

Al-‘Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?¹

Al-‘Adl wa-l-Ihsan in Spain: A National Project for an Islamic Transnational Movement?

Elena Arigita
Casa Árabe-IEAM
Córdoba

RESUMEN

Se examina en este ensayo la evolución reciente de las asociaciones musulmanas en España creadas por inmigrantes marroquíes vinculados al movimiento islámico *al-‘Adl wa-l-Ihsan* (Justicia y Espiritualidad). Partiendo de las declaraciones de un liderazgo emergente de este movimiento en España, la autora trata de explicar cómo el compromiso político de estas personas y el vínculo espiritual con su Guía marroquí incorporan, al tiempo que reelaboran, elementos del discurso dominante sobre la necesaria adaptación del islam a España. Entrevistas en profundidad con estos activistas revelan cómo los lazos del Movimiento con Marruecos y con la *umma* (Comunidad universal de creyentes) interactúan con el modo en el que estos musulmanes perciben y se posicionan en el contexto nacional de España.

Palabras clave: Islam, España, Marruecos, “Justicia y Espiritualidad”, *Sobba*, Transnacionalismo.

SUMMARY

The author examines recent developments in Muslim associations of Spain established by Moroccan immigrants linked to the Islamic movement *al-‘Adl wa-l-Ihsan* (Justice and Spirituality). By analyzing the discourse of an emerging leadership of this movement, she seeks to understand how the political commitment and spiritual bond of these activists

¹ Agradezco a Charles Hirschkind, Ruth Mas, Rafael Ortega, Frank Peter y Werner Schiffauer sus comentarios a varios borradores que han precedido (y espero que mejorado) este artículo. Agradezco también la generosidad de mis informantes y su interés y disposición para atender siempre a mis preguntas.

with the Moroccan Guide both incorporate and rework elements from the dominant discourse on the necessary adaptation of Islam to Spain. Based on in-depth interviews with these leaders, she explores how the Movement's commitment to Morocco as well as the *ummah* (Universal Community of Believers) interact with the way these muslims perceive and position themselves in the national context of Spain.

Key Words: Islam, Spain, Morocco, "Justice and Spirituality", *Sobba*, Transnationalism.

En España, como sucede en otros países europeos, en los debates sobre la integración del islam y de la población musulmana subyace la idea de construir un "islam de España", en ocasiones sugerida implícitamente y otras veces expresada explícitamente como necesidad. Sin embargo, esa expresión es en sí misma problemática: por un lado, las palabras "islam de España", o incluso "islam español", revelan una tensión interna, en el sentido de que dimensionan y limitan una tradición religiosa a su relación con un contexto o identidad nacional, es decir, con la idea de *lo nacional*; por otro lado, las referencias a un islam de España o español entrañan una polisemia que las hace vagas, escurridizas y sujetas, por eso mismo, a múltiples interpretaciones y propuestas según el contexto en que se utilicen: ¿evocan acaso la práctica religiosa de los conversos españoles, el legado islámico de al-Andalus, la "integración" de los inmigrantes musulmanes en España, o tal vez la "adaptación" de una tradición religiosa?

Todos estos interrogantes permanecen implícitos y a menudo producen tensiones en las lógicas discursivas del debate público sobre el islam y España. Un debate que habitualmente plantea de una forma muy esquemática la visibilidad del islam —de los musulmanes— como un reto, también como un problema, de integración de una población caracterizada sobre todo y de forma esencialista como inmigrante.

Desde la perspectiva institucional y de la regulación del Estado, ese reto de integración se viene resolviendo sobre todo a través de la interacción o consulta con uno o varios órganos de representación de esta población; a través de legislaciones específicas que se construyen desde una lógica histórica que regula las relaciones religión-Estado (sería el caso del reconocimiento del islam como minoría religiosa en España), pero que cada vez más tienen que ver con el miedo a la visibilidad del "otro" musulmán. Es precisamente en ese temor en el que se inscriben las polémicas legislaciones y consultas sobre el uso o la visibilidad de símbolos religiosos, como es el caso de Francia —con sus sucesivas leyes que regulan y prohíben el uso del pañuelo en público— o el de Suiza, con el reciente referéndum sobre los alminares.

Dado que el objeto de análisis de este ensayo se enmarca precisamente en los discursos sobre *lo nacional* y la identidad religiosa, hay dos observaciones preliminares que, si bien pueden parecer obvias, es necesario precisar aquí. En primer lugar, y aún siendo la inmigración el rasgo que marca la visibilidad del islam en la esfera pública española, éste no se corresponde con el perfil, muy heterogéneo, de la “comunidad” musulmana de España. Por tanto, aunque la expresión “islam de España” o “español” puede y debe ser discutida —no tanto por su ambigüedad en el contenido o por su polisemia, sino especialmente por la inconsistencia de vincular una tradición religiosa a un contexto nacional—, lo cierto es que la expresión es utilizada en los debates públicos para referirse a lo que se considera una necesidad de crear un marco de referencia que permita integrar e integrarse a los musulmanes llegados a España, a la vez que se define una forma de identidad musulmana que sea “aceptable” socialmente.

Aún más, y ésta es la segunda observación, implícitamente se puede entender también en esa expresión la búsqueda de un marco de referencia capaz de “reconciliar” el islam con la idea de España. Ello se debe a que, a pesar del legado islámico de al-Andalus y de los vínculos continuos en el presente con el mundo musulmán (o precisamente por ello), la presencia del islam en España se ha construido a lo largo de los siglos de manera predominante como algo extraño e incluso hostil a la idea de España y a su identidad nacional². Esta percepción interfiere constantemente y de manera notable en los discursos sobre ciudadanía, inmigración, integración e islam, y por supuesto condiciona e influye de una manera compleja los discursos sobre un “islam español”; no sólo los producidos *sobre* los musulmanes de España, sino también los que producen *los propios* musulmanes, cuyo liderazgo se está formando con ese debate y no es ajeno a todas esas referencias, que asumen, rechazan y reelaboran de formas complejas.

Mi objetivo es prestar atención, dentro de ese debate sobre el islam y España (en el que, del lado musulmán, participan actores muy diversos), al discurso que se construye desde la vinculación ideológica con el movimiento islámico marroquí *Yama'at al-'Adl wa-l-Ihsan* (Asociación “Justicia y Espiritualidad”)³ sobre el liderazgo musulmán, el asociacionismo y la participación como ciudadanos de los miembros de la Asociación en la sociedad española. A través de entrevistas en profundidad con varios activistas, he

² La revisión de la construcción del pasado nacional ha sido abordada en profundidad desde diversas disciplinas. Tres excelentes ejemplos, entre muchos otros, son las reflexiones de Viguera (1995), Manzano Moreno (2000) y Aidi (2006).

³ Me referiré en adelante a él con este mismo nombre o simplemente con el pronominal *Yama'a*.

tratado de explorar cómo el compromiso del Movimiento con Marruecos y, en general, con la *umma* (Comunidad universal de creyentes) interactúa con la forma en que perciben y se posicionan en el contexto nacional de España. Dicho de otro modo, se trata de entender cómo el compromiso político y el vínculo espiritual con el líder del Movimiento en Marruecos incorpora, y reelabora a la vez, elementos del discurso dominante sobre la necesaria adaptación del islam a España. Para ello, abordaré en primer lugar el campo musulmán en España, con el propósito de situar y contextualizar el surgimiento de ese liderazgo vinculado al islamismo marroquí y sus fórmulas de participación en el tejido asociativo español.

Mi interés hacia este movimiento en particular empezó en 2005, durante un trabajo de campo sobre el liderazgo musulmán y la autoridad religiosa en España. Durante el mismo, encontré un perfil de miembros o líderes involucrados en el tejido asociativo que en esos momentos estaban observando (más que participando en) el nivel institucional de la representación oficial del islam. Por tanto, en este ensayo describiré ese perfil concreto; esto es, no un paradigma de todo el espectro de gente que ellos mismos dicen o pretenden movilizar en España, sino más bien un liderazgo musulmán emergente a nivel local y nacional, con contactos con el movimiento marroquí en Marruecos y en otros países europeos. Estos dirigentes tienen en común que son jóvenes, con estudios universitarios y urbanos. Comparten, además, un compromiso con *al-'Adl wa-l-Ihsan* y un proyecto de vida en España que incluye la participación en el campo musulmán a través de asociaciones que no están formalmente vinculadas al movimiento marroquí ni pretenden ser una réplica del Movimiento en el extranjero. A través de entrevistas me he acercado a sus itinerarios personales: cómo entraron en contacto con el Movimiento, en Marruecos o en España; cuál es su compromiso político con la organización marroquí, su vínculo espiritual con el líder; cuáles sus expectativas en España en términos de ciudadanía, participación en asociaciones o en el nivel institucional; y cuál, la visibilización de sus actividades y sus redes de contacto en España y en Europa.

EL CAMPO MUSULMÁN EN ESPAÑA

Hay una nueva visibilidad del islam desde finales del siglo xx que es esencialmente la de la emigración, siendo la población marroquí la mayoritariamente protagonista, y el marroquí varón joven el arquetipo del “otro” por excelencia: “el moro”, con una confusión notoria entre la identidad religiosa y étnica, especialmente influida por los debates públicos sobre seguridad y terrorismo después de 2001 y más aún después de los atentados

de marzo de 2004 en España. Estereotipo éste que se contradice con los estudios sociológicos que muestran que, más allá de una clara heterogeneidad en cuanto a origen étnico-nacional de la población musulmana, también hay una gran variedad de perfiles sociales dentro de ese espacio más acotado de la población inmigrante marroquí (Martín Muñoz *et al.* 2003; Martín Muñoz y López Sala 2004; López García y Berriane 2004; Mohatar Marzok 2009).

España se constituye en país de destino migratorio a raíz de su despegue económico de los años ochenta del siglo pasado. Marruecos, debido fundamentalmente a la lógica de la vecindad, y como resultado de las políticas restrictivas en otros países europeos, es el que aporta mayor número de inmigrantes, especialmente en Cataluña. Pero es sobre todo en la década de los noventa cuando la inmigración marroquí se consolida, apareciendo Marruecos en el padrón de 2007 como el segundo país de origen, después de Ecuador, en aportar un mayor número de inmigrantes a España. En este contexto de inmigración se urde un tejido asociativo musulmán en el que convergen el hecho migratorio, la identidad (generalmente por origen nacional) y la religión como criterios de pertenencia (Moreras 1999). Las características de esta población musulmana con una experiencia migratoria relativamente reciente muestran diversos planos de relación entre el país de origen y el de destino. Cuestiones como la identidad, la práctica religiosa, la ideología y la militancia política se desarrollan en función de referentes múltiples y complejos en los que difícilmente puede separarse la dimensión nacional de otra transnacional, puesto que una parte de esta población inmigrante es portadora, entre otras condiciones, de una experiencia de participación cívica y asociativa que en España se reformula y adapta a su entorno cotidiano de maneras diversas, esto es, como emigrantes, como musulmanes y como ciudadanos.

En este sentido, es importante mencionar las conclusiones de un estudio de 2003 sobre la integración en España de los inmigrantes marroquíes y cuyo trabajo de campo cualitativo muestra no sólo la gran variedad de perfiles sociales en la inmigración marroquí, sino también una clave para entender ciertas dinámicas asociativas en España, y es que en la decisión de emigrar influyó

la visión fuertemente negativa hacia su futuro en Marruecos, y su pesimismo sobre las posibilidades de cambio [...]. Las circunstancias políticas y la falta de libertades se apunta, asimismo, como un elemento determinante de la salida entre los sectores con mayor nivel de estudios, procedente de las clases medias urbanas y con una experiencia previa de participación cívica y asociativa... Es decir, el deseo de emigrar no afecta sólo a los sectores económicamente más desprotegidos (Martín Muñoz *et al.* 2003: 139-140).

Por tanto, si bien las motivaciones económicas son importantes, en la escala de valores de una parte de estos emigrantes también hay una importante carga de motivación ideológica, compromiso político y experiencia asociativa que forma parte de su bagaje vital y a partir del cual construyen su futuro y el de sus familias en España.

Por otro lado, aunque es verdad que la emigración desde países musulmanes en las dos últimas décadas ha marcado la composición y desarrollo de las asociaciones musulmanas y su visibilidad en el espacio público (Rosón 2005), no es menos cierto que el impulso institucionalizador del Estado, en su intento de regular las relaciones con las minorías religiosas como forma de completar un largo proceso de reconocimiento de la libertad religiosa, ha propiciado y alentado una forma de representación “oficial” del islam que, a su manera, también ha influido en las dinámicas asociativas de las comunidades musulmanas (Arigita 2006).

El embrión del asociacionismo musulmán, y especialmente su representación institucional, viene impulsada y favorecida por un contexto histórico muy concreto: el de la democracia española de finales de los ochenta, un momento y un contexto en que el Estado plantea el desarrollo definitivo y la consolidación jurídica de la libertad religiosa en España. Como tal, se había empezado a legislar tímidamente a finales de los sesenta, cuando la Ley de Libertad Religiosa⁴ dio lugar a la posibilidad de fundar las primeras asociaciones musulmanas, registradas en Melilla (1968) y Ceuta (1971) —ciudades en donde la minoría musulmana era muy relevante— y en otras, como Granada (1966) o Madrid (1971), en las que la presencia de población musulmana era más activa asociativamente que demográficamente visible.

A finales de los ochenta, se impulsa desde el Gobierno un proceso de diálogo con las minorías religiosas que culmina en 1992 con la firma de tres Acuerdos de Cooperación, con las minorías musulmana, protestante evangélica y judía. Su impulso institucional vino sobre todo condicionado por la necesidad de completar un marco jurídico para la libertad religiosa, más que por la visibilidad y reivindicación de esas minorías. El Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (CIE) estableció un marco jurídico que señala y delimita las reglas de la representación institucional de las minorías, a la vez que regula la visibilidad pública del islam a través de una normativa sobre la protección jurídica de las mezquitas, el estatuto de los imanes, la educación religiosa en las es-

⁴ Durante el franquismo, el catolicismo fue la religión oficial del Estado. Paradójicamente, la estrecha relación con el Vaticano fue la que impulsó que, después del Concilio Vaticano II de 1962-1965, el Régimen se viera obligado a promulgar la primera ley sobre libertad religiosa, en 1967 (Amérigo Cuervo-Arango 1995: 161).

cuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales, prisiones y cementerios, y la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico islámico⁵. Pero, sin duda, la impronta más profunda, y la que determina la visibilidad institucional del islam, es la fórmula buscada para representar a los musulmanes, a través de un órgano único cuyos secretarios son, a su vez, los representantes de dos grandes federaciones que aglutinan —o aglutinaban en el momento de la firma de los Acuerdos con las minorías— a la mayor parte de las asociaciones musulmanas de ámbito local y nacional⁶.

La representación, tal y como se constituyó a raíz de los Acuerdos de ese año, permaneció estable durante una década, aunque no por ello libre de críticas, por su falta de renovación y representatividad (Arigita 2006: 570-576). La incorporación de nueva población inmigrante y el desarrollo del asociacionismo —especialmente desde 2004, tras los atentados terroristas en Madrid— movilizaron a las asociaciones a buscar una representación más plural a través de la creación de nuevas federaciones regionales y de una participación más activa en todo tipo de foros de debate sobre el islam en España, dando lugar, además, a nuevas fórmulas de participación (Téllez 2008). La nueva perspectiva ha hecho que las formas de representación y de liderazgo musulmán muestren en estos últimos años un gran dinamismo, con la aparición de actores emergentes y nuevas formas de participación en la sociedad civil que suponen una importante transformación en el tejido asociativo musulmán, así como en su liderazgo y en su representación institucional. Por tanto, para entender esta transformación, es necesario atender tanto al marco institucional y de representación como a las formas de visibilización del islam y de los musulmanes, no sólo dentro de la lógica de los procesos migratorios o de adaptación, sino también, o espe-

⁵ Para un análisis del marco jurídico que regula el reconocimiento y la normativa del Acuerdo, véase Jiménez-Aybar (2004).

⁶ Esas federaciones, que siguen siendo las únicas representadas en la CIE, son la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). La primera se creó en 1989 a raíz del reconocimiento del “notorio arraigo” para la religión islámica, que era la condición previa para poder empezar a negociar el Acuerdo. Sin embargo, la disparidad de criterios dentro de la FEERI llevó en 1991 a que la Asociación Musulmana de España se escindiera de esa organización paraguas y creara una nueva federación, la UCIDE, registrando todas sus ramas en distintas ciudades como asociaciones. Las disensiones entre ambas organizaciones y la exigencia del Ministerio de Justicia de que hubiera un solo interlocutor condujo a la solución intermedia de crear la Comisión Islámica de España en abril de 1992. No obstante, desde entonces, notablemente en la última década, el dinamismo asociativo ha dado lugar a la creación de nuevas federaciones regionales y otras fórmulas de representación (como el Consejo Islámico de Cataluña) que reclaman su lugar en la CIE.

cialmente, en el contexto de los debates públicos sobre el islam y España. De esta forma, inmigración e institucionalización son dos ejes sobre los que se construye el islam de España y así es como mayoritariamente se refleja en la literatura académica⁷.

Sin embargo, dentro de este espacio complejo hay un tercer eje menos explorado, como es el de la influencia de actores y movimientos transnacionales. A esta influencia apunta la hipótesis de investigación para este ensayo. Frente a la tendencia predominante entre los especialistas a centrarse en el hecho migratorio y en la institucionalización y reconocimiento del islam o de la *comunidad musulmana* por parte del Estado, mi planteamiento aquí es que habría que considerar, además, a tales actores y a sus movimientos en tanto que participan en la creación de asociaciones y estructuras comunitarias en España; las cuales, al mismo tiempo, son parte y contribuyen al mantenimiento de un espacio transnacional marroquí y español.

Las organizaciones islámicas en Europa funcionan en un difícil y variado entorno espacial, en el que lo nacional y lo transnacional interactúan de forma distinta para cada organización. Además, cambian con el tiempo, debido, entre otros condicionantes, a las políticas nacionales. Así, el “islam de España” se está conformando en un contexto que no se limita a la nación, sino a una interacción compleja en la que los espacios supranacionales (fundamentalmente, Europa) y los movimientos transnacionales desempeñan un importante papel.

Mi intención al observar las recientes dinámicas locales de participación asociativa de emigrantes marroquíes vinculados al movimiento *al-'Adl wa-l-Ihsan* es investigar cómo el plano transnacional interactúa, influye y se acomoda a un contexto nacional. La experiencia personal de individuos vinculados específicamente con este movimiento, sus reflexiones sobre su compromiso con el movimiento en Marruecos y la construcción de espacios de participación en la esfera pública española, su movilización de la conciencia de otros musulmanes y sus aspiraciones vitales, muestran cómo las formas de organización que adquiere el islam en España y la adapta-

⁷ La institucionalización del islam en España se ha estudiado desde la óptica del derecho principalmente, en especial por expertos en derecho eclesiástico que trabajan desde la perspectiva de las leyes que regulan la libertad religiosa y los derechos de las minorías religiosas. Véase, entre éstos, el estudio de Jiménez-Aybar (2004). Además de este enfoque, muy específico, la presencia de comunidades musulmanas en España está siendo tratada académicamente desde las disciplinas de la antropología y la sociología, con trabajos etnográficos como los de Martín Muñoz *et al.* (2003), Lacomba (2001), Moreras (1999) o Dietz (2004), entre otros, y los estudios sobre migraciones, como el *Atlas de la inmigración marroquí en España* de López García y Berriane (2004), entre muchos otros.

ción de sus comunidades a la sociedad española no están determinadas solamente por el marco del Estado-nación ni por el hecho migratorio sin más, sino que hay que considerar igualmente otras dinámicas: las de grupos concretos y/o actores transnacionales que interactúan dentro del contexto nacional. El objetivo es, por tanto, mostrar los espacios de intersección entre lo nacional y lo transnacional —de las formas de compromiso social y de participación—, así como de su contribución a la construcción de discursos sobre la identidad musulmana en el contexto nacional español.

AL-'ADL WA-L-IHSAN COMO ACTOR EMERGENTE

Sólo en los últimos años —en parte debido al crecimiento demográfico y organizativo de las comunidades musulmanas, y en parte también por la nueva visibilidad del islam después de septiembre de 2001 (en España, particularmente tras los atentados de Madrid de marzo de 2004)— la representación oficial del islam y el liderazgo han empezado a mostrar un renovado dinamismo, con la aparición de actores emergentes y nuevas formas de participación en la sociedad civil que implican una transformación considerable en las asociaciones musulmanas, en el liderazgo y en la representación institucional.

Es en este complejo panorama en el que, desde principios de esta década, empieza a establecerse en España una red de asociaciones con una vinculación con *Yama'at al-'Adl wa-l-Ihsan*. El movimiento marroquí se inscribe dentro del más general denominado *al-baraka al-islamiyya* (movimiento islámico), liderado fundamentalmente por árabes —aunque no sólo— de diferentes nacionalidades. *Al-baraka al-islamiyya* surgió del modelo organizativo de los Hermanos Musulmanes y expandió y adaptó su mensaje a distintos países árabes y musulmanes dentro del contexto muy particular de las guerras de independencia y en plena formación de los modernos Estados post-coloniales. Son Hermanos Musulmanes en todos los países árabes, pero son también *Yama'at i-Islami* en Pakistán, *al-Nabda* en Túnez, *Milli Görüs* en Turquía..., movimientos islamistas que comparten, todos ellos, una fórmula organizativa y una ideología inspirada por el modelo original de aquéllos. Tal y como Richard P. Mitchell observara en su trabajo clásico sobre este movimiento egipcio en los años de 1950 y 1960⁸, los Hermanos surgie-

⁸ La obra de Mitchell, originalmente de 1969 y traducida al árabe, sigue siendo uno de los documentos de referencia en lenguas occidentales sobre los Hermanos Musulmanes y con una extraordinaria vigencia. La reedición de 1993 tiene un prólogo de John O. Voll que revisa la enorme originalidad y rigor del estudio de Mitchell, a la vez que la contextualiza en las líneas de investigación sobre el islamismo hasta la década de 1990.

ron como una asociación moderna establecida en y para una sociedad en plena transformación, en la que el orden del Estado-nación se había construido fuera de la legitimidad de un “orden islámico” (Mitchell 1993: 235). El pensamiento de Hasan al-Banna⁹, que es uno de los referentes de todas esas organizaciones, se construyó a partir de la voluntad de trascender los límites de los Estados nación, con un discurso universalista que invocaba a la *umma* a través de un mensaje islámico que entroncaba con el reformismo salafí del siglo XIX (Ramadan 2000) y que hoy sigue siendo influyente, sobre todo a través de una disciplina de práctica y formación religiosa contenida en los Veinte Principios de Hasan al-Banna¹⁰, que han impregnado el pensamiento y la acción de este islamismo reformista.

Sin embargo, a grandes rasgos, tanto la vocación universalista del movimiento islámico como su estructura organizativa han evolucionado considerablemente desde que aquél se formara; fundamentalmente porque, sobre el terreno, el contexto geopolítico internacional¹¹ y la influencia de las dinámicas nacionales han exigido una interacción y han ido concretando fórmulas de participación no excluyentes en función de los contextos. Por tanto, y a pesar del fracaso del proyecto internacionalista de los Hermanos Musulmanes, lo que sí ha permanecido es esa red transnacional como espacio de contacto e influencias mutuas que constituye el movimiento islámico; una influencia que ha logrado trascender el ámbito estricto del movimiento islámico y calar en una tendencia que Ann-Sophie Roald ha denominado “post-*ijwan*” (post-Hermanos) y que define a “muchacha gente que aceptan la tradición *ijwani* con su orientación salafí, pero que han rechazado las actividades islámicas dentro de los Hermanos Musulmanes o en organizaciones vincu-

⁹ Hasan al-Banna (Ismailiyya 1906-1949), el fundador y guía de los Hermanos Musulmanes, es una de las figuras de referencia del islamismo. Su pensamiento debe contextualizarse en el reformismo salafí y en el momento histórico del Egipto pre- y post-revolucionario.

¹⁰ Los Veinte Principios (*al-usul al-'isbrin*) de Hasan al-Banna forman parte de sus *Reflexiones sobre el generoso Corán (Nazarat fi l-Qur'an al-Karim)*, que estructuran el pensamiento que guía en todos los aspectos cotidianos e intelectuales de la vida en lo que, según el primero de ellos, es el islam total o *shumuliiyyat al-islam*.

¹¹ La Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes fue un intento de crear una coordinación internacional que, sin embargo, rápidamente se mostró como una supeditación al liderazgo del *murshid* egipcio. En poco tiempo esa estructura se mostró frágil y poco operativa. Los desacuerdos entre la rama kuwaití y las otras, que rechazaron la intervención estadounidense en la Segunda Guerra del Golfo (1990-1991), fueron una prueba de fuego no superada que supuso un golpe para las finanzas de los Hermanos, que contaban en buena medida con la rama kuwaití para sostenerse. Pero, además, los propios contextos nacionales fueron mostrando caminos de participación política que no podían someterse a directrices de un guía situado en Egipto.

ladas a ellos” (Roald 2001: 55-56). Más concretamente en Europa, Roald pone el énfasis en la traducción de las obras de referencia del islamismo como influencia efectiva y capaz de trascender los límites de la militancia activa en los Hermanos Musulmanes, no de forma ciega, sino aceptando la orientación del reformismo salafí y renunciando, o incluso rechazando frontalmente, la militancia política.

¿Qué vincula y qué distingue al movimiento marroquí con *al-baraka al-islamiyya*? El *Shbeyj* Abdessalam Yasin¹², inspirador y *murshid* de la asociación, reconoce la influencia primordial del pensamiento de al-Banna y el éxito organizativo de la asociación egipcia tal y como la planeó su fundador. Sin embargo, algunos aspectos derivados de la experiencia personal de Yasin como líder e inspirador de *al-'Adl wa-l-Ihsan* y de la posición que el Movimiento ocupa en la escena política marroquí —así como de las reflexiones sobre los éxitos y fracasos de los Hermanos Musulmanes— imprimen a su iniciativa un sello particular y muy marroquí.

Fundado por el *Shbeyj* Yasin como asociación benéfica (*yama'iyya jayriyya*) en 1985, tras varias estrategias de organización legal desde 1981, el Movimiento comparte con el de los Hermanos Musulmanes características organizativas e ideológicas, toda vez que el propio Yasin cita a este movimiento egipcio original como referente, y a su fundador, Hasan al-Banna, como modelo (Marechal 2008: 39). *Al-'Adl wa-l-Ihsan* combina la práctica sufí y el vínculo espiritual con el *Shbeyj* Yasin con un fuerte compromiso político con Marruecos. Los dos términos coránicos *al-'adl* (Justicia) e *ih-san* (Caridad o Espiritualidad, tal y como lo traduce el Movimiento) estructuran el pensamiento político de Yasin: *al-'adl* entendido como justicia social, e *ih-san*, como “llamada a la solidaridad y la ayuda mutua como deber de la comunidad musulmana para superar las diferencias sociales y los problemas políticos” (Macías Amoretti 2008: 112). El compromiso de la *Yama'a* en la escena política marroquí es la participación frente al levantamiento: participación dentro de la legalidad y oposición pública a la legitimidad de la figura del rey como comendador de los creyentes (*amir al-mu'minin*). El pensamiento político se elabora desde y para buscar una legitimidad islámica al orden político, tal y como hicieran antes otros refe-

¹² El *Shbeyj* Abdessalam Yasin (n. 1928) reivindica su origen bereber y su formación como pedagogo. Además de desarrollar una larga carrera en la enseñanza pública, para el *Shbeyj* también fue importante su vínculo con la *tariqa* (orden) *butchichiyya*, de la que finalmente se alejó. Su liderazgo espiritual y su pensamiento político están absolutamente asociados a su crítica al sistema político marroquí y son especialmente beligerantes con la legitimidad de la monarquía. Véase Tozy (2000: 151-180) y Zeghal (2006: 119-129).

rentes del islamismo, pero tratando de superar la deriva “revolucionaria” de Abu l-A‘la al-Maududi y Sayyid Qutb. Frente al concepto de ignorancia (*yabiliyya*), que produce rupturas dentro del propio movimiento islamista, Yasin se sitúa en la línea marcada por los Hermanos Musulmanes a partir de 1986 a través de la obra *Du‘a... la Quda* (Predicadores... no jueces), firmada por el segundo Guía, Hasan al-Hudaybi¹³. Este importante texto introduce el concepto de “la época del cisma” (*fitna*) como tiempo de decadencia de la *umma*, al tiempo que abre la posibilidad a superar ese cisma a través de una *yama‘a* de auténticos musulmanes que se esfuercen y trabajen según el método *minhaji* (Darif 1985: 17-20).

En todo caso, lo más relevante y distintivo dentro del movimiento islámico es que el pensamiento político de Yasin se articula en función del espacio político marroquí, y la vocación universalista de su mensaje tiene una dimensión diferente cuando se trata de *participar* fuera de éste, como demuestra la presencia y articulación del movimiento en Europa.

Aunque la presencia de asociaciones vinculadas a este movimiento en España está todavía en una fase embrionaria y poco visible públicamente, no hay que descartar que, al igual que ha sucedido en otros países europeos (Francia, Bélgica y Holanda, notablemente), en un futuro no lejano tenga un mayor arraigo. Las razones para este eventual crecimiento son varias: la cada vez más numerosa presencia de marroquíes en España; la labor de proselitismo que desempeñan los seguidores del *Shaykh* Yasin entre la inmigración no exclusivamente marroquí —ya que reivindican la universalidad de su *sobba* o “vínculo”, que explico más adelante—; y la implicación del movimiento en el tejido asociativo de corte musulmán relacionado con la inmigración y los derechos humanos y civiles.

La investigación sobre la influencia de *al-‘Adl wa-l-Ihsan* en Europa es todavía escasa, al ser su implantación relativamente reciente (si bien “Participación y Espiritualidad Musulmana” de Francia fue creada en 1990), aunque acaso también porque su activismo político se ha observado hasta ahora

¹³ Hasan Isma‘il al-Hudaybi (Egipto, 1891-1973) sucedió a Hasan al-Banna como guía general de los Hermanos Musulmanes en 1951 hasta su muerte. La obra *Du‘a... la Quda* es considerada la primera refutación sistemática de las ideas de otro Hermano Musulmán, Sayyid Qutb, quien a partir de sus escritos en prisión marcará las bases de la radicalización del islamismo. Barbara Zollner, en su análisis sobre la figura de al-Hudaybi, apunta a que la autoría, aunque firmada por al-Hudaybi, sería el resultado de intensos debates en el seno de la jefatura de los Hermanos: un dato que avala la continuidad de las líneas marcadas en esa obra por los siguientes Guías, quienes, según la investigación de Zollner, habrían participado en el libro, marcando una distancia con las tesis formuladas por Qutb en los años de prisión y reforzando el liderazgo de al-Hudaybi como continuador del legado de al-Banna (Zollner 2009: 64-71).

en clave marroquí, es decir, en relación con las dinámicas nacionales específicas de Marruecos. Boubekour y Amghar han apuntado (2006) que *al-'Adl wa-l-Ihsan* estaría desarrollando una estrategia de movimiento islamista europeo con el que crear una base electoral desde la que hacer frente a una potencial reforma de la ley electoral marroquí. Desde esta perspectiva, Europa se habría convertido, desde finales de los noventa, en una “tierra de exilio y tribuna política”. Ante el bloqueo de la escena política marroquí, tal campaña consciente de “exportación” se habría extendido a los Estados Unidos. La presión resultante proveniente del exterior tendría como objetivo obtener al menos la legalización de la estructura del movimiento en Marruecos. La presencia y articulación de la *Yama'a* tendría así lugar como “modo de oposición transnacional” (Boubekour y Amghar 2006: 15); esto es, como recurso de fortalecimiento del movimiento en el exterior orientado en clave política marroquí. Es en este sentido en el que podrían entenderse muchas de sus declaraciones y actividades —especialmente de Nadia Yasin¹⁴— en Europa.

Sin embargo, visto desde la perspectiva de las dinámicas de participación y asociacionismo musulmán en España, se observa algo más que una estrategia de oposición transnacional que se instala en Europa para erosionar el sistema político marroquí que bloquea su participación; y es que los itinerarios personales y las dinámicas locales y nacionales tienen asimismo un lugar específico en esta forma de islam transnacional, y viceversa.

La presencia de miembros de *al-'Adl wa-l-Ihsan* en España se remonta a 1986. Sin embargo, no es hasta finales de los noventa cuando empieza a establecerse una cierta estructura, que a primera vista sigue la dinámica propia del contexto marroquí adaptada al tejido asociativo en España: no hay un sistema de *usar* (familias), pero sí de asociaciones (de mujeres, pro derechos humanos, mezquitas...), cada una con su representante. La organización parece calcada de la de los Hermanos Musulmanes, tal y como ha advertido Munir al-Rakraky —yerno del *Shayj* Yasin y miembro destacado de *al-'Adl wa-l-Ihsan*— en su defensa del legado de Hasan al-Banna (al-Rakraki 2003). Según la *Risalat Nizam al-Usar* (“Epístola sobre la organización de las familias”), de al-Banna, la *usra* es la entidad organizativa menor dentro de los Hermanos. El sistema de *usra* estructura la predicación (*da'wa*) y la educación (*tarbiyya*) en el nivel más básico y fortalece la hermandad (*ijwa*) a través de viajes culturales, actividades deportivas, el ayuno semanal y el encuentro para la oración y la recitación coránica nocturna (*qiyyam al-layl*) una o dos veces por semana. Todas estas actividades, organizadas

¹⁴ La hija del *Shayj* Yasin ejerce un liderazgo destacado dentro y fuera de Marruecos, llegando a ser considerada como la portavoz oficiosa del movimiento fuera del país.

de igual manera, están presentes en *al-‘Adl wa-l-Ibsan*, tanto en Marruecos como en las comunidades organizadas en el extranjero¹⁵.

Por encima de las asociaciones hay organizaciones regionales y, por encima de éstas, una estructura nacional dirigida por un *muraqib* que cambia cada 3 ó 4 años y se elige por votación secreta. Es decir, hay una estructura nacional que reproduce hasta donde puede, o adapta, la forma de asociación de la *Yama‘a* marroquí. Sin embargo, tanto por la manera de continuar vinculados al Movimiento como por los detalles de esta estructura española, que se repite en otros países de Europa, cabe inferir que los miembros de *al-‘Adl wa-l-Ibsan* en España revelan una forma de actuar que no se puede definir única y exclusivamente como parte del proyecto del movimiento marroquí; no al menos en su dimensión política. Estos seguidores del Movimiento, o al menos quienes entre ellos ocupan una posición de liderazgo emergente —aunque no necesariamente reconocida en forma de cargo—, rechazan categóricamente la vinculación orgánica o la dependencia de su movimiento con la *Yama‘a* original marroquí, a pesar de los vínculos estrechos que mantienen con ésta. Matizan su identificación con el Movimiento aclarando que son miembros de “*al-‘Adl wal-Ibsan* en España” o directamente niegan que haya una presencia organizativa formalmente vinculada al movimiento fuera de Marruecos, ya que al partir de Marruecos como emigrantes, éstos dejan explícitamente de pertenecer a la *Yama‘a* del país: cuestión esencial para entender su forma de participación como musulmanes y como ciudadanos en el país de acogida; así como para distinguir cómo es el vínculo con el Movimiento en Marruecos y también su interacción con otros movimientos islamistas en Europa, ya que surge el paralelismo con la organización fallida de la Internacional de los Hermanos Musulmanes cuando se les pregunta por la fórmula organizativa de su presencia en Europa. Sin duda, la estrategia de la discreción —por su condición de oposición ilegal en Marruecos— explicaría esta desvinculación formal con la organización marroquí; pero hay más: más allá de una táctica de invisibilidad, el debate interno sobre la presencia y organización de *al-‘Adl wa-l-Ibsan* fuera de Marruecos ha dado lugar a una reformulación, o más bien a un debate abierto, del compromiso político que les vincula con los países de acogida de manera diferente que con Marruecos.

¿HACIA UNA REFORMULACIÓN DEL COMPROMISO CON LA *YAMA‘A* MARROQUÍ?

Todos los miembros de *al-‘Adl wa-l-Ibsan* comparten la *sobba* o “buena compañía” con el *Shejy* Yasin, así como un ritual que consiste en el ayuno

¹⁵ La Epístola de Hasan al-Banna está disponible on-line en <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=178&SecID=371> (consultada el 20-02-2009).

dos veces por semana —los lunes y jueves— y el *qiyyam al-layl* en pequeños grupos, que son sesiones de *dhikr* (recuerdo de Dios) y de estudio del Corán y de los *hadizes* (dichos del Profeta). Es una disciplina sufí, que los mantiene vinculados al *Sheyy* Yasin en su dimensión más espiritual¹⁶.

La *sobba* es un concepto central en el sufismo y cobra una importancia vital para el *murshid* (guía) de *al-'Adl wa-l-Ihsan*. El *murid* (discípulo) no puede seguir el camino de Dios sin el *Sabib* (Compañero). Tiene que hacer el mismo recorrido para atraer a otros a ese camino. Pero, a diferencia de otras *tariqas* (órdenes sufíes) tradicionales, el *Sheyy* Yasin, en su obra *La Vía Profética (al-Minbay al-Nabawi)*¹⁷, sitúa como primer pilar *el-sobba wa-l-yama'a*; lo que quiere decir que la vía espiritual y el compromiso político están para él en el mismo nivel. La *sobba* es, entonces, una parte integrada en la *yama'a*; es la parte de la educación (*tarbiyya*) espiritual, entendida además como el motor del cambio social.

Un seguidor del *Sheyy* en España reflexiona sobre el concepto de *sobba* desligando de ese primer pilar del método de Yasin la vinculación formal con la organización fundada por éste, de la siguiente manera:

El concepto de *sobba* es un concepto que supera los límites geográficos dentro del marco de relación maestro-discípulo [...]. Muchas personas de varias nacionalidades mantienen esa relación con el maestro, y no es ésta la que inspira el compromiso sociopolítico sino [que] es la propia realidad [la] que inspira cualquier forma de participación.

Al sobba wa-l-yama'a son dos conceptos espirituales inseparables que rigen la relación profunda de los miembros de la escuela con el *Sheyy* Adessalam Yasin, y entre los propios miembros. Entiéndase por *Yama'a* el vínculo espiritual entre todos los miembros de la Escuela y nunca un vínculo de organización.

Al compartir la Escuela y la *sobba* con el *Sheyy* Abdessalam Yasin (el vínculo espiritual), se organizan encuentros espirituales y de reflexión y se intercambian visitas. Al mismo tiempo, se mantiene la total libertad e independencia en lo referente al aspecto de la organización y el activismo.

Los miembros y simpatizantes de la Escuela están ligados y unidos por el principio de *sobba* y *al-yama'a*, independientemente de su lugar geográfico, y diferen-

¹⁶ Sobre las reflexiones del propio *Sheyy* Yasin acerca del concepto *sobba* como “buena compañía”, véase http://www.psm-enligne.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&Itemid=57&gid=190&orderby=dmdatecounter&asc=DESC (consultado el 8/07/2009).

¹⁷ Publicado por primera vez en 1989, constituye el texto esencial de iniciación para los seguidores del *Sheyy* Yasin. El *Minbay*, cuyo significado primero es “Senda” o “Camino”, pero también “Método”, establece la relación entre espiritualidad y acción política, y construye un modelo educativo (*tarbiyya*) basado en la vida del Profeta, así como un modelo organizativo (*tanzim*) para la *Yama'a* que se legitima a través de la experiencia de Medina. Para un análisis en profundidad sobre el proyecto *minbayi*, véase Macías Amoretti (2008: 101-160).

ciados e independientes unos de otros en cuanto a su acción social, política y cultural, puesto [que] esto último está limitado por la realidad concreta de cada país (Informante 1).

La vía profética propuesta por Yasin contiene así una reflexión profunda y original sobre el valor de la espiritualidad, de la que se desprende además un cambio cualitativo con la organización de los Hermanos Musulmanes. Aunque se reivindica el legado espiritual de Hasan al-Banna, de quien se resalta su formación sufí en la *tariqa shadiliyya*¹⁸, el propio Yasin, quien se había iniciado en la *sobba* de la *tariqa butchichiyya*¹⁹, se desvinculó de ella para seguir su propia trayectoria, desnudando la práctica sufí de lo que considera *bid'a* (innovación). Para él, su disciplina espiritual es la más acorde con la *sunna*, la Tradición del Profeta, a través del conocimiento. La educación es, por tanto, un valor central, que sus seguidores no se cansan de destacar; para ellos es la clave del éxito del *Sheyy* y del Movimiento. Es en la educación también donde centran sus críticas a los Hermanos Musulmanes, quienes —según ellos— se habrían desviado de esta senda marcada por su fundador (al-Rakraki 2003).

Si la *sobba* con el *Sheyy* constituye un vínculo primordial para los seguidores de *al-'Adl wa-l-Ihsan*, ¿en qué consiste el compromiso político y social con el Movimiento? La respuesta se ha revelado compleja, y tiene mucho que ver con la experiencia migratoria de los miembros de *al-'Adl wa-l-Ihsan* y su *da'wa* (predicación) fuera de Marruecos. Si bien la acción política es el elemento clave del Movimiento en la escena marroquí, desde los años noventa se ha venido debatiendo la necesidad de separar espiritualidad y compromiso político. Es ahí donde las dinámicas de construcción de un islam de Europa adquieren una importancia capital. Un discípulo del

¹⁸ La orden sufí *shadiliyya*, aunque presente en otros países, notablemente en Siria y en Marruecos, tiene su foco principal en Egipto, donde están las tumbas de sus tres maestros fundadores y donde la *tariqa* ha tenido su mayor grado de institucionalización y ha estado más vinculada a los círculos religiosos urbanos. En el Magreb, aunque también ha estado presente en las ciudades y en las universidades islámicas, es donde ha tenido una mayor presencia local a través de la estructura de los pequeños lugares de oración y peregrinaje, las *zawiya*s.

¹⁹ La *tariqa butchichiyya* deriva de la orden *qadiriyya* y tiene también conexiones con la *shadiliyya*. Fundada en 1942, esta *tariqa*, que en principio buscaba miembros con sólidas referencias, empezó en los años sesenta a atraer a una elite intelectual que, a partir de los setenta, se embarcaría en el proselitismo entre los estudiantes de secundaria y universitarios. 'Abd al-Salam Yasin, por entonces miembro de esta *tariqa*, jugó un papel muy importante en ese proselitismo como profesor de secundaria. Sobre la experiencia de Yasin con la *tariqa butchichiyya*, véase Tozy (2000), Zeghal (2006), Macías Amoretti (2008).

Shbeyj Yasin en España reflexiona de esta manera sobre el primer pilar del *Minbay*:

El *Shbeyj* dice que no podemos seguir la misma tradición del sufismo porque en el sufismo sólo tienen *sobba*, pero nosotros tenemos que cambiar la situación del país primero, y luego la de la *umma* [...]. Pero luego, cuando los hermanos han salido por todo el mundo —están hasta en Malasia— hay un nuevo concepto sobre el que se está hablando mucho dentro de la asociación y que si antes había una *sobba* y una *Yama'a*, la *sobba* está dentro de la misma *Yama'a*. Hubo grupos que vinieron a visitar al *Shbeyj* diciendo que no querían participar en el campo político, pero que les gustaba mucho su *sobba*; es decir, que querían seguirle en la vía espiritual pero no formar parte del Movimiento. Toda la asociación lo acepta, porque siempre decimos que la *sobba* está dentro de la *Yama'a*. Ahora hablamos de un nuevo concepto que es una *sobba* y muchas *Yama'as*. Nosotros seguimos dentro de la *sobba*, pero no dentro de la *Yama'a* (Informante 2).

Esta persona, al contrario que la del testimonio anterior, ha ido un paso más allá abriendo la opción de desvincular *sobba* y *yama'a* para dar paso a nuevas formulaciones del vínculo espiritual entre todos los miembros de la *Yama'a*. La aparente contradicción entre estos testimonios es realmente una muestra de que el debate interno sobre cómo vincularse y desvincularse de la *Yama'a* marroquí sigue siendo un debate abierto y condicionado tanto por el devenir del propio Movimiento en Marruecos como por las experiencias locales, nacionales y supranacionales fuera de Marruecos.

Es destacable también la jerarquía que se establece en este segundo razonamiento, según el cual el compromiso político con la *Yama'a* se vincula primordialmente con Marruecos. La influencia política del Movimiento sobre la *umma* se relega a un paso que deberá ser abordado más adelante. La idea de formular diferentes estrategias de participación política según el contexto nacional en el que los discípulos del *Shbeyj* Yasin se organizan, se deriva en parte de la metodología *Minbayi*²⁰, pero no exclusivamente. A través de esta formulación, al igual que en las formas de participación en la sociedad civil y en sus reivindicaciones como ciudadanos, se observa cómo entre estos jóvenes marroquíes militantes está bien interiorizada, por un lado, la idea del “Estado de derecho” como marco de referencia necesario a partir del cual desarrollar un compromiso político y social, y por otro, la necesidad de contextualizar el compromiso político y social en el lugar en el que viven. La *umma* sigue siendo para ellos una parte importante en la

²⁰ En principio, la organización (*tanzim*) está formulada para el contexto nacional marroquí, aunque también hace un llamamiento a la *umma*. De esta manera, el *minbay* debe ser reproducido de forma separada según las regiones y el contexto para, más adelante, lograr la unidad de la *umma* (Macías Amoretti 2008: 122).

jerarquía de movilización de la solidaridad islámica, pero no se desarrolla como concepto político programático. La insistencia recurrente sobre la necesidad de adaptarse al contexto social español constituye una prioridad expresada en las entrevistas realizadas, y es referida constantemente como el objetivo principal de las actividades asociativas del Movimiento. El proceso de reflexión sobre el papel de la *Yama'a* en España y en Europa está todavía en proceso de diálogo y debate, pero quienes participan en él insisten en marcar una distancia cualitativa con el modelo organizativo de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes en Europa.

Los Hermanos Musulmanes dicen que son un movimiento internacional, que Europa por ejemplo tiene un responsable, el *muraqib al-'amm* [supervisor general], como en Jordania, en Sudán [...]. Dicen que son una asociación internacional y también tienen un diálogo interno, pero no hay ningún cambio...

Yo creo que esto no... Creo que vivir en Europa y seguir a un líder en Arabia o en Egipto no tiene sentido. Porque puede ser un gran político, pero como no vive en España no puede decirme lo que tengo que hacer.

Eso es lo que dice Yasin. Yasin dijo que él no conocía el contexto español, y que no podía dar una opinión. Algunos hermanos que vinieron a Europa pidieron su dirección pero él siempre dijo que esto no tiene sentido (Informante 2).

Al mismo tiempo, los vínculos que este liderazgo emergente en España mantiene con su *Yama'a* marroquí demuestran cómo interactúan las dinámicas transnacional y nacional. La experiencia de este discípulo del *Sheyf* Yasin en el contexto migratorio constituye, en efecto, un ejemplo de liderazgo emergente en la estructuración de los vínculos con el movimiento marroquí desde España. Aun reconociendo que el debate está abierto y que no hay todavía una fórmula de adhesión formal o estructuración a nivel europeo, esta persona apuesta por crear lo que él mismo denomina un “*minbay* europeo” como compromiso de participación en Europa. Para explicarlo, utiliza el ejemplo de la reivindicación de la *Yama'a* en Marruecos del concepto de califato (*jilafa*) y reflexiona:

No nos interesa; por eso estamos trabajando en escribir un *minbay* en Europa, que no tiene que ver con la sociedad marroquí sino con nuestra vida. Nosotros defendemos el laicismo, pero el Movimiento en Marruecos reivindica un Estado islámico, pero democrático, no bajo el gobierno de ulemas. Por eso digo que hay proyectos diferentes para los países... Es complicado; cuando hacemos reuniones en España, muchos dicen que no tenemos que cortar ese lazo, no entienden cómo seguir la *sobba* y no *al-yama'a*. Es porque en España e Italia hay todavía gente que piensa en el retorno, pero en otros países con terceras generaciones ellos ya están en sus países (Informante 2).

La clave para este liderazgo emergente pasa por la educación y la reivindicación de los derechos civiles. Sólo de forma marginal su estrategia de

participación se establece en el campo de la representación institucional como minoría religiosa, aunque no se debe descartar que en un futuro cercano puedan buscar una presencia más activa en la representación oficial del islam (es decir, en la CIE). Su ámbito de actuación se centra, por el contrario, en el campo socio-cultural, de una forma muy diversa: en la red de asociaciones europeas de derechos humanos, en la de asociaciones de mujeres a nivel local, como asociación nacional de tipo socio-cultural, o también como mezquita-asociación religiosa. En todo caso, la reelaboración del compromiso fuera de Marruecos se entiende como algo necesario, en términos de integración y de adaptación, como explica uno de mis informantes:

El traslado de miembros de *al-'Adl wa-l-Ihsan* de un lugar a otro no cambia su compromiso con la Escuela en sí, pero sí con los proyectos sociales, políticos y culturales, adaptándose a la sociedad en la que se encuentran. De ahí que el compromiso cambia en la medida de las necesidades y preocupaciones de la sociedad, cambio que la Escuela cree necesario, anima, impulsa y practica desde el *iytibad* (esfuerzo de interpretación) y la adaptación del islam a las nuevas realidades [...].

En lo que atañe a la práctica religiosa, es necesario adaptarla a las circunstancias del país donde se encuentre uno. Lo mismo podría decirse para el *iytibad*: si es necesario para los países musulmanes, lo es mucho más para los países de mayoría no musulmana (Informante 1).

No obstante, conviene no obviar la posibilidad de que una cuestión que hoy por hoy sigue siendo una incógnita influya en el devenir de esta dinámica entre lo nacional y lo transnacional que afecta a *al-'Adl wa-l-Ihsan* en España: la incertidumbre en la sucesión del *Shbeyj* Yasin y cómo influirá ésta, o lo está haciendo ya de hecho, en los debates internos del Movimiento. Ya que la influencia marroquí sigue siendo innegable, las dudas sobre el futuro de la *Yama'a* en Marruecos han de tener necesariamente un efecto en el Movimiento en Europa, que se articula esencialmente en torno al vínculo espiritual de la *sobba* con el *Shbeyj* Yasin.

Mientras tanto, es asimismo innegable que el asociacionismo en España al que contribuye *al-'Adl wa-l-Ihsan*, y del que a su vez se nutre, va adquiriendo cada vez más fuerza autónoma a medida que el tiempo transcurre. La presidenta de una asociación de mujeres, por ejemplo, cuya vinculación con *al-'Adl wa-l-Ihsan* tuvo lugar en España, destaca como fundamental la educación de los inmigrantes como ciudadanos españoles. En su programa específico de formación de las mujeres, esta asociación destaca el papel de éstas como transmisoras de valores en la familia y de los de su integración en la sociedad española. Sus actividades se articulan en torno a la enseñanza del árabe y del español, el apoyo escolar a los niños y un servicio de

ludoteca que permite a las madres asistir a las reuniones. El objetivo principal, tal y como ella lo define, es el de:

preparar a la gente para ser españoles, porque en muchos casos para ellos ser español significa ser no musulmán y nosotros trabajamos para demostrarles que las dos cosas no son incompatibles (Informante 3).

El asociacionismo de corte socio-cultural, frente a la estructura institucional de entidades religiosas que aglutina a las asociaciones musulmanas, se plantea para ellos como una estrategia para eludir el control del Estado sobre el campo religioso. En este sentido son, como muchos otros líderes de asociaciones religiosas, muy críticos con la forma de representación institucional, reclamando una mayor pluralidad para la CIE. Sin renunciar a su presencia en los órganos estatales, su forma de participación en la fórmula de representación institucional no tiene lugar como organización sino de manera individual, toda vez que se muestran muy críticos con esa fórmula de representación:

El liderazgo musulmán en España se encuentra en una situación anómala, ya que la bicefalia que conoce desde su nacimiento el órgano representativo de los musulmanes, la CIE, no hace más que agravar los problemas [...]. Al *'Adl wa-l-Ihsan* es y será uno de los compuestos educativos, culturales y sociopolíticos más importantes de Marruecos. Representa un modelo para todo el mundo islámico. La escuela predica una lectura abierta y renovada del islam desde una educación y un conocimiento profundos que emanan desde la experiencia íntima y personal por un lado, y de los estudios y la investigación por otro (Informante 1).

Desde el principio no queremos participar en el campo religioso. El ámbito socio-cultural es muy amplio, pero el ámbito religioso está limitado. El Estado no quiere que nadie juegue dentro de su terreno, por eso dijimos vale, dejamos este campo y jugamos en otro terreno. Pero participamos; tenemos asociaciones dentro de FEERI y UCIDE, como las federaciones de Murcia y Andalucía [...]. Yo he hablado con todos los representantes. Yo digo que todos tenemos que participar como musulmanes en España. Nuestro grupo tiene una visión clara, un proyecto para España. Queremos defender nuestros intereses pero no manejar solos la representación, porque nadie tiene derecho a hablar por todos. Yo creo que dentro de la administración hay división. Pero nosotros tenemos claro que nuestro papel es participar (Informante 2).

Por tanto, si bien están presentes en las Federaciones que representan de manera oficial a los musulmanes de España y reivindican su fuerza movilizadora, también tienen clara una estrategia de participación no estructurada como movimiento, de presencia en distintos ámbitos.

En Murcia, donde la agricultura ha convocado una presencia de trabajadores marroquíes muy notable, la influencia del Movimiento es articuladora

del asociacionismo de corte musulmán y a su vez fuente de recelo para una parte de la prensa local, que alerta de manera alarmante sobre sus actividades. Las visitas de Muhammad el-Abbadi, miembro del consejo superior de *al-'Adl wa-l-Ihsan*, son una muestra reveladora de esta complejidad. El-Abbadi viaja regularmente a Murcia por motivos familiares y también porque participa activamente en los cursos de formación de imanes. Si bien su estancia es señalada con tono acusatorio por los medios locales, es asimismo criticada por algunos líderes en España de *al-'Adl wa-l-Ihsan*, al servir de fácil excusa para los ataques hacia su trabajo en Murcia, que desvinculan completamente de las directrices del Movimiento en Marruecos.

Siempre invitan a al-Abbadi, porque su hija vive en Murcia, y por eso él participa en las sesiones de formación. Pero yo estoy en contra de esto, porque él puede dar a los imanes mucha información, pero con nuestra participación damos a la prensa racista una prueba de que somos vinculados con ellos. Pero también invitamos a quienes trabajan con el Régimen. La última vez vino el responsable de asuntos religiosos de la Embajada [de Marruecos]. Y nosotros no tenemos problemas porque esto no tiene que ver con el Movimiento (Informante 2).

La importante presencia de miembros y simpatizantes de *al-'Adl wa-l-Ihsan* en esta zona agrícola del Sureste ha sido el motor de la organización de estas reuniones bimensuales para la formación de imanes, a las que son invitadas personalidades de muy distinto perfil, tanto de Marruecos como de España. De hecho, mi interlocutor valora positivamente la influencia activa de los imanes, poniendo énfasis en las *jutbas* (sermones) y en las *fatwas* (dictámenes jurídicos) que, como líderes religiosos, pueden y deben ser “educativas”, es decir, adecuarse al contexto y contribuir a crear lo que él denomina un “frente de moderación en Europa”.

La mayoría de los musulmanes que viven en Europa ahora siguen a los ulemas que viven en Europa. Y te puedo dar un ejemplo: ahora todos los ulemas que viven en Arabia [Saudí] dicen que es prohibido que el musulmán viva en Europa. *Haram* [ilícito] vivir en Europa [...] ¿Pero quién sigue esta *fatwa* hoy? Casi nadie. Los ulemas de Arabia tienen dinero e influencia para montar páginas *web*, para montar sus canales. Dicen que es *haram* hacer una hipoteca para comprar un piso. Pero ¿quién va a hacer caso de esto? Todos los musulmanes vamos a comprar pisos con hipotecas. Y si preguntas a alguien, dice: no, porque el Consejo Europeo de Fatwas²¹ dice que esto es no prohibido. Ahora la sociedad musulma-

²¹ El Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones se constituyó en 1997, impulsado por la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa. Es un órgano consultivo formado por ulemas de muchas nacionalidades pero que, según los estatutos del Consejo, deben residir en países europeos o pasar en ellos largas temporadas. El Consejo tiene como objetivo emitir *fatwas* (dictámenes jurídicos) dirigidas específicamente a solucionar los problemas de los musulmanes en Europa. Tiene una página web: www.e-cfr.org (consultada el 20/1/2010). Más sobre el Consejo en Caeiro (2003).

na está cambiando mucho. Ahora buscan gente que están cercanos. Por eso digo que tenemos que trabajar con estos ulemas que conocen la sociedad, que tienen influencia [...].

Por eso digo que nosotros queremos vivir nuestro islam en Europa con el pensamiento del Shej Yasin. Nosotros podemos trabajar dentro de nuestra comunidad española musulmana para que la mayoría acepte nuestro pensamiento. Y creo que las *fatwas* basadas en nuestra ideología van a ser aceptadas. Por eso nosotros vamos a trabajar con los Hermanos Musulmanes, con otros musulmanes moderados de Europa para montar una *yabba*, un frente de moderación en Europa. Para que las *fatwas* basadas sobre este tipo de pensamiento puedan ser aceptadas (Informante 2).

¿UN CONTEXTO NACIONAL MARCADO POR DINÁMICAS TRANSNACIONALES, Y VICEVERSA?

La existencia de un tejido asociativo, un liderazgo emergente y las redes de contactos en Marruecos y con otros grupos españoles y europeos muestran una presencia de *al-‘Adl wa-l-Ihsan* en España estructurada en torno a la idea de *sobba* con el *Shej* marroquí y comprometida en desarrollar formas de participación y contribución específicas para España, aunque no sin dificultades. Ante la presión política como oposición en Marruecos, el liderazgo que se va estructurando en España establece modos de actividad cuyos protagonistas describen como “discretos” y fuera de toda articulación estructural con la *Yama‘a* original. No hay que olvidar que muchos de estos líderes que están promoviendo el asociacionismo en España emigraron por motivos políticos: en Marruecos no podían acceder al tercer ciclo universitario por su activismo. Esta condición de opositores al régimen de Mohamed VI también condiciona sus formas de vida y sus estrategias de visibilidad en España.

Sin embargo, más allá de una maniobra de supervivencia del Movimiento fuera de Marruecos, su intervención activa, tanto a nivel local como nacional, estructura una experiencia determinada como ciudadanos musulmanes en la construcción de un islam de España, a la vez que están presentes en redes europeas con los mismos objetivos.

Si bien el contacto con el movimiento marroquí se mantiene, la militancia en Europa está en pleno proceso de reformulación. En este proceso se expresa la necesidad de desvincularse del proyecto político de origen, creando un proyecto europeo y contribuyendo al surgimiento de un “islam de España” que trasciende y cuestiona los límites de una participación a nivel institucional para actuar desde lo local en la plasmación de un concepto de ciudadanía musulmana que, a su vez, incorpora y asume, o responde, a muchas de las reflexiones del debate público.

Así pues, el proyecto de este liderazgo emergente en España vinculado a *al-'Adl wa-l-Ihsan* no se define por el referente marroquí, o al menos no exclusivamente, sino por la acción complementaria de otros niveles: fundamentalmente el de la competencia con otras fórmulas (principalmente otros movimientos islámicos, otro orden de asociaciones y de liderazgo musulmán, y los grupos pro-marroquíes) que se sitúan en el campo religioso y asociativo español, el del marco institucional y asociativo más amplio del islam en España y en Europa y, finalmente, el de los debates públicos que asimismo influyen tanto en su discurso como en sus estrategias de liderazgo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aidi, H. D. 2006. "The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam, and the West". *Social Text* 24 (Summer): 67-88.
- Amérigo Cuervo-Arango, F. 1995. "Breve apunte histórico de la relación Estado-confesiones religiosas en España", en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*: 155-164. Madrid: Trotta.
- Arigita, E. 2006. "Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership". *The Muslim World* 96 (4): 572-573.
- Boubekeur, A. y S. Amghar. 2006. *Islamist Parties in the Maghreb and Their Links with EU: Mutual Influences and the Dynamics of Democratisation*. Euromesco Paper 55. (http://euromesco.com.pt/images/55_eng.pdf. Consultado hasta febrero de 2010).
- Caeiro, A. 2003. "The European Council for Fatwa and Research", ponencia presentada en el seminario *Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting*, of the Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute, Florence & Montecatini Terme 19-23 March, 2003.
- Darif, M. 1985. *Yama'at al-'Adl wa-l-Ihsan: Qira'fi l-masarat*. Casablanca: al-Mayalla al-Magribiyya li-'ilm al-iytima' al-siyasi.
- Dietz, G. 2004. "Frontier Hybridisation or Culture clash? Transnational Migrant Communities and Sub-national Identity Politics in Andalusia, Spain". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (6): 1087-1112.
- Jiménez-Aybar, I. 2004. *El islam en España: Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- Lacomba, J. 2001. *El Islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Política Social y Deporte.
- López García, B. y M. Berriane (dirs.). 2004. *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Macías Amoretti, J. A. 2008. *Entre la fe y la razón: Los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá.
- Manzano Moreno, E. 2000. "La construcción histórica del pasado nacional", en J. S. Pérez Garzón et al., *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*: 33-62. Barcelona: Crítica.
- Marechal, B. 2008. *The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse*. Leiden y Boston: Brill.

- Martín Muñoz, G. *et al.* 2003. *Marroquíes en España: Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol.
- Martín Muñoz, G. y A. López Sala. 2004. *Musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Mitchell, R. P. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mohatar Marzok, M. (dir.) 2009. *Marroquíes en Andalucía: Dinámicas migratorias y condiciones de vida*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Moreras, J. 1999. *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas identitarias*. Barcelona: Fundació Cidob.
- Al-Rakraki, M. 2003. *Hasan al-Banna bayna zulm busadibi wa sabw ahfadibi*. Beirut: Dar Lubnan.
- Ramadan, T. 2000. *El reformismo musulmán, desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.
- Roald, A. S. 2001. *Women in Islam: The Western Experience*. Londres: Routledge.
- Rosón, J. 2005. "Tariq's return? Muslimophobia, Muslimophilia and the Formation of Ethnicized Religious Communities in Southern Spain". *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations* 43-44-45: 87-95.
- Téllez, V. 2008. "La juventud musulmana de Madrid responde: Lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M". *REIM* 6: 133-143.
- Tozy, M. 2000. *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.
- Viguera, M. J. 1995. "Al-Andalus como interferencia", en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*: 61-70. Madrid: Trotta.
- Zeghal, M. 2006. *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.
- Zollner, B. 2009. *The Muslim Brotherhood. Hasan al-Hudaybi and Ideology*. Oxford y Nueva York: Routledge.

Fecha de recepción: 15 de julio de 2009

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2010