

EL FACTOR TRANSNACIONAL Y EURO-MEDITERRÁNEO EN LA CONFORMACIÓN DE LAS COMUNIDADES ISLÁMICAS EN ESPAÑA (1967-1986)*

M^a de los Ángeles Corpas Aguirre (UNED)

El origen de las Comunidades Islámicas como actor político-social estructurado de la España actual hunde sus raíces en el segundo franquismo. Aunque el Islam es un elemento histórico esencial de la cultura española, había tenido un rol secundario en la época contemporánea. La dictadura se vio impelida a su legalización como parte de su estrategia exterior. De un lado, ante obligada aplicación de la libertad religiosa según la definición conciliar. Un cambio de consecuencias muy importantes, dado el compromiso jurídico y legitimador del nacionalcatolicismo. Además, el régimen había cultivado un especial interés en las relaciones con el mundo árabe. Área prioritaria junto a Iberoamérica para la internacionalización de España, fuertemente limitada en la esfera occidental por su autoritarismo.

Durante la Transición se hizo necesario encontrar el marco jurídico que desarrollase genuinamente el respeto a la libertad religiosa de las minorías. Se trataba de un difícil equilibrio entre la aconfesionalidad estatal y los mecanismos de cooperación con las confesiones. Sobre todo, tratando de evitar la conflictividad inherente a la cuestión religiosa y sus maximalismos tradicionales. Estos colectivos pueden concebirse históricamente como agentes de transformación en el cambio de modelo de las relaciones Iglesia-Estado. Un actor social que fue desarrollando de forma paulatina una proyección política relevante. Por tanto, el movimiento musulmán se integró en el proceso político de la Transición, concebido como oportunidad histórica para el «retorno» del Islam a España¹.

A mitad de los años 80 la irrupción del fenómeno inmigratorio introdujo una dimensión cuantitativa inédita en materia de minorías. Por su procedencia geográfica, uno de los contingentes más destacados habría de estar compuesto por norteafricanos

¹ Una de las denominaciones originarias de la actual Comunidad Islámica en España (20 de junio de 1983) fue *Sociedad para el retorno al Islam en España* (sic.). Nombre solicitado el 9 de febrero de 1981 al registro del MJU-DGAR. Este grupo será el origen de la mayor parte de las comunidades musulmanas integradas por españoles.

de confesión musulmana. La regulación de las CC.II. fue interpretada durante las legislaturas de González como una herramienta útil para un encuadramiento que facilitara su inserción social.

El factor transnacional es una variable nuclear para entender todo este proceso histórico. Para la democracia española, la relación con los países árabes e islámicos siguió siendo una línea maestra de nuestra política exterior. Ahora, condicionada por la existencia de estas crecientes comunidades. También por la dimensión euro mediterránea de la política continental, estratégica para países como Francia. No debe olvidarse el reconocimiento de Israel (1986) y el nuevo papel de España en torno al 92 como agente de intermediación, superando el lastre de una imagen histórica de intolerancia religiosa. En cuanto al asociacionismo político-religioso musulmán, debe subrayarse la decisiva aportación de esta variable exterior para las organizaciones establecidas en España. Entre otras razones, por la agrupación que gravitaba sobre la nacionalidad, por ejemplo en el destacado número de entidades marroquíes. Asimismo, por la influencia del ambiente islámico internacional de aquella coyuntura, en el que destacaban fenómenos como la revolución iraní o las reivindicaciones de la identidad religiosa en el espacio público francés. Las CC.II. en España encontraron apoyo ideológico y soporte financiero en el exterior para consolidar esta fase decisiva en su desarrollo. Un factor imprescindible en proyectos de alto valor simbólico en la edificación de Mezquitas como la de la M-30 (Madrid) o la Mezquita Mayor de Granada².

1967, LEGALIZACIÓN DE UNA MINORÍA TOLERADA

En la época contemporánea, el Islam quedó reducido a legado cultural fosilizado. Se identificaba sesgadamente al-Ándalus con lo hispano-musulmán y no tanto como parte de la cultura árabe e islámica mundial³. El carácter fuertemente confesional de la dictadura implicaba que la Iglesia fuese uno de sus pilares sociales y legitimador ideológico del nacionalcatolicismo. Se ofrecía una versión simplificada de nuestra historia como lucha secular entre el catolicismo conservador y sus enemigos liberales o marxistas⁴. Un problema de tipo religioso en Europa de posguerra que resultaba extemporáneo. También en la represión o vigilancia de realidades religiosas no católicas. Estas minorías invisibles se nutrían de ciudadanos extranjeros que no alteraban el estatus oficial de catolicidad. Las nuevas tendencias provocadas por el Concilio Vaticano II generaron un creciente distanciamiento del régimen. La Iglesia

² Corpas, 2010: 70 y 215

³ La visión de al-Ándalus como fenómeno netamente español en: Guichard, 1998: 23-29 y Bonassie (et al.) 2001: 50.

⁴ Tusell, 2005: 25.

española dirimió en su seno un debate entre los partidarios de la apertura y los favorables a mantener una relación privilegiada con el Estado. Esto trascendía el margen eclesial para convertirse en un «problema político» de primer orden⁵.

El franquismo se vio atrapado por un compromiso jurídico político derivado de su confesionalidad radical. Los extremos marcados por el Concordato de 1953 y Ley de Principios del Movimiento de 1958 contradecían la nueva formulación eclesial de la libertad religiosa como derecho civil⁶. Así, no se podía prohibir la manifestación pública de la fe ni impedir el derecho de los padres a educar a sus hijos según sus convicciones y proclamar que aún la doctrina de la Iglesia seguía informando el derecho positivo español. La materialización de este cambio desembocó en la Ley 44/1967 de 28 de junio, de regulación del derecho civil de Libertad Religiosa, que trataba de salvar las contradicciones internas en materia religiosa. Una innovación normativa que permitió por primera vez la inscripción legal de entidades no católicas. Esta regulación hizo posible el origen del asociacionismo musulmán, auténtica «prehistoria» de las CC.II. en España⁷.

La Ley de 1967 no significaba una auténtica liberalización, sino que respondía a la obligación de actualizar los términos de la confesionalidad. Ya en los documentos *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961) y *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963) se colegía una defensa de las minorías y estaba implícita la armonización de cristianismo y democracia. Igualmente, *Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965) definían un nuevo marco para las relaciones Iglesia-Estado, exigiendo una regulación de la libertad religiosa en términos innovadores. Esto carcomía la secular imagen del catolicismo español como «campeón de la ortodoxia»⁸. Este conservadurismo, propio de la jerarquía eclesiástica española, redobló el impacto de este *aggiornamento*. Especialmente por la alteración de sus antiguas funciones «parapolíticas y tribunicias»⁹. El franquismo vivió aquella modernización como un sesgo traidor, considerando que la lucha anticlerical había sido un pilar ideológico y práctico central de la «Cruzada» y del «Nuevo Estado».

La Ley de 1967 articuló el reconocimiento jurídico de las confesiones no católicas. Pese a ello, la libertad religiosa quedaba reducida a derecho civil tutelado. Fue un «vano intento» de armonizar el derecho de libertad religiosa y la confesionalidad del Estado. Una lectura abierta de la misma podría haber erosionado un pilar fundamental

⁵ Comins, 1966: 261-279.

⁶ La Declaración *Dignitatis Humanae* exigió la reformulación del Fuero de los Españoles (párrafo II, art. 6). Véase: Amérigo, 1995: 155 y ss.

⁷ Llamazares, 2002: 161-169.

⁸ Conferencia Episcopal Española, 1993: 649-673.

⁹ Tusell, 2005, vol. XIV: 212.

del régimen. Por el contrario, su artículo 1.3 privilegiaba a la Iglesia Católica y reafirmaba la confesionalidad, evitando tal peligro:

El ejercicio del derecho a la Libertad Religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus leyes fundamentales¹⁰.

Anteriormente se había dado una situación de alegalidad, definida por la defensa a ultranza del monopolio católico como religión de Estado. La aprobación de esta normativa y la puesta en marcha de un primer registro de entidades resultaron fundamentales para encauzar la dinámica de las CC.II. en las siguientes etapas. Una política que paradójicamente contribuyó a estimular el asociacionismo religioso extra eclesial¹¹. La Ley se desarrolló con la Orden de 5 de abril de 1968, que definía la normativa para el ejercicio de este derecho. Trataba importantes cuestiones prácticas, necesarias para el reconocimiento legal e inscripción registral de asociaciones, ministros de culto, miembros y contabilidad interna. Las asociaciones registradas podían editar o importar publicaciones, reunirse en lugares de culto y adquirir espacios de enterramiento diferenciados. Tales derechos quedaron vinculados a este reconocimiento legal. Se autorizó la creación de centros de formación en cantidad proporcional al número de fieles residentes en España. Los musulmanes encontraron así un medio idóneo para estructurar su vida colectiva, antes dispersa y limitada a la esfera privada. El estatus de personalidad jurídica les permitió dinamizar sus potencialidades como núcleos de encuadramiento, captación y movilización de su base social.

Dado el relativo aislamiento español, la política exterior de «sustitución» con el mundo árabe tuvo un amplio componente propagandístico. Un intercambio elitista entre autoridades políticas y culturales, que compartían un universo de referencias comunes como el ser creyentes, enraizados en sus respectivas tradiciones. Lazos estratégicos reforzados por el no reconocimiento de Israel a partir de 1948. Hay que considerar la relevancia de los vínculos con el Marruecos independiente desde 1956 y sus conflictos como Ifni o la reivindicación de Ceuta y Melilla¹². Estos intercambios supusieron una conexión estable entre españoles y árabes, con nuevos cauces de cooperación y espacios de promoción y acogida. En 1950 se calculó que el contingente

¹⁰ Cuervo-Arango, 1995: 155-164.

¹¹ Suárez Pertierra, 1978: 13, 39, 59 y 177.

¹² Esta relación bilateral ha sido fundamental en la construcción de la imagen de lo musulmán en la opinión pública española: Morales, 1998 e Ybarra, 1998.

de estudiantes procedentes de Palestina, Siria, Jordania y Marruecos ligados a estas instituciones ascendía a unos 200¹³.

Entre las entidades surgidas de esta política filo-árabe, sobresalieron el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid (1950) y el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1954). Algunos de sus estudiantes permanecieron en España y se nacionalizaron. Crearon espacios para la oración colectiva y redes originarias de solidaridad, vividas como «una madera flotando en el agua a la que agarrarse cuando se está fuera de casa»¹⁴. Aunque aún no había un proyecto articulado, sino una cierta conciencia de grupo, orientada al mantenimiento de «centros culturales ambiguos o poco definidos»¹⁵. 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 creación de nuevos espacios de culto y socialización fue uno de sus objetivos prioritarios. De modo oficioso, las estructuras vinculadas al ámbito diplomático o cultural funcionaron como referentes para el encuentro en fechas de gran convocatoria. A pesar de ello, la precariedad de estos medios invitó a una movilización ambiciosa: «no teníamos ni un metro cuadrado para rezar, ni para juntarnos. Y me entró en la cabeza: esto no es justo»¹⁶. Aunque minoritario, el fenómeno de la conversión de ciudadanos españoles al Islam empezó a producirse durante el franquismo tardío. Así lo confirma la fuente oral, expresada en distintos testimonios directos e indirectos. Por tanto, estos casos desafían la vinculación exclusiva del Islam converso al contexto de la Transición¹⁷. Otro caso anómalo es el de la *Yamaat Ahmadiya del Islam en España*, movimiento internacional estructurado, con proyecto bien definido y una sorprendente labor de proselitismo público ya en 1966¹⁸.

En un breve espacio (1968-1971) se habían implantado ya un conjunto representativo de diversas tendencias dentro del mundo islámico. Por un lado, la citada *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) y la *Zawia Musulmana de*

¹³ Bosch Vilá, 1986: 78 y Galindo Aguilar, 2001: 143.

¹⁴ Descripción de Ali Mohammad Al-Saghir en Jiménez-Aybar, 2004: 43.

¹⁵ Tatary, 1995: 165.

¹⁶ Corpas Aguirre, M^a Ángeles, “Entrevista a Riay Tatary, Secretario General de CIE”, AOCA, 26 de enero de 2005, Madrid.

¹⁷ Corpas Aguirre, M^a Ángeles, “Entrevista a José (Abd-Raḥmān) Abad Dávalos, fundador de la Comunidad Musulmana Sunnita de España”, AOCA, 29 de mayo de 2000, Granada.

¹⁸ Inscrita en 1970, con sede central en Rabwah (Pakistán). La Misión tenía actividad desde 1946 y había intentado un asentamiento planificado en Andalucía occidental desde su sede en Gibraltar: Valencia, 1995: 178. Sobre su proselitismo activo cabe citar diversos materiales publicados legalmente en Madrid desde mediados de los 60: Mirza Nasir, Ahmad Hazrat (1966), *¿Por qué yo creo en el Islam?*, Madrid, Gráfica Ibarra, S.A.

Mohamadia-Mahoma de Ceuta (1971), que encauzaban legalmente las necesidades de grupos de musulmanes españoles en el norte de África. Finalmente, la *Asociación Musulmana de España* (Madrid, 1971), encuadraba ciudadanos árabes, vinculados a instituciones culturales y de educación superior. Esta entidad se mantiene desde entonces como referente del asociacionismo inmigrado en nuestro país. Emprendió tareas de comunicación, investigación y difusión del Islam, orientadas al servicio de la propia comunidad y como vehículo de entendimiento entre Europa y el mundo islámico. Amplió sus delegaciones a ciudades como Valencia, Zaragoza, Santiago de Compostela o Granada. De modo paralelo, se instaló en casi todas un Centro Islámico de España.

1980, LIBERTAD RELIGIOSA Y DESPERTAR CONVERSO

Con la llegada de la democracia, los colectivos musulmanes concibieron la Transición como «estructura de oportunidad política», propicia para su desenvolvimiento¹⁹. Aunque no hubo más inscripciones a corto plazo, se pusieron en marcha dos grandes corrientes fundamentales para entender su evolución posterior. De un lado, la apertura de flujos internacionales de apoyo a la expansión de estos grupos. Esta decisiva variable transnacional se tradujo en un soporte legitimador y financiero vital. Por otro, la novedosa eclosión del movimiento converso. Para muchos neófitos el Islam era descubierto como modo de vida alternativo y liberador, que satisfacía una búsqueda ideológica, espiritual y de acción social holística. Organizaciones que poseían una fuerte identidad de pertenencia y que superaban cualquier planteamiento nacional o interclasista.

Las modificaciones de la normativa sobre el hecho religioso se dieron en un espacio relativamente corto. Entre 1976-78, el desmontaje legal del régimen, la legalización de los partidos políticos y las primeras elecciones no carecieron de fuertes tensiones. La primera legislatura (1979-1982) encaró los desarrollos constitucionales básicos en un contexto económico internacional de crisis. A pesar de la implosión de UCD, el proceso se estabilizó tras su prueba de fuego en el 23-F. Bajo la presidencia del cardenal Tarancón, el episcopado se adhirió al programa democratizador y al reconocimiento del pluralismo. Sin embargo, este apoyo no esconde la complicada adaptación a un marco de menor influencia política. Una reconversión que cimentaba la separación de la esfera estatal. Transformación positiva de una «Iglesia comprometida con la patria» aunque no exenta de interpretaciones contradictorias²⁰. La apertura del proceso constituyente procuró contener conflictos potencialmente

¹⁹ Kriesi, 1992: 219-244 ; Ofee, 1988: 216 y Kitschelt, 1986: 58-85.

²⁰ Enrique y Tarancón, 1996: 867 e Iribarren, 1984: 397 y ss.

desestabilizadores dentro de los márgenes institucionales. Fueron notorios los problemas relacionados con las interpretaciones sobre la forma de Estado, el modelo territorial o la modernización del Ejército. Dentro de ellos, la cuestión religiosa aparecía como una polémica destacada. El esfuerzo eclesial para promover eficazmente una renovación interna y asumir la Transición quedó oscurecido por la extendida identificación entre catolicismo y dictadura. En el contexto de finales del siglo XX, la izquierda hizo una interpretación de la laicidad, distinta del combativo anticlericalismo propio de décadas anteriores. En otro sentido, el centro y la derecha aceptaban el pluralismo y la no confesionalidad, aunque ponían como límite irrenunciable la no discriminación del catolicismo como confesión sociológicamente mayoritaria. Desde esta convergencia, nació la definición de creencia religiosa como derecho individual, que no debía suponer su asunción por parte del Estado. La redacción del art. 16 de la Constitución fue el resultado de este ambiente de acuerdo para desarrollar esta libertad fundamental y cultivar esta otra faceta de la reconciliación nacional. Esta aproximación de voluntades excluía los antiguos maximalismos de confesionalidad y laicismo. Era evidente la necesidad de la separación entre Estado y confesiones, con el arbitrio de un principio de cooperación en el que se reservaba una posición adecuada a la confesión mayoritaria.

A pesar de este marco jurídico común, hubo discrepancias en torno a la definición de libertad religiosa, la fórmula jurídica de separación y la cita expresa a la Iglesia Católica en la Constitución. La propuesta aconfesional impedía la categorización de cualquier credo como propio del Estado. El artículo 16.3 compatibilizó el principio de separación con el de cooperación. No obstante, el reconocimiento del peso histórico y sociológico de la Iglesia Católica quedó patente a través de una mención expresa en el texto constitucional. Algo que muchos han interpretado como cierta relación de privilegio. Aunque ciertamente «esto no es confesionalidad, tampoco laicidad»²¹.

Además, este artículo extendía la posible cooperación del Estado al conjunto de las confesiones, conforme a una necesaria neutralidad e igualdad. Un esquema alterado por la firma de Acuerdos con la Santa Sede, que no sólo le proporcionó reglas de juego específicas, sino que potenciaba su rol como referente moral de la sociedad española. Su carácter internacional y la polémica sobre su constitucionalidad han hecho que este marco legal haya sido criticado desde ópticas favorables a una laicidad genuina. En esa línea, se alentó la cooperación estatal con otras creencias religiosas, cuya presencia social quedara suficientemente acreditada. Estos pactos vendrían a funcionar como un mecanismo corrector de las discriminaciones históricas sufridas por las minorías, así como disolventes del antiguo monopolio de la confesión católica. Así, algunos autores

²¹ Souto, 2001: 228 y Llamazares, 2002: 271 y ss.

han indicado que la implementación de tales pactos evidenciaba esta que «igualdad» se había llevado a cabo «igualando hacia arriba y no hacia abajo». Es decir, que:

No se rebajan los privilegios contenidos en los acuerdos con la Iglesia Católica para igualarlos con los de otras confesiones, que sería lo que exigen los principios constitucionales, sino que se van extendiendo a estas confesiones los privilegios establecidos en los acuerdos con aquella²².

La elaboración de un anteproyecto de Ley Orgánica de Libertad Religiosa había reunido ya en 1975, a representantes de distintas confesiones y contó con la colaboración de la Asociación Musulmana en España. La Constitución optó por eludir la citada tensión laicismo-confesionalidad, anteponiendo el principio de libertad religiosa. El artículo 9.2 puso bajo tutela estatal la protección de la igualdad ante la ley que promulgaba el artículo 14. De esta manera se protegía ante cualquier discriminación, incluida la religiosa. La redacción final del citado artículo 16 expresó inequívocamente este derecho en sus apartados 1 y 3, respectivamente:

Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley

Ninguna religión tenderá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

En este sentido, las CC.II. han tenido siempre en esta dinámica la principal referencia en su negociación con el Estado, tendiendo a emular lo conseguido por la Iglesia Católica como una cierta «igualación por arriba»²³.

1986, HACIA EL RECONOCIMIENTO COMO CONTROL DE LA INMIGRACIÓN

La Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa había establecido nuevas condiciones para el crecimiento y formalización de entidades no católicas, ofreciendo cauces para consolidar una estructura garantista. La protección de este derecho individual de libertad religiosa se amplió al derecho colectivo de Iglesias, Confesiones y

²² Fernández-Coronado, 2002: 88. Sobre la discutida constitucionalidad de los Acuerdos de 1979: Llamazares, 2002: 309.

²³ Corpas, 2010: 179.

Comunidades Religiosas, con las cuales el Estado debía establecer mecanismos de cooperación. Dichas entidades y sus federaciones vieron reconocida su personalidad jurídica a través de la inscripción en un nuevo registro público, creado exprofeso en el Ministerio de Justicia. Los requerimientos para constituir una entidad reconocida eran sencillos y se concretaban en la elaboración de unos estatutos, nombramiento de un comité ejecutivo y establecimiento de una sede social.

También se creó la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR)²⁴. Un organismo estable, integrado de manera paritaria por representantes de la Administración y las confesiones. En su seno se inició el proceso de negociación con las entidades inscritas para lograr, por su ámbito territorial y número de fieles, el reconocimiento de la categoría de «notorio arraigo»²⁵.

Una vez que se había consolidado el cambio desde la confesionalidad al pluralismo democrático, era posible para los movimientos islámicos nacional e internacional desarrollar una estrategia de expansión. España aparecía como un territorio inédito e históricamente único para la tarea de proselitismo (*da'wa*) en el sur de Europa. A esta facilidad interior ha de añadirse la convergencia de la coyuntura en los países árabes y su interés en potenciar el crecimiento de estas minorías. En los primeros 80, el cuestionamiento del orden poscolonial y el descrédito del panarabismo *nasserista* dinamizaron las tendencias de re-islamización política en el mundo árabe. Desde el conflicto de 1973 que había fortalecido al Estado de Israel, hasta la revolución del clero iraní en 1979, se produjo una escalada regional. Algo evidente en el uso del petróleo y del modelo energético asociado como punto débil donde ejercer presión sobre el sistema internacional. Desde entonces, sufrieron descrédito opciones ideológicas simbolizadas en el Egipto de Nasser, que habían conjugado nacionalismo anticolonialista, panarabismo e influencias del socialismo marxista.

Estas crisis abrieron un espacio de crecimiento para grupos que defendían el Islam como única alternativa capaz de unificar y promover el desarrollo de estas sociedades. Ese camino incluía la aspiración a controlar los Estados para emprender una revolución desde el poder. Una reislamización «desde arriba» que inspiró el régimen de Jomeini, desde sus inicios hasta el fin de la guerra contra Irak en 1988²⁶. Esta ruptura adquirió una doble dimensión contra la injusticia provocada por un orden internacional impuesto y por la impunidad de unos regímenes árabes percibidos como corruptos, colaboracionistas e incluso impíos. El magnicidio del presidente egipcio

²⁴ La CALR se regía por el RD 1890/1981 de 19 de junio (BOE 5 de septiembre) y por la OM de 31 de octubre de 1983 sobre Organización y Competencias de la CALR (BOE 29 de diciembre).

²⁵ Estas disposiciones se desarrollaron posteriormente a través del Decreto 1890/1981 de 19 de junio sobre su constitución y la Orden de 31 de octubre de 1983, reguladora de su organización y competencias.

²⁶ Kepel, 1991: 74.

Anuar el Sadat (1981) hizo visible la apuesta por la violencia como solución para quebrar este orden dependiente y ajeno a las raíces islámicas²⁷.

Estas tensiones activaron políticas de apoyo al creciente Islam en Europa. En países como Reino Unido y Francia las comunidades se habían consolidado gracias a los movimientos migratorios posteriores a la descolonización. Sirvieron como plataforma a las organizaciones supranacionales islámicas para promover sus valores culturales y religiosos. Europa occidental se convirtió en un «territorio de misión» y las tradicionales iniciativas de proselitismo adquirieron, por su volumen e intensidad, dimensiones históricas. Esta variable transnacional resultó clave para dotar a las CC.II. de organización, financiación y objetivos. Una «minoría lograda» que se consolidaría como colectivo respetado y viable económicamente²⁸. A medio plazo, gozarían de una posición útil en la defensa de los intereses generales de la *Umma* (comunidad de creyentes). Una variable crucial de esta perspectiva de análisis es lo que se ha definido como «intercambio diaspórico entrecruzado». Una trama de relaciones basada en contactos interpersonales, especialmente volátil y relativamente opaca. Una suerte de transnacionalismo político-religioso que sobrepasa las fronteras estatales, configurando una red imperceptible de relaciones que mantiene en continuo intercambio de información a grupos dispersos geográficamente²⁹.

En España, la legalización de las CC.II. era muy reciente y las consecuencias del fenómeno inmigratorio aún no se habían manifestado. Se trataba así de un territorio por explotar. A pesar de que los testimonios orales desvelan cómo la vida cotidiana de sus miembros se desenvolvía en condiciones austeras, se fue acumulando un patrimonio inmobiliario considerable. En gran medida, gracias al apoyo financiero de diversos países musulmanes, canalizado a través de organizaciones para la promoción de las minorías islámicas en Occidente.

En la etapa socialista se afrontó la aplicación práctica de la 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. En estas cuatro legislaturas 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 definitivamente en los Acuerdos de Cooperación de 1992.

Para la economía y la sociedad del franquismo tardío, la emigración había sido un fenómeno decisivo de modernización ideológica y de contribución monetaria. Ya en la

²⁷ *Ibidem*, 31-76.

²⁸ Corpas, 2010: 57.

²⁹ Van der Veer, Peter (1997), "Transnationalism: a three-level comparative approach. Transnationalism, politico-religious transnationalism and cross-diasporic dynamics among Turks and Moroccans in the Netherlands", La Haya, Amsterdam, *Research Centre Religion and Society*, citado en Baumann, 2001: 185.

etapa de González, se iban prefigurando las consecuencias de una drástica inversión del saldo migratorio. Conscientes de la relevancia de la inmigración, plantearon medidas políticas y cambios legales para adaptarse al nuevo contexto europeo. La Ley de Extranjería de 1985 fue diseñada paralelamente al ingreso en la CEE. La experiencia de los países vecinos, sobre todo Francia, aconsejaba una regulación de los flujos migratorios que afrontase y previniese los riesgos socioeconómicos y de exclusión implícitos. En el caso de las CC.II., la inmigración fue un elemento estratégico para su consolidación por dos razones básicas: significó el aporte cuantitativo que necesitaban estos grupos para devenir en lobby e incorporó un matiz distinto en las relaciones internacionales de España en el área mediterránea.

Esta incorporación de España al Mercado Común (1986) y la aproximación a su renta media redujo paulatinamente las causas que impulsaban la emigración española. De forma inversa, este proceso reforzó su condición de frontera sur geográfica, económica y geopolítica. Una zona de tensión que materializaba la diferencia, auténtico «efecto llamada», en el que la percepción idealizada del inmigrante ha colisionado con la realidad. Este escenario obligó a tomar medidas administrativas, progresivamente condicionadas por las directrices europeas. La L.O. 7/1985 de 1 de julio «Sobre Derechos y libertades de los extranjeros en España» llegó en un momento en el que la inmigración en España se presentaba como fenómeno incipiente, aún no prioritario y sin las derivaciones que tendría a partir de la década de los 90. Trataba controlar los flujos y regularizar contingentes en situación de ilegalidad. El total de residentes extranjeros, unos 360.000, suponía la tasa más baja de Europa después de Finlandia. En torno a un 1% de la población total. Desde aquel año, se ponía en marcha una política de extranjería que, pese a su aspiración pionera, mostró las deficiencias del sistema y la provisionalidad de sus respuestas ante un fenómeno en auge.

La inmigración fue un tema demográfico y político dominante desde la superación de la crisis de 1993 hasta la gran depresión de 2008³⁰. Este proceso de convergencia económica y política exigió la supresión de fronteras internas de la Unión. Este espacio común Shenguen surgido del núcleo franco-alemán en 1984, sería suscrito por España en 1991. Sin duda supondría ventajas económicas al fomentar la libre circulación de mercancías, capitales y ciudadanos. Sin embargo, planteaba una exigencia en materia de seguridad y control del tránsito de pasajeros de terceros Estados a los que establecía sucesivos controles de entrada, estancia/residencia y salida. A su vez, los problemas vinculados a la delincuencia y la inmigración, derivados de un espacio interno abierto, obligaron a reforzar el control de la frontera externa europea de forma coordinada. Durante estos años la institucionalización de este

³⁰ Corpas, 2004: 245-264.

espacio Shenguen potenció la dimensión fronteriza (física, estatal, cultural, simbólica) de Europa en puntos del sur como Ceuta, Melilla, Canarias, Lampedusa, Marsella etc.

España compartía con Italia, Portugal o Grecia un modelo meridional de inmigración, caracterizado por un acceso más tardío y un ritmo más rápido durante el último cuarto del siglo XX. Un periodo de crecimiento económico con una fuerte demanda de mano de obra extranjera en sectores económicos concretos. Esta evolución se tradujo en un incremento exponencial del fenómeno inmigratorio y la dificultad para corregir sus efectos negativos. En este ciclo, el Estado ha ido ofreciendo soluciones parciales y sobrevenidas, sin una mejora clara del marco inaugurado en 1985, que cerrara el ciclo anómalo de continuas regularizaciones extraordinarias³¹. Las tensiones económicas y la presión europea determinaron estos procesos a partir de los años 90. La inmigración contribuiría de forma decisiva en la transformación de la sociedad española, que habría de gestionar una mayor complejidad y diversidad. Ya no servían las recetas tradicionales aplicadas a una realidad mucho más homogénea cultural y étnicamente. Afectó a elementos primordiales como el demográfico, relacionado con la estructura del mercado de trabajo y el envejecimiento de la población. Además, se convertiría en una cuestión política y jurídica de primer orden en torno a la regulación de unos flujos cada vez menos controlables. La percepción de la inmigración como oportunidad de crecimiento, desafío y problema estructural, la convertiría en objeto de permanente debate público. La polémica se extendió a muy diversos foros científicos y políticos, a menudo a través de los medios de comunicación. El componente musulmán de una parte significativa de esta inmigración reciente contribuyó también a modificar la imagen del Islam a través de esta inédita diversidad. Los prejuicios y lugares comunes que se relacionan con la xenofobia y el racismo han resultado difíciles de erradicar. La construcción de imágenes a partir de distintas percepciones ha ido conformando la identidad individual y colectiva de los inmigrantes. Algo que a su vez desvelaba la de la sociedad que los recibe.

En general, estas distorsiones perceptivas se basan en una simplificación de la realidad. Desde el punto de vista económico, a la «paradoja del inmigrante indeseado» (al que se necesita y se excluye) se une su identificación como «competidor desleal e invasor». Demográficamente, otra de las simplificaciones más extendidas es el «punto de ebullición» o umbral estadístico de tolerancia, según el cual, al sobrepasar un determinado porcentaje de población extranjera, se desatarían los problemas de

³¹ La Ley 1985 desechaba la antigua costumbre de contratos verbales, exigiendo contratos laborales, que garantizaban permisos de residencia y trabajo. Aquella estabilidad facilitó algunos reagrupamientos familiares y la búsqueda de trabajos fuera del sector agrario, menos duros y mejor pagados. Véase: Gozávez y López Trigal, 1999: 218.

convivencia, amenazando la seguridad del Estado³². Términos como invasión, oleada o avalancha generan una percepción del inmigrante como elemento desestabilizador del conjunto social.

No obstante, la complejidad y diversidad de orígenes e intereses del colectivo inmigrante en España no hizo que su alineamiento fuera una empresa sencilla ni inmediata. Los dirigentes conversos detectaron desde el principio la relevancia de esta coyuntura para su futuro. Para el Estado, era una cuestión demográfica, laboral y de orden público. Para las CC.II., los inmigrantes suponían un incremento cuantitativo extraordinario, que permitió un crecimiento exponencial de su número. Esta nueva «masa crítica» constituyó una oportunidad única, pero también era un desafío si aquellos contingentes escapaban al encuadramiento preestablecido. Es decir, los dirigentes de las CC.II. vieron en la inmigración un «elemento estratégico de negociación». También cuando en ellos prevalecía un sentido endogámico, por razones ideológicas o nacionales. A pesar de la transversalidad del Islam, afloraban distintas sensibilidades, ofreciéndose las CC.II. como árbitros para facilitar la integración ordenada. Incluso, adivinando problemas sociales venideros como el de las segundas generaciones:

Sí es verdad: el Islam se hace con la inmigración en España o no se hará (...) Si esos inmigrantes cogen la bandera del Islam y no se sienten españoles (...) el resultado va a ser muy malo (...) Esos inmigrantes no están preparados para afrontar aún una sociedad occidental (...) Yo espero que los hijos de esos emigrantes sí que puedan hacerlo, entonces sí que será el Islam será con los inmigrantes, pero no ahora, no ahora³³.

De 1982 a 1992 se cerró el proceso de normalización de las instituciones. La incorporación a la CEE y la adquisición de nuevas competencias por ayuntamientos y comunidades autónomas, dibujarían un panorama que condicionó la evolución posterior, ofreciendo posibilidades de desarrollo inéditas. No obstante, para aquellos que habían depositado una expectativa extraordinaria en el cambio, eran más perceptibles las limitaciones que las posibilidades. Esta realidad fue el marco en el que eclosionaron las CC.II. en España. No sólo como un escenario pasivo, sino interactuando decisivamente en su conformación y fisonomía actual. Los distintos grupos nacen, se redennominan, se escinden, desaparecen... Tal dinamismo obedecía a factores internos como el liderazgo, o externos como la actitud ante los cambios. La

³² Corpas, 2004: 163.

³³ Corpas Aguirre, M^a Ángeles, “Entrevista a Ibrahim López, portavoz del Consejo Islámico de Granada”, 20 de noviembre de 1999 y 28 de marzo de 2001, AOCA, Granada.

inserción en el ámbito europeo facilitaría el contacto de estas entidades con otros grupos similares en el exterior. Tanto en Europa como en el mundo árabe mediterráneo.

El Estado abrió una oportunidad de interlocución según lo previsto en el nuevo ordenamiento. Ello exigió a las entidades un proceso federativo, centrípeto y que contradecía la progresiva dispersión de los grupos. Esta realidad abrió el debate a aspectos novedosos como el modelo más apropiado para su integración. Paralelamente al incremento de las conversiones, crecía la población inmigrante de origen magrebí, especialmente marroquí. Se incorporaron en todo el territorio a las comunidades ya existentes e incluso fundaron un nutrido número de otras nuevas³⁴. Este colectivo, integrado por estudiantes y trabajadores fue sucediendo al sustrato original de universitarios procedentes de Oriente Medio. Las agrupaciones de nuevo cuño encontraron cierta cobertura asistencial en centros que ya funcionaban de manera informal. Muchos de ellos, se convirtieron más tarde en sedes sociales de comunidades legalmente registradas. Este incremento en el número de fieles y entidades llevó aparejado la importación de una gama muy variada de tendencias activas dentro del mundo musulmán.

El desarrollo de la LOLR obligó a los representantes musulmanes a dos pasos previos para conseguir la firma de los acuerdos con el Estado. El primero de ellos solicitar y obtener la citada declaración de «notorio arraigo» del Islam en España. El segundo, culminar con éxito el proceso federativo, consensuando una representación única en dicha negociación. La Asociación Musulmana en España dirigió el 25 de abril de 1989 esta petición oficial al director general de Asuntos Religiosos:

La religión islámica (...) ha configurado la personalidad histórica de España. Nuestra cultura y tradición son inseparables de los fundamentos religiosos que han labrado las esencias más profundas del pueblo y del ser español (...) Por su ámbito y su número (...) ha alcanzado en la actualidad «notorio arraigo» en España³⁵.

Se amparaba en lo dispuesto por la legislación, que exigía este requisito para establecer conversaciones que condujeran a un acuerdo. Fue contestada el 14 de julio con un Dictamen favorable de la CALR. Su elaboración corrió a cargo de los expertos en Derecho Eclesiástico de Estado Ana Fernández-Coronado y Dionisio Llamazares. En su

³⁴ Durante la segunda mitad de los ochenta, este proceso de inscripciones en Madrid, Cataluña y Levante estuvo directamente relacionado con el incremento de inmigración norteafricana. Al respecto: Izquierdo Escribano, Antonio, 1992; González y López Trigal, 1999: 213-229 y Colectivo IOE, (1992).

³⁵ Tatory Bakry, Riay, “Desarrollo jurídico contemporáneo del Islam en España”, 2003, UCIDE, www.islamhispania.org (consultado el 10 de abril de 2003).

argumentación para justificar una resolución favorable, pesó la relevancia histórica del Islam, su consolidada presencia internacional y la vecindad del Magreb. Por el contrario, su distribución geográfica por el territorio no era aún tan uniforme, teniendo especial importancia su asentamiento en Madrid, Andalucía y las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla. Tampoco contaban con una trayectoria dilatada como instituciones legalizadas:

Tengo que reconocer que había reticencias en relación con el tema (...) No había tanta tradición de presencia de grupos islámicos como tales en España (...) Teníamos que recurrir a otros elementos de carácter histórico, de carácter geográfico e incluso de lo que es el Islam fuera (...) Y luego teníamos muy en cuenta el tema de la inmigración que estaba existiendo en ese momento, pero sobre todo poniendo la vista en el futuro³⁶.

Esta declaración supuso un precedente jurídico y simbólico que afectaba no sólo al ejercicio de la libertad religiosa, sino que permitía por primera vez una relación normalizada entre la comunidad musulmana y el Estado español. El reto de agruparse en una sola entidad jurídica implicó la búsqueda de un común denominador, sin minusvalorar la gran pluralidad del colectivo musulmán. Para ello se creó en mayo de 1989 la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) con una vocación plural. Sin embargo, este proceso no estuvo exento de problemas internos y originó una escisión con nombre propio: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). El nacimiento de esta entidad pasó a aglutinar de forma mayoritaria a colectivos de origen árabe. Desde el principio, deseó mantener una organización propia que no fuera subsumida por la FEERI. Ésta pasó a agrupar mayoritariamente a entidades formadas por musulmanes españoles.

Sin embargo, la firma de los Acuerdos requirió el entendimiento entre ambas realidades para conformar un consenso de mínimos en una sola entidad, tal como les exigía la Administración. La Comisión Islámica de España (CIE) inscrita en 1992 tiene desde entonces la representación jurídica exclusiva de los musulmanes en España. Hecho que no implica que aquel forzado consenso entre federaciones hiciera desaparecer las diferencias internas a las que aluden sus dirigentes en los testimonios orales³⁷.

Estos Acuerdos habrían de tener una doble trascendencia. De un lado, la negociación más o menos conflictiva con el Estado devino no sólo en la obtención de

³⁶ Corpas Aguirre, M^a Ángeles, “Entrevista realizada a Dionisio Llamazares Fernández”, 17 de febrero de 2003, AOCA, Madrid.

³⁷ Corpas Aguirre, M^a Ángeles, “Entrevista a Mansur Escudero Bedate, Secretario General de FEERI”, 22 de julio de 2002, AOCA, Córdoba y Corpas Aguirre, M^a Ángeles, “Entrevista a Riay Tatary Bakry, Secretario General de CIE, Presidente de UCIDE y vocal de la CALR”, 26 de enero de 2005, AOCA, Madrid.

derechos positivos, sino también en reconocimiento de orden histórico-simbólico. De otro, la atomización del colectivo, gestionado a través de una bicefalia irresuelta. Un hecho que viene planteando dos tipos de obstáculos. El primero, la dificultad para ofrecer una línea común de reivindicaciones. El consenso alcanzado recogía las demandas de la mayoría, pero no así el alcance y los métodos empleados. El segundo, vendría derivado por la actitud de la Administración en estos procesos negociadores. Una vez superado el interés inicial por alcanzar un acuerdo marco, la resolución de aspectos concretos se enfrentó en las siguientes décadas a cierta burocratización.

Para el Estado, esta regulación establecía unas bases de neutralidad, que no de «indiferencia». Ante la pluralidad de manifestaciones religiosas, cada ciudadano podría ejercer y elegir según su «visión general del mundo». Un planteamiento acorde con los principios de respeto a los derechos individuales y colectivos, que facilitase una enriquecedora interacción cultural e ideológica, sin posibilidad de coacción o violencia desde o contra los grupos. El horizonte definido por la Ley 26/92 ha funcionado como una conquista pero también como un límite, según se entienda el desarrollo legal y sociológico de esta apertura. Los Acuerdos con las tres grandes minorías religiosas en 1992 vinieron a cerrar simbólicamente una relación controvertida del Estado con la pluralidad y a impulsar el desarrollo orgánico de esta libertad fundamental. Así lo declaró el Rey en Medina Azahara el 4 de noviembre de 1992:

Al-Ándalus son hoy también nuestros compatriotas musulmanes, que forman parte de un proyecto de vida y libertad y respeto a sus creencias, como el resto de los ciudadanos de un país democrático, a los que su Rey admira por su entrega al esfuerzo común solidario³⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Américo, Fernando (1995), «Breve apunte histórico de la relación Estado-Confesiones religiosas en España», en Abumalham, Montserrat, *Las Comunidades Islámicas en Europa, Madrid, Trotta*. págs. 155-164.
- Baumann, Gerd, (2001), *El enigma multicultural*, Paidós, Barcelona, 2001, pág 185.
- Bonassie Pierre (2001), *Las Españas medievales*, Crítica, Barcelona.
- Bosch Vilá, Jacinto (1986) «The Muslims in Portugal and Spain», Institute of Muslim Minority Affairs, (*JIMMA*) nº 7, London.

³⁸ Discurso del Rey en el acto de Al-Ándalus, 1992, citado en Tatary, 1995: 165. Sobre neutralidad y pluralidad, véase: Américo, 1995: 163.

- Colectivo IOE, (1992), *La inmigración extranjera en Catalunya. Balance y perspectivas*. Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- Comins, José Antonio (1966), «Crisis de rejuvenecimiento de nuestra Iglesia», en AA. VV., *España ¿país de misión?*, Barcelona, Nova Terra.
- Conferencia Episcopal Española (1993), *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC.
- Corpas Aguirre, M^a Ángeles (2001), «Imágenes, percepciones e identidad. Una perspectiva de análisis de la inmigración en España», *Scripta Nova*, V, n^o 94, Barcelona.
- Corpas Aguirre, M^a Ángeles (2004), «La inmigración en España. Distorsiones perceptivas y praxis multicultural», *El Mediterráneo. Origen de cultura y fuente de conflictos*, IUGGM, Madrid, pp. 245-264.
- Corpas Aguirre, M^a Ángeles (2009), «El movimiento musulmán en la transición. Un factor en la erosión de la confesionalidad y la evolución hacia el pluralismo religioso», en Quirosa, Rafael (et al), IV Congreso Internacional *Historia de la Transición en España. Sociedad y movimientos sociales*, Almería, UAL.
- Corpas Aguirre, M^a Ángeles (2010), *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*, Madrid, UNED.
- Enrique y Tarancón, Vicente, (1996), «Homilía pronunciada en la Misa del Espíritu Santo, 27 de noviembre de 1975, con motivo de la exaltación del Rey don Juan Carlos I al trono de España», en Enrique y Tarancón, *Confesiones*, Madrid, PPC Editorial.
- Fernández-Coronado, Ana, (2002), *El derecho de la libertad de conciencia en el marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*, Colex, Madrid.
- Galindo Aguilar, Emilio (2001), *Guía Hispano-Árabe*, Darek-Nyumba, Madrid.
- Gozávez, Vicent y López Trigal, Lorenzo (1999), «Jornaleros extranjeros en el campo español», en *Ería*, 49, pp. 213-229.
- Guichard, Pierre (1998), *Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada, Universidad de Granada, pp. 23-29.
- Iribarren, Jesús, (1984), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 1965-1983*, Madrid, BAC. Iribarren, 1984: 397 y ss.
- Izquierdo Escribano, Antonio, (1992), *La emigración en España 1980-1990*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

- Jiménez-Aybar, Iván, (2004) , *Musulmanes en el Aragón del siglo XXI*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza.
- Kepel, Gilles (1991), *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Salamanca, Anaya & Mario Muchnik.
- Kitschelt, Herbert (1986), «Political opportunities structure and political protest», *British Journal of Political Science*, vol. 16, pp. 58-85.
- Kriesi, Hanspeter (1992), «New Social Movements and political opportunities in Western Europe», *European Journal and Political Research*, vol. 22, pp. 219-244.
- Llamazares, Dionisio (2002), *Derecho de la libertad de conciencia. Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, Civitas.
- Morales, Víctor (1998), *El final del protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- Offe, Claus (1988), *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema.
- Souto, José Antonio, (2001), «La laicidad en la Constitución de 1978», en Llamazares, Dionisio, *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a don Fernando de los Ríos*. Madrid, Universidad Carlos III-BOE.
- Suárez Pertierra, Gustavo (1978), *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Vitoria, Eset.
- Tatarý Bakry, Riay, (1995), «Libertad Religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España», en Abumalham, Montserrat, *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 165-172.
- Tusell, Javier (2005), *Dictadura Franquista y Democracia, 1939-2004. Historia de España, XIV*, Barcelona, Crítica.
- Valencia, Rafael (1995), «Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental», en Abumalham, Montserrat, *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 175-188.
- Ybarra, M^a Concepción (1998), *España y la descolonización del Magreb. Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1956)*, Madrid, UNED.