

**EL MOVIMIENTO MUSULMÁN EN LA TRANSICIÓN.  
UN FACTOR EN LA EROSIÓN DE LA CONFESIONALIDAD Y LA  
EVOLUCION HACIA EL PLURALISMO RELIGIOSO**

**M<sup>a</sup> de los Ángeles Corpas Aguirre**  
**UNED<sup>1</sup>**

**El Islam y los musulmanes en la España actual**

Las aportaciones de los musulmanes deben ponerse en valor como ejemplo real de pluralidad social y como fuente para el conocimiento histórico del arraigo del Islam en el presente español. Debido a condicionantes de espacio, es objetivo de este texto mostrar de forma sintética cómo estos colectivos pueden concebirse como agentes de transformación eficaces en el cambio de modelo de las relaciones Iglesia-Estado, desde la confesionalidad estricta a la laicidad positiva. Son elemento privilegiado para medir el grado de normalización del pluralismo como hecho cotidiano. Un actor social que ha ido desarrollando de forma paulatina una proyección política relevante. Por tanto, el *movimiento musulmán* queda integrado en el proceso político de la Transición, concebido como oportunidad histórica en la que se encuentran las razones de su origen y dinámica. Una naturaleza que revela múltiples correspondencias con los Movimientos Sociales, más allá de la frontera entre *ideología* y *sistema de creencias*. Su ocupación paulatina de la escena política les ha revelado como un colectivo que equilibra una alta capacidad de integración de voluntades con el desafío permanente a las formas institucionalizadas de participación<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doctora en Historia Contemporánea (UNED). Áreas preferentes de investigación: organizaciones islámicas en España y en Europa, raíces históricas de la laicidad en España, multiculturalismo, inmigración, seguridad y diálogo islamo-cristiano. Algunas publicaciones relacionadas: *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*, UNED, Madrid, [en prensa]; “Las comunidades musulmanas en España (1960-2008). Identidad religiosa y dimensión política de una minoría transnacional en crecimiento”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Hª Contemporánea*, UNED [en prensa]; “La inmigración en España. Distorsiones perceptivas y praxis multicultural”, *El Mediterráneo. Origen de cultura y fuente de conflictos*, Madrid, IUGGM, 2004, págs. 245-264; “El Islam en el Presente español. Una aportación inédita a la construcción de una sociedad plural”, Sevilla, Actas del I Congreso Mundial de Musulmanes de habla hispana *El Islam de las dos orillas*, 2003 e “Imágenes, percepciones e identidad. Una perspectiva de análisis de la inmigración en España”, Barcelona, *Scripta Nova*, V, núm. 94, 2001.

<sup>2</sup> Al respecto: A. SCOTT, *Ideology and the New Social Movements*, London, Unwin-Hyman, 1990, pág. 386; R. INGLEHART, “Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales”, R. DALTON y M. KUECHLER (eds.), *Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político*, Valencia, Institució Valenciana d’Estudis i Investigació, 1992, págs. 71-72 y H. JOHNSTON, “Nuevos Movimientos Sociales y viejos nacionalismos regionales en España y en la antigua Unión

De modo frecuente, los estudios historiográficos sobre el Islam en España han quedado vinculados a las épocas medieval y moderna. Así, la existencia de literatura especializada sobre su papel político en la contemporaneidad aún resulta singular. A pesar de que el componente islámico constituye una seña de identidad de nuestro pasado (y un hecho diferencial con Europa), la consolidación de los pilares políticos y sociales del Estado moderno se sostuvo sobre su anatema. En época contemporánea, el Estado nacional español cimentó su identidad religiosa en la confesionalidad de la monarquía. Una homogeneización que consolidó lo andalusí, no sólo como ajeno sino como adversario por excelencia. Así, el Islam quedó reducido a legado cultural fosilizado y valorado como algo propio del *genio* patrio. Una cultura incorporada a la cadena de civilizaciones que habían dominado el país, identificando sesgadamente al-Ándalus con lo hispano-musulmán y no tanto como parte de la cultura árabe e islámica<sup>3</sup>.

Durante la segunda mitad del XIX, las tendencias anticlericales, expresadas políticamente en movimientos de carácter obrero o republicano, dieron paso a reivindicaciones que exigían la desvinculación entre la Iglesia y el Estado. Estos planteamientos sobre la confesionalidad alimentaron los crecientes conflictos sociales del primer tercio del siglo XX. Desechando la concepción que explica la Guerra Civil como conflicto religioso, la vocación republicana de *laicidad*, la violencia anticlerical y el discurso de *Cruzada* fueron factores implicados en este momento vital de nuestro tiempo presente. El carácter fuertemente confesional de la dictadura de Franco se comprende no sólo por ser la Iglesia uno de los pilares sociales que la apoyaron, sino porque la defensa de sus privilegios caracterizó el propio régimen *nacionalcatólico*.

El franquismo se entendió a sí mismo como continuador natural de la tradición de *reconquista*. Una actualización de la monarquía esencial, defensora del catolicismo ante sus enemigos externos e internos. El soporte ideológico prestado por la Iglesia Católica incluía una versión simplificada de nuestra historia como lucha secular entre el catolicismo triunfante (conservador) y sus enemigos, que adoptaron diversas máscaras (liberal o marxista)<sup>4</sup>. En este sentido, el conflicto vinculado a lo religioso estribó en la

---

Soviética”, en E. LARAÑA y J. GUSFIELD (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, CIS, 1994, pág. 23 y ss.

<sup>3</sup> Esta visión de al-Ándalus como *fenómeno español* que debe poco a aportes orientales puede verse en P. GUICHARD, “La historiografía española y el problema de la hispanidad de la civilización andalusí”, en *Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada, Universidad de Granada, 1998, págs. 23-29 y P. BONASSIE, P. GUICHARD y M. C. GERBET, *Las Españas medievales*, Barcelona, Crítica, 2001, pág. 50.

<sup>4</sup> Hasta 1962 la Iglesia desempeñó un papel como *intelectual orgánico* del régimen. La mencionada autonomía, que disfrutó también el Ejército, puede considerarse como característica de algunos regímenes

permanencia de una confesionalidad estricta que convirtió a España en un anacronismo en Europa occidental tras la Segunda Guerra Mundial.

La presencia de individuos o comunidades religiosas diferentes de la católica quedaba reducida al ámbito privado, sometido habitualmente a mecanismos de represión y vigilancia. Muchas de estas minorías *invisibles* estaban formadas por ciudadanos extranjeros que no suponían la alteración de la catolicidad oficial. El franquismo final contuvo esta realidad dentro de unos márgenes muy estrechos. Pese a estos esfuerzos, la aparición de corrientes de sensibilidad democrática y social en el seno de la Iglesia a raíz del Concilio Vaticano II, marcó un progresivo distanciamiento del régimen. El catolicismo se debatiría entre la renovación conciliar y la necesidad de preservar su relación con un Estado protector: *la liberación de nuestra Iglesia de su situación de Iglesia protegida -para que ella protegiera a su vez los intereses de los protectores- es ante todo un problema político. Un problema que se manifiesta como decisivo y condicionante*<sup>5</sup>.

La formulación extrema de confesionalidad doctrinal (Concordato de 1953 y Ley de Principios del Movimiento de 1958) entraba en contradicción con el concepto de la libertad religiosa como derecho civil, propugnada por la Declaración *Dignitatis Humanae* (punto 5). La reformulación del Fuero de los Españoles (párrafo II, art. 6) desencadenó cambios normativos vitales para el incipiente asociacionismo musulmán<sup>6</sup>. La tipificación jurídica de instituciones confesionales distintas a la católica se puso en marcha con la Ley de libertad religiosa de 1967. Sin embargo, sólo la recuperación de la democracia posibilitó la existencia de otras minorías religiosas organizadas como actores sociales. Conocer su origen es de extraordinaria utilidad para comprender de modo más preciso la aceptación de la pluralidad ideológica y confesional. Durante la Transición, la articulación y desarrollo del *movimiento musulmán* funcionó como reactivo con el que medir la intensidad y velocidad de las transformaciones socio-

---

dictatoriales no totalitarios. Aunque la Iglesia quiso introducir cambios en 1945, desbancando el predominio falangista, tuvo que conformarse con su influencia en amplios sectores de la prensa, el asociacionismo y la educación. Estas ideas se desarrollan lúcidamente en J. TUSELL, *Dictadura Franquista y Democracia, 1939-2004. Historia de España, XIV*, Barcelona, Crítica, 2005, pág. 25.

<sup>5</sup> Desde 1966, la reflexión eclesial apuntaba esta crisis posconciliar como problema histórico. Especialmente la reivindicación de una Iglesia entendida como comunidad pobre y profética, diferenciada del poder: A. COMINS, "Crisis de rejuvenecimiento de nuestra Iglesia", en AAVV, *España ¿país de misión?*, Barcelona, Nova Terra, 1966, págs. 261-279.

<sup>6</sup> Al respecto: D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Derecho de la libertad de conciencia. Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, Civitas, 2002, págs. 161-169.

religiosas. Un notable cambio que excedió la alteración del modelo político y que fue posible por la notable evolución experimentada en el país desde los años sesenta.

### **(1960-1975): legalización del asociacionismo musulmán**

Como se ha comentado, la regulación legal de entidades religiosas no católicas durante el *tardofranquismo* posibilitó el surgimiento del asociacionismo musulmán. Sin embargo, ha de concebirse necesariamente como la culminación de un proceso iniciado años antes. Entre 1959-1969 se había producido el giro hacia una economía de mercado homologable al entorno occidental y la institucionalización del régimen. Una evolución imprescindible para entender la *protohistoria* del Islam en la España contemporánea. La Ley 44/1967 de 28 de junio, de regulación del derecho civil de Libertad Religiosa trató de salvar las contradicciones internas en materia religiosa.

La naturaleza del franquismo hacía inviable su integración en el espacio europeo occidental y democrático. Un déficit que trató de compensar con la aproximación a otros ámbitos. La política *de sustitución* desplegada con el mundo árabe tuvo un intenso componente propagandístico. Un intercambio de carácter elitista entre autoridades políticas y culturales, que compartían un universo de referencias comunes como hombres de principios, de fe y con profundo arraigo en sus respectivas tradiciones culturales. Unos lazos estratégicos reforzados por el no reconocimiento del Estado de Israel<sup>7</sup>. Junto a esto se intensificaron los acuerdos con Marruecos, a pesar del escollo que suponía la reivindicación de las plazas de soberanía de Ceuta y Melilla<sup>8</sup>. Lo que interesa aquí es que tales intercambios supusieron una conexión estable entre españoles y árabes. La creación de instituciones y cauces de cooperación proporcionó espacios de acogida fundamentales para el posible anclaje de ciudadanos árabes<sup>9</sup>. Entre los organismos surgidos al amparo de esta política *filo-árabe* destacó la creación del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid (1950) y el Instituto Hispano-Árabe

---

<sup>7</sup> Desde su independencia el 15-V-1948 hasta el 17-I-1986 no se produjo el reconocimiento. Esto puso *fin a una anomalía histórica*. Una reflexión del Embajador de Israel en España sobre las relaciones hispano-israelíes puede leerse en: E. GOL, *España-Israel: Una década de normalización*, Madrid, Embajada de Israel en España, 1996, en: [www.embajada-israel.es/embajada/t-f-3-1.html](http://www.embajada-israel.es/embajada/t-f-3-1.html) (última consulta 18-8-2009).

<sup>8</sup> La relación hispano-marroquí en el siglo XX ha tenido gran relevancia en la percepción de lo islámico por la sociedad española. Al respecto, véanse: V. MORALES LEZCANO, *El final del protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1998 y M. C. YBARRA, *España y la descolonización del Magreb. Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1956)*, Madrid, UNED, 1998.

<sup>9</sup> En 1950 se calculó que el contingente de estudiantes procedentes de Palestina, Siria, Jordania y Marruecos ligados a estas instituciones ascendía a unos 200: J. BOSCH VILÁ, "The Muslims in Portugal and Spain", *JIMMA*, núm. 7, 1986, pág. 78 y E. GALINDO AGUILAR, *Guía Hispano-Árabe*, Madrid, Darek-Nyumba, 2001, pág. 143.

de Cultura (1954). Al finalizar los programas académicos, parte de estos contingentes retornaron; otros permanecieron en España y adquirieron la nacionalidad. Respecto a su práctica religiosa, la búsqueda de soluciones para el culto desembocó en la consolidación de espacios para la oración colectiva y redes de solidaridad. Una primera estructuración de los grupos concebida como *una madera flotando en el agua a la que agarrarse cuando se está fuera de casa*<sup>10</sup>.

En este sentido, el contexto anterior a 1967 no permite realizar una traducción inmediata entre estos grupúsculos y la articulación de un proyecto preestablecido. Algunos dirigentes han señalado la ausencia de un proyecto preciso y de raíz claramente islámica, ya que todo hasta entonces eran *meros centros culturales ambiguos o poco definidos*<sup>11</sup>. Sin embargo, sí existía una conciencia de grupo dirigida a la defensa de sus intereses como minoría islámica y que propugnaba una futura unidad de acción. Para entender el tránsito desde esos oratorios privados informales hasta el registro de entidades permanentes fue imprescindible incluir la actitud decidida de esta *generación puente*, capaz de dotar de *masa crítica* a grupos espontáneos.

La Ley de 1967 reactivó sus expectativas. La creación de espacios dignos de culto y socialización fue uno de sus objetivos más acuciantes. De modo oficioso, las estructuras vinculadas al ámbito diplomático o cultural venían funcionando como puntos de encuentro de la comunidad islámica en fechas de gran convocatoria. Sin embargo, dirigentes como Riay Tatary –protagonista del movimiento asociativo de musulmanes de origen árabe desde sus comienzos– consideraban que estas circunstancias debían modificarse: “no teníamos ni un metro cuadrado para rezar (...) ni para juntarnos (...) Y me entró en la cabeza: esto no es justo”<sup>12</sup>.

El panorama descrito puede inducir a pensar que a finales de los sesenta el Islam en España equivalía exclusivamente a esta realidad. Sin embargo, la fuente oral invita a matizar el proceso de implantación del asociacionismo islámico. Así, la conversión al Islam de ciudadanos españoles durante el franquismo desafía la vinculación del fenómeno al contexto de la Transición. Este es el caso de José (Abd-Rahmān) Abad Dávalos, fundador de la *Comunidad Musulmana Sunnita de España*, que afirmaba

---

<sup>10</sup> Descripción ofrecida por Alí Mohammad Al-Saghir en I. JIMÉNEZ-AYBAR, *Musulmanes en el Aragón del siglo XXI*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2004, pág. 43 y ss.

<sup>11</sup> R. TATARY BAKRY, “Libertad Religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España”, M. ABUMALHAM, *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 1995, pág. 165.

<sup>12</sup> Entrevista realizada por M. A. Corpas Aguirre a Riay Tatary, Secretario General de CIE, el 26-I-2005.

haberse *convertido al Islam en 1957*. Una fecha confirmada en varias ocasiones y por diversas fuentes, subrayando el valor fundacional que tuvieron estos *adelantados* para el movimiento musulmán<sup>13</sup>. Otro caso que exige replantear la capacidad de acción del colectivo musulmán antes de su inscripción es el de la *Yamaat Ahmadiya del Islam en España*. Un movimiento estructurado, con un proyecto bien definido y miembros con dedicación intensiva. En este sentido, puede constatar su labor de proselitismo explícito ya en 1966<sup>14</sup>.

La Ley de 1967 surgió como instrumento jurídico que amortiguara la profunda crítica vertida por los padres conciliares en materia de libertad religiosa. No respondía a una auténtica liberalización, sino a la necesidad de la dictadura de *actualizar* los términos de la confesionalidad. Más allá de una fundamentación religiosa, las Encíclicas *Mater et Magistra* (15-V-1961) y *Pacem in Terris* (11-IV-1963) apelaban a una defensa de las minorías y a la implícita armonización de cristianismo y democracia. Asimismo, la Declaración *Dignitatis Humanae* y la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (7-XII-1965) replanteaban las relaciones Iglesia-Estado y la necesaria regulación de la libertad religiosa en términos renovadores, deteriorando la imagen del catolicismo español como campeón de la ortodoxia<sup>15</sup>. El hermetismo endogámico de la Iglesia española hizo que el impacto fuera especialmente traumático. Especialmente por verse relegada en sus funciones *parapolíticas* y *tribunicias*<sup>16</sup>. Las autoridades españolas interpretaron este giro como una auténtica traición, ya que habían hecho de la defensa de la Iglesia un principio práctico y propagandístico nuclear del Estado desde 1936.

La Ley 44/67 articuló el reconocimiento jurídico de las confesiones no católicas. Si bien regulaba la libertad religiosa como derecho civil tutelado. Hasta entonces hubo una situación de *alegalidad* constreñida por la defensa del catolicismo. La

---

<sup>13</sup> Entrevista realizada por M. A. Corpas Aguirre a ‘Abd al-Raḥmān Abad el 29-5-2000. La clave de una conversión tan temprana quizá estuvo en su prolongada estancia en Marruecos durante el servicio militar. Otros testimonios corroboran el común denominador sobre la idealización de los valores y prácticas socioculturales árabes, en contraste con su rechazo de las limitaciones propias de la dictadura.

<sup>14</sup> Inscrita en 1970, poseía su sede central en Rabwah (Pakistán). Basándose en el relato publicado por la revista inglesa *The Muslim Herald*, London, núm. 22, 1982, pág. 22, Rafael VALENCIA avanzó que la Misión tendría actividad desde 1946 y habría intentado una incursión sistemática en Andalucía occidental desde su sede en Gibraltar: R. VALENCIA, “Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental”, M. ABUMALHAM (dir.), *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 1995, pág. 178. Sobre una actividad abiertamente proselitista, esta investigación contó con testimonios avalados por distintas publicaciones que contaban con Depósito Legal en Madrid durante los años 60. Un ejemplo: Ahmad Hazrat MIRZA NASIR, *¿Por qué yo creo en el Islam?*, Madrid, Gráfica Ibarra, S.A., 1966.

<sup>15</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993, págs. 649-673.

<sup>16</sup> Javier TUSELL, *Dictadura Franquista y Democracia, 1939-2004. Historia de España, XIV*, Barcelona, Crítica, 2005, pág. 212.

vigencia de esta ley y la existencia de un primer registro de entidades fueron decisivas en los procesos reguladores de las etapas siguientes. Este impulso político al que el régimen se vio obligado abrió paradójicamente una estructuración formal del asociacionismo religioso más allá de la Iglesia<sup>17</sup>. Las asociaciones registradas podían editar o importar publicaciones, reunirse en lugares de culto y habilitar/adquirir espacios de enterramiento diferenciados. Los derechos comunitarios quedaron vinculados a su reconocimiento legal. En cuanto a la de los fieles y la especialización de sus ministros Se autorizó la creación de centros de formación en número proporcional a los miembros de la confesión en el país. Así, los musulmanes encontraron un vehículo para impulsar una vida colectiva que existía de modo desestructurado y circunscrita a espacios privados. La opción de dotar a las agrupaciones registradas de personalidad jurídica facilitó sus potencialidades como núcleos de encuadramiento, captación y movilización de su base social<sup>18</sup>.

Entre 1968 y 1971 España contaba ya con un abanico representativo de diversas tendencias dentro del mundo islámico. Por un lado, *Yamaat Ahmadiya del Islam en España* (1970), una organización heterodoxa, de proselitismo muy activo y claramente enraizada en un movimiento internacional. De otro, la *Asociación Musulmana de Melilla* (1968), *Zauia Musulmana de Mohamadia-Mahoma de Ceuta* (1971). Ambas respondían al necesario encauzamiento legal de los musulmanes en las plazas de soberanía española en el norte de África. Finalmente, la *Asociación Musulmana de España* (1971), que encuadraba ciudadanos árabes, mayoritariamente vinculados a instituciones universitarias. Cuatro ejemplos que dibujaron un panorama que se completaría en la siguiente etapa con el surgimiento de un asociacionismo vinculado a los conversos al Islam.

### **(1975-1982) Transición y confesión islámica**

La legalización de las primeras asociaciones confesionales no católicas supuso un camino abierto que podía marcar una pauta de futuro. Había sido un proceso

---

<sup>17</sup> La redacción de la Ley 44/67 de 28 de junio se complementó con la Orden de 5 de abril de 1968 que definía la normativa para el ejercicio del derecho civil de libertad en materia religiosa. En ella se trataban todos aquellos aspectos relacionados con el reconocimiento legal y registro de asociaciones, ministros de culto, miembros y contabilidad interna. Un análisis jurídico detenido puede encontrarse en G. SUÁREZ PERTIERRA, *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Vitoria, Eset, 1978, págs. 13 y ss., 39 y ss., 59 y ss. y 177 y ss.

<sup>18</sup> Sobre la relevancia del concepto *personalidad jurídica*, véase J. M. FERNÁNDEZ MARTINEZ (coord.), *Diccionario jurídico*, Pamplona, Aranzadi, 2002, pág. 555.

constreñido por un Estado confesional. Los colectivos musulmanes compartían la incertidumbre sobre el futuro del país, retardando la concreción de sus proyectos de expansión hasta que los cambios más importantes hubieran finalizado. En este sentido, las explicaciones sobre el surgimiento de los nuevos movimientos sociales como consecuencia del auge democrático y sus principios participativos resultan adecuadas para movimiento musulmán. Aún más si se tiene en cuenta que el colectivo no se sentía representado por las instituciones. Más bien concibieron la Transición como *estructura de oportunidad política*. Un momento de cambio entendido como propicio para su desenvolvimiento<sup>19</sup>.

Pese a la detención de inscripciones, se iniciaron dos tendencias que explican su realidad actual. Por un lado, la apertura de flujos internacionales de apoyo a la constitución de estos grupos. Algo que se tradujo en un soporte legitimador y financiero crucial. De otro, la consolidación del movimiento converso. Es decir, la puesta en marcha de proyectos liderados por ciudadanos españoles que habían adoptado recientemente el Islam como modo de vida *alternativo*, que satisfacía una búsqueda ideológica, espiritual y de acción social<sup>20</sup>. Organizaciones que poseían una fuerte identidad de pertenencia y que superaban cualquier planteamiento nacional o interclasista.

### *El cambio normativo*

Entre 1975-82, las modificaciones referidas a la regulación del hecho religioso se dieron en un espacio de tiempo relativamente corto. Entre 1976-78, el desmontaje legal del régimen, la legalización de los partidos políticos y las primeras elecciones no estuvieron exentos de fuertes tensiones. La gestión de la primera legislatura (1979-1982) encaró los desarrollos constitucionales básicos en un contexto económico internacional poco propicio. Aún con el coste de la desintegración de UCD, se consiguió la estabilización del proceso, que sufrió su prueba de fuego con el 23-F. En

---

<sup>19</sup> Al respecto véanse: H. KRIESI, "New Social Movements and political opportunities in Western Europe", *European Journal and Political Research*, vol. 22, 1992, págs. 219-244; H. KITSHELT, "Political opportunities structure and political protest", *British Journal of Political Science*, vol. 16, 1986, págs. 58-85 y C. OFFE, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1988, pág. 216.

<sup>20</sup> A través de sus plataformas de comunicación, la crítica a la modernidad ha sido contrapuesta a la alternativa islámica como sistema liberalizador. Un rasgo discursivo que los acerca a los planteamientos de los movimientos sociales: R. DURÁN MUÑOZ, "La literatura sobre los Nuevos Movimientos Sociales. Una revisión", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 89, 1995, pág. 374.



estos años se dio un ambiente de gran expectativa y movilización social, propiciada por la recuperación de unas libertades largamente cercenadas.

De la mano del cardenal Tarancón, la jerarquía eclesiástica partía de una adhesión sincera al programa de apertura de libertades, concesión de amnistía y reconocimiento del pluralismo. Sin embargo, este soporte no estuvo exento de la complicada aceptación de la pérdida de poder derivada del texto constitucional. Esta reconversión ha venido determinando sus relaciones con el Estado, teóricamente marcadas por la autonomía de ambas esferas, aunque no libres de cierta conflictividad<sup>21</sup>.

La apertura del proceso constituyente liderada por el gobierno Suárez generó expectativas y tensiones. Fue un proceso limitado y controlado que procuró contener los conflictos potencialmente más peligrosos dentro de unos cauces institucionales. Son notorios los problemas derivados de las distintas interpretaciones políticas sobre la forma de Estado, el modelo territorial o la modernización del Ejército. Dentro de este abanico, la cuestión religiosa aparecía como una polémica importante. El esfuerzo eclesial para facilitar una renovación interna y promover la Transición quedó lastrado por la profunda identificación entre el catolicismo y la dictadura.

Teniendo presentes los avances realizados en los años 30, los partidos de izquierda tuvieron como principio la defensa de la laicidad. De otro modo, los partidos de centro y derecha advertían que un trato discriminatorio al catolicismo sería una desviación del proceso democratizador. Desde el consenso se procuró la definición del hecho religioso como derecho individual que no debía trascender a un ámbito de confesionalidad pública. En última instancia, la redacción del art. 16 de la Constitución tampoco constituyó un obstáculo insalvable, ya que estaba claro un principio de acuerdo.

En este contexto de aproximación de voluntades, confesionalidad y laicismo no representaban las apuestas estratégicas más convenientes. Estaba clara la necesidad de una separación Estado-confesiones y la firme pretensión de arbitrar un principio de cooperación, otorgando a la confesión mayoritaria una posición aceptable. Dentro de estos márgenes existieron diferencias acerca de la definición de *libertad religiosa*, la

---

<sup>21</sup> Al respecto: Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN, “Homilía pronunciada en la Misa del Espíritu Santo, celebrada en la Iglesia parroquial de San Jerónimo el Real, en la mañana del 27 de noviembre de 1975, con motivo de la exaltación del Rey don Juan Carlos I al trono de España”, *Confesiones*, Madrid, PPC Editorial, 1996, pág. 867 y J. IRIBARREN, *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 1965-1983*, Madrid, BAC, 1984, pág. 397 y ss.

fórmula jurídica de separación y la mención a la Iglesia Católica en el texto constitucional. La solución *aconfesional* desechaba la elevación a rango estatal de ningún credo. El artículo 16.3 complementó el principio de separación con el de cooperación. No obstante, el reconocimiento del peso histórico y sociológico de la Iglesia Católica se materializó en su mención expresa en el texto constitucional. Hecho que introdujo un mecanismo de relación privilegiada en el tratamiento de la libertad religiosa.

La redacción del artículo 16.3 extendía la cooperación al conjunto de las confesiones en una estricta aplicación de la neutralidad y de la igualdad. Un planteamiento *enturbiado* por la firma de los Acuerdos Específicos con la Santa Sede, que no sólo proporcionó unas reglas de juego específicas sino que favorecía su papel como referente moral de la sociedad española. Su carácter internacional y la polémica sobre su constitucionalidad han hecho que este sistema haya sido cuestionado desde posicionamientos favorables a la laicidad, sin abrirse hasta ahora su eventual renegociación. En este sentido, las Comunidades Islámicas han tenido siempre este hecho como una referencia para establecer una negociación con el Estado que tendiera a emular lo conseguido por la Iglesia Católica como una cierta *igualación por arriba*.

La Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa estableció las pautas para el desenvolvimiento de las entidades no católicas, ofreciendo los cauces para consolidar el respeto de una estructura garantista. La protección y garantía del derecho de libertad religiosa se amplió al derecho colectivo de las Iglesias, Confesiones y Comunidades Religiosas, con las que los poderes públicos debían establecer mecanismos de cooperación. Estas entidades y sus federaciones vieron reconocida su personalidad jurídica a través de la inscripción en un nuevo registro público creado especialmente en el Ministerio de Justicia. También se incluyó en el organigrama ministerial la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Una institución estable compuesta de forma paritaria por representantes de la Administración y de las Confesiones. A través de ella se abrió un proceso de negociación con las confesiones inscritas que llegaron a alcanzar la categoría de *notorio arraigo* por su ámbito territorial y número de fieles.

### **La estructuración del Islam converso y los inicios del *movimiento musulmán***

Para entender la forma de penetración, crecimiento, organización y divergencias de las Comunidades Islámicas es imprescindible contar con la convergencia de dos coyunturas. De un lado, la atravesada por los países árabes y su interés por potenciar el

proselitismo de las entidades minoritarias en Europa. De otro, el cambio profundo del sistema político español, propicio a colaborar en el desarrollo de minorías religiosas que consolidaran un auténtico panorama de pluralismo religioso.

A principios de los 80, el cuestionamiento del orden poscolonial y el descrédito del panarabismo *nasserista* abrieron un espacio de crecimiento a la re-islamización de los países árabes. El asesinato del presidente egipcio Anuar el Sadat en 1981 por la organización terrorista *Jamaat al-Ŷihād* evidenció la apuesta por la violencia como salida para impedir la consolidación de un statu quo dependiente de Occidente y ajeno a raíces islámicas<sup>22</sup>. Estas tensiones activaron políticas de apoyo al creciente Islam en Europa. En países como el Reino Unido y Francia las comunidades se habían consolidado gracias a los movimientos migratorios. Las antiguas metrópolis sirvieron como plataforma a las organizaciones supranacionales islámicas para promover sus valores culturales y religiosos. Europa Occidental pasó a ser un privilegiado territorio de misión y las tradicionales iniciativas de *da'wa* (llamada, invitación al Islam) adquirieron dimensiones históricas. Así, la variable transnacional resultó clave en la organización, financiación y objetivos de las comunidades musulmanas. Una *minoría lograda* que se consolidaría como grupos respetados y viables económicamente. A medio plazo gozarían de una posición útil en la defensa de los intereses generales de la *Umma* (comunidad de creyentes).

En España la legalización de estos grupos era muy reciente y las consecuencias del fenómeno inmigratorio aún no se habían manifestado. Por tanto, se trataba de un territorio inexplorado. La inscripción de entidades se concentró en Andalucía (5) y Madrid (1). La *Comunidad Musulmana de España* (Madrid, 1979) contaba entre sus miembros con ciudadanos españoles. Uno de sus objetivos era la creación de estructuras permanente de ámbito nacional para liderar el crecimiento del Islam converso. La *Asociación para el retorno del Islam en España* (Granada, 1980) ha sido la matriz del movimiento converso, que se fue consolidando en grupos nacidos de sus continuas escisiones. Integrada por jóvenes que adoptaron la nueva fe como culminación de un proceso de búsqueda que había incluido una militancia de izquierda. Su estructura endogámica la asimiló a una cofradía tradicional o *ṭarīqa* con fuertes apoyos internacionales. Planificaron su establecimiento en Andalucía por concebirlo como

---

<sup>22</sup> Al respecto, véase: G. KEPEL, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Salamanca, Anaya & Mario Muchnik, 1991, pág. 31 y ss.

terreno fértil para desarrollar su proyecto de *recuperación*. Una comunidad que experimentaba un momento álgido de movilización social<sup>23</sup>.

La cuestión autonómica era un asunto pendiente de capital importancia para cerrar la arquitectura institucional. Andalucía vivió esta coyuntura intensamente, con la esperanza de alcanzar un nivel de desarrollo digno y equiparable a las demás regiones. Una dinámica en la que el redescubrimiento de las raíces reavivó el andalucismo histórico. Especialmente aquellos aspectos que incidían en el *agravio* sufrido ante los excesos del centralismo. Pese al éxito de los planteamientos, la dimensión política de este discurso no se vio respaldada electoralmente y el andalucismo institucionalizado acabó formando parte de la idiosincrasia política de todos los partidos<sup>24</sup>.

Esta búsqueda reivindicativa del pasado trascendía la rememoración de Blas Infante y del proyecto de estatuto esbozado durante la República. A ella se incorporó con fuerza el relieve alcanzado por el periodo andalusí, que en había sido más duradero y fecundo en Andalucía. La combinación Islam-Andalucía como elementos equiparables sirvió para la construcción de una identidad diferencial. En este sentido, la implantación de asociaciones musulmanas estables fue apoyada por las autoridades como materialización de un pasado redivivo.

El establecimiento de la *Comunidad Islámica en España* en distintas capitales andaluzas fue alentado como estímulo de una pluralidad visible. El inicio de una arquitectura social fiel al pasado cultural, a la vez estimulante y renovador, que hacía de la convivencia un eje de cambio: *musulmanes ahora y españoles*<sup>25</sup>. A pesar de que los testimonios desvelan cómo la vida cotidiana de sus miembros se desenvolvía en condiciones muy austeras, se adquirió un patrimonio inmobiliario considerable. En gran

---

<sup>23</sup> La movilización fue especialmente intensa entre las grandes manifestaciones por la Autonomía de 4-XII-1977 y el referéndum autonómico de 28-2-1980. Hay que añadir el prestigio del que gozaba Granada como ciudad pionera en el desarrollo del arabismo español, así como una trayectoria consolidada en la recepción de universitarios de origen árabe.

<sup>24</sup> Sobre las dificultades para tomar conciencia de la identidad andaluza como cultura nacional puede leerse la interpretación coetánea de I. MORENO, "Identidad cultural y dependencia: orígenes, bases, bloqueos y desarrollo del nacionalismo andaluz", *Nación Andaluza*, Granada, 1983, págs. 63-77. El mismo autor explicita cómo el nacionalismo español ha negado la existencia de identidades étnico-nacionales en su seno a través del tópico de Andalucía como esencia de lo español. El *expolio* de la cultura andaluza alimentaría la negación de la autoconciencia y el nacionalismo andaluz. En esta línea: I. MORENO, I., "Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz", *Revista de Estudios Andaluces*, núm. 5, 1985, págs. 13-38.

<sup>25</sup> Los testimonios de varios responsables de la Comunidad precisaron la relevancia de esta intervención política para su radicación en suelo andaluz. Sobre el periodo véanse los relatos ofrecidos por: T. NAVARRO, *La Mezquita de Babel. El nazismo sufista desde el Reino Unido a la Comunidad Autónoma de Andalucía*, Granada, Ediciones Virtual, 1998, pág. 38 y ss. y F. LÓPEZ BARRIOS y M. J. HAGUERTY, *Murieron para vivir. El resurgimiento del Islam y el sufismo en España*, Barcelona, Argos Vergara, 1983, págs. 81 y ss.

medida gracias al apoyo financiero de diversos países musulmanes, canalizado a través de organizaciones para la promoción de las minorías islámicas en Occidente.

El asentamiento asociativo estuvo acompañado de una labor de visibilización a través de intervenciones y actos públicos. Oraciones colectivas en lugares históricos, indumentaria tradicional árabe, *prácticas tradicionales sufíes para el conocimiento interior, trabajos editoriales...* En definitiva, una *acción externa* de *da'wa*, encaminada a la exaltación de su identidad como nuevos musulmanes. Estos llamativos encuentros también estaban destinados a reforzar su cohesión interna y daban sentido a su vocación en la recuperación del pasado: “el fervor del converso (...) adornado con la mitología de al-Ándalus”<sup>26</sup>. Presentaban gran habilidad para el uso del espacio público. Cualidad complementada con fórmulas *no institucionalizadas* para movilizar a la opinión pública, captar la atención de los medios y una capacidad de absorber y conectar con extraordinaria rapidez las contradicciones y problemas latentes<sup>27</sup>.

El atractivo de la conversión provenía del hallazgo de un modo de vida colectivo que rompía con códigos tradicionales, interpretados como represivos. La identificación del Islam como alternativa global capaz de orientar las necesidades del hombre contemporáneo se unía a cierta fascinación romántica por la cultura árabe. Esta idealización de la *Umma*, superadora de estructuras jerárquicas y desigualdades occidentales, fue percibida como una manifestación folclórica propia de un momento de cambios intensos. Una exteriorización de opciones hasta entonces prohibidas o repudiadas. Sin embargo, esta presencia en los espacios públicos fue muy importante en la creación de un clima de acercamiento ciudadano. Una estrategia socializadora que dejaba amplios márgenes para la adhesión. Los nuevos musulmanes eran *conscientes de ser una minoría muy observada como parte del folclore, algo anecdótico, exótico*. Los actos públicos resultaron determinantes afirmar su identidad y su presencia activa: “atendíamos a la gente que quería saber más acerca del Islam. Así se hizo mucha gente musulmana”<sup>28</sup>.

A partir de 1981 la crisis de cohesión desencadenada en esta asociación originó la fundación de nuevas entidades, concebidas como *grupos de gestión*. La *Comunidad*

---

<sup>26</sup> Entrevista realizada por M. A. Corpas Aguirre a Mansur Escudero (julio 2002).

<sup>27</sup> Sobre estas estrategias de actuación comunes a los nuevos movimientos sociales: R. SCHMITT-BECK, “A myth institutionalized. Theory and research on New Social Movements in Germany”, *European Journal of Political Research*, nº 21, 1992, pág. 371; C. OFEE, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, pág. 217 y R. KOOPMANS, “The dynamics of protest waves: West Germany: 1965-1989”, *American Sociological Review*, vol. 58, 1993, págs 637-658.

<sup>28</sup> Entrevista realizada por M. A. Corpas Aguirre a Zakaria Maza (mayo 2001).

*Musulmana de al-Ándalus (Comunidad Autónoma de Granada)* canalizó los intereses de algunos musulmanes españoles que deseaban consolidar un proyecto independiente. A ella le seguirían: *Asociación Musulmana Autónoma de Córdoba y su Provincia*, *Asociación Islámica al-Ándalus de Málaga y su Provincia*, *Comunidad Islámica de Sevilla Umma* y la *Comunidad Islámica de Almería Umma*. En ocasiones estas entidades formalizaban colectivos espontáneos, vinculados por lazos familiares, afectivos o de vecindad. Ello no excluía una organización detallada de funciones y patrimonio. Sin embargo, la deriva hacia proyectos políticos convencionales estuvo relegada a la legalidad aplicada a este tipo de entidades, que debía ajustarse exclusivamente a fines religiosos.

La llegada del Gobierno González debió afrontar la difícil tarea de la normalización democrática. En el ámbito de la libertad religiosa se abordó la aplicación jurídica del principio de *aconfesionalidad*. Un proceso que no estuvo exento de fuertes tensiones entre una sociedad cada vez más secularizada y el papel de la Iglesia como referente moral. Se trataba de una pugna por la legitimidad originaria de los valores sociales para orientar el sentido y alcance de la democracia. Entre 1982-1996 se inscribieron más de 60 entidades musulmanas. Su implantación geográfica, número de fieles, relevancia histórica y una extraordinaria capacidad de gestión aceleraron la profundización de la laicidad a través de la igualdad. Un reconocimiento que quedaría solidificado en los Acuerdos de Cooperación de 1992.

Puede concluirse subrayando que la adopción del Islam por grupos de musulmanes españoles durante la Transición no sólo funcionó como acelerador en la visibilización del Islam por la mayoría social. También desempeñó un papel destacado en la demanda y ejercicio de los derechos fundamentales sobre los que se asienta una auténtica sociedad plural. Muchos de los musulmanes españoles militaron o colaboraron en grupos de izquierda que habían llevado el peso fundamental de la actividad opositora en el interior. Su conversión al Islam, entendida como *revolución integral*, les llevó a concebir el periodo de la Transición como oportunidad histórica para desafiar la confesionalidad estricta impuesta por el franquismo. La posibilidad de adoptar un credo religioso (decisión interior e individual) y aceptar su práctica (exterior y colectiva) es hoy un derecho normalizado. Pero los que habían padecido las restricciones de la dictadura veían esta opción como algo muy novedoso. Si se concibe el periodo con un ángulo de observación amplio, se descubre la riqueza de posibilidades que ofreció esta nueva libertad religiosa. Desde un punto de vista individual implicó una amplísima

autonomía personal, garantizada y protegida por los principios informadores del Estado democrático. Como hecho colectivo, permitió la consolidación de entidades a través de las que ejercer su derecho de asociación y así participar activamente en diversos ámbitos la vida pública.