

CUADERNOS

Octubre 2025, Vol. XXXVIII, nº 1



La diplomacia religiosa marroquí en España

La proyección de una marca país en el
exterior

Salma Kalil Al Aazzaoui



Salma Kalil Al Aazzaoui

Sobre la autora:

Doctora en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del grupo de investigación sobre "*El proceso y legado de la descolonización española en África*", un proyecto organizado por el CIDAF-UCM.

Sus investigaciones se centran fundamentalmente en las comunidades musulmanas en Europa occidental, identidad, islam y las políticas públicas aprobadas por los países de emigrantes en beneficio de sus expatriados.

ÍNDICE

I.- Introducción

II.- Desarrollo histórico del proceso de construcción del Estado marroquí

II. 1.- El Marruecos precolonial

II. 2.- El Marruecos colonial.

III. 3.- El Marruecos independiente.

III.- El Estado marroquí en la esfera internacional

IV.- Objetivos de la diplomacia religiosa marroquí

V.- Herramientas para la promoción de la diplomacia religiosa

VI.- Retos para la inmigración musulmana en Occidente y respuestas ante los mismos

VII.- Situación del campo islámico en España

VIII.- La diplomacia religiosa marroquí en España

VIII. 1.- Un ejemplo de la diplomacia religiosa en España: El envío de una delegación de imames durante el mes de Ramadán.

IX.- Conclusiones

Bibliografía

I.- Introducción

El objetivo de estas páginas es estudiar la diplomacia religiosa marroquí, centrándose en particular en su relación con España. La diplomacia religiosa es una modalidad diplomática al servicio de algunos Estados que ha ganado un notable desarrollo en los últimos tiempos. En el caso concreto del Estado marroquí, éste busca proporcionar unos determinados servicios religiosos a sus comunidades expatriadas, así como promover unas determinadas creencias religiosas en el seno de las mismas.

El estudio de la diplomacia religiosa no deja de ser algo hasta cierto punto novedoso. Debe tenerse en cuenta que es un fenómeno relativamente nuevo, por lo cual la bibliografía acerca del mismo es hasta el momento relativamente escasa. Hemos constatado que Marruecos en las últimas décadas ha desarrollado una política religiosa muy activa en relación con sus nacionales residentes fuera del territorio marroquí. Esta línea de actuación se inscribe dentro de un proyecto de construcción nacional más amplio en donde se considera que el islam es un elemento fundamental de la historia, la cultura y la identidad nacional del país. Si bien el islam es único, el modelo de islam promovido por las autoridades marroquíes presenta ciertas particularidades. Se postula no sólo su carácter sunní, su adhesión a la escuela jurídica malekí, a la teología asharí y a la rica tradición sufí del país, sino que además se defiende su carácter “moderado”. Se considera que estos tres elementos no solamente constituyen el zócalo de la identidad religiosa marroquí, sino que, en virtud precisamente de su talante “moderado” y “tolerante”, puede resultar un útil instrumento para erradicar el terrorismo e inhibir los procesos de radicalización. La lucha contra ambos ha adquirido un carácter central para el Estado marroquí, especialmente tras los atentados de Casablanca de 2003. No puede olvidarse tampoco que un número importante de personas de origen marroquí han tomado parte en atentados en suelo europeo o han marchado a Oriente Medio a sumarse al yihadismo. El notable éxito alcanzado por Marruecos con esta estrategia ha animado a sus dirigentes a exportarla a otros países. Siendo el islam un elemento intrínseco de la identidad nacional de Marruecos, la actividad dirigida a la comunidad marroquí expatriada tiene como objetivo preservar las especificidades de la identidad religiosa y, por ende, conservar, en la medida de lo posible sus nexos de unión con el país.

Las autoridades marroquíes quieren incluir a España en esta estrategia global, dado el elevado número de expatriados marroquíes residentes en el país. La colaboración en materia religiosa entre España y Marruecos todavía necesita ser desarrollada en mucha mayor medida. Las propuestas de colaboración por parte de las autoridades marroquíes han sido reiteradas. No obstante, desde el gobierno de España se limitan a agradecer este gesto cortés sin avanzar hacia la firma de un acuerdo global de cooperación hispano- marroquí. Existen algunas reticencias, ya que las autoridades españolas sopesan que esta colaboración puede servir como un arma de doble filo para el régimen alauí, permitiéndole extender así su control político sobre las comunidades musulmanas de origen marroquí. A ello deben sumarse las relaciones intrínsecamente complejas entre ambos países, además el islam español no es homogéneo y existen numerosas disputas entre las distintas organizaciones religiosas que actúan en el país.

Antes de desglosar los distintos apartados de este trabajo debe señalarse que el presente texto es un resumen de nuestra tesis doctoral *La diplomacia religiosa marroquí en España. Islam, identidad nacional y comunidades expatriadas*, defendida en 2025.

II.- Desarrollo histórico del proceso de construcción del Estado marroquí

II. 1.- El Marruecos precolonial

El estudio del desarrollo del islam en Marruecos debe abordarse siguiendo un orden cronológico, a lo largo de las etapas precolonial, colonial y postcolonial. Esta perspectiva histórica no solamente presenta de manera contextualizada las características específicas del islam marroquí actualmente hegemónico, sino que además facilita la comprensión del papel desempeñado por la religión en el proceso de conformación del Estado marroquí.

Si queremos entender el Marruecos precolonial, se hace preciso entonces estudiar la organización político-religiosa en el Marruecos tradicional (Castien Maestro, 2007; Laroui, 1994; Velasco de Castro, 2013). Vamos a comenzar analizando el funcionamiento del campo político. El aparato estatal marroquí era ampliamente conocido como *Majzen*. Este término hace referencia más en concreto a la estructura administrativa conformada en torno a la autoridad central encabezada por el sultán (El Ghazi, 2019). A grandes rasgos esta estructura se encontraba internamente fragmentada en línea tribales y etno-regionales, de modo que el aparato estatal tradicional era relativamente débil, al tener que esforzarse de manera continuada por controlar a las distintas facciones que lo integraban, todo lo cual solamente lograba de un modo parcial y precario (Castien Maestro, 2007). Por ejemplo, en el seno del aparato estatal se sucedían continuamente disputas entre los distintos pretendientes al trono. Estas desavenencias impulsaban a aquellos candidatos excluidos a buscar nuevos apoyos entre distintos poderes locales, tales como maestros sufíes o tribus con el fin de conformar una nueva organización y servir como contrapeso al poder central. Cabe destacar que estos líderes externos gozaban de una amplia autonomía en la gestión de sus asuntos internos, ya que contaban con el control de suficientes recursos armamentísticos, materiales y humanos para hacer frente a las amenazas ajenas.

En estas circunstancias resulta lógica la práctica del arbitraje entendida como una estrategia para tejer nuevas alianzas con los actores sociales más leales y marcar una ruptura con los disidentes con el fin de prevenir la formación de una coalición paralela, que pudiera poner en tela de juicio el poder (Waterbury, 1970; Tozy, 2000).

Esta peculiar naturaleza del campo político tradicional, caracterizada por una relación de tira y afloja recurrente entre el sultanato y los poderes locales, puede entenderse a partir de ciertos rasgos de la estructura social. La base de la misma estribaba en agrupaciones basadas en la filiación por línea paterna y en alianzas matrimoniales. Ambas agrupaciones tenían un carácter fluido, ya que podían ser reconvertidas mediante el recurso a técnicas de manipulación genealógica (Bonte, Conte y Dresch, 2001). Así, el parentesco por línea materna podía ser reconstituido en una filiación por vía paterna mediante el recurso de la ya citada técnica.

Estas agrupaciones podían tener una amplitud variable. En este sentido, existían pequeños grupos como los clanes, mientras que podían darse agrupaciones de mayor tamaño, como era el caso de las tribus. Tozy describe eficazmente esta estructura subrayando la naturaleza bicéfala de la organización del Majzen (Tozy, 2000). Por una parte, estaba el núcleo central de la estructura del Majzen, formado por grupos de personas o familias que ostentaban altos cargos en la Corte, la cual estaba constituida por la burocracia del ejército que garantizaba la seguridad del palacio, sirvientes que dirigían los servicios interiores, personal encargado del protocolo y líderes tribales leales a la figura del sultán, encargados de la seguridad territorial. Pero por otra parte, existían también diversos núcleos de poder, vinculados al Sultán, pero no estrictamente dependientes de él, como los integrados por jerifes, ulemas, santones, letrados, comerciantes, notables, visires y jefes de las corporaciones. La diversidad de todos estos colectivos arroja luz sobre la capacidad del Majzen para apoyarse en distintas agrupaciones sociales, con el fin de mantener su estabilidad.

Dentro de este contexto atomizado y fluido en el plano socio-político, el islam desempeñaba un papel fundamental como factor aglutinante, capaz de proporcionar cierta coherencia interna. Esto era así en la medida en que el islam suministra todo un sistema de valores ético-morales y un código de conducta

bastante detallado. Ello proporcionaba a los habitantes del país una identidad compartida más allá de la heterogeneidad lingüística, entre arabófonos y berberófonos, las diferencias culturales y la fragmentación política y social entre distintas ciudades, cofradías místicas y tribus.

Si bien el islam y el sultanato jugaban un papel central como agentes integradores de la sociedad, en ningún caso puede estudiarse el Majzen como una mero agente vertebrador del sistema con capacidad de mantener un orden relativo entre los poderes locales y el poder central. Dentro del Majzen pervivía una fusión entre las instituciones políticas y religiosas, ya que en el islam suní no existe una separación neta entre política y religión. Desde el punto de vista ideológico, el aparato estatal se servía del islam para distintos fines, como principio de organización, fuente de legitimidad del soberano y medio de control del campo político para combatir las amenazas externas (El Ayadi, Bourquia y Darif, 2005; Zeghal, 2006). Asimismo, los gobernantes eran concebidos como los líderes espirituales de una comunidad específica de creyentes musulmanes dentro de la comunidad global de todos los creyentes, la *Umma*. Los sultanes disfrutaban además de la condición de jerifes, es decir, de descendientes directos del Profeta Mohamed. De ahí entonces que se les atribuyera la posesión de una *baraka*, o bendición divina, la cual podía plasmarse en una capacidad para obrar diversos milagros.

II. 2.- El Marruecos colonial

Tras la firma del Tratado de Fez en 1912, se estableció un Protectorado en Marruecos. Este nuevo régimen, si bien implicaba la concesión del control del territorio marroquí a una potencia colonizadora, en ningún caso suponía la anulación de la tradición política existente (El Ghazi, 2019; Villanova y Mateo Dieste, 2017). Implicaba, por ello, la instauración de un gobierno indirecto, a través del cual se preservaba la soberanía de la autoridad local, el sultán. Al mismo tiempo, se respetaban las particularidades de las poblaciones autóctonas, si bien las instituciones tradicionales quedaron bajo la tutela de un nuevo aparato estatal de origen europeo, con el fin de desarrollar una protoadministración de tipo moderno con distintos órganos encargados de gestionar los asuntos públicos del Estado. Desde el punto de vista oficial, el Protectorado se presentó como una empresa destinada a modernizar y unificar el país bajo la égida de una monarquía islámica renovada, en cuyo nombre actuaban las autoridades coloniales (Benmlih, 1990; Ojeda, 2010). Pese a que el Sultán había sido despojado de su poder real en la práctica, el régimen colonial se esforzó por mantener su sacralidad, lo cual potenció enormemente el desarrollo de sus funciones ceremoniales como el líder de la comunidad de creyentes musulmanes marroquíes. Este desarrollo tuvo implicaciones ulteriores muy profundas, en términos políticos y religiosos, en la conformación del Marruecos independiente. En efecto, el Protectorado franco-español, produjo unos efectos paradójicos con respecto a esta construcción previa (Castien Maestro, 2007). En este sentido, la monarquía quedara fortalecida en última instancia, al doblarse el poder de las tribus e instaurarse un aparato estatal moderno con mayor capacidad de control sobre la sociedad (El Mansour, 1992; Munson, 1993). El monarca fue colocado a la cabeza de este aparato estatal, a fin de encarnar la unidad de todos los sectores del país. En la misma línea, esta integración de la sociedad se llevó a cabo en gran medida sobre la base de la promoción de una identidad nacional renovada centrada en torno al islam.

II. 3.- El Marruecos independiente

En nacionalismo marroquí, asumido muy tempranamente por el propio monarca, se caracterizaba asimismo por un proyecto de construcción de un Estado marroquí independiente simultáneamente islámico y moderno, en el cual se compaginara la introducción de instituciones modernas, liberales con el papel central reservado a la monarquía (Laroui, 1994; Zeghal, 2006). A continuación vamos a presentar en líneas generales las políticas del nuevo Marruecos independiente, posterior a 1956, a lo largo de los reinados de Mohamed V, Hassan II y Mohamed VI.

Mohamed V buscó justamente afianzar estos pilares identitarios de la nación, condensados en el lema "Dios, Patria y Rey". Este lema define a Marruecos como una nación de creyentes musulmanes (patria), sometidos a los mandatos divinos recogidos en la revelación del Corán (Dios), y regidos por un monarca (rey), que opera como el eje organizador de la comunidad nacional, y es a quien le corresponde

representarla, defender sus intereses y velar por la lealtad a la ley divina (Dalle, 2004; Geertz, 1994; López García, 1996).

Durante el reinado de Hassan II tuvo lugar un intenso desarrollo de este modelo. La recreación de este repertorio ideológico (el pacto de alianza entre el rey y el pueblo, la ofrenda al rey o la Fiesta al Trono) constituyó una estrategia del rey dirigida a reforzar su legitimidad, en un momento en que ésta se veía seriamente amenazada, debido a dos intentos de golpe de Estado en 1971 y 1972 (Daadaoui, 2011; Tozy, 2000). Ello le permitió acrecentar su capacidad de intervención en los campos religioso y político, en calidad del máximo gestor del proyecto de construcción nacional y líder espiritual de la comunidad de creyentes musulmanes marroquíes.

El régimen de Hassan II protagonizó durante los primeros años de su reinado un duro enfrentamiento con las corrientes nacionalistas, especialmente las de izquierda, como la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), a las cuales consiguió progresivamente debilitar y domesticar (Castien Maestro, 2007; 2009; 2012; Tomé Alonso, 2016). Más adelante fue teniendo que bregar con una contestación islamista, que fue ganando una amplia base popular (Gómez García, 2018; Zeghal, 2006). La razón de la rápida propagación del islamismo dentro de la sociedad reside en la fácil accesibilidad de su discurso, capaz de ofrecer una solución presuntamente rápida y eficaz a los problemas de las personas. Su principal base de apoyo se encuentra entre aquellos sectores sociales en los que la tradición se encuentra más arraigada.

En un primer momento, las autoridades marroquíes establecieron un espacio de negociación con los representantes de las primeras asociaciones islamistas (Juventud Islámica), ya que los dirigentes del régimen vieron en ellos una suerte de bastión contra la difusión de la ideología izquierdista (González Gómez del Miño, 2011; Lacombe, 2000; Lamchichi, 2003; Tozy, 2000). Sin embargo algunos acontecimientos externos, como La Revolución Islámica de Irán 1979, propiciaron la radicalización de los islamistas. Ello condujo al Estado marroquí a impulsar una política de represión contra estos grupos (Zeghal, 2006).

Frente a estos distintos oponentes, Hassan II tuvo que desarrollar una estrategia plural en la que se combinó la represión, la cooptación y la elaboración de una doctrina política y religiosa altamente sofisticada (Waterbury, 1970). Esta estrategia no era más que una renovación de la técnica del arbitraje precolonial, readaptada a las nuevas circunstancias.

Más allá del terreno específicamente político, Hassan II comenzó a sentar las bases de lo que posteriormente sería el llamado modelo de islam marroquí. El soberano marroquí insistió en el papel del islam dentro de la definición de la identidad nacional. Se trataba de proyectar una imagen de Marruecos como país confesional. Pero esta confesionalidad del Estado entrañaba ciertas especificidades, como su compatibilidad con una modernización moderada, que no rompiera con las tradiciones nacionales más arraigadas, ya que era sobre estas últimas sobre las descansaba la legitimidad de la monarquía (El Houdaigui, 2003; Fernández Fernández, 2021; Fernández Fonfría, 2019). Este planteamiento inicial serviría como piedra angular, sobre la cual basar posteriormente el desarrollo de la política exterior del reino; una política caracterizada por su singularidad, la cual se hizo manifiesta a partir de la creación de diferentes eventos estatales, como “Las Lecciones Hassaníes”, conferencias sobre temáticas religiosas, presididas por el rey y organizadas durante el mes de Ramadán, la Organización de la Conferencia Islámica, un organismo encaminado a buscar soluciones pacíficas a los conflictos de cariz religioso dentro del mundo islámico, y Comité Al Quds, una entidad para el seguimiento de la causa palestina. Todo ello se complementaba además con el recibimiento de personalidades religiosas y la celebración conferencias internacionales sobre el diálogo interreligioso (Belhaj, 2009; El Houdaigui, 2003; Hernando de Larramendi, 2017).

La naturaleza de estas actividades nos invita a reflexionar sobre cómo el Estado marroquí se sirve del islam como un instrumento a través del cual poder proyectar una imagen de marca internacional (Abourabi, 2019). Esta constatación nos permite realizar una segunda lectura acerca de cómo el afán de Marruecos por consolidar su posición geoestratégica dentro del sistema internacional corre pareja con su voluntad por hacer valer su papel como abanderado del ecumenismo entre las religiones del Libro, garantizar la

estabilidad regional, la seguridad del Mediterráneo, combatir el radicalismo y servir como barrera de contención frente al avance del integrismo islamista.

Mohamed VI ha continuado con este modelo general, el cual le ha permitido a la monarquía marroquí mantener su control sobre el país (López García, 2000; Vermeren, 2002 y 2011; Zeghal, 2006). No obstante, se han producido ciertos cambios a partir de los atentados de Casablanca de 2003. Estos terribles actos supusieron un revés para el conjunto del país, dado que se puso en cuestión la tesis de la existencia de una suerte de “excepcionalidad marroquí”, consistente en una inmunidad frente a las influencias extremistas (Zeghal, 2006). Uno de sus efectos inmediatos fue la desconfianza hacia la capacidad del monarca Mohamed VI para garantizar la paz espiritual y la seguridad dentro del país. El monarca reaccionó entonces decretando *el fin de la era de la falta de rigor moral*. Esta aseveración, pronunciada durante su aparición pública el día 29 de mayo de 2003, para condenar los atentados, sirvió de base para el desarrollo de una ambiciosa política dirigida a reestructurar toda la esfera religiosa¹. Se ha optado, de este modo, por una intervención más activa en el campo religioso, tanto a nivel institucional como ideológico, con vistas a reforzar el control ejercido sobre las asociaciones musulmanas, los lugares de culto y la enseñanza religiosa, combatir a los grupos radicales, integrar a los islamistas moderados en el juego político y, una vez más, desarrollar un discurso oficial en donde la moderación religiosa es presentada como un rasgo histórico de la nación marroquí, de tal modo que las interpretaciones más rigoristas, como las promovidas desde el salafismo, quedan entonces denunciadas como incompatibles con la identidad y la cultura marroquíes (Wainscott, 2017). Desde esta fecha el Estado ha impulsado un plan de acción, cuyo principal responsable ha sido el Ministro de Asuntos Religiosos Ahmed Toufiq. Esta iniciativa se conjuga además con un enfoque securitario, centrado en el refuerzo de las medidas de control y en la cooperación internacional en la lucha contra el terrorismo (Regragui, 2013).

La reforma del campo religioso marroquí le sirvió al Estado como carta de presentación en su esfuerzo por reforzar su peso geoestratégico. Este giro estaba dirigido a hacer frente a problemas en materia de seguridad compartidos en el marco de la comunidad internacional (Maghraoui, 2009; Mesa y Hamdaoui, 2018; Regragui, 2013). En estas circunstancias, Rabat más allá de reordenar el ámbito religioso, también tuvo que orientar su política exterior en consonancia con los estándares internacionales para hacer frente a la amenaza del terrorismo en el marco de un enfoque más global. Todo ello reflejó el afán del país por aprobar nuevas iniciativas con el fin de hacer valer su reputación y proyectar una imagen de marca. De esta forma se hace preciso dedicar a debida atención a las distintas formas existentes de *softpower* y, en especial, a aquellas que tienen más que ver con lo ideológico y lo religioso.

III.- El Estado marroquí en la esfera internacional

De igual manera, el Estado marroquí considera que las comunidades marroquíes en el exterior conservan plenamente su marroquinidad, es decir, su identidad nacional marroquí. Esta marroquinidad no se pierde y es preciso seguir cultivándola. Dado que la adhesión a este específico modelo de islam es tenida por un componente central de la identidad nacional marroquí, resulta lógico entonces que el Estado marroquí no sólo se esfuerce por lograr que sus expatriados conserven y recreen esta identidad nacional diferenciada, sino también, más específicamente, que se afane por conseguir que mantengan su adhesión a esta particular versión del islam.

Debemos tener en cuenta a este respecto que el Reino de Marruecos cuenta con un elevado número personas migrantes (se estima que aproximadamente en Europa la cifra de estos expatriados asciende a tres millones de personas) (Bruce, 2019). Resulta lógico que los marroquíes radicados en el exterior tiendan a recrear sus creencias y prácticas religiosas en el extranjero. El régimen alauí siempre ha querido conservar los vínculos con ellos, lo cual implica atender a sus más variadas demandas, incluidas las de carácter religioso. De ahí entonces la necesidad de que el Estado marroquí desarrolle una diplomacia religiosa.

¹ <https://maroc.ma/fr/discours-messages-royaux/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>

IV.- Objetivos de la diplomacia religiosa marroquí

Esta diplomacia religiosa es una actividad que está en continua evolución y que como concepto ha ido definiendo sus características a lo largo del tiempo hasta convertirse, en una nueva actividad diplomática con características propias. Siguiendo la documentación presentada por las plataformas digitales estatales marroquíes, los objetivos de la diplomacia religiosa del reino son:

- A) Buscar soluciones pacíficas a los conflictos religiosos.
- B) Fomentar una buena convivencia con la población no musulmana.
- C) Difundir en el plano internacional el modelo oficial de “islam moderado”.
- D) Proporcionar unos determinados servicios religiosos a sus comunidades expatriadas, así como promover unas determinadas creencias religiosas en el seno de estas mismas comunidades.
- E) Inhibir los procesos de radicalización que puedan desembocar en actos terroristas.

Precisamente, este tipo de actividad reviste una gran importancia para el Reino de Marruecos, dada su condición de Estado confesional musulmán, de modo que la diplomacia religiosa resulta una vertiente necesaria del conjunto de su política exterior (Abourabi, 2019). En este aspecto, la diplomacia religiosa constituye un instrumento fundamental para la difusión del llamado “islam marroquí”, es decir, de la visión oficial del Estado marroquí acerca del islam.

Pero, ¿qué es el islam marroquí? El islam es único en sí, pero luego puede presentar distintas modalidades específicas. Esto es lo que ocurre con el islam marroquí. El Estado marroquí promueve una determinada visión del islam, como “moderado”, en el sentido de resultar un islam compatible con la modernidad. Todo ello se ajusta con esta política general del Estado marroquí de un modernismo moderado, de acuerdo con el cual el país se iría modernizando, pero de manera paulatina, sin experimentar nunca una ruptura radical con sus tradiciones más arraigadas. Esta visión oficial sobre la modernidad y la religión no deja, por otra parte, de recabar un alto grado de consenso dentro del conjunto de la sociedad marroquí.

Esta combinación entre islam y modernidad, entre la modernidad y una tradición que es ante todo islámica, se considera factible en razón de tres grandes rasgos del islam tradicional de Marruecos. Estos tres rasgos son:

- El malikismo. Es una de las cuatro escuelas de jurisprudencia en el islam sunní. Esta escuela predomina en el África subsahariana, Marruecos, Argelia, Mauritania, Túnez y antaño fue también la hegemónica en Al Ándalus (El Ouazzani, 2003). Desde el punto de vista del régimen marroquí, la gran virtualidad de esta escuela reside en su manera flexible de interpretar los textos sagrados, es decir el Corán y el Hadiz, o colección de dichos del Profeta Mohamed. La base para esta interpretación flexible reposa sobre el principio del *istislah*, o “bien común”, entendido siempre como adaptado a las necesidades del momento y, por lo tanto, potencialmente susceptible de ir variando en el tiempo (Bayloc y Hlaoua, 2016; El Ayadi, 2004; Wainscott, 2017). Ello permite una lectura creativa de los textos sagrados. Las interpretaciones de esta escuela de jurisprudencia difieren radicalmente de las lecturas más rigoristas como las promovidas por el wahabismo de Arabia Saudí.
- El asharismo. Es la doctrina teológica predominante hoy entre los sunníes. Se caracteriza por una combinación entre el seguimiento literal de los textos y un racionalismo moderado a la hora de interpretarlos (Wainscott, 2017). Este racionalismo moderado podría considerarse un término medio entre el rigorismo de los más literalistas y las lecturas más creativas y modernistas (Akyol, 2021).
- El sufismo. Es la mística musulmana sunní. El sufismo sunní promueve la experiencia íntima y el desarrollo de los valores morales y éticos. De este modo, favorece una visión del islam en donde puede llegar a primar la tolerancia, la solidaridad y la apertura hacia el otro, en contraste con otro tipo de concepciones (Regragui, 2013; Wainscott, 2017). En otro orden de ideas Marruecos, cuenta con un gran reconocimiento en amplias zonas del África subsahariana, gracias a una historia compartida a través del sufismo difundido precisamente desde Marruecos. Un ejemplo de ello, es el caso de la hermandad sufí

de la Tiyanía, que tiene su sede en la ciudad de Fes y su fundador cuenta con un elevado número de devotos nigerianos y senegaleses (Camps y Mateos, 2018).

Todas estas especificidades constituyen los fundamentos básicos del llamado islam marroquí. La promoción del mismo ha ido cobrando en los últimos años una especial relevancia política frente al auge de visiones más rigoristas, a las que entonces las autoridades y una parte de la población han podido denunciar como el resultado de influencias extranjeras ajenas a la cultura tradicional marroquí². En este sentido, la propuesta religiosa del régimen marroquí presenta un sistema de valores alternativo a aquellas ideologías que predicen en nombre del salafismo y llaman a la yihad. Las autoridades marroquíes rechazan que su concepción de islam se vincule con el extremismo, la violencia, el fanatismo y el rechazo hacia aquellos de nuestros semejantes que profesen creencias religiosas diferentes de las islámicas³. Frente a ellos, las autoridades marroquíes proclaman la necesidad de la tolerancia y el diálogo interreligioso. Este modelo de islam defiende su carácter moderado y se presenta a sí mismo abierto a las influencias occidentales apostando por una modernización moderada y selectiva. Del mismo modo, a nivel internacional el Estado marroquí es un firme aliado del mundo occidental, enfrentado a las posturas de otros Estados, a las que tacha de “radicales”. Esta moderación así reivindicada se ha convertido hoy en día en una especie de marca país, para las autoridades marroquíes (Regragui, 2013).

Todo ello se ha ido plasmando en un modelo institucional en donde el Estado supervisa las prácticas de la religión, tanto en el plano nacional como en el transnacional, centrándose específicamente en los expatriados marroquíes, en cuanto a la orientación y la organización del culto se refiere. Con este fin, se ha ido creando toda una red de fundaciones ligadas al Ministerio de Asuntos Religiosos y Bienes Habices, que exponemos a continuación.

V.- Herramientas para la promoción de la diplomacia religiosa

La Fundación Hassan II para los Marroquíes Residentes en el Extranjero fue la primera entidad fundada en 1990, cuyo objetivo principal era mantener y reforzar los nexos de unión de la comunidad marroquí expatriada con su país de origen⁴. Algunas de las actividades promovidas se centran en programas educativos para la enseñanza de la lengua y cultura específicamente marroquí. También consta la celebración de seminarios y conferencias en colaboración con universidades europeas para promocionar la identidad religiosa de Marruecos, el envío de personal religioso durante el mes de Ramadán y pequeñas dotaciones presupuestarias para la construcción de espacios de culto.

La Fundación Mohammed V para la solidaridad inaugurada 1998. Se trata de una entidad dependiente del Palacio Real cuya misión está enfocada en dos direcciones. La primera, su compromiso con las obras de acción social al servicio de la ciudadanía. Y la segunda, organizar la Operación Paso del Estrecho (OPE). Ésta consiste en un plan logístico destinado a los expatriados marroquíes para facilitar los desplazamientos por vía terrestre, aérea y marítima, con el fin de facilitar su regreso a Marruecos durante la estación estival⁵. La Fundación Mohamed VI para la edición del Sagrado Corán (2010). Se trata de una institución nacional de referencia para la edición y distribución del Corán, tanto a nivel nacional como a nivel internacional en soporte físico o multimedia⁶.

² Disponible [En línea]: <https://www.cg.gov.ma/fr/discours-et-activites-royales/sm-le-roi-adresse-un-message-aux-participants-a-la-2eme-conference>. Último acceso 05/07/2025

³ Disponible [en línea]: <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-%C3%A0-loccasion-de-la-f%C3%Aate-du-tr%C3%B4ne-0>. Último acceso 05/07/2025

⁴ Disponible [En línea]: <https://www.fondationh2.ma/fr>. Último acceso 05/07/2025.

⁵ Disponible [En línea]: <https://www.fm5.ma/fr/histoire>. Último acceso 05/07/2025.

⁶ Disponible [En línea]: <http://www.habous.gov.ma/fr/component/content/article/536-fondation-mohammed-vi-saint-coran/2426-fondation-mohammed-vi-du-saint-coran.html>. Último acceso 05/07/2025.

El Instituto Mohamed VI de Lecturas y Estudios Coránicos, fundado en 2013. Es una institución cuya programación está centrada en la oferta de cursos especializados en la hermenéutica del Corán y la recitación del mismo⁷.

La Fundación Mohamed VI de Ulemas Africanos. Esta fundación inaugurada en 2013 aspira a llevar a cabo una labor de difusión de los valores del islam moderado marroquí hacia países del África subsahariana, contrarrestando así el pensamiento islámico radical de algunos grupos como Boko Haram, y custodiando la labor de los imames dentro de los centros de culto⁸. Esta fundación consiste en un ejemplo paradigmático del funcionamiento de la diplomacia religiosa marroquí orientada hacia el sur regional. Su funcionamiento se enmarca dentro de la política de cooperación bilateral sur-sur que mantiene el Estado marroquí con distintos países del Sahel, tales como Senegal entre otros.

La Fundación Mohamed VI para la Promoción de las Obras Sociales y los Empleados Religiosos (2013) sirve como instrumento para cubrir las necesidades de aquellos ciudadanos en situaciones de exclusión social⁹. Algunas de sus acciones emprendidas es la entrega de ayuda alimentaria durante el mes santo de Ramadán o facilitar la peregrinación a los lugares santos como la Meca.

El Instituto Mohammed VI de Formación de Imames, Predicadores y Predicadoras (2014) se perfila como una organización encargada de la formación de imames, predicadores y predicadoras, tanto marroquíes como extranjeros¹⁰. Unos de los objetivos expresos de este instituto es la transmisión del conocimiento religioso de una manera contextual y constructiva con vistas a proteger la religión del radicalismo y el fanatismo.

La única misión con sede en el extranjero, concretamente en Bruselas, es el Consejo Marroquí de Ulemas para Europa (2008). Éste tiene como finalidad preservar la identidad religiosa de los expatriados marroquíes contribuyendo a su seguridad espiritual del conjunto de la comunidad, en concordancia con los valores del islam marroquí, haciendo especial hincapié entre los más jóvenes ante la amenaza inminente que supone el fanatismo religioso¹¹.

Por último, debemos mencionar también cómo los medios de difusión como la televisión y la radio constituyen un importante instrumento de propaganda de la ideología oficial del Estado marroquí. Canales televisivos como *Assadisa* o la emisora Radio del Santo Corán retransmiten distintos programas de contenido exclusivamente religioso, en donde se insiste en el carácter moderado de la filosofía del islam marroquí en un intento de influir sobre la opinión pública (Fernández Fonfría, 2019). Con el fin de conseguir una cobertura más amplia, el Ministerio de Asuntos Religiosos y Bienes Habices colabora activamente con la Sociedad Nacional de Radiodifusión y Televisión (SNRT). Así, con motivo de algunas festividades marcadas por el calendario islámico, canales como Al Oula, Al Maghribiya y 2M Maroc incluyen programación especial sobre temática religiosa en consonancia con la doctrina oficial del país. De este modo, también es habitual la opinión de que las recitaciones del Corán constituyen un medio de promover el orden ético-moral al que se aspira.

⁷ Disponible [En línea]: <http://www.habous.gov.ma/fr/institut-mohammed-vi-des-lectures-et-%C3%A9tudes-coraniques.html>. Último acceso 05/07/2025.

⁸ Disponible [En línea]: <http://www.habous.gov.ma/fr/fondation-mohammed-vi-des-oul%C3%A9mas-africains.html>. Último acceso 05/07/2025

⁹ Disponible [En línea]: http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/2010-1.09.200-5828-2382.pdf. Último acceso 05/07/2025

¹⁰ Disponible [En línea]: <http://www.habous.gov.ma/fr/institut-mohammed-vi-de-formation-des-imams-pr%C3%A9dicateurs-et-des-pr%C3%A9dicatrices/4340-institut-mohammed-vi-de-formation-des-imams-morchidines-et-morchidates.html>. Último 05/07/2025

¹¹ Disponible [En línea]: <http://www.habous.gov.ma/fr/component/content/article/532-conseil-des-marocains-r%C3%A9sidant-%C3%A0-l-%C3%A9tranger/2421-conseil-marocain-des-oul%C3%A9mas-pour-l-europe.html>. Último acceso 05/07/2025.

Como puede apreciarse, la educación en materia religiosa se considera una herramienta fundamental en la lucha contra la radicalización. Constituye en este aspecto un instrumento de *soft power*, es decir, de poder blando. Pero todo ello debe llevarse a cabo de un modo pragmático, para lo cual es necesario conocer a fondo el contexto particular de cada país y adaptarse a sus especificidades.

Como ya hemos señalado más arriba, toda esta política religiosa del reino alauí también se proyecta hacia sus comunidades de expatriados en el exterior, dada la existencia de una comunidad de expatriados marroquíes importante. De este modo, estos inmigrantes son un canal fundamental de contacto entre la población marroquí y el mundo exterior. En esta línea debemos destacar que ningún Estado puede ser estudiado como un ente aislado, ya que todos ellos operan también en el ámbito transnacional. De ahí entonces que haya sido necesario estudiar el funcionamiento del Estado marroquí en su interacción con otros Estados, pero también con otros agentes diferentes dentro de la esfera internacional, tales como empresas, grupos de presión y movimientos políticos y religiosos.

VI.- Retos para la inmigración musulmana en Occidente y respuestas ante los mismos

La comunidad marroquí en el extranjero se encuentran en una situación complicada por diversas razones. Están viviendo en sociedades no musulmanas, y a menudo padecen importantes problemas socioeconómicos y son objeto además de diversas prácticas discriminatorias. La confluencia entre todos estos factores influye de manera radical en sus creencias y prácticas religiosas. Ciertos sectores se secularizan, otros, al contrario, experimentan un marcado repliegue conservador, y otros muchos intentan desarrollar combinaciones diversas entre su tradición cultural y religiosa y la cultura de las nuevas sociedades en las que se encuentran viviendo. A menudo, estos desarrollos pueden entrar en contradicción con el modelo de islam promovido de manera oficial por el Estado marroquí, ya sea porque para ciertos sectores el islam pierde peso, o ya sea porque otros se decantan por postulados mucho más rigoristas, como es especialmente el caso del salafismo, incluida su vertiente violenta.

Debe señalarse, a este respecto, que este tipo de posturas neofundamentalistas, como las define Olivier Roy, encuentran un terreno favorable en el contexto migratorio, sobre todo entre los más jóvenes (Roy, 2003). La razón estriba en que el islam que profesan queda separado del conjunto de la tradición cultural de sus padres y adquiere de este modo una forma “deculturada”, que es susceptible de evolucionar luego hacia una postura fundamentalista basada en el rechazo tanto de la cultura occidental como de las propias tradiciones de su sociedad (Roy, 2010). No obstante, tal y como han señalado otros autores como Leila Babés, también puede evolucionarse hacia una concepción de la religión menos ritualista y doctrinaria, en donde impere el énfasis en los valores morales y una apertura hacia otras personas con tradiciones culturales y religiosas diferentes (Babés, 1997; Cesari, 2003).

En este contexto la diplomacia religiosa marroquí encuentra un terreno fértil. Por medio de ella, Marruecos maneja su entorno internacional, utilizando los recursos destinados para la exportación de su modelo de islam, buscando sean reconocidos más allá de los límites de su propio territorio nacional. Cabe destacar que la puesta en práctica de este ejercicio diplomático variará en función de tres factores: el país de origen de este ejercicio diplomático, los intereses de la nación conforme a su agenda política exterior, y los medios disponibles para su aplicación (Abourabi, 2019). En este aspecto, la exportación del islam marroquí implica el diseño de un conjunto de acciones dirigidas por el gobierno marroquí para gestionar el ámbito religioso de otros países, difundiendo el conocimiento de las características que encarna este modelo religioso y mejorar la imagen de Marruecos en otros países. De este modo, se crean nuevos instrumentos (personal religioso), herramientas (asociaciones, instancias adscritas al ministerio religioso) y métodos (envío de imanes), con la garantía de alcanzar los efectos deseados (Bruce, 2019). Todo ello debe llevarse a cabo de un modo pragmático, para lo cual es necesario conocer a fondo el contexto particular de cada país y adaptarse a sus especificidades.

VII.- Situación del campo islámico en España

En lo que se refiere en concreto a España, la situación es muy compleja. Debe señalarse, en primer lugar, que España cuenta actualmente con una importante minoría musulmana, compuesta por 2,4 millones de fieles, la cual constituye un 4% de la población total¹². Dentro de esta comunidad las personas de origen marroquí suponen la inmensa mayoría de la misma, siendo en torno a un 36%. Sin embargo, el campo religioso islámico en España se caracteriza por una cierta desorganización, de modo que las grandes federaciones, la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España) y la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas), que actúan como paraguas de una multitud de asociaciones locales, se encuentran enfrentadas entre sí, lo que pone en tela de juicio la pretensión de una representación adecuada de la comunidad musulmana (Contreras Mazarío, 2017; Planet, 2009). Ello dificulta cualquier labor de interlocución efectiva con el Estado español, y constituye una de las rémoras más importantes para la conformación de una comunidad musulmana bien organizada y bien arraigada en la sociedad española.

Esta relativa debilidad organizativa no puede ser suplida por el Estado español, dado su carácter aconfesional, el cual le impide implicarse en la organización interna de ninguna comunidad religiosa. Estas carencias organizativas no pueden ser suplidas, como ya hemos apuntado antes, por la intervención de las autoridades españolas. Las relaciones entre estas autoridades y la comunidad musulmana española han de regirse por los principios constitucionales. A este respecto, el artículo 16.1 de la Constitución Española garantiza la libertad religiosa. El apartado 3 de dicho artículo confirma además el carácter aconfesional del Estado. Adicionalmente, el art. 9, apartado 2 establece la obligación de los poderes públicos de promover las condiciones adecuadas para que la libertad e igualdad sean reales y efectivas¹³. De esta manera, la aconfesionalidad del Estado implica que el reconocimiento, la protección y promoción de la libertad religiosa requiere de la cooperación del Estado con todas las confesiones. En concreto, el Islam ha recibido un reconocimiento jurídico por parte del Estado tras la firma de los Acuerdos de Cooperación (Ley 26/92). Así, la Comisión Islámica de España funciona como única interlocutora con la administración. No obstante, la disposición organizativa y estructural de la CIE se basa en una estructura bicéfala entre la FEERI compuesta principalmente por españoles conversos y la UCIDE integrada por personas migrantes (Contreras Mazarío, 2017). Las continuas disputas se deben principalmente al modelo de organización legal del islam en España. Mientras que la FEERI apuesta por un islam autóctono compatible con los valores de la sociedad española y los principios democráticos occidentales, la UCIDE defiende un islam inmigrado, en el cual tengan cabida ideologías importadas del exterior. Este posicionamiento antagónico en torno a la organización del islam marcará definitivamente su devenir (Cembrero, 2016).

En esta línea, las metas excluyentes generan una falta de consenso entre los distintos representantes limitando sus posibilidades de acción en beneficio de la comunidad musulmana. Ello se traduce en que muchos de los derechos y libertades estipulados desde el punto de vista legal no se apliquen en la práctica, al tiempo que muchas de sus necesidades y exigencias quedan entre dicho al no existir un representante que actúe como interlocutor con el Estado.

Existen algunas voces críticas, las cuales opinan que la inoperancia de la CIE se debe a la apatía y desunión de la comunidad musulmana. En el pasado, los musulmanes se han movido en su mayoría en una dinámica inmigrante, relacionándose con su entorno como si fuesen extranjeros, lo cual culmina en la autoexclusión de la comunidad (Cembrero, 2016). Esta indolencia puede analizarse desde un punto de vista sociológico, puesto que existen una serie de circunstancias atenuantes de este comportamiento, como la necesidad de salir adelante. La motivación original del proyecto migratorio de los primeros inmigrantes marroquíes tenía que ver con cuestiones económicas. Ello, sumado a sus bajos índices de promoción educativa, hace que su único objetivo sea tener una fuente de ingresos.

¹² Disponible [En línea]: <https://www.ine.es/>. Último acceso 05/07/2025

¹³ Disponible [En línea]: https://www.boe.es/legislacion/derechos_fundamentales.php?id_articulo=16.1. Último acceso 05/07/2025

VIII.- La diplomacia religiosa marroquí en España

En esta situación de vacío se hace posible y, hasta cierto punto, inevitable la intervención de determinados Estados musulmanes, los cuales promueven su particular tipo de islam. Uno de ellos es Marruecos con su particular diplomacia religiosa. En estas circunstancias, desde Rabat esta problemática afecta a la comunidad musulmana en general y particularmente a los expatriados marroquíes (Boussouf, 2018). No obstante, la colaboración en materia religiosa entre España y Marruecos no avanza hacia la firma de un acuerdo global de cooperación hispano-marroquí, debido a distintos factores. Esta labor resulta coherente con la lógica interna del Estado marroquí en cuanto que Estado confesional. Pero, en cambio, entra en contradicción con la ya mencionada aconfesionalidad del Estado español. Ello da lugar a un relativo bloqueo institucional.

Debe tenerse en cuenta además que las relaciones entre España y Marruecos son intrínsecamente complejas, debido a la presencia de distintos contenciosos, como los de Ceuta y Melilla, el Sáhara, la migración irregular, la pesca y demás (Amirah Fernández, 2015; González Gómez del Miño, 2005; Hernando de Larramendi, 1997). Al mismo tiempo, existen claros intereses comunes, lo que hace que las relaciones entre los dos países se caractericen por una suerte de tira y afloja recurrente. Dentro de las relaciones bilaterales que unen a ambos países, predominan diversos acuerdos y convenios de cooperación en diversas materias gracias a una actitud proactiva. En este contexto, nos encontramos con que el Estado español no puede cooperar estrechamente con Marruecos en materia religiosa, ya que considera estas acciones externas como una injerencia en su propia política interior por parte de un Estado con el cual mantiene unas relaciones complicadas. En esta circunstancia, el Estado español no puede cooperar estrechamente con Marruecos en materia religiosa ya que sopesa que esta colaboración puede servir como un arma de doble filo para el régimen alauí, permitiéndole extender así su control político sobre las comunidades musulmanas de origen marroquí (Amirah Fernández, 2015). Nos hallamos con una situación muy compleja, pero creemos que la solución de la misma sólo será posible en la medida en que los propios musulmanes de España vayan logrando una mayor autoorganización. Es ésta una tarea que sólo les corresponde a ellos, aunque puedan beneficiarse de apoyos externos. Esta situación ha cambiado en las últimas décadas con las denominadas segundas y sucesivas generaciones de hijos de inmigrantes. La existencia de personas exitosas en diferentes ámbitos supone un punto de inflexión con las generaciones perdedoras. El hecho de que su vida se haya desarrollado fundamentalmente en España revela un interés por reivindicar sus derechos como ciudadanos. Ello no implica en ningún caso la renuncia a su condición de musulmanes, ni a su referencia identitaria cultural marroquí. Ellos abogan por la necesidad de configurar una identidad hispano-marroquí compatible con los atributos étnicos y religiosos originales y la cultura del país de acogida que dé cuenta de sus vivencias. De ser así, tendría efectos muy positivos, ya que superaría el clásico paradigma migratorio basado en la atribución permanente de la condición de extranjero.

Por otro lado, ante la posibilidad de injerencia, Marruecos tampoco puede cooperar directamente con el Estado español. Por ello, recurre a miembros de la sociedad civil. De este modo, desde el asociacionismo quiere intervenir en lo religioso ejerciendo su liderazgo sobre la comunidad marroquí.

VIII. 1.- Un ejemplo de la diplomacia religiosa en España: El envío de una delegación de imames durante el mes de Ramadán

Sobre la base de todo lo anterior, con ocasión del mes de Ramadán llega a España una delegación religiosa, la cual constituye un ejemplo paradigmático del funcionamiento de esta diplomacia religiosa dentro del territorio nacional. En concreto, una de las facetas clave de toda esta modalidad diplomática consiste en sus labores de orientación doctrinal en relación a la población marroquí en España.

Antes de abordar los aspectos doctrinales de esta misión, es imprescindible abordar algunas cuestiones administrativas y logísticas previas a la llegada de la delegación. Esta visita resulta posible en virtud de un acuerdo de colaboración entre la Federación de Mezquitas de España hizo al Ministerio de Asuntos Religiosos y Bienes Habices de Marruecos. Dicha Federación es la única entidad española encargada de

solicitar al ministerio religioso marroquí el envío de personal religioso. De forma paralela, su llegada cuenta con la aprobación del Ministerio de Justicia que junto con el Ministerio del Interior español, que avala su entrada forma puntual al territorio nacional, mediante la concesión de un visado. Una vez aprobados los expedientes, la misma Federación es la encargada de distribuirlos por toda la geografía española, teniendo en cuenta algunos criterios como el número de marroquíes en un determinado territorio y el nivel de asistencia y participación de los mismos en las asociaciones islámicas locales.

Los integrantes de esta delegación comprenden tres perfiles. Un primer grupo lo componen los imanes, educadores, recitadores del Corán y oradores. La segunda y tercera categoría está integrada por los *murshidies* y las *murshidats*, guías espirituales cuya labor estriba en impartir conferencias, seminarios y lecciones sobre guía y orientación espiritual de la comunidad marroquí residente en España. Para ello, deben contar con una formación reglada superior que les habilite para dicho ejercicio. Los títulos académicos pueden ser expedidos por instituciones de prestigio como la Universidad Qarawiyyin de Fes, o la amplia red de institutos anexa al Ministerio de Asuntos Religiosos, el cual posee la potestad de aprobar los expedientes del personal para embarcarse en su misión exterior. Durante sus lecciones, los guías espirituales centran su atención en temas relacionados con la promoción de los valores éticos morales de la religión islámica, más que imponerlos. Estos valores son tomados de las fuentes primarias del islam, el Corán y la colección de dichos y hechos del Profeta. Para este personal religioso ambas fuentes son fundamentales, ya que de ellas emana la normativa que rige la vida de todo musulmán y, por ende, ayuda a mantener la cohesión social. Dado el enfoque transnacional de esta labor, las autoridades competentes apuestan por nuevos métodos de enseñanza distintos a los tradicionales. Por ello, entienden que la enseñanza clásica del islam debe ser sustituida por nuevos métodos para responder mejor a la necesidad de la comunidad marroquí expatriada. Han de ser unas enseñanzas que mantengan el equilibrio entre el cometido principal de la misión religiosa y el contexto particular en el que residen los expatriados marroquíes. El objetivo fundamental es que la población objeto de esta acción desarrolle un modo de vida ético, basado en la solidaridad, en la evitación del conflicto y en el mantenimiento de buenas relaciones con la población autóctona. Asimismo, el desarrollo de las lecciones no constituye únicamente un monólogo. Por ello, se hace uso de diversas técnicas comunicativas previamente al inicio de las lecciones, mediante la formulación de preguntas abiertas dirigidas a los asistentes con el fin de incitarles a participar. De este modo, los guías espirituales obtienen una visión sobre los puntos débiles de su público, lo cual les ayuda a actuar directamente sobre el foco del problema despejando todas sus dudas.

De forma unánime, todas las personas entrevistadas insistieron en la prioridad otorgada a los jóvenes, ya que en un contexto no islámico los individuos pueden experimentar diversas crisis identitarias cuya resolución en ocasiones deriva en el radicalismo. Por último, podemos constatar que el paso de este personal religioso contribuye a la revitalización de la ética individual y comunitaria de los asistentes, proporcionándoles que un bagaje que debe servirles en su día a día.

Una vez concluida la actividad de la delegación, tiene lugar una reunión en la sede de la Federación con la finalidad de llevar a cabo un balance del conjunto, planteando nuevas sugerencias de cara a ediciones futuras sobre las que seguir trabajando.

IX.- Conclusiones

En definitiva, esta investigación ha intentado adentrarse en una serie de problemáticas muy complejas. A pesar de haber conseguido en ella algunos resultados interesantes, cabe destacar que es necesario seguir trabajando. La culminación de este trabajo no supone más que un escalón, desde el que seguir avanzando en distintas direcciones.

Una primera línea de investigación estribaría en estudiar con mucha mayor profundidad el proceso de conformación histórica del Estado marroquí y el papel que se ha otorgado al islam dentro del mismo, como elemento central de la identidad nacional. Sería bastante interesante explorar sobre todo la combinación entre los aspectos tradicionales y modernos del modelo hegemónico de islam en Marruecos, así como la recepción del mismo por parte de los distintos sectores del país.

Una segunda línea de investigación versaría en el islam como fenómeno transnacional y sobre las distintas versiones del islam que se están desarrollando en la diáspora. Sobre la base de todo ello, podríamos entender mejor el funcionamiento de la identidad religiosa marroquí con su complejo tejido institucional a base de distintas fundaciones, e instituciones, y las complejas elaboraciones doctrinales que se desarrollan en su seno.

Bibliografía:

ABOURABI, Yousra (2017). "Diplomatie religieuse: quelle place? quel but? quelle paix?". En *Centre International pour la Paix et les Droits de L'Homme*. Disponible en: https://www.academia.edu/40155136/Diplomatie_religieuse_quelle_place_quel_but_quelle_paix.

ABOURABI, Yousra (2019). "Le Maroc francophone: identité et diplomatie africaine". En *La F/francophonie dans les politiques étrangères*, nº 6, pp. 1-29. Disponible en: <https://rfrancophonies.com/index.php?id=966>.

AKYOL, Mustapha (2021). *Reopening Muslim Minds. A Retour to Reason, Freedom, and Tolerance*. New York: Martin's Essentials.

AMIRAH FERNÁNDEZ, Haitham (2015). "Relaciones España– Marruecos". En *Informe-Elcano* 19, pp. 1-161. Disponible en <https://www.realinstitutoelcano.org/informes/informe-elcano-19-relaciones-espana-marruecos/>.

BABÉS, Leila (1997). *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Atelier.

BAYLOCQ, Cédric y HLAOUA, Aziz (2016). "Diffuser un «islam du juste milieu»? Les nouvelles ambitions de la diplomatie religieuse africaine du Maroc". En *Afrique contemporaine*, nº 257, pp. 113-128. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/afco.257.0113>.

BELHAJ, Abdessamad (2009). *La dimension islamique dans la politique étrangère du Maroc. Déterminants, acteurs, orientations*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain.

BENMLIH, Abdellah (1990). *Structures politiques du Maroc colonial*. Paris: Éditions L'Harmattan.

BONTE, Pierre; CONTE, Édouard y DRESH, Paul (2001). *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris: Editions du CNRS.

BOUSSOUF, Abdellah (2018). *Una monarquía ciudadana en tierra del islam: cómo Mohammed VI concibió un modelo religioso universal*. Chile: Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones.

BRUCE, Benjamin (2019). *Governing Islam abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Suiza: Palgrave Mc Millan

CAMPS-FEBRER, Blanca y MATEOS, Óscar (2018). "Marruecos y su nueva política exterior hacia África. Continuidades, discontinuidades y perspectivas". En *Comillas Journal of International Relations*, nº13, pp. 63-77. DOI: <https://doi.org/10.14422/cir.i13.y2018.005>

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2007). "El Marruecos contemporáneo. El peso de la herencia colonial y precolonial". En ABDEL-KARIM, Gamal y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2007). *Sociedad y política en el mundo mediterráneo actual* (pp. 43-98). Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2009). "Problemas de la modernización en el mundo árabe contemporáneo". En *Boletín de Información del Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional* (CESEDEN), nº 311, pp. 81-99.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2012). "El difícil camino hacia la modernización". En *Sociología Histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, nº1, pp. 157-188. Disponible en: <http://revistas.um.es>.

CEMBRERO, Ignacio (2016). *La España de Alá*. Madrid: La esfera de los libros.

CESARI, Jocelyne (2003). "Muslim minorities in Europe: The silent revolution". En ESPOSITO, John y BURGAT, François (eds) (2003). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe* (pp. 251-269). New Jersey: Rutgers University Press.

CONTRERAS MAZARÍO, José María (2017). *¿Hacia un Islam español? Un estudio de Derecho y Política*. Valencia: Editorial Tirant Lo Blanc Humanidades.

CHEKROUN, Mohamed (1990). *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Éditions Okad.

DAADAOU, Mohamed (2011). *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power*. New York: Palgrave MacMillan.

DALLE, Ignace (2004). *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*. Barcelona: Círculo de lectores.

EL OUAZZANI CHAHDI, Loubna (2003). "Las divergencias entre las escuelas jurídicas musulmanas en materia penal". En *Anaquel de estudios árabes*, nº 14, pp. 189-200.

EL AYADI, Mohamed (2004). "Entre islam et islamisme. La religion dans l'école publique marocaine". En *Revue Internationale d'Éducation de Sèvres*, nº 36, pp. 111-122. Disponible en: <https://journals.openedition.org/ries/1507>.

EL AYADI, Mohamed; BOURQUIA, Rahma; DARIF, Mohamed (2005). "Etat, monarchie et religion.". En *Les cahiers bleus*, nº 3, pp. 1-56.

EL GHAZI EL IMLAHI, Said (2019). *La política religiosa del protectorado español en el norte de Marruecos (1912- 1956)* (Tesis doctoral). Granada: Universidad de Granada.

EL HOUDAÏGUI, Rachid (2003). *La politique étrangère sous le règne de Hassan II. Acteurs, enjeux et processus décisionnels*. Paris: Éditions L'Harmattan.

EL MANSOUR, Mohammed (1992). "Les oulemas et le Majzén dans le Maroc précolonial". En SANTUCCI, Jean-Claude (dir) (1992). *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition?* (pp.3-15). Aix-en-Provence: Éditions du CNRS.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Miguel Ángel (2021). "Al-Durūs al-Ḥasaniyya: Del discurso institucional islámico y la legitimación de la monarquía marroquí". En *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 30, pp. 82-95. DOI:10.15366/reim2021.30.005.

FERNÁNDEZ FONFRÍA, Lidia (2018). *El pensamiento político- religioso y el discurso de Estado en el Marruecos postcolonial* (Tesis doctoral). Salamanca: Universidad de Salamanca.

FERNÁNDEZ FONFRÍA, Lidia (2019). "El papel de los medios de comunicación oficiales marroquíes en la legitimación religiosa". En FERNÁNDEZ SIRVENT, Rafael y GUTIÉRREZ LLORET, Rosa Ana (eds) (2019). *Del siglo XIX al XXI. Tendencias y debates* (pp. 1549-1558). *Asociación de Historia Contemporánea*, Actas de XIV Congreso. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10045/96221>.

GEERTZ, Clifford (1994). *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós Ediciones.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2018). *Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo*. Madrid: Libros de la Catarata.

- GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO, Paloma (2005). *Las relaciones entre España y Marruecos: perspectivas para el siglo XXI*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO, Paloma (2007). "Marruecos, migraciones y desarrollo: Análisis de un caso específico en el Mediterráneo". En *Revista española de desarrollo y cooperación*, n.º 19, pp. 155-176.
- GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO, Paloma (2011). "El movimiento islamista en Marruecos. Entre la institucionalización y el asociacionismo". En *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94, pp. 33-51.
- HERNANDO DE LARRAMENDI MARTÍNEZ, Miguel (1997). *La política exterior de Marruecos*. Madrid: Mapfre.
- KALIL EL AAZZAoui, Salma (2025). *La diplomacia religiosa marroquí en España. Islam, identidad nacional y comunidades expatriadas* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- LACOMBA VÁZQUEZ, Joan (2000). "La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados". En *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, n.º 7, pp. 155–193. <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4454>.
- LAMCHICHI, Aberrahim (2003). *Géopolitique de l'islamsime*. París: Éditions L'Harmattan.
- LARoui, Abdallah (1994). *Marruecos: islam y nacionalismo*. Madrid: Fundación Mapfre.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1996). "El acceso del Magreb a la independencia: los sistemas políticos en el norte de África". En *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico*.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2000). *Marruecos en trance, nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva contemporáneo, n.º 17, pp. 189-209.
- MAGHRAoui, Driss (2009). "The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco, Mediterranean Politics". En *Mediterranean Politics*, n.º 14, pp. 195-211 DOI:10.1080/13629390902985976.
- MESA, Beatriz y HAMDaoui, Yousra (2018). "Le Maroc, un «acteur emancipé» dans la géopolitique sahelienne, Peace & Sécurité Internationales". En *Euromediterranean Journal of International Law and Internacional* https://doi.org/10.25267/Paix_secur_int.2018.i6.07.
- MUNSON, Henry (1993). *Religion and power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.
- OJEDA GARCÍA, Raquel (2010). "La articulación de la Administración Territorial del Protectorado francés en Marruecos". En *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n.º 9, pp. 1-23. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/29780>.
- PLANET CONTRERAS, Ana. I (2009). "El ámbito religioso marroquí en plena reforma". En *Diálogo mediterráneo*, n.º 50, pp. 44-44.
- REGRAgui, Ismaïl (2013). *La diplomatie publique marocaine: une stratégie de marque religieuse?* París: Éditions L'Harmattan.
- ROY, Olivier (2003). *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ROY, Oliver (2010). *La santa ignorancia: el tiempo de la religión sin cultura*. París: Península.

TOMÉ ALONSO, Beatriz (2016). "El Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en la arena local: perfil sociodemográfico. La diferenciación como argumento político". En *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, nº20, pp. 145-170. DOI: 10.15366/reim2016.20.008.

TOZY, Mohamed (2000). *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

VELASCO DE CASTRO, Rocío (2013). "La monarquía alauí, símbolo identitario de la nación marroquí: legitimidad histórica e instrumentalización política". En *Diacrone: studi di storia Contemporanea*, nº16, pp. 1-16. DOI:<https://doi.org/10.4000/diacronie.812>.

VERMEREN, Pierre (2002). *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*. París: Éditions La Découverte & Syros.

VERMEREN, Pierre (2011). *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*. París: La Découverte.

VILLANOVA, José Luís y MATEO DIESTE, Josep Lluís (2017). "El jalifa y el Majzén del Protectorado español en Marruecos. Exaltación simbólica de un poder tutelado". En *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, nº 4, pp. 231-256. Disponible en: <https://revistaayer.com/articulo/156>.

WAINSCOTT, Ann Marie (2017). *Bureaucratizing Islam. Morocco and the war on terror*. Cambridge: Cambridge University Press.

WATERBURY, John (1970). *The Commander of the Faithful*. New York: Columbia University Press.

ZEGHAL, Malika (2006). *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

CIDAF-UCM

Codirección: Juan Ignacio Castien Maestro y Rafael Sánchez Sanz

Redacción y administración: Facultad CC. PP. y Sociología UCM

Esta publicación fue impresa originalmente con el ISSN: 1136-0984

Cuadernos del CIDAF comenzó a publicarse en 1987

<http://cidafucm.es>



Africanía



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID



La Otra Cara de África