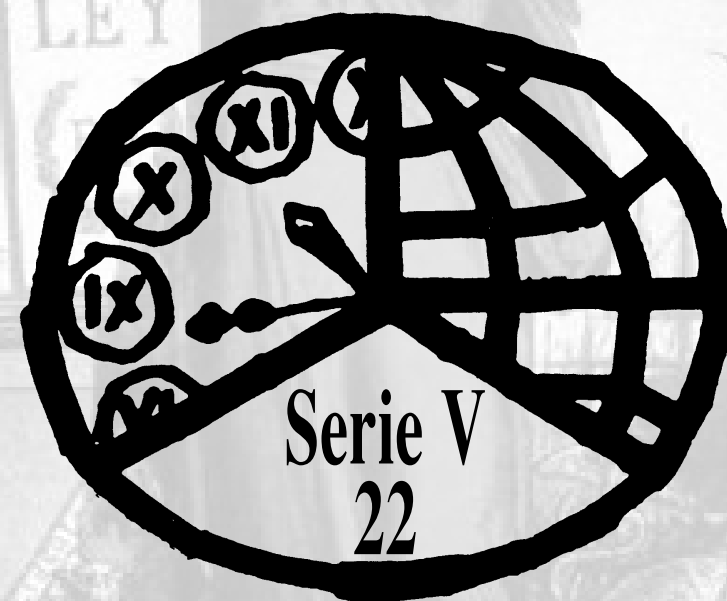


ESPACIO, TIEMPO y FORMA

REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



Historia Contemporánea

**República y monarquía en la fundación de las naciones contemporáneas. América Latina, España y Portugal.
Ángeles Lario (ed.)**

Comunidades musulmanas en España (1960-2008). Identidad religiosa y dimensión política de una minoría transnacional en crecimiento¹

M^a DE LOS ÁNGELES CORPAS AGUIRRE

Muslim Communities in Spain (1960-2008): religious identity and political face of a transnational minority in growth

RESUMEN

Las comunidades islámicas en la España contemporánea han evolucionado de modo paralelo al proceso de modernización social. Las nuevas bases del Estado democrático proporcionaron un amplio reconocimiento de la libertad de conciencia y de protección de las confesiones minoritarias, simbolizado en los Acuerdos de 1992. Fenómenos como la inmigración, el debate multicultural o el estado actual de las relaciones internacionales han impulsado la evolución funcional de estos colectivos. Más allá del asociacionismo religioso, han adquirido un perfil novedoso como grupo de presión político y sociológico.

PALABRAS CLAVE:

Islam, minorías musulmanas, España actual, identidad colectiva

ABSTRACT

The Islamic communities in Spain have evolved at once to a social modernization process. The State's new democratic basis provided a wide recognition of the freedom of conscience and protection of minority confessions, symbolized in the 1992's Agreements. The deep transformations in immigration, security and multicultural issues have encouraged their functional evolution, beyond the religious associations towards a novel profile like political and sociological lobbies.

KEYWORDS:

Islam, Muslim minorities, current Spain, collective identity.

¹ Este artículo expone algunas líneas de investigación desarrolladas en la tesis doctoral *La formación de las Comunidades Islámicas en España. Identidad, religión y Estado (1960-2007)*, presentada en el Departamento de Historia Contemporánea de la UNED en 2008, bajo la dirección del profesor Isidro Sepúlveda Muñoz. Una investigación cuyos resultados se exponen de manera más amplia y actualizada en la monografía: *Las Comunidades Islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*, Ediciones UNED, 2010.

INTRODUCCIÓN

El Islam constituye una temática histórica que en España ha venido asociada a grandes ciclos medievales y modernos. No obstante, el fenómeno migratorio, la articulación democrática del pluralismo religioso y las controversias asociadas a las comunidades musulmanas contemporáneas han traído con fuerza este contenido a la agenda de los investigadores sociales del Presente. En las últimas décadas, la peculiar conformación de la identidad colectiva de las minorías islámicas europeas resulta un fenómeno con interesantes analogías a los procesos descritos en la teoría del nacionalismo. Es decir, que la investigación que condensa este artículo ha querido hacer una contribución a la historia política de la democracia española con la incorporación de un nuevo actor. Un conjunto cuyo peso demográfico se proyecta por más de dos décadas, con sólidos anclajes en la tradición histórica española y potentes vínculos transnacionales.

Frente a una excesiva atomización de las investigaciones sobre el Presente, cabe reseñar el esfuerzo por moldear consensos sobre las etapas clave de nuestro pasado, entre las que la Transición va ganando terreno como hito referencial². En este sentido, ésta como otras aportaciones del Departamento de Historia Contemporánea de la UNED se ha diseñado con un carácter esencialmente multidisciplinar. Una estrategia que afronta los desafíos que supone para el historiador un tema coetáneo y que tiende puentes con otros campos, adelantando la frontera de lo «histórico». Para desarrollar esta tarea ha sido necesario contar con modelos historiográficos de excelencia sobre la España contemporánea como el legado por el profesor Javier Tusell. Una autoridad cuya contribución a este trabajo no ha sido sólo académica, sino también humana. Sus palabras: «no me lo diga; vaya y hágallo» han sido un estímulo constante y una actitud ética para pensar históricamente.

EL ASOCIACIONISMO ISLÁMICO EN EL PRESENTE ESPAÑOL

La trayectoria asociativa de la minoría musulmana en España posee un interés historiográfico creciente. Desde los años sesenta, su evolución ha estado íntimamente relacionada con la modernización del Estado. Un aspecto relativamente desconocido de la historia política, que adquiere sentido contextualizando a este colectivo con su condición de fracción de la *Umma*. Es decir, vinculado a las profundas transformaciones acaecidas en el Islam contemporáneo y su manera de orientar la actividad de estos colectivos en entornos no islámicos. Desde una presencia reducida y desarticulada hasta su relevancia institucional en el presente español, las comunidades musulmanas han experimentado cambios condicionados tanto por factores internos como por los cambios sociológicos y legales acaecidos

² En esta línea, véanse los Congresos sobre la España del Presente impulsados por la Asociación de Historiadores del Presente y el CIHDE-UNED.

desde la década de los sesenta. De modo preferente, los referidos al proceso de secularización y al desarrollo de las libertades promocionados por la democracia. El reconocimiento específico de la libertad de conciencia y de culto otorgó una oportunidad inédita de institucionalización de los credos no católicos. En este sentido, el crecimiento y presencia social de estas entidades constituye un aporte singular a la consolidación del auténtico pluralismo.

Desde los años noventa, las dinámicas de integración europea y la intensidad del cambio migratorio dieron una proyección imprevista al factor islámico. Abordar el estudio y significado de estos colectivos demandaba una perspectiva análisis que trascendiera criterios reduccionistas. Es decir, explicar históricamente las minorías musulmanas en Occidente —y de modo particular en España— debía trascender una consideración exclusiva como *hecho religioso*. Con mayor razón si éste es concebido como un elemento estanco o marginal de la acción pública. De otro modo, la naturaleza compleja de las comunidades islámicas ha exigido criterios amplios que permitieran entender su dimensión política y religiosa.

En primera instancia, las entidades musulmanas trabajaron como redes de solidaridad y suministradoras de funciones culturales básicas. Con el tiempo, la adquisición de personalidad jurídica y el ulterior proceso federativo le permitió ejercer un rol de representación colectiva. Una ocupación necesaria para encauzar administrativamente su intenso crecimiento, pero que a la larga podía resultar conflictiva. De modo especial, si tal regulación terminaba entendiéndose más como reconocimiento de una minoría/pueblo históricamente discriminado, que como regulación de los derechos individuales de sus miembros. Planteamientos próximos a los postulados teóricos del nacionalismo o del marxismo que terminó calando en algunos de sus discursos.

En la década de dos mil este debate sobre derechos individuales/derechos colectivos se ha centrado en el campo multicultural. Un problema relacionado con el alcance y significado de la expresión «protección de la diferencia». La ausencia de discriminación y la lucha contra la intolerancia son objetivos europeos esenciales, determinados por el espíritu fundacional de las Naciones Unidas y la profundidad de las huellas de la II Guerra Mundial. Sin embargo, la consolidación de cuerpos intermedios de representación continúa despertando suspicacias entre los defensores de una lectura estricta de los elementos nucleares de los Estados nacionales. Una tradición liberal para la que el Estado supone la única entidad depositaria de la soberanía que emana del conjunto de ciudadanos libres e iguales.

En el periodo medieval y moderno el Islam ha ejercido de forma preferente como elemento de alteridad en la historia de España. Una identidad nacional construida sobre las especificidades de la noción de «Reconquista» e «Imperio Cristiano». Elementos historiográficos controvertidos sobre la verdadera porosidad de la frontera entre civilizaciones. En cualquier caso, lo islámico ha funcionado como «otro» permanente sobre el que cimentar la articulación de una sociedad unificada. En la época contemporánea, la debilidad colonial española permitió el de-

sarrollo de una mitificación del pasado andalusí. Una nostalgia fosilizada en la incorporación de este legado único en el contexto europeo occidental. Si bien, el fomento de este patrimonio cultural y científico ha ido siendo desprovisto de sus connotaciones espirituales. En otros términos, lo andalusí ha enriquecido lo hispánico como una variable más que no desafiaba los elementos de homogeneización ideológico-religiosa que sustentaron la monarquía hispánica.

Este discurso oficial difiere vivamente de la relectura histórica de las comunidades musulmanas surgidas en la segunda mitad del siglo XX. Para los grupos de mayoría inmigrada, el esplendor hispanomusulmán supone un nexo que les vincula al Islam clásico y que ha despertado el interés de las elites árabes. Esta afinidad no ha tenido un carácter específicamente político, sino más bien de proyección de un pasado triunfante en el que el espacio ibérico tuvo un papel protagonista. De ahí que las políticas islámicas de promoción de estas minorías en occidente cuenten en este caso con un sólido factor cultural de legitimación.

La gestión del enorme potencial simbólico de al Ándalus es un rasgo compartido por la gran mayoría de colectivo musulmán, aunque ha adquirido matices distintos. En primera instancia, hay que subrayar que sólo grupos de corte radical han recurrido a su actualización como fórmula política competente. Una revitalización contemporánea capaz de superar los desequilibrios geopolíticos asociados a la marginación poscolonial del mundo árabe. De otro modo, para un sector relevante de los conversos españoles el universo andalusí adquiere una dimensión revitalizadora de su identidad colectiva. Un planteamiento que rechaza la devaluación del universo hispanomusulmán, entendido como reducto arqueológico, estímulo ocasional para la promoción turística o paramento de las relaciones internacionales.

Frente a esta concepción de ciclo cerrado, algunos de ellos se presentan como al Ándalus vivo, como descendientes de una tradición morisca de resistencia a la forzosa uniformización cultural. Un discurso que refuerza su genealogía y atenua cualquier rasgo que los defina como un fenómeno excéntrico del presente español. Una reelaboración del pasado histórico, en el que el 711 aparece como liberación de un sistema socio religioso inquisitorial, impuesto por la clase dominante al «pueblo». Éste habría soportado la Reconquista como el reverso de sus inclinaciones «naturales» al monoteísmo neto y al progreso encarnado por el Islam. El vacío secular entre la expulsión de los moriscos y la legalización de 1967 quedaba salvado por una mítica estirpe «criptoislámica»³.

Finalmente, la consolidación jurídica y social del asociacionismo musulmán tras la dictadura coincidió con el interés del mundo árabe islámico en potenciar sus espacios de influencia en el ámbito occidental. Dentro de las dinámicas propias del fi-

³ CABRERA, H. I.: *Párrafos de moro nuevo*, Junta Islámica, Córdoba 2002, pág. 157. Sobre el criptolislam y su funcionalidad en los discursos de recuperación de la identidad islámica tras la dictadura, véase: CORPAS AGUIRRE, M. A. «El criptolislam. Eslabón mítico entre al Ándalus y las Comunidades Islámicas del Presente Español», en CARRIÓN SÁNCHEZ, P. J. y MADRID CASTRO, M.: *La magia en la Historia*, Centro Asociado UNED-Motril, 2010 [en prensa].

nal de la Guerra Fría, se fortalecieron los apoyos a estas minorías, concebidas como espacios misioneros para la difusión del Islam. El contexto de modernización estructural y secularización que atravesaba la España de la Transición fue interpretado como escenario idóneo para el «retorno» a una creencia endémica. No sólo como ingrediente histórico en la configuración de la imagen de España, sino como actor social del panorama democrático.

PERIODIZACIÓN

El diseño de la evolución cronológica del asociacionismo musulmán en España ha tenido en cuenta los elementos de su intrahistoria que recogen las fuentes documentales y los testimonios orales. Sin embargo, en este caso se ha priorizado un criterio político-jurídico que ha condicionado los límites en los que han podido construirse como minoría coherente. Estos parámetros generales alusivos a los ciclos políticos señalan la subordinación de este colectivo a las transformaciones estructurales del país. Específicamente al reconocimiento del pluralismo por parte del Estado y a una acelerada evolución sociológica.

La primera fase (1960-75) aborda las raíces profundas del proceso que condujo a la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967, fermento que permitió la puesta en marcha de este asociacionismo y su primera regulación legal contemporánea. Un momento de profunda contradicción en un régimen de confesionalidad reforzada, que se vio obligado a recoger —aunque sólo formalmente— las exigencias liberalizadoras emanadas del Concilio Vaticano II⁴. Un contexto en el que se desarrollaron las trayectorias vitales de una generación que sirvió de puente al establecimiento de entidades legalizadas. Unos inicios modestos y poco articulados, que sin embargo constituyen una rica «prehistoria» que ha hecho posible conocer los orígenes y las causas de su diversidad evolutiva. Asimismo, esta fase pone en valor la variable árabe en la política exterior de la dictadura. Una cuestión asociada a la búsqueda de reconocimiento externo, los intereses nacionales en la cuestión marroquí y el desarrollo de una fecunda tradición arabista⁵. Un contexto que no preveía el establecimiento de la pluralidad religiosa, aunque sí fa-

⁴ La Ley 44/67 de 28 de junio de 1967 fue consecuencia de la modificación del concepto católico de «libertad religiosa» y sus implicaciones en la relación de la Iglesia con los Estados. Con este giro auto-crítico, la función legitimadora del nacionalcatolicismo quedaba seriamente erosionada. La Declaración *Dignitatis Humanae* y la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (7-XII-1965) representaron la renuncia a una confesionalidad obligatoria y la exigencia a la autoridad de una regulación respetuosa.

⁵ Para una contextualización de esta política, véanse: PARDO SANZ, R. M.: «La política exterior del franquismo» en Moreno Fonseret, R. y Sevillano Calero, F. (eds.): *El Franquismo. Visiones y balances*, Cap. V, Universidad de Alicante, Murcia, 1999, pág. 16. Un balance sobre la fecundidad del arabismo español, en: LÓPEZ GARCÍA, B.: «30 años de arabismo español: el fin almogavaria científica (1967-1997)», en *Awr q XVIII* (1997), págs. 12-48. 1947-83). Acerca de la influencia de la relación hispano-marroquí en la percepción de lo islámico por la sociedad española durante el siglo XX véase: Morales Lezcano, V.: *El final del protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1998 e Ybarra, M. C.: *España y la descolonización del Magreb. Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1956)*, UNED, Madrid, 1998.

cilitó la presencia de diplomáticos y élites culturales que cumplirían una función inicial de visualización de lo árabe en España⁶.

La década de los 60 se caracterizó por el giro hacia la economía de mercado y la necesidad de institucionalización del régimen. La reproducción del poder y el envejecimiento del dictador marcaron la expectativa incierta que dominó el *tardofranquismo* (1969-1975). La legalización de entidades no católicas no significó el respeto genuino de la libertad de conciencia ni de la pluralidad religiosa. Sin embargo, la existencia de un primer registro constituyó un precedente que paradójicamente abrió el asociacionismo religioso más allá del tradicional monopolio de la Iglesia. Para ejercer un control riguroso, las entidades debían aportar datos que incluían el registro de lugares y ministros de culto. La adquisición de personalidad jurídica quedó vinculada a la inscripción, potenciando su función como ejes de encuadramiento de un colectivo hasta entonces disperso e informal. Entre 1968 y 1971 se inscribieron las cuatro primeras asociaciones, un abanico representativo de diversas tendencias. Por un lado, una organización internacional heterodoxa, de proselitismo muy activo. De otro, la primera ordenación de la realidad comunitaria islámica en Ceuta y Melilla. Finalmente, el encuadramiento de ciudadanos árabes a través de una asociación en la capital que acabó extendiéndose por el territorio⁷.

En el contexto general de la Transición, la segunda fase (1975-1982) supuso el reconocimiento efectivo de la libertad religiosa. Etapa clave en la apertura de flujos internacionales que estimularon originariamente el asociacionismo converso⁸. En su artículo 16.3 la Constitución extendió al conjunto de confesiones el compromiso adquirido con la Iglesia a través de Acuerdos bilaterales. Los derechos y libertades catalogados en el capítulo II del texto constitucional (arts. 14 a 38) necesitaban un desarrollo ulterior que los concretara mediante leyes orgánicas (art. 81.1). En el caso de la libertad religiosa fue a través de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR, 24-VII-80) que completaba el bloque de constitucionalidad en esta materia. Al respecto, el proceso de negociación Iglesia-Estado condicionó la tarea constituyente que dio lugar a una relación exclusiva, blindada por el carácter internacional del los Acuerdos⁹.

⁶ Entre estos organismos destacan el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid (1950) y el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1954). Ambos fomentaron los estudios andalusíes y las tradiciones norteafricanas vinculadas a España, contribuyendo a formar especialistas que posteriormente difundieron en Egipto la cultura y la lengua españolas. Entre ellos, 'Aliyya al-'Inani, directora del primer departamento de lengua y literatura españolas creado en Egipto (1962) o Salah Fadl, director del Instituto Egipcio de Madrid entre 1980-85.

⁷ *Yamaat Ahmadiya* del Islam en España (1970); Asociación Musulmana de Melilla (1968); *Zauia* Musulmana de *Mohamadia*-Mahoma de Ceuta (1971) y Asociación Musulmana de España (Madrid, 1971).

⁸ La Comunidad Islámica en España (1980) con sede en Granada puede considerarse el origen más notable de una generación de líderes y de nuevos grupos. Muchos surgidos de las divergencias con su dirección. Su orientación mística sufí resultó un elemento atractivo para favorecer las conversiones y hacer visible un «retorno» militante del Islam en Andalucía.

⁹ El Acuerdo Básico entre la Santa Sede y el Gobierno (1976) abrió esta fase de superación del Concordato de 1953. La vía de los Acuerdos Específicos tuvo consecuencias importantes en la relación con las confesiones. Algo no exento de controversias sobre su constitucionalidad. La firma de los Acuerdos

La LOLR recogió los principios que inspiraron el ordenamiento vigente: personalismo, libertad ideológica y religiosa, neutralidad, separación, igualdad, cooperación, pluralismo y participación. Un planteamiento que trascendía interpretaciones restrictivas y extendía el derecho individual a la profesión libre de las creencias. Asimismo, amplió el derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades Religiosas, con las que debían establecerse mecanismos de cooperación. Estas entidades y sus federaciones vieron reconocida su personalidad jurídica a través de su inscripción en el registro. El proceso de diálogo para firmar Acuerdos con las confesiones quedó sujeto al reconocimiento de «notorio arraigo» (art. 7.1) por su ámbito territorial y número de fieles. Las comunidades islámicas valoraron esta coyuntura como una oportunidad histórica para conseguir una interlocución directa con el Estado, fomentando el incremento de asociaciones registradas¹⁰.

La tercera etapa (1982-1996) supuso la constatación de la capacidad del sistema para afrontar la alternancia. En la regulación del hecho religioso, el gabinete González debía concretar los parámetros del modelo aconfesional previsto. La separación de las confesiones y el establecimiento de cauces de cooperación, exigía el respeto del principio de neutralidad. Había que considerar cierta resistencia de la Iglesia ante la minusvaloración de su capacidad de influencia social. En especial en materias relativas al orden moral como la despenalización del aborto (1985)¹¹. La normalización de España en el contexto internacional parecía relegar a un segundo plano el tratamiento de las confesiones minoritarias.

Entre 1982 y 1986, Andalucía experimentó un auge muy significativo del asociacionismo musulmán. Un proceso que estuvo vinculado a la compleja descentralización del Estado tanto como al «redescubrimiento» de las raíces del pasado andalusí. De paréntesis y excepcionalidad histórica, el Islam Peninsular fue puesto en valor como un elemento fundamental de la identidad histórica española. Esta búsqueda reivindicativa del pasado encontró en el discurso andalucista un planteamiento propicio para la construcción de las señas de identidad diferencial de los «nuevos musulmanes». El andalucismo histórico había vivido una reactivación intensa en los años previos para conseguir un nivel autonómico homologable¹². Sin embargo, desde la formación de la Comunidad Autónoma se institucionalizaron es-

sobre Asuntos Jurídicos, Educación y Asuntos Culturales, Asistencia Religiosa en las Fuerzas Armadas y Asuntos Económicos, se produjo el 3-XII-79.

¹⁰ Entre 1983-1996 se inscribieron 63 entidades islámicas, a un ritmo irregular. Cinco entre 1983-86 y ninguna en 1987-88. Posteriormente, las anotaciones experimentaron un crecimiento sin precedentes, ya que en el ciclo 1989-96 se anotaron 58.

¹¹ La LO 9/1985 fijó la despenalización de tres supuestos en el Código Penal. Los colectivos *pro-vida* utilizaron la objeción de conciencia como herramienta para limitar las intervenciones en centros públicos. Sobre la firme posición de la CEE: «Instrucción de la XLII Asamblea Plenaria. Actitudes morales cristianas ante la despenalización del aborto. 28-VI-85», en *Ecclesia*, nº 2229 (13-VII-85), págs. 888-891.

¹² Sobre la toma de conciencia de la identidad andaluza como cultura nacional, véanse los planteamientos contemporáneos de Moreno, I.: «Identidad cultural y dependencia: orígenes, bases, bloqueos y desarrollo del nacionalismo andaluz» en *Nación Andaluza. Una revista para el debate*, Granada, 1983, págs. 63-77; «Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz» en *Revista de Estudios Andaluces*, nº 5 (1985), págs. 13-38.

tas demandas y fueron asumidas sin necesidad de una movilización social permanente.

En este contexto de recuperación de la memoria se fraguó la primera experiencia política que sintetizaba los anhelos de conversos musulmanes, algunos de los cuales provenían de sectores de izquierda. Abanderando un nacionalismo de raíces islámicas, *Liberación Andaluza* (LA) participó en algunos procesos electorales entre 1986 y 1989. Liderado por el sevillano 'Abd al-Raḥmān Medina, trató de impulsar este proyecto desde varias entidades religiosas. Los resultados en los comicios fueron irrelevantes. Sin embargo, el fermento del *Andalusismo* histórico ha tenido gran predicamento entre el colectivo musulmán. Un nacionalismo independentista, contrario al Estado como símbolo de autoritarismo y herencia cristiana. La importancia de estos planteamientos —representados por la figura de Ignacio Olagüe— ha radicado en su utilidad pseudohistórica para mixtificar planteamientos marxistas sobre la autodeterminación de los pueblos con cierta retórica anti sistema¹³. El programa de LA incluyó propuestas anacrónicas por actualizar al-Ándalus, que exigían el cumplimiento de las Capitulaciones de Granada como una especie de «estatuto de autonomía» particular, que respetara las singularidades y derechos de los musulmanes andaluces¹⁴. La eficacia discursiva del *Andalusismo* confirió al asociacionismo musulmán contemporáneo una estrategia basada su condición de «herederos de un pueblo oprimido». Un victimismo bien administrado políticamente para denunciar las carencias de la minoría musulmana en la España democrática¹⁵.

El horizonte simbólico de 1992 funcionó como límite para cerrar el ciclo normativo. El 25 de abril de 1989 Riay Tatary —presidente de la Asociación Musulmana en España— realizó la petición para el reconocimiento de «notorio arraigo»:

La religión islámica es de las creencias espirituales que han 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. La religión islámica por su ámbito y su número de creyentes, ha alcanzado en la actualidad notorio arraigo en España. En nombre de la Asociación

¹³ Al respecto: OLAGÜE, I.: *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, París, 1969. Una valoración sobre estos planteamientos puede leerse en: DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *Andalucía ayer y hoy. El presente andaluz visto a través de su evolución histórica*, Planeta, Barcelona, 1983, pág. 61.

¹⁴ Entre sus fines, LA incluyó demandas soberanistas sobre Andalucía, Murcia, Badajoz, Algarve, Gibraltar y parte de Ciudad Real y Alicante. Propuso la formación de un movimiento islámico europeo de raíz andalusí. Sobre el fracaso de esta formación: OLMO GARRUDO, A. M. del: «Liberación Andaluza: un proyecto musulmán para Andalucía», *Awraq XVIII* (1997), págs. 151-170. Sobre la reconstrucción territorial: FORO ABEN HUMEYA: «Liberación Andaluza. Preguntas más frecuentes», en: http://www.andalucia.cc/abenhumeya/modules.php?op=modload&name=FAQ&file=index&myfaq=yes&id_cat=1 Para una versión actualizada: <http://liberacionandaluza.blogcindario.com/> (últimas consultas 12-II-08)

¹⁵ Sobre esta estrategia: CORPAS AGUIRRE, M. A.: «El movimiento musulmán en la Transición. Un factor en la erosión de la confesionalidad y la evolución hacia el pluralismo religioso» en QUIROSA-CHEYROUZE y MUÑOZ, y FERNÁNDEZ AMADOR, M. (eds.): *Historia de la Transición en España. Sociedad y movimientos sociales*, IV Congreso Internacional Historiadores del Presente, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2009, págs. 597-612.

Musulmana en España (...) a los efectos de establecer con el Estado los acuerdos o convenios de cooperación que se contemplan en nuestro ordenamiento jurídico vigente. Solicita: que previos los trámites y diligencias oportunos, se declare a la religión islámica como de notorio arraigo en España, entre las creencias religiosas existentes en la sociedad española¹⁶.

El 14 de julio, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR) aprobó el dictamen tras superar las reticencias provocadas por la escasa tradición asociativa y una distribución territorial aún limitada¹⁷. El intervalo 1989-92 vería solidificarse una cierta bicefalia en torno a la representación de la minoría musulmana ante las autoridades públicas. La Federación Española de Entidades Islámicas (FEERI, 10-X-1989) surgiría como proyecto alternativo al encabezado por Riay Tatary. El protagonismo de Mansur Escudero como cabeza visible de esta propuesta no sólo consolidó el movimiento converso andaluz, sino también a la plataforma que se sumó a sus iniciativas: el Centro Cultural Islámico de Madrid, financiado por la Liga del Mundo Islámico de Arabia Saudí¹⁸.

El contenido programático y la colisión de liderazgos hicieron inviable la unificación de ambas propuestas federativas. La sintonía de Tatary con el Ministerio fue percibida por el sector converso como un serio obstáculo para «las aspiraciones legítimas de los musulmanes»¹⁹. La legalización de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE, 10-IV-91) como extensión del liderazgo ejercido desde la Asociación Musulmana en España representó para los musulmanes españoles de FEERI la «quiebra de la unidad». Un «freno para el desarrollo potente» de un Islam unido, deshacía la ventaja adquirida por la presión del 92 y constituía «una mitosis»²⁰.

La exigencia legal de un organismo único para la interlocución con el Estado forzó la creación de la Comisión Islámica de España (CIE, 19-II-92). Cada federación adoptó una estrategia diferente en la discusión del Acuerdo. FEERI optó por desempeñar un papel reivindicativo frente a lo que consideró como actitud funcionarial de UCIDE, que perjudicaba la conquista de reconocimientos más ambiciosos. Para el Estado, el Acuerdo de 1992 constituyó un objetivo en sí mismo que cerraba un ciclo de protección de las minorías religiosas. Para las comunidades musulmanas fue un hito en su reconocimiento, notable pero insuficiente. Escudero y Tatary asentaron sus liderazgos desde las secretarías generales de CIE. He-

¹⁶ TATARY BAKRY, R.: «Libertad Religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España», en ABUMALHAM, M. (dir.): *Comunidades Islámicas en Europa*, Trotta, Madrid, 1995, pág. 167.

¹⁷ En esta resolución, la CALR tuvo en cuenta la relevancia histórica del Islam, su consolidada presencia internacional, la vecindad del Magreb y la potencialidad inminente del fenómeno inmigratorio.

¹⁸ La mezquita de la M-30 (Centro Religioso-Cultural Islámico de Madrid) fue inaugurada por los Reyes de España y el Príncipe Salman Ibn Abdulaziz al Saud, hermano del Rey Fahd el 21-XI-92.

¹⁹ Relato publicado en el órgano de Junta Islámica por COCA, J. M.: «Federalia. Acción federal: noticias, convocatorias, análisis de las actividades de la FEERI», en *Verde Islam*, nº 5 (1996), pág. 70.

²⁰ COCA, J. M.: «Musulmanes de España. Crónica de una federación», en *Verde Islam*, nº 2 (1995), págs. 79-70.

cho que, lejos de acabar con su fuerte competencia, la incrementó. En este sentido, el ulterior crecimiento asociativo se convirtió en una pugna de poder. No sólo por aumentar el peso específico de sus plataformas, sino también por orientar el desarrollo del Acuerdo.

Los primeros obstáculos en el desarrollo normativo surgieron en torno a la financiación y la enseñanza religiosa islámica (ERI). La demanda de una aportación pública directa resultaba vital para la reproducción material de las entidades. Sin embargo, el Ejecutivo había aplazado una eventual equiparación con la Iglesia Católica por considerarlo un estatus provisional. En cuanto a la ERI cada federación defendía un proyecto distinto. FEERI optó por utilizar el espacio escolar como medio de proselitismo, frente a la propuesta de catequesis tradicional diseñada por UCIDE. Según el responsable de FEERI «en la escuela se hace *da'wa*» y no estaban dispuestos a «enseñar ritos»²¹.

La cuarta etapa (1996-2004) se abrió con la alternancia del PP como nuevo partido de gobierno. La investidura de Aznar se produjo un día después de la publicación del Convenio de regulación del profesorado ERI²². Durante la primera legislatura, el ejecutivo debió afrontar las consecuencias del crecimiento exponencial de la inmigración. Su concentración en las zonas de mayor demanda de trabajo preocupaba en la medida que pudieran generarse dificultades de convivencia. Las comunidades musulmanas concentraron sus esfuerzos en el encuadramiento y asistencia del amplio sector magrebi²³. Unos objetivos que impulsaron la maduración del proceso asociativo, inmerso en el citado contexto de competencia entre federaciones. Este intenso dinamismo se complementó con una estrategia dirigida a materializar un estatus jurídico de igualación con la Iglesia Católica. Una demanda ambiciosa que hizo converger sus intereses. Sin embargo, la puesta en marcha de iniciativas complementarias desveló distintos modelos de funcionamiento organizativo. FEERI desplegó una intensa campaña de socialización de un Islam autóctono, independiente y progresista. Planteamiento que buscaba su consolidación como referente interno y crear un estado de opinión pública favorable. Por su parte, UCIDE apostó por una gestión pragmática y discreta, que evitaba hacer ostensibles sus logros tanto como publicitar sus desavenencias.

De modo preferente, esta rivalidad se manifestó en una expansión territorial competitiva por la adhesión de nuevas entidades. Entre 1997 y 2004 se inscribie-

²¹ VERDE ISLAM (ed.): «Sobre el Currículo de Enseñanza Islámica. Entrevista a Yahia García Olmedo» en *Verde Islam* n.º 3 (1996), pág. 54.

²² Resolución de 23-IV-96 por la que se dispone la publicación del Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la Enseñanza Religiosa Islámica.

²³ Entre 1992-2001, los datos ofrecidos por el INE y la Dirección General de la Policía, revelaron que este contingente aumentó de 54.105 a 234.937 y se concentró en Cataluña (33%), Madrid (15'5%) y Andalucía (14%). Del 1'97 millones de extranjeros que vivían en España (5% de la población total en 2001), el padrón de 2002 corroboraba la equiparación de la realidad española con el entorno europeo (Francia 7% y Alemania 9%). Al respecto: PÉREZ DÍAZ, V. *et al*: *La inmigración musulmana en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*, Fundación la Caixa, Barcelona, 2004, págs. 211 y ss.

ron 179 comunidades²⁴. Sin embargo, algunas localidades no contaron con asociaciones reconocidas. En el arco mediterráneo y las grandes áreas metropolitanas los colectivos pusieron en funcionamiento oratorios informales. Algunos de ellos acabaron registrándose gracias a la labor desplegada por FEERI y UCIDE. Un empeño facilitado por su condición de puente cultural en el encauzamiento y asimilación de este sector social. Algunos de sus representantes advirtieron la relevancia de esta posición para el futuro del Islam en España, que «será con la inmigración o no será»²⁵.

Un sector de los responsables musulmanes había apostado por consolidar sus relaciones con la Administración Aznar entendiéndolas como diálogo institucional entre creyentes. Un planteamiento que procedía del análisis inexacto sobre la naturaleza ideológica del partido en el gobierno. La poca disposición de las autoridades a ampliar los márgenes de su reconocimiento y el clima de distensión con la jerarquía católica provocó un creciente desencanto. Una política «de Cruzada» que coartaba la progresión del Islam y le negaba cualquier reparación histórica. Finalmente, este balance negativo acercó sus discursos a plataformas de oposición²⁶. El ciclo abierto con los sucesos del 11-S intensificó esta estrategia. Los representantes de las comunidades musulmanas se mostraron preocupados por una eventual «reacción» occidental que alterara su desenvolvimiento en sociedades multiculturales. En este sentido criticaron abiertamente el alineamiento del ejecutivo Aznar con la política exterior estadounidense:

Hemos apreciado en mucho el gran cuidado con el que los políticos nacionales e internacionales han tratado a la comunidad islámica española y mundial (...) Rogamos a los responsables de los medios de comunicación que realicen las gestiones pertinentes entre sus empleados y periodistas para que no pueda prender en la sociedad el germen del odio por unas manifestaciones frívolas y descuidadas utilizando términos con ignorancia²⁷.

Un desencuentro que trataron de superar intensificando su presencia en el ámbito europeo y reforzando la colaboración con organizaciones del mundo islámico²⁸.

²⁴ Entre 1983-96 se dieron de alta en el Registro 64 entidades; 100 entre 1997-2000 y 79 entre 2001-04. Frente a un 4'57 de promedio anual de inscripciones para la etapa 1983-96, el de 1997-04 fue de 22'37. Una comparativa que subraya su importancia como inflexión cuantitativa en la evolución de las CC. II.

²⁵ WEBISLAM (ed.): «Desde Cataluña», en *WebIslam* n° 93 (1-VI-2000), disponible en: www.webislam.com/numeros/00_5/Desde_Catalunya.htm (última consulta 12-I-08).

²⁶ Un análisis de la política llevada a cabo por el PP en: Molina, A. I.: «Federalia», en *Verde Islam*, n° 7 (1997), pág. 42. La apuesta de FEERI por el cambio en los comicios de 2000 quedó reflejada en WEBISLAM (ed.): «La Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas hace un llamamiento a todos los musulmanes españoles para que se movilicen el 12-M y apuesten por un Gobierno Progresista en nuestro país», *WebIslam* n° 85, 8-III-00: www.webislam.com/numeros/2000/00_3/Votar_progreso.htm (última consulta 12-V-08).

²⁷ TATARY BAKRY, R.: «Carta a los medios de comunicación», en *Comunicados de UCIDE*, (s.d.) en: www.islamhispania.com (última consulta 29-V-04)

²⁸ UCIDE reforzó sus relaciones con el *Consejo Islámico de Cooperación en Europa*. El nombramiento de Tatory como vicepresidente (13-X-02) renovó su apuesta por una organización que pretendía

De modo paralelo, se buscó la cooperación de los gobiernos autonómicos para llevar a cabo el desarrollo sectorial de los Acuerdos. Las reivindicaciones de etapas anteriores se intensificaron merced al incremento migratorio. La actividad de las entidades se dirigió a la construcción de mezquitas, asistencia religiosa en cárceles y hospitales, habilitación de espacios de enterramiento e incorporación de los productos *halal* a estándares de calidad certificada²⁹. Aunque las comunidades islámicas han evaluado el periodo 1997-2004 como «un tiempo perdido», el crecimiento y alcance de sus iniciativas contradice esta percepción. Las dificultades en la aplicación del Acuerdo incrementaron el número y grado de colaboración con instancias autonómicas y dinamizaron sus conexiones internacionales.

La quinta etapa (2004-08) ha continuado este doble esfuerzo regional e internacional. La alternancia de 2004 estuvo fuertemente impregnada por la trágica coyuntura del 11-M. El Ministerio del Interior programó un plan preventivo del radicalismo, difundido a través de las prédicas en las mezquitas. Esta intervención desató reacciones que interpretaban este control como nocivo para la libertad religiosa y potenciador de las distorsiones sobre la naturaleza pacífica del Islam³⁰. La

responder a los objetivos de los musulmanes europeos: NOTICIAS DE AL ANDALUS (ed.): «Nueva directiva del Consejo Islámico de cooperación en Europa», XI-02, pág. 4 y «Foro de Convivencia y Libertad», VII-02, pág. 3. FEERI firmó convenios con instituciones académicas, culturales y organismos como OCI o ISESCO: «La colaboración entre la Universidad Zaituna y la FEERI se consolida», *WebIslam* n° 11, 4-I-98, en: www.webislam.com/numeros/1998/articulos/14_01_04.HTM; «ISESCO y la FEERI firman un acuerdo de colaboración al más alto nivel», *WebIslam* n° 18, 6-III-98: www.webislam.com/numeros/1998/articulos/06_03_03.HTM. Estos contactos con el mundo islámico buscaban la colaboración económica tanto como las fuentes de legitimación: «El Presidente de la FEERI-CIE viaja al Cairo para participar en la Conferencia Internacional sobre 'Perspectivas del Islam en el Siglo XXI», *WebIslam* n° 33, 30-VI-98: www.webislam.com/numeros/1998/articulos/30_06_01.HTM y «Una delegación de musulmanes españoles visita Libia», *WebIslam* n° 34, 15-VII-98, en: www.webislam.com/numeros/1998/articulos/15_07_02.HTM (consultas 9-IX-05) También apoyó la consolidación de la *Federación Europea de Organizaciones Islámicas en Europa* para defender los *derechos civiles* de las comunidades musulmanas: WEBSILAM (ed.): «Organizaciones de 18 países europeos constituyen en París la Conferencia Islámica de Europa», 15-I-01, en: www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Conferencia_Paris.htm (consulta 28-V-03).

²⁹ En Andalucía la edificación de grandes mezquitas tenía un simbolismo histórico y connotaciones de revitalización andalusí. En Granada tuvo grandes repercusiones por su ubicación en un solar de interés arqueológico. Fue inaugurada en 2003 gracias a la contribución del Emirato de Sharjah (EAU) y constituida como *Fundación Mezquita de Granada* (3-IX-02). Un modelo que se reproduciría en Sevilla (8-IX-04). En Córdoba revisitó el carácter de reivindicación del uso ecuménico de la mezquita Catedral: WEBSILAM (ed.): «Una propuesta ecuménica para la Mezquita-Catedral de Córdoba», 11-III-04. www.webislam.com/numeros/2004/246/noticias/encuentro_islamo_cristiano_vaticano.htm (consulta 15-III-04). En Cataluña, su construcción pretendía encauzar el asociacionismo de la inmigración con respaldo de las autoridades: GARRETA BOCHACA, J.: «Inmigrantes musulmanes en una sociedad 'laica'. Procesos de creación, consolidación y retos de futuro de las mezquitas» en *Papers* 66 (2002), págs. 249-268. La asistencia religiosa a los reclusos debía ajustarse al régimen interno de los centros: ZOUAIR, A.: «El gobierno tiene que permitir un imán fijo en cada cárcel» en *ABC*, 6-XI-04, pág. 18. Por último, la consolidación del Instituto y sello Halal formó parte del Plan de promoción a empresas y consumidores, financiado al 50% por la Junta de Andalucía: AGENCIA ISLÁMICA DE NOTICIAS (ed.): «Andalucía promociona la alimentación Halal», *WebIslam*, 11-XI-03, en: www.webislam.com/numeros/2003/231/noticias/andalucia_promociona_halal.htm (consulta 21-VI-05).

³⁰ AIZPEOLEA, L. R.: «El Gobierno estudia una reforma legal para el control de mezquitas e imames. El Ejecutivo planea aumentar la financiación de los centros de culto para moderar a los jefes religiosos», *El País*, 8-V-04, págs. 1 y 21; GRANDA, E. y DÍAZ, A.: «Las minorías religiosas aceptan el registro de lugares

temática islámica asociada a la política exterior y a la regulación estatal adquirió un protagonismo renovado. La puesta en marcha de la Fundación Pluralismo y Convivencia trataba de reforzar la relación del Estado con las confesiones minoritarias en tanto que interlocutores sociales en crecimiento. Esta apuesta decidida del nuevo gobierno socialista por la normalización de la diversidad religiosa pudo observarse en la relevancia dada a la recepción de líderes musulmanes en Moncloa (15-II-06) y el soporte al Plan Nacional para la *Alianza de Civilizaciones* como centro de referencia para el diálogo intercultural. Un proyecto auspiciado por el presidente Rodríguez Zapatero en foros internacionales, que contó con el respaldo de instituciones como la secretaría general de Naciones Unidas o el gobierno turco³¹.

Estas medidas fueron complementadas con la reforma del estatus de los imames y la asistencia religiosa a los presos. Los ministros de culto fueron considerados trabajadores por cuenta ajena en la seguridad social. Su designación anual recaía en las comunidades, en proporción a las necesidades. Las autorizaciones quedaban sometidas a revisión administrativa por motivos de seguridad. Las instituciones penitenciarias debían habilitar locales para el culto en los horarios y festividades designados, con la reserva de su régimen interno³².

Las estrategias desarrolladas por el gobierno socialista para potenciar el desarrollo de la laicidad y la protección de las minorías han reforzado la consolidación institucional de las comunidades musulmanas. Aunque mantienen una actitud crítica sobre la escasa relevancia operativa en la implementación del Acuerdo, han considerado favorablemente la predisposición del Ejecutivo a emprender la reforma de la Ley de Libertad Religiosa durante la legislatura de 2008. Una apuesta orientada a «avanzar en la condición de laicidad que la Constitución otorga a nuestro Estado». Algo que alude directamente a la vigencia de los Acuerdos con la Iglesia Católica y a la posible equiparación con las minorías³³.

de culto, sacerdotes e imames. Musulmanes, evangélicos y judíos piden el mismo trato para todas las confesiones», *El País*, 17-V-04, pág. 18 y PAGOLA, J.: «Alonso anuncia mayor control de los datos personales para combatir el terror islámico», *ABC*, 25-V-04, pág. 21.

³¹ MINISTERIO DE LA PRESIDENCIA (ed.): «Reunión del Presidente del Gobierno con representantes de comunidades islámicas», Notas de Prensa, 15-II-06, disponible en la página: http://www.la-moncloa.es/ServiciosdePrensa/NotasPrensa/MPR/_2006/Presidencia+150206+Reunion+representantes+comunidades+islamicas.htm (consulta 17-VI-06). Sobre la repercusión del encuentro: EL PAÍS (ed.): «Musulmanes españoles apoyan ante Zapatero la Alianza de Civilizaciones», *El País*, 16-II-06, pág. 18 o BASTANTE, J.: «El imán de la mezquita de la M-30 dice que Zapatero es 'sabio e iluminado'», *ABC*, 10-III-06, pág. 17.

³² RD 176/2006, de 10 de febrero, sobre el Régimen General de la Seguridad Social de los dirigentes religiosos e imames de las comunidades integradas en CIE, Ministerio de la Presidencia, *BOE* 18-XII-06, en <http://mx.geocities.com/hispanomuslime/decreto-176-2006-02-10.pdf> y RD 710/2006, de 9 de junio, sobre la asistencia penitenciaria, Ministerio de la Presidencia, *BOE* 10-VI-06, en: <http://mx.geocities.com/hispanomuslime/decreto-710-2006-06-09.pdf> (consultas 15-I-07)

³³ Declaración de la Vicepresidenta del Gobierno Teresa Fernández de la Vega ante el Congreso, en: EL PAÍS (ed.): «Laicidad equívoca. Reformar la Ley de Libertad Religiosa no exime de revisar los Acuerdos con la Santa Sede», *El País*, 9-V-08, en: <http://www.webislam.com/?idt=9882> (consulta 11-V-09). Las reacciones ante estas manifestaciones no se hicieron esperar: DANIELE, R.: «El Episcopado guarda silencio ante la ofensiva legal laicista de Zapatero», en *ABC*, 9-V-08, pág. 21; GALVÁN, F.: «La Iglesia Católica siempre ha estado recelosa de cualquier cosa que pudiera mermar sus privilegios. En-

Puede concluirse que las transformaciones sociológicas derivadas del creciente pluralismo demandan un ajuste en el tratamiento de la diversidad. Factores como la inmigración, el peso específico de las segundas generaciones y la consolidación del pluralismo religioso han hecho necesaria la actualización de elementos normativos que fueron concebidos en un plano teórico. Casi 30 años después, el reconocimiento de nuevas realidades colectivas demanda políticas que marchen a favor de una neutralidad más estricta del espacio público y de un debate acerca de la presencia y significado en él de los símbolos religiosos. Un camino que habría de recorrerse profundizando en la laicidad, la neutralidad y la igualdad del Estado ante las confesiones.

Este tratamiento de la libertad religiosa y de conciencia ha sido interpretado por algunos dirigentes musulmanes como la apertura de un espacio jurídico en el que los musulmanes podrían ocupar un lugar preferente. No sólo por quedar eliminado cualquier vestigio de confesionalidad católica, sino por entender que el «reconocimiento» de las minorías religiosas debe traducirse en «equidad proporcional al número de fieles»³⁴. Un delicado equilibrio entre la necesidad de revisar antiguas prácticas, propias de un modelo homogéneo y la habilitación de nuevas fórmulas de cooperación con las confesiones. En particular de su financiación y del estatus de la enseñanza confesional en el sistema público³⁵.

IDENTIDAD RELIGIOSA Y PROYECCIÓN POLÍTICA

La creencia religiosa es susceptible de analizarse como actor social organizado, como iglesia dominante o como minoría en demanda de reconocimiento. Esta participación de organizaciones religiosas consolidadas conlleva un «desafío de compatibilidad» al sistema establecido en sus facetas política, jurídica y económica. El modelo encierra una tensión potencial entre aquellos aspectos eventualmente conflictivos y otros que favorecen la cooperación. En coyunturas de liberalización, el Estado ha fomentado el reconocimiento del hecho religioso, mostrando su predisposición a aceptar el pluralismo. No obstante, ha desconfiado del crecimiento autónomo de colectivos intermedios, ligados a lealtades y jerarquías externas.

Las confesiones religiosas demandan una profesión de fe ortodoxa y también una «ortopraxis». Es decir, la práctica ritual debe ajustarse a tradiciones normativas elaboradas históricamente. Un esfuerzo que trata de mantener pura la esencia de la

trevista con Isabel Romero, portavoz de Junta Islámica», *Periodista digital*, 19-V-08, disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=9951> (consulta 9-VI-09) y CALLEJA, M.: «El Gobierno quiere más 'laicidad' y reformará la Ley de libertad religiosa», en *ABC*, 26-V-08, pág. 16.

³⁴ Declaraciones de Isabel Romero, portavoz de la Junta Islámica en: GALVÁN, F.: «La Iglesia Católica siempre ha estado recelosa de cualquier cosa que pudiera mermar sus privilegios», *Periodista digital*, 19-V-08, en: <http://www.webislam.com/?idt=9951> (consulta 9-VIII-09).

³⁵ En este contexto, las conversaciones impulsadas en otoño de 2004 por la Dirección General de Asuntos Religiosos respondían a esta dinámica renovadora: ABC (ed.): «La atención religiosa en hospitales y cárceles se ampliará a todas las confesiones», *ABC*, 27-VIII-04, pág. 33.

fe, sin contaminaciones ni hibridaciones. El «integrista» interpreta que las jerarquías han abandonado su deber de conservar íntegro (idéntico y completo) el mensaje revelado, exigiendo un retorno a la simplicidad fundacional. Por su parte, el denominado «fundamentalismo» persigue el seguimiento riguroso de ciertos dogmas, devaluados con el tiempo. Estas tendencias se nutren de la necesidad individual de potenciar la creencia como «refugio» frente a la incertidumbre moderna. A veces, reaccionando con discursos de intolerancia y dinámicas auto-segregadoras. Proponen un universo alternativo, atrincheradas en sus «baluartes de certezas»³⁶.

El Islam se presenta como un conjunto teológico breve, comprensible y eficaz. Su sencillez se basó en un monoteísmo neto que no estaba asociado al seguimiento de unos rituales y ética alambicados. Este valor quedó potenciado por el carácter revolucionario de igualación de los creyentes a través de una fe común. Un modelo que ha revestido el «máximo de complejidad» dentro de la «simplicidad esencial» originaria, sin aceptar el sincretismo³⁷.

La civilización islámica contenía un principio de organización civil que rechazaba el papel de la religión, entendida como espiritualidad individual o legitimadora del poder. Como sistema, el Islam se tradujo en un legado completo e íntegro en el que el corpus legal y moral orienta su práctica cotidiana. La cuestión ha estribado en determinar si estas directrices constituyen o no un modelo de «buen gobierno» y si éste podría identificar las nociones de *dawla* y Estado. En otros términos, si la identidad islámica lleva aparejada una determinada lectura política de la tradición. Una exégesis ciertamente compleja en el caso de las minorías, que deben reconstruir los mecanismos de transmisión inherentes a las sociedades musulmanas. Esta carencia ha trastocado su desenvolvimiento. Bien para reforzar las aristas de alteridad o bien disolviendo su verdadero sentido. En cualquier caso, las minorías musulmanas en Occidente deben afrontar cuestiones vitales como la consolidación de autoridades respetadas y la definición de legitimidades, habitualmente alógenas. En este sentido, el derecho islámico clásico no fue concebido para ocuparse de una fracción de la *Umma* encapsulada en *Dār al-harb*.

Por tanto, las minorías desafían cualquier definición hermética de *Dār al-Islām* y *Dār al-harb*. Han funcionado como vanguardia del Islam que debía asumir y solventar la convivencia normalizada en espacios de libertad religiosa como opción en positivo. Es decir, sin traducir los valores y normas dominantes como disolvente de su identidad islámica. De otro modo, se introduce una fuerte tensión entre el mantenimiento del modelo de vida y el repudio a la asimilación entendida como aculturación. Un planteamiento que ha conducido al refugio en las propias convicciones y a la auto segregación por encima de la necesidad (*ḍarūra*) de

³⁶ KIENZLER, K.: *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 25-26.

³⁷ BLAS GUERRERO, A. de (dir.): *Enciclopedia de nacionalismo*, Tecnos, Madrid, 1997, pág. 392.

³⁸ Al respecto: LEWIS, B.: «Legal and historical reflections on the position of Muslim populations under non-Muslim rule», en LEWIS, B. & SCHNAPPER, D. (eds.): *Muslims in Europe*, Pinter Publishers, London, 1994, pág. 16 y ss.

convivir³⁸.

En Europa Occidental, las comunidades islámicas se han encaminado a consolidar espacios de auténtico Islam, fortaleciendo sus vínculos internos y con el mundo islámico. Sin embargo, su carácter interclasista y transnacional ha suscitado la reflexión sobre la naturaleza del fenómeno. Es decir, su papel dentro del contexto europeo como «familia cultural» o como «impostura». Algunos autores han reflexionado sobre la virtualidad de estas minorías y su capacidad cuestionar el armazón de valores europeos. Una estructura contingente que no debería impedir su implantación como identidades colectivas postnacionales. Algunos autores han planteado la necesidad de construir un «Islam europeo», apoyado en un «consejo representativo independiente» y soslayando las «interferencias estatales»³⁹. En este sentido, se ha incorporado la noción de «euro Islam» para definir la orientación programática de esta realidad. Un colectivo que promueve la defensa de su identidad a través del reconocimiento, cuyos fundamentos han sido adaptados o creados *ex novo*⁴⁰.

La naturaleza poliédrica de las minorías islámicas en occidente permite establecer una analogía limitada con los partidos políticos. En el caso español, la renuncia a fórmulas como «movimiento» o «partido» y su encuadramiento como entidades religiosas (comunidades islámicas, asociaciones musulmanas o centros religiosos islámicos) podía deberse en primera instancia a cuestiones normativas. Sin embargo, la evolución de sus organigramas suscita el cuestionamiento de una naturaleza puramente confesional, más allá de la depuración terminológica⁴¹. Especialmente si atendemos a los intentos recientes por desarrollar un proyecto político coherente, planificado y articulado. Un «programa» que materialice su interés común y genere dinámicas de opinión pública favorables sobre su acceso a un estatus reconocido. En un sentido mínimo, se orientaría a conseguir objetivos concretos considerados irrenunciables; en un sentido máximo se trataría de materializar la utopía⁴².

³⁹ RAMADAN, T.: *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002, pág. 190.

⁴⁰ Sobre el concepto «euroislam»: Kumar K.: «El Estado-nación, la Unión Europea y las identidades transnacionales», en ALSAYYAD, N. y CASTELLS, M. (eds.): *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Alianza, Madrid, 2003, págs. 81-99.

⁴¹ Las exigencias del Registro en torno a la denominación y la exclusividad religiosa de sus fines son muy claras. Sin embargo, resultan frecuentes los casos en que se insta a corregir estatutos, acreditar fines y sustituir denominaciones. Asimismo, las entidades han evitado el uso de vocablos que las identifiquen con corrientes nacionales o ideológicas determinadas.

⁴² En los últimos años han existido proyectos encaminados a formalizar partidos políticos islámicos. Este ha sido el ejemplo de *Renacimiento y Unión*. Las diferencias internas sobre la viabilidad del proyecto han terminado por posponerlo indefinidamente: MORÁN, C. y CHIRINO, Q.: «Musulmanes de Granada impulsan la creación de un partido político nacional», en *Ideal*, 16-2-09; EFE: «Líderes de la comunidad islámica de Granada escépticos con la creación del nuevo partido musulmán», en *Ideal*, 17-2-09, pág. 6. Finalmente ha anunciado su debut electoral para 2011: BARROSO, M. A.: «Un partido islámico fundado en Granada se presentará a las próximas elecciones municipales en 2011. Su promotor asegura que buscan el voto inmigrante y, al menos, plantar la semilla», *Ideal*, 15-XI-09, disponible en: <http://www.ideal.es/granada/20091115/granada/partido-islamico-presentara-proximas-20091115.html> (consulta 23-X-09)

Esta estrategia de acción se ha visto reforzada por la existencia de plataformas de difusión asentadas. A través de ellas, los distintos colectivos han definido una política de comunicación que viene potenciando la imagen del Islam español como una realidad consolidada y reconocida. Una presencia asociada a cuestiones relevantes que ha fortalecido su perfil como grupo de presión que denuncia la propagación de imágenes negativas o distorsionadas del Islam. En primera instancia, estos contenidos son elaborados para el consumo interno. Sus publicaciones periódicas permiten conocer su organización, actividad y posicionamiento ideológico. Una «prensa orgánica» asociada a su afianzamiento institucional que presenta tipología, vigencia y periodicidad variadas. Las diferentes entidades han ido adaptando dichas estrategias en función de cada coyuntura. Entre 1960-1992, las transformaciones jurídicas y sociológicas facilitaron su evolución desde la tolerancia al reconocimiento. Un sustrato legal sobre el que han cimentado su proyección asociativa e iniciativas sectoriales. El Acuerdo de 1992 arraigó en su memoria colectiva como bisagra simbólica y punto de inflexión. A partir de esa fecha, ha existido un germen de insatisfacción permanente entre sus reivindicaciones y el *statu quo*⁴³.

La compatibilidad entre el marco legal vigente y sus reivindicaciones no ha resultado especialmente conflictiva. No así la demanda utópica de una islamización de la sociedad y el Estado⁴⁴. En un término medio, sus representantes han entendido la labor desempeñada como avance paulatino en el que conseguir un estatus corporativo particular. Un privilegio jurídico, vinculado a un grupo confesional y no a un territorio. En cierta forma un «estatuto autonómico», entendido como instrumento provisional y perfectible para un «colectivo diferenciado». Las estrategias para conseguir este objetivo han sido impulsadas como fórmulas de afirmación identitaria que se proyecta al conjunto social. Un discurso que ha multiplicado su difusión, envuelto en actitudes y estéticas anti-sistema, donde se muestran como minoría discriminada dispuesta a consensuar su integración. Una voluntad inclusiva que paradójicamente cuestiona los límites del ordenamiento vigente. Una particular interpretación del multiculturalismo y el reconocimiento de la diferencia.

MULTICULTURALISMO Y VARIABLE TRANSNACIONAL

Un factor notable en el desarrollo del asociacionismo musulmán ha sido su di-

⁴³ ESCUDERO, M.: «El Islam y el incumplimiento de las libertades constitucionales. Más allá de la tolerancia», *Verde Islam*, nº 7 (1997), págs. 10 y 15 y TATARY, R.: «Desarrollo jurídico contemporáneo del Islam en España», *El Islam en España. Desarrollo jurídico*, disponible en http://ucide.org/es/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=58 y «El hecho religioso Islámico en España»: http://ucide.org/es/index.php?option=com_content&task=view&id=45&Itemid=34 (consultas 21-IX-06).

⁴⁴ La islamización de los Estados occidentales conformaría un ideal complementario a la reislamización de los Estados y las sociedades arabo-musulmanas, hasta identificar el mundo con la Casa del Islam. Es decir, convertir la humanidad en *Ummánidad*. Al respecto: KEPEL, G.: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Salamanca, 1991, pág. 74.

mención «transnacional». La conexión con instituciones del mundo islámico no sólo ha sido capital para su financiación sino que ha otorgado un crédito añadido a su labor. Una relación clientelar que cada país ha utilizado para ejercer su liderazgo sobre las minorías⁴⁵. Estos lazos no sólo han supuesto un apoyo material incuestionable sino que han contribuido a diluir las connotaciones negativas asociadas a su condición minoritaria. De un lado, revitalizando el compromiso de los «nuevos conversos» que encuentran un ámbito en el que son valorados como un activo. De otro, los musulmanes de origen alivian su situación como inmigrantes a través del prestigio misionero.

Estas conexiones interpelan el grado de independencia que poseen los proyectos islámicos para España, así como la viabilidad del proyecto euro-islámico. En cada Estado, las comunidades han establecido sus organigramas de forma autónoma y han definido estrategias apropiadas para permitir su desenvolvimiento en contextos diversos. No obstante, esta implicación con intereses del mundo islámico ha desvelado cierta «tutela» en sus criterios de *da'wa*. No sólo orientados al empleo rentable de la financiación obtenida, sino al modo de visualizar comunidades unidas y solidarias, que resulten de interés para los medios occidentales y posibles neófitos.

Este «transnacionalismo» alude igualmente a la colaboración entre las minorías musulmanas establecidas en distintos países de mayoría no islámica. Una conexión fluida a través de redes de apoyo e intercambio de información sobre sus experiencias locales. Especialmente en aquéllos avances que afecten a los procesos de integración y cotas de reconocimiento. El objetivo clave sería facilitar la importación de las estrategias más exitosas en cada país. Ya sea por razones teológicas o de nacionalidad, estos contactos entre organizaciones afines no han derivado en una plataforma islámica para Europa unánimemente reconocida.

Las entidades han desarrollado criterios sobre la vivencia colectiva de la identidad islámica y su compleja relación con los sentimientos e implicaciones relativos a la pertenencia nacional. Así, para una parte de los musulmanes el Estado adquiere un sentido instrumental y siempre perfectible frente al Islam. Como categoría plena es el único sistema capaz de ofrecer certezas a los individuos, por encima de cualquier contingencia humana. Dicha valoración del binomio Islam-Estado interpela a los musulmanes a conjugar la delicada intersección entre fidelidades políticas y religiosas.

Para determinados colectivos islámicos, la evolución de Europa hacia Estados laicos es valorada con frecuencia «como precio a pagar para que el Islam europeo sea independiente»⁴⁶. En la década de 2000, los responsables de la convergencia

⁴⁵ GONZÁLEZ, A.: «A fondo con Mansur. Entrevista de Alí González para WebIslam», *Verde Islam*, nº 12 (1999), pág. 39.

⁴⁶ CEMBRERO, I.: «Se puede ser a la vez un buen musulmán y un buen europeo. Entrevista a Tariq Ramadan, renovador del pensamiento islámico» en *El País*, 30-XI-01, pág. 9.

europea evaluaron el modelo de inclusión de las minorías. De un lado, expresaron su rechazo a los viejos patrones de «aculturación». De otro, exigieron reciprocidad en el respeto y aceptación de «los valores de nuestra sociedad, porque si no, será muy difícil coexistir»⁴⁷. En sus ordenamientos, los Estados han propiciado la participación de las minorías. Una voluntad de convergencia que, en el caso de las minorías musulmanas ha debido salvar dificultades como su diversidad étnico-nacional y jurídico-religiosa.

Para solucionar este difícil encaje, una de las tendencias de futuro ha sido la creación de órganos colegiados que coordinen su relación con los poderes públicos. Sin embargo, este planteamiento ha sido valorado de forma distinta por las partes implicadas. Para los Estados, instituciones como la Comisión Islámica de España, representan instrumentos legales válidos y políticamente necesarios. Para los representantes religiosos, su legitimidad y valor representativo surge exclusivamente de la autoridad moral y del consenso comunitario. En el espacio público, este diálogo Estado-minorías islámicas se ha traducido como intercambio de demandas. Los ejecutivos han exigido una colaboración activa en la lucha contra el fundamentalismo. Por su parte, las entidades han reclamado la habilitación de una cooperación efectiva que erradique su precariedad.

Más que el vacío identitario (nacional o religioso), la llamada «crisis» de los Estados y la secularización han desvelado la potencialidad de las minorías musulmanas como agentes de cambio. Especialmente a través de discursos críticos, demandas de reconocimiento y la postulación del Islam como alternativa al sistema dominante. Planteamientos análogos a los nacionalismos sin Estado o determinados movimientos de contestación. A diferencia de ellos, no han elaborado una descalificación del Estado nacional. Más allá, cuestionan los principios filosóficos y religiosos que han conformado el mundo occidental contemporáneo. No es coincidencia que durante la última década el debate multicultural haya capitalizado las reflexiones sobre los desafíos que representa para el Estado la gestión de la diversidad, los desafíos demográficos y de seguridad o las implicaciones de la convergencia supranacional. Una cuestión vital en nuestras sociedades posnacionales, que frecuentemente se ha ofrecido a la opinión pública de forma simplificada.

En este sentido, la inclusión de las minorías que reclaman el respeto a su identidad ha interpelado los principios de igualdad y neutralidad. Como fundamentos del sistema democrático, la precisión de su alcance real ha definido cada sistema. Así la definición de la «igualdad» ha basculado entre el respeto a la diversidad sin que quepa discriminación negativa y una discriminación positiva, concebida como excepción de la neutralidad ideológica. Esta igualdad formal no ha excluido —más bien al

⁴⁷ Pozzi, S.: «Los musulmanes en Europa deben aceptar nuestros valores. Entrevista a Anna Diamantopoulou, Comisaria de Asuntos Sociales de la Comisión Europea» en *El País*, 9-XI-01, pág. 15. Sobre esta cuestión: AMIREAUX, V.: «Les Musulmans dans l'espace politique européen. La délicate expérience du pluralisme confessionnel», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, nº 82 (avril-juin 2004), págs. 119-130.

contrario— planteamientos de «igualdad material». En ellos se consideraría legítima una protección especial de las minorías con carácter provisional y paliativo.

En lo referido a las confesiones religiosas minoritarias, los Estados han debido precisar el contenido de modelos de cooperación con la laicidad. Una tarea aún más compleja si se tiene en cuenta que las comunidades islámicas han desarrollado simultáneamente dos roles afines: como confesiones y minorías discriminadas⁴⁸. Las iniciativas gubernamentales han generado debates sobre su idoneidad y encaje en los ordenamientos. Especialmente, calibrando el desgaste en los principios de igualdad y la separación, frente a potenciales ventajas en las materias decisivas de seguridad e inmigración. Cuando las reivindicaciones han partido desde las comunidades cabe cuestionar la compleja dilucidación de si se trata de perfeccionar la cooperación o reconocer la legitimidad de una «minoría nacional discriminada»⁴⁹. Ahora bien, la solicitud de una financiación directa, desafía los límites de la laicidad. La promoción de condiciones efectivas de igualdad y libertad, para el libre ejercicio de los derechos reconocidos, no excluye una diferenciación nítida entre «derechos libertad y derechos prestación como un sector doctrinal pretende»⁵⁰.

En España, la política migratoria del PP fomentó una respuesta crítica en los que propugnaban un paulatino reconocimiento de sus derechos. Aún más, teniendo en cuenta que se defendían unas nociones de pluralidad y tolerancia refractarias al modelo multicultural⁵¹. La confluencia de los planos político, académico y social del debate se desencadenó con las declaraciones de Mikel Azurmendi, presidente del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes (2002). La oposición estimó inadmisibles su definición del multiculturalismo como «gangrena de la sociedad democrática»⁵². Esta controversia siguió alimentando discusiones. En algunos casos, para defender que la diversidad no debía entenderse como reproducción local del «choque de civilizaciones». En otros, para insistir en que el multiculturalismo construye comunidades identitarias, más allá de la libertad individual. Algo que entraña

⁴⁸ Sobre el particular: LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D.: *Derecho de libertad de conciencia, Vol. I. Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid 2002, págs. 176-178.

⁴⁹ En este sentido, la elección en Francia como Prefecto de un funcionario de origen argelino (2003) estaba basada en una discriminación positiva del colectivo como comunidad «de cultura»: PRIETO, J.: «Batalla por un prefecto musulmán. Sarkozy gana el pulso a Chirac y logra un 'delegado del Gobierno' islámico en Francia», *El País*, 14-I-04, pág. 6.

⁵⁰ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D.: *Derecho de la libertad...*, op. cit., vol. II, pág. 387.

⁵¹ CALVAR, C.: «Los extranjeros recibirán formación constitucional antes de entrar al Ejército», *Ideal*, 9-V-02, pág. 27; RODRÍGUEZ, J. A. y MARCOS, P.: «El PP rechaza que hijos de inmigrantes regulares sean españoles al nacer», *El País*, 24-V-02, pág. 21 y EGURBIDE, P.: «Aznar defiende la familia ante el PP europeo y se opone a las sociedades multiculturales», *El País*, 23-IV-03, pág. 7.

⁵² Azurmendi desarrolló su planteamiento en: «Democracia y cultura», *El País*, 23-II-02, pág. 14 y «La invención del multiculturalismo», *ABC*, 18-III-02, pág. 3. Sobre la polémica: MARCOS, P.: «El presidente del Foro de la Inmigración dice que el multiculturalismo es 'una gangrena de la sociedad'», *El País*, 19-II-02, pág. 24 y GALLEGU, I.: «El Estado no puede tolerar el multiculturalismo porque ha de garantizar la igualdad de todos», *ABC*, 23-II-02, pág. 35.

⁵³ Al respecto: ZAPATA-BARRERO, R.: «Las sociedades multiculturales. Usos de un término polémico», *El País*, 11-V-03, pág. 15. Una posición replicada en: CARABAÑA, J.: «Liberalismo 'versus' multiculturalismo», *El País*, 11-V-03, pág. 15.

erosión de la convivencia, por encima de las legítimas proclamas antirracistas. Desde otra perspectiva, se vinculó a la estigmatización de los musulmanes⁵³.

En este conflicto dialéctico, las comunidades islámicas se alinearon con una orientación que reforzase las demandas de reconocimiento de sus derechos culturales y económicos. En 2005, UCIDE recomendó a los poderes públicos que actuasen como «Estado aconfesional», atendiendo a su «ciudadanía multiconfesional». Algo que se plasmaría en ayudas económicas a las confesiones que firmaron Acuerdos en 1992. En este sentido, la CIE podría atender las necesidades de un censo creciente, cifrado en un 2'5% de la población. Exigían que esta dotación se hiciera de forma no discriminatoria respecto de la Iglesia⁵⁴. En 2006, vincularon la igualdad entre confesiones al perfeccionamiento fiscal, valorando como avance significativo la exigencia del IVA y la memoria justificativa a las instituciones católicas. Esperaban del gobierno coherencia entre la Alianza de Civilizaciones exterior y la cooperación efectiva con las minorías del país. Su expectativa quedó plasmada en demandas de financiación y reconocimiento social proporcionales a la relevancia de su representatividad colectiva. Entre estas medidas incluyeron demandas de empleo público que reflejara la diversidad étnico-religiosa, la adaptación de los servicios administrativos a sus necesidades y mejora del contacto con los medios y los partidos⁵⁵.

Esta capacidad de las entidades islámicas para actuar como grupo de presión se ha esgrimido para condenar cualquier manifestación valorada como ofensiva. En este sentido, algunos de sus representantes han interpretado la protección de su libertad religiosa como criterio para reordenar el alcance de símbolos y tradiciones. Esta re-lectura vendría a fijar una memoria histórica de largo alcance, incompatible con un nacionalismo español conservador y católico. Algo que está por encima de acuerdos historiográficos sobre el pasado y que revela la importancia de esta herramienta para modificar su imagen pública⁵⁶. De este modo rechazan firmemente los estereotipos que limitan el Islam a un tiempo pretérito. Un periodo de indudable valor cultural, pero que históricamente representa la alteridad política frente a los pilares del Estado Moderno. Los intentos por reconducir la lectura de la Historia son un denominador común que refleja la voluntad del colectivo por extender sus parámetros de análisis al conjunto social entre el victimismo y la reivindicación:

⁵⁴ OBSERVATORIO ANDALUSÍ (ed.): *Informe especial 2005-J*, Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España, UCIDE, Madrid, 2005, en: <http://mx.geocities.com/hispanomuslime/isj05.doc> La *Fundación Pluralismo y Convivencia* dotó con 629.587 € a CIE (469.440€ para UCIDE y 160.147€ para FEERI), con 306.044 € a FCIE y 631.962'62 € a FEREDÉ.

⁵⁵ OBSERVATORIO ANDALUSÍ (ed.): «Recomendaciones para 2007», *Informe anual 2006*, Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España, UCIDE, Madrid, 2006, en: <http://mx.geocities.com/hispanomuslime/ia2006.doc>

⁵⁶ Entre otros, véanse: FUNDACIÓN MEZQUITA DE GRANADA (ed.): *El mito de la conquista árabe de España*, Conferencia de Yahya Ballesteros, Centro de Estudios Islámicos, Granada, 14-VI-07; OBSERVATORIO ANDALUSÍ (ed.): «Símbolos religiosos e institucionales», *Informe anual 2005*, y «Adaptación del folclor y las tradiciones. Lo histórico y lo religioso en las fiestas», *Informe anual 2006*, *op. cit.*, págs. 17-18.

Queremos ver gestos que pongan de manifiesto una efectiva voluntad de cambio y se plasmen en conductas concretas. Los musulmanes (...) consideramos ya ineludible una toma de postura por parte de las autoridades políticas y religiosas del país. Es indispensable el reconocimiento de los históricos agravios (...) Manifestamos nuestra insatisfacción porque no sólo la gente de la calle sino las autoridades consideran que no es posible la combinación musulmán-español (...) porque los libros de texto aún hablan de invasión de la península (...) Lo cierto es que no nos interesa en demasía que pidan perdón, preferimos prescindir de todo ese ritual y pasar directamente al grano, a una efectiva restitución de nuestros derechos como ciudadanos⁵⁷.

CONCLUSIONES

Al diseñar esta investigación, el primer objetivo fue estructurar la evolución de las entidades musulmanas en la España contemporánea. Un colectivo religioso que no estaba historiado y que poseía interesantes connotaciones sociales. Esta meta resultaba compleja por la fragmentación e inaccesibilidad de las fuentes. En este aspecto, el trabajo de ordenación y cotejo de las informaciones proporcionadas por las entidades musulmanas no era suficiente para trascender una mera intrahistoria. El objetivo final ha sido construir una explicación histórica coherente y completa del fenómeno, comprendiendo las distintas fases que ha experimentado y las causas que lo animaron.

El hilo conductor que me proporcionó una clave homogénea ha sido su consideración como un colectivo heterogéneo pero dotado de fuertes lazos cohesivos fundamentados en la tradición religiosa. La conjunción de los análisis derivados de su identidad colectiva y la historia política del Presente español exigían redefinir esta realidad. Una denominación más allá de los estereotipos que la circunscriben al estudio de las minorías étnicas o religiosas.

Podría decirse que el resultado de estas décadas de implantación y reconocimiento ha sido la formación de un grupo de presión o lobby con estructuras diversificadas y dotado de objetivos, intereses e identidad comunes. Una fórmula diferente a otros asociacionismos políticos o sociales que aspira a ejercer una creciente influencia en el Estado y en la opinión pública.

⁵⁷ La cita puede leerse en: AGENCIA ISLÁMICA DE NOTICIAS: «A vueltas con el perdón. A los musulmanes ¿cuándo?», *WebIslam* nº 23, 7-IV-98, en: <http://www.webislam.com/?idn=3845> (última consulta 12-II-08). En el mismo sentido: EL PAÍS (ed.): «La Junta Islámica descalifica las palabras de Aznar contra la conquista musulmana de España», *El País*, 24-IX-06, en: <http://www.webislam.com/?idn=7278> y EUROPA-PRESS (ed.): «Junta Islámica prepara para 2008 en España el I Congreso Mundial para la Recuperación de la Memoria Histórica Andalusí», *WebIslam*, 30-IV-07, <http://www.webislam.com/?idn=9231> (consultas 5-V-07).