

¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992)

Muslims or immigrants? The institutionalisation of Islam in Spain (1860-1992)

Sol Tarrés Chamorro

Profesora en Antropología Social, Universidad de Huelva. sol.tarres@dhis1.uhu.es

Javier Rosón Lorente

Experto en estudios islámicos y editor de la revista *Awraq*, Casa Árabe. awraq@casaarabe.es

Resumen: A partir de la revisión de desarrollos históricos como la firma del Tratado de Wad-Ras (1860) o el Protectorado español en Marruecos (1912-1956), este artículo analiza el proceso de organización e institucionalización de individuos y comunidades musulmanas en España entre 1900 y 1992. Para ello, examina la impronta organizativa de las comunidades musulmanas en el Norte de África (Ceuta y Melilla); subraya el papel de la educación en el proceso de visibilización de estas comunidades durante el Protectorado y la dictadura franquista, y analiza la visibilidad religiosa alcanzada a través del registro asociativo y la creación de asociaciones de musulmanes españolas. Todo ello culminó en la firma del Acuerdo de Cooperación en 1992 entre el Estado y la comunidad musulmana. Aunque no sería objetivo asegurar un *continuum* histórico, se concluye que este contacto ha hecho modificar ciertos parámetros institucionales y sociales, ha aportado estructuras organizativas comunitarias y ha dejado evidencias materiales (mezquitas y cementerios).

Palabras clave: islam, institucionalización, Protectorado español, Marruecos, España, comunidades musulmanas

Abstract: Beginning with a review of historical developments such as the Treaty of Wad-Ras (1860) and the Spanish protectorate in Morocco (1912-1956), this article analyses the process of organising and institutionalising Muslim individuals and communities in Spain between 1900 and 1992. In order to do this, it examines the organisational hallmarks of the Muslim communities in North Africa (Ceuta and Melilla); underlines the role of education in the process of making these communities visible during the protectorate and the Franco dictatorship; and analyses the religious visibility achieved through the register of associations and the creation of Spanish Muslim associations. All this culminated in the signing of the Cooperation Agreement in 1992 between the State and the Muslim community. Although a historical continuum cannot be established, it is concluded that this contact has modified certain institutional and social parameters, provided community organisation structures and left physical evidence (mosques and cemeteries).

Key words: *slam, institutionalisation, Spanish protectorate, Morocco, Spain, Muslim communities*

En este artículo queremos reflexionar sobre la base de algunos postulados académicos, que entendemos sesgados o incompletos¹. El primero de ellos es la consideración de la existencia de una genealogía historicista o un *continuum* histórico que conecta, por vía religiosa, cualquier expresión o institucionalización del islam del pasado lejano con el presente; como, por ejemplo, la puesta en relación del surgimiento del islam a comienzos de siglo VII en la península Arábiga o los sucesivos procesos de «colonización» —como las cruzadas, la «invasión» por parte de los musulmanes de la península Ibérica, etc.— con la situación actual. El segundo es la consideración de que la diversidad religiosa en la España contemporánea es una consecuencia directa de los flujos migratorios internacionales, y viceversa, y que la sola presencia histórica del islam en España se puede considerar como un proceso de institucionalización.

Para analizar y comprender el actual proceso de organización, estructuración o institucionalización de individuos y comunidades musulmanas en España, deben tenerse en cuenta cuatro factores que, evidentemente, nos hacen mirar a un pasado no tan lejano: 1) las relaciones de vecindad entre España y el Norte de África, su contexto colonizador (iniciado a partir del Tratado de Wad-Ras en 1860) y el Protectorado español en Marruecos (entre 1912 y 1956), a través de un análisis del contexto sociohistórico y político de las relaciones del Estado español con respecto a la población árabe y musulmana y a la religión islámica a lo largo del siglo XX; 2) los contextos que han favorecido estas relaciones políticas, así como las teorías sociales, culturales e ideológicas imperantes que han dado como «resultado» la legalización de su presencia; 3) la influencia andalusí en la identidad española, que ha formado parte del discurso y la práctica política e institucional de este país; y, por último, 4) la incorporación de nuevos actores en cuya organización, asociacionismo y formas de relación e interlocución con el Estado se han ido adaptando y «modificando» a las estructuras preexistentes hasta llegar a lo que actualmente podemos definir como institucionalización del islam español.

-
1. El origen de este artículo está en la búsqueda de respuestas a algunas de las preguntas que los autores se han hecho a lo largo de más de una década y media de investigación antropológica sobre las comunidades musulmanas en España. Para ello se ha recurrido a la revisión tanto del trabajo de campo realizado en los últimos años, como bibliográfica y de archivo.

Las comunidades musulmanas en el Norte de África

El período de tiempo comprendido entre el Tratado de Wad-Ras (firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860) y el final del Protectorado español en Marruecos (1956) es crucial para entender el actual proceso de institucionalización de las comunidades musulmanas en Europa, en general, y en España, en particular, ya que existe un claro vínculo entre la experiencia de los períodos de la Administración colonial y las iniciativas de los gobiernos europeos a la hora de institucionalizar la presencia musulmana contemporánea en su territorio. La comparación entre las prácticas políticas, administrativas y legales supone evaluar las actuales reminiscencias de este período histórico (Loomba, 1998), así como las continuidades y rupturas entre los períodos coloniales y la actualidad del proceso de institucionalización del islam en Europa. Estos períodos de la historia marcaron el comienzo de nuevos y diferentes tipos de prácticas globales de una manera tal que traspasaron períodos como las cruzadas, la «invasión» de España por los musulmanes, etc. Más allá de las experiencias nacionales, es posible identificar patrones globales que se hallan presentes en estos procesos de institucionalización. Entre otros, destacamos la definición de la categoría *musulmán*², la definición de lo que se consideraba como «islam bueno» o «islam malo» e, incluso, la categorización de distintos tipos de islam o de musulmanes según su fenotipo o lugar de nacimiento³.

En el caso español, las formas de organización de los musulmanes de Ceuta y de Melilla tienen una gran importancia, no solo desde un punto de vista cuantitativo, sino también, y sobre todo, histórico y organizativo, por cuanto en estas ciudades se han dado, y se dan, dinámicas que más tarde se han ido forjando en el resto del país. El Tratado de Wad-Ras (1860), con el que se puso fin a la guerra de África, puede ser tomado como el momento a partir del cual

El período de tiempo comprendido entre el Tratado de Wad-Ras (firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860) y el final del Protectorado español en Marruecos (1956) es crucial para entender el actual proceso de institucionalización de las comunidades musulmanas.

-
2. En el caso concreto que aquí nos ocupa, de la institucionalización del islam en España, y del Protectorado español en Marruecos.
 3. En el caso de otros protectorados como el francés.

se inició el proceso contemporáneo de organización e institucionalización del islam en España. Es en ese momento cuando se produjo el trazado definitivo de los límites fronterizos de España en el Norte de África, el inicio de la acción colonial en el norte de Marruecos y, desde el punto de vista de la diversidad, cuando se autoriza el libre asentamiento de musulmanes y judíos en territorio español. Esto supone que los habitantes de las zonas cercanas, que ya ejercían una intensa actividad comercial en estas ciudades, comiencen a establecerse en ellas y, en consecuencia, a organizarse. Estas primeras asociaciones de comerciantes (de musulmanes en España), constituidas en Ceuta y en Melilla, se unen para velar por sus intereses y satisfacer sus necesidades en ámbitos como el social o el religioso, entre otros. En este sentido cabe señalar, por ejemplo, la creación en la década de los años setenta del siglo XIX de un oratorio en el barrio del Mantelete de Melilla, en el que se realizaban tanto las oraciones di-

rias como los rituales funerarios de los musulmanes de la ciudad.

En el caso español, las formas de organización de los musulmanes de Ceuta y de Melilla tienen una gran importancia, no solo desde un punto de vista cuantitativo, sino también, y sobre todo, histórico y organizativo.

En este contexto, la política desarrollada por España en el Norte de África desde finales del siglo XIX se basa en las teorías africanistas⁴ (Mas Chao, 1988: 10), justificadas por la tradicional «amistad hispano-marro-

quí, la similitud de los dos pueblos y sus intereses comunes» (Aziza, 2003: 24). En este sentido, el «amparo y colaboración con la religión islámica», como medio para mantener el control de la zona, tuvieron gran importancia (Real Sociedad Geográfica, 1904: 11). Ello se haría más explícito a partir de la firma del Tratado de amistad hispano-francés de 1912, con el que dio comienzo el Protectorado español en Marruecos. En ese momento resulta significativa la creación en 1913, en Melilla, de la Junta de fomento de los intereses morales de los indígenas, compuesta por representantes del Alto Comisariado, la Junta de Arbitrios, la Cámara de Comercio, la Asociación de la Prensa, delegados jerifianos y representantes de los comerciantes musulmanes, bajo la Presidencia del general Jordana, y cuyo objeto era el «fomento de los intereses morales de los indígenas vecinos de la Plaza y de la zona ocupada»⁵, entre los que se incluían la construcción de una mezquita, de un cementerio o velar por el cumplimiento del ayuno del Ramadán. No obs-

4. Las teorías africanistas consideraban necesaria una intervención social y militar en Marruecos, que marcara diferencias con respecto de las colonias francesas e inglesas.

5. *El Telegrama del Rif* (27 de junio de 1913).

tante, es a partir del final de la guerra del Rif (1921-1927) cuando España desarrolló de forma efectiva la Administración colonial en su zona del Protectorado.

Final de la guerra del Rif (1921-1927) y el gobierno indirecto

El amparo de los musulmanes está unido a la idea de la tutela de las instituciones musulmanas, ejerciéndose así el principio de poder y de control de estas poblaciones que forman parte de la política europea desde el pasado hasta el presente (Laurence, 2012). Este es el principio que marcó la Administración colonial durante el Protectorado, en el que se utilizó la fórmula del «gobierno indirecto», que consistía en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona sin crear una red administrativa completamente nueva, bajo la supervisión y el control de los administradores españoles. De esta manera, el control político y militar recaía en los españoles, mientras que el social y el religioso se depositaban en manos marroquíes, en el Majzén⁶ bajo la dirección del jalifa, quien a su vez estaba bajo la supervisión del Alto Comisariado.

En las ciudades de Ceuta y de Melilla, donde la población musulmana hasta el final de la década de los años treinta del siglo xx era reducida⁷, disponían de los servicios religiosos (imames, organización de rituales, etc.) proporcionados por el Majzén y la mayoría de los varones musulmanes se agrupaban, fundamentalmente, en torno a *zawiyyas*⁸ sufíes integradas por distintos grupos de militares regulares (Tarrés, 2013). Es a partir de los años treinta cuando el aumento de la población musulmana, debido al establecimiento efectivo del Protectorado y las perspectivas de desarrollo económico asociado al mismo, hace que desde el Gobierno central se vea la necesidad de gestionar esta población. Con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla, se constituyen en 1937, a iniciativa del Alto Comisariado, las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Se trataba de instituciones con fines fundamentalmente religiosos y sociales sobre las que recaían todas las competencias

6. De forma simplificada se puede decir que el *Majzén* designaba, en esa época, el Estado marroquí.

7. Hasta la década de 1920, por ejemplo, la población musulmana de Ceuta era aproximadamente de 260 personas, en su mayoría ligadas al Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas (Alarcón, 2009: 210-355). En el caso de Melilla, había apenas 180 musulmanes registrados según el padrón de 1907 (Moga, 2000: 179-206).

8. N.d.E.: las *zawiyyas* son edificios que albergan escuelas o monasterios religiosos islámicos.

relacionadas con el culto islámico⁹, por lo que dejaban así de estar vinculadas a las demás instituciones oficiales de Ceuta y de Melilla. Estas comunidades musulmanas se disolvieron en 1956, con la independencia de Marruecos y el final del Protectorado, aunque su base asociativa se mantuvo informalmente. Así, por ejemplo, en el caso de Melilla algunos miembros de la última Junta Directiva fueron los que, desde finales de la década de los cincuenta, mantuvieron las funciones de la Comunidad Musulmana en la gestión, y luego reivindicación, de la Mezquita Central frente al ayuntamiento de la ciudad. Estos formalizarán su presencia como Asociación Musulmana de Melilla en 1964 y, como

Las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, tras casi 20 años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica y unos planteamientos que, a grandes rasgos, han llegado hasta nuestros días.

entidad religiosa, al inscribirse en el –recién creado– Registro General de Asociaciones Religiosas en 1968¹⁰, año en que se convirtieron en la primera comunidad musulmana en dar este paso al amparo de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. De este modo, las comunidades musulmanas

de Ceuta y de Melilla, tras casi 20 años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica y unos planteamientos que, a grandes rasgos, han llegado hasta nuestros días.

La educación y la política cultural: hacia un proceso de visibilización asociativa

La educación fue uno de los aspectos fundamentales en el proceso de aumento de la visibilidad asociativa musulmana, así como uno de los fundamentos de las relaciones hispano-marroquíes durante todo el Protectorado español. Esta preocupación se hace explícita en una serie de acciones como son: el impulso y la apertu-

9. La Comunidad Musulmana tenía como cometido la construcción o habilitación de mezquitas, la organización de la justicia islámica (de acuerdo con el Majzén), la propuesta de creación de escuelas de niños y niñas, los cementerios, las juntas de beneficencia musulmana, la creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles, etc. (Boletín Oficial de la zona del Protectorado español en Marruecos, 1937: 5).

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

ra en el Norte de África de escuelas estatales y privadas (González, 2012: 117-133); una política encaminada a la concesión de becas de estudio para marroquíes en la Península, y la creación de residencias de estudiantes marroquíes, que continuaba la práctica iniciada durante el reinado de Alfonso XIII que se extendió durante la Segunda República y, posteriormente, a lo largo de la dictadura franquista (Gracia y Fullola, 2006: 165; *Luz: Diario de la República*, 4 de mayo de 1933: 11). Un ejemplo de ello fue la creación de la Casa de Marruecos en la ciudad de Granada¹¹. Esta era una residencia-internado para estudiantes marroquíes que cursaban estudios superiores en esta ciudad. La tutela, dirección y vigilancia de la Casa de Marruecos correspondían a la Escuela de Estudios Árabes de Granada y estaba sometida a un patronato presidido por el rector de la Universidad de Granada, entre cuyos miembros había un representante de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y un delegado de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos. La financiación de la Casa de Marruecos era responsabilidad del Majzén y el Ministerio de Educación otorgaba becas para alumnos musulmanes, a las que se unían becas de la Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría, de las Intervenciones del Protectorado y de la propia Escuela de Estudios Árabes. Muchos de estos alumnos regresaron a la zona del Protectorado, como funcionarios especializados (interventores, traductores e intérpretes, maestros, etc.), al finalizar sus estudios.

Esta política de aculturación estuvo también presente en la política exterior desarrollada durante el régimen de Franco, ya que, desde el comienzo de la Guerra Civil, se realizaron acciones encaminadas al reconocimiento, apoyo y legitimación, basadas en la «tradicional hermandad hispano-árabe»¹². Incluso se llegó a fomentar una intensa política de intercambio cultural. Junto a la apertura de los centros de cultura española en Marruecos y Oriente Próximo, se crearon en España una serie de instituciones dirigidas a impulsar, fomentar y difundir los estudios árabes, añadiéndose estas a las ya existentes y que tenían un importante componente orientalista. Así, en 1950 se creó el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (dependiente del Gobierno egipcio y que desarrolló una gran actividad en la difusión de la lengua árabe y la cultura islámica); en 1954, el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (vinculado al Ministerio de Asuntos Exteriores), y, en 1956, el Instituto de Estudios Califales (en el seno de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y

11. Creada por *dahir* o decreto dictado por el jalifa (máxima autoridad del Protectorado) –a propuesta del Alto Comisario español– el 15 de marzo de 1945.

12. Durante el régimen de Franco también hubo un intencionado y activo patrocinio de distintos aspectos relacionados con la práctica islámica, como la construcción de mezquitas, la subvención del *aid al-Kabir* (celebración del sacrificio) y el *mawlid* (celebración del nacimiento del Profeta), la reestructuración de la educación religiosa o la promoción del *hay* (peregrinación a La Meca) (Tarrés y Moreras, 2013).

Nobles Artes). Igualmente, en el marco de esta política exterior cultural, se pueden encontrar distintos tratados, como el Tratado de amistad con el Líbano, en 1949; con Jordania, en 1950¹³, y, a partir de 1952, con otros países árabes¹⁴. En ellos se sentaron las bases de la emigración académica de alumnos procedentes de Oriente Próximo. Así, por ejemplo, en el Tratado de amistad con Jordania, en los artículos VII y VIII, se recogió la intención de abrir las puertas a estudiantes de las naciones firmantes, regulándose la apertura de centros académicos (Pérez, 2007: 26).

Ello convirtió a España en un destino atractivo para grupos de estudiantes procedentes de Marruecos y de Oriente Próximo, quienes conformaron un importante colectivo estudiantil en las principales ciudades universitarias españolas (Barcelona, Granada, Madrid, Valencia, Zaragoza y Sevilla). Este interés se debía a las facilidades burocráticas (por ejemplo, la validez y reciprocidad de títulos académicos), a las buenas condiciones económicas que encontraban en comparación con el resto de Europa, así como a la posibilidad de obtener ayudas por parte del Estado español. Las ayudas y becas a estos estudiantes se gestionaban y otorgaban desde la Dirección General de Relaciones Culturales de Madrid (creada en 1946), así como desde el Instituto Hispano-Árabe. Desde este instituto se concedieron ayudas directas a estudiantes árabes, gran parte de ellos jordanos. Entre 1954 y 1974, se concedieron 91 becas a estudiantes jordanos y 87 a egipcios, de un total de 1.152 estudiantes que llegaron a «graduarse» en las universidades españolas en esa época. El período entre 1965 y 1969 fue el de mayor flujo estudiantil, superando los 640 alumnos (Pérez, 2007: 36). Igualmente, también se registró un importante número de matrículas de alumnos marroquíes, palestinos, sirios, libaneses, egipcios y jordanos, de modo que llegaron a ser más de 200 en 1962 y, según las tesis de Galindo (1977: 2), en 1977 se superó la cifra de 7.000.

Siguiendo las pautas habituales entre los inmigrantes, estos estudiantes extranjeros, con larga residencia en España y, en ocasiones, con intención de arraigo definitivo al casarse con mujeres españolas y naturalizarse (Vega, 1979: 85), comenzaron a formar agrupaciones —y, posteriormente, asociaciones y organizaciones— en las que establecer un campo social de relaciones (de amistad, apoyo, reivindicaciones, resolución de problemas, etc.), un contexto cercano en el que se hablase un mismo idioma, así como un entorno en el que reproducir las pautas culturales de origen

13. Tratado de amistad entre España y el Reino Hachemí de Jordania, que entró en vigor el 12 de julio de 1951.

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

y expresar sus identidades colectivas. Estas asociaciones tienen un componente religioso, legitimado y favorecido por: el contenido de los tratados culturales antes mencionados¹⁵; las leyes fundamentales dictadas por el régimen en el Fuero de los Españoles de 1945, y por la Ley de Asociaciones 191/1964, de 24 de diciembre, que propició que los jóvenes estudiantes árabes y musulmanes que estudiaban en las universidades españolas comenzaran a asociarse formalmente.

Esto sucedió notablemente en la ciudad de Granada, donde estudiantes árabes y musulmanes aprovecharon tanto la citada Ley de Asociaciones como las estructuras asociativas existentes¹⁶; el auge asociativo internacional (más estructurado e institucionalizado, como en los casos de la Asociación de los Estudiantes Musulmanes del África del Norte, que funcionaba en París ya en la década de los treinta, o la Muslim Student Organization of Europe, creada desde el Centro Islámico de Ginebra en 1964), y la tradición y práctica cultural asociativa-religiosa desarrollada en sus respectivos países de origen. Es en este marco donde se afirman, entre 1964 y 1966, las bases del movimiento asociativo musulmán contemporáneo, que reflejan una estrecha interrelación e interdependencia entre los niveles local, nacional y supranacional. El Centro Islámico de Granada y el Centro Estudiantil Musulmán de Granada comienzan su andadura en 1963 gracias al entusiasmo de jóvenes estudiantes, en su mayoría de medicina, procedentes de los Territorios Palestinos, Siria y otros países. El primero de estos centros se inscribió con fecha de 28 de mayo de 1966 (según los datos del Registro de Asociaciones de la Junta de Andalucía), mientras que el segundo se creó en 1964 y fue aprobado por el Ministerio de Gobernación el 18 de mayo de 1966. Este mismo grupo de estudiantes mostraba una amplia movilidad, así como extensas redes nacionales y transnacionales. Desde el Centro Estudiantil Musulmán de Granada se creó, en 1966, la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (o Unión Estudiantil Musulmana en España), siguiendo el ejemplo de los Hermanos Musulmanes residentes en Europa (con sede en Ginebra) y en América y, por supuesto, manteniendo el contacto con sus países de origen.

15. Véase el BOE n.º 290, de 17 de octubre de 1951 (p. 4.682). En el proceso inicial de negociación, posteriormente reformulado, se hacía referencia explícita a la libertad religiosa en sus respectivos centros y congregaciones religiosas (Pérez, 2007).

16. En concreto, los movimientos religiosos católicos modernos, así como la aparición de un catolicismo social organizado (Casanova, 2000). La Ley de Asociaciones de 1964 propició el surgimiento de numerosas asociaciones de carácter cultural, recreativo, profesional y/o deportivo, así como de grupos en el entorno de la Iglesia católica con un perfil claramente asistencial, como son Cáritas, Cruz Roja y distintas asociaciones de servicios y promoción a colectivos vulnerables como, por ejemplo, de discapacitados.

Grupos similares de estudiantes, bajo la denominación de «centros culturales islámicos», van a ir surgiendo en las distintas ciudades universitarias, como Valencia, Zaragoza, Madrid o Santiago de Compostela. De la escisión del Centro Islámico de Granada surgirá, en 1968, la Asociación Musulmana de España (AME), que tendrá su sede en Madrid, en la calle Francos Rodríguez, y será inscrita en 1971 por Riay Tatary Bakry.

Todos estos grupos acogieron, a partir de 1967, a un colectivo cada vez más heterogéneo de musulmanes, ya que a los estudiantes universitarios se unirían los desplazados por la Guerra de los Seis Días, así como el comienzo de la inmigración norteafricana por motivos económicos, debida a que «una fuerte crisis de trabajo en Europa, acompañada de medidas laborales restrictivas, hace que muchos obreros norteafricanos se viesen obligados a abandonar los países de la Europa comunitaria y a refugiarse en España» (Galindo, 1977: 4), entre otros factores. De modo que, a finales de la década de los sesenta, el colectivo musulmán estaba integrado por estudiantes, diplomáticos (en Madrid había 12 embajadas de países árabes), empresarios, trabajadores y visitantes de paso (ibídem: 4).

Visibilidad «religiosa»: registro asociativo y musulmanes españoles

Durante la década de los sesenta, el avance de la industrialización y la urbanización española conllevaría un aumento de la secularización, la cual se vio definitivamente impulsada con la progresiva adopción de la política del Vaticano tras el II Concilio: el cambio del latín a la lengua vernácula en muchos rituales eclesiásticos implicó un cambio en el contenido de los discursos, en los seminarios se apostó por filosofías y teologías modernas, se introdujeron nuevas prácticas pastorales que daban un fuerte impulso al contenido social-obrero y político de la Iglesia, etc. (Casanova, 2000). Asimismo, en julio de 1966, la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Española acordó crear un Secretariado de Ecumenismo que tendría como objetivo las relaciones con los no católicos, los no cristianos y los no creyentes, estableciendo espacios de diálogo y colaboración¹⁷. En este marco se promulgó la Ley 44/1967, de 28 de junio, que regula el ejercicio

17. Este Secretariado pasa a ser la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales en la Asamblea Plenaria del Episcopado de marzo de 1975.

del derecho civil a la libertad en materia religiosa. Un año después, en 1968, se crearía el Registro de Asociaciones Confesionales no católicas y de ministros de culto no católicos en España, en virtud del artículo 36 de la Ley 44/1967. A raíz de esto, un importante número de comunidades y agrupaciones islámicas, que llevaban ya años funcionando, se inscribieron en este registro con el fin de ver reconocida jurídicamente su existencia como agrupaciones religiosas, con derechos diferenciados de los grupos «cívico»-culturales, única alternativa asociativa hasta ese momento. Es el caso de la Asociación Religiosa Musulmana de Melilla (constituída formalmente en 1964 e inscrita el 26 de noviembre de 1968, que se integraría posteriormente en la AME) y de la Zawiya Musulmana Mohamadia-Mahoma en Ceuta, inscrita en 1971. Ambas son herederas y continuadoras de la práctica iniciada en la época del Protectorado.

Poco después, la AME se constituyó como la primera organización musulmana de ámbito nacional, en un momento en el que la religión islámica comenzaba a ser reconocida como la segunda religión¹⁸ en España (Galindo, 1977) y su visibilidad empezaba a ser incuestionable. Igualmente, en este marco de diversidad, comenzaron a aparecer los primeros musulmanes conversos y las primeras conversiones significativas de españoles. Este es el caso de un grupo formado por académicos, profesionales e intelectuales de izquierdas que comenzaron su andadura en la ciudad de Córdoba bajo la dirección espiritual del sheij Abdulkader as-Sufi (Rosón, 2008: 333 y 2012: 287-291). La comunidad cordobesa, que es el germen del Movimiento Mundial Morabitun, realizó numerosas actividades en una primera fase de visibilidad, como por ejemplo la celebración pública de la Fiesta del Cordero en un espacio cedido por el Ayuntamiento; así como una activa labor de proselitismo, lo que convirtió su centro en uno de los principales núcleos de españoles conversos y provocó su expansión más tarde al resto del país¹⁹. La emergencia de comunidades de españoles musulmanes conversos que reclaman su lugar en el espacio asociativo islámico existente, así como la reivindicación de sus derechos en el marco de la libertad religiosa, van a generar que, desde la segunda mitad de los años setenta, aparezcan tensiones dentro de las comunidades musulmanas y surjan grupos de oposición a la AME. El primer grupo opositor a la representatividad de Tatarý será la Comunidad de Musulmanes Españoles, creada en 1979 y que más tarde adoptará el nom-

18. Entendida en ese momento como religión propia de determinados colectivos extranjeros: estudiantes, representantes diplomáticos, empresarios, políticos, inmigrantes, etc.

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

bre definitivo de Comunidad Musulmana de España, siendo Álvaro (Ahmad Abdullah) Machordom su secretario general y uno de sus fundadores (Tarrés y Rosón 2014: 158-160).

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

Con objeto de desarrollar los distintos aspectos contemplados en la LOLR, se crearon la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y el Registro de Entidades Religiosas (Real Decreto 142/1981)²⁰, que regula los procedimientos jurídicos y administrativos para reconocer la personalidad jurídica de todas aquellas entidades que se inscriban en él, diferenciando entre Iglesia católica, minorías religiosas y fundaciones. Este registro incorporó a todas aquellas agrupaciones inscritas en el anterior, siempre que estas así lo solicitasen. La inscripción en el Registro de Entidades Religiosas se convierte en el paso previo, y necesario, para que las comunidades puedan gestionar sus derechos y obligaciones. Asimismo, implica un ejercicio de burocratización por parte de las agrupaciones que requiere dominar los códigos y reglas del juego. Conocer el sistema e introducirse en él significa poder acceder a ciertos beneficios, pero también implica asumir unas reglas y estar expuesto a cierta dosis de control. Al registrarse, la agrupación se repersonaliza, se le adjudica un título, número y categoría, y se le atribuye

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

funcionalidad. En este sentido, es su estatus jurídico el que las define y, aunque parezca obvio, estar registrado equivale a existir socialmente. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa, por su parte, tiene entre sus competencias el estudio, informe y propuesta de todas las cuestiones relativas a la aplicación de la LOLR y, con carácter preceptivo, determinar qué entidades por su ámbito y número de creyentes habían alcanzado notorio arraigo en España, así como la preparación y dictamen de los acuerdos de cooperación con las distintas confesiones. Asimismo, la comisión se encargaría de informar, a solicitud del Ministerio de Justicia, las peticiones de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas. Desde su creación formal en 1982, Riay Tatary (1995: 166), como presidente de la AME, colaboró con la comisión encargada de negociar y elaborar la LOLR, formando parte de ella.

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

El camino hacia el Acuerdo de Cooperación

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

no suponía ningún tipo de reconocimiento legal²¹, por lo que esta ley amenazaba a la mayoría de los musulmanes de las dos ciudades con la expulsión. Esta situación dio lugar al inicio de una serie de reivindicaciones, fundamentadas en movimientos asociativos y acciones vecinales, que culminarían en 1987 con el reconocimiento de la nacionalidad española a la mayoría de los musulmanes que la solicitaron, a través de un real decreto de excepcionalidad de la ley de extranjería. El activismo social generado con la promulgación de la ley de extranjería en 1985 incentivó el movimiento asociativo musulmán. Algunas asociaciones ampliaron su marco de actuación (formando parte de la AME); otras se modificaron (la Comunidad Musulmana de España pasó a convertirse en la Comunidad Musulmana de Ceuta bajo la dirección de Ahmed Subaire)²²; otras formalizaron su situación como asociaciones culturales y/o políticas, como Terra Omnium (Stallaert, 1998), o bien se crearon nuevas asociaciones, como por ejemplo la Asociación Musulmana de Ceuta. Todas estas asociaciones intervinieron, directa o indirectamente, en el proceso de negociación del Acuerdo de Cooperación.

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

21. Con la independencia de Marruecos, en 1956, los musulmanes de Ceuta y de Melilla debieron escoger entre tener la nacionalidad española o la marroquí, eligiendo la mayoría la segunda opción con objeto de no tener problemas a la hora de entrar en Marruecos por cuestiones familiares o por negocios. En 1958, se estableció la «tarjeta de estadística»; se trataba de un documento, creado por el Gobierno de los territorios de soberanía, para dotar de algún documento de identidad a los marroquíes que permanecían en Ceuta y en Melilla tras la independencia de Marruecos y que habían optado por la nacionalidad de ese país.

22. Diario *ABC* (Madrid) (26 de febrero de 1986: 24).

Obispado²³. En estos encuentros y congresos, en los que confluyeron las distintas comunidades de musulmanes españoles, tanto de Andalucía como del resto del Estado, fue germinando la idea de unirse en la acción y reivindicar el desarrollo de los derechos y posibilidades reconocidos por la LOLR, así como en el desarrollo de las cuestiones en torno a la representación de los musulmanes, aspecto que daría lugar a la creación de las federaciones de entidades religiosas islámicas.

Desde el año 1984, había una voluntad política para aceptar la declaración del notorio arraigo del islam en España y desde el Gobierno de España comenzó a hablarse de la posibilidad de establecer acuerdos de cooperación con las confesiones que tuvieran el «notorio arraigo»²⁴. En ese mismo año, la AME, en cuanto entidad de ámbito nacional²⁵, se planteó la «firma de un convenio relativo a la libertad religiosa»²⁶. En este contexto, en el que el desarrollo del islam en España comenzaba a ir más allá de los aspectos educativos y culturales, se podía observar un interés creciente por parte de algunos países de mayoría islámica, especialmente de Marruecos, en formar parte del proceso. Un ejemplo de esto es la creación, en 1986, de «la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, estrechamente vinculada al reino alauí, pero también a Arabia Saudí y Kuwait que, en 1989, promovieron la apertura de una delegación del Consejo Continental Europeo de Mezquitas en la capital española» (Morera, 1999: 88-89). Asimismo, en esa época se estaba construyendo el Centro Cultural Islámico de Madrid (más conocido como la mezquita de la M-30) con capital saudí, que sería inaugurado en 1992. A ello se unió la llegada significativa de inmigrantes por motivos económicos, muchos de ellos en situación irregular, que supuso un cambio significativo en las actividades de las mezquitas existentes y, en algunos casos, la creación de comunidades nuevas que se acogieron a la guía de la AME.

A finales de la década de los ochenta, entonces, «poniendo en consideración la necesidad de negociar con el Estado español con el fin de lograr los derechos protegidos por la LOLR, a través de un acuerdo de cooperación, [se] veía como paso imprescindible la declaración del islam en España como religión de

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

24. Diario ABC (23 de junio de 1984: 3).

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

26. Diario ABC (28 de septiembre de 1984: 46).

notorio arraigo» (Tatary, 1995: 167). Ello indujo a la AME a presentar una petición oficial al director general de Asuntos Religiosos el día 25 de abril de 1989, al tiempo que pedían públicamente el apoyo de todas las demás comunidades musulmanas²⁷. El 14 de julio de 1989 se produjo el reconocimiento del notorio arraigo del islam en España. En el dictamen de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, de 23 de julio de 1989, integrada por Ana Fernández González y Dionisio Llamazares Fernández, se reconocía al islam «su tradición secular» y su «importancia en la formación de la identidad española». Del mismo modo, se recogía expresamente la especificidad de Ceuta y Melilla. Este reconocimiento era el paso previo necesario para la negociación de un acuerdo de cooperación con el Estado. En este proceso, el Estado exigió tener un interlocutor único con el que establecer negociaciones. Así, en un primer esfuerzo por parte de las comunidades inscritas como entidades religiosas, se creó, el 18 de septiembre de 1989, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), «con el fin de establecer un interlocutor válido que pueda negociar con el gobierno un acuerdo de cooperación. Esta federación (...) se ha constituido tras la decisión del Ministerio de Justicia adoptada el pasado mes de julio y por la cual se declaraba a la religión islámica de “notorio arraigo” en nuestro país»²⁸. Esta primera FEERI estaba integrada por 12 asociaciones, compuestas muchas de ellas por españoles conversos y con un claro componente promarroquí, consecuencia lógica de la actividad desarrollada en las fechas precedentes en Andalucía y de la práctica seguida durante el Protectorado español en Marruecos, cuando el Majzén se ocupaba de todas las cuestiones sociales y religiosas de los musulmanes. El secretario general de la FEERI era Mohammed Bahige, presidente del Consejo Continental Europeo de Mezquitas (Tarrés y Rosón, 2014: 164).

El 11 de octubre de 1989 comenzaron las negociaciones entre el Estado y los representantes de la FEERI, con la presencia del «embajador de Arabia Saudí»²⁹. No obstante, pronto surgieron disensiones en el seno de la FEERI (Rosón, 2008: 352), entre ellas la cuestión de la representatividad y la autoridad, el principal motivo de fricción. «Como consecuencia, entre marzo y julio de 1990, aparecen diez nuevas asociaciones», muchas de las cuales eran delegaciones de la AME que se inscribieron como entidad religiosa; estas nuevas entidades se distribuyeron «a lo largo de todo el territorio español, incluso donde la presencia musulmana es escasa» (Moreras, 1999: 89). Poco después, la AME

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

28. Diario *ABC* (19 de septiembre de 1989: 72).

29. Diario *ABC* (12 de octubre de 1989: 52).

se separó de la FEERI y creó una nueva federación: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), con un total de 17 entidades adscritas³⁰, inscrita en el Registro de Entidades Religiosas con fecha de 4 de octubre de 1991. Cada una de las dos federaciones presentó ante la Dirección General de Asuntos Religiosos sus respectivos proyectos de acuerdo de cooperación y, «además de la cuestión de términos islámicos que dificultaba la correcta marcha de las negociaciones», también se abordaron asuntos o materias concretas como: «El ámbito personal de los acuerdos; la objeción de conciencia; el contrato matrimonial y la regulación de la sucesión; el régimen financiero o colaboración del Estado al sostenimiento económico de las comunidades islámicas; la consideración de la asignatura de religión islámica como lectiva, al igual que el resto de las asignaturas» (Tatary, 1995: 170). Algunos de los aspectos contemplados tenían difícil encaje en la legislación española, ya fuera porque no estaban de acuerdo a los preceptos constitucionales (por ejemplo, el de objeción de conciencia), ya fuera porque la ordenación española no los contemplaba como religiosos (como el contrato matrimonial y la regulación de la herencia).

El componente migratorio y los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente no han sido el «causante» o están en el origen de la diversidad religiosa y de la necesidad de gestión de la misma.

En octubre de 1991, comenzaron las negociaciones del acuerdo entre el Estado y las diferentes federaciones, planteándose primero la necesidad de proceder a la unificación de las dos federaciones debido a la lentitud y a las dificultades que planteaba esta doble negociación. Finalmente, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, en la reunión mantenida el 13 de diciembre de 1991, resolvió que, o bien las dos federaciones se tenían que agrupar —constituyendo una entidad con personalidad jurídica propia y un interlocutor único—, o bien una de las dos tenía que desistir y suscribirse al acuerdo que negociara la otra (Tatary, 1995: 171-172). De esta forma, se creó la Comisión Islámica de España inscribiéndose como tal en el Registro de Entidades Religiosas el 19 de febrero de 1992. La dirección de la comisión recaía sobre dos secretarios generales —el presidente de la FEERI (que en aquel momento era Mansur Escudero) y el presidente de la UCIDE (Riay Tatary)— y esta se constituyó como única interlocutora oficial de la comunidad musulmana ante el Estado.

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

El 28 de abril de 1992 tuvo lugar la firma oficial del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España.

La Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, «es una cobertura jurídico-legal que ampara los mismos derechos para los ciudadanos musulmanes españoles» (ibídem: 172), lo que supone una iniciativa singular en la Europa de aquel momento. En él, se establece y delimita la representación institucional de los musulmanes, y se dispone una normativa general relativa tanto a los derechos colectivos como a los individuales. Se tratan aspectos como los espacios de culto (mezquitas y cementerios), el estatuto de los imames, los efectos civiles de los matrimonios islámicos, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales y prisiones, así como la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico y cultural islámico. Resulta muy significativo el hecho de que, si bien los juristas especializados en el tema observan que el acuerdo se elaboró de acuerdo al modelo establecido en el Concordato con el Vaticano (Jiménez-Aybar, 2004), lo cierto es que todos los puntos del Acuerdo de Cooperación de 1992 estaban ya presentes en las funciones asignadas a las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla en 1937. La firma del Acuerdo de Cooperación supone un importante punto de inflexión en el desarrollo del islam contemporáneo en España.

Reflexiones finales

A nivel cuantitativo, la inmigración de población musulmana se ha desarrollado paralela a los cambios económicos, sociales y demográficos que ha experimentado España, en un período de tiempo corto, sobre todo, aunque no exclusivamente, tras los procesos de democratización y posterior incorporación del país a la Comunidad Europea (la firma del Tratado de adhesión tiene lugar el 15 de junio de 1985). Sin embargo, el proceso de visibilización de la presencia de esta población —árabe y musulmana— en España es mucho más complejo (Moreras, 1996: 71-85). En este sentido, sin duda, el componente migratorio y los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente no han sido el «causante» o están en el origen de la diversidad religiosa y de la necesidad de gestión de la misma.

Por un lado, esta visibilidad y la necesidad de gestión se han generado a través de la ocupación territorial por parte de las comunidades musulmanas de espacios delimitados previamente por la «sociedad de destino»; y es el desarrollo

de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, uno de los principios básicos que rigen el proceso de construcción comunitaria (Morera, 2000: 72). Más allá de la mera ocupación espacial, la creciente visibilidad se aprecia en la creación y consolidación de infraestructuras y estructuras formales comunitarias como cafés, teterías, librerías, madrazas, mezquitas, etc. Por otro lado, existen distintas variables, ligadas a la historia de España que no debemos obviar. Pese a los matices y reservas que debemos tener, partiendo de que no sería objetivo asegurar un *continuum* histórico de modelos de asentamiento pasados y presentes de población árabe y/o musulmana en España, el contacto con la diversidad a lo largo de la historia reciente del país sí ha hecho modificar ciertos parámetros institucionales y sociales, ha aportado estructuras organizativas comunitarias previas a las actuales y ha dejado evidencias materiales –como mezquitas, cementerios, etc.– que aún están en uso. Este proceso fue especialmente claro en la época del Protectorado español en Marruecos, momento en el que, a través de la experiencia de los períodos de la Administración colonial y las iniciativas de los gobiernos europeos, se comienza a institucionalizar la presencia musulmana contemporánea.

Asimismo, es evidente que no son tanto las prácticas, las creencias o la organización (que no institucionalización) de las minorías las que hacen que una religión tenga el reconocimiento público como tal (para alcanzar el notorio arraigo basta con demostrar su representatividad social, su presencia histórica o su grado de difusión), sino que es la categoría jurídica utilizada la que califica, y ha venido calificando, su estatuto. Desde esta perspectiva, puede decirse que lo jurídico crea religión y que la globalización ha facilitado su interpretación desde categorías comunes estandarizadas que se imponen a los creyentes. En palabras de Oliver Roy (2010), el derecho acaba construyendo una «forma jurídica de lo religioso», sin llegar a definirlo por su contenido. La religión islámica y las instituciones registradas, por su parte, han asumido este discurso en el sentido de que se ven legitimadas por el hecho jurídico, al tiempo que reivindican su lugar en el espacio público.

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

Referencias bibliográficas

- Alarcón Caballero, José Antonio. «Siglo xx», en: Villada Paredes, Fernando *et al.* *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2009.
- Alonso Galindo, Emilia. «De las Taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las asociaciones islámicas españolas». *Encuentro Islamo-Cristiano*, n.º 222 (octubre de 1990), p. 1-28.
- Aziza, Mimmoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Alborán, Bellaterra, 2003.
- Belmonte Montalbán, Fernando M. *La ley de extranjería de 1985 y la transformación del espacio público en la ciudad de Melilla*. Melilla: Instituto de las Culturas de Melilla, 2010.
- Boletín Oficial de la zona del Protectorado español en Marruecos. «Ordenanza: Del Excmo. Señor Gobernador General de las Plazas de Soberanía». Año xxv, n.º 33 (30 de noviembre de 1937).
- Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
- Ciáurriz Labiano, María José y Motilla, Agustín. *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta, 2004.
- Galindo, Emilio. «Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos». *Encuentro. Documentos para el entendimientos islamo-cristiano*, n.º 58 (febrero de 1977), p. 1-16.
- González, Irene. «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos». *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 5-6 (1er y 2º semestres de 2012), p. 117-133.
- Gracia Alonso, Francisco y Fullola i Pericot, Josep M. *El sueño de una generación: el crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006.
- Jiménez-Aybar, Iván. *El islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Berriozar: Navarra Gráfica, 2004.
- Laurence, Jonathan. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Loomba, Ania. *Colonialism-Postcolonialism*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Mas Chao, Andrés. *La formación de la conciencia africanista en el ejército español (1909-1926)*. Madrid: Servicio Geográfico del Ejército, 1988.
- Moga Romero, Vicente. «La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación», en: Moga Romero, Vicente y Ahmed Raha, Rachid (coords.). *Estudios amaziges: substratos y sinergias culturales*. Melilla: Consejería de Cultura de Melilla, 2000.
- Moreras, Jordi. «De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del islam en Cataluña», en: Kaplan, Adriana (ed.). *Procesos migratorios*

- y relaciones interétnicas. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1996, p. 71-86.
- Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, 1999.
- Moreras, Jordi. «Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?», en: SOS Racismo. *Informe anual sobre el racismo en el Estado español 2000*. Barcelona: SOS Racismo e Icaria, 2000, p. 126-132.
- Pérez Mateo, María. «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n.º. 3 (septiembre-diciembre de 2007), p. 21-44.
- Real Sociedad Geográfica. *Tomo XLVI*. Madrid: Boletín de la Real Sociedad Geográfica, 1904.
- Rosón, Javier. *¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino*. Granada: Universidad de Granada, 2008.
- Rosón, Javier. «El jeque Abdalqadir al-Murabit y la comunidad islámica de España», en: Peter, Frank y Ortega, Rafael (eds.) *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona y Madrid: Bellaterra y Casa Árabe, 2012, p. 287-291.
- Roy, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010.
- Stallaert, Christiane. *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A, 1998.
- Tarrés, Sol. «Musulmanes en Andalucía», en: Briones Gómez, Rafael (dir.). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona y Madrid: Icaria y FPC, 2010, p. 289-347.
- Tarrés, Sol. «Los musulmanes ceutíes», en: Briones, Rafael (coord.). *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona: Icaria y FPC, 2013, p. 123-181.
- Tarrés, Sol y Moreras, Jordi. «Remembering the Hajj: The Reconstruction of the Pilgrimage to Mecca from Ceuta Through Personal Documents (1937-2007)». *International Symposium Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage Prior to the Influx of Migration*, Centre for the Study of Islam and Society – Leiden University, 13 y 14 de mayo de 2013.
- Tarrés, Sol y Rosón, Javier. «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992)». *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 9 (1er semestre de 2014), p. 147-169.
- Tatary, Riay. «Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España», en: Abumalham, Montserrat (ed.). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 1995, p. 165-172.
- Vega, C. «Matrimonios mixtos en España». *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, n.º 85 (mayo 1979), p. 1-19.