

## ÍNDICE

Prólogo .....	15
Introducción .....	21
<b>CAPÍTULO I. EVOLUCIÓN DE LAS COMUNIDADES ISLÁMICAS EN ESPAÑA .....</b>	<b>33</b>
I.1. Inserción del Islam como tema del presente español .....	33
I.2. Periodización (1960-2008) .....	40
I.2.A. 1960-1975. Orígenes y legalización del asociacionismo musulmán .....	46
I.2.B. 1975-1982. Transición y confesión islámica: reconocimiento de la libertad religiosa .....	60
España: tierra de misión. La irrupción de un Islam converso .....	66
I.2.C. 1982-1996. Normalización democrática y concreción de la aconfesionalidad .....	72
Despegue asociativo y fracaso del <i>Andalusismo</i> histórico (1982-1986) .....	77
Los reconocimientos de <i>notorio arraigo</i> (1986-1989) .....	82
Lastres del Islam institucionalizado: bicefalia y dependencia (1989-1992) .....	87
El Acuerdo de 1992. Resistencias en su aplicación (1992-1996) .....	93
I.2.D. 1996-2008. Maduración federativa y nuevos límites en la cooperación .....	100
Eclosión inmigratoria y la estrategia de <i>equiparación</i> con la Iglesia (1996-00) .....	102
Dinámicas de <i>oposición</i> y despliegue de programas sectoriales (2000-08) .....	104
<b>CAPÍTULO II. ANÁLISIS INTERNO DE LAS COMUNIDADES ISLÁMICAS         EN ESPAÑA .....</b>	<b>119</b>
II.1. Identidad religiosa islámica como modelo de identidad colectiva .....	119
II.1.A. <i>Ortopraxis</i> y reproducción comunitaria .....	121
II.1.B. Minorías en Occidente: actualización de la doctrina de la <i>Hiýra</i> .....	127

II.2. Evolución de las Comunidades Islámicas como organizaciones .....	132
II.2.A. De agrupaciones confesionales a organizaciones multifuncionales .	138
II.2.B. Unidad incompleta / división imperfecta del proyecto común ....	149
II.3 Discursos y estrategias de comunicación. Articulación de un <i>programa</i> .....	154
<b>CAPÍTULO III. LAS COMUNIDADES ISLÁMICAS EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA .</b>	165
Presentación .....	167
III.1. Regulación del hecho religioso: cooperación y conflicto con el Estado ...	168
Consolidación de modelos de laicidad en el espacio europeo .....	169
Las Comunidades Islámicas y la relación Estado-confesiones .....	178
III.2. Diálogo interreligioso: confines del entendimiento .....	182
III.3. Transformación de la imagen histórica del Islam en España:	
secularización, inmigración y seguridad .....	196
III.3.A. Islam y opinión pública: percepciones cruzadas .....	214
III.3.B. Las Comunidades Islámicas y el modelo multicultural .....	222
<b>CONCLUSIONES</b> .....	233
<b>APÉNDICE DOCUMENTAL</b> .....	243
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	255

## I.1. INSERCIÓN DEL ISLAM COMO TEMA DEL PRESENTE ESPAÑOL

La asociación de la temática islámica con la historia política de España sugiere una vinculación casi exclusiva con el ámbito medieval y moderno. La profunda huella andalusí ha devenido en una seña de identidad diferencial con Europa. Si bien, la homogeneización política y social moderna se sostuvo sobre la catolicidad de la monarquía hispánica. La expulsión de judíos y moriscos, respondía a su deseo de separarse de un pasado medieval de convivencia/conflicto entre religiones propio de un espacio de frontera. Esta política represiva de la España imperial tuvo un efecto secular en las bases materiales e ideológicas del Estado, donde *el disidente, el hereje, no sólo era un trasgresor religioso, sino un elemento peligroso y un súbdito infiel*<sup>1</sup>. Así, en los orígenes del Estado nacional contemporáneo lo islámico quedó consolidado como algo ajeno. No sólo como distinto de lo propio, sino especialmente como adversario tradicional y cercano. El Islam español quedó reducido a un legado cultural fosilizado, desprovisto de sus connotaciones religiosas, valorado como hispánico por haberse dado en territorio nacional, producto del *genio* patrio. De modo que lo andalusí sería apreciable como hispano musulmán y no como parte de la cultura árabe e islámica<sup>2</sup>.

La legitimación de la monarquía se forjó a través de su relación con las sociedades islámicas pasadas y coetáneas. El rey de la España imperial no ejerció su título de majestad católica como un simple blasón retórico. Esta identificación unívoca entre lo español y la cristiandad implicó su liderazgo en la reacción con-

---

<sup>1</sup> DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A.: *España, tres milenios de historia*, Marcial Pons, Madrid, 2000, pág. 124.

<sup>2</sup> Aún hoy sigue siendo discutido el concepto de *invasión* árabe entre los medievalistas. Subyace una concepción de al Ándalus como parte de la historia nacional o como paréntesis producido por una irrupción externa. Parte de este análisis sobre 'continuidad sin ruptura' relacionado con al Ándalus como *fenómeno español* que debe poco a aportes orientales puede encontrarse en GUICHARD, P.: «La historiografía española y el problema de la *hispanidad* de la civilización andalusí» en: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Universidad de Granada, Granada 1998, págs. 23 a 29. Asimismo, en BONASSIE, P., GUICHARD, P. y GERBET, M. C.: *Las Españas medievales*, Crítica, Barcelona, 2001, pág. 50, se desarrolla la idea de *hispanidad esencial* de los habitantes de la península desde época romana en Claudio Sánchez-Albornoz, incluyendo la calificación de los andalusíes como *españoles puros*.

trarreformista. Eliminada una posible importación de la Reforma, ni siquiera una minoría erasmista, se consolidó plenamente esa estrechísima alianza tradicional entre *altar y trono*, así como la definición concluyente de la sociedad española como exclusiva y oficialmente católica<sup>3</sup>.

La disidencia religiosa contemporánea aspiraba a reducir la influencia de la Iglesia y en promover la tolerancia de cultos privados. En el XIX, el ejemplo más significativo de conflicto fueron las desamortizaciones que trataban remover las *tardofeudales*, contribuyendo a la articulación de un mercado nacional integrado. El liberalismo fue percibido como agresión contra intereses y axiomas del catolicismo de Estado. En la segunda mitad del siglo, las tendencias anticlericales expresadas políticamente por el movimiento obrero y el republicanismo dieron paso a exigencias de separación entre la Iglesia y el Estado. El problema confesional alimentó los conflictos sociales del primer tercio del siglo XX. Sería una simplificación explicar la fractura de 1936 como un mero conflicto religioso. Lo que sí es cierto es que la vocación republicana de laicidad, la violencia anticlerical y la denominación de la sublevación como *Cruzada* fueron factores que explican ese momento vital de nuestro tiempo presente. El carácter decididamente confesional de la dictadura se comprende no sólo por ser la Iglesia uno de sus pilares, sino porque la defensa de sus privilegios caracterizó al propio régimen *nacionalcatólico*. El franquismo se entendió a sí mismo como actualización de la monarquía esencial, defensora del catolicismo ante sus enemigos externos e internos. La Iglesia constituyó una entidad relativamente autónoma, una de las *familias* que se repartían el protagonismo bajo la égida del dictador. El soporte ideológico prestado incluía una versión simplificada de nuestra historia como lucha secular entre el catolicismo triunfante y sus enemigos, que adoptaron diversas máscaras (liberal o marxista)<sup>4</sup>. La presencia de individuos o comunidades no católicas estuvo circunscrita al ámbito privado, sometido a mecanismos de represión o vigilancia. Estas minorías invisibles, formadas habitualmente por extranjeros, no

---

<sup>3</sup> La primera referencia de libertad religiosa y de relativa ruptura de la confesionalidad apareció el art. 21 de la Constitución de 1869. Esta ausencia de españoles no católicos se mantuvo prácticamente intacta. La confesionalidad jurídica permaneció durante el XIX como una convicción y un aval de la realidad sociológica. Al respecto LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. plantea cómo el Sexenio articuló limitadamente dicho pluralismo en *Derecho de libertad de conciencia*, Vol. I *Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid, 2002, págs. 144-145.

<sup>4</sup> Hasta 1962 la Iglesia desempeñó un papel como *intelectual orgánico* del régimen. La mencionada autonomía, que disfrutó también el Ejército, puede considerarse como característica de algunos regímenes dictatoriales no totalitarios. Aunque la Iglesia quiso introducir cambios en 1945, desbancando el predominio falangista, tuvo que conformarse con su dominio de amplios sectores de la prensa, el asociacionismo y la educación: TUSELL GÓMEZ, J.: *Dictadura franquista y democracia, 1939-2004. Historia de España, XIV*, Crítica, Barcelona, 2005, pág. 25.

suponían una alteración del statu quo. Dada la prohibición expresa de propaganda y establecimiento de cultos públicos, difícilmente podían concebirse otras opciones<sup>5</sup>.

La Constitución de 1978 hizo posible una alternativa religiosa real, gracias a la notable transformación social experimentada en el país desde los años sesenta. El estudio queda encuadrado dentro de unos límites temporales muy recientes. Dos grandes hitos, la Guerra Civil y la Transición, determinan la construcción del tiempo presente español. Por razones generacionales, esta última constituye con mayor frecuencia el eje de los testimonios de la historia oral. Así, se ha avanzado en el estudio del antifranquismo, de la intrahistoria de las organizaciones políticas y sindicales, de los medios de comunicación y el discurso de los intelectuales. También han proliferado investigaciones sobre la transformación social y los cambios económicos o el papel de los movimientos sociales. Dentro de este panorama, el estudio de una minoría religiosa pudiera resultar una aportación ajena a esta tendencia. Aun más tratándose de un asunto cuantitativamente reducido hasta la aparición del fenómeno inmigratorio y relativo a un conjunto de individuos cuyas prácticas y creencias divergen de las pautas convencionales. Sin embargo, contribuye a entender de modo más preciso la aceptación de la pluralidad ideológica y confesional. Es decir, esta alternativa vital puede concebirse como *reactivo* con el que medir la intensidad de estas transformaciones que excedieron con mucho la esfera política.

El franquismo tardío quiso contener el pluralismo dentro de unos márgenes muy estrechos, fuera de una vertebración auténtica de la sociedad civil. Una lucha con eco en la cuestión religiosa. La aparición de corrientes de sensibilidad democrática y social en el seno de la Iglesia —sobre todo a raíz del Concilio— marcó un progresivo distanciamiento con el régimen. De hecho, uno de los pilares fundamentales que habían consolidado la *Victoria*, dotando de influencia social y cuerpo ideológico al franquismo, comenzaba a engrosar con fuerza las filas de la oposición. Esta divergencia no ocupó un lugar central, pero sí debilitó a los sectores continuistas. Estas transformaciones generaron unas expectativas de cambio donde el asociacionismo islámico encontró su espacio de crecimiento. De otra forma, el origen de estas organizaciones procedía del contexto que las hizo posibles. Gracias a su notable evolución y crecimiento hoy han llegado a ser motor de transformaciones en el Estado y la realidad social.

---

<sup>5</sup> Así, el art. 11 de la Constitución de 1876 restablecía la confesionalidad. Reflejaba la nítida distinción entre moral privada (tolerada en teoría) y moral pública, oficialmente católica.

La institucionalización de las CC. II. es un proceso poco conocido, un nuevo tema de interés histórico para nuestro tiempo presente. Su papel como agentes de transformación sirve para perfilar la naturaleza del cambio en el hecho religioso. Cuestión afectada por la disolución del modelo confesional que dio paso a la pluralidad en una sociedad secularizada. Esta evolución incorporó a los análisis el estudio del fenómeno del *retorno del Islam*. Esta minoría no surgió espontáneamente, sino que sirvió de nexo entre pasado y presente. Su existencia superaba el vacío que produjo la desaparición del al Ándalus como organización política y social tras 1492.

La lectura comparada del Islam en la España moderna y contemporánea nace del uso de la civilización andalusí como pasado mítico para los nuevos musulmanes. Analogía que les permite vincularse con sus raíces *criptoislámicas* por encima del abismo que separa ambos periodos. Se reivindica la continuidad del Islam en territorio español como algo arraigado en las clases populares<sup>6</sup>. El Islam medieval y moderno ejerció el papel del *otro*. Función determinante en la creación de una frontera política, religiosa e ideológica. Un espacio para la idealización, el miedo y el dominio económico que le negaba su cualidad de *religión universal rival*, creándose figuras con tintes étnicos peyorativos como *mahometano*, *moro*, *sarraceno*, *turco* y *tártaro*<sup>7</sup>.

La frontera moderna y contemporánea adquirió un sentido secularizado de separación entre sociedades y Estados, aunque no se eliminó completamente su carácter de categoría mental, en particular aplicada a la Cristiandad e Islam como bloques de civilización asociados a determinados espacios geográficos. Esta pugna adquirió especial relieve en la Península Ibérica, *auténtico paradigma de la sociedad de frontera en tiempos medievales*. La construcción de la identidad nacional es-

---

<sup>6</sup> La fuente oral y algunos textos tratan de recopilar una suerte de protohistoria secreta del Islam contemporáneo en España. Como si las persecuciones y la uniformidad social no hubieran impedido el mantenimiento de la fe islámica en circuitos minoritarios de aparente ortodoxia externa. Uno de estos textos relata indirectamente esa misteriosa continuidad, dotándola de un halo legendario y premeditadamente impreciso. La historia del musulmán de Vejer (Cádiz), que obtuvo la solidaridad de sus correligionarios en la huida con su familia hacia el exilio argentino tras la Guerra Civil, puede leerse en LÓPEZ BARRIOS, F. y HAGUERTY, M. J.: *Murieron para vivir. El resurgimiento del Islam y el sufismo en España*, Argos Vergara, Barcelona, 1983, págs. 69-73. El paralelismo entre el Islam medieval y contemporáneo puede encontrarse en EPALZA, M. de: «El Islam en la Península Ibérica, medieval y moderna: estudio pluridisciplinar y su relación con la vivencia islámica actual» en *Ilū*, n.º 0 (1995), pág. 64. Es interesante su propuesta del 'Islam de Aljama' o Islam en situación de minoría y fenómenos como el mudejarismo o los moriscos que pudieran ser útiles para entender las comunidades islámicas actuales.

<sup>7</sup> Acerca de esta distorsión perceptiva sobre la realidad del otro, LEWIS, B.: *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, Siglo XXI, Madrid, 2000, pág. 11.

pañola se ha hecho en parte con la incorporación de la Reconquista y el Descubrimiento como aportaciones esenciales a la forja del mundo Occidental y *resultado de su pugna multiseccular con el Islam*<sup>8</sup>.

Para constituir una alteridad los musulmanes poseían unas características históricas y dogmáticas diferenciadas de protestantes y judíos. Éstos no han desarrollado un discurso público que los convirtiese en la minoría de referencia. De otro modo han pretendido reforzar la imagen de comunidades integradas en los consensos mayoritarios, sin mermar su idiosincrasia histórica y sus reivindicaciones actuales en materia de libertad religiosa: *la población judía (...) no tiene ninguna voluntad de continuar siendo una minoría aislada, sino que quiere pertenecer a una mayoría heterogénea*<sup>9</sup>.

*Sefarad* es otra edad de oro dentro de la Historia de España, que tuvo continuidad en la diáspora, reforzando el carácter de minoría perseguida capaz de conservar su legado hispánico. La custodia de la lengua, el recuerdo de las grandes aportaciones a la cultura judía general y el trauma de 1492 acrecentaron ese carácter profundamente español de la comunidad. Una amalgama judeoespañola en el exilio que sobrevivió al esfuerzo uniformador. No obstante, hubo elementos que diluyeron el carácter conflictivo de este pasado. Se trataba de colectivo reducido y autosuficiente, con marcado carácter étnico y poco proclive al proselitismo, que ha tratado de subrayar los aspectos positivos de su legado. Actitud reforzada por su participación en el diálogo interreligioso y la aproximación de la Iglesia postconciliar. Por último, las comunidades judías se beneficiaron del reconocimiento diplomático español del Estado de Israel en 1986, usándolo en favor de un estrechamiento de relaciones en todos los ámbitos. Sin embargo, trataron de corregir la identificación errónea de todo lo judío con lo israelí. Aún más teniendo en cuenta la imagen negativa que ha suscitado en la opinión pública española su trayectoria en el conflicto de Oriente Próximo.

---

<sup>8</sup> MITRE FERNÁNDEZ, E. et al.: *Fronteras y fronterizos en la Historia*, Universidad de Valladolid, Salamanca, 1997, págs. 13 y 51, plantea un concepto dual de frontera (territorial y mental) y sus implicaciones en la España medieval. Por su parte, SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. sostuvo la relevancia de la Reconquista en la creación de la identidad española en *El Islam de España y el Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, 1974, págs. 223-224.

<sup>9</sup> Jacobo Israel GARZÓN, presidente de la FCIE: «Discriminación religiosa en España desde el punto de vista de las comunidades judías / Diez propuestas para avanzar en la neutralidad religiosa», 16-VI-2004, en *Radio Sefarad*, en: [www.radiosefarad.com/htm/modules.php?name=News&file=article&sid=133](http://www.radiosefarad.com/htm/modules.php?name=News&file=article&sid=133) (consultado el 18-IX-05). Los tres grupos de *notorio arraigo* firmaron Acuerdos de Cooperación con el Estado en la fecha simbólica de 1992. Las Leyes 24, 25 y 26 /1992, de 10 de noviembre aprobaban tales Acuerdos con FEREDE, FCIE y CIE, respectivamente. El texto íntegro de estas leyes en: MOLINA, A. y OLMOS, M. E. (eds.): *Legislación eclesíastica*, Civitas, Madrid, 1999.

Por su parte, las Comunidades Evangélicas tampoco cumplen el papel de alternativa. La Reforma no caló en España merced a un proceso de intensa *cua-rentena*. De este modo, resumen su implantación en España como una difícil lucha contra la represión, habitualmente desarrollada en clandestinidad o en una tolerancia muy limitada. El análisis de los Autos de Fe de la Inquisición revelaba la presencia residual de correligionarios, alimentados por los textos prohibidos que superaban la censura. La dictadura de Franco acabó con los tímidos avances en materia de libertad religiosa, plasmados en el constitucionalismo del XIX:

Los protestantes españoles (...) decidieron organizarse en aras a la promoción y defensa de la libertad de cultos y la tolerancia. A estos efectos, el 14 de mayo de 1956 se constituyó la Comisión de Defensa Evangélica. Tiene por objeto esta comisión, unificar el pensamiento y la acción de los cristianos evangélicos españoles, en todas cuantas gestiones sea necesario llevar a cabo ante las autoridades de nuestro país, dada la situación en que nos desenvolvemos como miembros de Iglesias Cristianas disidentes de la religión oficial del Estado<sup>10</sup>.

La monarquía hispánica como impulsora de la Contrarreforma alimentó imágenes contrapuestas de España. El rechazo de la apología *imperial*, construida en parte con la *leyenda negra*, podía haber conformado la base de un discurso de agravio histórico. La pertenencia a una congregación protestante les vinculaba a los países de Europa donde surgió la Reforma y conformaban mayoría religiosa. Esta conexión podía considerarse una pauta heterodoxa en el comportamiento español común hasta épocas muy recientes. Sin embargo, la evolución posterior le ha restado virulencia. La reciente modernización de España hizo que esas diferencias con la Europa desarrollada fueran visiblemente menores. Dentro del mundo Occidental, la distancia entre cristianos se ha reducido gracias al ecumenismo posconciliar. Este proceso ha sido un empeño complejo de diálogo y cooperación entre las distintas iglesias para superar la división surgida con los grandes cismas de los siglos XI y XVI. Así, proclamarse protestante en la España actual suponía una opción crítica con su pasado de confesionalidad católica impuesta, pero no una alternativa radicalmente diferente o rupturista.

Finalmente, su agravio histórico fue interpretado en clave positiva como pioneros en defensa de la libertad frente al monolitismo tradicional, interpretando la

---

<sup>10</sup> Cuaderno de información 1.1: *Reseña Histórico Social del Protestantismo español*, elaborado por FEREDE, en [www.ferede.org/general.php?pag=historia](http://www.ferede.org/general.php?pag=historia) (consultado el 18-IX-2005).

represión como sacrificio valioso para la modernización de España<sup>11</sup>. Una cerrazón que actualizó el nacional-catolicismo llegando al extremo de calificarlos de *sabandijas ponzoñosas*. Ni siquiera la ley de 1967, que permitía matrimonios civiles y les liberaba de actos religiosos públicos, alivió su penosa situación<sup>12</sup>.

Por el contrario, el Islam sí ha tenido una nítida vocación de alteridad. Protestantes y judíos nunca ejercieron una posición dominante equiparable a al Ándalus. Su legitimidad les vinculaba al mundo árabe e islámico, ámbito relativamente desconocido para Occidente y asociado con escenarios de conflicto. Además, frente al modelo de religión étnica o de heterodoxia cismática, el Islam ha sido una civilización triunfante con vocación universal. Estas diferencias inciden en los debates sobre una integración satisfactoria de musulmanes en sociedades occidentales:

El occidental moderno y secularizado tiene gran dificultad en comprender una cultura en la que ni la nacionalidad, ni la ciudadanía, ni la descendencia, sino la religión, o más precisamente la pertenencia a una comunidad religiosa, es el determinante esencial de la identidad (...) el centro de la lealtad y, lo que no es menos importante, la fuente de autoridad<sup>13</sup>.

En la España de los años sesenta y setenta, los primeros conversos no constituían un movimiento de oposición, pero sí descubrieron en su nueva fe una forma de ruptura deliberada con la mentalidad dominante. Muchos de ellos pertenecían o estaban próximos a organizaciones de izquierda de las que fueron progresivamente desvinculándose. Vivieron esta metamorfosis como combate contra la uniformidad heredada, trascendiendo los límites de una simple sustitución de credo. Más bien se concebían como *adelantados* en la nueva frontera del retorno del Islam en nuestro país: «Sus pioneros se configuraron como un grupo que, siguiendo los métodos del sufismo entendieron el Islam como un camino de conocimiento interno, de perfeccionamiento intelectual y de convivencia y

---

<sup>11</sup> Esta visión como *sacrificio útil* podría extraerse de la lectura de un reciente éxito literario. Narra la peripecia de un conventículo vallisoletano de la *secta luterana* a mediados del xvi, su lectura clandestina de los textos europeos y el Acto de Fe inquisitorial que cercena una posible extensión de la heterodoxia. DELIBES, M.: *El hereje*, Destino, Barcelona, 1998.

<sup>12</sup> Expresión de Menéndez Reigada en: TUSELL GÓMEZ, J.: *Historia de España en el siglo XX. III. La Dictadura de Franco*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 91. Un estudio concreto sobre la represión económica y las represalias morales a las que se sometió a la comunidad evangélica durante el primer franquismo en: RUÍZ PÉREZ, J. «Historia de una disidencia: Los protestantes en Pradejón», en GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L. (dir.): *Pradejón histórico*, Logroño, Ayuntamiento de Pradejón y Universidad de La Rioja, 2004, págs. 132-151.

<sup>13</sup> LEWIS, B., *Las identidades múltiples...*, op. cit., págs. 12-13 y 20.

armonía social»<sup>14</sup>. Las comunidades actuales han considerado estos orígenes como el patrimonio en que se basó su crecimiento posterior. Una conexión entre su pasado y sus objetivos actuales que contrasta con las experiencias y génesis de las comunidades de mayoría inmigrante. Unas diferencias que explican la diversidad de discursos y estrategias en el seno de las CC. II. a lo largo de la cronología estudiada.

## I.2. PERIODIZACIÓN (1960-2008)

Al establecer la periodización se han tenido en cuenta otras propuestas sobre minorías musulmanas en España que incorporaban elementos históricos como parte del análisis. Ofrecían información sobre aspectos concretos, si bien no ha podido extraerse de ellos un marco cronológico integral. Su valor radicaba en la aportación de fuentes secundarias y cierta *memoria* de estas entidades. Algunos las abordaban como fenómenos coetáneos cuya relevancia provenía de encarnar la revitalización de un pasado histórico brillante<sup>15</sup>. Otros acudían al estudio del Islam en la España actual como herramienta para comprender fenómenos ligados a una sociedad en profunda y acelerada transformación<sup>16</sup>. Por último, podrían añadirse los autorrelatos contruidos por los propios musulmanes, que sin ser trabajos científicos contienen trazos de memoria colectiva<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> De los testimonios orales y el análisis de su reconstrucción de la historia puede deducirse que se sintieron pioneros de un proceso actualizado e inverso al de la Reconquista. ESCUDERO BEDATE, M.: «El Islam Hoy en España, el Resurgir de una Esperanza». Conferencia en la Universidad Internacional *Menéndez Pelayo*, Cuenca, 18-VII-1999 en [www.webislam.com/numeros/1999/051.HTM](http://www.webislam.com/numeros/1999/051.HTM) (consultado el 24-X-2001). AYA, A.: «El Islam del próximo milenio» en *Verde Islam*, n.º 13 (2000), págs. 49-50, afirma que la primera generación *fue la del empuje* y que provenía de la *contracultura*.

<sup>15</sup> Véanse: LÓPEZ BARRIOS, F. y HAGUERTY, M. J.: op. cit. y NAVARRO, T.: *La Mezquita de Babel. El nazismo sufista desde el Reino Unido a la Comunidad Autónoma de Andalucía*, Ediciones Virtual, Granada, 1998.

<sup>16</sup> En este sentido: MORERAS I PALENZUELA, J.: *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, CIDOB, Barcelona, 1999, presenta dos cronologías. La primera marca la *presencia* histórica del Islam en España: 1939-66, 1967-75, 1975-89, 1989-92 y 1992-presente. La segunda establece las etapas de construcción comunitaria musulmana (especialmente en Cataluña): década de 1960, de 1970-1983, 1984-1987, 1988-1991 y 1992 a 1998. Si bien, la adecuación del asociacionismo religioso en Cataluña al proceso histórico general resulta problemática.

<sup>17</sup> Son interesantes: UMAR, A.: «Los nuevos musulmanes» en *Verde Islam*, n.º 2 (1995), págs. 23-25; COCA, J. M.: «Musulmanes de España. Crónica de una federación» en *Verde Islam*, n.º 2 (1995), págs. 71-77; CABRERA, H. I.: *Párrafos de moro nuevo*, Junta Islámica, Almodóvar del Río, 2002 y KETTANI, A.: *El resurgimiento del Islam en Andalucía*, en *Verde Islam*, n.º 12, 15-XII-1999.