habría hecho una contribución decisiva a que, primero, se detuviera, y, luego, revirtiera. Los esfuerzos de la historiografía marxista-tradicionalista por responsabilizar a Occidente de problemas propios son fútiles. Pero descartar esa explicación como causa del atraso sólo es un punto de partida en esta investigación.

3. La geografía

Marruecos y España tienen una geografía económica similar, al menos en las áreas territorialmente más extensas y pobladas de ambos países: el norte, centro y occidente de Marruecos, y el sur e interior de España. Los sistemas agrarios de los dos países tienen por base el trigo, que complementan varios cultivos arbustivos condicionados por el comercio antes que por el clima. La ganadería, fundamentalmente ovina y caprina, jugaba un papel relevante, pero tampoco esencial. Dada la irregularidad de las lluvias y, por tanto, las cosechas, el comercio y el transporte resultaban fundamentales. Pero Marruecos, como España, tiene pocos ríos navegables. El principal es el Sebou, por el que, con barcos pequeños y numerosas dificultades, se pue-

de alcanzar Fez. De todos modos, la extensa costa marroquí tiene muchos puertos que sirven de vías de acceso al interior. Las cumbres del Atlas se disponen de forma paralela a ambas costas, pero se separan de la atlántica unos 200 kilómetros. Por ello, y a diferencia del Rif, las planicies costeras occidentales son extensas y fértiles, avanzando hacia el interior siguiendo el curso de varios ríos.

Ahora bien, existe una importante diferencia geográfica: Iberia se encuentra muy cerca de la zona nuclear de la civilización europea que podemos situar entre Roma y Londres, con extensiones hacia el Este más que hacia el Oeste. Se trata del área con mayor densidad de población y productividad, y donde se desarrollaron muchos de los principales avances técnicos y culturales de Occidente, desde los molinos de viento hasta las catedrales góticas. Esos logros llegaron pronto a España por mera proximidad. Aunque el Camino de Santiago desempeñó un papel relevante en la transmisión de ideas, el comercio marítimo constituyó una vía más directa: Barcelona se encuentra a sólo dos o tres días de navegación de Roma. En cambio, Marruecos ocupa una posición periférica en el mundo islámico, cuyo núcleo se hallaría en la “Media Luna” formada por Bagdad, Damasco y El Cairo. Esta región está muy lejos del “core” marroquí de las planicies atlánticas. Ese papel periférico se acentuó, primero, por la fragmentación política y la aparición del califato fatimí en Egipto; y luego por la conquista cristiana de Andalucía en 1236 y 1248, y la desaparición del reino nazarí en 1492. Desde comienzos del siglo XV, Marruecos fue el único país árabe que no formó parte del Imperio otomano, que, pese a su origen turco, integraba a casi toda la población árabe del mundo.

Algo semejante se puede decir del comercio. El Mediterráneo fue siempre un espacio de intensa actividad mercantil, mientras que las rutas marítimas del África occidental carecieron de importancia hasta la llegada de los portugueses. En el desierto, las rutas caravaneras creadas en los primeros tiempos del islam comenzaron a debilitarse mucho antes de la aparición de la navegación a vapor. En todo caso, y con la excepción de la del Draa, las caravanas no alcanzaban la costa atlántica. En resumen, las circunstancias geográficas impusieron a Marruecos una condición marginal dentro del mundo árabe.

Sin embargo, esta posición no parece una explicación convincente de su atraso económico¹¹. De ser así, Marruecos debería haber presentado un mayor retraso que otros territorios, pero no hay indicios de ello. Países más próximos a la “Media Luna”, como Libia o Palestina, parecen haber sufrido un progreso

¹¹ Douglass C. North y Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (Cambridge University Press, 2012).

mucho menor que Marruecos. Más bien, y dentro de las limitaciones estadísticas, se percibe una evolución similar a otros territorios árabes e islámicos, con patrones recurrentes. Por ejemplo, la concentración de población y actividad económica en las capitales políticas de los “imperios de la pólvora” se repite en el Marruecos saadí y alauí, con Meknes, Fez y Marrakech.

Pero hay otra forma de contemplar el problema geográfico. Terminada la Reconquista en 1492, España y Portugal dejaron de ser territorios fronterizos de Occidente. Y si entendemos la “frontera” como el espacio que separa la civilización (sedentaria) del nomadismo, no lo eran desde mucho antes. El islam, en cambio, fue siempre un territorio fronterizo por su cercanía a desiertos y estepas. Hasta el siglo XIX, en la Península Árabe, el Sahara y las grandes estepas euroasiáticas no hubo organizaciones políticas estables. La estructura social se basaba en relaciones de parentesco (clanes) que sólo excepcionalmente podían agruparse en tribus o confederaciones mayores. Esto es lo que realmente fueron los imperios de Mahoma, Gengis o Ibn Tumart. Su mayor logro no fue la victoria militar, sino la creación de estructuras políticas estables, tarea que no correspondió a los fundadores, sino a sus sucesores: Akbar en el imperio mogol, Abbas en el safaví o Muawiya en el primer imperio árabe omeya¹².

Como grandes confederaciones tribales o como imperios en formación, estas organizaciones políticas fueron una seria amenaza para la civilización urbana. La conquista árabe provocó la decadencia o desaparición de varias ciudades importantes, aunque también la fundación de otras¹³. Como fuere, hasta la invención de armas de fuego ligeras de largo alcance no hubo medios eficaces para controlar a las hordas nómadas.

La historiografía europea y árabe ha subrayado el carácter destructivo de las invasiones nómadas. Su relativa ausencia en Europa habría supuesto una ventaja crucial para Occidente. El último episodio de este tipo se produjo en 1242, cuando una horda mongola llegó a Hungría y Austria, con consecuencias limitadas. Poco después, en 1258 otra horda mongola tomó Bagdad. El saqueo de la ciudad supuso la muerte o esclavización de la mayor parte de sus habitantes, quizá hasta medio millón de personas. La ofensiva mongola fue detenida dos años después en Ain Yalut, Israel. Pero

¹² Rafael Barquín, *El Islam (622-1800). Un ensayo desde la Historia Económica* (Madrid: Editorial UNED, 2012).

¹³ Sobre las primeras formas de urbanismo en el Occidente islámico Ahmed Tahiri, *Rif Al-Magrib y Al-Andalus. Organización del territorio en las dos orillas del Estrecho (Siglos VIII-XI)* (Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2007), pp. 33-50.

durante los siguientes dos siglos el Creciente Fértil, Irán y Anatolia experimentaron convulsiones continuas, como la sangrienta construcción del imperio timúrida. El asentamiento de tribus turcas, presentes ya desde el siglo XI, incrementó la heterogeneidad étnica. Esta inestabilidad política resultó especialmente dañina para las Iglesias cristianas, como la nestoriana. Desde una perspectiva económica, la principal consecuencia fue el retroceso de la agricultura frente a la ganadería trashumante.

Un proceso análogo se produjo en el Occidente islámico. Hacia 1052, dos grandes confederaciones tribales, los Banu Hilal y los Banu Sulaym, originarias de Arabia y asentadas en el Alto Egipto, fueron expulsadas de allí por el poder fatimí y lanzadas contra el emirato de Ifriqiya, en el Magreb, como represalia hacia la dinastía rival de los ziríes. En poco tiempo, estos sucumbieron, la capital Cairuán fue arrasada y una parte sustancial de la vida urbana de la región fue destruida. También hubo un notable retroceso de la agricultura. Los Banu Hilal extendieron la devastación hacia el Oeste, y a comienzos del siglo XII se asentaron en las llanuras atlánticas del actual Marruecos que, de este modo, empezó a ser un país verdaderamente, árabe.

Aunque los efectos catastróficos de las invasiones nómadas no son discutidos (tres siglos después el erudito árabe Ibn Jaldún equiparaba a esas tribus con una plaga de langostas), resulta difícil atribuirles un papel central en el atraso económico a largo plazo. Las comparaciones históricas pueden arrojar algo de luz. Las invasiones bárbaras en Europa entre los siglos III y X provocaron profundas transformaciones étnicas y un retroceso general de la vida urbana, el comercio, la seguridad jurídica y la producción cultural. Sin embargo, no alteraron los elementos esenciales de la religión y el derecho, que siguieron siendo plenamente romanos. Así, el *Corpus iuris civilis*, compilado bajo Justiniano, se convirtió en la base del Derecho europeo moderno, incluida indirectamente la *Common Law* inglesa¹⁴. La razón última estriba en la enorme distancia cultural entre invadidos e invasores nómadas. La civilización occidental que surgió tras las invasiones fue sucesora directa de Roma porque, sencillamente, no había alternativa.

En el mundo islámico se puede reconocer una situación parecida. Una vez construida la civilización sobre la base del islam y de las tradiciones romano-sasánidas, las invasiones de los siglos X y XV no alteraron ningún aspecto esencial. En el Norte de África y Marruecos produjeron una intensa arabización, y en Oriente Medio una mayor islamización. Es significativo que la

¹⁴ César Martínez Meseguer, *La Teoría Evolutiva de las Instituciones* (Madrid: Unión Editorial, 2009).

mayor comunidad no musulmana, la Iglesia copta, se encuentre en Egipto, el país menos afectado por las invasiones. Pese a que el islam sufrió destrucciones materiales comparables a las europeas, las instituciones se mantuvieron incólumes y, al favorecer una mayor homogeneización, incluso se reforzaron. Con la llegada de los Banu Hilal, Marruecos dejó de ser una periferia no árabe del islam. De hecho, la Reconquista se retrasó varios siglos gracias al imperio almorávide, de origen bereber nómada, seguido por los almohades, de procedencia montañesa, y por el más débil imperio benimerín, también surgido de una tribu nómada amazigh (y, después, por los conflictos internos de Castilla).

En resumen, las invasiones nómadas no alejaron a Marruecos del núcleo del mundo arabo-musulmán, sino que, al contrario, lo acercaron. No cambiaron aspectos esenciales de su organización política y cultural ni supusieron una ruptura con el pasado. No obstante, puede que tuvieran un efecto negativo indirecto sobre el desarrollo económico al interactuar con la religión y la autocracia.

4. El cierre de la Puerta de la Interpretación

A diferencia de la Biblia, para el creyente musulmán el Corán es la revelación definitiva de la Palabra de Dios, en su propio idioma, cuya exégesis está sujeta a reglas estrictas¹⁵. No obstante, esto tiene consecuencias prácticas reducidas porque hay muy pocas prescripciones normativas, lo que no deja de ser una paradoja en una religión que tiene una intensa orientación legalista. En el Corán predominan las historias míticas de profetas, los relatos escatológicos y metafísicos, las reflexiones vitales y las admoniciones. Las prohibiciones en sentido estricto casi siempre se refieren a la moral y costumbres, como la ingesta de carne de cerdo. La legislación económica se limita esencialmente al Derecho sucesorio y la prohibición del préstamo con interés. En consecuencia, una interpretación literal del Corán apenas resulta restrictiva para la vida económica.

¹⁵ Aunque el Corán se considera la palabra literal de Dios, su interpretación constituye la compleja disciplina del *tafsir*. Esta no se limita a una lectura plana, sino que combina el análisis lingüístico del árabe clásico con el contexto histórico de la revelación (*asbāb al-nuzūl*) y la tradición de los hadices (*Sunna*). Los eruditos musulmanes desarrollaron herramientas como el consenso (*ijmā'*) y la analogía (*qiyās*) para evitar interpretaciones puramente subjetivas, permitiendo cierta diversidad entre las escuelas jurídicas (*fiqh*), aunque siempre dentro de un núcleo doctrinal común.

De ahí que la legislación islámica haya tenido que apoyarse en otros textos, los jadicés, relatos sobre la vida de Mahoma, una fuente muy extensa y susceptible de exégesis porque no procede directamente de Alá. Su importancia en la construcción de la vida comunitaria explica el enorme papel de Mahoma en el islam, pese a que, a diferencia de Jesucristo, sólo habría sido un hombre. Las supuestas opiniones y anécdotas de su vida constituyen el material básico para la construcción de la *sharía* o ley islámica, elaborada básicamente mediante la analogía. En general, las interpretaciones más tolerantes fueron las más difundidas, aunque todas las escuelas tendieron al rigorismo por la búsqueda de consensos que favorecían las posiciones más intransigentes¹⁶. Un ejemplo de ello es el actual rechazo al consumo de alcohol que, sin embargo, era alabado por los poetas árabes del islam clásico.

En sus orígenes, la existencia de este marco regulatorio común, pero flexible, fue una de las fortalezas del sistema económico del nuevo imperio árabe y la base de su desarrollo comercial. Con frecuencia, los conquistadores aceptaban las instituciones de los territorios incorporados para reinterpretarlas en clave islámica, afirmando progresivamente la *sharía*. El resultado fue una creciente uniformización legislativa y una mayor seguridad jurídica. La existencia de tribunales de comercio islámicos, el respeto a la autoridad de los jueces, la labor de los ulemas y la universalidad de su jurisdicción permitieron la aparición de nuevas figuras contractuales como la *mudaraba*, que anticipaban sociedades mercantiles modernas, como la *commenda* europea. La difusión del árabe, lengua de Dios en la que se codificaban las normas, facilitó la aplicación del derecho mercantil. La desintegración del imperio árabe, cuyo primer jalón fue la creación de un emirato independiente en Al-Ándalus, no afectó a esta organización, ya que su sostén no era el poder del Estado, sino la interpretación religiosa de los textos sagrados¹⁷.

La existencia de un marco normativo estable es esencial para el comercio, pero también lo es su capacidad de adaptación. Dado que el Corán contiene pocas normas estrictas y que la vida de Mahoma fue inicialmente la de un mercader, la regulación económica islámica no era intrusiva. En cierto modo, supuso un retorno al imperio romano anterior a la crisis del siglo III, igualmente caracterizado, en este campo de la vida social, por una cierta ausencia del Estado. En el islam predomina una visión económica individualista mientras sea compatible con una moral colectivista. El creyente debe respetar las normas de la comunidad en cuanto a su piedad pública

¹⁶ Giorgio Vercellin, *Instituciones del mundo musulmán* (Barcelona: Bellaterra, 2003).

¹⁷ Vercellin, *Instituciones...*, 2003.

y privada, pero, a cambio, la comunidad no puede imponerle obligaciones económicas fuera de las que se deriven de esa piedad.

No obstante, existían regulaciones que suponían un freno real al desarrollo económico. Acaso la más conocida, fue la prohibición del préstamo con interés (*ribā*), expresamente recogida en varios versículos (*suras*) del Corán, aunque su significado (“incremento injusto del precio”) pueda admitir interpretaciones. Por otro lado, el derecho sucesorio establecía criterios de reparto que amenazaban la continuidad de la actividad económica tras la muerte del mercader. Los herederos no sólo eran los hijos, sino prácticamente cualquier pariente varón. Además, se debía garantizar el estatus previo al matrimonio de esposas e hijas. Estas disposiciones favorecieron una mejor distribución de la renta, pero perjudicaban la acumulación de capital y la continuidad de los negocios. Este problema no era en absoluto exclusivo del islam. Su mejor o única solución fue la creación de sociedades mercantiles, cuya evolución hacia la responsabilidad limitada y el capital por acciones constituye la base del capitalismo moderno. Sin embargo, en el islam este desarrollo chocó con un tercer problema: el carácter individualista del derecho y su desconfianza hacia las instituciones colectivas (salvo las de carácter piadoso, como el *waqf*). Así pues, las mismas causas que explicaban el carácter “liberal” del islam impedían la formación de organizaciones económicas estables.

Con todo, las restricciones islámicas al desarrollo económico deben matizarse. Su principal fuente son los *jadices*, cuyo valor sagrado es inferior al del Corán y cuya autenticidad era objeto de debate. Desde los primeros siglos se procedió a su clasificación según grados de credibilidad, desde lo “indudable” hasta lo “incierto”; y sobre esa base se construyeron interpretaciones necesariamente discutibles. Este proceso alcanzaba a las analogías formuladas desde el propio Corán, pues siendo este indiscutible, también estaba muy lejos de cubrir una parte mínimamente relevante de la vida social y económica. Todo esto explica la inexistencia de una autoridad religiosa y el nacimiento de distintas escuelas jurídicas (cuatro *sunnies*, además de las *chiíes*). En la práctica, cada *ulema* se atenía a la escuela dominante en su entorno, respetando en lo posible a las demás. Esto dejaba un margen considerable de actuación para mercaderes, consumidores y trabajadores.

Una interpretación hoy común entre los estudiosos de esa “larga divergencia” parte de esta relativa permisividad. Hasta el siglo XIII, el islam vivió una etapa próspera porque, dentro de un *corpus* legal incompleto pero confiable, el rigorismo estuvo contenido. Incluso las posiciones de Ahmed ibn Hanbal (780–855) el fundador de la escuela coránica más rigorista, resultaban laxas comparadas con las de sus seguidores posteriores. Pero con

las invasiones nómadas, y en un contexto percibido como “apocalíptico”, muchas comunidades derivaron hacia el inmovilismo ético y teológico. Ocurrió así el “cierre de la puerta de la Interpretación”, es decir, la finalización del proceso de selección e interpretación de *jadices* para cuestiones cotidianas. Aunque siempre quedarían asuntos nuevos sujetos a exégesis, las líneas maestras quedaron selladas, haciendo que el sistema legal perdiera adaptabilidad. De hecho, en aras del consenso con los *ulemas* más estrictos se aceptaron prescripciones contrarias al desarrollo económico¹⁸.

El principal problema de esta tesis es su débil correspondencia temporal. No existe consenso sobre cuándo ocurrió ese “cierre”, pero la opinión mayoritaria lo sitúa entre los siglos IX y X, no menos de 200 años antes de las grandes invasiones. Esta cronología encaja con la evolución del pensamiento filosófico y científico árabe, cuyo período más brillante se sitúa entre los años 800 y 1200. El punto de inflexión fue la desaparición de la escuela mutazilí y la hegemonía del pensamiento de Al-Gazali (1058–1111), que supuso el abandono del racionalismo aristotélico en favor de una visión esencialista que negaba la capacidad de la razón para alcanzar el conocimiento¹⁹. En su extremo, esta posición implicaba una negación de la ciencia, basada en leyes universales independientes de la voluntad divina. La misma idea de “cierre de la interpretación” puede ser una relectura posterior de algo que sus protagonistas no percibieron como tal. En cierto modo, la búsqueda de una interpretación definitiva es inherente a cualquier religión revelada y textual.

5. La autocracia

Quizás una vía más fecunda para acercarse al problema del atraso sea analizar los factores que condicionaron la evolución de la doctrina económica. La existencia de prescripciones contrarias al desarrollo no es, en absoluto, una peculiaridad musulmana. El cristianismo también contenía, y aún contiene, normas y orientaciones antieconómicas, muchas de ellas semejantes a las del islam. En conjunto, podría considerarse una religión más hostil a la vida económica. Desde luego, la visión pobrista y anti-mercantil del mismo Jesucristo está ausente en el Mahoma comerciante de camellos.

¹⁸ Bernard Lewis, *Los árabes en la Historia*. (Madrid: Espasa Calpe, 2005). Eugene Rogan, *Los árabes: del Imperio Otomano a la actualidad* (Barcelona: Editorial Crítica, 2010); Karen Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo* (Madrid: Tusquets, 2004).

¹⁹ Pervez Hoodbhoy, *El islam y la ciencia* (Barcelona: Bellaterra, 1991).

No obstante, las sociedades europeas fueron sorteando estos obstáculos mentales desde la Baja Edad Media. Una prueba evidente de ello fue la evolución de los tipos de interés. Para que el precio de los préstamos sea bajo se requiere, además de capital prestable, garantías para su devolución²⁰. Dadas las deficiencias y el coste de los medios coercitivos, el mejor método es apelar a la conciencia del deudor. Pero esta solución entra en conflicto con la visión religiosa de musulmanes y cristianos, que consideran el propio interés como *haram* o pecado. Pese a ello, una extensa bibliografía confirma que durante los siglos XIV y XV hubo un fuerte descenso del interés comercial en Europa occidental (sobre todo, Holanda e Inglaterra), y que desde entonces se estabilizó en torno al 5 %. Esto solo puede reflejar un cambio en la mentalidad colectiva. Endeudarse dejó de ser moralmente problemático y, al contrario, honrar el pago de las deudas pasó a considerarse una virtud. Gracias a ello los prestamistas podían operar con garantías, lo que, en un mercado integrado, condujo a la reducción del interés²¹.

La extensión de esta mentalidad capitalista estuvo estrechamente vinculada al nacimiento del Estado-nación en la Edad Moderna en, al menos, cuatro países europeos: Inglaterra, Francia, España y Portugal. Los cuatro tenían fronteras relativamente definidas, poblaciones homogéneas y una administración y legislación económica de ámbito nacional. El nuevo Estado-nación supuso un reforzamiento de la autoridad real; no es casual que la historia de estos países en la Baja Edad Media estuviera marcada por los conflictos entre monarquía y aristocracia. En el caso de Castilla, los surgidos en torno a la Casa Trastámara, que también explican la larga supervivencia del reino de Granada. En la pugna entre Corona y nobleza, las ciudades se alinearon con la primera y, tras su victoria, obtuvieron reconocimiento como agentes políticos. Así, durante la guerra de Sucesión castellana, la inmensa mayor parte de las ciudades, y las más grandes, apoyó a Isabel la Católica frente a Juana la Beltraneja. Tras la contienda, Isabel y Fernando impulsaron políticas de control de las noblezas urbanas; pero también reformas institucionales, fiscales, de orden público y de apoyo al comercio que sentaron

²⁰ Douglass C. North y Barry R. Weingast, “Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England”, *The Journal of Economic History*, vol. 49, n. 4 (1989), pp. 803-832.

²¹ Jan Luiten van Zanden, *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, 1000-1800* (Leiden: Brill, 2009); Maarten Prak y Jan Luiten van Zanden, *Pioneros del capitalismo. Los países bajos 1000-1800* (Barcelona: Pasado & Presente, 2024).

las bases del florecimiento económico del último cuarto del siglo XV. El fracasado levantamiento de los Comuneros en 1520 revela hasta qué punto las ciudades eran un poder a tener en cuenta.

Así pues, las monarquías europeas tenían incentivos para reconocer a las ciudades y sostener su actividad mercantil y artesanal. De ahí que creasen instrumentos que garantizaban a sus élites seguridad jurídica y movilidad social. Por ejemplo, se amplió el acceso al estamento noble a comerciantes, incluso con antecedentes manuales, algo inconcebible en la Edad Media. Con el tiempo, no pocos aristócratas europeos empezaron a contar entre sus ascendentes a los directivos de las casas de negocio nacidas del comercio de telas y enriquecidas con el préstamo al Estado. De forma paralela, pensadores de muy diversa procedencia continuaron elaborando la casuística sobre las excepciones a la prohibición del interés, una reflexión iniciada ya por Santo Tomás de Aquino, pese a su oposición al préstamo con interés. A comienzos del siglo XV, para muchos autores la prohibición había quedado reducida a casos sin aplicación práctica, sin que por ello dejara de estar formalmente vigente. En particular, el argumento del *lucrum cessans* abrió la puerta a todo tipo de licencias²².

Pues bien, poco o nada de lo anterior ocurrió en el islam. Desde fecha temprana, se desarrolló una interpretación doctrinal destinada a flexibilizar las prescripciones económicas. Ulemas vinculados a la escuela *hanafí* elaboraron las *hiyal*, “argucias jurídicas” que permitían, por ejemplo, presentar un crédito con interés como una transacción ordinaria. Pese a las críticas de la escuela *hanbalí*, las *hiyal* fueron ampliamente aceptadas entre los siglos IX y XII. Pero desde el siglo XIII las críticas se intensificaron, especialmente por parte de ulemas *hanbalíes* como Ibn Taymiyya (1263–1328). Más que un “cierre” de la interpretación, se produjo una reinterpretación en sentido opuesto al seguido desde el siglo VIII: un retorno al islam original en el que la *ribā*, sencillamente, estaba prohibida. Nótese que este proceso guarda paralelismos con el origen del protestantismo, que también pretendía ser un retorno al mensaje original de los textos sagrados. Pero las diferencias son sustanciales: la relectura de la prohibición del interés en autores como Juan Calvino (1509-1564) fue exactamente la contraria que la de Ibn Taymiyya.

²² Francisco Javier Jiménez Muñoz, *La usura. Evolución histórica y patología de los intereses* (Madrid: Dykinson, 2010); Pablo A. Martín-Grande, “La historia de la usura y de las teorías del interés desde la Antigüedad hasta los años previos a Adam Smith”, *História e Economia*, vol. 31, n. 1 (2025), pp. 44-60 y “La usura en la Escuela de Salamanca”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, vol. 18, n. 1(2026), pp. 213-246.

Con los imperios otomano, mogol y safaví, y especialmente durante los reinados de Solimán, Akbar y Abbas, las *hiyal* fueron recuperadas. Ideológicamente, los dos imperios suníes eran afines a la escuela *hanafí*, mientras que el Irán safaví lo era a la escuela *yafarí*, equivalente chií de aquella escuela. Así pues, a comienzos de la Edad Moderna el poder político y el ambiente intelectual podría haber hecho avanzar la doctrina económica en una dirección similar a la europea. No fue así porque los grandes imperios islámicos diferían radicalmente de los Estados-nación europeos. Carecían de uniformidad lingüística y de fronteras definidas; y funcionaban esencialmente como puras estructuras extractivas para el mantenimiento del ejército. Sus gobiernos eran autocracias que carecían de incentivos para proteger a una clase mercantil asentada en ciudades sin autonomía política e, incluso, existencia jurídica. En realidad, el ascenso social de los mercaderes carecía de sentido porque no había un estamento noble comparable. En este contexto, la cuestión de las prescripciones antieconómicas y su relajación mediante las *hiyal* quedó en manos de un cuerpo de ulemas cada vez más conservador. No se produjeron desarrollos relevantes en las *hiyal*, precisamente cuando en Europa surgían nuevas formas societarias; como la primera compañía por acciones, la VOC holandesa, que se fundó en 1602. Las autocracias imperiales podrían haber generado instrumentos legales para afrontar la nueva realidad, pero su prioridad era la supervivencia dinástica. Peor aún, cualquier innovación europea era vista con desconfianza y desprecio. En fin, el conservadurismo de los ulemas también era la estrategia política de los sultanes.

El caso del reino alauí de Marruecos es singular por el predominio de la escuela *malikí*. A diferencia del fundamentalismo *hanbalí*, los *malikís* eran, ante todo, tradicionalistas. Se daba el mayor valor a la vida comunitaria, lo que implicaba cierta desconfianza hacia el mercado y las formas capitalistas. Esta actitud se extendía hacia las *hiyal*, aunque por razones doctrinales específicas. Las herramientas interpretativas rechazadas por Hanbal y, aún más, Ibn Taymiyya eran aceptables para los malikíes; pero el resultado final en la doctrina económica venía a ser el mismo, pues primaba el interés de la comunidad —por ejemplo, los herederos— sobre el del individuo. Quizás por ello, Marruecos, pese a ser uno de los países musulmanes más influidos por Occidente durante la Edad Moderna, no se distingue del resto del islam. Es revelador que los cambios impulsados por Mohamed III (1757-1790), como el cierre de zagüías sufíes vinculadas al islam popular, fueran inspirados por el movimiento *wahabí*, una versión “política” de la escuela *hanbalí*. La modernidad de Mohamed III era fun-

damentalista, lo que, por sí mismo, imposibilitaba los cambios profundos que exigía la realidad económica del siglo XVIII²³.

Conclusión

Históricamente, España no ha gozado de condiciones geográficas sustancialmente mejores que Marruecos para el desarrollo. La dramática historia de las invasiones de pueblos nómadas de los dos países no sugiere una ventaja o desventaja económica a largo plazo. El islam tampoco era un terreno menos fértil que el cristianismo para el nacimiento del capitalismo; en realidad, tendría más sentido suponer lo contrario. Las causas de que históricamente la diferencia en los niveles de renta y bienestar de Marruecos y España (o el islam y Europa) hayan sido tan grandes deben buscarse en la forma en la que religión fue interpretada desde el poder y la sociedad civil. Las dos religiones contenían normas, mensajes y actitudes morales que podían entorpecer el desarrollo de instituciones económicas modernas e inclusivas. Pero Europa encontró el camino para superar esas dificultades y el islam no. En este terreno, el papel jugado por el Estado para vencer los obstáculos resultó crucial. El Estado-nación europeo resultó mucho más exitoso que la autocracia islámica.

Referencias bibliográficas

Acemoglu, Daron, y James A. Robinson. *Why nations fail: The origins of Power, Prosperity and Poverty*. Nueva York: Crown Publishers, 2012.

Alvarado, David. *Rif: De Abdelkrim a los indignados de Alhucemas*. Madrid: Catarata, 2017.

Armstrong, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo*. Madrid: Tusquets, 2004.

²³ Madariaga. *Historia...*, 2017. Esta comparación entre las trayectorias del cristianismo y el islam no implica una equivalencia teológica absoluta, sino un análisis de sus efectos sobre las instituciones económicas. Al igual que en otras religiones de texto sagrado, la interpretación ha oscilado entre el rigorismo y la adaptación práctica. “En Marruecos, el predominio de la escuela *malikí* favoreció un tradicionalismo que priorizaba el interés comunitario sobre la innovación mercantil individualista”.

Aziza, Mimoun. *España y el Rif. Miradas cruzadas*. Madrid: Editorial Diwan Mayrit, 2023.

Barquín, Rafael. *El Islam (622-1800). Un ensayo desde la Historia Económica*. Madrid: Editorial UNED, 2012.

Barquín, Rafael. *Escapando del Eurocentrismo. Una historia no-europea del mundo en la Edad Moderna*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2020. <https://doi.org/10.22429/Euc2021.003>

Brett, Michael y Elizabeth Fentress. *The Berbers: The Peoples of Africa*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1997.

Elharti, Mehdi. *Fundamental obstacles to modernization in precolonial Morocco: Geography, institutions and culture*. Universidad de Granada, 2017. <http://hdl.handle.net/10481/48472>.

Elharti, Mehdi. “Morocco’s centuries-long economic sclerosis: the role of demographic inferiority”, *Revista de la historia de la economía y de la empresa*, 12 (2018): 197-225.

Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. University of Chicago Press, 1969.

Hoodbhoy, Pervez. *El islam y la ciencia*. Barcelona: Bellaterra, 1991.

Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.

Jiménez Muñoz, Francisco Javier. *La usura. Evolución histórica y patología de los intereses*. Madrid: Dykinson, 2010.

Kuran, Timur. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton University Press, 2011. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt7t73p>.

Lewis, Bernard. *Los árabes en la Historia*. Madrid: Espasa Calpe, 2005.

Madariaga, María Rosa. *Historia de Marruecos*. Madrid: Catarata, 2017.

Martín-Grande, Pablo A. “La historia de la usura y de las teorías del interés desde la Antigüedad hasta los años previos a Adam Smith”. *Historia e Economía*, 31(1) (2025): 44-60. <https://www.historiaeconomia.pt/he/article/view/376>.

Martín-Grande, Pablo A. “La usura en la Escuela de Salamanca”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 18(1) (2026): 213-246. <https://doi.org/10.24197/fwm7xf02>.

Martínez Meseguer, César. *La Teoría Evolutiva de las Instituciones*. Madrid: Unión Editorial, 2009.

North, Douglass C., y Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World*. Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819438>.

North, Douglass C., y Barry R. Weingast, “Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England”, *The Journal of Economic History*, 49(4) (1989): 803-832. <https://www.jstor.org/stable/2122739>

Pomeranz, Kenneth. *The great divergence: China, Europe, and the making world economy*. Princeton University Press, 2000. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7sv80>.

Prak, Maarten, y Jan Luiten van Zanden. *Pioneros del capitalismo. Los países bajos 1000-1800*. Barcelona: Pasado & Presente, 2024.

Raha Ahmed, Rachid (ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente*. Granada: Rachid Raha Ahmed, 1994.

Rogan, Eugene. *Los árabes: del Imperio Otomano a la actualidad*. Barcelona: Editorial Crítica, 2010.

Segura i Mas, Antoni. *El Magreb: del colonialismo al islamismo*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1994.

Tahiri, Ahmed. *Rif Al-Magrib y Al-Andalus. Organización del territorio en las dos orillas del Estrecho (Siglos VIII-XI)*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2007.

Vercellin, Giorgio. *Instituciones del mundo musulmán*. Barcelona: Bellaterra, 2003.

Zanden, Jan Luiten van. *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, 1000-1800*. Leiden: Brill, 2009. <https://brill.com/display/title/16726>.

RESEÑAS

Angulo Ordorika, Ianire, *Dios no da a nadie por perdido. La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12)* (FMF) 573-574; **Angulo Ordorika, Ianire**, “¿No habéis leído esta Escritura?” (Mc 12,10). *El Trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12, 1-12* (RSV) 574-575; **Bojorge Cervetti, Horacio**, *Estado pre-masorético del Pentateuco según el Targum Neophyti 1* (RSV) 575-576; **Brüning, C. - Vorholt, R.**, *La cuestión del mal. Aportaciones del Antiguo y Nuevo Testamento para la teología* (FMF) 576-578; **De la Morena, Gonzalo**, *Genesi dello scandalo cristiano. Origini storiche della fede nella divinità di Gesù Cristo* (FMF) 578-579; **Fédou, Michel**, *Jésus Christ dans l'histoire humaine et le mystère de Dieu. Essai de christologie* (BPA) 588-590; **Fusarelli, Massimo**, *Francisco de Asís. Una vida inquieta* (BPA) 590-591; **Hylén, Susan E.**, *Las mujeres en el mundo del Nuevo Testamento* (PSA) 579-581; **Kreider, Alan**, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano* (PSA) 581-582; **Leonet Zabala, Juan M.**, *Dios Creador según Santo Tomás de Villanueva* (AMM) 591-592; **Lazcano, Rafael**, *Biografía de León XIV. El Papa agustino, peregrino hacia Dios* (RRB) 595-597; **Madrigal, Santiago**, *La Iglesia. «Signo alzado entre las naciones»*. *Fundamentos de eclesiología* (BPA) 592-593; **Pikaza, Xabier**, *Juan Bautista. Una voz en el desierto* (BPA) 597-598; **Prades López, Javier M.**, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (JG-VA) 599-601; **Schmid, Conrad - Schröter, Jens**, *La formación de la Biblia. De los primeros textos a las Sagradas Escrituras* (FMF) 582-583; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socio-culturales para comprender a Jesús de Nazaret* (FMF) 583-585; **Stock, Klemens, SJ.**, *Jesús, bondad de Dios. Meditaciones sobre el Evangelio de Lucas* (FMF) 585-586; **Tück, Jan-Heiner**, *Crux. El escándalo de la cruz* (FMF) 587-588; **Zubiri, Xavier**, *Inteligencia sentiente* (FMH) 594-595.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones



FECYT-443/2024
Fecha de certificación: 30 de julio de 2023 (1ª convocatoria)
Válida hasta: 29 de julio de 2025

