

LOS ORÍGENES DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ISLAM EN ESPAÑA: BASES Y FUNDAMENTOS (1900-1992)

Sol Tarrés y Javier Rosón

En la ya abundante bibliografía relativa al asociacionismo islámico es habitual, salvo escasas excepciones, no tener en cuenta el periodo histórico anterior a la década de los setenta del siglo XX, ya que la pauta ha sido vincularlo a los flujos migratorios procedentes de países de mayoría islámica.

No obstante, la diversidad religiosa en la España contemporánea no es una consecuencia directa de los flujos migratorios internacionales, sino que estos contribuyen a intensificar y visibilizar una situación previamente existente. Para analizar y comprender el actual proceso de organización e institucionalización de individuos y comunidades musulmanas, deben tenerse en cuenta una serie de factores, como son: las relaciones de vecindad entre España y el norte de África, el contexto socio-histórico y político de las relaciones entre el Estado español con respecto a la población árabe y musulmana, y a la religión islámica a lo largo del siglo XX; los factores contextuales que han favorecido estas relaciones políticas; las teorías sociales, culturales e ideológicas imperantes en cada momento; la influencia andalusí en la identidad española, que ha formado parte del discurso y la práctica política e institucional de este país; y, por último, la incorporación de nuevos actores —como los estudiantes universitarios y los españoles convertidos al islam—, en cuya organización, asociacionismo y formas de relación e interlocución con el Estado se han ido adaptando y «modificando» las estructuras preexistentes, hasta llegar a lo que actualmente se conoce por organización e institucionalización del islam español.

Las primeras comunidades musulmanas organizadas: del Tratado de Warras al final del Protectorado español en Marruecos (1860-1956)

Cada vez más estudios plantean la pertinencia de «vincular» la experiencia de los periodos de Administración colonial con las iniciativas de los gobiernos europeos para institucionalizar la presencia musulmana contemporánea. La comparación entre las prácticas políticas, administrativas y legales supone evaluar las actuales reminiscencias de aquellas herencias históricas,¹ así como las continuidades y rupturas entre los periodos coloniales y la actualidad del proceso de institucionalización del islam en Europa en general y en España en particular. Más allá de las experiencias nacionales, es posible identificar una serie de patrones que se hallan presentes en estos procesos de institucionalización, y que también formaron parte de la experiencia española durante el Protectorado en Marruecos. Entre ellos, destaca la definición de la categoría de *musulmán* como expresión de una especificidad inalterable y distintiva, asociada a una idealización

1 Véase Ania Loomba (1998). *Colonialism-Postcolonialism*. Londres/Nueva York: Routledge.

de la identidad,² y la reproducción de las estructuras representativas a partir de espacios y figuras de autoridad, patrones que dan a entender que no pueden darse otras formas de organización que no contengan una base religiosa.

En el caso español, las formas de organización de los musulmanes de Ceuta y de Melilla tienen una gran importancia, no solo desde un punto de vista cuantitativo sino también, y sobre todo, histórico y organizativo por cuanto en estas ciudades se han dado, y se dan, dinámicas que más tarde se han ido forjando en el resto del país.

El Tratado de Was-Ras, firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860, con el que se pone fin a la guerra de África, puede ser tomado como el momento a partir del cual se inicia el proceso contemporáneo de organización e institucionalización del islam en España. Es en ese momento cuando se produce el trazado definitivo de los límites fronterizos de España en el norte de África, el inicio de la acción colonial en el norte de Marruecos y, desde el punto de la diversidad, cuando se autoriza el libre asentamiento de musulmanes y judíos en territorio español. Esto supone que los habitantes de las zonas cercanas, que ya ejercían una intensa actividad comercial en la ciudad, comiencen a establecerse en ella y, en consecuencia, a organizarse. Estas primeras asociaciones de musulmanes en España, constituidas en Ceuta y en Melilla, son fundamentalmente asociaciones gremiales, de comerciantes que se unen para velar por sus intereses y satisfacer sus necesidades en ámbitos como el social, el religioso, etc. En este sentido cabe señalar, por ejemplo, la creación en la década de los setenta (siglo XIX) de un oratorio en el barrio del Mantelete de Melilla,³ en el que se realizaban tanto las oraciones diarias como los rituales funerarios de los musulmanes de la ciudad.

En este contexto, la política desarrollada por España en el norte de África desde finales del siglo XIX se basa en las teorías africanistas,⁴ justificadas en la tradicional «amistad hispano-marroquí, la similitud de los dos pueblos y sus in-

2 Con respecto a los procesos de construcción identitaria y la reivindicación de conceptos enmarcados en periodos históricos, véase Eduardo Manzano Moreno (2013). «Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia», *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 7, pp. 225-246. En su artículo, muestra cómo el mito de un pasado idílico y cómo los conceptos de *convivencia* o *tolerancia* tienen escasa operatividad como herramientas de conocimiento histórico. Se tratarían de conceptos políticos utilizados por actores distintos en circunstancias diferentes, y enmarcados en programas de actuación cuyo propósito final es, sin duda, muy variable.

3 El Mantelete es el cuarto recinto fortificado de Melilla y está situado a los pies de las murallas de la ciudad vieja. Este barrio, en el que se ubicaba el mercado cubierto y el zoco rifeño entre otros, ha sido el área histórica de la ciudad en la que se desarrollaba la parte más significativa de la actividad comercial local y donde, además, la mayoría de los comerciantes eran musulmanes y hebreos.

4 El africanismo español, muy similar a los planteamientos coloniales ingleses, tiene varias vertientes: por una parte, están aquellos que consideran la presencia en África como vital para la política española, especialmente desde el punto de vista económico (Joaquín Costa, Cánovas del Castillo, etc.); por otra parte, están aquellos cuya motivación era científica, ya fuera geográfica, histórica o folclorista (Álvarez Pérez y Quiroga, etc.); y, finalmente, los militares de las tropas coloniales, inicialmente en las campañas militares y luego administrando, que permanecieron en tierras africanas (general Jordana —enterrado en el cementerio español de Tetuán—, etc.) y que se configuraron como un grupo de presión dentro del ejército español. Véase Andrés Mas Chao (1988). *La formación de la conciencia africanista en el ejército español (1909-1926)*. Madrid: A. Mas, p. 10.

tereses comunes».⁵ En este sentido, el «amparo y colaboración con la religión islámica», como medio para mantener el control de la zona, tuvo gran importancia.

No basta la tolerancia; se necesita, para inspirar confianza, el profundo respeto y hasta la protección de las instituciones religiosas. Por eso, en plazas habitadas por musulmanes o adonde acuden con frecuencia creyentes, debe favorecerse el cumplimiento de sus deberes piadosos, levantando mezquitas. [...] España [...] debe aspirar a presentarse ante los marroquíes como amiga de los musulmanes y como una patria grande en la que caben todas las creencias.⁶

Esto se va a desarrollar a partir de la firma del Tratado de Amistad Hispano-Francés de 1912, con el que da comienzo el Protectorado español en Marruecos. En este momento resulta significativa la creación, en Melilla en 1913, de la Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas compuesta por representantes del Alto Comisariado, la Junta de Arbitrios, la Cámara de Comercio, la Asociación de la Prensa, delegados cherifianos y representantes de los comerciantes musulmanes, bajo la presidencia del general Jordana, y cuyo objeto era el «fomento de los intereses morales de los indígenas vecinos de la Plaza y de la zona ocupada»,⁷ entre los que se incluía la construcción de una mezquita, de un cementerio o velar por el cumplimiento del ayuno del Ramadán. No obstante, es a partir del final de la guerra del Rif (1921-27) cuando España desarrolla de forma efectiva la Administración colonial en su zona del Protectorado.

El amparo de los musulmanes está unido a la idea de la tutela de las instituciones musulmanas, ejerciendo así el principio de poder y de control de estas poblaciones que, como sostiene Laurence,⁸ forma parte de la política europea desde el pasado hasta el presente. Este es el principio que marcó la Administración colonial durante el Protectorado, en el que se utilizó la fórmula del «gobierno indirecto»,⁹ que consistía en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona sin crear una red administrativa completamente nueva, bajo la supervisión y el control de los administradores españoles. De esta manera, el control político y militar recaía en los españoles, mientras que el social y el religioso se depositaban en manos marroquíes, en el Majzén bajo la dirección del jalifa, quien a su vez estaba bajo la supervisión del Alto Comisariado.¹⁰ Un ejemplo de esta doble dependencia fueron las primeras escuelas hispano-árabes que

5 Mimmoun Aziza (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Alborán/Bellaterra, p. 24.

6 Real Sociedad Geográfica (1904). Tomo XLVI, abril. Madrid: Boletín de la Real Sociedad Geográfica, p. 11.

7 *El Telegrama del Rif*, 27 de junio de 1913.

8 Jonathan Laurence (2012). *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.

9 El «indirect rule» es el mandato o dominio de la autoridad colonial sobre los nativos a través de sus autoridades tradicionales. Esta fue la forma de gobierno introducida por los británicos en sus colonias de África y Asia desde finales del siglo XIX, así como la de Francia y España en sus zonas de influencia.

10 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra.

surgen a partir de 1912 —después denominadas «escuelas marroquíes»— y que, desde 1942, adquieren el reconocimiento de escuelas nacionales. La estructura administrativa de estas escuelas tenía una doble dependencia: a efectos administrativos pertenecían al Ministerio de Educación de España, que era quien pagaba el sueldo del director y del profesorado español; mientras que el Ministerio de Instrucción Pública del Majzén era el responsable del profesorado musulmán y del personal subalterno.

En las ciudades de Ceuta y de Melilla, donde la población musulmana hasta el final de la década de los años treinta era reducida,¹¹ disponían de los servicios religiosos (imames, organización de rituales, etc.) proporcionados por el Majzén y la mayoría de los varones musulmanes se agrupaban, fundamentalmente, en torno a zawiyyas sufíes integradas por los «números» de regulares.¹² Es a partir de los años treinta del siglo xx cuando el aumento de la población musulmana, debido al establecimiento efectivo del Protectorado y las perspectivas de desarrollo económico asociado al mismo, hace que desde el gobierno central se vea la necesidad de gestionar esta población.

Con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla se constituyen en 1937, a iniciativa del Alto Comisariado, las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Se trataba de instituciones con fines fundamentalmente religiosos y sociales sobre las que recaían todas las competencias relacionadas con el culto islámico, por lo que dejaban así de estar vinculadas a las demás instituciones oficiales de Ceuta y de Melilla: «[...] La comunidad tendrá domicilio social en un local o edificio que se denominará Casa de la Comunidad Musulmana, en la cual ondearán las banderas española y la verde del imam».¹³ De acuerdo con el sistema de «gobierno indirecto», el imam de las comunidades era el jalifa (en cuyo nombre se hacía la oración), la inspección de las comunidades musulmanas era militar (la Ordenanza de 1937 nombra al coronel Mohammed Mizzian como inspector), mientras que la gestión de las mismas era civil, organizada a partir de un consejo directivo compuesto por un presidente, vocales y un secretario, todos ellos musulmanes. Asimismo, un representante de

11 Hasta la década de 1920, por ejemplo, la población musulmana de Ceuta supone un porcentaje muy reducido respecto a la población total de la ciudad (en 1930 eran el 9,7%), en su mayoría ligada al Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas. Véase José Antonio Alarcón Caballero (2009). Siglo xx, en *Fernando Villada Paredes y José Antonio Alarcón Caballero et al. Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 210-355. En el caso de Melilla es similar, con apenas 180 musulmanes registrados según el Padrón de 1907. Es a partir de 1940 cuando aumenta significativamente el asentamiento de rifeños en la ciudad coincidiendo con el comienzo de la década de «la gran hambruna rifeña» y el establecimiento en su periferia del Grupo de Fuerzas Regulares y de las Mehal-las Jalifianas, conocidas entonces como «fuerzas indígenas», que habían formado parte del contingente expedicionario que había luchado junto a las tropas de Franco. Véase Vicente Moga Romero (2000). La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación, en *Vicente Moga Romero y Rachid Ahmed Raha (coords.). Estudios amaziges: substratos y sinergias culturales*. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones, pp. 179-206.

12 Sol Tarrés (2013). Los musulmanes ceutíes, en *Rafael Briones (coord.). Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona: Icaria/FPC.

13 Véase el Boletín Oficial de la zona del Protectorado español en Marruecos (1937). Ordenanza: Del Excmo. Señor Gobernador General de las Plazas de Soberanía. Año xxv, núm. 33, 30 de noviembre de 1937, p. 5.

las mismas formaría parte de la alcaldía («venga a formar parte de la Comisión Gestora como vocal, un moro español»).¹⁴ La Comunidad Musulmana tenía como cometido la construcción o habilitación de mezquitas, la organización de la justicia islámica (de acuerdo con el Majzén), la propuesta de creación de escuelas de niños y niñas, los cementerios, las juntas de beneficencia musulmana, la creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles, etc. La construcción de mezquitas en las ciudades de Ceuta y de Melilla tras la guerra civil (Mezquita Muley el Mehdi en Ceuta en 1940 y la Mezquita Central en Melilla en 1947) llevará a que parte de las funciones de estas comunidades pasen a desarrollarse en estos espacios. Así, por ejemplo, los servicios funerarios se realizarán en la Mezquita Central de Melilla desde su inauguración en 1947.

Estas comunidades musulmanas se disolvieron en 1956, con la Independencia de Marruecos y el final del Protectorado, aunque su base asociativa se mantiene informalmente. Así, por ejemplo, en el caso de Melilla algunos miembros de la última junta directiva serán los que desde finales de la década de los cincuenta mantengan las funciones de la Comunidad Musulmana en la ciudad, en la gestión y luego reivindicación de la Mezquita Central frente al ayuntamiento de la ciudad; estos formalizarán su presencia como Asociación Musulmana de Melilla en 1964, y como entidad religiosa al inscribirse en el —recién creado— Registro General de Asociaciones Religiosas en 1968,¹⁵ año en que se convirtieron en la primera comunidad musulmana en dar este paso al amparo de la Ley de Libertad Religiosa de 1967.

De este modo, las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, tras casi veinte años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica y unos planteamientos que, a grandes rasgos, han llegado hasta nuestros días.

La visibilidad asociativa: los estudiantes musulmanes

La educación fue otro de los aspectos fundamentales en el proceso de visibilidad asociativa musulmana, así como uno de los fundamentos de las relaciones hispano-marroquíes durante todo el Protectorado español. Esta preocupación se hace explícita en una serie de acciones como son: el impulso y la apertura en el norte de África de escuelas estatales y privadas, de primaria y bachiller;¹⁶ una política encaminada a la concesión de becas de estudio para marroquíes en la Península; y la creación de residencias de estudiantes marroquíes, que continuaban la práctica iniciada durante el reinado de Alfonso XIII que se extendió durante la

14 Boletín Oficial de la Ciudad Autónoma de Ceuta (BOCCE) (1937). Ayuntamiento de Ceuta: Extracto. Año XI, núm. 593, 25 de noviembre de 1937. Ceuta: Imp. África, p. 5.

15 Información facilitada por el secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla, entrevista realizada en 2010.

16 Para saber sobre el tema educativo en el Protectorado y la necesidad de implementar una serie de medidas encaminadas al control del territorio y de la población como un agente más de colonización, véase Irene González (2013). «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos», *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6, pp. 117-133.

II República y, posteriormente, a lo largo de la dictadura franquista.¹⁷

En este sentido, y por *dahir* jalifiano del 15 de marzo de 1945, se crea, por ejemplo, la Casa de Marruecos en la ciudad de Granada. Esta era una residencia-internado para estudiantes marroquíes que cursaban estudios superiores en esta ciudad. La tutela, dirección y vigilancia de la Casa de Marruecos correspondían a la Escuela de Estudios Árabes de Granada, y estaba sometida a un patronato presidido por el rector de la Universidad de Granada, entre cuyos miembros había un representante de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y un delegado de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos.¹⁸ La financiación de la Casa de Marruecos era responsabilidad del Majzén, y el Ministerio de Educación dotaba becas para alumnos musulmanes, a las que se unían becas de la Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría, de las Intervenciones del Protectorado y de la propia Escuela de Estudios Árabes. Muchos de estos alumnos regresaron a la zona del Protectorado como funcionarios especializados (interventores, traductores e intérpretes, maestros, etcétera).

Esta política cultural y educativa va a estar también presente en la política exterior desarrollada durante el régimen. Desde el comienzo de la guerra civil, se van a realizar acciones encaminadas al reconocimiento, apoyo y legitimación, basadas en la «tradicional hermandad hispano-árabe».¹⁹ Debido al recelo inicial que en Europa suscita el régimen franquista y al posterior periodo de aislacionismo internacional tras la II Guerra Mundial, las relaciones con los países de Oriente Próximo fueron significativas. En 1946, la Asamblea General prohíbe el ingreso de España en la Organización de Naciones Unidas (ONU, concretada en la Resolución 39/I de 1946), con la abstención de la Liga Árabe en dicha votación. Este aislacionismo lleva a que se impulse la política exterior en búsqueda de aliados en Hispanoamérica y en los países árabes, especialmente aquellos que

17 Como, por ejemplo, conceder becas a marroquíes y a estudiantes egipcios: mientras que los estudiantes españoles viajaban, por ejemplo, a Egipto —para perfeccionar su árabe y para realizar investigaciones arqueológicas—, los estudiantes egipcios, en contrapartida, cursaban diversas especialidades en Madrid y en otras universidades españolas. Véanse *Luz: Diario de la República*, 4 de mayo de 1933, p. 11; y Francisco Gracia Alonso y Josep M. Fullola i Pericot (2006). *El sueño de una generación: el crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, p. 165.

18 A la Escuela de Estudios Árabes de Granada se le asignó no solo la labor de investigación científica, sino además una función docente dirigida a la enseñanza de la lengua y la civilización arábigas y a la atracción de la juventud musulmana, para lo cual habría de establecer enseñanzas acomodadas a su religión y cultura llegando, si fuese posible, a la creación de una residencia para orientales (*Suplemento gráfico del I. C. E.*, 75, 1 de abril de 1952). La Casa de Marruecos en Granada, creada en 1944 para alumnos musulmanes, se ubicó en el Carmen de la Victoria (espacio adquirido por la Universidad de Granada) entre 1945 y el final del Protectorado español en Marruecos en 1956. Para albergarla, «se compró y acondicionó el actual Carmen de la Victoria, situado en la misma Cuesta del Chapiz frente a la Escuela [de Estudios Árabes], siendo esta la que provisionalmente alojó a los integrantes de la casa, en tanto se disponía del Carmen». Para más detalles, véase la Escuela de Estudios Árabes, <www.eea.csic.es/> [Consultado el 1 de julio de 2013].

19 Durante el régimen de Franco también hubo un intencionado y activo patrocinio de distintos aspectos relacionados con la práctica islámica, como la construcción de mezquitas, la subvención del *aid al-Kabir* y el *mawlid*, la reestructuración de la educación religiosa o la promoción del *hayy*. Para más detalles, véase Sol Tarrés y Jordi Moreras (2013). *Remembering the Hajj: The Reconstruction of the Pilgrimage to Mecca from Ceuta Through Personal Documents (1937-2007)*. International Symposium Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage Prior to the Influx of Migration. Leiden: Institute for Religious Studies.

formaban parte de la ONU. Así, desde 1946, España establece misiones diplomáticas y consulados en distintos países de Oriente Medio (Irak, Siria, Jordania, el Líbano, etcétera).

Este proceso se apoyó, desde finales de los cuarenta, en una intensa política de intercambio cultural. Junto a la apertura de los centros de cultura española en Marruecos y Oriente Próximo, se crearon en España una serie de instituciones encaminadas a impulsar, fomentar y difundir los estudios árabes, añadiéndose estas a las ya existentes y que tenían un importante componente orientalista. Así, en 1950 se crea el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (dependiente del gobierno egipcio y que desarrollaba una gran actividad en la difusión de la lengua árabe y la cultura islámica), en 1954, el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (vinculado al Ministerio de Asuntos Exteriores) y, en 1956, el Instituto de Estudios Califales (en el seno de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes).²⁰

Igualmente, en el marco de esta política exterior cultural se pueden delimitar distintos tratados, como el Tratado de Amistad con el Líbano en 1949, con Jordania en 1950 y,²¹ a partir de 1952, con otros países árabes.²² En ellos se ponen las bases de la emigración académica de alumnos procedentes de Oriente Próximo. Así, por ejemplo, en el Tratado de Amistad con Jordania, en los Artículos VII y VIII, se recogió la intención de abrir las puertas a estudiantes de las naciones firmantes, regulándose la apertura de centros académicos.²³

Esto convirtió a España en un destino atractivo para grupos de estudiantes procedentes de Marruecos y de Oriente Próximo, quienes conformaron un importante colectivo estudiantil en las principales ciudades universitarias españolas (Barcelona, Granada, Madrid, Valencia, Zaragoza y Sevilla). Este interés se debía a las facilidades burocráticas (por ejemplo, la validez y reciprocidad de títulos académicos), a las buenas condiciones económicas que encontraban en comparación con el resto de Europa, así como a la posibilidad de obtener ayudas por parte del Estado español. Las ayudas y becas a estos estudiantes se gestionaban y otorgaban desde la Dirección General de Relaciones Culturales de Madrid (creada en 1946), así como desde el Instituto Hispano-Árabe. Desde este instituto se concedieron ayudas directas a estudiantes árabes, gran parte de ellos jordanos. Entre 1954 y 1974, se concedieron 91 becas a estudiantes jordanos y 87 a egipcios, de un total

20 Aparte de visitas artísticas y arqueológicas, conferencias semanales sobre temas arabistas —como la arqueología de Córdoba—, y la publicación de la revista *Al-Mulk*, etc., se impartieron cursillos de «historia de Córdoba y España bajo el dominio árabe, a cargo de don Rafael Castejón y don Manuel Ocaña, celebrados en el edificio del morabito construido en la plaza de Colón, con motivo de la guerra civil española, y en el que fue instalada una biblioteca pública por el ayuntamiento de la ciudad, especializada en textos y revistas árabes». Véase Antonio Arjona Castro (2005). «Documento fundacional del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba (15 de mayo de 1956)», *Al-Mulk. Anuario de estudios arabistas*, 5, pp. 5-14.

21 Tratado de Amistad entre España y el Reino Hachemí del Jordán, que entró en vigor el 12 de julio de 1951.

22 Tratado de Amistad con Irak en 1951, con Siria en 1952, con Yemen en 1952 y con Arabia Saudí en 1961. Convenio Cultural con el Líbano en 1949, con Siria en 1952, con Egipto en 1952 y 1967, con Irak en 1955, con Libia en 1959, con Argelia en 1966, con Sudán en 1978, con Marruecos en 1980, con Arabia Saudí en 1984 y con Mauritania en 1989.

23 María Pérez Mateo (2007). «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3, pp. 26.

de 1.152 estudiantes que llegaron a «graduarse» en las universidades españolas en esta época. El periodo entre 1965 y 1969 es el de mayor flujo estudiantil —al superar los 640 alumnos—.²⁴ Igualmente también se registró un importante número de matrículas de alumnos marroquíes, palestinos, sirios, libaneses, egipcios y los ya comentados jordanos, de modo que llegaron a ser más de 200 en 1962 y se superó la cifra de 7.000 en 1977, siguiendo las tesis de Galindo.²⁵

Siguiendo las pautas habituales entre los inmigrantes, estos estudiantes extranjeros, con larga residencia en España y, en ocasiones, con intención de arraigo definitivo al casarse con mujeres españolas y naturalizarse,²⁶ comenzaron a formar agrupaciones —y, posteriormente, asociaciones y organizaciones— en las que establecer un campo social de relaciones (de amistad, de apoyo, de reivindicaciones, de resolución de problemas, etc.), un contexto cercano en el que se hablase un mismo idioma, así como un entorno en el que reproducir las pautas culturales de origen y expresar sus identidades colectivas. Estas asociaciones tienen un componente religioso, legitimado y favorecido por el contenido de los tratados culturales antes mencionados, como el de Jordania, dado que en ellos se recoge la protección y seguridad de los nacionales de ambos países, entre los cuales se debe incluir a los eclesiásticos y también a estudiantes y profesionales.²⁷

En este contexto también debe tenerse en cuenta el Fuero de los Españoles de 1945, una de las ocho leyes fundamentales del régimen por la que se declaraba la confesionalidad del Estado, en la que se exponía que «nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica» (Art. 6). Asimismo, el Art. 16 decía que «los españoles podrán reunirse y asociarse libremente para fines lícitos y de acuerdo con lo establecido por las leyes. El Estado podrá crear y mantener las organizaciones que estime necesarias para el cumplimiento de sus fines [...]». Es decir, el fuero establecía una serie de derechos, libertades y deberes del pueblo español dotándolo de una declaración aparentemente liberal. Según esta disposición, se «reconocía» el derecho del «otro» a profesar su religión y reunirse (siempre que eso no vulnerara las demás disposiciones jurídicas), aunque exclusivamente en el ámbito privado. De esta disposición se beneficiaron, fundamentalmente, los musulmanes del norte de África

24 *Ibidem*, p. 36.

25 Emilio Galindo (1977). Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos, *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, 58, p. 2. Un porcentaje muy significativo de estudiantes de Oriente Próximo se matricularon en carreras sanitarias como medicina y farmacia. Los que optaron por medicina cursaron esta disciplina principalmente en las universidades de Barcelona, Valencia, Granada, Zaragoza y Sevilla, mientras que los que optaron por farmacia lo hicieron mayoritariamente en Madrid y Granada, unos 116 alumnos entre 1964-1974 según María Pérez Mateo (2007). «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa», *Op. Cit.*, p. 37.

26 Sobre la cuestión de los matrimonios mixtos durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, véase C. Vega (1979). Matrimonios mixtos en España, *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, 85.

27 Véase Boletín Oficial del Estado, 290, del 17 de octubre de 1951, p. 4.682. En el proceso inicial de negociación, posteriormente reformulado, se hacía referencia explícita a la libertad religiosa en sus respectivos centros y congregaciones religiosas. Véase María Pérez Mateo (2007). «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa», *Op. Cit.*

y los procedentes del Protectorado español, así como los estudiantes musulmanes de la Península. No obstante, será a partir de la Ley de Asociaciones 191/1964 del 24 de diciembre cuando los jóvenes estudiantes árabes y musulmanes, que estudiaban en las universidades españolas, comiencen a asociarse formalmente.

Esto sucede notablemente en la ciudad de Granada, donde estudiantes árabes y musulmanes van a aprovechar tanto la citada Ley de Asociaciones como las estructuras asociativas existentes (vinculadas al componente religioso católico y asociativo estudiantil),²⁸ el auge asociativo internacional (más estructurado e institucionalizado, como es la Asociación de los Estudiantes Musulmanes del África del Norte que funcionaba en París ya en la década de los treinta, o la Muslim Student Organization of Europe, creada desde el Centro Islámico de Ginebra en 1964) y la tradición y práctica cultural asociativa-religiosa desarrollada en sus respectivos países de origen. Es en este marco donde se afirman, entre 1964 y 1966, las bases del movimiento asociativo musulmán contemporáneo, que reflejan una estrecha interrelación e interdependencia entre los niveles local, nacional y supranacional.²⁹ El Centro Islámico de Granada y el Centro Estudiantil Musulmán de Granada comienzan su andadura en 1963 gracias al entusiasmo de jóvenes estudiantes, en su mayoría de medicina, procedentes de los Territorios Palestinos, Siria, etc. El primero se inscribe con fecha del 28 de mayo de 1966 (según los datos del Registro de Asociaciones de la Junta de Andalucía), mientras que el segundo se crea en 1964 y es aprobado por el Ministerio de Gobernación el 18 de mayo de 1966.³⁰

Este mismo grupo de estudiantes mostraba una amplia movilidad, así como extensas redes nacionales y transnacionales. Desde el Centro Estudiantil Musulmán de Granada se crea en 1966 la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (o Unión Estudiantil Musulmana en España), siguiendo el ejemplo de los Hermanos Musulmanes residentes en Europa (mantiene intensos contactos con Ginebra) y en América y, por supuesto, manteniendo el contacto con sus países de origen. Grupos similares de estudiantes, bajo la denominación de «centros

28 En el panorama asociativo católico destaca la aparición de movimientos religiosos católicos modernos laicos (Cursillos de Cristiandad, Acción Católica, etc.) así como la aparición de un catolicismo social organizado (Hermandades Obreras de Acción Católica, Juventudes Obreras Católicas, etc.). En 1956, se produce en la universidad de Madrid un violento enfrentamiento entre estudiantes católicos y falangistas por el control del movimiento estudiantil. Franco lo resuelve sustituyendo a las élites de Acción Católica por élites del Opus Dei. Los grupos desplazados se unieron progresivamente, en mayor o menor medida, a la oposición franquista, y supuso el comienzo de una profunda renovación en el clero y en las asociaciones católicas. Véase José Casanova (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

29 La Ley de Asociaciones de 1964 propició el surgimiento de numerosas asociaciones de carácter cultural, recreativo, profesional y/o deportivo, así como de grupos en el entorno de la Iglesia católica con un perfil claramente asistencial, como son Cáritas, Cruz Roja y distintas asociaciones de servicios y promoción a colectivos vulnerables, como por ejemplo de discapacitados.

30 Estos centros tenían una organización interna similar, una dirección rotativa y «en algunas ocasiones, no siempre, era asumida por miembros de Hermanos Musulmanes». Véase Elena Arigita y Rafael Ortega (2012). *Los Hermanos Musulmanes en España*, en Frank Peter y Rafael Ortega. *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona/Madrid: Bellaterra/Casa Árabe, p. 140. Además, funcionaban como espacios para el encuentro, la sociabilidad y el debate político, para la publicación y difusión de literatura islámica y como espacios de culto.

culturales islámicos», van a ir surgiendo en las distintas ciudades universitarias, como Valencia, Zaragoza, Madrid o Santiago de Compostela:

Se unieron trece o catorce estudiantes [...]. Se trataba de una inmigración culta, una inmigración universitaria que no venía a trabajar sino a finalizar sus estudios. Estos catorce o quince se reunían en casa de unos amigos pero pensaron en formar una asociación con local, alquilaron un piso en Benimaclet [Valencia], lugar donde se reunían y lugar de rezo [...]. El fin era establecer el rezo de los viernes, no estaba abierta la mezquita todos los días, solo los viernes.³¹

De la escisión del Centro Islámico de Granada surgirá, en 1968, la Asociación Musulmana de España (AME), que tendrá su sede en Madrid, en la calle Francos Rodríguez. Entre sus actividades estaba la celebración de las fiestas islámicas, organización de conferencias, proyección de algunas películas, clases semanales sobre el islam, etc.; así como la edición de materiales divulgativos, explicativos o de *dawah*, como, por ejemplo, una pequeña revista trimestral llamada *Al-Islam*. Cuando se crea el Registro de Asociaciones Confesionales No Católicas, la AME se inscribe en el mismo en 1971, cuando su presidente era Riay Tatary Bakry.

Todos estos grupos van a acoger, a partir de 1967, a un colectivo cada vez más heterogéneo de musulmanes, ya que a los estudiantes universitarios se van a unir los desplazados por la guerra de los Seis Días, el comienzo de la inmigración norteafricana por motivos económicos, debida a que «una fuerte crisis de trabajo en Europa, acompañada de medidas laborales restrictivas, hace que muchos obreros norteafricanos se viesen obligados a abandonar los países de la Europa comunitaria y a refugiarse en España»,³² etc. De modo que a finales de esta década el colectivo musulmán estará integrado por estudiantes, diplomáticos (en Madrid había doce embajadas de países árabes), empresarios, trabajadores y visitantes de paso.³³

Visibilidad «religiosa»: registro asociativo y musulmanes españoles

Durante la década de los sesenta, el avance de la industrialización y la urbanización española conllevará un aumento de la secularización, que se verá definitivamente impulsada con la progresiva adopción de la política del Vaticano tras el II Concilio: el cambio del latín a la lengua vernácula (lengua materna) implica un cambio en el contenido de los discursos, en los seminarios se apuesta por filosofías y teologías modernas, se introducen nuevas prácticas pastorales que

31 Para más detalles, véase la página web de la Unión de Comunidades Islámicas de Valencia, <www.ucidvalencia.org> [Consultada el 15 de mayo de 2013].

32 Emilio Galindo (1977). Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos, *Op. Cit.*

33 En la década de los setenta es cuando se incrementa esta emigración de norteafricanos debido a la rápida expansión económica española de los años precedentes, si bien la mayoría se encuentran en situación de irregularidad jurídica. Resulta muy significativo que la mayoría de los emigrantes marroquíes proceden de las áreas del antiguo Protectorado español y que los lugares de residencia en España sean fundamentalmente Barcelona, Madrid, Bilbao, Valencia y Málaga. Véase *Ibidem*, p. 4.

dan un fuerte impulso al contenido social-obrero y político de la Iglesia, etc.³⁴ Asimismo, en julio de 1966, la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Española acuerda crear un Secretariado de Ecumenismo que tendrá como objetivo las relaciones con los no católicos, los no cristianos y los no creyentes, estableciendo espacios de diálogo y colaboración.³⁵ En este marco se promulga la Ley 44/1967 del 28 de junio, que regula el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa.

Un año después, en 1968, se creará el Registro de Asociaciones Confesionales No Católicas y de Ministros de Culto no Católicos en España en virtud del Artículo 36 de la Ley 44/1967 y un importante número de comunidades y agrupaciones islámicas, que llevaban ya años funcionando, se inscriben en el mismo con el fin de ver reconocida jurídicamente su existencia como agrupaciones religiosas (y no como grupos «cívico»-culturales como hasta ese momento). Es el caso de la Asociación Religiosa Musulmana de Melilla (constituida formalmente en 1964 e inscrita el 26 de noviembre de 1968, que se integrará posteriormente en la AME) y de la Zawiya Musulmana Mohamadia-Mahoma en Ceuta, inscrita en 1971. Ambas son herederas y continuadoras de la práctica iniciada en la época del Protectorado. Poco después, la AME se constituirá en la primera organización musulmana de ámbito nacional. Pero también comenzarán a visibilizarse grupos «heterodoxos» del islam, como la Misión Ahmadía del Islam.³⁶

De esta forma, ya a mediados de la década de los setenta, investigadores como Galindo sostienen que el islam es la segunda religión en España después del catolicismo,³⁷ y con un número superior de seguidores al de los protestantes y evangélicos; incluso la prensa se hace eco de ello publicando que en 1977 hay cerca de 100.000 musulmanes entre estudiantes, trabajadores y diplomáticos.³⁸ Sin embargo, durante esos años es muy común afirmar que la práctica totalidad de musulmanes son extranjeros.³⁹ Esta afirmación, que es una constante hasta la actualidad, obvia la larga presencia de españoles musulmanes organizados en comunidades según los referentes asociativos del contexto en el que se desenvuelven.⁴⁰

En la década de los setenta, se realizan las primeras conversiones significativas de españoles y un grupo formado por académicos, profesionales e inte-

34 José Casanova (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. *Op. Cit.*

35 Este secretariado pasa a ser la Comisión Episcopal en la Asamblea Plenaria del Episcopado de marzo de 1975, con el nombre de Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales.

36 En este caso, aunque el primer misionero llega a España en 1946, estando los primeros núcleos ahmadís en Madrid y Barcelona, se inscribirán en el registro en 1970.

37 Emilio Galindo (1977). Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos, *Op. Cit.*

38 «Ni una sola mezquita», *ABC*, 19 de marzo de 1977, p. 24.

39 Una década después «Tatary precisó que no son “transeúntes” sino que tienen la nacionalidad española, aunque solo 300 han nacido en España». Véase «Clausurado el VI Congreso de los Musulmanes Españoles», *ABC*, 16 de julio de 1985, p. 38.

40 Este es el caso, desde finales de los sesenta, del lento pero progresivo aumento de españoles que se convierten al islam. En este punto, Andalucía se va a convertir en un núcleo importante de la actividad musulmana, sobre todo por parte de españoles conversos. Estos españoles que abrazan el islam son, sobre todo, personas procedentes de distintos movimientos contraculturales de los sesenta, tanto filosófico-religiosos como culturales o políticos. En la Alpujarra granadina se van a crear distintas cofradías sufíes.

lectuales de izquierdas comienzan su andadura en la ciudad de Córdoba bajo la dirección espiritual del sheij Abdelkader as-Sufi, que tenía su centro *Dawah* en Londres.⁴¹ La comunidad cordobesa, que es el germen del Movimiento Mundial Morabitun, realizará numerosas actividades en una primera fase de visibilidad, como por ejemplo la celebración pública de la Fiesta del Cordero en un espacio cedido por el ayuntamiento; así como una activa labor de proselitismo, lo que convirtió su centro en uno de los principales núcleos de españoles conversos y provocó su expansión más tarde al resto del país.⁴²

La emergencia de comunidades de españoles musulmanes conversos que reclaman su lugar en el espacio asociativo islámico existente, así como la reivindicación de sus derechos en el marco de la libertad religiosa, van a generar el que, desde la segunda mitad de los años setenta, aparezcan tensiones dentro de las comunidades musulmanas y surjan grupos de oposición a la AME. El primer grupo opositor a la representatividad de Tatory será la Comunidad de «Musulmanes Españoles», creada en 1979, y que más tarde adoptará el nombre definitivo de Comunidad Musulmana de España,⁴³ siendo Álvaro (Ahmad Abdullah) Machordom secretario general y uno de sus fundadores. Se trata de dos concepciones distintas que responden a intereses diversos. Machordom entra en contacto con el islam a partir del año 1952, coincidiendo con la llegada de estudiantes egipcios a la ciudad de Madrid; poco después, en 1954, ya convertido al islam, Machordom publicará la primera gramática árabe-española, escrita para las escuelas del Sáhara.⁴⁴ Más conocido fuera de España, asistirá a conferencias, publicará infinidad de libros y organizará encuentros de alto nivel de cara a facilitar las relaciones diplomáticas entre los representantes locales y nacionales, con distintos jefes de Estados árabes,

41 Véanse Javier Rosón (2008). ¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino. Granada: Universidad de Granada, p. 333; y Javier Rosón (2012). El jeque Abdalqadir al-Murabit y la comunidad islámica de España, en *Frank Peter y Rafael Ortega. Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona/Madrid: Bellaterra/Casa Árabe, pp. 287-291.

42 Otras ciudades donde se instalan los Morabitun son Madrid, Mallorca, Tarragona u Orense. En 1988, crean la comunidad de Barcelona.

43 También conocida como «Comunidad Musulmana del Estado español», la Comunidad Musulmana de España figura con el número 272 SG en el registro de entidades religiosas. Sus fines serán: a) Difundir el islam, a través de la estricta aplicación de al-Quran y la Sunna ('tradición') entre todos los musulmanes de España y darlo a conocer entre todas aquellas personas que deseen obtener una información sobre el mismo. b) Crear en todo el ámbito nacional la Comunidad Musulmana de España. c) Vigorizar, mediante la fe, los conceptos de *individuo, familia, sociedad y autoridad*. d) Estrechar los lazos existentes entre los miembros de todas las religiones y en especial con la cristiana, buscando en sincera y estrecha colaboración el recto camino que conduce al Creador. e) Fomentar el estudio del idioma árabe, por ser la lengua en que está escrito al-Quran y serlo también de veinte naciones, a las que estamos fuertemente unidos por lazos históricos y de amistad. Fraternas relaciones con España. f) Establecer, en todos los campos, fraternas relaciones entre los pueblos islámicos y el español. g) Dotar de una verdadera personalidad islámica a todos los musulmanes españoles mediante la correcta y devota aplicación de las columnas del islam, la lectura y comprensión de al-Quran y la aplicación de la universalidad de al-Quran. h) Proclamar que la Comunidad Musulmana de España es solamente una asociación religiosa, ajena a cualquier clase de actividades políticas. i) Dejar constancia de que, por ser el islam una creencia de Dios único, su ámbito es universal; no cabe, por tanto, ningún tipo de discriminación por razones de raza, color, nación, situación social, estado económico o cultura recibida. Véase Álvaro Machordom Comins (1981). «Serpiente veraniega: "La reconversión musulmana de España"», *El País*, 18 de julio de 1981.

44 Álvaro Machordom Comins (1954). *Método español árabe*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

como Egipto y Pakistán, Irán, Indonesia, etc., así como con los embajadores de estos países en España. También constituirá el Centro Dar as Salam (la Casa de la Paz) en la localidad castellanense de Almazora, aunque simbólicamente consideraran que la sede espiritual está en Córdoba.⁴⁵ Se trataba de un centro de estudios islámicos, formación profesional y producción en el que, además de disponer de una sala de oración, también impartían formación de árabe e islam.

Desde finales de la década de los setenta, busca convertir a la ciudad de Córdoba en el centro espiritual de los musulmanes españoles; en declaraciones a la prensa local, Machordom manifestó que tenía desde hace tiempo la mente puesta en Córdoba. «La Córdoba musulmana —afirmó— representa para nosotros un querer vivir toda aquella época gloriosa de un islam tolerante».⁴⁶ Este interés estuvo acompañado de una serie de circunstancias que llevará a la prensa a hablar de un «renacimiento cultural hispano-árabe». Por una parte, al interés que ya de por sí despertaba la ciudad, se le unían los ya mencionados encuentros de diálogo islamo-cristiano y la generosa ayuda económica que el rey Faisal quiso conceder para la restauración de la Mezquita-Catedral de Córdoba, con la intención de «devolverla a su estado primitivo». Pese a que la ayuda económica no fue aceptada,⁴⁷ los intereses derivaron hacia el establecimiento de un centro de cultura islámica que sería la base para una futura universidad árabe. Alí Kettani fue uno de los principales impulsores de este proyecto que, no obstante, no verá la luz hasta la década siguiente bajo la forma de la Universidad Islámica Internacional Averroes de al-Andalus. Para favorecer la conversión de Córdoba en este centro cultural árabe, la Fundación Rey Faisal se interesó por la compra de colegios mayores universitarios en la ciudad,⁴⁸ con objeto de alojar a los estudiantes que consideraban que el proyecto iba a atraer.

Por otra parte, se solicitó al Ayuntamiento de Córdoba la cesión del antiguo Convento de Santa Clara, parte del cual se utilizaba como escuela pública, para restaurarlo (en unas obras de acondicionamiento había aparecido la estructura medieval de la antigua Mezquita de Abu Otmun) y destinarlo al culto islámico. Petición que fue atendida por el ayuntamiento: «Para recibir las llaves de la mezquita estuvieron en Córdoba hace menos de dos semanas los Kettani, padre e hijo, profesores universitarios y consejeros del rey de Arabia».⁴⁹ Las peticiones y la construcción de mezquitas en Andalucía no eran excepcionales en ese momento, ya que en la localidad malagueña de Marbella se inauguró el 31 de julio de 1981 la Mezquita del Rey Abdel Aziz y, en la localidad cordobesa de Pedro Abad,

45 Joan de Fadrell (1983). «Reportaje», *Mediterráneo: Prensa y Radio del Movimiento*, año 11, núm. XLV, 20 de mayo de 1983, pp. 16-17.

46 Rafael López S. Cansinos (1980). «Los musulmanes, dispuestos a reconquistar espiritualmente Córdoba», *ABC Sevilla*, 9 de noviembre de 1980, p. 15.

47 En encuentros y congresos posteriores, como el I Encuentro de Amistad Árabe-Cordobés de 1982, el propio alcalde Julio Anguita dejó claro que «Córdoba no está en venta». Véase Rafael López (1982). «Los musulmanes tratan de justificar su comportamiento en la Mezquita de Córdoba», *ABC Sevilla*, 12 de enero de 1982, p. 11.

48 *ABC*, 4 de agosto de 1979, p. 17.

49 *El País*, 7 de enero de 1981.

la Misión Ahmadía del Islam inauguraba el 10 de septiembre de 1982 la Mezquita Basharat.⁵⁰ La cesión del antiguo Convento de Santa Clara provocó una gran polémica en la ciudad, por lo que el acuerdo firmado fue posteriormente revocado. Por otra parte, Machordom, como secretario general de la Comunidad Musulmana de España, solicitó a la alcaldía de Julio Anguita la cesión del morabito situado en los jardines de la Merced, que había sido construido en 1938 para las tropas marroquíes que lucharon en la guerra civil; petición que el ayuntamiento aprobó,⁵¹ aunque posteriores problemas jurídicos con relación a la titularidad de los terrenos retrasó el uso efectivo del morabito como espacio de culto hasta la década de los noventa.

De aquí en adelante la visibilidad y organización de los musulmanes se ajustará al trayecto definido por los cambios en el marco jurídico. Así, la Ley Orgánica 7/1980, del 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR) reglamentará (hasta la actualidad) el derecho constitucional a la libertad religiosa y de culto, y regulará elementos y procedimientos fundamentales para ello, como son profesar con libertad las creencias religiosas y/o abstenerse de declarar sobre ellas, practicar los cultos y recibir asistencia religiosa, recibir e impartir enseñanza e información religiosa, reunirse y manifestarse públicamente con fines religiosos. Esta ley también se ocupa de los derechos y formas de organización y prácticas colectivas de las distintas confesiones religiosas, y prevé (de acuerdo al punto 3, del Art. 16 de la Constitución española) el establecimiento de posibles acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas.

Con objeto de desarrollar los distintos aspectos contemplados en la LOLR se crea la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y el Registro de Entidades Religiosas (Real Decreto 142/1981),⁵² que regula los procedimientos jurídicos y administrativos para reconocer la personalidad jurídica de todas aquellas entidades que se inscriban en él, diferenciando entre Iglesia católica, minorías religiosas y fundaciones. Este registro incorpora a todas aquellas agrupaciones inscritas en el anterior, siempre que estas así lo soliciten. La inscripción en el Registro de Entidades Religiosas se convierte en el paso previo, y necesario, para que las comunidades puedan gestionar sus derechos y obligaciones. Asimismo, implica un ejercicio de burocratización por parte de las agrupaciones que requiere dominar los códigos y reglas del juego. Conocer el sistema e introducirse en él significa poder acceder a ciertos beneficios, pero también implica asumir unas reglas y estar

50 De forma paralela, comienzan a visibilizarse en otras ciudades andaluzas, como en el caso de Granada y Sevilla, grupos como la Sociedad para el Retorno al Islam en España. Para más detalles, véase Javier Rosón (2008). ¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino. *Op. Cit.*

51 Rafael López S. Cansinos (1980). «Los musulmanes, dispuestos a reconquistar espiritualmente Córdoba», *Op. Cit.*

52 La Comisión Asesora de Libertad Religiosa se constituye a raíz del Real Decreto 1890/1981 del 19 de junio y la Orden del Ministerio de Justicia del 31 de octubre de 1983, sobre organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Con posterioridad, fueron modificadas por el Real Decreto 1159/2001, del 26 de octubre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y por la Orden JUS/1375/2002, del 31 de mayo, sobre organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y la última modificación es la que se establece en el Real Decreto 932/2013, del 29 de noviembre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

expuesto a cierta dosis de control. Al registrarse, la agrupación se repersonaliza, se le adjudica un título, número y categoría, y se le atribuye funcionalidad. En este sentido, es su estatus jurídico el que las define y, aunque parezca obvio, estar registrado equivale a existir socialmente.

La Comisión Asesora de Libertad Religiosa, por su parte, tiene entre sus competencias el estudio, informe y propuesta de todas las cuestiones relativas a la aplicación de la LOLR y, con carácter preceptivo, determinar qué entidades por su ámbito y número de creyentes habían alcanzado notorio arraigo en España, así como la preparación y dictamen de los acuerdos de cooperación con las distintas confesiones. Asimismo, la comisión se encargaría de informar, a solicitud del Ministerio de Justicia, las peticiones de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas. Desde su creación formal, en 1982, Riay Tatary, como presidente de la AME y por la colaboración realizada con la comisión encargada de negociar y elaborar la LOLR,⁵³ forma parte de ella.

Las asociaciones existentes a principios de los ochenta eran grupos, bien con una larga trayectoria en su desarrollo y actividad (aquellos que proceden de las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, así como de las agrupaciones de estudiantes musulmanes, muchos de ellos españoles naturalizados), o bien insertos en un primer momento de efervescencia carismática, donde las iniciativas y necesidades comunes son vividas intensamente, y los colectivos conformaban comunidades en las que la religión aportaba la principal fuerza en la unión y en donde la mayoría eran españoles de origen. Estos grupos, que van a comenzar juntos el proceso de ir conociendo e insertándose en el desarrollo de la LOLR, tendrán también concepciones distintas acerca del desarrollo de la recién estrenada legislación, de su espacio en la sociedad civil y sobre la cuestión de la representación.

El camino hacia el Acuerdo de Cooperación

A mediados de los ochenta, confluyen otra serie de circunstancias que van a situar a los musulmanes, más si cabe, en el debate público. Entre otras, destaca la problemática surgida en Ceuta y en Melilla derivada de la Ley Orgánica 7/1985, del 1 de julio, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros, más conocida como ley de extranjería de 1985, que supuso un punto de inflexión en la situación de los musulmanes de estas ciudades. Esta ley contemplaba un trato preferencial para los extranjeros procedentes de las excolonias españolas, en las que los musulmanes ceutíes y melillenses a pesar de ser considerados como «extranjeros» no estaban incluidos, ignorando así la excepcionalidad del colectivo musulmán residente. A ello se unía el hecho de que la posesión de la «Tarjeta de

53 Riay Tatary (1995). Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, en *Montserrat Abumalham (ed.). Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, p. 166.

Estadística» no suponía ningún tipo de reconocimiento legal,⁵⁴ por lo que esta ley amenazaba a la mayoría de los musulmanes de las dos ciudades con la expulsión. Esta situación dio lugar al inicio de una serie de reivindicaciones, fundamentadas en movimientos asociativos y acciones vecinales, que culminarán en 1987 con el reconocimiento de la nacionalidad española a la mayoría de los musulmanes que así la solicitaron, a través de un real decreto de excepcionalidad de la ley de extranjería.

El activismo social generado con la promulgación de la ley de extranjería en 1985 va a incentivar el movimiento asociativo musulmán. Algunas asociaciones amplían su marco de actuación (formando parte de la AME), otras se modifican (la Comunidad Musulmana de España pasa a convertirse en la Comunidad Musulmana de Ceuta bajo la dirección de Ahmed Subaire),⁵⁵ otras formalizan su situación como asociaciones culturales y/o políticas (como Terra Omnium),⁵⁶ o bien se crean nuevas asociaciones, como por ejemplo la Asociación Musulmana de Ceuta. Todas estas asociaciones intervendrán, directa o indirectamente, en el proceso de negociación del Acuerdo de Cooperación.

Del mismo modo, los musulmanes españoles, a pesar de que numéricamente son poco significativos a mediados de los ochenta, van a tener una fuerte presencia en el espacio público por medio de sus actividades. Así, por ejemplo, organizan distintos congresos y jornadas islámicas, tanto desde el punto de vista espiritual como cultural. Entre ellos, cabe mencionar el I Congreso Internacional de Musulmanes Europeos en Sevilla (1985) o los congresos islámicos que, organizados por Ali Kettani y la Yama'a Islámica de al-Andalus, se celebraron en 1984, 1985 y 1986, o el I Congreso Mundial de al-Andalus celebrado en 1989 en Almoraima (Castellar de la Frontera, Cádiz). Algunos de estos encuentros no fueron ajenos a «polémicas», como ocurrió por ejemplo en 1982 cuando, en el transcurso de los actos del I Encuentro de Amistad Árabe-Cordobés, miembros de la Comunidad Musulmana de España, de la Comunidad al-Andalus de Granada y de la Comunidad Islámica de Sevilla realizaron un rezo colectivo en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba sin contar con el permiso del obispo.⁵⁷ En estos encuentros y congresos en los que confluyen las distintas comunidades de musulmanes españoles, tanto de Andalucía como del resto del Estado,

54 Con la Independencia de Marruecos, en 1956, los musulmanes de Ceuta y de Melilla debieron escoger entre tener la nacionalidad española o la marroquí, eligiendo la mayoría la segunda opción con objeto de no tener problemas a la hora de entrar en Marruecos por cuestiones familiares o por negocios. En 1958, se estableció la Tarjeta de Estadística. Se trataba de un documento, creado por el Gobierno de los Territorios de Soberanía, para dotar de algún documento de identidad a los marroquíes que permanecían en Ceuta y en Melilla tras la Independencia de Marruecos y que habían optado por la nacionalidad de ese país.

55 Véase *ABC* Madrid, 26 de febrero de 1986, p. 24.

56 Para más detalles sobre esta asociación, véase Christiane Stallaert (1998). *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.

57 Durante la década de los ochenta, se dio permiso para realizar la oración del viernes en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba en diversas ocasiones, como por ejemplo durante los actos de celebración del XII Centenario de la Construcción de la Mezquita —en aquel momento dirigió la oración Bahig Mulla Huech, consejero del Centro Islámico en España (entidad relacionada con la AME)—, o en los Encuentros sobre Diálogo Islamo-Cristiano.

se va germinando la idea de unirse en la acción y reivindicación del desarrollo de los derechos y posibilidades reconocidos por la LOLR, así como en el desarrollo de las cuestiones en torno a la representación de los musulmanes; aspecto que dará lugar a la creación de las federaciones de entidades religiosas islámicas.

Desde el año 1984, hay una voluntad política para aceptar la declaración del notorio arraigo del islam en España, y desde el gobierno de España comienza a hablarse de la posibilidad de establecer acuerdos de cooperación con las confesiones que tengan el «notorio arraigo». ⁵⁸ En ese mismo año, la AME, en cuanto entidad de ámbito nacional, ⁵⁹ se plantea la «firma de un convenio relativo a la libertad religiosa». ⁶⁰ En este contexto, en el que el desarrollo del islam en España comienza a ir más allá de los aspectos educativos y culturales, se puede observar un interés creciente por parte de algunos países de mayoría islámica, especialmente de Marruecos, en formar parte del proceso. Un ejemplo de esto es la creación, en 1986, de «la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, estrechamente vinculada al reino alauí, pero también a Arabia Saudí y Kuwait que, en 1989, promovieron la apertura de una delegación del Consejo Continental Europeo de Mezquitas en la capital española»; ⁶¹ asimismo, a finales de los ochenta, se estaba construyendo el Centro Cultural Islámico de Madrid (más conocido como la Mezquita de la M-30) con capital saudí, que sería inaugurado en 1992. A ello se une la llegada significativa de inmigrantes por motivos económicos, muchos de ellos en situación irregular, que supuso un cambio significativo en las actividades de las mezquitas existentes y, en algunos casos, la creación de comunidades nuevas que se acogieron a la guía de la AME.

A finales de la década de los ochenta, «poniendo en consideración la necesidad de negociar con el Estado español con el fin de lograr los derechos protegidos por la LOLR, a través de un acuerdo de cooperación, veía como paso imprescindible la declaración del islam en España como religión de *notorio arraigo*». ⁶² Esto indujo a la AME a presentar una petición oficial al director general de Asuntos Religiosos el día 25 de abril de 1989, al tiempo que piden públicamente el apoyo de todas las demás comunidades musulmanas:

Yo me acuerdo perfectamente en 1989, cuando fui a visitar al director general Luis María de Zabala, y me dijo «¿por qué no?...» Yo estaba nada más indagando sobre el tema [...] como miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa desde su fundación, le pregunté si podríamos solicitar nosotros el notorio arraigo, y me dijo que sí, y efectivamente al día siguiente presenté la solicitud para el notorio arraigo, y el día 14 de julio de 1989, en un plazo de solo tres meses para

58 ABC, 23 de junio de 1984, p. 37.

59 La AME estaba constituida en ese momento por 13 comunidades y su órgano directivo era el Consejo Consultivo, integrado por 15 miembros, entre cuyas funciones está el marcar las directrices de la asociación.

60 ABC, 28 de septiembre de 1984, p. 46.

61 Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, pp. 88-89.

62 Riay Tatary (1995). *Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, *Op. Cit.*, p. 167.

realizar el dictamen, se reunió la Comisión Asesora y se declaró el notorio arraigo del islam en España por unanimidad.⁶³

El 14 de julio de 1989 se produce el reconocimiento del notorio arraigo del islam en España. En el dictamen de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, del 23 de julio de 1989, integrada por Ana Fernández González y Dionisio Llamazares Fernández, se reconoce al islam «su tradición secular» y su «importancia en la formación de la identidad española». Del mismo modo, se recoge expresamente la especificidad de Ceuta y Melilla.

Este reconocimiento es el paso previo necesario para la negociación de un acuerdo de cooperación con el Estado. En este proceso, el Estado exige tener un interlocutor único con el que establecer negociaciones. Así, en un primer esfuerzo por parte de las comunidades inscritas como entidad religiosa, se crea, el 18 de septiembre de 1989, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) «con el fin de establecer un interlocutor válido que pueda negociar con el gobierno un acuerdo de cooperación. Esta federación [...] se ha constituido tras la decisión del Ministerio de Justicia adoptada el pasado mes de julio y por la cual se declaraba a la religión islámica de “notorio arraigo” en nuestro país».⁶⁴

Esta primera FEERI estaba integrada por doce asociaciones,⁶⁵ compuestas muchas de ellas por españoles conversos y con un claro componente promarroquí, consecuencia lógica de la actividad desarrollada en las fechas precedentes en Andalucía y de la práctica seguida durante el Protectorado español en Marruecos, cuando el Majzén se ocupa de todas las cuestiones sociales y religiosas de los musulmanes. El secretario general de la FEERI era Mohammed Bahige, presidente del Consejo Continental Europeo de Mezquitas.⁶⁶

63 Entrevista a Riay Tatary en *Radio 2 Luces*, el 10 de febrero de 2013.

64 *ABC*, 19 de septiembre de 1989, p. 72.

65 Las entidades religiosas que formaron parte de esta primera FEERI fueron: Asociación Musulmana del Islam Sunna de la provincia de Jaén, Comunidad Islámica de Granada-Umma, Comunidad Musulmana de al-Andalus-Comunidad Autónoma de Granada, Comunidad Islámica de Almería-Umma, Asociación Islámica de al-Andalus de Málaga y su provincia, Comunidad Islámica de Sevilla-Umma, Asociación Musulmana de Ceuta, Asociación Musulmana de Melilla, Comunidad Musulmana de España, Asociación Musulmana de España, Consejo Continental Europeo de Mezquitas, Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma. Para más detalles, véase Javier Rosón (2008). *¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino*. *Op. Cit.*, p. 352.

66 La federación contemplaba siete áreas de actuación: Área de Administración (bajo la dirección del mencionado Mohammed Bahige), Área de Finanzas (cuyo responsable era de la Asociación Islámica al-Andalus de Málaga), Área de Medios de Comunicación Social (de la cual era responsable Mohammed Chakor de la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, apoyado por el presidente de la Comunidad Islámica de Almería-Umma), Área de Cooperación y Documentación (que tenía como responsable al secretario de la Comunidad Islámica de Sevilla-Umma), Área de Asesoría Religiosa y Relaciones con los No Musulmanes (su responsable era Machordom, secretario de la Comunidad Musulmana de España), Área de Asuntos Sociales (coordinada por el presidente de la Asociación Musulmana de Ceuta), y Área de las Comisiones Preparatorias de las Conversaciones con el Estado Español (dirigida por el representante de la Asociación Musulmana de Melilla, apoyado por el responsable de la Comunidad Musulmana de al-Andalus-Comunidad Autónoma de Granada).

El 11 de octubre de 1989 comienzan las negociaciones entre el Estado, los representantes de la FEERI y con la presencia del «embajador de Arabia Saudí». ⁶⁷ No obstante, pronto surgen disensiones en el seno de la FEERI, ⁶⁸ entre ellas la cuestión de la representatividad y la autoridad es el principal motivo de fricción. «Como consecuencia, entre marzo y julio de 1990, aparecen diez nuevas asociaciones», muchas de ellas eran delegaciones de la AME que se inscriben como entidad religiosa; estas nuevas entidades se distribuyen «a lo largo de todo el territorio español, incluso donde la presencia musulmana es escasa». ⁶⁹ Y, poco después, la AME se separa de la FEERI y crea una nueva federación: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), con un total de 17 entidades adscritas, ⁷⁰ inscrita en el Registro de Entidades Religiosas con fecha del 4 de octubre de 1991.

Cada una de las dos federaciones presentó ante la Dirección General de Asuntos Religiosos sus respectivos proyectos de acuerdo de cooperación y, «además de la cuestión de términos islámicos que dificultaba la correcta marcha de las negociaciones», también se abordaron asuntos o materias concretas como: «El ámbito personal de los acuerdos; la objeción de conciencia; el contrato matrimonial y la regulación de la sucesión; el régimen financiero o colaboración del Estado al sostenimiento económico de las comunidades islámicas; la consideración de la asignatura de religión islámica como lectiva, al igual que el resto de las asignaturas». ⁷¹ Algunos de los aspectos contemplados tenían difícil encaje en la legislación española, ya fuera porque no estaban de acuerdo a los preceptos constitucionales (por ejemplo, el de objeción de conciencia), ya fuera porque la ordenación española no los contempla como religiosos (como el contrato matrimonial y la regulación de la herencia).

En octubre de 1991, comenzaron las negociaciones del acuerdo entre el Estado y las diferentes federaciones, planteándose el primero la necesidad de proceder a la unificación de las dos federaciones debido a la lentitud y a las dificultades que planteaba esta doble negociación. Finalmente, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, en la reunión mantenida el 13 de diciembre de 1991, resolvió que, o bien las dos federaciones se tenían que agrupar —constituyendo una entidad con personalidad jurídica propia y un interlocutor único—, o bien que una de las dos tenía que desistir y suscribirse al acuerdo que negociara la otra. ⁷² De esta forma, se crea la Comisión Islámica de España (CIE) inscribiéndose como

67 ABC, 12 de octubre de 1989, p. 52.

68 La AME se unió a la federación en el último momento, a pesar del «sordo y educado enfrentamiento por el liderazgo en España entre la AME del sr. Riay Tatary y el Centro Islámico de Madrid del sr. Bahiy Mulla, pese a ser dos de los colectivos más serios y nutridos de España». Véase Emilia Alonso Galindo (1990). De las Taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las asociaciones islámicas españolas, *Encuentro Islamo-Cristiano*, 222, p. 13.

69 Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. *Op. Cit.*, p. 89.

70 Entre ellas están: la Comunidad Islámica de Valencia, la Comunidad Islámica de Zaragoza, Comunidad Islámica de Granada, Comunidad Islámica de Madrid, Comunidad Islámica de Galicia, Comunidad Islámica de Asturias y el Centro Islámico de Formación Religiosa.

71 Riay Tatary (1995). Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, *Op. Cit.*, p. 170.

72 *Ibidem*, pp. 171-172.

tal en el Registro de Entidades Religiosas el 19 de febrero de 1992. La dirección de la CIE recaía sobre dos secretarios generales: el presidente de la FEERI (que en aquel momento era Mansur Escudero) y el presidente de la UCIDE (Riay Tatory), constituyéndose como única interlocutora oficial de la comunidad musulmana ante el Estado. El 28 de abril de 1992 tiene lugar la firma oficial del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España.

La Ley 26/1992, del 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, «es una cobertura jurídico-legal que ampara los mismos derechos para los ciudadanos musulmanes españoles»,⁷³ lo que supone una iniciativa singular en la Europa de aquel momento. En él, se establece y delimita la representación institucional de los musulmanes, y se dispone una normativa general relativa tanto a los derechos colectivos como a los individuales. Se tratan aspectos como los espacios de culto (mezquitas y cementerios), el estatuto de los imames, los efectos civiles de los matrimonios islámicos, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales y prisiones, así como la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico y cultural islámico.

Resulta muy significativo el hecho de que, si bien los juristas especializados en el tema observan que el acuerdo se elaboró de acuerdo al modelo establecido en el Concordato con el Vaticano,⁷⁴ lo cierto es que todos los puntos del Acuerdo de Cooperación de 1992 están ya presentes en las funciones asignadas a las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla en 1937.

La firma del Acuerdo de Cooperación supone un importante punto de inflexión en el desarrollo del islam contemporáneo en España.

Reflexiones finales

En estas páginas se ha mostrado, sin duda, que el componente migratorio, los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente, no ha sido el «causante» o está en el origen de la diversidad religiosa y de la necesidad de gestión de la misma. A nivel cuantitativo, la emigración se ha desarrollado paralela a los cambios económicos, sociales y demográficos que ha experimentado el país, en un periodo de tiempo corto, sobre todo, aunque no exclusivamente, tras los procesos de democratización y su posterior incorporación a la Comunidad Europea (1986). Pero el proceso de visibilización de la presencia de población—árabe y musulmana— en España es mucho más complejo.⁷⁵

Por un lado, se generan, a través de la ocupación territorial de las comunidades musulmanas, espacios delimitados previamente por la «sociedad de

73 *Ídem*, p. 172.

74 Iván Jiménez-Aybar (2004). *El islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Berriozar (Navarra): Navarra Gráfica; y María José Ciáurriz Labiano y Agustín Motilla (2004). *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta.

75 Jordi Moreras (1996). De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del islam en Cataluña, en Adriana Kaplan (ed.). *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, pp. 71-85.

destino»; y es el desarrollo de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, uno de los principios básicos que rigen el proceso de construcción comunitaria.⁷⁶ Más allá de la mera ocupación espacial, la creciente visibilidad se aprecia en la creación y consolidación de infraestructuras y estructuras formales comunitarias —como cafés, teterías, librerías, madrazas, mezquitas, etcétera.

Por otro lado, existen distintas variables, ligadas a la historia de este país. Pese a los matices y reservas que debemos tener, partiendo de que no sería objetivo asegurar un *continuum* histórico de modelos de asentamiento pasados y presentes de población árabe y/o musulmana en España, este ejercicio de contacto con la diversidad sí nos ha hecho modificar ciertos parámetros institucionales y sociales, nos ha aportado estructuras organizativas comunitarias previas a las contemporáneas y nos ha dejado evidencias materiales —como mezquitas, cementerios, etc.— que aún están en uso.

Asimismo, es evidente que no son tanto las prácticas, las creencias o la organización (que no institucionalización) de las minorías las que hacen que una religión tenga el reconocimiento público como tal (para alcanzar el notorio arraigo basta con demostrar su representatividad social, su presencia histórica o su grado de difusión), sino que es la categoría jurídica utilizada la que califica y ha venido calificando su estatuto. Desde esta perspectiva, puede decirse que lo jurídico crea religión, y que la globalización ha facilitado su interpretación desde categorías comunes estandarizadas que se imponen a los creyentes. En palabras de Oliver Roy,⁷⁷ el derecho acaba construyendo una «forma jurídica de lo religioso», sin llegar a definirlo por su contenido. La religión islámica y las instituciones registradas, por su parte, han asumido este discurso en el sentido de que se ven legitimadas por el hecho jurídico al tiempo que reivindican su lugar en el espacio público.

En definitiva, muchas de las variables descritas —con las que no hemos pretendido ser exhaustivos— han influido a la hora de afrontar la diversidad, el «otro» y su contacto con el «nosotros». En este punto, la evolución histórica ha tenido un papel importante. Así, el desarrollo contemporáneo del islam en España ha estado vinculado, por lo menos desde el Protectorado español en Marruecos, a la tutela del Estado, quien se ha ocupado de organizarlo, así como de controlarlo, y siempre desde una perspectiva «cercana» a lo que actualmente conocemos por el ejercicio de la libertad religiosa y por los orígenes de la institucionalización del islam en España.

76 Jordi Moreras (2000). Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?, en *SOS Racismo. Informe anual sobre el racismo en el Estado español 2000*. Barcelona: SOS Racismo/Icaria, p. 72.

77 Olivier Roy (2010). *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Sol Tarrés es doctora en Antropología Social y profesora de Antropología en la Universidad de Huelva. Especialista en el ámbito de la diversidad religiosa en España (religiosidad islámica), el patrimonio cultural de las minorías religiosas, y la expresión religiosa de muerte. Ha formado parte, o dirigido, varios proyectos nacionales e internacionales relacionados con estas temáticas, como: el mapa de las minorías religiosas en Andalucía, y en las ciudades autónomas de Ceuta y de Melilla. Igualmente, ha formado parte, entre otros, del Seminario Internacional de Expertos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en temas de racismo e islamofobia.

Javier Rosón Lorente es Licenciado en Pedagogía y doctor en Antropología por la Universidad de Granada. Ha trabajado desde 2006 en diferentes proyectos europeos de investigación, vinculados al estudio de la religión islámica, la educación y el patrimonio, y ha impartido clases en diferentes cursos de postgrado sobre las corrientes islámicas contemporáneas, minorías religiosas, etcétera. Desde 2009 es investigador/analista de Casa Árabe y editor de la revista *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*. Entre sus publicaciones podemos encontrar: «La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela: análisis del caso de Andalucía» (*Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 2009); *Spanish Youth Facing Religious Diversity at School: Findings from a Quantitative Study*; e *Islam and Education in Spain* (Münster/Nueva York: Waxmann, 2009); «Discrepancies Around the Use of the Term ‘Islamophobia’», *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 2010); «Homogeneidad confesional en tiempos de pluralismo religioso» (*CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 2011); *Daily Life and Conflict in the Albayzín neighbourhood of Granada* (Ashgate AHRC/ESRC Religion and Society Series, 2014).

RESUMEN

Este artículo ofrece un novedoso balance sobre la evolución, presencia y visibilidad de los musulmanes en España, hasta los acuerdos de cooperación firmados entre el Estado y las comunidades musulmanas. Este y otros aspectos, casi siempre ha sido observados y/o estudiados desde la interpretación cuantitativa de/sobre los flujos migratorios; sin embargo, existen otra serie de factores que tradicionalmente se obvian: como el contexto socio-histórico y político de las relaciones entre el Estado español con respecto a la población árabe y musulmana; los factores contextuales que han favorecido estas relaciones políticas; y, la incorporación de nuevos actores, como los estudiantes y los musulmanes conversos.

PALABRAS CLAVE

España, musulmanes, inmigración, institucionalización, asociacionismo.

ABSTRACT

This article offers an innovative evaluation of the evolution, presence and visibility of Muslims in Spain, up to the cooperation agreements signed between the State and Muslim communities. This, and other aspects, has nearly always been observed and/or studied from a quantitative interpretation of/about migration flows; however, there is another set of traditionally overlooked factors, such as the socio-historical and political context of the relations between the Spanish State and the Arab and Muslim population, the contextual factors that have favoured these political relations, and the incorporation of new actors, for instance students and converted Muslims.

KEYWORDS

Spain, Muslims, immigration, institutionalisation, associationism.

الملخص

يقدم المقال التالي حصيلة جديدة لتطور المسلمين و حضورهم و وضوح في إسبانيا حتى تاريخ توقيع إتفاقيات التعاون بين الدولة و الجاليات المسلمة. و قد حظي بشكل شبه دائم هذا الجانب، فضلا عن جوانب أخرى، بالمتابعة و الدراسة من منظور التفسير الكمي لتدفقات الهجرة؛ لكن في المقابل، هناك جملة من العوامل عادة ما تم إغفالها مثلما هو الشأن بالنسبة للسياق الإجتماعي و التاريخي و السياسي للعلاقات التي جمعت الدولة الإسبانية بالجالية العربية و الإسلامية، فضلا عن العوامل السياقية التي ساعدت هذه العلاقات السياسية، و بروز فاعلين جدد مثل الطلاب و المسلمين الجدد.

الكلمات المفتاحية

إسبانيا، المسلمون، الهجرة، المؤسسة و العمل الجمعي.