



ugr

Universidad
de Granada



Laboratorio
de Estudios
Interculturales

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

¿EL RETORNO DE TARIQ? COMUNIDADES ETNORRELIGIOSAS EN EL ALBAYZÍN GRANADINO

AUTOR: FRANCISCO JAVIER ROSÓN LORENTE

DIRECTOR: GUNTHER DIETZ

GRANADA, MAYO de 2008

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL.....	i
ÍNDICE DE MAPAS, GRÁFICAS E ILUSTRACIONES	v
LISTA DE ABREVIACIONES	vii
1. INTRODUCCIÓN	1
2. DELIMITACIÓN TEÓRICA.....	11
2.1. Aportaciones desde la antropología de la religión.....	12
2.2. Aportaciones desde la antropología urbana	16
2.3. Nacionalismo y etnogénesis	21
2.3.1. Espacio, tiempo e identidad	23
2.3.2. De la globalización a la gentrificación	25
2.4. La Identidad étnica y la cultura	30
2.5. Visibilización y visibilidad local del “otro”	32
2.6. Islamofobia e Islamofilia.....	33
2.6.1. ¿Islamofobia o muslimofobia?	35
2.6.2. ¿Conversos al Islam o nuevos musulmanes?	40
3. ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN	43
3.1. Bases metodológicas	43
3.1.1. Los estudios de comunidad: territorialidad y sociedad.....	44
3.1.2. El papel de la etnografía en los estudios de comunidad.....	46
3.2. Delimitación de la muestra objeto de estudio	46
3.2.1. Procedimiento de muestreo y triangulación.....	48
3.2.2. Características de la muestra	49
3.2.2.1. La comunidad musulmana	50
3.2.2.2. “La comunidad muslimófila” vs. “la comunidad muslimófoba”	52
3.2.3. Praxis metodológica	53
3.3. Proceso de investigación	54
3.3.1. Primera fase de investigación	55
3.3.1.1. Recopilación de datos y guías de entrevista (06/2000 a 09/2000)	55
3.3.1.2. Trabajo de campo inicial (10/2000 a 01/2001)	56
3.3.1.3. Análisis preliminar de datos (02/2001 a 03/2001)	57
3.3.1.4. Entrevistas biográficas (04/2001 a 05/2001)	57
3.3.1.5. La observación participante (06/2001)	58
3.3.1.6. Formulación de resultados previos (07/ 2001 a 09/2001)	59
3.3.2. Punto de inflexión teórico-metodológico	59
3.3.3. Ampliando el campo de análisis	60
3.3.4. Nueva fase empírica	62
3.3.5. Análisis y teorización de los datos.....	63
3.4. Estrategias para la recopilación y el análisis de datos.....	64
3.4.1. Observación.....	64
3.4.2. Entrevista etnográfica	65
3.4.3. Historias de vida del residente albaicineró	67
3.4.4. El análisis de los datos	69

PARTE I: NIVELES IDENTITARIOS.....	73
4. EL CONTEXTO.....	75
4.1. Contextualización histórica	75
4.2. De la Junta Soberana a la Constitución Cantonal Andaluza.	80
4.3. El andalucismo del siglo XX.....	83
4.4. “El nuevo nacionalismo andaluz”	87
4.4.1. El Islam político de la región andaluza	91
4.4.2. Entre política y movilización social	94
4.4.3. ¡Nuevas tendencias de movilización social!	98
4.5. De la cultura andaluza al proceso migratorio “desestructurante”	99
4.5.1. “Miedo al inmigrante”: las metáforas de una “simbólica invasión”	103
5. EL ESCENARIO	107
5.1. La tensión entre localismo, regionalismo y globalización	112
5.1.1. El tiempo.....	115
5.1.2. El espacio	117
5.1.3. El territorio	118
5.2. Respuesta local a la globalización.....	120
5.3. Hacia una praxis barrial	124
6. EL BARRIO	127
6.1. ¿Dónde se da la “invasión”? El barrio del Albayzín	127
6.2. Localización del barrio	134
6.2.1. Límites administrativos.....	135
6.2.2. Límites socio-culturales	137
6.2.3. La zona de Plaza Larga	144
6.2.4. La zona de calle Elvira-Zenete	145
6.2.5. La zona de Calderería	146
6.3. De la localización a la temporalización.....	147
6.3.1. Temporalización y memoria histórica del barrio.....	148
6.3.2. Cómo se forja la “memoria del barrio”	149
6.3.2.1. La memoria histórica forjada desde la escuela	154
6.3.2.2. Las escuelas del Ave María	156
6.3.2.3. Tipo de enseñanza y memoria.....	163
6.3.2.4. Celebraciones y “marcas de la memoria”	166
6.4. ¿Cómo se responde a las “marcas de la memoria”?	171
6.4.1. El debate sobre el concilio de Elvira	173
6.4.2. Convivimos con el mito de las tres culturas	176
6.4.3. El debate sobre Castro y Albornoz	185
PARTE II: ESPACIOS TERRITORIALIZADOS E IDENTIDADES CONTESTADAS.....	191
7. TERRITORIALIZACIÓN.....	193
7.1. Espacio público	195

7.1.1. El pueblo albaicinerio	196
7.1.2. Territorialización del tiempo y del espacio	199
7.1.3. Juegos territorializados	204
7.1.4. Fiestas y celebraciones	208
7.1.4.1. Día de la Cruz.....	211
7.1.5. Territorios públicos perdidos: tradiciones perdidas.....	213
7.2. Espacio privado	214
7.2.1. Las casas y los cármes del barrio.....	215
7.2.2. Espacios privados perdidos y/o modificados	219
7.2.2.1. Un espacio de inseguridad	220
7.2.3. Fiestas en espacios privados	223
7.2.4. Migraciones forzadas	225
7.3. Tercer espacio: el “no lugar”	230
7.3.1. El “tercer espacio” territorializado.....	231
7.3.2. Del tercer espacio a los “no lugares”	237
8. SUBSTANCIALIZACIÓN	239
8.1. Dimensión social	241
8.1.1. La gran familia albaicineria: unidad doméstica.....	242
8.1.1.1. ¿Endogamia barrial?.....	246
8.1.1.2. Los motes	250
8.1.2. Relaciones políticas y de clientelismo: creación y uso de asociaciones	256
8.2. Dimensión económica	262
8.2.1. Globalización económica y transnacionalización cultural local	265
8.2.2. Lo propio vs. lo ajeno: identidades diferenciales en el ámbito económico del barrio.....	271
8.2.3. Procesos “gemelos”: globalización y localismo de identidad diferencial.....	276
9. DESTERRITORIALIZACIÓN	287
9.1. Gentrificación globalizada	291
9.1.1 “Nuestros nuevos ricos”	293
9.2. “Los ricos forasteros que compran nuestras casas”	298
9.2.1. Los granadinos.....	298
9.2.2. Los forasteros (granadinos) acaudalados.....	303
9.3. Los forasteros extranjeros.....	306
9.3.1. Atracción turístico-orientalista.....	308
9.3.2. Del turista al inmigrante delincuente.....	316
PARTE III: LA ETNIFICACIÓN DE LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS.....	323
10. COMUNIDADES ETNORRELIGIOSAS EN LA CIUDAD DE GRANADA.....	325
10.1. Primera atracción de comunidades islámicas a Granada.....	326
10.2. La Comunidad Islámica en España: primera comunidad musulmana	332
10.2.1. Nuevos movimientos sociales: comunas hippies en la Alpujarra.....	335
10.2.2. Comunidad Islámica en España: la visibilidad local del otro	338
10.2.2.1. Asentamiento de la Comunidad Islámica en el “morisco” Albayzín.....	340
10.2.2.2. Consolidación de las estructuras comunitarias.....	344
10.2.2.3. Presencia y visibilidad local “del otro”	347
10.3. Ruptura comunitaria y aislamiento social	351
10.3.1. La percepción neo-musulmana	353
10.3.2. La percepción musulmana	355

10.3.3. Génesis de la Mezquita At-Taqwa	357
10.3.4. Proceso de ruptura: del islam “converso” al inmigrado	360
10.4. De la visibilidad local a la organización estatal	364
10.4.1. Consolidación de las estructuras y asentamientos comunitarios	366
10.4.2. Organización estatal: Comisión Islámica de España	368
10.4.3. Articulación del Consejo Islámico de Granada	372
10.4.4. Desarticulación de la FEERI y aparición de nuevos dirigentes.....	376
11. MUSLIMOFOBIA VS. MUSLIMOFILIA: ESTRATEGIAS DE DELIMITACIÓN.....	381
11.1. La primera “oleada” muslimófoba	383
11.1.1. Del desconocimiento a la xenofobia	384
11.2. Configuración específica de la primera población.....	390
11.2.1. Críticas a la comunidad: ¿ortodoxia o fundamentalismo?	393
11.2.2. Articulación del sector muslimófobo.	398
11.3. ¡Una mezquita en el Albayzín!.....	402
11.3.1. Presentación del proyecto de construcción: de 1984 a 1992	405
11.3.2. Las reivindicaciones vecinales: de 1993 a 1994	407
11.3.3. Articulación de nuevos actores: de 1995 a 1998.....	414
11.3.4. De 1999 hasta la actualidad	418
11.4. De la Toma de Granada al Día de la Reconciliación.....	422
11.4.1. De 1979 hasta 1995	425
11.4.2. De 1996 a 2001.....	435
11.4.3. Nueva etapa en la celebración de la Toma.....	437
11.4.4. El Foro de las (tres) Culturas.....	441
11.5. En búsqueda de un “consenso entre culturas”	444
11.5.1. Muslimofobia: partidarios anti-modificación	444
11.5.1.1. Grupos de ultraderecha.....	454
11.5.1.2. El papel de la Iglesia católica	457
11.5.2. Partidarios de modificar la celebración.....	459
11.5.2.1. De la reinención del pasado a la conmemoración del Día de la Reconciliación	460
12. CONCLUSIONES	469
ANEXOS	479
Anexo 1. Temporalización de las actividades de la <i>Comunidad Islámica en España</i> (CIE) (1973-2003)	479
Anexo 2. Iniciativa de recogida de firmas por parte de varias organizaciones localistas granadinas	481
Anexo 3. Documentos de aprobación de la iniciativa de la coordinadora <i>Identidad Andaluza</i> para realizar una nueva edición del ‘Llanto por Granada’. Granada 1992	482
Anexo 4. Listado de asociaciones representadas en el <i>Foro de las Culturas</i>	484
Anexo 5. Propuesta de manifiesto de la <i>Yama’a Islámica de al-Andalus</i> al colectivo <i>Identidad Andaluza</i>	485
BIBLIOGRAFÍA	499
LISTA DE ENTREVISTAS	489

ÍNDICE DE MAPAS, GRÁFICAS E ILUSTRACIONES

Cuadros

Cuadro 1: Naturaleza del prejuicio anti-Islam según Runnymede Trust (1997:2)	35
Cuadro 2: Distintos actores que gentrifican el barrio del Albayzín.....	292
Cuadro 3: Listado de Comunidades Islámicas representadas en la ciudad.....	370
Cuadro 4: Programa del Día de la Reconciliación.....	464

Ilustraciones

Ilustración 1: Yasser Calderón en un acto de Liberación Andaluza. Diario Sur 23/05/1987	93
Ilustración 2: Propaganda de Nación Andaluza.....	96
Ilustración 3: Manifestación de Jaleo!!!.....	98
Ilustración 4: Propaganda de Alianza Nacional	103
Ilustración 5: El Albayzín visto desde la Alhambra	128
Ilustración 6: Día de Encerrar la Vieja. Calle del Agua.....	155
Ilustración 7: Cueva Museo del Ave María en el barrio del Sacromonte	157
Ilustración 8: Alumnos en las escuelas del Ave María.....	158
Ilustración 9: Mapa de España en las escuelas del Ave María	162
Ilustración 10: Escuelas del Ave María.	164
Ilustración 11: Monaguillos de la iglesia de San Cristóbal. Alumnos del Ave María	168
Ilustración 12: Cartel del Ayuntamiento de Granada (2/01/2000)	183
Ilustración 13: Las Rutas del legado andalusí.....	184
Ilustración 14: Barriguillas y Bartolones. Fiestas del Albayzín 2001.....	207
Ilustración 15: Romería de San Miguel 2007.....	208
Ilustración 16: Semana Santa 2003. Mirador de San Nicolás.....	211
Ilustración 17: Día de la Cruz en la década de los 70	213
Ilustración 18: Carmen de la casa árabe. Albayzín Alto	216
Ilustración 19: Antigua casa de vecinos del barrio. Casa de la Lona	220
Ilustración 20: Celebración familiar en casa privada.....	224
Ilustración 21: Boda de Loli “la Loca”	225
Ilustración 22: Bar Horno de Paquito en la Plaza Aliatar.....	235
Ilustración 23: Yudes, artesano calderero.....	250
Ilustración 24: El “Moyo” disfrazado de Napoleón	253
Ilustración 25: Don José Domínguez. Pepe “el Zapatero”	254
Ilustración 26: El “Loco Quetes” (1991)	256
Ilustración 27: Entrevistada celebrando el Día de la Cruz. Plaza Aliatar	259
Ilustración 28: Taller de taracea.....	271
Ilustración 29: Guardias de la Alhambra por tradición familiar	273
Ilustración 30: Tiendas en la calle Calderería	280
Ilustración 31: Calle Calderería en su proceso de cambio.....	281

Ilustración 32: Turistas que visitan y colapsan el barrio.....	312
Ilustración 33: Atracos e inseguridad barrial.....	318
Ilustración 34: Foto protesta de la Asociación de Vecinos, sobre los menores en el barrio	321
Ilustración 35: Portada de la revista <i>País Islámico</i> (Marzo/Abril 2001).....	346
Ilustración 36: Contraportada de la revista <i>País Islámico</i> (Marzo/Abril 2001).....	347
Ilustración 37: Musulmanes rezando en plazas públicas granadinas.....	348
Ilustración 38: Entrada Mezquita At-Taqwa	358
Ilustración 39: Mujer musulmana	402
Ilustración 40: Mezquita en el Albayzín	403
Ilustración 41: Maqueta de la Mezquita Mayor de Granada	405
Ilustración 42: Maqueta a tamaño real del alminar de la Mezquita	414
Ilustración 43: Construcción de la Mezquita (07/02/2000).....	418
Ilustración 44: Sala de oración de la Mezquita Mayor (10/07/2003).....	421
Ilustración 45: Inauguración de la Mezquita Mayor (10/07/2003)	421
Ilustración 46: 515 aniversario de la Toma de Granada (El País 02/01/2008)	423
Ilustración 47: Nación Andaluza, en el V centenario de la Muerte de Isabel la Católica	425
Ilustración 48: Panfletos distribuidos por el <i>Comité Andalucía-Nación</i>	429
Ilustración 49: Reivindicaciones de la Plataforma Pro 2 de Enero	448
Ilustración 50: Granada por la fiesta de la Toma ¡Defiéndela con tu firma!	451
Ilustración 51: Pegatina del movimiento ciudadano “y Granada ¿Qué?”	452
Ilustración 52: Panfletos repartidos en el día de la Toma de Granada	456
Ilustración 53: Propaganda de España2000 en los actos de la Toma de Granada	457
Ilustración 54: Día de la Reconciliación celebrado en la Mezquita Mayor de Granada	466

Mapas

Mapa 1: Zonas de expansión de la ciudad.....	132
Mapa 2: Distribución del barrio según el PEPRI	137
Mapa 3: Distribución de Asociaciones de Vecinos	141
Mapa 4: Zonas subjetivas de investigación	142
Mapa 5: Zonas de investigación prioritaria	143
Mapa 6: Expansión tras los derrumbes e inundaciones.....	228

LISTA DE ABREVIACIONES

AEM	Asociación de Estudiantes Marroquíes
ASA	Alianza Socialista de Andalucía
ASMIN	Asociación de Mediadores Interculturales
ASPA	Asociación Andaluza por la Solidaridad y la Paz
BICS	Berlin Institute for Comparative Social Research
CDPI	Centro de Publicaciones Islámicas
CE	Comunidad Europea
CEE	Comunidad Económica Europea
CIE	Comunidad Islámica en España
CIG	Consejo Islámico de Granada
dC	Después de Cristo
DN	Democracia Nacional
EMUCESA	Empresa Municipal de Cementerio y Servicios Funerarios de Granada S.A.
FADA	Federación Andaluza de Artesanos
FAL	Frente Andaluz de Liberación
FEERI	Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas
FEME	Federación Musulmana de España
FIE	Federación Islámica de España
FIRM	Federación Islámica de la Región de Murcia
FLA	Frente para la Liberación de Andalucía
IMFE	Instituto Municipal de Formación y Empleo
INE	Instituto Nacional de Estadística
IU	Izquierda Unida
JONS	Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista
LA	Liberación Andaluza
LOLR	Ley Orgánica de Libertad Religiosa
NA	Nación Andaluza
ONG	Organización No-Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PA	Partido Andalucista
PCA	Partido Comunista de Andalucía
PCE	Partido Comunista de España
PCPA	Partido Comunista del Pueblo Andaluz
PEPRI	Plan Especial de Protección y Reforma Interior
PGOU	Plan General de Ordenación Urbana
PP	Partido Popular
PSA	Partido Socialista de Andalucía
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
PSUA	Partido Socialista Unificado de Andalucía
SA	Sociedad Anónima

UAM	Universidad Autónoma de Madrid
UCD	Unión de Centro Democrático
UCIDE	Unión de Comunidades Islámicas de España
UCO	Universidad de Córdoba
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos veinte años, España ha experimentado un marcado incremento en la población inmigrante extranjera, destacándose los magrebíes musulmanes. De igual modo, desde finales del franquismo, en ciudades como Granada, antaño cuna de la dinastía nazarí y símbolo de la convivencia interreligiosa del histórico Al-Andalus, se viene observado una tendencia de “conversión” al Islam entre la población autóctona (cfr. Rosón y Dietz 2007). Ambos fenómenos vienen acompañados por actitudes anti-musulmanas y “anti-moras”, que reflejan diferentes dimensiones de discriminación prevaletentes en amplios sectores de la opinión pública española. En la actualidad, debido a los atentados terroristas internacionales (11 de septiembre) y los “más cercanos” como el 11 de marzo y 7 de julio, se ha reforzado sobremanera tanto “el sentimiento de superioridad occidental como la estigmatización esencialista del mundo musulmán” (Martín Muñoz 2004:366), llegando a identificar “al terrorista” con la población musulmana, inmigrante o “conversa”.

En este contexto de islamofobia generalizada, la creciente visibilidad del Islam granadino no sólo suscita reacciones de rechazo por parte de los católicos autóctonos y de sus instituciones eclesiásticas, sino también por quienes luchan por lograr espacios públicos laicos y aconfesionales. A lo largo de este proceso, el Islam local, sus comunidades y representantes, acaban siendo “etnificados” como símbolos y marcadores de una alteridad supuestamente inconmensurable con la modernización y “europeización” de la cultura andaluza. Ello genera retos importantes para la gestión de la diversidad religiosa, una de las grandes tareas pendientes de la sociedad española, crecientemente multicultural y plurirreligiosa.

Para analizar este heterogéneo marco contextual, se ha llevado a cabo un estudio etnográfico en el que se explora la vida cotidiana de la población civil residente en la ciudad de Granada y, en particular, en el barrio granadino del Albayzín, observando los diversos espacios de interrelación que se van abriendo entre tres actores diferenciados: la “comunidad musulmana”, sectores de la población afines a estas comunidades y aquellos actores sociales que se oponen a ella. Todo ello se refleja en la dinámica cultural de la sociedad actual, generando fronteras nítidas de separación observables en una constante lucha por la resignificación identitaria de “unos” frente a “otros”.

Resulta necesario, por tanto, analizar los discursos de los vecinos/as, sus experiencias interreligiosas e interculturales, las distintas formas de discriminación, y las pautas de exclusión social, directamente relacionadas con los procesos de territorialización, temporalización y substanciación (Alonso 1994) del espacio como generador de identidades. Estos procesos de “etnogénesis”, de reafirmación étnica, llevados a cabo mediante la reapropiación y la reinención cultural, están dando lugar a “culturas híbridas” (García Canclini 1989) que se generan en torno a los distintos procesos de “globalización”, de reordenamiento de lo público y lo privado en los distintos espacios urbanos de la ciudad, así como, a través de la desterritorialización, de los heterogéneos referentes simbólicos. Estas figuras híbridas desarrollarán en la región andaluza, en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín, una específica conciencia identitaria, cuya práctica y representación, ha sido y seguirá siendo transformada tanto mediante la modificación y la resignificación de las relaciones intraculturales como mediante la incorporación de elementos extra-culturales, “etnificados” como propios (Dietz y Rosón 2002).

Dado que los procesos de etnogénesis e “hibridación cultural” (García Canclini 1995) se están desarrollando en el marco de las distintas comunidades observables en el espacio local albaiciner, se ha optado por estudiar

empíricamente el origen y la evolución de estos movimientos étnicos, así como analizar los nuevos actores sociales enmarcados en su contexto nacional, regional y local.

A su vez, observando la “historia”, los recuerdos, la memoria e incluso la desmemoria de los distintos grupos constituidos en el barrio –desde los “actores autóctonos” hasta los migrados–, el presente, pasado y futuro de las personas que residen en él, se reflejarán en la reconstrucción y, en algunos casos, en la “reinención” de su propia identidad individual y colectiva. Para ello, resulta imprescindible integrar los ejes temporal y espacial que estructuran las potenciales relaciones intergrupales. Estos procesos de primordialización temporal y territorial (cfr. Rosón y Dietz 2007), facilitados por la cultura dominante y adscritos a la construcción de diversos sentidos de pertenencia local, global y “glocal”, serán analizados a través de la perspectiva diacrónica y sincrónica, así como a través de los enfoques *emic* –a través de su propia comprensión de la cultural– y *etic* –a través de los condicionantes externos en los que se originan estos grupos–, haciendo posible el análisis de las nuevas formas y estructuras sociales, substancializadas mediante una etnicidad que recurre constantemente a la reconstrucción del pasado y de la “memoria histórica” del barrio y de sus habitantes para construir el futuro del grupo y de la comunidad residente en el barrio del Albayzín. Por ello, la temporalización y las “marcas de la memoria” (Jelin 2005), construidas simbólicamente en el entorno barrial, tomarán forma a través de la ritualización de actividades folclóricas como símbolos de identidad diferenciadora que identifican y a su vez segregan y/o dividen a la población del barrio del Albayzín en distintos subgrupos y comunidades.

De este modo, el punto de partida de mi trabajo nacerá en relación al fenómeno de la creciente visibilidad local del “otro” y cómo éste despierta un rechazo históricamente arraigado, cada vez más significativo y presente en grandes

sectores de la sociedad andaluza y granadina. Precisamente esta dinámica de visibilización y de rechazo, que se desarrolla ampliamente en el espacio “glocal” territorializado, constituirá el punto de partida de los principales interrogantes etnográficos que, *a priori*, se establecieron para guiar el presente trabajo:

- ¿Cuáles y quiénes son los principales actores sociales que intervienen en el proceso de construcción de las distintas comunidades etnorreligiosas observables en el ámbito local granadino? Y, ¿cómo se desarrollan los procesos de visibilización local y las estrategias organizativas de estas comunidades?
- ¿Qué tipo de consecuencias está teniendo este proceso visibilizador en la población “autóctona”? ¿Cómo se constituye la identidad de “unos” y “otros” en su referente espacial y temporal? Y, ¿qué papel juegan la “memoria histórica” y los procesos de construcción identitaria en este proceso?
- ¿Cómo se articulan las relaciones interreligiosas? ¿Qué tipo de relación se puede establecer entre las distintas comunidades etnorreligiosas? ¿Podemos observar la formación de procesos de hibridación cultural y religiosa?
- ¿Existe un proceso de cambio identitario en la relación entre comunidades? O, por el contrario, ¿existe una crisis de identidad, debido al “choque cultural”, al “choque de civilizaciones”, y/o a las condiciones específicas desarrolladas en el “espacio” objeto de estudio?
- ¿Cómo transcurre la toma de contacto entre la población “autóctona”, los inmigrantes y los españoles neo-musulmanes? ¿Qué grado de interacción existe entre las diferentes prácticas religiosas, o en su defecto, qué tipo de problemas o “conflictos” son observables entre las distintas tradiciones?

- ¿Hasta qué punto podemos observar una radicalización étnico-religiosa dentro de la población musulmana y/o hasta qué punto podemos delimitar la etnificación y esencialización de estas comunidades?

La respuesta a estos interrogantes será esencial a la hora de analizar los diversos espacios de interrelación que se van abriendo entre las comunidades musulmanas y la población “autóctona”.

Para analizar estos espacios de interrelación, establecidos entre las comunidades islámicas y el resto de la población “autóctona”, en sus distintos niveles de representación, local, regional y nacional, la estructura de la presente tesis doctoral reflejará constantemente el carácter reflexivo del contexto social estudiado. Ello implica “participar” en el mundo social objeto de estudio, reflexionando y observando “desde fuera” (*etic*) y “desde dentro” (*emic*), con el objetivo de obtener una visión que dé sentido último a lo observado a lo largo del trabajo de campo. Las necesidades teórica y metodológica que surgen a la hora de contrastar ambas perspectivas darán lugar a tres partes diferenciadas, aunque íntimamente relacionadas, quedando dividido el trabajo abajo expuesto como sigue: una primera parte (Parte I: Niveles identitarios), en la que se analiza cómo se forjan los distintos niveles identitarios en la región andaluza, en la ciudad de Granada y el barrio del Albayzín, en base a un eje temporal; una segunda parte (Parte II: Espacios territorializados e identidades contestadas), que se centra en cómo estos niveles identitarios se reflejan en el día a día del Barrio, reflexionando en base al eje territorial del espacio reconocido como propio por los diferentes y diversos actores sociales que habitan en él; por último, una tercera parte (Parte III: La etnificación de las comunidades religiosas), que ilustra cómo el proceso de construcción identitaria que se genera en base al “otro”, al musulmán, se ejemplifica a través de distintos “conflictos” que constantemente reconstruyen y reinventan el pasado histórico de la región, de la ciudad y del barrio del Albayzín.

Desglosando estas tres partes principales, como punto de partida el análisis de los diversos espacios de interrelación establecidos entre el “otro”, las comunidades islámicas y el “nosotros” –la población “autóctona” – el capítulo 2, se divide en dos bloques: por un lado, las aportaciones esgrimidas desde las distintas sub-disciplinas de la antropología, que vertebrarán constantemente los diferentes capítulos en los que se subdivide la presente tesis doctoral, y, por otro lado, una breve aproximación conceptual que igualmente delimitará la teoría desde la praxis. Por lo tanto, inicialmente (Cap. 2.1.), se analizan las posibles aportaciones teóricas (esgrimidas) desde el concepto de religión y desde la antropología de la religión; en un segundo paso (Cap. 2.2.), la aportación desde la antropología urbana nos ofrece tanto el enfoque metodológico como la posibilidad de describir los grupos objeto de estudio espacial y temporalmente. Las similitudes estructurales entre nacionalismo y etnogénesis (Cap. 2.3.) darán lugar a un estudio en profundidad de los procesos de “territorialización”, “temporalización” y “substancialización”, haciendo especial hincapié en la construcción de la identidad y en el concepto de cultura (Cap. 2.4.). En los subsiguientes capítulos (Cap. 2.5. y 2.6.) se introducen las distintas teorías relacionadas con el creciente rechazo hacia las comunidades musulmanas, a través del estudio de la “muslimofobia” y “muslimofilia” así como el proceso de visibilidad local de la población inmigrante.

El capítulo 3 explicita el proceso metodológico de la investigación llevado a cabo para la realización de este estudio. A través de una breve introducción acerca de la metodología escogida y de las distintas estrategias metodológicas (Cap. 3.1.), se delimitan la muestra y el objeto de estudio (Cap. 3.2.). A continuación se detallan los distintos pasos que se han seguido a lo largo del proceso de investigación (Cap. 3.3.), y las estrategias de recopilación y análisis de datos empleados (Cap. 3.4.).

En el capítulo 4 se analiza el complejo proceso de construcción identitaria que subyace en la manera en la que los andaluces han convivido temporal y territorialmente y cómo éstos se han llegado a percibir, unos a los otros, en el ámbito multicultural. Para resumir los “parámetros estructurales” de la identidad andaluza, ha sido necesaria una breve contextualización histórica (Cap. 4.1.) y una aproximación a las distintas ideas federalistas y regionalistas andaluzas (Cap. 4.2. y 4.3.). Una vez delimitado el contexto, se hará especial hincapié en el surgimiento de un movimiento cultural que llegará a desembocar en el “nuevo andalucismo” (Cap. 4.4.) y en los diversos movimientos políticos y sociales de carácter “religioso” que comienzan a considerar al Islam como la manera más efectiva para la autodeterminación de la región. En el siguiente capítulo (Cap. 4.5.), se analiza la presencia de un “nuevo actor”, la población inmigrante, que desestructura las bases de pensamiento locales, regionales y nacionales. Estas y otras figuras híbridas que aparecen en la región andaluza comenzarán a desarrollar una específica conciencia identitaria.

Las figuras híbridas antes mencionadas darán lugar, en el plano identitario, a la formación de diversos “territorios” locales que se debaten entre la “globalización”, el “regionalismo” y el “localismo”, configurando la estructura del capítulo 5. En este punto se introducen una serie de elementos teóricos, como la región, el tiempo, el espacio y el territorio (Cap. 5.1.), vertebradores de la respuesta local a la globalización (Cap. 5.2.). El siguiente capítulo (Cap. 5.3.) integra los diferentes desafíos teóricos analizados hasta el momento, en un modelo provisional de características heurísticas que guiarán la investigación etnográfica.

Una vez analizadas las bases teóricas en el referente “glocal”, la respuesta localista a los procesos de globalización se hará cada vez más visible en el capítulo 6. A raíz de ello, la interrogante de “¿quién invade?” (Cap. 6.1.) esbozará cómo se generan las fronteras de identidad cultural en el barrio y cuáles son los

actores que intervienen en este proceso, delimitando y contextualizando distintos lugares y espacios territorializados por la población albaicinerá (Cap. 6.2.). Seguidamente (Cap. 6.3.) ha sido necesario observar el eje temporal, diacrónico y sincrónico, que acompaña a la construcción identitaria de un “pueblo” que recurre al pasado para reformular su “visión” del presente, generando, a su vez, un imaginario colectivo influenciado por distintas y diversas “marcas de la memoria” (Cap. 6.4.).

El capítulo 7 muestra los distintos espacios de territorialización barrial, a través del uso del espacio público (Cap. 7.1.) como lugar específico de expresión identitaria; el uso de los espacios privados (Cap. 7.2.), en los que “la casa” y su entorno más próximo serán claves para analizar cómo el uso cotidiano de estos espacios convertidos en territorio juegan un papel imprescindible en la concepción identitaria del barrio; por último, el uso de los “terceros espacios” (Cap. 7.3.), que completará el abanico de espacios convertidos en territorio.

Pensar en la relación del barrio del Albayzín con la identidad individual y colectiva de las vecinas y vecinos que residen en él, nos remite a varios niveles de análisis recogidos en el capítulo 8. Partiendo de la concepción de barrio como referente de identidad, a nivel temporal y territorial, observaremos la necesidad de asumirlo como un lugar en el que se construyen diversas identidades individuales y colectivas que, a su vez, muestran claramente el tipo de relaciones internas en el barrio. En el marco de esta complejidad, un camino para ir comprendiendo la dinámica de estos procesos describirá el modo en el que los diversos sujetos sociales son interpelados por los factores de cambio en el contexto de sus prácticas habituales y en los distintos planos en que éstas se inscriben. Por lo tanto, en este capítulo se proponen dos dimensiones para la discusión en torno a las estrategias de apropiación y substancialización del espacio, tanto en su dimensión social (Cap. 8.1.), como en su dimensión económica (Cap. 8.2.).

Si en los capítulos anteriores hemos procurado describir las prácticas culturales y las relaciones sociales que se han ido estableciendo durante décadas en la percepción del quehacer diario del albaiciner, es el momento para incorporar, en el capítulo 9, aquellos procesos marcados como problemáticos o generadores de tensiones entre los distintos vecinos, acercándonos un poco más a la realidad hoy día palpable. Desde la noción de desterritorialización, interpretada como el intento por parte de los distintos residentes en el barrio de borrar y/o “resignificar” las fronteras territoriales del mismo, observaremos los procesos de gentrificación “globalizada” (Cap. 9.1.) en los que “lo local” comienza a ser percibido en el marco de lo global, dando lugar a tres grupos diferenciados: los “ricos autóctonos”, los “ricos forasteros” (Cap. 9.2.) y una tercera categoría de “forastero” que incluirá, por último, al turismo y a la inmigración (Cap. 9.3.) en un proceso en el que el sincretismo local se une en contra de la supuesta identidad global.

El capítulo 10 se centrará en la descripción del “otro”, las comunidades etnorreligiosas y su emergente proceso de aparición, desde la visibilización local de las comunidades musulmanas (Cap. 10.1.), hasta su paulatina consolidación (Cap. 10.2.). La aparición de población inmigrante constituirá una nueva etapa en la evolución y pluralización de las comunidades musulmanas y del Islam en la ciudad (Cap. 10.3.), dando lugar a un incipiente proceso local, a través del cual comienzan a surgir entidades que representarán al Islam y a las distintas comunidades en el ámbito nacional (Cap. 10.4.).

Como resultado de este proceso de consolidación de las comunidades musulmanas, tanto a nivel local como estatal, se despierta en la sociedad granadina un proceso de rechazo que se articula en todos sus niveles. Ejemplificar estos procesos muslimóforos y muslimófilos que etnifican a las comunidades musulmanas asentadas en la ciudad, es la tarea prioritaria del capítulo 11, en el que se analiza el proceso muslimóforo ligado a la aparición de la “primera comunidad” musulmana (Cap. 11.1.), su establecimiento en el barrio

del Albayzín así como su específica y “llamativa” configuración (Cap. 11.2.). Las estrategias de temporalización, que transforman el tiempo remoto en “pasado común” supuestamente compartido, se unen a las estrategias de territorialización, dando lugar a un segundo punto de inflexión. Este punto será observado a través del proceso de configuración de la creciente muslimofobia que coincide con el inicio de la construcción de la Mezquita Mayor de Granada (Cap. 11.3.). Es aquí cuando las estrategias de territorialización transforman el espacio compartido en territorio “propio”. En clara confluencia con los capítulos antes descritos, los procesos de territorialización se unen así estrechamente a los de temporalización, ejemplificados a través de la problemática surgida en torno a la celebración del día de la Toma de Granada (Cap. 11.4.) y a la configuración de los grupos antagónicos pro-celebración o contra-celebración de la misma (Cap. 11.5.).

Por último, en el capítulo 12 se describen los resultados más relevantes que se desprenden del conjunto del trabajo, retomando la estructura inicial del estudio en relación a los procesos de “temporalización”, “territorialización” y “substancialización”.

2. DELIMITACIÓN TEÓRICA

Una vez caracterizada brevemente la existencia de comunidades musulmanas en Granada, su proceso de construcción identitaria y las posibles relaciones interreligiosas introducidas en el capítulo 1, me encuentro ante la necesidad de delimitar a lo largo de la producción de la literatura científica, una terminología específica sobre la que voy a establecer los pilares del trabajo de investigación. Sin la intención de abarcar una exhaustiva retrospectiva histórico-científica, creo necesario esbozar una evolución histórica y, por supuesto, definir las claves teóricas necesarias a la hora de interpretar conceptos tales como: cultura, identidad religiosa, nacionalismo y etnogénesis, muslimofobia, muslimofilia, territorialización y temporalización.

Tomando como punto de partida el análisis de los diferentes espacios de interrelación establecidos entre las comunidades islámicas y el resto de la población granadina a través del estudio del nacionalismo y la etnogénesis, resulta imprescindible plantearse el concepto de etnicidad y su interrelación con el concepto antropológico de cultura, para comprender cómo se construyen las identidades étnicas, locales, regionales y nacionales, tanto de la población musulmana, como de los actores “muslimófilos y muslimófobos”.

La estructuración del capítulo teórico estará dividida en dos bloques: por un lado, las aportaciones utilizadas desde las distintas sub-disciplinas de la antropología –urbana, de la religión, del turismo, etc.–, que vertebrarán de forma adyacente los capítulos que comprenden la presente tesis; una aproximación a diferentes conceptos, que de forma exhaustiva –observando la teoría desde la praxis– serán desarrollados y aplicados en los distintos capítulos descriptivos. Por lo tanto, en primer lugar (Cap. 2.1.), analizaré las teorías en torno al concepto de religión y lo que desde una dimensión cultural ésta nos

puede aportar. En segundo lugar (Cap. 2.2.), la aportación desde la antropología urbana nos ofrecerá tanto el enfoque metodológico como la posibilidad de describir los grupos objeto de estudio en el espacio y en el tiempo. Estos dos puntos constituirán el primer bloque antes mencionado. Las similitudes estructurales entre nacionalismo y etnogénesis (Cap. 2.3.) darán lugar a un estudio en profundidad de los procesos de territorialización, temporalización y substancialización. En cuarto lugar (Cap. 2.4.), haré referencia a la construcción de identidad y al concepto de cultura. Por último, en quinto y sexto lugar (Cap. 2.5. y 2.6.) introduciré las teorías relacionadas con el creciente rechazo que las comunidades musulmanas están sufriendo, que se articulan a través del estudio de la muslimofobia y muslimofilia y el proceso de visibilidad local de la población inmigrante, así como distintos términos que describen a los componentes o miembros de algunas de las comunidades musulmanas establecidas en la ciudad de Granada, específicamente en sus procesos de “conversión” al Islam.

2.1. Aportaciones desde la antropología de la religión

En el último siglo, el análisis de conceptos como el de religión y religiosidad de los diferentes grupos e individuos que configuran la compleja sociedad civil occidental, ha estado marcado por tendencias teóricas que “profetizaban” una “total desaparición de las religiones entendidas como excrecencias a extinguir del pensamiento racional humano”¹ (Cantón 2008:289). Sin embargo, el crecimiento y la evolución de diferentes y heterogéneos grupos que se autoadscriben identitaria y socialmente a una u otra tendencia religiosa se hace cada vez más evidente, poniendo en entredicho las teorías decimonónicas que postulaban, desde el ámbito de la secularización, la decadencia de las religiones en la sociedad occidental (Cantón 2008:289). Es decir, los distintos postulados de

¹ Para más detalles cfr.: Comte (1979) y Marx (1963).

secularización, muestran una visión nacional, regional y local que, fehacientemente, no coincide con la realidad observada a lo largo del desarrollo de esta tesis doctoral.

El hecho de considerar la secularización como un aspecto imperativo y sumativo a los distintos procesos de globalización a los que la sociedad se enfrenta de forma más evidente en la actualidad, “choca” frontalmente, desde mi punto de vista, con los distintos procesos de visibilidad y visibilización de la diversidad étnico-religiosa observable en el barrio del Albayzín y en la ciudad de Granada. La mutabilidad del paisaje religioso, desestabilizador de las bases del pensamiento localista y nacionalista, es un claro ejemplo de cómo el concepto de religión y religiosidad, lejos de haber desaparecido a través de la lógica de la razón instrumental (Beyer 1994), o “reaparecido” o “retornado”, simplemente estaba ahí, aunque no hayamos sabido entenderlo y/o analizarlo desde una óptica teórica reduccionista. Observando a los grupos e individuos objeto de estudio, he podido comprobar que lejos de desaparecer, las religiones se reactualizan, revitalizan y multiplican (Durkehim 1992:397–398) y en algunos casos se redescubren a través de procesos adaptativos que confieren sentido a la identidad de “uno” frente al “otro” (Cantón 2001:203).

A raíz de esto, la contextualización teórica en torno a la aportación que la antropología de la religión ha dado durante épocas de este “fenómeno”, supone tanto un acercamiento retrospectivo a las lógicas de pensamiento que contextualizan la pluralidad étnico-religiosa de los barrios y ciudades que nos rodean, como un punto de partida necesario e imprescindible que delimita la aparición e interrelación de distintas comunidades etnorreligiosas en el barrio del Albayzín granadino. Por ello, es necesario comenzar con Freud (1999) y Durkheim (1992), quienes a pesar de sus tendencias evolucionistas, dan el primer paso en el estudio de la antropología de la religión, acotando las premisas psicodinámicas y el concepto de estructura social, respectivamente. Durkheim

destacará la función reguladora de la religión como garante del equilibrio social, alejándose de los postulados más cercanos a la psicología. El reduccionismo sociológico de Durkheim y su determinismo social, le llevarán a afirmar que lo social no es un aspecto de la religión, sino su esencia (Cantón 1998:32).

Radcliffe-Brown (1983) y Malinowski (1961), deudores de la herencia durkheimiana, proponen desde el funcionalismo que la principal tarea de la antropología social consiste en describir las funciones recurrentes de costumbres e instituciones. Mientras que Malinowski enfatiza la contribución de los elementos culturales al bienestar biológico y psicológico de los individuos, Radcliffe-Brown enfatizará la contribución del bienestar biológico y psicológico de los individuos para el mantenimiento del sistema social (Harris 1988:742).

Hasta ahora, he podido observar que, por un lado, la religión es esencial en las relaciones sociales y que ésta, de un modo u otro, forma parte de la construcción del individuo. Pero tenemos que tener en cuenta que damos excesiva importancia a los seres humanos como organismos biológicos y psicológicos, como organismos dotados de características intrínsecas, dejando de lado la importancia de lo cultural. Serán las características variables de cada persona las que se utilicen para el estudio y explicación de las formas de comportamiento social de comunidades y personas.

Dos son los procesos que debemos de añadir para analizar la importancia de la cultura y la religión a la hora de delimitar las características de los grupos estudiados: por un lado, el análisis simbólico de la religión como un sistema de símbolos que formula concepciones en el orden general de la existencia de las personas y, a su vez, las revisten de una credibilidad intrínseca tal, que los estados de ánimo y las motivaciones son consideradas como reales y únicas (Geertz 1988:88–90); por otro lado, la reivindicación del carácter observable de esta dimensión simbólica, que se introduce observando cómo la cultura denota

un esquema de significaciones transmitido históricamente, que representa en símbolos un “sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas” (Geertz 1988:88–90), a raíz de las cuales, los sujetos sociales llegan a desarrollar una experiencia que perpetúa el conocimiento y su actitud frente a la vida.

Sin embargo, debemos ir más allá del mero carácter observable de la dimensión simbólica, concibiéndolo como una abstracción construida a partir de la realidad. En este sentido, “la religión se ha ocupado de la lectura sociocultural y comparativa de la que es susceptible un tipo de conducta característicamente humana: la doble pugna por el control de la naturaleza y por el de los individuos que viven en sociedad” (Cantón 1998:31).

Pero, ¿cómo puedo interpretar las aportaciones que se hacen desde la definición de religión, en la creación de comunidades etnorreligiosas en la ciudad de Granada? El estudio de la religión mostrará la forma de articulación de las relaciones interreligiosas e intrarreligiosas, entendiendo la religión como sistema (Geertz 1988) y dando sentido a la realidad individual y social de los colectivos implicados. De este modo podemos ver tanto procesos de conflicto como de consenso dentro de las prácticas religiosas comunes de la sociedad granadina.

Observaremos, de igual modo, mecanismos de rechazo político-social y económico existentes en la sociedad con respecto al individuo, al “otro”. Así, la religión nos mostrará las vicisitudes de las prácticas de cambio social, la posible existencia y delimitación de diásporas religiosas, el significado de ésta en el proceso de demarcación del “cristiano” y el “musulmán” y la posibilidad de observar cambios externos e internos que relativicen esa “pugna por el control de la naturaleza” a la que Cantón hacía referencia. En definitiva, la edificación de una sociedad islámica y de una construcción de comunidad acorde con la moral

religiosa es un hecho dado, puesto que –desde el punto de vista del creyente– es el único proyecto civilizador concebible (Étienne 1996:19).

No debemos olvidar las características del contexto sociocultural en el que se desarrolla el trabajo y contextualizarlo dentro de un marco político-migratorio y con una tendencia hacia una etnificación que posiblemente tenga lugar en Granada. Ello implica que, las comunidades musulmanas intentarán mantener sus diferencias inherentes con la sociedad granadina, enfatizando su identidad religiosa y su cultura. No se puede decir que en la actualidad exista evidencia directa alguna de radicalización étnico-religiosa dentro de la población migratoria musulmana ni en la sociedad andaluza, pero un hecho es claro y evidente:

“En el plano de las estructuras mentales profundas que determinan las preferencias de identidad, estas tres religiones [Judaísmo, Cristianismo e Islamismo] trazan fronteras suficientemente precisas y fuertes como para que el desafío Mediterráneo aparezca como una zona de diferenciación y no de convergencia cultural” (Nair 1998:174).

Tanto la esencialización del “otro” a través de la política de identidad llevada a cabo por los grupos de muslimofobia como a través de los movimientos a favor del Islam, parecen confluir en una acción potencialmente arriesgada. Como la “política del tiempo” (memoria histórica del conflicto) y la “política del espacio” (Alonso 1994) (punto presente en las culturas) de ambos tipos de movimientos coinciden en sus esfuerzos de etnicidad, las comunidades surgidas del catolicismo local y del trabajador inmigrado así como de los neo-musulmanes, intentarán conformar y consensuar sus diferencias.

2.2. Aportaciones desde la antropología urbana

El estudio de los procesos migratorios y la aparición de la antropología urbana como disciplina de estudio, han ido históricamente asociados. Las reflexiones que Ulf Hannerz (1993:11) realiza sobre el cómo y el cuándo aparece “la ciudad” como un campo específico y concreto de la antropología, nos muestra una disciplina, la antropología urbana, con un escaso pasado: “Hace poco más de una década apenas existía una antropología urbana” y tan sólo en esa década, “la tendencia de los antropólogos a ir a las ciudades (o simplemente permanecer en ellas)” (Hannerz 1993:11) ha sido cada vez más pronunciada. Hannerz, evidencia la escasa trayectoria teórica que hasta este momento había desplegado la antropología urbana sobre este tema, situando su nacimiento en el redescubrimiento de la etnicidad y la pobreza, que generalmente se definían como “problemas urbanos”, al mismo tiempo que en Europa las migraciones internacionales relacionadas con el trabajo y, en menor medida, la influencia de los refugiados y las convulsiones políticas estaban cambiando el carácter de muchas ciudades. Mientras el antropólogo se había especializado en “otras culturas” primitivas, alejadas de la propia, ahora las encontraban en los barrios populares cercanos física y culturalmente.

Sin embargo, la mera presencia de estos antropólogos en las ciudades no era suficiente para utilizarla como una etiqueta estándar de la labor de los antropólogos urbanos. Desde la primera aparición de un libro bajo el título *Urban anthropology: research perspectives and strategies* (Eddy 1968) ha habido un intenso² debate sobre el concepto y la idoneidad del mismo. Fue significativa la aparición en 1977 de la revista *Urban Anthropology*, como un primer resultado de este debate. Una vez consolidada la aparición de la antropología urbana como rama presente en la mayoría de departamentos de antropología, podemos considerar el libro de Ulf Hannerz (1980)³, *Exploring the City. Inquiries Toward an*

² Leeds (1972:4) y Robin Fox (1973:20) descalificaron la nueva concepción de antropología urbana, llegándola a describir como “espuria, retrógrada, indigna”, etc. Para ellos, la antropología urbana sólo pretendía “construir” una rama científica “oportunista” con la intención de introducirse en ámbitos de estudio predefinidos por la sociología y la antropología social.

³ Para más detalles véase su edición en español: Hannerz (1993).

Urban Anthropology como la herramienta más idónea para revisar los conceptos y la trayectoria de estos tipos de estudios.

Siguiendo de nuevo la descripción de Hannerz (1993), debemos tener en cuenta dos corrientes de estudio que posibilitan la articulación de la antropología urbana hasta nuestros días: por un lado, la Escuela de Chicago y, por otro lado, la Escuela de Manchester. Partiendo de la base de una cierta duplicidad en los estudios de Chicago, entre la Sociología y la antropología social, la retrospectiva de Hannerz reconoce la importancia clave de “Chicago” en los estudios urbanos y en los trabajos realizados, aun reconociendo que se articularon en base a un cierto funcionalismo que tendía a englobar y tratar de forma aséptica los problemas y grupos sociales estudiados⁴.

Paralelamente, los estudios antropológicos sobre la fenomenología étnica en espacios urbanos fueron desarrollados por los miembros de la Escuela de Manchester (Hannerz 1993:179), –inicialmente Rhodes-Livingstone Institute– en ciudades de África central. Estos estudios (Wilson 1941 y 1942)⁵ intentaban indagar en la redefinición de identidades étnicas en ciudades de administración colonial británica, como consecuencia de la adopción de nuevos roles, subordinación de los grupos a estructuras políticas preestablecidas y adopción de elementos generales a los que se enfrenta cualquier grupo social cuando emigra al interior de la ciudad. Sin embargo, el máximo exponente de la Escuela de Manchester fue Max Gluckman, constituyéndose desde su primera publicación en 1940 hasta 1971, en un claro exponente del estructural-funcionalismo británico.

Con estos estudios como punto de inflexión, en los que se consolidan las tendencias del estudio antropológico en la ciudades, el enfoque de la

⁴ Para más detalles acerca de los estudios que se realizaron en la Escuela de Chicago, cfr.: Anderson (1923), Thrasher (1927), Wirth (1928), Zorbaugh (1929) y Cressey (1932).

⁵ Entre otros autores de la Escuela de Chicago, podemos destacar a Magubane (1967) y Watson (1958).

antropología urbana dejará de lado el énfasis tradicional en el estudio de lo “primitivo” y grupos de campesinado, indígenas, etc., de-construyendo la antropología “primitiva” y reconociendo las culturas como componentes imprescindibles del mundo moderno. A raíz de esto, el estudio y la observación de ciudades y comunidades urbanas comienzan a crecer. A partir de la Segunda Guerra Mundial, ante el creciente proceso de descolonización, los antropólogos urbanos han reafirmado su interés por el análisis de la ciudad, con la intención de establecer estudios sobre las relaciones humanas dentro de una amplia variedad de culturas. En teoría, la antropología urbana implica el estudio de los sistemas culturales de las ciudades así como el estudio de la formación de diferentes poblaciones, que a su vez, constituyen la formación del sistema urbano mundial.

Estas nuevas estructuras hacen que la antropología reconsidere la tradicional metodología, la etnografía⁶, puesto que la nueva situación se aleja de una relación íntima con un pequeño número de informantes, característica de las sociedades “primitivas”, aspecto imposible en el contexto urbano. La necesidad de extender su alcance provoca el desarrollo de nuevas habilidades, teniendo en cuenta escritos materiales y estudios históricos en los que se “representa” el pasado, presente y futuro del contexto observado. Esto no implica necesariamente un sacrificio de la observación participante ni del enfoque holístico de la antropología, aunque algunos autores como Fox (1977) expresasen sus reservas ante este nuevo tipo de estudios antropológicos:

“A problem of a too strong emphasis on the participant observer approach in the urban context is a loss of the holistic perspective. A focus lying on the family (like in traditional anthropology on the tribe or other social units) leads to a fragmentary picture of urban reality, and thus to an ‘urban mosaic’” (Fox 1977:2).

⁶ Elizabeth Bott (2003) y Adrian Mayer (1966) nos han dado ejemplos de la forma en que se pueden llevar a cabo etnografías parciales para que contribuyan a un entendimiento de la coherencia en el seno de la diferenciación urbana y para recibir información de ella.

Teniendo en cuenta “las aspiraciones holísticas de la antropología con seriedad aun cuando se ocupe de la forma más compleja y en gran escala de sociedad” (Hannerz 1993:330), el barrio del Albayzín –como sector que conforma la ciudad con un amplio sistema y/o repertorio de “papeles”– será entendido como un conjunto de pequeñas “centricidades” (Hannerz 1993:333) que engloban la estructura social de la ciudad. Sin embargo, mientras que para Hannerz (1993) y otros autores afines a la antropología urbana como Bittner (1967), el aspecto clave que modula las fronteras barriales y las interrelaciones vecinales –objeto de estudio urbano– son las “relaciones de aprovisionamiento”⁷, el presente estudio, abarcará tanto estas tesis de Hannerz como los estudios de Banton (2004:132), en donde ofrece otra categorización de los roles o “papeles” característicos de la ciudad: “kinship and ethnic, economic, political, ritual and religious, and recreational”⁸.

Para ello, debemos tener en cuenta el carácter intrínseco de los barrios y ciudades objeto de estudio, analizando en profundidad quién es el vecino y cómo se define la vecindad en sí misma (Hannerz 1993:293). El barrio, por un lado, representado como organismo gubernamental se servirá de divisiones territoriales como marcos de referencia en su organización intralocal (cfr. Cap. 6.2.1.). Por otro lado, la vecindad, no necesariamente ligada a las estructuras comprensivas de aprovisionamiento, estará compuesta por las vecinas y vecinos del barrio que jugarán diversos “papeles” o roles dentro de un mismo espacio. Estos se “vuelven conscientes de la presencia recurrente unos de otros en el espacio circundante más o menos público” (Hannerz 1993:293) y, en

⁷ Hannerz (1993:120) define las relaciones de aprovisionamiento como “las relaciones asimétricas que regulan el acceso de la gente a los recursos materiales en la división político-económica del trabajo más general; en otras palabras, las relaciones en que la gente ofrece bienes o servicios a otros (principalmente a otros que no son del mismo hogar) o los coaccionan o manipulan su conciencia para ganar, por ese medio, toda sus subsistencia o una parte significativa de ésta”.

⁸ Para más detalles acerca de esta categorización de roles y papeles desempeñados en los estudios urbanos, cfr.: Price (1968), que realiza un estudio sobre las distintas variables y roles que afectan a la “integración o asimilación” de los europeos en Australia, y Banton (2004:29).

consecuencia, de la interrelación entre el espacio y el territorio, generando espacios simbólicos de resignificación identitaria (cfr. Cap. 6.2.2.).

A raíz de esto, el nuevo desafío de los antropólogos, y por tanto de la presente tesis doctoral, será poner en orden las diferentes fuentes para así comprender la realidad de grupos cada vez más complejos, sin sacrificar la característica etnografía. A menudo, los temas antropológicos tradicionales, como parentesco, estratificación social, etc., se traspasan a la ciudad y a los distintos barrios objeto de estudio, y en el caso concreto que nos ocupa, las aportaciones desde la antropología de la religión, la antropología del turismo⁹, así como las de la antropología urbana, serán claves, tanto en el análisis del objeto de estudio, como a la hora de describir el espacio barrial territorializado. La conjunción entre el análisis simbólico de la religión, la reivindicación del carácter observable de la dimensión simbólica, y el proceso de construcción identitaria de los distintos actores barriales objeto de estudio, nos permitirá observar las relaciones inter e intravecinales muchas veces marcadas por esquemas complejos de “normas y convenciones” (Seabrook 1967:50).

2.3. Nacionalismo y etnogénesis

A modo de hipótesis principal, sugiero que las comunidades de migrantes marroquíes y las comunidades de neo-musulmanes aparecidas en los últimos años están siendo etnificadas y esencializadas. A raíz de esto, el estudio empírico del conflicto entre nacionalistas, regionalistas e ideologías localistas en el contexto de la migración y el problema de la creciente percepción de una supuesta “invasión mora” permite un análisis de las similitudes estructurales entre nacionalismo y etnogénesis.

⁹ Para más detalles acerca de la aportación de la antropología del turismo con respecto a la definición de turista bajo el prisma discursivo de los actores locales albaicineros, cfr.: Cap. 9.3.1.

Este proceso se observa en la dinámica generada entre el *we-group* y el *them-group* (Eriksen 1993), a la hora de mantener o formar nuevos límites identitarios y definir valores e instituciones del Estado-nación como centrales o marginales (Elwert 2007). Ambos procesos, serán producto de las tensiones observadas en el contexto socio-político y, a su vez, serán válidos tanto si la “identidad” buscada forma parte de un sentimiento ideológico adscrito a diversos valores políticos, como si la búsqueda identitaria se constituye como característica definible de los rasgos culturales “reales” o inventados de la población. A lo largo de la tesis, estas posturas se mezclan constantemente: si las categorías socio-políticas cruciales son religiosas, la población “marginal” tiende a ser “hereje”, en clara contraposición a lo preestablecido; si las categorías políticas cruciales son nacionales o étnicas, las poblaciones “marginales” tienden a escapar a través de dinámicas de “perificación”, marcando la diferencia interna de “ellos”, frente a la “nuestra” (Elwert 2007:3).

Para poder delimitar cada uno de estos procesos, es necesario establecer las bases teóricas de esta parte del estudio, atendiendo al uso de estrategias como la territorialización, temporalización y substancialización por parte de los actores étnico-religiosos para legitimar sus demandas. La confluencia de estas tres estrategias (Alonso 1994) constituye el núcleo común del nacionalismo y de la etnogénesis y será desarrolladas a lo largo de toda la tesis:

- Las estrategias de territorialización transforman el espacio en territorio, convirtiendo los espacios limítrofes de interacción entre grupos en fronteras nítidas de separación de grupos. Desde el grupo portador del proyecto nacional se define el centro de la nación y la periferia subnacional. Este proceso se puede observar en el debate acerca de la construcción de la mezquita, como se demostrará en el capítulo 11.3.
- La territorialización se une estrechamente a la temporalización, imponiendo desde el Estado-nación una sola interpretación de las

“tradiciones inventadas”; se reinterpreta la tradición para alcanzar un proyecto nacional. Este proceso lo podemos observar en el debate de la Toma de Granada (cfr. Cap. 11.4.).

- Finalmente existe una tercera estrategia de substancialización de la diferencia, que reinterpreta las relaciones sociales de forma biologizante para conferir solidez al proyecto de Estado-nación; este proceso se puede observar en la creación de instituciones y organizaciones canalizadoras de la muslimofobia y muslimofilia en la ciudad de Granada (cfr. Cap. 11.5.).

2.3.1. Espacio, tiempo e identidad

Para comprender los procesos de primordialización temporal y territorial, facilitados fundamentalmente por la cultura dominante y adscritos a la construcción de diversos sentidos de pertenencia local, global y “glocal” (Robertson 1992), debemos analizarlos a través de la perspectiva diacrónica y sincrónica, y por lo tanto, a través de los enfoques *emic* y *etic*. De esta forma, haremos posible el análisis de las nuevas formas y estructuras sociales, substancializadas mediante una etnicidad que recurre constantemente al pasado para construir el futuro del grupo y de las comunidades residentes en el barrio del Albayzín.

Por ello, la temporalización y la memoria histórica construida simbólicamente en el entorno barrial, tomará forma a través de las “marcas de la memoria” (Jelin 2005) y la ritualización de actividades folclóricas como símbolos de identidad diferenciadora que identifican y a su vez segregan y/o dividen a la población del barrio del Albayzín en distintos sub-grupos y comunidades. Será aquí, por lo tanto, donde la población autóctona del barrio forje su identidad circunscribiéndola a un espacio delimitado y territorializado como “propio”.

Trascendiendo desde el nivel local/barrial hacia niveles “regionales y nacionales” (Dalton 1971:28), en una revisión del pasado histórico de la región andaluza (Cap. 4.), y de la constitución identitaria del barrio y de la ciudad de Granada (Cap. 5., 6. y 7.), integraremos los ejes temporal y espacial en el análisis de los procesos muslimóforos y muslimófilos (Cap. 11.). Dado que esta tesis implica la necesidad de reflejar la penetración de nuevos actores externos al barrio, a través de procesos de gentrificación¹⁰ y los procesos migratorios, así como las relaciones que establecen entre los distintos actores sociales objeto de estudio, basarnos únicamente en una descripción local y regional del pasado histórico de la región y su articulación en el presente puede resultar algo reduccionista.

Para lograr una visión procesual, será imprescindible contrastar tanto las prácticas diarias llevadas a cabo con los distintos residentes del barrio objeto de estudio (cfr. Cap. 6.3., 6.4., 7., 8. y 9.), como los discursos de éstos. De dicho modo, lograremos analizar en su conjunto tanto las “territorializaciones objetivadas”, observables en prácticas de interacción cotidiana, como las “territorializaciones subjetivadas” (Dietz 1999:71), existentes a nivel discursivo, que a su vez, para muchos de los actores objeto de estudio estarán íntimamente “ligadas a temporalidades igualmente subjetivas” (Dietz 1999:71–72), relacionadas con los espacios pasados y/o míticos.

La construcción de las dimensiones espaciales y temporales, así como su estructura accional, serán introducidas en cada uno de los capítulos subsiguientes, integrando de forma diferente –desde la perspectiva *emic* y *etic*– heterogéneos niveles de análisis que se debaten entre la abstracción teórica y la práctica social observada:

¹⁰ Para más detalles acerca de los procesos de gentrificación y la utilización teórica del concepto, cfr.: Cap. 2.3.2. y Cap. 9.1.

- El regionalismo subnacional andaluz y los incipientes procesos migratorios que están teniendo lugar en la región andaluza (Cap. 4.), aportarán una estructuración de la “cultura íntima” (Lomnitz Adler 1995:53) regional forjada en el pasado nacionalista de reconstrucción identitaria y territorial.
- La relación entre localismo, regionalismo y globalización, analizada en el capítulo 5, surgirá a raíz de los procesos de temporalización, territorialización y substancialización desencadenados por un “primer encuentro” entre el regionalismo y la sociedad civil granadina. A partir de esto, se estructurará la práctica social granadina entre la búsqueda identitaria local y las repercusiones globales adyacentes.
- La construcción social del espacio se hará evidente en el capítulo 6, en el que nuevamente los espacios territorializados por la población local, visibilizarán la búsqueda, la pérdida y la resignificación identitaria del espacio.

2.3.2. De la globalización a la gentrificación

El estudio de los procesos temporales y territoriales, y su influencia en la construcción identitaria del barrio, abarcará conceptos como el de “globalización”, “glocalización”, “localismo” y “gentrificación”. Aunque estos aspectos serán analizados en profundidad a lo largo de los distintos capítulos, conceptualizando tanto la teoría como la práctica, es necesario puntualizarlos en su relación con las identidades, individuales y colectivas, de los distintos sujetos sociales estudiados.

En el caso de la globalización, existen diversas y divergentes posiciones teóricas: desde las que postulan que la globalización es un “mito” fomentado por el capitalismo (Hirst 2000), hasta las que hacen énfasis en que la globalización implica una ruptura con el pasado a través de la transformación de los modos de

producción, los patrones de interacción social y la pérdida de relevancia del Estado-nación¹¹. Estas aproximaciones teóricas, incurren en nuevas divergencias y/o contradicciones que se debaten entre los procesos de homogeneización y heterogeneización, y entre las fuerzas globales y las tendencias localistas. Siguiendo el análisis de Salcedo (2003), existen tres posturas teóricas reseñables: las que “afirman que lo global intenta eliminar o reducir la importancia de lo local”, las que sostienen “que ambas tendencias son interdependientes” y que no pueden mantenerse una sin la presencia de la otra, y las posiciones intermedias que defienden que lo global es antagonista de lo local, aunque autodependiente (Salcedo 2003:106–107).

La primera de ellas, la posición “extrema” que defiende que lo global trata de eliminar lo local, está representada por las tesis de Zukin (1991). La autora considera que la representación globalizada en las culturas modernas ignora la idea de lugar:

“In contrast to the preeminence of markets, most modern cultures either trivialize or ignore the idea of place. The language of modernism expresses a universal experience of movement *away*¹² from place, and aspires to submerge or incorporate it into a ‘larger’ whole” (Zukin 1991:11–12).

Igualmente, Zukin (1995) sostiene que el poder económico, que lucha por el control sobre el uso de los espacios y por su expansión en el entorno construido, está dejando de ser una categoría secundaria, dando paso a las ciudades entendidas como “paisajes de poder”. En estos resignificados espacios de consumo, de las ciudades y de los barrios, adquiere una importancia creciente la economía simbólica a través de la creación de espacios culturales específicamente diseñados para el consumo que se adaptan al poder económico y que se enmarcan en los procesos de globalización:

¹¹ Salcedo (2003) distingue analíticamente tres tipos de narrativas en torno a la globalización: las tecnológicas (Giddens 1993), las económicas (Castells 1997) y las culturales (García Canclini 1989).

¹² Cursiva en el original.

"[...] *country*¹³ represents the spatial organization imposed by the powerful on the powerless; country embodies 'the aristocratic or political concepts of space' upheld by the bishop, the lord and lady of the manor, or the monarch. Like our contemporary landscapes, however, the peasants' vernacular and the aristocrats' country coexist in space and time. Then as now, to read landscape is to study the society and technology 'underneath... symbols of permanent political power,' where communities governed by tradition and custom 'involuntarily' adapt to mobility and change" (Zukin 1991:19).

La segunda posición, la posición intermedia, atiende a la tesis desarrollada por Manuel Castells (1999), a través de la cual defiende que los procesos de reafirmación de identidades locales, de reivindicación y reinención de las tradiciones, así como el auge de los nacionalismos periféricos, constituyen una antítesis a las tesis de globalización como uniformación cultural. El proceso de construcción identitaria, tanto grupal como individual, estará marcado por "tensiones" y "contradicciones" que desafían la globalización y el cosmopolitanismo de lo que Castells denomina "sociedad-red":

"Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto de atributos culturales. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social" (Castells 1999:28).

Estos procesos, observables en un amplio abanico de movimientos sociales transformadores, serán denominados por Castells como "identidades de resistencia": están compuestas por movimientos "proactivos" y movimientos "reactivos". En el caso de los movimientos proactivos, como el feminismo y el ecologismo, pretenderán transformar las relaciones humanas de forma radical (Castells 1999:24). Los movimientos reactivos (Castells 1999:133), que englobarían la mayoría de ejemplos expuestos en el desarrollo de esta tesis, "construyen fronteras de resistencia" ante la amenaza que supone la globalización para su identidad grupal. El nacionalismo étnico, el fundamentalismo religioso, las comunidades territoriales, etc., serían ejemplos de este fenómeno (cfr. Cap. 5.):

¹³ Cursiva en el original.

“Junto a los aparatos del estado, las redes globales y los individuos centrados en sí mismo, también hay comunidades formadas en torno a la *identidad de resistencia*¹⁴. Sin embargo, todos estos elementos no se articulan juntos, sus lógicas se excluyen mutuamente y su coexistencia no es probable que sea pacífica” (Castells 1999:396).

La tercera perspectiva de análisis (cfr. Cap. 5.1.) considera que los fenómenos culturales de globalización (homogeneización) y de localización se construyen en oposición uno del otro¹⁵. Benjamin Barber (1996), en la línea teórica de lo que Huntington (1996) postuló como “choque de civilizaciones”, aunque Barber no considere las reacciones frente a la globalización como una vuelta atrás al pasado pre-moderno, sino como una reacción por parte de Occidente a los procesos de globalización/“Mcdonalización” (Ritzer 2000), argumenta que en el futuro podremos observar cada vez más conflictos entre el comercio y el consumo occidental *McWorld*, así como mayores y localizados conflictos nacionalistas y religiosos *Jihad*. Es decir, la globalización –*McWorld*–, reemplaza las culturas, las penetra y las transforma en un mercado para sus productos, sólidamente conectado con la “*Jihad*” –conflictos locales–, que daría como resultado una “retribalización”, “por medio de la guerra y el derramamiento de sangre” (Torres y Van Dijck 2004:169). La “*Jihad*” no puede funcionar sin el *McWorld*, ya que es una parte intrínseca a él:

“Jihad stands not so much in stark opposition as in subtle counterpoint to *McWorld* and is itself a dialectical response to modernity whose features both reflect and reinforce the modern world's virtues and vices –jihad via *McWorld* rather than jihad versus *McWorld*. The forces of jihad are not only remembered and retrieved by the enemies of *McWorld* but imagined and contrived by its friends and proponents. Jihad is not only *McWorld*'s adversary, it is its child” (Barber 1996:157).

Trascendiendo las evidencias empíricas que Barber presenta¹⁶, su teoría concluye en un análisis lógico por el que nada puede ser creado globalmente si

¹⁴ Cursivas en el original.

¹⁵ Para más detalles acerca de esta discusión cfr.: Robertson (1995:33).

¹⁶ Barber (1996) particulariza la “lebanonization” o “libanización”, como ejemplo empírico de su teoría *McWorld versus Jihad*. En su descripción del pasado, la “lebanonization” se usa como un término colectivo que describe fenómenos como la guerra civil libanesa.

con anterioridad no ha sido generado en el ámbito de la “localidad” y viceversa. Para él, existen cuatro imperativos que constituyen la dinámica del *McWorld*: los imperativos de mercado, de recursos, tecnológico-informacionales y ecológicos. A su vez, todos estos contribuyen a “contraer” el mundo y a anular la importancia de las fronteras:

“Cada uno de ellos contribuye al ‘empequeñecimiento del mundo y a la reducción de las fronteras nacionales’. Todos juntos ‘han logrado una gran victoria contra el faccionalismo y el particularismo y, en definitiva, contra su forma tradicional más violenta: el nacionalismo. [...] Al observar que ‘se ha cumplido en buena parte el sueño de la Ilustración acerca de una sociedad racional universal’, [...] acentúan el hecho de que tal cumplimiento se ha producido en términos de comercialización, burocratización” (Robertson 2000:227).

Aunque las tesis de Barber estén cada vez más extendidas, el análisis que realiza sobre la definición de globalización, en gran parte definida en términos de homogeneización, lo que supone a su vez una pérdida y/o desaparición de la diversidad cultural y étnica a nivel global, contrasta con la realidad observada a nivel local. Al excluir lo local de lo global (Robertson 2000:227), parece afirmar que los procesos de globalización son básicamente económicos. Sin embargo, en el desarrollo de la tesis se puede observar que existe un desarrollo multidimensional que provoca la transformación del tiempo y del espacio en el referente local, y que no sólo es debido a la supuesta “homogeneización económica”, sino que también es social, política y cultural.

Desde este punto de vista, lo global no excluye a lo local, sino que lo presupone y lo complementa (García Canclini 2000:6). En ese sentido, la coexistencia de dinámicas que tienden hacia la globalización se “mezclan” con otras tendencias que acentúan las especificidades, y por lo tanto, las diversidades. Más allá de la lógica de Castells y Barber, observaremos cómo lo “tradicional” interactúa con lo “moderno” a través de lo que ya García Canclini (1995) ha denominado como “hibridación cultural” (cfr. Cap. 5.1.). La propuesta de hibridación establece un principio de negociación simbólica a raíz de la cual se llegan a elaborar nuevos “pactos de comprensión colectiva que, a su vez, forman

parte de procesos de transformación social (Sandoval 2003:67). Partiendo del reconocimiento de las diferencias y discrepancias en torno a la globalización, volveremos a analizar de forma adyacente los procesos de temporalización, territorialización y substancialización, trazados tanto en un pasado y una memoria histórica de incertidumbre –en la construcción heterogénea de la identidad local y regional–, como en la construcción de la realidad contemporánea.

A raíz de esta concepción, aspectos como la “gentrificación generalizada” – *gentrification generalised*– (Smith 2002), la elitización (García Herrera 2001, Smith y Katz 2000 y Smith 2001:19), y “reconquista urbana” (Castells 1974), y el colonialismo urbano (Atkinson y Bridge 2005:2ss), de las ciudades y centros urbanos interactuarán directamente con los procesos de globalización y de hibridación cultural. En el desarrollo de la tesis, entenderemos por “gentrificación” –más allá de los procesos de aburguesamiento (Smith 1996:34) de las ciudades– procesos de reorganización de ciudades y barrios, como es el caso del Albayzín, en una amplia variedad de aspectos: económicos, sociales, espaciales e incluso temporales. Estos procesos, con un amplio, aunque no exclusivo componente de visibilidad, implicarán una renovación física (Smith y Williams 1986), una transición socioeconómica ascendente y un posible cambio cultural y étnico que abarcará a las distintas “clases sociales” representadas en el entorno barrial y local (cfr. Cap. 9.1., 9.2. y 9.3.).

2.4. La identidad étnica y la cultura

En este apartado, delimitaré los espacios de interrelación étnico-religiosos atendiendo tanto al concepto de etnicidad como al de cultura, ambas claves en la antropología social, y al proceso de construcción de identidad de las comunidades musulmanas en la ciudad de Granada.

Por un lado, observaremos el concepto de etnicidad o identidad étnica, definido por la escuela “instrumentalista”, como un mecanismo formal de cohesión intragrupal a través del cual se crean y mantienen “fronteras étnicas” (Barth 1976), que permite distinguir adscripciones explícitas de particularidades “propias” y “ajenas” que, a su vez, generan identidades diferenciales delimitando un grupo de otro –el *we-group* propio vs. el *them-group* ajeno (Eriksen 1993). De este modo, atendiendo a la etnicidad, como clasificación cultural de categorías o de grupos de personas cuyas culturas difieren entre sí aunque se encuentren dentro del mismo sistema social, podremos analizar los prejuicios concernientes a la jerarquización cultural y a las percepciones culturales en torno a grupos ajenos a la “cultura propia”: las comunidades musulmanas, el turismo y la nueva vecindad “externa”.

Por otro lado, el concepto antropológico de cultura, entendido como el contenido implícito e integral de pautas accionales, cognitivas y emotivas que un grupo genera y transmite de generación en generación, ha de ser analizado independientemente de su explícita función delimitadora (Keesing 1974, Brunner 1995).

Observados ambos aspectos clave es necesario puntualizar que el concepto de etnicidad nos mostrará el aspecto organizativo de la sociedad, identificando de esta manera las “fronteras étnicas” a las que Barth hacía referencia, así como las situaciones de contacto e interrelación existentes entre los diferentes grupos; y por otro lado, el aspecto semántico –simbólico– referente a la creación de identidad y pertenencia (Eriksen 1993).

Desde este punto de vista, no debemos caer en el primordialismo étnico-cultural denunciado por Barth, delimitando y observando la construcción de los conceptos culturales como si fueran esencias inmutables. Mientras que la

etnicidad sirve para la delimitación externa del grupo, la cultura constituye la “forma de organización de la diversidad interna” del grupo (García García 1998).

En el caso estudiado aquí, la etnicidad se articula como “política de identidad” a través de la aparición de comunidades musulmanas inmigrantes en la ciudad de Granada. La identidad de un determinado grupo sólo surge en situaciones de “contacto e interacción” (Dietz 1999:56) con otros grupos, a través una serie de características que diferencia a un grupo de otro, y nunca, como una característica propia del grupo.

Partiendo tanto de las construcciones identitarias a través del origen del Estado-nación –i.e. la fiesta de la Toma de Granada– como a través de los intentos “biologizantes” mediante metáforas de parentesco, el mecanismo habitual para dotar de “sustancia” a estas “comunidades imaginadas” (Dietz 1999:57) consiste en autoproyectarse hacia el pasado, estableciendo una serie de límites temporales y espaciales que posibilitan que a raíz de la “invención de la tradición” se consolide la formación de un grupo respecto a otro.

2.5. Visibilización y visibilidad local del “otro”

El proceso de visibilización (cfr. Moreras 1996:71–85) de la presencia inmigrante en la ciudad de Granada, y más concretamente en el barrio del Albayzín, se genera a través de la ocupación territorial de las comunidades musulmanas en espacios delimitados por la sociedad de destino:

“Este espacio de ‘ocupación’ responde a un principio básico de adscripción identitaria: frente al resto de la sociedad, se manifiesta la clara intención de formar parte de este espacio común; frente al propio grupo, el individuo se presenta como miembro de esta colectividad en este espacio social” (Moreras 2000:72).

Así, a través del desarrollo de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, constituye un

principio básico que rige el proceso de construcción comunitaria. Los principios de adscripción identitaria, en que el individuo se define en el plano intra y extracomunitario, así como el reforzamiento de la solidaridad étnica, actúan como escudo de defensa ante la acción aculturadora de la sociedad receptora (Moreras 2000:72).

Más allá de la mera ocupación espacial, la creciente visibilidad local del otro se aprecia en la creación y consolidación de infraestructuras y estructuras formales de la comunidad, que favorecen la aparición de espacios e infraestructuras comunitarias como cafés, teterías, librerías, madrazas o mezquitas:

“En este orden recuperado, es posible reencontrarse con los principios espacio-temporales propios de la comunidad, y que son esencialmente diferentes de los de la sociedad receptora” (Moreras 2000:72–73).

Igualmente, este proceso de visibilidad local, confluye en la aparición de estrategias identitarias, generando un nuevo fenómeno de muslimofobia y muslimofilia, articulado a través de la sociedad civil, en este caso a través de instituciones y organizaciones granadinas.

2.6. Islamofobia e Islamofilia

Para comprender la especificidad de la terminología utilizada, debo analizar retrospectivamente el surgimiento de la misma. Por ello, en primer lugar contextualizaré la aparición y las características de un creciente proceso muslimóforo, acuñado como tal por primera vez en Inglaterra, y en segundo lugar, analizaré el uso terminológico que de aquí en adelante será utilizada para describir los procesos de “fobia” y “filia” con respecto a las distintas comunidades musulmanas asentadas en la ciudad.

En 1996 el *Runnymede Trust*, una entidad independiente dedicada a la reflexión en torno a las relaciones interétnicas y la diversidad cultural (cfr. Moreras 2000:126), estableció la *Commission on British Muslims and Islamophobia*. Dirigida por el profesor Gordon Conway y compuesta por 18 miembros como un comité multi-étnico y multi-religioso, presentaron en octubre de 1997 el Informe *Islamophobia, a challenge for us all* (cfr. Runnymede Trust 1997), un informe que ofrecía una explicación detallada de la configuración del proceso de islamofobia (cfr. Cuadro 1) en el Reino Unido, resaltando las consecuencias islamofóbicas a lo largo de la sociedad y estructurando una serie de recomendaciones para la acción práctica por parte de gobiernos, maestros, abogados, periodistas y líderes religiosos de la comunidad. Este proceso de configuración de la nueva terminología de “fobia al Islam”, se constituyó a través de dos métodos:

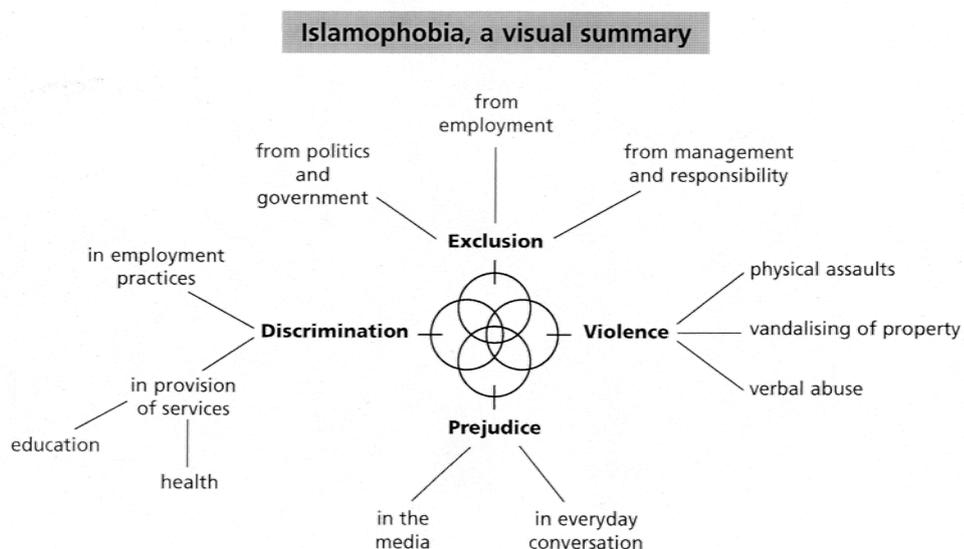
- usando los comentarios y sugerencias de la comisión, a través de una primera aproximación al conflicto y un posterior análisis del informe realizado;
- a través de un “trabajo de campo” realizado con las importantes comunidades musulmanas en las ciudades de Bradford y Tower Hamlets.

El trabajo se llevó a cabo con jóvenes entre 17 y 24 años, con comisiones y líderes religiosos de las comunidades, articulando una serie de seminarios y reuniones a lo largo del país, con la intención de:

- cambiar la percepción de las asociaciones islamofóbicas, que percibían el Islam como un sistema primitivo, irracional, sin ningún tipo de desarrollo interno y alejado de cualquier tipo de diálogo, y

- atraer la atención de los peligros que la muslimofobia suponía para las comunidades musulmanas, y por consiguiente para el bienestar de la sociedad civil en su conjunto.

En este proyecto piloto se estudia la naturaleza del prejuicio anti-musulmán y el asentamiento de las comunidades musulmanas en Gran Bretaña. Igualmente, se hace hincapié en el papel que juegan los medios de comunicación para reforzar el proceso muslimóforo. Así, se denota el aspecto particularmente dramático de la exclusión y la vulnerabilidad de las comunidades ante el importante aumento de “violencia racial”, achacado a la falta de previsión educativa en este aspecto.



Cuadro 1: Naturaleza del prejuicio anti-Islam según Runnymede Trust (1997:2)

2.6.1. ¿Islamofobia o muslimofobia?

La existencia de tendencias anti-musulmanas y anti-islámicas se ha ido forjando en torno a un monopolio¹⁷ religioso, en el que destaca un amplio trasfondo cultural de racismo y xenofobia. A raíz de esto, el “Islam” y sus “categorías adyacentes” –moro, musulmán, islamista, mahometano, etc.– están siendo continuamente comparados en procesos de construcción identitaria del “nosotros” vs. el “otro”.

En España, la “morofobia” histórica¹⁸ se hace extensiva a la mayor parte de comunidades musulmanas establecidas en las ciudades y regiones, en las que las estructuras de poder esencializan las relaciones entre la mayoría y la minoría religiosa. En este punto, la “islamofobia” se construye en base a la ignorancia y, en muchos casos, de “pánico” hacia ciertos elementos religiosos que la “sociedad de acogida” considera como elementos inalterables de su conciencia identitaria, generando una “nueva clase de racismo cultural” (Modood 1997:4), siendo muy a menudo conceptualizados como una amenaza hacia la civilización occidental y por lo tanto, como incompatible, “inferior y rechazable” (Said 2004:22) en el ideal de vida “europeo”.

Sin embargo, mientras el término “islamofobia” se extiende cada vez más en su uso cotidiano por parte de las comunidades musulmanas¹⁹, en un claro intento reivindicativo de distintos procesos de exclusión social que están sufriendo, a su vez, se desvirtúa y se simplifica. Siguiendo la tesis de Fred Halliday

¹⁷ Mientras que en España, la religión católica ha sido tradicionalmente la única representada a nivel nacional, en otros países como Alemania, la religión se ha estructurado en torno a una coexistencia de varias religiones, ambas cristianas: la católica y la protestante. Para Baumann (1999) esta estructura religiosa “bi-denominacional”, ha influido notoriamente en el trasfondo cultural de la xenofobia, consolidando las estructuras de poder entre minorías y mayorías, así como en un discurso sobre el “choque de civilizaciones”, posterior a la guerra fría.

¹⁸ Otros autores como Martín Corrales (2004) utilizan el término maurofobia/islamofobia, haciendo especial hincapié en los prejuicios y conflictos del pasado histórico de España con respecto a los musulmanes.

¹⁹ Un ejemplo de cómo las comunidades musulmanas están comenzado a utilizar esta terminología, se puede observar en la página web de la *Federación de Entidades Religiosas Islámica*. Los problemas “islamófobos” recogidos en estas páginas, muestran un amplio elenco de conflictos sociales, nacionales e internacionales que, desde su punto de vista repercuten en la forma de vida de las comunidades asentadas en España, en un amplio abanico de temas “categorizados” como “islamófobos”. (cfr.: <http://www.feeri.info/modules.php?op=modload&name=News&file=index&catid=&topic=14>).

(1999), deberíamos adentrarnos en la discusión pública contemporánea entre el “Islam” y “Occidente”, así como en el confuso debate “interrelacional” que se está generando, para poder llegar a comprender tanto el uso como el abuso de una terminología construida por nosotros mismos.

Para Halliday, existe una tendencia que esencializa por ambos lados, desde el punto de vista del “musulmán” y desde el punto de vista del “occidental”, tanto a la población musulmana como al resto de población no musulmana. Por un lado, existe un extendido “alarmismo” (Halliday 1999:892) social, basado en la “amenaza” de cómo, por un lado, el Islam presenta al mundo occidental y, por otro lado, cómo, desde Occidente, se presenta al musulmán. La “simplificación” desde el punto de vista de Occidente, implica una serie de prejuicios acerca de muchos de los aspectos relacionados con el mundo en torno al Islam: pensar que todos (o la mayoría) de los musulmanes son terroristas; considerar extensivo el “grado de agresividad” difundido por los medios de comunicación con respecto a los países árabes; pensar que es extensiva a todo el mundo árabe la negación universal de los derechos humanos; así como pensar que el billón de musulmanes –sus grupos sociales y étnicos– son iguales... Igualmente, de manera bilateral, existe un proceso de esencialización por parte de los “musulmanes” hacia Occidente. “La simplificación” musulmana *a priori* de un “Occidente” global y uniforme, así como una concepción estereotipada de una única identidad musulmana unitaria y universalista –extensiva a todos los musulmanes– de sus textos sagrados y de su cultura:

“Muslim simplification is itself two-sided: on the one hand, a stereotyping of the ‘West’; on the other, the assertion of a unitary identity for all Muslims, and of a unitary interpretation of text and culture” (Halliday 1999:893).

Este “nuevo racismo” (Modood 1997:4) bilateral, que combina elementos como la raza, nacionalismo, religión, cultura, e historia –entre otros aspectos–, no deja claro quién es realmente el “enemigo inventado” hacia el cual se dirige la “fobia” o la “filia”. ¿Es el Islam, como religión (Din), o como fe? O, por el

contrario, ¿es el musulmán como la persona o personas que practican esa religión? Es decir: la islamofobia o fobia hacia el Islam abarca todos los aspectos vitales, sin distinción, o por el contrario el enemigo es el “otro”, independientemente del tipo de Islam que practique:

“Islam is not threatening to win large segments of western European society to its faith, as Communism did, nor is the polemic, in press, media or political statement, against the Islamic faith. There are no books coming out questioning the claims of Muhammad or the Koran” (Halliday 1999:898).

La literatura revisada para dar respuesta a este tipo de interrogantes teóricas identifica diversas interpretaciones. Por un lado, los estudios de Runnymede Trust (1997) y Wilton Park, arriba presentados, en los que se refleja un acercamiento derivado de las relaciones biologizantes mediante una etnicidad que recurre constantemente al pasado para construir el futuro del grupo y de la comunidad residente²⁰, lo identifican como uno de los principales conflictos existentes entre las “comunidades musulmanas” y las “cristianas”. Ambos coinciden en que los medios de comunicación están fomentando el refuerzo de estereotipos, presumiblemente superables a través del diálogo interreligioso. Halliday (1999), sin embargo, critica esta aproximación teórica a los conceptos de “islamofobia” e “islamofilia”, ya que considera que ambos estudios aceptan un Islam basándose en una identidad unitaria y primaria del concepto musulmán, evitando cualquier tipo de alusión a la diversidad de comunidades y “tipos” de Islam practicados en Occidente.

Por otro lado, debemos tener en cuenta la tesis de Bobby Sayyid (1997), en la que se presenta una narrativa conceptual crítica de cómo el mundo occidental ha llegado a identificar la “amenaza islámica”. Para Sayyid, el islamismo ha significado un proceso de reinterpretación y reinención de la identidad occidental y, a su vez, de su lugar en el mundo a través del “eurocentrismo”.

²⁰ Como, por ejemplo, las relaciones históricas entre musulmanes y cristianos, a través de las cuales se refuerzan los estereotipos de manera “bilateral”.

Sayyid define el eurocentrismo como la respuesta de Occidente hacia el posible desafío de dominación del mundo musulmán:

"I define eurocentrism as the discourse that emerges in the context of the decentring of the West; that is, a context in which the relationship between the western enterprise and universalism is open to disarticulation and re-articulation. The discourse of eurocentrism is an attempt to suture the interval between the West and the idea of a centre (that is, a universal template). Eurocentrism is a project to recentre the West, a project that is only possible when the West and the centre are no longer considered to be synonymous. It is an attempt to sustain the universality of the western project, in conditions in which its universality can no longer be taken for granted" (Sayyid 1997:128).

Anteponiendo a los distintos procesos de intolerancia social y religiosa occidental, procesos cuyo resultado tangible se visualizan en conflictos que rechazan al "otro", y que a su vez, constituyen la raíz de la "islamofobia", se generan repuestas de exclusión social como señas de pérdida de poder y desestructuración de las bases de pensamiento identitario, más allá del "endurecimiento" de las posturas ideológicas occidentales:

"Eurocentrism, the bane of so much analysis of the region, is, he argues, not so much a product of a historical Western hegemony, as a response to the threat which the decentring of the West now poses to that hegemony: it is a sign of decline, not of enduring power" (Halliday 1999:893).

Desde mi punto de vista, ambas concepciones son útiles a la hora de analizar los conflictos locales que están sucediendo en la ciudad de Granada y el barrio del Albayzín. Sin embargo, a raíz de esta discusión conceptual, subyace una nueva pregunta que pretende dar respuesta, desde un nivel micro, a cómo podemos utilizar categorías universales de análisis con respecto a las distintas comunidades religiosas y "políticas" representadas: la comunidad inmigrada, la comunidad neo-musulmana y las distintas representaciones del Islam en Granada. Para analizar este "todo" necesitamos de-construir ese rechazo o islamofobia atendiendo de forma cíclica a la especificidad regional, local y, en este caso en concreto, barrial, tanto de las "comunidades musulmanas" representadas como de las "comunidades cristianas" representadoras. Los conflictos locales (cfr. Cap. 11.), y los procesos de construcción identitaria de los

distintos actores sociales implicados (cfr. Cap. 6.3., 8. y 9.) dependen de muchos factores que nos pueden conducir a la creación teórica de nuevas paradojas “islamófobas” –como puede ser la “islamofobia” “intramusulmana”–, como la tan temida esencialización de los contextos y actores sociales estudiados.

Por ello, de aquí en adelante, no haremos referencia a la “islamofobia” como concepto universal que delimite los posibles conflictos “interreligiosos” existentes en la ciudad de Granada, sino al concepto de “musulmán (moro)-fobia” y en mayor medida a su anglicismo –“muslimofobia” y “muslimofilia”–, ya que el concepto Islam, como religión, no es entendido por una amplia mayoría de los actores sociales locales, ni en su discurso ni en su práctica. Entiendo que, en el caso concreto del barrio del Albayzín y de la ciudad de Granada, el rechazo no es tanto hacia la religión monoteísta, como a la visibilidad local de las personas que la practican. Es decir, el “todo” islámico, del Din del Islam como forma de vida, que es ampliamente manifestado por cualquier musulmán practicante, no es entendido por la visión prejuiciada, desinformada y “occidentalizada” de aquellos actores sociales que articulan la “fobia” a raíz de distintos procesos de construcción identitaria, en la mayoría de los casos, diametralmente opuestos al “otro”.

2.6.2. ¿Conversos al Islam o nuevos musulmanes?

Para concluir este capítulo teórico, es necesario introducir brevemente varios aspectos clave que aparecen continuamente reflejados en el desarrollo de este trabajo, aunque *a priori* resulten bastante obvios. Estamos hablando de conceptos como el de “musulmán”, musulmanes “conversos” –“neo-musulmanes” y “nuevos musulmanes”.

De aquí en adelante, entenderemos la “conversión” como el momento en el que una persona o grupos de personas adoptan como propias creencias y prácticas de una determinada comunidad creyente. Este proceso, inserto en una práctica religiosa o una religión, no implica necesariamente que en la “conversión” se parta de otra religión preestablecida. Es decir, cualquier sujeto independientemente de su ideología (filosofía de vida, religión, creencia, etc.,) previa, que adopte como suyas creencias y prácticas de una comunidad –por ejemplo la musulmana o la cristiana– será considerado como “converso”. Por lo tanto, aquellas personas que, independientemente de su pasado ideológico, actualmente se reconocen como musulmanes –desde un punto de vista *etic* de su discurso– serán “catalogados” como “musulmanes conversos”.

Esta justificación práctica va más allá de la definición teórica de conversión ofrecida por Prat (1997) y James (2002), según la cual, en alguna parte periférica de la conciencia de un individuo, “centro habitual de energía personal” como lo denomina James (2002:152), existe una conciencia religiosa que, por mínima que sea, adopta en el momento de la conversión un lugar central en su vida; es decir, en la conversión, los objetivos religiosos constituirán el “centro habitual de la energía” de la persona que con anterioridad habían sido enfocados hacia otras “prácticas”:

“Let us hereafter, in speaking of the hot place in a man's consciousness, the group of ideas to which he devotes himself, and from which he works, call it the ‘the habitual centre of the personal energy’. It makes a great difference to a man whether one set of his ideas, or another, be the centre of his energy; and it makes a great difference, as regards any set of ideas which he may possess, whether they become central or remain peripheral in him. To say that a man is ‘converted’ means, in these terms, that religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual center of his energy” (James 2002:155).

Por lo tanto, la “definición práctica” hará referencia a aquellas personas que no han nacido en un país árabe –ya que el lugar de nacimiento “presupone”, a la vez que esencializa, una u otra práctica religiosa ligada a las prácticas culturales mayoritarias del país–, como españoles, ingleses, etc., o sea occidentales en

definitiva. En el caso de esta tesis, existirá otro condicionante a la hora de describir el concepto de converso, ya que se realizará focalizadamente a la estructura inicial de la *Comunidad Islámica en España* (CIE) y a los españoles, en su mayoría, miembros y/o escindidos de esta comunidad inicial. El eje temporal de esta conversión, ampliará el perfil de personas que formarán parte de la definición aquí preestablecida. De este modo, podríamos concluir que el “converso musulmán” es aquella persona, que en primer lugar se autorreconoce como musulmán –independientemente de si es o no practicante y/o del grado de práctica que lleve a cabo. En segundo lugar, presupongo que con anterioridad a esa “conversión”, no existía un contacto tácito con la religión a la que se adscribe; o sea, que su punto de partida previo a la “conversión” no tiene que estar específicamente relacionado con la religión que después de la “conversión” reconoce como propia, aunque sí puedan influir en el “resultado final” de este proceso.

Igualmente, estos actores sociales podrían ser definidos como “nuevos musulmanes” o “neo-musulmanes”. Desde nuestro punto de vista, el “reciente” o “nuevo” “converso” al Islam se debate entre la consideración interna y la externa de la práctica de su “religión”, además de su “autorreconocimiento”. Aunque, la recitación de la *shahada* ante testigos es suficiente para la conversión al Islam, existen ciertas tensiones entre las distintas comunidades musulmanas a la hora de reconocer a los nuevos musulmanes como parte integrante de la “propia comunidad”. Sin embargo, como antes comentábamos, en este trabajo no se entrará a valorar la realidad de la “conversión”, sino la propia autodefinición por parte de los propios musulmanes.

3. ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

En este capítulo se recoge el proceso metodológico de investigación llevado a cabo para la realización de este estudio. En primer lugar (Cap. 3.1.), se ofrece una breve introducción acerca de la metodología escogida y de las distintas estrategias metodológicas. En segundo lugar, en referencia a la puesta en práctica de esta metodología (cfr. Cap. 3.2.), se delimita la muestra y el objeto de estudio. A continuación, explicaré los pasos concretos que he seguido a lo largo del proceso de investigación (cfr. Cap. 3.3.), en el que se englobarán las guías de entrevista (cfr. Cap. 3.4.). Este proceso metodológico (cfr. Velasco y Díaz 1997:77) concluirá con la presentación de la presente tesis doctoral.

3.1. Bases metodológicas

Para la puesta en práctica de la investigación, se ha procedido a realizar un estudio en profundidad de las distintas comunidades representadas en la ciudad de Granada en general, y en el barrio del Albayzín en particular: la comunidad musulmana, que se constituye en torno a la población “muslimófila” (cfr. Cap. 10.), y el resto de población, ya sea autóctona o inmigrante, constituida por los grupos que se enfrentan identitariamente en el contexto estudiado. El estudio los de procesos de “muslimofobia” y la “muslimofilia”, así como la delimitación de los conflictos interétnicos (cfr. Cap. 11.) existentes en el Albayzín, han requerido de un análisis extensivo del contexto externo de las comunidades, que igualmente esencializa a la comunidad musulmana desde “fuera” y “dentro” del ámbito territorializado del barrio del Albayzín.

Para ello se ha utilizado la metodología cualitativa, indispensable a la hora de describir incidentes “clave” en términos descriptivos y funcionalmente

relevantes, estableciendo una coherente relación con el contexto social en el que se vive (cfr. Erickson 1986). El carácter reflexivo del contexto social estudiado implica “participar” en el mundo social objeto de estudio, reflexionando y observando “desde fuera” (*etic*) y “desde dentro” (*emic*), con el objetivo de obtener una visión en profundidad de que lo realmente se quiere observar. En este sentido, la observación participante, ha sido tradicionalmente el proceso metodológico adoptado por los antropólogos.

Trabajos como los de Malinowski (1961), pionero en el estudio de las tribus melanesias, pasando por sociólogos como Gans (1965) y Whyte (1943) en su estudio de los grupos de las esquinas –pandillas juveniles–, Dalton (1971), en su estudio de las organizaciones e instituciones, Roy (1960) y Lupton (1963), investigando los lugares de trabajo industrial, entre otros, han utilizado tradicionalmente la observación participante y la metodología cualitativa como la mejor manera para entender y describir acontecimientos inmersos en la realidad social.

De esta manera, en el caso específico del barrio del Albayzín –y su contexto “externo” de la ciudad–, ha sido imprescindible recurrir al proceso de investigación etnográfica, definido como “un estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma” (Aguirre 1995:3).

3.1.1. Los estudios de comunidad: territorialidad y sociedad

Sin embargo, será concretamente una aproximación holística, como parte de las posibles subdivisiones etnográficas, –dejando de lado a los clásicos como Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, etc. (cfr. Werner y Schoepfle 1993:121)–, la que abra una nueva tendencia, acompañada por estudios generales de

comunidad, que analizará la organización social de la ciudad de Granada y el estudio en profundidad de alguno de sus barrios (cfr. Aguirre 1995:233–234).

Estos estudios de comunidad, englobados en el proceso de investigación de la antropología urbana, en primer lugar, se distancian de la tradicional concepción antropológica del estudio territorial, privilegiando las relaciones sociales como elemento organizador clave del espacio urbano. En segundo lugar, se enfatizan, en el ámbito de la producción, el trabajo o la residencia, para llegar a definir los procesos simbólicos de visibilidad local y de participación ciudadana en los distintos movimientos sociales. En tercer lugar, a través del estudio de los conflictos entre la sociedad de acogida y los nuevos “pobladores”, se propone comprender la heterogeneidad cultural existente, dejando de lado los análisis que parten de un supuesto consenso y de una ficticia homogeneidad cultural. En último lugar, los estudios antropológicos urbanos demuestran el engranaje social de las comunidades, lo que facilita la comprensión global de los procesos urbanos de distinta envergadura (cfr. Arias 1996:8).

Por lo tanto, considerando la etnografía como garante impulsor y propiciador del estudio y del análisis de otras culturas, y de “las formas exóticas por las cuales las personas de un grupo se ven a sí mismas y entienden sus relaciones con los otros y con el resto del ambiente que los rodea” (Werner y Schoepfle 1993:115), llegaríamos a la siguiente interpelación: ¿es posible pensar en la gente que vive en el barrio y en la ciudad como “maniqués” que exhiben una constante variedad de significados sociales, de manera que cualquiera pueda inspeccionarlos, aceptarlos o rechazarlos, sin comprometerse intensamente en la interacción o identificación con la persona o el grupo en cuestión? (Hannerz 1993:131–132).

Para responder positivamente a éste interrogante, es necesario analizar en detalle el papel de la etnografía con respecto a los estudios de comunidad.

3.1.2. El papel de la etnografía en los estudios de comunidad

La etnografía, ayudada de distintas estrategias de recogida de datos, nos orientará en la interpretación cultural, revelándose qué significado tiene para el objeto de estudio, sus acciones y los acontecimientos que le rodean. Es decir, al centrarnos en lo que “la gente hace” y “dice”, y/o en lo que “dice que hace”, observaremos las “tensiones” existentes entre lo que “realmente hace y lo que dice que debería hacer” (Wolcott 1993:131). El significado de estas acciones y acontecimientos –externos al investigador– organizarán la conducta de los sujetos de estudio, facilitando la pretendida comprensión de los procesos sociales que, como sistemas de significado, constituyen la cultura.

Desde esta perspectiva, se renunciará a la búsqueda de leyes universales que postulen las relaciones establecidas en el barrio entre la población autóctona, la población musulmana y el resto de actores sociales que influyen en esta interacción, optando más por una descripción detallada de la propia cultura interna, de la cultura particular de los “sujetos” objeto de estudio, así como de sus reglas y patrones sociales.

Para ello, en primer lugar, observaré las características de la muestra a estudiar (cfr. Cap. 3.2.), así como el procedimiento de muestreo llevado a cabo (cfr. Cap. 3.2.1.). A continuación, en segundo lugar, delimitaré estas estrategias de recogida de datos, lo que me ayudará, en un proceso global, a explicar y describir en términos de interacción social qué se produce entre los individuos que participan de la micro-cultura de todo el grupo (Wolcott 1993:133).

3.2. Delimitación de la muestra objeto de estudio

Teniendo presente el amplio número y la diversidad de las “comunidades” establecidas en la zona del Albayzín y en otros barrios granadinos, se requería una investigación de carácter heurístico y dialéctico para determinar la muestra de personas a entrevistar, así como los principios de articulación de preguntas, temas y subtemas objeto de estudio.

Para ello tuve en cuenta diferentes criterios de selección, de unidad geográfica, de unidades domésticas y de producción, y de informantes-clave que arrojaron como resultado más de 80 entrevistas (cfr. Anexo lista de entrevistas), entre las que se encuentran un importante número de historias de vida, que implican a diferentes grupos de población, residentes o no, en el barrio del Albayzín y barrios adyacentes.

La selección de la unidad geográfica se basó en: a) El carácter “multicultural y multirreligioso” de la composición del barrio, destacando dos comunidades religiosas, la cristiana y la musulmana, ésta última recientemente reasentada en el barrio, y compuesta por población inmigrante y por musulmanes “conversos”, la “comunidad de artesanos” del barrio, etc. b) También tuve en cuenta las diferentes tradiciones y relaciones interétnicas de estos grupos. c) Otro de los criterios de selección corresponde a una marcada identidad barrial y subdivisión geográfica dentro del mismo barrio, según sea el lugar concreto de residencia de los entrevistados –Albayzín Alto, Bajo y la zona del Río Darro o Paseo de los Tristes. d) El último punto que tuve en cuenta, corresponde a la “visibilidad” turística y a los procesos de gentrificación de barrios históricos, enmarcados en los principales enclaves de atracción turística –miradores como el de San Nicolás, San Cristóbal, cuesta del Chapiz y Paseo de los Tristes, Calderería y Plaza Nueva.

Del mismo modo que he procedido con la unidad geográfica, fue imprescindible establecer unos criterios de selección para las unidades

domésticas y de producción. No sólo los residentes del barrio, dependiendo de su ubicación, eran necesarios para el proceso de investigación, sino que resultaba igualmente imprescindible realizar hincapié en los grupos de producción artesanal y/o empresarial, tradicional, que se establecían en el mismo.

Todo este proceso facilitó una amplia muestra objeto de estudio, imprescindible para la realización del trabajo de campo, que se nutría de todos los estamentos públicos y privados del barrio (organizaciones, asociaciones, ONGs, talleres, gremios, etc.), así como de la diversa población residente (inmigrantes, estudiantes, vecinos autóctonos, turistas, antiguos vecinos, “nuevos ricos” –nuevos residentes, etc.).

3.2.1. Procedimiento de muestreo y triangulación

Reflejando el carácter exploratorio de la primera fase del estudio, atendí a cuatro reglas básicas que se deben establecer para determinar la muestra de instituciones, organizaciones y protagonistas a estudiar (Dietz 1999:91–92):

- la provisionalidad de los ámbitos temáticos a indagar, los mismos que serán reformulados a la luz de “información no congruente”;
- la procesualidad y modificabilidad del “objeto”–sujeto estudiado, que impide fijar *a priori* tanto el tipo como la cantidad de personas a entrevistar;
- la necesidad de variar al máximo las perspectivas contenidas en mis preguntas de investigación, para permanecer abierto a facetas aún desconocidas del tema tratado;
- y la búsqueda de aspectos comunes –y no simplemente las diferencias tipológicas– contenidos en las respuestas de las diferentes personas

entrevistadas, para así detectar estructuras recurrentes y “objetivizadas” en el material recopilado.

En función de estos principios, se llevó a cabo un muestreo cualitativo, consciente y procesual, ampliando progresivamente de esta manera el grupo a estudiar y delimitando paulatinamente la estructura social de la comunidad musulmana en la ciudad de Granada y los hechos y acontecimientos que se establecen en el proceso de configuración de actores muslimófobos y muslimófilos. Este proceso dio lugar, en las distintas fases de investigación, a una amplia muestra que a reglón seguido se analiza con más detalle.

3.2.2. Características de la muestra

El paulatino asentamiento de diversos tipos de población, así como el marcado carácter multiétnico y cultural de la ciudad y del barrio del Albayzín, hacía necesario delimitar cada uno de los grupos que posteriormente iban a formar parte del objeto de estudio. Por un lado, observé la actual presencia de musulmanes en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín, así como la formación de grupos antagónicos y paralelos a la comunidad, que “defendían” en el contexto barrial sus posturas identitarias.

Este proceso se realizó a través de diferentes perspectivas de análisis: la perspectiva espacial-sincrónica, llevada a cabo a través de la elección de unidades geográficas territorialmente reconocibles (la “comunidad”, el barrio, etc.); la perspectiva temporal-diacrónica, a través de los procesos de transformación del espacio con el tiempo (la memoria histórica que nos aportaban los residentes en el barrio y las comunidades musulmanas asentadas en él, etc.); la perspectiva grupal-social, a través de la elección de unidades domésticas y de producción residentes en la unidad geográfica (comunidad musulmana, comunidad de artesanos, comunidad autóctona, etc.); la perspectiva

individual-biográfica (individuos “autóctonos”, forasteros, etc.); finalmente, la perspectiva institucional (instituciones, organismos públicos y asociaciones), a través de la elección de informantes-clave que componen las unidades domésticas.

El resultado de este proceso evidenció la existencia de tres grupos bien diferenciados: la comunidad musulmana asentada principalmente en el barrio del Albayzín, la “comunidad” muslimófoba y la “comunidad” muslimófila. Se analizarán a continuación.

3.2.2.1. La comunidad musulmana

A mediados de los años 80, la inmigración de miles de trabajadores y estudiantes hace que Andalucía, con más de 6000 personas y 14 asociaciones de inmigrantes (Losada 1996:109) –de las cuales más de la mitad se encuentran en Granada–, se constituya en una región de extrema importancia a la hora de estudiar la constitución de comunidades musulmanas. Esto, vinculado al crecimiento del desarrollo organizativo, hace de Granada un enclave imprescindible.

Por ello, independientemente del número “real” de población musulmana, “conversa” o no, que se asienta en la ciudad y en sus barrios, el hecho simbólico que delimita la “primera” aparición y configuración de una comunidad musulmana (cfr. Cap. 10.1.) “después” de la última expulsión morisca llevada a cabo por los Reyes Católicos, así como el incremento y la consolidación de una infraestructura organizativa cada vez más visible y vinculada al crecimiento de estas comunidades, sería suficientemente “significativo” a la hora de justificar tanto el objeto de estudio como las características de la muestra. Sin embargo, existe la sempiterna necesidad externa de cuantificar verazmente, aunque desde mi punto de vista no dejen de ser datos subjetivos de una aproximación a

posteriori a los “sujetos” objeto de estudio, como una condición *sine qua non* esto no sería una investigación realmente científica²¹.

Por ello, es necesario delimitar este tipo de población, generalmente dispersa por la región granadina y centrada alrededor de los núcleos de trabajo, independientemente de la incidencia real “censada”. Tanto en el Albayzín –en concreto alrededor de los lugares de culto– como en Granada capital – importante polo de atracción y concentración de población urbana–, la población inmigrante alcanzará una gran significación. La ciudad será, pues, “el nuevo entorno vital que es por un lado hostil, pero por el otro protector y proporcionador de oportunidades” (Labrador 2000:11). La posibilidad de creación de comunidades²² y las características de éstas se establecerán atendiendo a:

1. Los musulmanes inmigrados; dentro este primer grupo se pueden distinguir diversos tipos: los que llevan varios años viviendo en la zona, no residentes temporales e inmigrantes recientes, en gran medida “clandestinos” (Losada 1996:176);
2. La agrupación de musulmanes con respecto a la religión: los indiferentes; los que reivindican un Islam cultural; el Islam de las mezquitas; los creyentes; los “fundamentalistas”, son jóvenes para los que el Islam ocupa y determina integralmente el espacio de su existencia, que

²¹ La justificación numérica más reciente, que cuantifica –con ciertas reservas ideológicas– el número de población musulmana y su presencia en España, se puede observar en el libro de Sánchez Nogales (2004:54). Igualmente, desde la propia comunidad musulmana también se barajan “datos estadísticos” que cuantifican su presencia en la ciudad y en el territorio nacional. Los datos, que consideran contrastados, hablan de 15.000 musulmanes en la ciudad de Granada. Sin embargo, entre ambas valoraciones numéricas no se observa ningún tipo de consenso. Para llegar a este supuesto consenso, se debería tener en cuenta, por un lado, la adscripción identitaria de cada uno de los interesados, y por otro lado, el tipo de “Islam” y el lugar geográfico en el que se inscribe con respecto a la ciudad de Granada. Es decir, no es lo mismo cuantificar a un musulmán converso o inmigrado que reside en la capital –en la que igualmente tendría mis reservar numéricas–, que cuantificar a un musulmán que forma parte de un contingente de trabajadores y que reside en la costa granadina o en el cinturón más próximo de la ciudad.

²² Para Losada (1995:191), un estudio exhaustivo de la población musulmana representada a nivel nacional, conllevaría una delimitación de población a través de ocho puntos clave: trabajadores inmigrantes, estudiantes, refugiados políticos, hombres de negocios, diplomáticos, profesionales liberales, conversos al Islam y, por último, cónyuges de matrimonios mixtos.

intentarán constituir instituciones formales alrededor de su organización, movilizarán a sus miembros para la acción política y crearán redes de comunicaciones en las que los líderes conocidos puedan prestar su prestigio y habilidad, para facilitar la movilización de los ciudadanos en acciones reivindicativas y, por supuesto, en la defensa de sus derechos y necesidades;

3. Grupos constituidos en familias, dado que entre 1969 y 1974 comenzará la formación de importantes reagrupaciones familiares;
4. Y las comunidades de neo-musulmanes, de origen español y “cristiano”, pero que se han convertido al Islam y legitimarán los agravios y esfuerzos de movilización tanto religiosos como laicos (del Olmo 1997:154).

El estudio común de varios de los componentes nos hará tener una mejor percepción y conocimiento de la comunidad en su conjunto desde una perspectiva “*emic*” (Geertz 1988).

3.2.2.2. “La comunidad muslimófila” vs. “la comunidad muslimófoba”

Con respecto a la comunidad muslimófila, la muestra estuvo compuesta inicialmente por los distintos representantes del *Foro de las Culturas* (cfr. Cap. 11.4.4.) que en su discurso manifestaban posturas cercanas a la comunidad musulmana establecida en la ciudad. Este criterio de selección se apoyó metodológicamente en el “*judgment sampling*” (Bernard 2005:187), a través del cual, partiendo de una hipótesis clara en referencia al objeto de estudio, me permitió localizar con precisión a los individuos que posteriormente fueron entrevistados.

A su vez, identifiqué a aquellas personas que se manifestaban discursivamente en contra de las comunidades musulmanas, en cualquiera de los

aspectos objeto de estudio: temporalización, territorialización y substancialización. Estos grupos, se caracterizaban por una marcada identidad local constituida en los procesos de reinterpretación y reinención de la “memoria histórica”, de territorialización y de “ocupación” del territorio, etc., mostrando un punto de vista unidireccional por el que se redefinía constante la identidad del lugar y a su vez la del grupo tradicionalista (cfr. Cap. 11.4.).

Las subsiguientes entrevistas se realizaron de través de un muestreo casual, tipo “bola de nieve” (Bernard 2005:192), aunque, una vez se hubo comenzado a llevar a cabo el trabajo de campo, se estructuraron y seleccionaron las fuentes atendiendo a diferentes grupos externos significantes –generación, sexo, edad, origen (autóctono/ inmigrante “local”/ nacional/ comunitario/ extracomunitario), identificación étnica, credo religioso (“musulmán”/ “cristiano”), nacionalidad, actividad económica, grado y forma de integración y participación en el barrio y fuera de éste.

3.2.3. Praxis metodológica

Para poner en práctica la metodología etnográfica antes señalada, desarrollé un proceso de investigación de tipo cíclico: oscilando entre la recopilación de datos etnográficos, su sistematización, posterior análisis y su comprobación en el “campo”. Su puesta en práctica supuso la elección de informantes o escenas de sociedades diferentes a las mías. Con esto intenté aumentar la probabilidad de que las diferencias encontradas se asociaran:

- con aspectos de una cultura a nivel macrocultural generalizable y no a un mero “micronivel”, y

- las diferencias de la magnitud de un sistema total de creencias y no las variaciones secundarias que se dan dentro de una misma cultura (Wolcott 1993:139).

De este modo, el conjunto de informes escritos y las experiencias que recogí en los distintos periodos de mi trabajo de campo, gracias a la observación, observación participante, historias de vida y a las entrevistas, han constituido el núcleo de mi material etnográfico (Werner y Schoepfle 1993:120). Con todo esto se hace necesario delimitar el proceso de investigación llevado a cabo, la recopilación de datos y las estrategias utilizadas para la realización del mismo.

3.3. Proceso de investigación

Las actividades específicas de la investigación se han llevado a cabo a través de las siguientes fases diferenciadas. Por un lado, el trabajo de campo que se extenderá a lo largo de dos fases (primera y cuarta fase) y, por otro lado, el análisis cíclico de los datos obtenidos en la tercera y quinta fase de investigación. La “segunda” fase de investigación unificará varios procesos (trabajo de campo, análisis de datos y formulación de resultados):

- Primera fase de investigación: recopilación general de datos, perfeccionamiento de guías de entrevista y primeros contactos, lo que coincide con la primera fase de trabajo de campo desarrollada entre junio de 2000 a septiembre de 2001, y concluyendo en la tesina (DEA).
- Segunda fase de investigación: articulada a través de la profundización, la observación participante y el análisis general, que se desarrollará entre octubre de 2001 y marzo de 2002, y concluyendo el trabajo de campo relacionado con los “actores muslimófilos” de la ciudad y del barrio del Albayzín. Esta fase coincidirá temporal y metodológicamente con un

periodo de investigación en el Proyecto *Discriminación a diferentes niveles: mujeres musulmanas en Europa* (MULTIDIS), coordinado por el B.I.C.S. Research, Berlín, y financiado por la Unión Europea, Bruselas.

- Tercera fase de investigación (2002-2003): en el que se analizarán el conjunto de datos obtenidos, tanto para la realización del DEA, como aquellos otros datos aportados por las nuevas líneas de investigación desarrolladas en el trabajo de campo etnográfico del proyecto (MULTIDIS).
- Cuarta fase de investigación: que surge a raíz del análisis y redacción de la fase tercera y cuarta (2003-2006). En este periodo, que coincide temporalmente con el proyecto de investigación *Mediterranean Voices: Oral History and Cultural Practice in Mediterranean Cities* (EUROMED). Comisión Europea, Programa “Euromed Heritage II”, se procedió a realizar un estudio en profundidad de la/s comunidad/es “autóctonas” residente/s y “gentrificadas” en el barrio del Albayzín.
- Quinta fase de investigación: conclusión del análisis y redacción final de la tesis doctoral.

Estas fases constituyen el conjunto de mi trabajo de investigación, que a su vez estará subdividido temporal y metodológicamente en los puntos que a continuación se exponen.

3.3.1. Primera fase de investigación

3.3.1.1. Recopilación de datos y guías de entrevista (06/2000 a 09/2000)

En una primera fase, completé mis conocimientos teóricos sobre los conceptos antropológicos necesarios y los métodos etnográficos, tanto a raíz de

los diversos cursos de doctorado como a través de la recopilación de material empírico secundario del tema en cuestión. Para ello me ayudé de una estancia realizada en la *University College Chester*, perteneciente a la *University of Liverpool*, a través del Programa Sócrates - Erasmus, Chester, 1998. Las primeras impresiones obtenidas fueron cruciales para la realización de la presente tesis doctoral. Cursos y reuniones científicas tales como el de “Políticas sociales. Intervención social e inmigración” (Universidad Internacional de Andalucía sede Antonio Machado, Baeza, 1998) y la conferencia de EUROFOR sobre “*Ethnic Radicalisation*” (en Jerusalén, enero de 2000) han servido para conocer bibliografía teórica y estudios similares en otros contextos, para obtener respuestas desde diferentes puntos de vista y para la posterior creación de las guías de entrevista.

3.3.1.2. Trabajo de campo inicial (10/2000 a 01/2001)

A raíz de la elaboración preliminar de las guías de entrevista, llevé a cabo las entrevistas institucionales con distintas asociaciones (representadas en el *Foro de las Culturas*), contrastando mis primeras impresiones y resultados provisionales de la primera fase de trabajo de campo en la conferencia EUROFOR sobre “*European Metropolises and Cultural Boundaries*” (en Berlín, octubre de 2000).

Paralelamente a este proceso, comencé a tomar contacto con representantes de las comunidades musulmanas establecidas en el barrio del Albayzín. De esta manera, ante la necesidad de comprender a través de una visión “*emic*” la forma de vida de los grupos neo-musulmanes y musulmanes establecidos en el Albayzín, comencé a recibir clases de árabe clásico en el *Centro de Servicios Sociales Comunitarios del Albayzín*, lo que propició el punto de partida de la observación participante, combinada siempre con conversaciones informales,

articulando así un conocimiento más exhaustivo de las prácticas cotidianas de índole religioso, que coincidían temporalmente con el mes de Ramadán. En este tipo de “reuniones” observaba la interacción entre los asistentes a las clases y mi persona como un actor externo que desconocía las prácticas del Islam y las características culturales de estos grupos.

3.3.1.3. Análisis preliminar de datos (02/2001 a 03/2001)

Como resultado de la primera fase empírica, elaboré un *survey* etnográfico preliminar que reunía las entrevistas realizadas a los representantes del *Foro de las Culturas* y era el inicio de una progresiva diversificación de la muestra. Basándome en estos primeros datos empíricos, realicé una revisión bibliográfica exhaustiva, que intentaba abarcar un periodo de veinte años, desde la aparición de las primeras comunidades de musulmanes en Granada.

Igualmente, la información obtenida en cada uno de estos ámbitos mediante observaciones y conversaciones informales con representantes de las comunidades islámicas, fue contrastada por datos verbales sistemáticamente recopilados por medio de *entrevistas etnográficas* a actores muslimófilos, que se compararon desde una visión *emic* –a través de su propia comprensión de la cultura islámica –y una versión *etic*– al no formar parte activa de las comunidades que iba a estudiar.

3.3.1.4. Entrevistas biográficas (04/2001 a 05/2001)

Esta primera tipología dio paso a la realización de entrevistas biográficas, a través de los contactos preliminares establecidos con los representantes de las

comunidades, i.e. la *Comunidad Islámica en España*, la *Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada*, y representantes de la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI). En esta fase se refinaron las entrevistas biográficas y su puesta a punto para la realización de la segunda fase de trabajo de campo.

3.3.1.5. La observación participante (06/2001)

A través de un análisis preliminar de los datos obtenidos a través de las entrevistas etnográficas a los representantes del Foro de las Culturas, a “actores musulmófilos” y representantes de las comunidades, completé el proceso de investigación incluyendo a los “actores locales” –vecinos, asociaciones de vecinos y organizaciones de ámbito local– que articulaban el proceso musulmófobo de la sociedad civil granadina, observando los prejuicios existentes que despertaba la visibilidad local del “otro”.

Paralelamente a este proceso, comenzaba una fase más activa de observación de las comunidades establecidas en la calle Calderería –comunidades inmigrantes–, lo que a través de entrevistas informales supuso un posterior análisis de:

- las opiniones de los vecinos y asociaciones de vecinos respecto a la población inmigrante y los neo-musulmanes establecidos en el barrio del Albayzín,
- y las opiniones de las comunidades musulmanas respecto al trato cotidiano recibido por parte de las “comunidades autóctonas”.

Igualmente, creí necesario conocer la opinión política que se tenía al respecto de los problemas y polémicas surgidas, a través de entrevistas a representantes de las élites políticas y académicas de la ciudad.

3.3.1.6. Formulación de resultados previos (07/ 2001 a 09/2001)

Los resultados provisionales obtenidos a raíz del primer año de investigación se presentaron en el informe de investigación encaminado a conseguir el *Diploma de Estudios Avanzados* (DEA) en el área de conocimiento de antropología social, en el que se resumía el conjunto de actividades realizadas en el periodo de investigación tutelada.

3.3.2. Punto de inflexión teórico-metodológico

Una vez presentado y revisado el DEA, advertí la necesidad de comenzar una segunda fase de investigación, fase de trabajo de campo y análisis de datos (octubre de 2001 a marzo de 2002), con la intención de profundizar y limar, por un lado, las objeciones vertidas por el tribunal del DEA y, por otro lado, la inclusión de nuevas líneas de investigación.

En la fase de recopilación de datos, procedí a la ampliación de las entrevistas biográficas en profundidad que con anterioridad había realizado. Haciendo extensiva la muestra objeto de estudio a actores y representantes de la Iglesia católica (Párrocos del barrio del Albayzín, representantes del Arzobispado de Granada, Teólogos y profesores universitarios, etc.) y de partidos políticos (Partido Popular), que siguiendo mi esquema de estudio pertenecían al sector musulmófobo de la sociedad. A través de la asistencia a congresos, como por

ejemplo, el de “Islam y modernidad”, organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Granada, así como entrevistas a representantes políticos, pretendí completar el especial énfasis que con anterioridad había realizado en el sector muslimófilo.

Igualmente, coincidiendo con mi trabajo de investigación llevado a cabo en el proyecto MULTIDIS, se realizaron entrevistas etnográficas a distintas organizaciones no gubernamentales (*Cáritas*, *CEAR*, *UNEM*, *Federación de Asociaciones de Vecinos de Granada AA.VV.*, etc.), instituciones (*CSSC - Centro de Servicios Sociales Comunitarios del Albayzín*, Centros de Salud, etc.), y, por supuesto, a mujeres musulmanas, tanto inmigrantes como neo-musulmanas.

Al final esta nueva fase de trabajo de campo, fue necesario, de nuevo, analizar “qué tenía” y “qué faltaba” en el desarrollo de la Tesis Doctoral.

3.3.3. Ampliando el campo de análisis

El análisis cíclico de los datos obtenidos en la tercera fase de investigación, daba respuesta a las relaciones internas existentes entre la propia comunidad/es musulmana/s y sus distintos integrantes.

De esta manera, se configura un nuevo campo de análisis, más allá de la forma de vida y del “pasado histórico” (cfr. Cap. 6.4.1.) de las comunidades objeto de estudio, se abrió la posibilidad de observar las distintas asociaciones musulmanas en el ámbito local (cfr. Cap. 10. y 10.4.) y, de manera extensiva, en el ámbito nacional e internacional. Las reivindicaciones públicas, presentadas por las comunidades en este periodo de tiempo, reivindicaciones ligadas a los Acuerdos de Cooperación de 1992 (cementerio, educación, libertad religiosa, etc.), se hacían visibles en el espacio público de la ciudad de Granada, gracias a

un proyecto de investigación en que inicialmente colaboré: “Culto y cohesión social: Construcción de la participación social y de la diferencia religiosa” dirigido por el Profesor Dr. Enrique Raya.

Con la intención de llevar a cabo un papel de “mediación intercultural” entre las comunidades y los representantes políticos de la ciudad, convoqué, por primera vez en Granada, en el marco del proyecto y fuera del ámbito interno del *Consejo Islámico de Granada*, a los distintos representantes de la “comunidad islámica” granadina, así como a representantes vecinales, institucionales y de ONGs de la ciudad y del Albayzín²³.

Cada uno de los representantes presentes en las dos primeras convocatorias, exponía su valoración en torno a determinados aspectos, problemas o conflictos detectados en el quehacer diario de las comunidades y su “relación externa”, tanto con las instituciones como con los actores sociales “muslimóforos”. A modo de “taller de análisis”, estas reuniones reflejaban las valoraciones divergentes que enfrentaban día a día, el modo de vida, las pretensiones y las acciones de “unos” y de “otros”.

Los aspectos que de forma recurrente se discutieron, tanto en las entrevistas etnográficas realizadas en las anteriores fases de trabajo de campo como a lo largo de las reuniones y/o talleres de análisis, eran codificados en mi rol de

²³ Una de las primeras reuniones tuvo lugar el 6 de febrero de 2002, y contó con la presencia de: Yusuf-Ydrís Martínez (*Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada*). Mustafa Bakkach (*Presidente de la Asociación de Inmigrantes Marroquíes en España “FUTURO”*). Presidente de la Comunidad Musulmana “ALHEGIRA” y Presidente Hispano-Árabe de Prensa). Omar Coca (Presidente “*Centro Musulmán Andaluz*”. Portavoz del “*Consejo Islámico de Granada*” y representante de la Delegación FEERI). José Miguel Morales. (Secretario de Granada Acoge). El Hadji Ahmadon Faye (*Asociación de Mediadores Interculturales ASMIN*). Tamsamani Jawad (*Asociación de Estudiantes Marroquíes - AEM*). Malik A. Ruiz (Presidente de la *Comunidad Islámica en España*). Faridhe Sherjin Biniáz (*Asociación Trabajadores Sociales Sin Fronteras*). Zacaria Maza Vielva (Presidente *Comunidad Musulmana Española de la Mezquita At-Taqwa*). Manuel Navarro Lamolda (*Asociación de Vecinos Bajo Albayzín*). Pilar López Serrano (*Asociación de Vecinos Albayzín*). Antonio Luis Carrión Ramírez (Psicólogo del *Centro Municipal de Actividades Comunitarias*). Cándida Fernández Muñoz (Técnico del Área de Bienestar Social. Ayuntamiento de Granada). Sergio Meyer y Jorge López López (*Instituto Municipal de Formación y Empleo - IMFE*). Y representantes de la Universidad de Granada. Departamento de Antropología y Trabajo Social.

observador participante, dando lugar a un nuevo eje temático, que reflexionaba entorno a la necesidad de conocer de primera mano la especificidad de los modos de vida paralelos, aunque sin ningún tipo de conexión, entre las comunidades musulmanas y los actores sociales locales.

Hasta ese momento, el énfasis de la investigación, se había centrado en la descripción detallada de la especificidad de las comunidades musulmanas asentadas en Granada y en el barrio del Albayzín, y la opinión vertida por actores externos a la misma. Sin embargo estaba “obviando”, en cierto modo, el contexto y la configuración del “conflicto”: la especificidad de las “comunidades autóctonas” descritas a través de los procesos de territorialización, temporalización y substancialización.

3.3.4. Nueva fase empírica

La búsqueda de relaciones interreligiosas e interétnicas en el contexto barrial del Albayzín, supuestamente propiciadas por la “comunidad autóctona” albaicinerá y la “comunidad musulmana” –ambas delimitadas por un amplio espectro de población objeto de estudio– conllevaba un estudio en profundidad del barrio en su contexto más amplio: indagando en la subjetiva construcción social del recuerdo²⁴, de la identidad colectiva e individual de los residentes en el barrio del Albayzín, para de esta manera poder explicar el mecanismo dialéctico que surgía entre las distintas personas que residían y constituían estos espacios territorializados.

²⁴ En este proceso ocupa también un lugar significativo el olvido, aquello que de forma consciente o inconsciente se olvida. Ese olvido o “amnesia” ha sido y será un refugio tanto político como social, que delimita y a veces coarte la identidad individual y colectiva de un barrio y de sus vecinos.

En esta nueva fase de trabajo de campo, enmarcada temporalmente con mi participación en el proyecto de investigación “Voces del Mediterráneo: Historia oral y prácticas culturales en ciudades del Mediterráneo”²⁵, fue necesario organizar y categorizar nuevamente tanto el trabajo realizado con anterioridad como el tipo de entrevistas en torno a seis categorías principales: 1) la persona – su trayectoria y su identidad, 2) la gente –la vecindad y la convivencia en el barrio, 3) el mundo laboral, 4) la vida de ocio y las fiestas, 5) los ritos y lugares de culto, 6) los espacios domésticos y públicos. Cada uno de estos temas revelaba a su vez, un tejido subyacente de temas secundarios y vínculos entrelazados que con anterioridad habían dado forma a las distintas técnicas de recopilación de datos (cfr. Cap. 3.4.2.). Igualmente, el estudio en profundidad de estas categorías sería necesario para aclarar que tal división era, cuando menos, una “construcción metodológica” que pretendía dar sentido al contexto objeto de estudio.

La praxis etnográfica resultante, se unía y complementaba los datos observados en la segunda fase de investigación, a través de la recopilación de testimonios orales, historias de vida y, en general “memorias colectivas” de los habitantes del barrio del Albayzín.

3.3.5. Análisis y teorización de los datos

²⁵ Este trabajo se llevó a cabo en la Universidad de Granada y en el Laboratorio de Estudios Interculturales, por el Prof. Doc. Gunther Dietz, desde 2002 a 2005. Coordinado por la *London Metropolitan University/Center for Leisure and Tourism Studies* y patrocinado por el programa *Euromed Heritage II* de la Comisión Europea, se realizó una investigación etnográfica en torno al patrimonio intangible de 13 ciudades del Mediterráneo. A través de la recopilación de testimonios orales, historias de vida y, en general, las memorias colectivas de los habitantes de las ciudades históricas del Mediterráneo, se pretendió complementar el excesivo énfasis en lo “monumental” y arquitectónico (la cultura oficial, vista “desde arriba”) con el legado oral, la memoria histórica y la praxis cultural de los propios ciudadanos (la cultura cotidiana, vista “desde abajo”). Como resultado final, se generó una base de datos virtual (cfr.: www.med-voices.org) sobre el patrimonio intangible de los barrios objeto de estudio.

Por último, en la quinta y última fase de análisis de datos (julio de 2006 a octubre de 2007) se procedió a la sistematización, comparación y análisis exhaustivo de todos los datos encontrados, intentado responder de ésta manera a los interrogantes etnográficos que inicialmente se habían planteado en la elaboración del proyecto de investigación, y que paulatinamente, en las diferentes fases de investigación, se fueron delimitando. Esto concluirá con la presentación y teorización de los datos en la tesis doctoral.

3.4. Estrategias para la recopilación y el análisis de datos

En cuanto a las estrategias de recopilación de datos y su puesta en práctica, debemos tener en cuenta dos puntos principales: por un lado, las diferentes fases de observación; por otro, las diversas formas y técnicas de entrevista delimitadas por la metodología cualitativa.

3.4.1. Observación

A través de una observación sistemática y paulatinamente focalizada de los distintos objetos de estudio y sus contextos, se atendieron tres aspectos transversales a éstos y susceptibles de un análisis continuo: la interrelación entre “memoria histórica”, religión y etnicidad. Para ello, partimos de una “dimensión global” (Aguirre 1995:13) en la que se observó a nivel macro, todos los aspectos relacionados con las comunidades objeto de estudio (atención flotante, relatos, lenguaje no verbal, registros audiovisuales, historias orales, etc.); además, una dimensión focalizada, más específica, en la que se resaltaban las interrelaciones entre “ambos grupos” (parentesco, economía, religión, etc.) (Aguirre 1995:13).

Para ello, realicé una “primera observación” referente a los documentos, monumentos y construcciones, etc.; relacionados con la comunidad musulmana, y la importancia de éstos en la construcción de identidad o etnogénesis. Una “segunda observación” enfocada hacia el comportamiento social de la comunidad en su expresión verbal, no verbal y conductual (rituales, costumbres, hábitos); mediante ella, recogí un importante abanico de actividades en registros audiovisuales (sonoros, filmaciones, fotografías, etc.), además de las notas escritas que se recogieron en el diario de campo. Seguidamente, llevé a cabo una “tercera observación” a través de la realización de entrevistas en profundidad, divididas en entrevistas institucionales, biográficas e historias de vida. Por último, la observación participante, que me aportó un conocimiento “directo” y “experiencial” de la cultura de las comunidades. A lo largo del trabajo, conseguí articular un continuo diálogo intercultural e interpersonal, facilitando un “intercambio” entre las perspectivas *emic* y *etic* (cfr. Aguirre 1995:13–14). Es decir, “empatizando” con el objeto de estudio, pero a su vez, manteniendo el distanciamiento necesario para preservar y garantizar la objetividad del estudio.

3.4.2. Entrevista etnográfica

A lo largo de las distintas fases de trabajo de campo, utilicé la entrevista etnográfica como técnica, dentro de la metodología cualitativa, generada para la obtención de información verbal de los representantes de la comunidad. La utilización de preguntas generales, a través de guiones semi-estructurados, posibilitaba que el entrevistado se extendiera en su discurso, no existiendo una limitación imperativa en el contenido ni en la forma de responder. Por un lado, se manifiesta el poder del diálogo oral (relación inmediata), y por otro lado, la necesidad de mantener un aire de confidencialidad “cualitativa” (Aguirre 1995:171).

Para integrar los aspectos individuales y colectivos de la comunidad, en la primera y segunda fases de trabajo de campo, básicamente recurrí a dos tipos diferenciados de entrevista: por un lado, entrevistas institucionales; por otro, entrevistas biográficas²⁶. Las entrevistas institucionales o entrevistas a expertos fueron realizadas a:

- los representantes y/o líderes religiosos de las comunidades musulmanas (Imán, etc.),
- los representantes de ONGs y asociaciones (*Comunidad Islámica en España, Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada, Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), Consejo Islámico de Granada, Plataforma Ciudadana Pro dos de Enero, Manifiesto Dos de Enero, etc.*), así como de asociaciones de vecinos (*Asociación de vecinos del Bajo Albayzín, Asociación Granada Tradicional, Asociación de Vecinos del Albayzín, etc.*),
- los órganos y representantes políticos (*Nación Andaluza, Identidad Andaluza, Partido Andalucista, Partido Socialista Obrero Español, etc.*).

Estas entrevistas desembocaron en un *survey*, ofreciendo informaciones básicas sobre un amplio abanico de representantes de la comunidad musulmana y de los demás actores arriba mencionados.

Por otro lado, fue totalmente necesario realizar entrevistas biográficas, centradas en la reconstrucción diacrónica de determinadas experiencias clave acumuladas por la biografía individual (Dietz 1999:94). Este tipo de entrevistas abarcó varios ámbitos de la vida cotidiana de la persona entrevistada, – inmigrante marroquí, neo-musulmán, convertido al Islam, etc.– divididas en tres ámbitos principales:

²⁶ Combinando los procedimientos de “bola de nieve” (Bernard 2005:192) y del *judgment sampling* (2005:187) me permitía ir incorporando en la muestra nuevos objetos de estudio.

- la fase pre-migratoria o pre-“conversa”,
- la fase post-migratoria y/o de “conversión”,
- y las perspectivas futuras.

A su vez, para cada una de estas fases los respectivos guiones estaban divididos en cinco ámbitos principales:

- ámbito familiar,
- ámbito religioso,
- ámbito político,
- ámbito laboral,
- ámbito de relaciones sociales y comunitarias.

La observación participante supuso una fuente directa de datos en situaciones naturales, llegándome a convertir en el principal “instrumento” de recogida, con la capacidad de aportar datos tan fiables como los generados por otros medios más “objetivos”²⁷. Una vez concluida la primera fase del trabajo de campo, procedí a estructurar y ordenar los datos acumulados para permitir su traslado y su utilización posterior en la redacción (Aguirre 1995:14–15).

3.4.3. Historias de vida del residente albaiciner

Tanto en la segunda mitad de la fase empírica de 2002 como en la cuarta fase del trabajo de campo realizada entre 2003-2006 (cfr. Cap. 3.3.4.), esta tipología se completó incluyendo actores sociales del barrio del Albayzín: vecinas y vecinos

²⁷ Cfr. Aguirre (1995), Anguera (1995) y Werner y Schoepfle (1993).

del barrio, residentes autóctonos, los nuevos forasteros, ya fuesen inmigrantes, turistas, “nuevos ricos”, etc.

A través de la historia oral, “historias de vida” de los distintos residentes albaicineros, suplí (lo que faltaba en) los documentos escritos, reconstruyendo las redes de parentesco e identitarias del barrio, los cambios “políticos” y sociales acaecidos en el entorno barrial; en definitiva, la mirada e historia de las personas objeto de estudios, me hicieron comprender los fenómenos culturales y la toma de decisiones personales de los individuos implicados de “primera mano” en los acontecimientos que estaba estudiando.

Hay dos razones que justificarían la utilización de esta técnica de recopilación de datos: por un lado, la pérdida eventual de las personas involucradas en los acontecimientos objeto de estudio, y por otro lado, la dificultad de recuperar ciertos datos históricos importantes, acontecimientos vividos en primera persona, que no aparecen reflejados en otros lugares. En este último punto, la historia oral facilitó la reconstrucción verbal de redes de parentesco (cfr. Cap. 8.), unidades familiares, gremios, luchas de poder (cfr. Cap. 9.) en los procesos de construcción de los espacios barriales, etc.

Para llevar a cabo las entrevistas, historias de vida y observación participante, fue necesaria la puesta en práctica de una “triangulación” de métodos. Desde una perspectiva *etic*, se recogían los datos visualizables y/o sincrónicos, a través de la observación y la observación participante. A través de las entrevistas e historias de vida, a través de guías de entrevista semi-estructurada y desde una perspectiva *emic*, los datos verbalizables y/o diacrónicos.

Para la “búsqueda” de estos datos visualizables y verbalizables, fue imprescindible desarrollar diferentes guías de observación etnográfica dependiendo del tipo de material, persona, lugar, etc., observado: el “*survey*

etnográfico” del barrio, la guía de observación de la vida en el barrio, la guía de entrevista con informantes-clave y la recopilación de historias de vida, que se estructuraron en torno a las seis categorías antes descritas (cfr. Cap. 3.3.4.), dando lugar a una amplia base de datos local, recogida a través del programa FileMaker, en la que se mostraba de forma organizada todo el material etnográfico recabado en la fase de trabajo de campo, así como las diferentes transcripciones y entrevistas llevadas a cabo.

3.4.4. El análisis de los datos

Hasta ahora hemos observado como la etnografía, como proceso ha proporcionado infinidad de datos etnográficos potencialmente útiles a la hora de presentar teorías y descripciones que se vertebran a la largo de la tesis doctoral. El análisis de estos datos, que articulan constantemente la praxis y la teoría, no emerge “mágicamente” de los datos obtenidos durante el trabajo de campo, sino que requiere una búsqueda implacable de respuestas, de observación activa y de memoria. Es decir, el análisis es un proceso creativo en el que se ensamblan los datos, se hace obvio lo invisible, se reconoce el significado de lo insignificante y se interconectan hechos y realidades aparentemente inconexas (Morse 1994:25).

Este proceso creativo ha organizado los datos obtenidos durante las distintas fases de la investigación (cfr. Cap. 3.3.) en un esquema analítico, atendiendo a cuatro procesos cognoscitivos aparentemente integrables en todos los métodos cualitativos de investigación, “la comprensión, la síntesis, la teorización y la recontextualización”:

“Four cognitive processes appear integral to all qualitative methods: comprehending, synthesizing, theorizing, and recontextualizing. Although the nature of the research topic, the purpose of the research investigation, the type of research question, the constraints derived from the setting and the participants,

and even the disciplinary background of the researcher have some bearing, at a broader level it is the qualitative methods chosen that provide the epistemological basis for the method" (Morse 1994:25–26).

Estos procesos se articularán de forma semi-secuencial –escalonada– a lo largo de toda la investigación, ya que un proceso requiere la “finalización” del anterior para completar el círculo de acción analítica. A su vez, el análisis de los datos, no se ha realizado en un proceso único, sino en distintas fases de investigación, dando lugar a ciclos “comprensivos” y ciclos de “síntesis” que de nuevo organizaban el trabajo para su “teorización y recontextualización”. A continuación analizaremos detenidamente cada uno de estos “procesos cognitivos”:

En primer lugar, el proceso de “comprensión”, que supone la búsqueda y el aprendizaje de todo aquello que debe conocerse acerca de los objetos-sujetos de estudio, se realizará tanto a través de los métodos clásicos derivados del análisis histórico-literario, como de los distintos métodos cualitativos arriba expuestos. Este proceso finalizará cuando el investigador haya encontrado suficiente documentación, verbal o escrita, capaz de articular de forma detallada y completa una rica descripción etnográfica:

“Comprehension is reached when the researcher has enough data to be able to write a complete, detailed, coherent, and rich description” (Morse 1994:27).

En segundo lugar, debemos analizar el proceso de “síntesis” establecido por Morse (1994), que supone la convergencia de los distintos relatos obtenidos a raíz del trabajo de campo y trabajo documental, en un modelo o “patrón típico”, categorizado, del objeto-sujeto de estudio. Es decir, la combinación de toda la información obtenida en la fase de “comprensión” con el conocimiento sistematizado, para crear una idea original que suponga una categorización fiel de lo que se pretende investigar:

“Synthesizing is the merging of several stories, experiences, or cases to describe a typical, composite pattern of behavior or response” (Morse 1994:30).

En el caso de las entrevistas etnográficas, previa transcripción literal de las mismas, el análisis de los datos obtenidos partió de un análisis “vertical” e “intratextual” de cada uno de los protocolos de entrevistas y observaciones (cfr.: Dietz 1999:97). Una vez realizado este proceso, se procedió a un análisis “horizontal” e “intertextual” de los temas organizados en los distintos protocolos de entrevista (cfr. Cap. 3.4.2.). Este procedimiento de análisis, que “limpia” el contenido –cortando y pegando–, facilitó el proceso de síntesis. A partir de esto, el análisis de los datos asumió dos formas mecánicas: por un lado, un análisis “interparticipantes” o la comparación de las distintas transcripciones y, por otro lado, el análisis de las categorías, notas de campo, observaciones, etc., del conjunto de los sujetos objeto de estudio (Morse 1994:31–32). Cada forma de análisis facilitó el proceso cognoscitivo que permite al investigador sintetizar y, a medida que el proceso de investigación continúa, hace posible la interpretación, la unión de los datos y el resto de conceptos, comenzado a considerar las relaciones, conjeturando y verificando los resultados obtenidos.

En tercer lugar, en la investigación aquí presentada, la teoría es desarrollada desde la comprensión y la síntesis de los datos, y no sólo como una estructura o esquema a partir del cual éstos simplemente son clasificados y ordenados. Esta fase da lugar a lo que Morse (1994) ha llegado a denominar como “teorización”. Por lo tanto, para la teorización he seguido los siguientes pasos: (1) Responder preguntas sobre los datos para poder conectarlos con las teorías establecidas. Desde una perspectiva *emic-etic* y micro-macro, se analizará la teoría desde la praxis y viceversa. (2) Buscar conceptos similares previamente estudiados y desarrollados en otros contextos, que de forma comparativa han sido introducidos a lo largo de la presente tesis doctoral. (3) Desarrollar de forma sistemática, incremental e inductiva la teoría desde los datos obtenidos. (4) Y, por último, usar supuestos generales, conjeturas teóricas y “falsificaciones” – falsos prejuicios o juicios de valor– que enlacen y ordenen las características

atribuidas a los comportamientos y experiencias observados a lo largo del trabajo de campo. La clave de este proceso ha sido la técnica de muestreo teórico (Morse 1994:33). Igualmente, los patrones teóricos que fueron surgiendo a lo largo del proceso de análisis de datos y de su teorización, fueron contrastados con distintos informantes-clave a través de entrevistas informales:

“The patterns developing in the analysis are ‘checked out’ in interviews with selected informants, who may verify or refute the hunch” (Morse 1994:34).

En cuarto y último lugar, delimitaremos el proceso de “recontextualización” (cfr.: Morse 1994:34), entendido como el desarrollo de la teoría emergente – surgida en la fase de teorización–, de tal manera que pueda ser exportable a otros contextos teóricos. En el proceso de recontextualización, el trabajo llevado a cabo por otros investigadores y las distintas teorías establecidas, proporcionarán el contexto a través del cual el modelo teórico y descriptivo presentado llegue a influir en nuevos descubrimientos y en el avance de la disciplina.

PARTE I: NIVELES IDENTITARIOS

4. EL CONTEXTO

En este capítulo se analizará el complejo proceso de construcción identitaria que subyace de la manera en la que los andaluces han convivido, temporal y territorialmente, y cómo se han percibido unos a los otros en el ámbito multicultural. Para resumir los “parámetros estructurales” de la identidad andaluza, será necesario una breve contextualización histórica (cfr. Cap. 4.1.): en este proceso de “superposición de temporalidades”, entre las primeras ideas federalistas y regeneracionistas que Blas Infante promulgó en la región andaluza (cfr. Cap. 4.3.), se hará especial hincapié en el surgimiento de un movimiento cultural que llegará a desembocar en el “nuevo andalucismo” (cfr. Cap. 4.4.). A partir de los años sesenta y con la constitución de 1978, comenzarán a surgir nuevos movimientos políticos y sociales de carácter “religioso” (cfr. Cap. 4.4.1. y 4.4.2.), que considerarán el Islam cómo la manera más efectiva para la autodeterminación de la región. Sin embargo, un “nuevo actor”, la población inmigrante, entrará en escena desestructurando las bases del pensamiento centralista y localista hasta ese momento impasibles (cfr. Cap. 4.5.). Estas y otras figuras híbridas que aparecen en la región andaluza comenzarán a desarrollar una específica conciencia identitaria dando lugar en el plano identitario a la formación de diversos “territorios” locales que se debaten entre la “globalización”, el “regionalismo” y el “localismo” (cfr. Cap. 5.).

4.1. Contextualización histórica

La cultura andaluza, como construcción social de la realidad (Berger y Luckmann 1968), es el resultado de un espacio territorializado percibido como propio y desplegado históricamente mediante “continuidades de fondo y

discontinuidades temporales”²⁸. En este proceso de formación se han ido forjando determinadas estructuras en el ámbito territorial, demográfico, económico, social, político e ideológico, que han llegado a condicionar las formas y las expresiones socio-culturales de dicha identidad. De este modo, la “identidad del pueblo andaluz” se sustenta en la existencia de un conjunto de rasgos estructurales, formas de vida y manifestaciones culturales que constituyen los aspectos más significativos de lo que históricamente entendemos por Andalucía o por pueblo andaluz. Siguiendo las tesis de Cano (2001) y Moreno (2002), en estas “continuidades y discontinuidades” que se han desarrollado en el ámbito social de la región andaluza, se han configurado los singulares “marcadores identitarios” de Andalucía. Para estos autores, tres son los factores que supuestamente resumen la identidad andaluza:

- El primero de ellos, el factor territorial, hace alusión al “criterio geográfico y geológico”, que, bajo las tesis de Blas Infante, reconocía a Andalucía como una amplia “demarcación natural” plagada de históricas “subdivisiones regionales”. De este modo, la “milenaria permanencia histórica” de un pueblo, el andaluz, demarcado territorial y temporalmente en un mismo espacio físico, constituía por sí sólo un “elemento estructurante de la identidad” (cfr. Cano 2001) andaluza;
- Un segundo factor, la temporalización, hace referencia a la continuidad histórica andaluza que ha dado lugar a una “superposición de temporalidades” (Moreno 2002:140) y a una amplia “diversificación de tradiciones étnicas y culturales”, gracias a las cuáles se ha logrado formar la identidad;
- Un tercer y último factor, “la persistencia de rasgos estructurales”, que “consiste en la permanencia en el tiempo, aunque con sucesivas adaptaciones y transformaciones, de una serie de aspectos estructurales

²⁸ Para más detalles acerca de la construcción identitaria del andaluz a lo largo de la historia, tanto en el aspecto transversal como temporal, cfr.: Cano (2001), Moreno (1980, 1993 y 2002) y Domínguez (1976 y 1981).

que van desde los sistemas de implantación y utilización del territorio por los distintos pueblos que se instalaron en Andalucía, hasta la manera de expresarse las gentes” (Cano 2001:23).

De acuerdo con la perspectiva esbozada, que organiza los supuestos parámetros estructurales de la identidad andaluza, la historiografía oficial de Andalucía supone un punto clave para comprender la formación de los procesos identitarios de la región. Esa “superposición de temporalidades” a la que hacía referencia Moreno se puede dividir en seis periodos o etapas que analizaremos brevemente para intentar comprender en mayor medida la contextualización histórica de Andalucía.

Una primera fase, la Andalucía autóctona²⁹, arrancará desde los Tartesos hasta la época romana de la región, “la Bética”, centrándose a finales del segundo milenio antes de Cristo, en los pueblos andaluces de la Edad de Bronce. Éstos consolidaron el territorio que ahora conocemos por Andalucía, junto a los diferentes y diversos pueblos que pasaron a lo largo del tiempo (fenicios, griegos, etc.) hasta llegar a la conquista Romana.

La segunda fase, la Andalucía Romana, se establece en la época del Imperio Romano. Los romanos que ocuparon las tierras andaluzas, necesitaron mantener las estructuras antiguas de organización, sus reinos y ciudades, pero implantaron su lengua, asumieron una nueva organización institucional-administrativa y desplegaron una significativa simbiosis cultural. En este periodo de tiempo se celebrará en Granada el Concilio de *Iliberris* o Concilio de Elvira (300-302), cuyas actas son excepcionalmente valiosas para la historiografía de la Iglesia hispana y para aquellos que ven en esta época el inicio de las primeras comunidades

²⁹ Gabriel Cano García destacará cinco grandes etapas en la historia de Andalucía: La fase inicial autóctona, la fase de la Bética, la fase de Al-Andalus, la fase castellana y la fase española. Para más detalles cfr.: Cano (2001) y Lacomba Abellán (2001:22).

cristianas en la Península (cfr. Cap. 6.4.1.). La crisis de Roma dio paso a un periodo de “vándalos y visigodos”.

La tercera fase y quizás las más importante y decisiva para la configuración de Andalucía, es la fase de Al-Andalus. Fueron ocho siglos de un singular esplendor civilizatorio que tienen su punto de inicio en el año 711, momento en el que *Tāriq Ibn Ziyād* pasó el estrecho de Gibraltar con 7000 hombres beréberes. En este periodo se forja el mito de las tres culturas (musulmanas, judía y cristiana) (cfr. Cap. 6.4.2.) y el supuesto periodo de convivencia y de “ósmosis” cultural “en el que el predominio de ésta última no diluye, sino que enriquece, la identidad histórica de Andalucía” (Lacomba Abellán 2001:26)³⁰.

La fase de la “Andalucía castellana” será el cuarto punto que analizaremos. Este periodo se divide en dos etapas significativas: Primero, la intervención castellana en el valle del Guadalquivir, inicio de las operaciones militares que supusieron la conquista de Córdoba y la ocupación de Sevilla. La sociedad andaluza posterior a esta repoblación del territorio era una sociedad plural, al igual que en otras regiones peninsulares, en la que podían convivir junto a la casta dominante de los cristianos, otros grupos étnico-religiosos como los mudéjares y judíos, tolerados, pero al mismo tiempo sometidos a una evidente marginación social (González Jiménez 1983 y 1993). En segundo lugar, la conquista de Granada por parte de los Reyes Católicos, concluyendo de esta manera el periodo de predominio cultural musulmán. En esta época muere políticamente el Islam en Al-Andalus, aunque sigan perdurando su legado y sus consecuencias sociales y religiosas.

³⁰ No quisiera obviar la lucha hegemónica entre abbadíes y ziríes, los almorávides y la desaparición de los taifas, que forman parte de ese extenso período histórico.

La quinta es la fase de la “Andalucía del Renacimiento” (1504-1621)³¹, que surge después de la conquista de Granada y de las capitulaciones de Santa Fe. En este periodo de tiempo se garantizó al musulmán el libre ejercicio de su religión y una serie de derechos y obligaciones acordadas en unas capitulaciones que paulatinamente fueron incumplidas. Estos acuerdos fueron sustituidos por una política de conversión forzosa de los moriscos al cristianismo, dando lugar al levantamiento del Albayzín y a la posterior rebelión de las Alpujarras. Tras un periodo de incertidumbre, el Rey Felipe III decretó su definitiva expulsión entre 1609-1613 (Viñes 1995:20–45). A raíz de la expulsión de la población morisca “transcurre un largo periodo en el que Andalucía forma parte de la Corona de Castilla y experimenta un sostenido proceso de “castellanización forzada”, con todas sus consecuencias sociales, económicas, políticas, religiosas y culturales que, pese a ello, acaba “sintetizándose” e integrándose en el substrato andaluz preexistente (Lacomba Abellán 2001:26)”.

La sexta y última fase, la “fase española”, arranca con Felipe V, cuyo logro fundamental consistió en la centralización, la unificación administrativa de España y la “creación de un Estado moderno”, hasta la fecha que ahora se reconoce como el inicio del regionalismo andaluz. En este periodo ampliamente centralista de castellanización, cristianización y señoralización feudoburguesa de las tierras, paulatinamente se irá desfigurando y/o adulterando la identidad histórica de la región andaluza.

En dicho proceso de análisis de las “discontinuidades histórico-temporales” que han influido en la concepción y/o construcción de la identidad cultural de la región andaluza y, por lo tanto, de las personas que habitan en ella, cabe hacer especial hincapié en el proceso de aparición de la identidad nacionalista/regionalista que intenta acotar los factores territorial, temporal y

³¹ La fecha de inicio de esta fase coincide con la muerte de Isabel la Católica en Medina del Campo, el 26 de noviembre de 1504.

estructural de Andalucía antes mencionados. El análisis de este contexto de “lucha identitaria” que a continuación presento, transcurre entre las primeras ideas regeneracionistas y federalistas de la primera República hasta el surgimiento de la particular propuesta del Islam como proyecto político en la región andaluza.

4.2. De la Junta Soberana a la Constitución Cantonal Andaluza.

A finales del siglo XVIII la construcción de las naciones europeas se estableció a partir de criterios políticos, económicos y territoriales, distinguiendo aquellos nacionalismos “catalogados” como “liberales”, propios de la primera oleada de configuración de los estados nacionales europeos, de los nacionalismos “eticistas”, más acordes con las teorías románticas. En esta época, los aspectos territoriales y administrativos resultaban ser los componentes con más peso en la definición de la nación e incluso de la identidad en sí misma, que quedaba relegada a un papel claramente secundario (Hobsbawm 1991:28ss). Se enfatizaban así, aspectos de la economía nacional basados en el tamaño del territorio, en la unificación o expansión nacional, pero nunca en la fragmentación territorial o en los regionalismos subnacionales. De esta manera, la etnicidad, la historia y la lengua común, por sí solas no eran aspectos decisivos en la construcción liberal de las naciones.

De acuerdo con esta visión preestablecida de nación, en la que no era necesaria una elaboración de discursos de identidad centrados en los perfiles étnicos de los ciudadanos, los movimientos nacionalistas de entonces no eran comparables al concepto de nacionalismo movilizador de las clases medias de finales del siglo XIX, ni de la noción que actualmente se tiene del mismo. Esto explica cómo “los movimientos culturales románticos o neorrománticos que comenzaban a definir las identidades de nacionalidades como Gales, Escocia,

Irlanda, Cataluña, País Vasco, etc., no se convirtieran aún en movimientos nacionalistas que saltaran a la arena política y pusieran en crisis el sistema liberal decimonónico” (González de Molina 1998:96).

En este sentido, el caso andaluz no fue una excepción. Para González de Molina, más allá de la definición de la personalidad andaluza y de la afirmación nominal de la soberanía realizada en 1883 en la Constitución de Antequera³² –al hilo del desarrollo de las ideas regeneracionistas y federalistas que tuvieron lugar en España con la primera República–, en “aquellos tiempos” era imposible la concepción de cualquier planteamiento andalucista que desestructurase el concepto de España como “Estado liberal” (cfr. González de Molina 1998:96). Igualmente, precedentes históricos como la Junta Soberana de Andújar, creada en 1835 tras dos años de guerras carlistas y de insurrección liberal, en la que pretendía la federación de las provincias independientes de Andalucía y en la que se creó la “carta de actuación andaluza” y el movimiento de los folcloristas (1868-1890) –con su pretensión de singularizar la “personalidad propia” y la “invención” de lo andaluz–, no dejaron de parecer meras anécdotas históricas comparadas con los movimientos nacionalistas y regionalistas de otras regiones españolas.

Sin embargo, si para este y otros autores (González de Molina 1998 y Sevilla 1990:21)³³ estos acontecimientos históricos no pueden llegar a considerarse como una expresión de la existencia de un movimiento político andalucista, ni tan siquiera de la presencia de un debate intelectual en torno a la definición de la identidad andaluza, para otros, más ligados a las bases del nacionalismo andaluz

³² Antequera fue una ciudad clave en el proceso de autonomía de Andalucía. Los historiadores sitúan el despertar del andalucismo en el momento en el que el furor cantonalista triunfa en la segunda mitad del siglo XIX, dando lugar a la elaboración, en 1883, de la Constitución Federal de Antequera. El primero de los 98 artículos de los que se compone, hará referencia explícita a la primera expresión moderna de soberanía andaluza: “Andalucía es soberana y autónoma; se organiza en una democracia republicana representativa y no recibe su poder de ninguna autoridad exterior al de las autonomías cantonales que la instituyen por este pacto”.

³³ En este debate sobre las raíces del movimiento político andalucista, Sevilla (1990), llegará a afirmar que sólo a partir 1914 se puede hablar de Andalucismo Histórico, después de la publicación del “Ideal Andaluz”.

(Ruiz Lagos 1980, Isidoro Moreno 1981a y Cumplido 1978)³⁴, el punto de partida de lo que años más tarde se llegó a conocer como el movimiento republicano federal andaluz, cuyo máximo exponente es la citada Constitución de Antequera concebida como un pacto federal soberano de Andalucía, arrancará en la Junta Soberana de Andújar y en el movimiento de folcloristas:

“En su estructura y formas actuales, la cultura andaluza se modela principalmente a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, a la vez que se consolida la división territorial del trabajo que conlleva la consolidación del sistema capitalista en el Estado Español. Cristaliza en un contexto de dependencia económica –en una situación de colonialismo interno y de enclaves coloniales externos– y de subalternidad política. Y en su composición y conformación tienen una especial relevancia las formas y expresiones populares, ya que la opción de las clases dominantes para garantizar su dominación, en especial de la gran burguesía agraria y de las élites a su servicio, fue la de representar y apoyar intereses externos a Andalucía, situándose en el bloque hegemónico a nivel del Estado y respaldando las tendencias más centralistas y conservadoras de éste. Paralelamente a su renuncia a impulsar la transformación industrial del país y cualquier movimiento político regionalista, y no digamos nacionalista, la oligarquía andaluza contribuyó activamente al bloqueo de la conciencia sobre la cultura andaluza, asumiendo la consideración de ésta como genéricamente española” (Moreno 2002:140).

Será a partir del último cuarto del siglo XIX cuando irrumpen en España los primeros movimientos regionalistas reconocidos, que se intensificarán tras el desastre del 98³⁵. A raíz de este periodo de crisis, se desintegra “totalmente” un imperio, el español, desencadenando un clima de malestar y pesimismo en toda la periferia del Estado contra el centralismo que se mostraba cada vez más ineficaz. Paralelamente, cobran más peso los movimientos regionalistas conscientes, no sólo de la “inoperancia del federalismo doctrinal”, sino de la necesidad de profundizar en los particularismos y en las especificidades de los pueblos en lucha constante contra ese artificioso e ineficaz poder central impositivo. En general, emergen en algunos casos, como defensa del “particularismo institucional” y, en otros, a causa de las singularidades históricas y el ansia de realización regional ante la crisis del “nacionalismo español

³⁴ Nieto Cumplido (1978:17) va más allá de esta tesis, considerando que los orígenes del regionalismo andaluz se dan entre 1235 y 1325: “De aquí que, a mi parecer, sólo queda hablar de regionalismo andaluz a partir de las grandes conquistas de Fernando III en el siglo XIII”.

³⁵ En 1898, con el con la firma del Tratado de París, el otrora Imperio español pierde sus últimas colonias: Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

centralista”³⁶. Sin embargo, un nacionalismo de este tipo era bastante difícil que pudiera triunfar en Andalucía y, efectivamente, no llegó a tener arraigo popular ni respaldo electoral alguno. Las razones de ello se pueden agrupar en dos: uno de carácter más general, que atañe a las condiciones específicas en las que se encontraba la sociedad andaluza de entonces (pobreza, caciquismo, etc.); y otro de carácter particular, referido a la praxis política, al tipo de discurso y al programa que llevaron a cabo los andalucistas hasta la Guerra Civil.

4.3. El andalucismo del siglo XX

El andalucismo, que hasta ese momento no había tenido mayor trascendencia, se convierte a principios de siglo en un movimiento cultural que llegará a desembocar en el regionalismo de Blas Infante. Con la intención de “recuperar” las señas de identidad históricas y de reivindicar el subdesarrollo de la región, cada vez más visible, el regionalismo o nacionalismo andaluz adquiere un carácter económico y social más marcado y diferenciador, que comienza a equipararse tanto ideológica como temporalmente al proceso “regeneracionista” que propugnaba la regeneración de España de los movimientos nacionalistas o regionalistas nacidos por esas fechas en Galicia, Cataluña, País Vasco y Canarias³⁷.

En este movimiento cultural cumple un gran papel el Ateneo de Sevilla, lugar donde Mario Méndez Bejarano, en el discurso inaugural de los Juegos Florales – certámenes literarios– de 1909, fijó las directrices culturalistas del ideal

³⁶ Para más detalles acerca de la implicación y causas del despliegue regionalista cfr.: Lacomba Abellán (1998 y 2001).

³⁷ En el caso particular de Andalucía, la idea de su indudable personalidad social y cultural comienza a extenderse entre los historiadores que hacían hincapié tanto en su “realidad geográfica” como en la “conciencia de sus habitantes” (Domínguez 1976:21), como el principal marcador identitario de la región.

andaluz³⁸. Después llegó la “Revista Bética” creada por el propio Ateneo en 1913, la campaña de “El Liberal” sevillano, “La Cuerda Granadina”³⁹, que culminarán en la Asamblea Regionalista de Ronda⁴⁰, punto clave del autonomismo y de la concepción política andalucista.

Pero si con anterioridad era fácil encontrar constantes divergencias a nivel teórico, político e historiográfico a la hora de afirmar y reconocer las supuestas bases y/o raíces del pensamiento regionalista andaluz, ahora todos parecen coincidir en la fecha de 1915, en la que aparece el *Ideal Andaluz*⁴¹ de Blas Infante, como un punto de inflexión hacia lo que actualmente se reconoce como la historia del andalucismo político. En este periodo se rompe el sesgo culturalista que en siglos anteriores había significado el intento “nacionalista andaluz”, “adentrándose directamente en el campo de la política” (cfr. González de Molina 1998:96–101), dando comienzo al periodo que se conoce como *Andalucismo Histórico*⁴².

Infante construye una historia mítica de Andalucía que, desde su época de esplendor de la Al-Andalus musulmana hasta la decadencia provocada por la invasión castellana, manifestaba, a pesar del estado de postración en la que se encontraba, la existencia y pervivencia de la “esencia” andaluza y del “genio andaluz” inquebrantable con el paso de los siglos. La descripción de un pasado mítico y glorioso y de una realidad de postración social y cultural fue un acicate

³⁸ Blas Infante llegó a considerar este discurso como la “primera y espontánea manifestación pública” por la que se hacía patente que el patriotismo andaluz no estaba muerto (Infante 1992:349).

³⁹ En todas estas iniciativas existía una doble preocupación: por un lado, la transformación democrática del país, y por otro lado, la firme necesidad de recuperar la identidad andaluza. Para ello, surgieron durante el primer tercio del siglo XX, innumerables revistas enmarcadas en el denominado Andalucismo Histórico: (Bética, 1913; El Ideal Andaluz, 1915; Andalucía, 1916; Avante, 1920; Guadalquivir, 1923; Crítica, 1931; o Amanecer, 1933). Para más detalles cfr.: Ruiz Moreno (1998:231–252).

⁴⁰ En enero de 1918, se celebró la Asamblea Regionalista de Ronda, desarrollando y fijando la Constitución Cantonal –primer estatuto andaluz– de Antequera (1883), que después se plasmaría en Córdoba y se aprobaría como Estatuto de Carmona.

⁴¹ Esta obra es analizada en profundidad por Stallaret (1998:90–94).

⁴² Para más detalles acerca del “Andalucismo Histórico”, cfr.: González de Molina (1998), Lacomba Abellán (1998) y Stallaert (1998).

para la acción regeneracionista, que tiene su máximo exponente en la ya citada obra: “Ideal Andaluz: varios estudios acerca del renacimiento andaluz”.

En ese momento surge el “proyecto” regeneracionista⁴³, a través del cual Blas Infante pretendía rechazar la vieja configuración urbana caciquil del Estado central, regenerando de este modo “España” desde la periferia regional. Sin embargo, se encontraron con una realidad radicalmente opuesta a la de otras regiones que en ese momento estaban luchando por la búsqueda de su identidad nacionalista. En Andalucía no existía un sentimiento identitario suficientemente diferenciador, ya que se carecía de una lengua, de un pasado específico que había sido “manipulado” siglos atrás por la historiografía propia del Estado-nación y de una doctrina andalucista que no reconocía la existencia histórica de “los andaluces” como grupo étnico diferenciado. El resultado fue que al carecer de lengua, de “historia” y de “doctrina diferenciadora”, la identidad andaluza “inventada” por los andalucistas tuvo escaso poder de diferenciación respecto a la española, la propia del Estado-nación. Es más, en lo más profundo de las reivindicaciones nacionalistas de Infante, en clara oposición a los otros movimientos nacionalistas como el de Sabino Arana, que reivindicaba el monoculturalismo vasco, Andalucía y sus dirigentes proclamaban y enfatizaban el multiculturalismo y universalismo de la región.

En estas tesis, el “sea por Andalucía libre, España y la humanidad” resultaba bastante esclarecedor de lo que ha sido y será un sentimiento y/o planteamiento nada separatista, ya que Andalucía “siempre” ha sido considerada desde dentro,

⁴³ En el debate acerca de la idoneidad de los procesos y/o movimientos regeneracionistas, podemos encontrar varias tesis “encontradas”: En primer lugar, la postura de los propulsores y pensadores del regeneracionismo, entre los que destacamos a Joaquín Costa, Ricardo Macías Picabea, Ortega y Gasset, Manuel Azaña, Ramiro de Maeztu, etc. En segundo lugar, José María Salaverría y Rafael Altamira. Este último, con su obra “la psicología del pueblo español (1902), resume los males nacionales de la época: una falta de patriotismo; un gran desprecio por lo propio; una ausencia de interés común; y la falta de concepto de independencia y menosprecio por las tradiciones. En tercer lugar, la postura crítica y cuestionable de Pio Moa (2005), más cercano a la idea de España como Estado-nación, considera que los procesos regeneracionistas coinciden en tres puntos característicos: se condena el pasado español –desestabilizando así su poder centralista–, se identifica a Europa como la única salida a las heridas del país y, se mantiene una hostilidad extrema a la Restauración y a su ideología liberal.

por la mayoría de los andaluces, como la esencia de España. Ahí radica para muchos el poco éxito del andalucismo, su desarrollo más tardío al resto de los nacionalismos españoles y la poca fuerza con la que caló en una sociedad, la andaluza, más preocupada por cuestiones de índole social –el escaso desarrollo de las clases medias y la polarización entre la oligarquía y el proletariado–; de índole económico –que debido al subdesarrollo de la región impedía la aparición de las citadas clases medias–; y, finalmente, de índole histórico.

El año 1917 representa un nuevo punto de inflexión en el desarrollo del andalucismo, al hilo del regeneracionismo, de los nacionalismos periféricos y de los acontecimientos como la “crisis del 17” que ocurren ese año en España. El *Centro Andaluz de Sevilla* solicita la autonomía regional para Andalucía. En 1918 se convoca el Congreso de Ronda, donde se establecen los símbolos del andalucismo –himno, bandera y escudo– y se consolida el carácter antiseparatista de este regionalismo.

Con Primo de Rivera, el andalucismo decayó bastante, pero con la llegada de la Segunda República conoció su mayor impulso. El movimiento andalucista decidió en ese momento reorganizarse y lo consiguió a través de los centros andaluces y de la Junta Liberalista de Andalucía⁴⁴, presidida por Infante, que llegó a autocalificarse como “órgano expresivo de los anhelos revolucionarios de Andalucía”. Posteriormente, Infante participó en la Comisión técnica de la Reforma Agraria y planteó la creación del Estado libre de Andalucía, asociado a una España federal. En la Asamblea de Córdoba de 1933 se redactó un Anteproyecto de bases para el Estatuto de Andalucía, –Estatuto de Autonomía de 1933–, un documento moderado, descentralizador aunque anti-separatista,

⁴⁴ En abril de 1931, el viejo Centro Andaluz (1916) se reconvierte en la Junta Liberalista de Andalucía, marcada por un claro objetivo: liberar Andalucía mediante un cambio profundo, tanto del régimen de propiedad de la tierra –vía reforma agraria–, como del centralismo dominante, a través de la consecución de la autonomía. Su programa político propone una república federal; el económico, basado en la transformación de la estructura agrícola, se fundamenta en el georgismo; en lo social, postula construir una sociedad más justa, equilibrada y democrática (Lacomba Abellán 2004:48).

en el que se constituiría la región autonómica andaluza dentro del Estado Español. Las elecciones de 1933, marcaron un nuevo fracaso en las pretensiones de Infante y de los andalucistas (Cfr. Stallaert 1998:90). La victoria electoral de la derecha y la posterior Guerra Civil acabaron con este proyecto de autonomía y su consiguiente estatuto.

A partir de 1936, periodo que coincide con el asesinato⁴⁵ de Blas Infante y el inicio de la Guerra Civil española, entramos en una época en la que, salvo contadas excepciones protagonizadas por movimientos semi-residuales de intelectuales andalucistas, los movimientos nacionalistas regionalistas presentaron escasas novedades. Para Moreno, ésta fue una “época negativa” en la que bajo el franquismo, el pueblo andaluz acentuó su alienación cultural, se le hizo perder su memoria histórica y, en definitiva, se consumó la expoliación, de sus más significativos elementos de autoidentificación, que ya había comenzado décadas antes; estos elementos de autoidentificación fueron utilizados –aislados de su contexto cultural y social, vaciados de su significación profunda– “como vestido colorista y ‘folclórico’ de un maniquí para mostrar en el escaparate de la falsamente denominada ‘cultura española’” (Moreno 1980:276).

Esta época de decadencia, de “claros y oscuros”, dará paso a un nuevo periodo de resurgimiento de las bases políticas y sociales del andalucismo.

4.4. “El nuevo nacionalismo andaluz”

A finales de los años sesenta, algunos sectores de la población andaluza comienzan de nuevo a tomar conciencia de aquellas reivindicaciones que marcaron la etapa del “Andalucismo Histórico”, activándose de forma minoritaria

⁴⁵ Blas Infante Pérez de Vargas, murió fusilado por los falangistas al inicio de la contienda civil española el 10 de agosto de 1936 en la ciudad de Sevilla.

aunque significativa, un interés intelectual por las realidades sociales y culturales en el marco de las aspiraciones democráticas y de la denuncia del subdesarrollo regional (Moreno 2002). Estos intelectuales de izquierdas postularon que el sistema democrático no llegaría a alcanzar la deseada estabilidad, a no ser que se reconociese el derecho de los “pueblos” a poseer “instituciones de autogobierno”, aunque para ello estuvieran obligados a “aceptar” las normas preestablecidas por un estado centralista. A raíz de esto, en 1973, nació la Alianza Socialista de Andalucía (ASA) que se autorreconocería como heredera de los postulados regionalistas y federalistas de los andalucistas históricos, pero que había optado decididamente por una postura más progresista en el ámbito de lo social. Tres años más tarde se convertiría en el primer partido político netamente andalucista de la historia, el Partido Socialista de Andalucía (PSA) (González Molina 1998:107).

Será con la Constitución de 1978, momento en el que se abre la posibilidad de subnacionalizar y federalizar el Estado-nación español, cuando comience a distinguirse a nivel político entre aquellas regiones que podían “demostrar” su pasado histórico, cultural y lingüístico, de aquellas otras que con anterioridad a la citada constitución no habían tenido ninguna tradición ni reivindicación de autogobierno al respecto. A raíz de esto, se forma una dinámica de políticas subnacionales de identidad, a menudo separada de la identidad nacional hegemónica, llegando a enfatizarse la singularidad histórica para mantener la aparente distancia entre las “identidades nacionales y las identidades regionales”, estableciendo una distinción política entre dos formas de acceso a las autonomías: “la vía rápida y la vía lenta” (Dietz 2004a:1094). Cataluña, Galicia y el País Vasco acceden de inmediato a la autonomía con todas las competencias, ya que podían “demostrar” su pasado histórico, cultural y lingüístico diferenciador, habían aprobado en el pasado un Estatuto en referéndum⁴⁶ y poseían un régimen autonómico provisional. Finalmente, Andalucía se suma a la

⁴⁶ Para más detalles acerca del proceso autonómico andaluz, cfr.: Girón (2004:139–162).

estrategia del “radicalismo pragmático”, pudiendo acogerse también a esta vía rápida después del referéndum de 1980, pero sus élites y dirigentes políticos se enredaron en la constante necesidad de justificar la singularidad histórica de lo andaluz. En ese intento por justificar la singularidad del “andalucismo” y por distinguirlo del “españolismo”, la política identitaria regionalista se tuvo que enfrentar a un desafío especial ausente en el caso de los nacionalismos catalán, vasco y gallego, desafío consistente en la necesaria descolonización de su asignación al nacionalismo español, que hacía que lo andaluz se definiese y se etiquetase como una manera de ser, en el ámbito de la política y de la cultura “turística de la dictadura”. Explotando deliberadamente los estereotipos de la cultura popular andaluza, como las corridas de toros, la música flamenca y los festejos religiosos y presentándolos a la afluencia masiva del turismo, principalmente europeo, bajo el tema de “España es diferente” (Spain is different!), la cultura andaluza había sido “nacionalizada” con éxito bajo el régimen de Franco. Como consecuencia de la creación de estas comunidades autónomas, tanto en las “comunidades históricas” como en la región andaluza, se consolidarán los movimientos regionalistas en base a lo que Hobsbawm (2002) llamó “la invención de la tradición”.

Surgen en este contexto dos grupos que en ese momento consideraron que la “conversión al Islam” podía llegar a simbolizar la autodeterminación de la región históricamente formada bajo las reglas religiosas y el pluralismo cultural floreciente en la Península Ibérica durante la época de Al-Andalus. Por un lado, aparecen los primeros españoles neo-musulmanes, insatisfechos por la situación socio-política del momento: “Hombres y mujeres, no necesariamente andaluces, que en aquella época tenían entre 20 y 30 años, pertenecían a las clases medias de la sociedad, tenían un alto nivel académico y, en general, tras militar en partidos de izquierda o coquetear con las filosofías orientales, llegan al Islam” (Sol Tarrés 1999b:200); por otro lado, los “movimientos muslimófilos”, una minoría generalmente formada por académicos de izquierdas, poetas y artistas

de Granada, Córdoba, Sevilla, etc., que aunque no abrazaron el Islam personalmente *de facto*, entendían que existía en él un sentimiento identitario diferenciador que siglos atrás había desaparecido de la “historia regionalista” andaluza. Por ello, reivindicaron la necesidad de retomar los valores y normas islámicas para la reconstrucción de la identidad andaluza.

Será a partir del 28 de febrero de 1980, conocido actualmente como el Día de Andalucía, momento en el que el pueblo andaluz ratifique en referéndum el acceso a la autonomía mediante el artículo 151; el 20 de octubre del año siguiente, fecha en la que fue ratificado también mediante referéndum el texto definitivo del Proyecto de Estatuto de Autonomía⁴⁷, cuando se da cabida tanto a la estructura política que actualmente se conoce, como a la aparición formal y “legalizada” de una amplia “amalgama” de partidos políticos que, en definitiva, aglutinaban ideológicamente esos movimientos, tanto los de carácter más “religiosos”, como los “político muslimófilos”⁴⁸.

En Andalucía, estos movimientos se pueden dividir en tres tendencias divergentes: el Partido Andalucista, de orientación regionalista y de constitución mayoritariamente burguesa-urbana; los partidos de izquierda, socialista y comunista, que reivindican el legado “popular” y “campesino” del regionalismo andaluz; por último, una minoría de intelectuales urbanos que perciben el retorno del Islam como parte de la identidad distintiva andaluza. Ello da lugar a la “primera y única propuesta de Islam como proyecto político en Andalucía y en España hasta el momento” (cfr. Del Olmo Garrudo 1997:160).

Centrándonos en ésta última propuesta identitaria, desde la época de la transición hasta ahora, surgen una serie de movimientos y partidos políticos

⁴⁷ Una vez sancionado por S. M. el Rey, cobró forma como Ley Orgánica el 30 de diciembre de 1981; como es sabido, el 20 de marzo de 2007 entró en vigor la ley orgánica 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía.

⁴⁸ Para más detalles acerca de “la cultura andaluza” en el Estatuto de Autonomía y de su pasado reciente de la política de la región andaluza, cfr.: Moreno (2002:137–157).

generados a partir de la *Yama'á Islámica Al-Andalus-Liga Morisca* (Comunidad Islámica de Al-Andalus), del *Frente Andaluz de Liberación* y de *Liberación Andaluza*. A continuación entraremos en más detalles.

4.4.1. El Islam político de la región andaluza

Estos movimientos políticos y sociales, cuyo carácter diferenciador es un especial “sentimiento religioso” cercano al Islam, dan lugar a varios partidos políticos y a organizaciones que comparten de fondo la idea de generar un “nuevo nacionalismo” andaluz, una alternativa civilizacional en la que el Islam se muestre como una forma de vida, “reconstruyendo la conciencia étnica andaluza sobre las bases de una identidad mora y musulmana” (Stallaert 1996:106).

El primero de ellos, el *Frente para la Liberación de Andalucía* (FLA), aparece en 1978 agrupando a varios partidos escindidos de la izquierda y/o nacionalistas, liderados por Abderrahman Medina Molera⁴⁹, que “jugaron un importante papel en Andalucía durante la transición democrática” (Del Olmo Garrudo 1997:151). Este partido político, que destacó por su incesante búsqueda de la “cultura e identidad andaluza”, se ha llegado a considerar el origen de la *Yama'á Islámica*. Inicialmente se llamó FLA y poco después FAL, *Frente Andaluz de Liberación*.

Liberación Andaluza (LA), del mismo modo que el anterior, surge del seno de la *Yama'á* en septiembre de 1985. Liderado por los ya neo-musulmanes

⁴⁹ Antonio Medina o Abderrahman Medina intentó crear, con anterioridad a la aparición del FLA (*Frente de Liberación Andaluza*), el *Partido Socialista Unificado de Andalucía* (PSUA). Cordobés, exseminarista y exmilitante del P.C.E., publicó en este período un libro sobre la historia de Andalucía y un diccionario andaluz biográfico y terminológico. Medina teorizará sobre la herencia árabo-islámica existente en Andalucía, siguiendo los planteamientos de Ignacio Olagüe en su libro “La revolución islámica en Occidente” en que se defiende la idea de que lo que se produjo en España no fue una conquista árabe que provenía de Oriente, sino una revolución islámica que desencadenó una conversión en masa. Para más detalles cfr.: Del Olmo Garrudo (1997).

Abderrahman Medina y (Antonio Luis) Yasser Calderón Díaz, del *Sindicato Andaluz*, pretendían reconstruir la conciencia étnica andaluza sobre las bases identitarias del Islam. Esta doctrina “anticasticista y descolonizadora” de Andalucía es presentada como parte de un programa político en el que se hace especial hincapié en las Capitulaciones de Granada de 1492, así como en su incumplimiento histórico. En este sentido, debido a que legalmente aún no se han derogado los acuerdos alcanzados entre los musulmanes granadinos y los Reyes castellanos, este partido demandaba exenciones fiscales, subvenciones para mezquitas y madrazas, y el desmantelamiento progresivo de la presencia española en la comunidad andaluza. Se defendía así la independencia de Andalucía, reivindicando una Administración Nacional Andalusí, la abolición de centros penitenciarios y una política de defensa ecológica. Igualmente, llegaron a exigir un impuesto único, el *zakat*, prohibiendo cualquier tipo de contribuciones indirectas:

“Para Liberación Andaluza, Andalucía es territorio colonial. De acuerdo con la doctrina de Infante y la tesis de Ignacio Olagüe, Liberación Andaluza interpreta la Reconquista como conquista, como ocupación extranjera del territorio andaluz, confiriendo un aire de legitimidad a la reivindicación de la independencia. Como primer paso hacia la descolonización total de la zona, Liberación Andaluza exige que se respeten las Capitulaciones de Granada pactadas en el siglo XV entre los Reyes de Castilla y el pueblo andaluz y propicie que el Estatuto de Autonomía de la Comunidad de Andalucía se base en estos pactos históricos que son el último texto oficial que garantiza la autonomía de la región” (Stallaert 1996:101).

Liberación Andaluza (LA) (cfr. Ilustración 1) llegó a participar en diversos procesos electorales en Sevilla, Málaga y Córdoba, y en elecciones al Parlamento Europeo. Por su importancia cabe destacar que consiguieron tres concejales en la ciudad de Algeciras en las elecciones municipales de 1987, llegando a constituirse en la tercera fuerza política de la ciudad. Gracias a la presencia de un ex-alcalde del PCA, Francisco Esteban, que supuestamente arrastraba los votos de su antigua corporación política, la *Mesa Nacional de Liberación Andaluza* pudo reivindicar la anexión a Andalucía de las provincias limítrofes de Badajoz, Murcia y parte de Ciudad Real.



Ilustración 1: Yasser Calderón en un acto de Liberación Andaluza. Diario Sur 23/05/1987

Este movimiento se disuelve⁵⁰ tres años después, tras el fracaso en las elecciones al Parlamento Europeo, dando paso a una nueva agrupación política, el *Frente Andaluz de Liberación* (FAL), que en su segunda etapa como partido político reconoce y adopta el discurso anteriormente propugnado por *Liberación Andaluza* (LA) (Abumalham 1995:180–186). Uno de sus líderes, miembro de la Mesa Nacional, Muhammad al-Mu'tamid Sánchez, pertenecía a la *Yama'a Islámica*, aunque la mayoría de los miembros fundadores del anteriormente renombrado FAL de 1978 no continuaron en esta agrupación.

El carácter diferenciador de estos movimientos político-sociales, antes mencionado, y su especial sentimiento “religioso” hacia el Islam, no llegó a calar en el modelo de Estado laicista que en ese momento se estaba comenzando a

⁵⁰ Según Diario 16 (19 de julio de 1986), *Liberación Andaluza* se disuelve en julio de 1989. Sin embargo, actualmente sigue realizando actividades ligadas a la difusión y reivindicación del nacionalismo andaluz, a través del *Foro Aben Humeya* y de su *Presidente y Portavoz Nacional de Liberación Andaluza*, Yasser Calderón. En su página web [<http://www.andalucia.cc/abenhumeya/>] (01/01/2005)] desmienten cualquier tipo de vinculación con organizaciones, partidos políticos, sindicatos o asociaciones islámicas, aunque reconocen abiertamente que la mayoría de las personas que militan en el Foro y en *Liberación Andaluza* son neo-musulmanes.

propugnar, porque aquellas reivindicaciones parecían “demasiado utópicas” y, muchas veces, alejadas de la realidad social andaluza, donde no tenía cabida el sentimiento nacionalista y menos aún, su carácter socio-religioso, que el andalucismo, en gran medida, había querido abolir y olvidar siglos atrás. Muchos de los neo-musulmanes que habían militado en partidos de la izquierda política hacia finales de los años setenta, algunos de carácter nacionalista-regionalista, jugaron un trascendental papel en Andalucía durante la transición democrática (Del Olmo Garrudo 1997:150), comenzando a desarrollar una importante actividad social y cultural⁵¹ que visibilizaba su presencia en las distintas ciudades andaluzas.

4.4.2. Entre política y movilización social

La visibilidad político-reivindicativa del “nacionalismo islamizante”, que años atrás había formado parte de la escena político-social de la región, comienza a desaparecer, dando paso a una nueva dicotomía de partidos y movimientos:

- En primer lugar, comienzan a diluirse las pretensiones reivindicativas de los movimientos que articulaban el Islam político de la región, cambiando su proceso de visibilidad local por un intento más próximo a la involución interna. Estos grupos de musulmanes y neo-musulmanes, haciendo referencia a un proceso de población ya acabado, empiezan a considerar que la “Andalucía islámica” de ahora pervive a través de los valores y mitos de la “gloriosa Al-Andalus”, ofreciendo una alternativa más cultural que política. Este proceso se ha podido observar en la andadura política de la *Yama’a Islámica*, que inicialmente remarcaba sus raíces políticas, ideas que, en la actualidad, se están “mezclando” con el ideario social de

⁵¹ Para más detalles, cfr.: Tarrés (1999:201).

reinventar Al-Andalus desde el punto de vista del musulmán. De esta manera lo explica un miembro de la *Yama'a Islámica*:

“Los musulmanes, aquí, en Andalucía, no reivindicamos Al-Andalus: somos Al-Andalus. El simple hecho de ser musulmán significa una recuperación, la recuperación de algo olvidado, pero que jamás ha estado ausente. Estas afirmaciones deben ser explicadas porque al principio pueden parecer infundadas, y lo parecen sólo porque hemos perdido el sentido de muchas palabras, y sobre todo desconocemos su sentido en el Islam” (Yama'a Islámica 2001).

- En segundo lugar, aparecen agrupaciones que inicialmente pretendían acciones sociales, como la *Junta Islámica* –“promotora” de la FEERI, *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (cfr. Cap. 10.4.2.)–, “organización” que ha llegado a aglutinar a la mayoría de “comunidades neomusulmanas” y que hasta hace poco se han constituido en “representantes” de las comunidades musulmanas a nivel jurídico y político.
- Por último, y, en tercer lugar, comienzan a aparecer agrupaciones políticas, asociaciones, organizaciones juveniles, movimientos muslimófilos, etc., –como *Nación Andaluza*, *Identidad Andaluza* y *Jaleo*– alejados del ámbito “religioso”, pero cercanos al ámbito reivindicativo y social.

En relación a estos últimos, en 1990 la adhesión de varios partidos políticos al *Frente Andaluz de Liberación* (FAL) facilita la aparición de *Nación Andaluza* (cfr. Ilustración 2). Comienza su andadura en Málaga en diciembre de dicho año, denunciando “la falsedad y la humillación de actos como los de las Tomas” y articulando un nexo de unión entre el *Partido Andalucista* y las asociaciones musulmanas.



Ilustración 2: Propaganda de *Nación Andaluza*

Entre sus reivindicaciones más significativas figura la “defensa de la verdad y dignidad de nuestra cultura e historia”, es decir, el evocar las raíces históricas de Al-Andalus con el objetivo de “reconstruir” la identidad andaluza. En este proceso de construcción identitaria a través del “retorno” a las raíces históricas, se aboga por la necesidad de la recuperación y valoración de la “lengua andaluza”, así como por una serie de iniciativas en el ámbito político, en defensa de la *Nación Andaluza* y en contra de las ideologías neo-liberales y de la economía capitalista:

“Aun así, Nación Andaluza como referente independentista en Andalucía ha apostado y seguirá haciéndolo por la Liberación Nacional y Social de Andalucía; en la actual situación, el trabajo desarrollado y el tesón demostrado durante estos años por los hombres y mujeres de Nación Andaluza es de un valor inestimable, denunciando la falsedad y la humillación de actos como los de las Tomas, defendiendo la verdad y dignidad de nuestra Cultura e Historia, exigiendo el uso de nuestra Lengua, reclamando soberanía para solventar los problemas del campo, de la pesca, de la industria,... poder dismantelar las bases militares, en definitiva ‘Reclamando Tierra y Libertad’” (Nación Andaluza 2001).

“Reclamando tierra y libertad”, se aglutinan las posturas de los grupos independentistas andaluces y se evocan las reivindicaciones políticas de Blas

Infante, considerando que el mayor impedimento para el arraigo de la doctrina andalucista es la falta de conciencia étnica del andaluz (Stallaert 1998:98)⁵².

Otra agrupación que aparece en la escena política es *Identidad Andaluza*, grupo configurado a través del *Partido Andalucista*, que junto a la *Yama'a Islámica de Al-Andalus* llegó a coordinar los actos paralelos a la celebración del día de la Toma de Granada en su 500 aniversario (cfr. Cap. 11.4.). El 26 de octubre de 1991, un grupo de nacionalistas andaluces planteó la necesidad de mostrar su desacuerdo por los actos realizados para la celebración de la Toma de Granada. Así en un manifiesto, que no se llegó a leer, unían sus fuerzas para articular el proceso de consolidación de la “Nación Andaluza” y el resurgir de Al-Andalus:

“[...] por cuanto este evento significa, la conmemoración de una fecha marcada por la sangre de un genocidio de castellanos contra andaluces: Consideremos los actos del dos de enero un espectáculo ridículo que atenta contra la dignidad del pueblo andaluz y concretamente contra una parte muy importante de su historia. Entendemos que esta fecha debería transformarse de ser día de vencedores y vencidos, en día de concienciación histórica de todos los valores aportados por las diversas culturas a la Nación Andaluza. Los abajo firmantes, organizaciones y personas, hacemos nuestras estas premisas, comprometiéndonos a la creación de una coordinadora que organice una serie de actos en torno al dos de enero que permitan de una forma democrática y festiva, reivindicar y demostrar que no todos los granadinos ni andaluces están con la ridícula parafernalia del pendón y todo lo que ella lleva consigo contra nuestra cultura y dignidad como PUEBLO” (Manifiesto de Identidad Andaluza en contra de la celebración de la Toma de Granada, 1991).

Igualmente *Jaleo* (cfr. Ilustración 3), una organización juvenil autoconcebida como nacionalista, revolucionaria y autónoma, al no depender de ningún partido político, institución o “subvención” alguna, pretenderá defender la “realidad de nuestra historia” y la “identidad como pueblo y nación” (Cfr. Jaleo 2001). De esta manera, ellos aúnan sus fuerzas con el resto de partidos y asociaciones nacionalistas en los actos de reivindicación del pasado y de las raíces históricas de Andalucía, posicionándose en el caso de Granada, en contra de la celebración

⁵² En la actualidad, Nación Andaluza forma parte de la federación de partidos conocida como Asamblea de Andalucía, compuesta por NA, el PCPA (Partido Comunista del Pueblo Andaluz), Colectivos Ciudadanos (ex militantes progresistas del PA), e independientes.

de la Toma. Un claro ejemplo de esto se puede observar en una de las reivindicaciones de este grupo recogidas por el diario Ideal, en la que se describe cómo organizan los actos de “boicot” en contra de la celebración del día de la Toma de Granada:

“Durante la sesión plenaria, militantes del colectivo Jaleo, grupo independentista encuadrado en el Partido Andalucista, desplegaron una pancarta en la que exigían la desaparición total de la fiesta, bajo la coetilla de ser una celebración de carácter fascista y el recuerdo de ‘tiempos dolorosos’” (Ideal 30/12/99).



Ilustración 3: Manifestación de Jaleo!!!⁵³

4.4.3. ¡Nuevas tendencias de movilización social!

La evolución y, en muchos casos, la desaparición de este tipo de movimientos ligados al ámbito político-reivindicativo de la “identidad” y de las raíces de Andalucía, se enfrentará a varios procesos novedosos: debido al impacto internacional de la migración, comenzarán a aparecer en Andalucía y en el resto

⁵³ Cfr.: Er Llano. Centro Andaluz del Pueblo, <http://www.erllano.org/index.php> [Consultada 13/05/2006].

de España, mezquitas, escuelas coránicas, organizaciones, etc., generando el primer punto de encuentro entre los españoles que se han “convertido” al Islam y que reivindicaban activamente el carácter diferenciador de la región andaluza marcado por su pasado histórico, con los trabajadores inmigrantes marroquíes más preocupados inicialmente por el ámbito laboral y social del país que los “acoge”. La necesidad de respuesta social entre grupos identificados “como iguales”, tanto los españoles musulmanes como los inmigrantes, son una amenaza para la supuesta estabilidad social de la región, sus ciudades y barrios, dando pie a un cambio de actitud por parte de los partidos políticos antes mencionados, tendiendo más hacia la reivindicación social que hacia la recuperación de un espacio territorializado con anterioridad por la población “autóctona”⁵⁴.

La aparición de esta población inmigrante unida al rechazo preexistente hacia la población española que se había convertido años atrás al Islam, genera en amplios sectores de la sociedad española, actitudes anti-islámicas y anti-árabes, combinando diferentes grados de discriminación étnica, religiosa y nacionalista (ASEP 1998). De hecho, estas actitudes, que estaban profundamente arraigadas en estigmatizaciones históricas del “otro”⁵⁵, dan lugar a una nueva escena social y política que a continuación analizaremos.

4.5. De la cultura andaluza al proceso migratorio “desestructurante”

⁵⁴ En este momento aparece la *Unión de Comunidades Islámicas* (UCIDE), el 10 de abril de 1990. Ambas, la UCIDE tanto como la FEERI, lucharán por el poder de representación de las comunidades musulmanas en España (cfr. Cap. 10.4.).

⁵⁵ Como muestra Stallaert (1998), desde 1492, el temprano proyecto español de Estado-nación fue fundado en una mezcla de “arabofobia” e “islamofobia”, que se legitimaría con “leyes de pureza de sangre” que constantemente solapan y funden una terminología supuestamente biológica, étnica y religiosa, dando lugar a lo que en adelante llamaremos “islamofobia”.

Mientras que las raíces históricas y las similitudes reivindicativas de los grupos independentistas andaluces, aparentemente, aglutinaban las reivindicaciones nacionalistas y regionalistas, tanto de los partidos políticos de izquierda andaluza como de los nuevos grupos musulmanes en su vertiente sociocultural y política, grupos que por parte de una amplia mayoría de ciudadanos andaluces eran percibidos no tanto desde la confluencia de intereses, sino como un proceso de tendencia islamizante y como un “retroceso histórico”. Como se ha podido observar, estos grupos han llegado a articular un fenómeno que se remonta desde finales de los años sesenta y que persiste hasta la actualidad, coincidiendo originalmente con el fin del franquismo y la transición hacia la democracia, siguiendo un proceso similar al acontecido anteriormente con respecto a las reivindicaciones de los regionalistas andaluces frente a los postulados del Estado central. En el contexto de la aparición de partidos como FLA, LA, *Yama’á Islámica*, etc., (cfr. Cap. 4.4.1.) los discursos que antes se daban se vuelven a repetir, hecho que se puede observar al sacar de su “contexto histórico” las reivindicaciones andalucistas de antes (cfr. Cap. 4.3.) y compararlas con las demandas de los grupos musulmófilos y neo-musulmanes de ahora:

“Todos estamos intentado recobrar la memoria perdida, la conciencia de nuestra propia identidad, borrada y marginada durante tantos años” (Ruiz Lagos 1980:15).

Los neo-musulmanes, no necesariamente andaluces, que comienzan a establecerse de forma más visible en la región andaluza, sobre todo en zonas de Granada, Sevilla y Córdoba, han llegado a considerar esta región como su patria espiritual (cfr. Stallaert 1998:99). A estos grupos minoritarios, marginados en un proceso constante de búsqueda de su identidad cultural individual y colectiva (cfr. Cap. 10.), se les une la reciente y creciente aparición de la población inmigrante de origen magrebí (cfr. Cap. 10.3.), que desencadena la creación de diásporas internacionales que comparten un imaginario de lo perdido siglos atrás, llegando a identificar a ambos grupos, como el “otro musulmán”, que pretende resignificar su presencia en el país de acogida mediante un proceso de recuperación de los “espacios perdidos” en el pasado.

De este modo, la tendencia “andalucista” (cfr. Cap. 4.4.) que postulara que la “mejor” salida para la reivindicación de sus intereses era a través de una cierta connivencia con el Estado, ahora es “adoptada y/o acogida” como una de las posibles salidas a la difícil situación que las comunidades musulmanas están percibiendo en los distintos estamentos estatales. Las alternativas que ofrecen los poderes públicos frente a este fenómeno de multiculturalismo social, tienden hacia un proceso asimilacionista (cfr. Motilla 2004:16) a través del cual, las peculiaridades culturales de los recién llegados así como de los neo-musulmanes españoles, deban ser asumidas por el país de acogida bajo una imposición de la cultura mayoritaria que supuestamente los acoge en su proceso migratorio.

La importancia de estos procesos migratorios Sur-Norte y el reciente “retorno” del Islam a la Península, es percibido en la región andaluza, cada vez más, como una amenaza al creciente “forcejeo” por la identidad, la autonomía y la descentralización. Tanto la inmigración marroquí y los últimos acontecimientos que afectan a la seguridad nacional como los atentados terroristas de 11-S, 11-M y 7-J, parecen despertar viejos estereotipos “históricos” y se convierten en pretexto para una evidente y creciente xenofobia anti-inmigrante, forjada en sus raíces cinco siglos atrás. Los atentados no sólo han supuesto un aumento de los sesgados prejuicios que ya se tenían en contra de comunidad árabe y/o musulmana de la región, marcada la distancia cultural y el propio desconocimiento del “otro”, sino que ante el potencial peligro de ser la región andaluza y la ciudad de Granada objeto u objetivo de un ataque terrorista de Al Qaeda, cualquier tipo de reivindicación del espacio territorializado históricamente por la población andaluza supone un ataque en primera persona a la identidad andaluza y nacional.

Un ejemplo de este proceso se puede observar en las declaraciones del “lugarteniente” de Osama Bin Laden, portavoz de Al Qaeda, cuando llegó a decir

en una cinta difundida por la televisión Al Yasira de Qatar, que el principal objetivo de Al Qaeda es el de “liberar todos los lugares que algún día fueron tierra del Islam, desde Al-Andalus (territorio de la Península Ibérica que dominaron los musulmanes) hasta Irak” (El País 27/07/2006). Para algunos, la mención de Al-Andalus que hacía Ayman al Zawahiri no dejaba de ser una simple llamada de atención a la comunidad musulmana, advirtiendo de lo que podría suceder en el caso de que la “sociedad islámica” se apartase de la rigurosidad normativa del precepto religioso, ya que la relajación de las costumbres y la ausencia de celo religioso pudieron llegar a ser las causas que condujeron a la desaparición de Al-Andalus (cfr. El País 28/11/2001). Para otros muchos, al Zawahiri intentaba movilizar a la población musulmana residente en este país, con la intención de recuperar el “paraíso perdido” de Al-Andalus del que fueron expulsados por los Reyes Católicos siglos atrás, en clara alusión a la ocupación de Palestina como lo “fue en su día” la de Al-Andalus.

En definitiva, la entrada en escena de este “nuevo actor”, la población inmigrante magrebí, que desestructura las bases del pensamiento tanto centralista como localista, se une a las intrincadas estructuras políticas que a lo largo del tiempo han ido apareciendo en la región: movimientos regionalistas, nacionalistas, así como movimientos políticos cercanos al Islam y los actores muslimófilos (cfr. Cap. 4.4.). Sin embargo, el fenómeno migratorio va más allá de la mera percepción que la sociedad civil tiene de éste, y de las cifras reales de lo que estos procesos migratorios suponen con relación a la población autóctona de la región andaluza (en concreto) y de España (en general). Por ello, es necesario ilustrar (Cap. 4.5.1.) cómo el problema al que se enfrenta la sociedad civil, en el que se mezcla el miedo al inmigrante con el recelo hacia el español neo-musulmán, reside tanto en el uso sensacionalista que actualmente se tiene de todo aquello que “suena” a inmigrante (cfr. Ilustración 4), como los juicios y prejuicios, que asociados a la actitud del “otro”, observan un supuesto interés por “invadir” el espacio socialmente territorializado de la población “autóctona”.



Ilustración 4: Propaganda de Alianza Nacional

4.5.1. “Miedo al inmigrante”: las metáforas de una “simbólica invasión”

La historia propia de la emigración y el destierro de la población de religión musulmana, que tiene su punto de partida en el año 1492 con la reconquista de Granada a manos de los Reyes Católicos, y que se prolonga hasta los años 1609-1617 con la definitiva expulsión de los moriscos y el inicio de la diáspora andalusí y sefardí en la cuenca mediterránea (Viñes 1995), ha sido durante siglos la tónica dominante española. Este legado, sin embargo, está cambiando radicalmente, ya que España, que durante siglos ha sido un país de emigrantes, se está convirtiendo desde 1986, con su ingreso en la entonces Comunidad Económica Europea, en lugar de acogida de un importante y creciente número de extranjeros, del que los magrebíes musulmanes conforman un porcentaje significativo (Izquierdo 1992; Cornelius 2004). O sea, España ha pasado a ser un país de inmigración, en clara convergencia con la mayoría de los países de la

Unión Europea. Aunque la proporción no es alta en comparación con países europeos vecinos o con países clásicos de inmigración, como Australia, Canadá, Estados Unidos, etc., el aumento del ritmo migratorio es notable y para algunos incluso preocupante, llegando a ser considerado como un problema nacional, cuando el número y proporción de extranjeros en España, hasta hace poco no alcanzaba el 2,5 por ciento de la población (Gil 2004) y, hace cinco/seis años, los inmigrantes empadronados en España sólo representaban el 1 por ciento de la población. Esta tendencia, al alza, en el número de inmigrantes que residen en España, se puede observar en los últimos datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) que mostraba en el padrón de enero de 2007 cómo la cifra de inmigrantes había subido hasta los 4,5 millones, lo que supone el 10% de la población.

No obstante, alejándonos de la consabida percepción “unidireccional” de los procesos migratorios y analizando los datos desde un punto de vista cualitativo, observamos que el modelo de emigración es muy heterogéneo, formado al menos por cuatro procesos diferentes y a su vez entrelazados, con orígenes y destinos diversos (Dietz 2004b):

- En primer lugar, los emigrantes españoles que están viviendo y trabajando en el Norte de Europa. Existe una nueva generación de nacidos de españoles que están viviendo y trabajando en la Europa septentrional que se mueven por el deseo de encontrar las raíces mediterráneas de sus antepasados en la diáspora (Ruiz Garzón 2001).
- En segundo lugar, los trabajadores españoles que de forma legal emigraron a Europa del Norte y que no consiguieron integrarse en la sociedad anfitriona: cuando se jubilan, intentan regresar a sus regiones de origen, estableciendo así un nuevo proceso migratorio.

- En tercer lugar, los propios Norte-europeos, principalmente pensionistas y jubilados que, atraídos por el clima, los servicios turísticos y el coste de vida, deciden emigrar a España.
- Y finalmente, en cuarto lugar, los inmigrantes no-europeos y extracomunitarios que cada vez más están escogiendo España como lugar de destino en su proceso migratorio, destacando por su importancia las migraciones procedentes del Norte de África y de países latinoamericanos.

La composición de este último tipo de inmigración refleja los lazos post-coloniales que todavía existen entre la Península española y los países latinoamericanos, favorecida en parte por las políticas de Estado en sus diferentes procesos de regularización y contratación de trabajadores en el país de origen a través de contingentes (Izquierdo 2002). La inmigración procedente de países latinoamericanos supone en la actualidad casi un 40% del total de inmigrantes que llegan a España, desbancando por primera vez a Marruecos como tradicional origen migratorio hacia la Península.

El problema, para un amplio grupo de población, a “efectos prácticos”, lo constituye la percepción y visibilidad de la población “musulmana” que está asentándose en las distintas regiones españolas. Independientemente de que el número de inmigrantes musulmanes que lleguen a la Península sea mayor o menor que el de la población no musulmana, la población “autóctona” lo considera como infinitamente superior al de otros procesos migratorios como el del citado caso latinoamericano. De hecho, una gran parte de la población inmigrante que llega a España (en general) y a la región andaluza (en particular) (García Castaño 2001 y Martín Muñoz 2003), está formada por personas de religión musulmana y de origen en su mayoría árabe, que proceden igualmente de un proceso heterogéneo de flujos migratorios relacionado directamente con una demanda de “fuerza de trabajo” (Gil 2004), generada en sectores laborales

que se caracterizan por su alta temporalidad y su falta de regularización. Por lo tanto, sería preciso distinguir, por un lado, entre los musulmanes de origen árabe que actualmente tienen permiso de residencia o tienen papeles en vías de regularización y, por otro lado, aquéllos cuyo censo se desconoce, ya que se encuentran de forma “irregular” en España. Igualmente, hay que sumar a este número los estudiantes, en su mayoría marroquíes, que cada vez en mayor medida están optando por España como lugar para la realización de sus estudios, ante tradicionales destinos como lo venía siendo Francia, caso de los cerca de sesenta mil estudiantes/inmigrantes cualificados que residen temporalmente en la ciudad de Granada y que comienzan a generar un proceso migratorio transnacional (González Barea 2007)⁵⁶. Por último, cabe añadir la población musulmana que reside de forma permanente en las ciudades-enclave españolas en el Norte de Marruecos, Ceuta y Melilla.

A pesar de todo, la visibilidad de la “población inmigrante musulmana” no es el único factor que interviene en la aparición de comunidades etnorreligiosas que comienzan a surgir en ciudades como Granada. Otra serie de factores de distinto orden, como la aparición de españoles neo-musulmanes y de actores “muslimófilos” –que acaban retroalimentándose– llegan a ser esenciales a la hora de analizar los diversos espacios de interrelación que se van abriendo entre las comunidades musulmanas y la población “autóctona”, tanto a nivel nacional, regional y local.

⁵⁶ Para el caso concreto de las comunidades musulmanas en general cfr.: Allievi y Nielsen (2002:7–12).

5. EL ESCENARIO

Los procesos contemporáneos de “etnogénesis”, de reafirmación étnica mediante reapropiación y reinención cultural, necesariamente generan “culturas híbridas” (García Canclini 1989), cuyas prácticas y representaciones han sido y siguen siendo profundamente transformadas tanto mediante la modificación y resignificación de relaciones intraculturales como mediante la incorporación de elementos extraculturales, luego “etnificados” como propios (Dietz y Rosón 2002). Estas figuras híbridas desarrollan en la región andaluza y en sus distintas provincias una conciencia de identidad que se puede llegar a analizar desde varios puntos de vista:

En primer lugar, la creciente visibilidad local del “otro” despierta un rechazo históricamente arraigado, cada vez más significativo, y presente en grandes sectores de la sociedad andaluza, en la que, básicamente la inmigración marroquí, está siendo instrumentalizada para despertar el viejo topos de “pobres, analfabetos, pendencieros, machistas, musulmanes fanáticos e intransigentes, etc.” (Tarrés 1999a:131–155), estereotipadamente percibido como el retorno de los “moros de la costa”. “La piedra de toque” entre la convivencia democrática preestablecida por la Constitución española en 1978 – optando por una España plural, multiétnica, multicultural y multirreligiosa– será la convivencia con el antagonista histórico, el magrebí, el “moro” (Stallaert 1999:159). En la actualidad, debido a los atentados terroristas que antes comentábamos, se ha reforzado sobremanera la estigmatización esencialista del mundo musulmán (Martín Muñoz 2004:366ss), llegando a identificar “al terrorista” con la población inmigrante, con el vecino que reside en los distintos barrios y ciudades. Esta xenofobia anti-inmigrante, en general, y la específica muslimofobia frecuentemente se confunden en la mediática representación de la cultura y la religión (ASEP 1998).

En segundo lugar, la aparición de las comunidades de neo-musulmanes, aviva un doble debate: por un lado, el rechazo histórico de las comunidades y, por otro, un sentido de frustración por el que los neo-musulmanes “disidentes” de la religión cristiana son considerados como “tránsfugas” o “desertores”. En algunos casos, este rechazo frontal histórico-religioso, este miedo a la “otredad”, llega a etiquetarlos de sectarios, dejándolos fuera de sus fronteras sociales, culturales y simbólicas (Prat 1997:7).

En tercer lugar, la creciente importancia de la inmigración desde el Magreb en el proceso de consolidación del antes mencionado actor muslimófilo, es ampliamente aceptada por los intelectuales andalucistas que apuntan al “redescubrimiento” y a la “reinención” de las raíces musulmanas de Al-Andalus (cfr. Cap. 4.5.1.). El legado morisco, que en su momento servía para diferenciar la identidad histórica del andaluz, choca frontalmente con los localismos etnificantes, que pretenden generar una identidad andalusí de origen pluri-religioso, explotable de cara al importante turismo cultural “orientalista” (Said 2004) que visita la ciudad.

En cuarto lugar, en relación directa con el desarrollo del regionalismo andaluz, comienzan a aparecer “muchas andalucías” dentro de la misma. Estos localismos, enfrentados unos a otros, radicalizan las posturas en contra de la población inmigrante y de los “nuevos musulmanes”, provocando una “supervaloración” de los elementos locales que generan irremediablemente sentimientos excluyentes, enfrentando a los gobiernos locales en este inexorable proceso globalizador a dos dificultades, según muestra Castells (1997): por un lado, “su dependencia administrativa y su escasa capacidad de recursos económicos”; por otro lado, “el riesgo de derivar en un localismo político y el tribalismo cultural si la defensa de la identidad se convierte en un fundamentalismo”. Es decir, cuanto más centralizado es el Estado, en este caso

el Español, más difícil resulta generar lazos entre el “sistema global” y los distintos espacios territorializados que forman parte de una misma nación. Los localismos y regionalismos darían a sus territorios la flexibilidad necesaria para “negociar una adaptación continua a la geometría variable de los flujos de poder” (Borja y Castells 1997:31), aunque en algunos casos este proceso conlleve una defensa a ultranza de la identidad local generadora de fronteras nítidas de separación entre los distintos extractos de la sociedad civil: entre el “nosotros” y los “otros”.

En quinto y último lugar, del mismo modo que la visibilización del “otro facilita la recuperación” de la memoria histórica, los procesos de territorialización y de “ocupación” del territorio, avivan en los “autóctonos” y en los “inmigrados” un proceso unidireccional por el que se redefine constantemente la identidad del lugar y, a su vez la del grupo. Procesos como la gentrificación de los barrios históricos (cfr. Cap. 9.1.) y la afluencia masiva de turistas (cfr. Cap. 9.3.) desarrollan lógicas híbridas en diferentes contextos, tanto regionales como locales, redefiniendo las identidades individuales y colectivas de la población autóctona y llegando a provocar un “desanclaje” de la sociedad civil entre el tiempo y el espacio, entre la temporalización y la territorialización (Giddens 1993:32), igualmente redefiniendo y separando las relaciones sociales de su contexto local de interacción.

Estos cinco aspectos confluyen en la idea de mostrar las diversas conciencias identitarias “enmarcadas” en lo que se ha denominado como “globalización”, y “demarcadas” simbólicamente en fronteras regionales y locales, a través de las cuáles, los distintos actores sociales que las integran, se distinguen entre sí generando fronteras nítidas de separación grupal e individual. Mientras que la región cultural/étnica aparece íntimamente ligada a los acontecimientos históricos, y emocionalmente anclada en las experiencias y en las tradiciones, se comienza a dar cabida a infinidad de rutinas locales/localistas que la configuran

como “territorios intermediarios” (Moles y Rohmer 1972:100ss) de resignificación identitaria. En este momento surge la necesidad de autodefinirse y delimitarse de los aspectos “globales” desde los “locales”, rearraigándose en tradiciones locales y/o regionales para sobrevivir a los embates de la hipermodernidad imperante⁵⁷:

“Desde una perspectiva estrictamente relacional y situacionista –que excluye toda connotación fijista o esencialista– entiendo aquí por identidad el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez 2000b:28).

Estos procesos complejos, que combinan tanto la “globalización” como la “localización”, dan lugar al concepto de “glocalización” (Robertson 1992). Aunque inicialmente podríamos suponer que los localismos surgen como un modo de contrarreacción a los procesos globalizadores, ambos procesos no son mutuamente excluyentes, sino que los procesos localistas son parte de los aspectos que se suman al hecho global (Gómez Rodríguez 2004, Borja y Castells 1997:33). De este modo, podemos observar cómo infinidad de elementos que se pueden considerar como globales, son “asumidos” y “utilizados” por los grupos que expresan su propia identidad como un modo de resistencia ante los procesos globalizados:

“Es decir, que la reafirmación de lo local (incluso si hablamos de nacionalismo) no está reñida con la asimilación casi como propios de algunos aspectos característicos de lo global. Y esto es así porque necesariamente lo local va a relacionarse y verse influido por lo global” (Gómez Rodríguez 2004:11).

Lo “local” y “glocal” por lo tanto, no sólo hace referencia a una “localidad” limitada espacialmente en un contexto externo globalizado, sino que conlleva la “delimitación de un espacio habitado por personas que tienen un especial sentido del espacio, una forma concreta de vida, y un cierto Eros y visión del mundo” (Salazar 2005:136). Estas personas, “autóctonas”, locales, redefinen las

⁵⁷ Para más detalles cfr.: Friedman (1999:230–256) y Dietz y Carrera (2005:8–9).

nociones de espacio-temporales a través de la reconstrucción de nuevos sentidos del localismo, dando lugar a procesos que se debaten constantemente entre la tensión de la inclusión y exclusión de todos aquéllos que podemos llamar “forasteros”: el inmigrante, el turista, el “nuevo rico” que gentrifica el barrio, etc. (cfr. Cap. 9.1.1.).

Con todos estos procesos incesantes que relativizan la noción de identidad, la reacción de muslimofobia contrasta con una creciente muslimofilia. El “problema” que se presenta entre las nuevas diásporas y los “autóctonos” no es otro que el de las políticas de reconocimiento. Estas políticas son evocadas ya por una cada vez más significativa necesidad de reivindicaciones “comunitaristas” por parte de los grupos que se intentan integrar en la sociedad civil, por un lado, y por la cerrazón de las culturas e identidades nacionales de diferentes grupos de la sociedad, por otro (Elbaz y Helly 1996:88).

Esto se ejemplifica en la ciudad de Granada y en la sociedad granadina con la aparición de nuevos actores sociales, que durante la transición política fueron surgiendo en la etapa final del régimen franquista. Los nuevos musulmanes, españoles convertidos al Islam configuran el inicio del Islam a nivel local y sientan las bases de futuras organizaciones a nivel estatal. Igualmente, los grupos muslimófilos, las agrupaciones políticas y las organizaciones que se han ido generando y a su vez “sensibilizando” en las distintas fases de construcción identitaria del “regionalismo andaluz”, propician el desarrollo de estas figuras híbridas. Sin embargo, en este conflicto, tanto las comunidades musulmanas neo-musulmanas como las inmigrantes, se ven expuestas a un proceso de adscripción externa, que tanto desde los sectores muslimófobos como desde los muslimófilos las etnifican.

Por consiguiente, es necesario observar la tensión entre el localismo, el regionalismo y la globalización que tienen lugar en la ciudad de Granada, donde

los “espacios locales” se hacen concretos y observables para la antropología. En este punto surgen una serie de elementos teóricos, como la región, el tiempo, el espacio y el territorio (cfr. Cap. 5.1.), que vertebrarán la respuesta local a la globalización (cfr. Cap. 5.2.). Una vez analizado el referente local, la interrogante de “¿quién invade?” (cfr. Cap. 6.1.) planteará cómo se generan las fronteras de identidad cultural en el barrio del Albayzín y cuáles son los actores que intervienen en este proceso de hibridación cultural. Por último, será necesario delimitar y contextualizar dónde se da territorialmente (cfr. Cap. 6.2.) dicha “invasión”, que supuestamente “desestructura” la identidad local y su espacio territorializado.

5.1. La tensión entre localismo, regionalismo y globalización

Centrándonos en “los indicios de reconstrucción de las nuevas identidades” que emergen en los procesos de globalización (de Lucas 2002:3), de “regionalismo andaluz” (cfr. Cap. 4.) y de “localismo granadino”, y que aparecen en muchos casos debido a la inadecuación o caducidad del Estado-nación en contextos globalizados, hemos podido observar el fin del monopolio identitario en el plano cultural y nacional, así como las nuevas identidades que se producen en los distintos y emergentes procesos migratorios, tanto en la región andaluza como en la ciudad de Granada y sus barrios (cfr. Cap. 4.5.):

“Estas expresiones son múltiples, están muy diversificadas y siguen los contornos de cada cultura y de las fuentes históricas de la formación de cada identidad. Incluyen los movimientos preactivos que pretenden transformar las relaciones humanas en su nivel más fundamental, como el feminismo y el ecologismo, pero también todo un conjunto de movimientos reactivos que construyen trincheras de resistencia en nombre de Dios, la nación, la étnia, la familia, la localidad, esto es, las categorías fundamentales de la existencia milenaria, ahora amenazadas bajo el asalto combinado y contradictorio de las fuerzas tecnoeconómicas y los movimientos sociales transformadores. Atrapado entre estas dos tendencias opuestas, se pone en entredicho al Estado-nación soberano y representativo” (Castells 1997:24).

Los procesos de búsqueda identitaria frente a la modernización de las comunidades locales, han dado lugar a figuras híbridas que desarrollan, en la región y en las distintas provincias andaluzas, particulares conciencias identitarias en constante definición de conceptos como el de “región”, “tiempo”, “espacio” y “territorio”. Estas significaciones empíricas que surgen, se modifican y se adaptan en la praxis diaria de la sociedad civil, serán claves para entender el discurso en relación al uso que las distintas comunidades residentes en la región andaluza hacen del espacio urbano, y cómo este acto de demarcación que “enfrenta” a unos y a otros, en definitiva, no deja de ser un acto de autoridad que consiste en la propia re-definición del territorio.

El resultado de todo esto será la aparición de culturas híbridas o lógicas transculturales (García Canclini 1989), en un proceso inicial de etnogénesis religioso-cultural como parte de la reivindicación de reinventar Al-Andalus, que no sólo desafía el centralismo anti-regionalista, sino también las facciones del regionalismo andaluz que se oponen al Islam como un “marcador étnico” (Eriksen 1993) de lo andaluz. Así, el mecanismo dialéctico que surge entre muslimofobia y muslimofilia no se refleja simplemente en un conflicto entre el nacionalismo del Estado-central y el regionalismo subnacional, sino que, por lo menos en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín, una extraña e incierta “coalición de intereses” se puede percibir entre los nacionalistas centralistas de tendencia conservadora, por un lado, y los nuevos movimientos localistas, por otro, dando lugar a lo que algunos autores como Castells (1997) han llegado a llamar “identidades-resistencia” en torno a la idea del Estado-nación:

“Generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. La identidad para la resistencia conduce a la formación de comunidades que, en ocasiones, ponen en marcha mecanismos de ‘exclusión de los excluidos por los excluidos’” (Castells 1997:31).

La posibilidad de “comunicación” o “no comunicación”, patente cada vez más en los diversos contextos donde se redefinen las identidades grupales e individuales, ya sea de la comunidad musulmana, de los “autóctonos”, o de los nuevos residentes en la ciudad y en los barrios, será observada de aquí en adelante como complejos procesos que simultanean tanto la “globalización” como la “localización”. Estos procesos denominados bajo el neologismo “glocalización” (Robertson 1992; Salazar 2005; Swyngedouw 2004:25–48)⁵⁸, son esenciales para llegar a comprender y analizar los distintos espacios de interrelación entre la comunidad musulmana y la “población autóctona”.

Para Robertson, el concepto “glocal” no es un proceso que anula el lugar, ni una forma de oposición a la resistencia hegemónica de la globalización (Robertson 2000:229), sino más bien, considera que el impacto sociocultural que conlleva la globalización nos muestra en muchas ocasiones las características de la formación de las propias localidades, del localismo y de la construcción identitaria de los que residen en estos espacios. Robertson define “lo local” como un lugar de “relaciones cambiantes, identidades cruzadas y variadas”:

“[...] la globalización ha implicado la reconstrucción, y en cierto sentido la producción, de ‘hogar’, ‘comunidad’ y ‘localidad’. En esa dirección, lo local no es visto, al menos desde mi punto de vista analítico o interpretativo, como contrapunto de lo global. De hecho, lo local puede ser considerado, con algunas reservas, como un aspecto de la globalización (Robertson 2000:221).

Sin embargo, debemos ir más allá de la lógica de Robertson y profundizar en el concepto que bajo la perspectiva de García Canclini se denomina “hibridación”, entendiéndola como la mezcla cultural con relación a una negociación entre lo local y lo foráneo. La hibridación cultural en estos contextos “glocalizados”, generará reacciones de resistencia local, tensiones entre lo local y

⁵⁸ A parte de “glocalismo”, la discusión conceptual y teórica que delimita la interrelación entre diferentes actores sociales y cómo éstos redefinen y se apropian de elementos culturales externos, es decir, la redimensión espacial y temporal de la vida social y sus efectos en los cambios socioculturales, abarca una serie de conceptos teóricos como: “creolización” (Hannerz 1987), “indigenización” (Appadurai 1996), o “hibridez cultural” (García Canclini 1989).

lo global, y a su vez, nos mostrará cómo el desarrollo de estas “lógicas híbridas” está íntimamente relacionado con el uso de conceptos como tiempo y espacio.

De este modo, el tiempo, el espacio y el territorio (Dietz 2003)⁵⁹, nos servirán como categorías clave a la hora de analizar la tensión existente en el ámbito “glocal”, mostrando su relación con los procesos heterogéneos de globalización, así como con las similitudes estructurales entre nacionalismo/regionalismo y etnogénesis, a través de los conceptos de territorialización, temporalización y substancialización anteriormente comentados (cfr. Cap. 2.3.).

5.1.1. El tiempo

En el caso del tiempo, los “analistas culturales” han observado una creciente “explosión de la memoria” (Huysen 2000a:16), “que coexiste y se refuerza con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida” (Jelin 2005:11). Las familias, los vecinos, las distintas comunidades que residen en la ciudad de Granada, evocan asiduamente esos pasados. Estas “culturas de la memoria”, como argumenta Jelin (2005), son parte de una respuesta o reacción a los profundos cambios que suceden alrededor de ellos, y forman parte significativa de mecanismos culturales que fortalecen el sentido de la pertenencia y que a menudo, para los “grupos oprimidos, silenciados y/o discriminados”, constituyen una fuente importante de confianza y de unión entre los distintos componentes del grupo.

A su vez, la “historia”, los recuerdos, la memoria, la identidad o identidades, e incluso muchas veces la desmemoria o “amnesia” de la población granadina y de los barrios, el presente, el pasado y el futuro de las personas que viven en el

⁵⁹ Para más detalles sobre la discusión acerca de los conceptos que definen los procesos globales y locales cfr.: Montañez y Delgado (1998), Giddens (1993), Castells (1997), Harvey (1998) y Appadurai (2001a).

barrio del Albayzín, pasa día a día por la reconstrucción y en algunos casos la “reinención” y/o adaptación de su propia identidad individual y colectiva. Dado que el proyecto de futuro implica la transformación del espacio territorializado reconocido como propio por las distintas comunidades que residen en la región y en los barrios, como el caso del barrio del Albayzín, resulta imprescindible integrar el eje temporal y espacial que conllevan este tipo de análisis. En definitiva, las coordenadas del espacio y del tiempo que estructuran nuestra vida, cada vez más, estarán sujetas a nuevos tipos de presiones. El espacio y el tiempo se configurarán en categorías fundamentales de la experiencia humana, pero lejos de llegar a ser categorías inmutables, estarán sujetas al cambio histórico (Huysen 2000b:34).

Estos procesos de primordialización temporal y territorial, facilitados fundamentalmente por la cultura dominante y adscritos a la construcción de diversos sentidos de pertenencia local, global y “glocal”, serán analizados a través de la perspectiva diacrónica y sincrónica, y por lo tanto, a través de los enfoques *emic* y *etic*, haciendo posible el análisis de las nuevas formas y estructuras sociales, substancializadas mediante una etnicidad que recurre constantemente al pasado para construir el futuro del grupo y de la comunidad residente en el barrio del Albayzín (cfr. Cap. 6.3.).

Por ello, la temporalización y la memoria histórica construida simbólicamente en el entorno barrial, tomará forma a través de las marcas de la memoria y la ritualización de actividades folclóricas como símbolos de identidad diferenciadora que identifican y a su vez segregan y/o dividen a la población del barrio del Albayzín en distintos subgrupos y comunidades. Será aquí, por lo tanto, donde la población autóctona del barrio forje su identidad circunscribiéndola a un espacio delimitado y territorializado como propio.

5.1.2. El espacio

El espacio se podría definir en relación a los seres humanos que lo utilizan, como un recurso, usándolo, residiendo en él, disfrutándolo y, a la vez, dominándolo apropiándose de él (Signorelli 1999:53–59). El uso de “este espacio”, no conlleva una supuesta relación satisfactoria entre las personas que lo utilizan; lejos de esta concepción, el “espacio” supone una realidad históricamente definida y manipulada a nivel cultural (cfr. Cap. 4.):

“Las ciudades y el espacio son los productos inacabados de los debates y conflictos históricos que atañen al significado, la función y la forma” (Castells 1986:429).

Tal es el caso de la ciudad de Granada y del Albayzín, donde la creciente diáspora de comunidades autorreconocidas como “tradicionales” nos muestra que no están cultural y geográficamente delimitadas y que cada vez más se revelan como estructuras móviles y deslocalizadas. Este ambiguo proceso por el que los residentes en los barrios granadinos “reconstruyen” (Smith 2000:201) constantemente su pasado y su identidad local, genera a su vez procesos más desterritorializados (cfr. Cap. 9.) y transnacionales.

Para el análisis empírico del eje espacial y su “permeable” temporalización, habría que distinguir el uso que se da tanto al espacio público de los distintos barrios (Cap. 7.1.), como al espacio privado (Cap. 7.2.), ya que los diversos “espacios culturales” y las identidades que se generan en ellos, se observarán a través de las relaciones jerárquicas de poder que constantemente aparecen en el espacio (Lomnitz Adler 1995:39)⁶⁰.

⁶⁰ Para más detalles cfr.: Dietz (1999:72).

La unión de las dos nociones, espacio y tiempo⁶¹, se enfrenta a un nuevo componente. Mientras la hibridación cultural de la ciudad cada vez más se desterritorializa en el ámbito global, al mismo tiempo se reterritorializa en el ámbito local, dando lugar a nuevos procesos de localismo y de localidad (Appadurai 2001c:6)⁶². Estos procesos se debatirán entre la tensión de nuevos sentimientos de inclusión y exclusión, entre el “nosotros” y el “otro”, procurando la aparición de territorios de exclusión. Sólo aquí, el espacio pasa a ser considerado como mero “escenario” de los procesos sociales, siendo redefinido constantemente por la comunidad que reside en él, dando lugar al concepto de territorio.

5.1.3. El territorio

El análisis del territorio local y los procesos de territorialización del territorio (Cap. 7.) asumen diversas escalas en el ámbito local, regional, nacional y transnacional, que se encuentran acompañadas y transversalmente influenciadas por la historia, la memoria histórica de la región y del barrio, como ejemplo concreto del caso del Albayzín. La aparición en este espacio de diferentes y diversos actores sociales que de una manera u otra participan de la sociedad local, genera territorios diferenciados, modificando y cambiando un mismo entorno social de manera particular y propiciando relaciones sociales entre los actores que residen en ese mismo espacio:

⁶¹ “Desde la perspectiva de la teoría social, el espacio es el soporte material de las prácticas sociales que comparten el tiempo” y, “todo soporte material conlleva siempre un significado simbólico” (Castells 1997:444).

⁶² Siguiendo la tesis de Arjun Appadurai (1999a:229–238), la “localidad” no se puede entender como un “elemento primitivo inerte”, ni como un elemento que “existe antes de cualquier elemento externo dado”. Para este autor, la localidad y los procesos de localismo han sido “producidos, mantenidos y alimentados” deliberadamente, tanto en su escala global como en las sociedades tradicionales a pequeña escala. Por lo tanto, la localidad “no es un hecho sino un proyecto” desencadenado por los crecientes fenómenos de globalización.

“[...] el antropólogo social piensa en sus datos como si estuvieran contruidos por ‘sistemas de relaciones’. Es decir, la imagen antropológica de la sociedad es más específicamente la de episodios de interacción y de más duraderas interdependencias entre las personas. Los individuos, tal como se ocupa de ellos el antropólogo social, mantienen contactos con los demás; son entidades construidas por los papeles que desempeñan al participar en esas variadas situaciones” (Hannerz 1993:20).

De este modo, la dimensión cultural del territorio, centrada en el “polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio” (cfr. Giménez 2001:7)⁶³, dará respuesta a los procesos de “territorialidad étnica” observables en Granada y en el barrio del Albayzín. Esta territorialización se manifiesta en el momento en el que los actores, sociedad civil, vecinos del barrio, etc., revelan la apropiación de una parte de ese espacio, así como la legitimidad de su uso exclusivo. Los procesos de territorialización dan, por lo tanto, forma al espacio, marcando y definiendo límites diferenciados que con anterioridad no existían, tanto sociales como territoriales.

El análisis⁶⁴ del espacio territorializado discurrirá entre el ámbito público y privado del barrio del Albayzín (Cap. 7.1. y 7.2.) y las relaciones sociales que se establecen en este entorno, primando los procesos de búsqueda identitaria vecinal. En estos procesos, el espacio que ocupan ahora los vecinos, estaba delimitando históricamente *a priori*, y las relaciones de convivencia e hibridación cultural, igualmente, estaban íntimamente determinadas por el devenir de las relaciones sociales establecidas en ambos ámbitos, tanto el público como el privado. Este tipo de relaciones que se caracterizan por generar nuevas formas

⁶³ La aproximación que realiza Giménez (2001), desde el contacto interdisciplinario con la geografía cultural, será clave para entender “las identidades sociales territorializadas” y los distintos fenómenos de “arraigo”, “apego”, sentimiento de pertenencia socio-territorial y “movilidad”, que surgen en los distintos momentos de apropiación del territorio.

⁶⁴ Otro autores, como Giménez (2001) describirá el espacio territorializado a través de su subdivisión en diferentes niveles de la escala geográfica: el nivel más elemental por el que el espacio apropiado se convierte en territorio, se podría observar en el hogar, en la casa (cfr. Cap. 7.2.1.), constituyéndose en el territorio más “íntimo e inmediato”. Este aspecto estaría enmarcado en el proceso de territorialización del espacio privado (Cap. 7.2.). El siguiente nivel se constituiría en los “territorios próximos” (Hoerner 1996:32), espacios públicos de interacción vecinal cuya función principal sería la organización de la vida diaria de los vecinos. Por último, el nivel de los “territorios intermediarios” entre lo local y el “vasto mundo” (Moles y Rohmer, 1972:100ss), cuyo arquetipo sería la región, el nivel de los espacios del Estado-nación (Giménez 2001:8) y el de los espacios “supranacionales” y/o territorios de la globalización.

de territorialidad superpuesta a las formas tradicionales de construcción territorial del barrio, da lugar a procesos de “semi-permeabilidad” (cfr. Cap. 7.1.2.) que se debaten entre la inclusión o exclusión de grupos externos a esos espacios preestablecidos, indistintamente en el ámbito público o privado de las relaciones sociales barriales.

A la luz de estos procesos se dibujará en el espacio, ya convertido en territorio, nuevos modelos espaciales que denominaremos como “no lugares” (Augé 1998) o terceros espacios. Estos espacios “neutros” del “anonimato en la sobremodernidad”, como los denomina Augé, se harán visibles entre el espacio público y privado territorializado *a priori* por la sociedad civil local y los diversos grupos que habitan en los barrios granadinos, constituyéndose igualmente en nuevos y/o alternativos espacios claves de relación, interrelación y/o confrontación entre comunidades⁶⁵ (cfr. Cap. 7.3.):

“Se trata de un concepto extraordinariamente importante, no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socioterritorial, así como los de la movilidad, los de las migraciones internacionales y hasta los de la globalización” (Giménez 2001:6).

Estos nuevos espacios que se abren y se generan en el territorio local de la ciudad y de los barrios, tendrán que ser contextualizados y observados en su respuesta a los procesos de globalización, descifrando una praxis barrial observable etnográficamente.

5.2. Respuesta local a la globalización

⁶⁵ Esta discusión teórica se puede observar con más detalle en el análisis que Ávila Molero (2004) hace de los procesos de globalización de rituales religiosos transnacionales.

La razón del localismo granadino en este amplio contexto de “glocalismo” y “globalización” puede llegar a entenderse como política y económica (cfr. Cap. 8.2.), pero a su vez, es básicamente existencial, social y cultural (cfr. Cap. 8.1.). Las vecinas y vecinos de la ciudad, en general, y de los distintos barrios que la conforman, en particular, coinciden en su proceso de búsqueda identitaria, delimitando su comunidad como un “todo” geográfico, lingüístico, cultural y religioso, que pueda servirles como señas de identidad frente “al otro”. Estos procesos se dan a distintas escalas según sea el elemento que genera el sentido de pertenencia a esa comunidad, siendo por momentos una identidad global, nacional, regional o local, según sea necesario en ese proceso de búsqueda identitaria. De este modo, la gran familia albaicinera (cfr. Cap. 8.1.1.), entendida como una unidad doméstica y marcada por diversos procesos endogámicos y de substanciación identitaria (cfr. Cap. 8.1.1.1.) genera formas de defensa por las que afirman su identidad individual y grupal en los distintos espacios territorializados simbólicamente y construidos en el espacio barrial.

En la medida en que la identidad se ve “desestructurada”, temporal y espacialmente, debido a diferentes elementos como la inmigración, el turismo, la gentrificación de los barrios, e incluso la globalización, etc. (cfr. Cap. 9.), se percibe como un peligro potencial y una amenaza a la identidad del grupo que conlleva una contrarreacción con la intención de afianzar el sentido de pertenencia al grupo. Una consecuencia de este proceso se puede observar en el localismo granadino generado a raíz de los procesos de globalización, básicamente en el plano social y cultural. De este modo, podríamos afirmar que en el “referente local se manifiesta la confrontación, el rechazo, la apropiación estratégica y la resignificación de las tendencias que hoy reconocemos (no sin las necesarias reservas conceptuales), *como globales*” (Cantón 2004:88)⁶⁶.

⁶⁶ Cursiva en el texto original.

A través de estas perspectivas, la identidad regional y local se muestra como una forma manifiesta de resistencia a la acción de actores sociales externos al contexto local, pero también como una construcción mitificada de la raíces del pasado. Partiendo de esto, de aquí en adelante, no nos interesará centrarnos específicamente en los procesos y teorías que definen la globalización *per se*, sino que, más bien, será necesario contextualizar cómo los procesos de globalización estimulan y refuerzan las dinámicas locales, mostrando cómo lo global ha favorecido e influenciado la visibilidad local y, a su vez, la “visibilidad local” del “otro”:

“La globalización puede así ser definida como la intensificación de las relaciones sociales en escala mundial que ligan localidades distantes de tal manera que los acontecimientos de cada lugar son modelados por eventos que ocurren a muchas millas de distancia y viceversa. Éste es un proceso dialéctico porque tales acontecimientos pueden desplazarse en dirección inversa a las relaciones muy distanciadas que los modelan. La transformación local es tanto una parte de la globalización cuanto la extensión lateral de las conexiones sociales por medio del tiempo y del espacio. Así, quien quiera que estudie las ciudades hoy en día, en cualquier parte del mundo, está consciente de que lo que ocurre en una vecindad local tiende a ser influido por factores tales como el dinero mundial y los mercados de bienes que operan en una distancia indefinida de la vecindad en cuestión” (Giddens 1993:64–65).

En el caso específico de los vecinos albaicineros, se puede apreciar cómo a partir de los años sesenta y setenta (cfr. Cap. 9. y 10.), momento en el que la población inmigrante y las comunidades etnorreligiosas comienzan a ser percibidas significativamente en el entorno barrial, el Albayzín se convierte y /o transforma en un “laboratorio” de mezcla e hibridación cultural que se debate constantemente entre diversos sentidos de pertenencia e identidad local, regional, nacional y transnacional. La “identidad del Albaicinerero” transcurre por lo tanto entre el localismo y el cosmopolitalismo, entre lo local y lo global, adaptando y resignificando constantemente las identidades individuales y colectivas de los distintos actores y, dando lugar a conductas y actitudes que se debaten entre la “muslimofobia” y la “muslimofilia”.

Atendiendo a la descripción que Giménez (2000b) realiza sobre las identidades en los procesos de globalización, podríamos afirmar que el actor “cosmopolita” en su proceso de búsqueda identitaria, se opone frontalmente a la actitud localista de una parte de los vecinos que residen en el barrio. Mientras que el actor localista se identifica constantemente con su cultura local, “anclada territorialmente y dinamizada a través de relaciones interpersonales *face to face*” (cfr. Hannerz 1992:237–251) –como ejemplo concreto de las relaciones que la población autóctona del barrio establece con los distintos vecinos que comparten un espacio territorializado *a priori*–, el actor globalizado “sería un sujeto de gran movilidad”, receptivo e implicado con respecto a la diversidad y “coexistencia de diferentes culturas en su experiencia personal” (Giménez 2000b:36) –intelectuales urbanos que comienzan a residir en el barrio, líderes religiosos, “nuevos ricos”, etc.–, que viven en la ambivalencia glocal:

“Tal sería el caso de los diplomáticos, de muchos hombres de negocios y ejecutivos transnacionales, y de intelectuales urbanos que se mantienen en contacto a través de redes globales de intercambio cultural y se sienten ‘como en casa’ en ámbitos culturales muy diferentes de los de suyos” (Giménez 2000b:36).

Sin embargo, Giménez aclara que no basta con la “movilidad” entre las redes de “intercambio cultural” para “volverse genuinamente cosmopolita” (Giménez 2000b:36); es decir, que no se puede asociar una serie de valores y/o características que definan sólo y exclusivamente al cosmopolita del “localista”, ya que “participar en una cultura diferente de la propia no significa comprometerse con ella” (Hanners 1992:240). En el caso del Albayzín, la población inmigrante, los turistas y población gentrificada del barrio, adapta su visión del mundo a nuevos estilos de localismo, a través de los cuales se muestran de férreamente relacionados y ligados a sus distintos lugares de origen. Desde el punto de vista identitario, aparecen “infinidad de localismos”, más o menos próximos, que luchan constantemente entre el “ser y el pertenecer” a un grupo u otro con el que temporal y socialmente se identifican.

Si este particularismo localista, lo expresamos en términos de desarrollo, dinámica e impacto de las emergentes comunidades etnorreligiosas que están consolidándose en el barrio del Albayzín (cfr. Cap. 10.), podríamos postular “que las religiones globales proporcionan estrategias que, apropiadas localmente, sirven para defenderse de las mismas tendencias globales y recrear organizaciones defensivas en torno a los principios comunales” (Cantón 2004:89–90). De este modo, las religiones, que ya cuentan con una dilatada tradición como es el caso específico del Islam, representado en el barrio de forma local por las distintas comunidades musulmanas que visiblemente se han ido estableciendo en él, y el cristianismo, observado en el referente local como tradicionalismo religioso que se preserva bajo la apariencia de los distintos rituales locales (cfr. Cap. 7.1.4.), nos mostrarán un “poder transformador” de las dimensiones globales que solamente pueden ser estudiadas íntegramente desde una perspectiva local.

5.3. Hacia una praxis barrial

De aquí en adelante será necesario integrar los diferentes desafíos teóricos analizados hasta el momento, en un modelo provisional de características heurísticas que guíe la investigación etnográfica, posibilitando su reformulación a la luz de los resultados empíricos obtenidos. Del análisis de las características temporales, territoriales y substanciales, podríamos identificar los siguientes ejes y/o pautas de observación en el barrio:

- El papel que juegan los actores barriales en el espacio territorializado del Albayzín y cómo se enfrentan a la aparición de nuevas comunidades etnorreligiosas y étnicas que desafían sus conceptos de identidad local;

- A través del análisis de su praxis cultural como recurso identitario de los distintos actores sociales y colectivos que forman parte del barrio, observar cómo construyen su identidad frente al “otro”;
- Quién, dónde y cómo se percibe y desafía el localismo centralizado que influye en la construcción de la identidad grupal e individual del barrio (cfr. Cap. 6.);
- Y cómo se puede describir la etnicidad como constructo social (cfr. Dietz 1999:66), que al igual que el nacionalismo recurre a tres tipos de “primordializaciones” para imaginar el concepto de comunidad: la temporalización mitologizante (“la invención de la tradición”) (cfr. Cap. 6.3.), la territorialización aboriginalizante (“la continuidad del espacio propio”) (cfr. Cap. 7.), y la substancialización biologizante (“metáforas de parentesco”) (cfr. Cap. 8.).

6. EL BARRIO

Una vez analizadas las bases teóricas en el referente “glocal”, la respuesta localista a los procesos de globalización, se hará cada vez más visible la identidad cultural/étnica que se desarrolla en el espacio territorializado de la ciudad de Granada y que genera fronteras identitarias entre los distintos actores que intervienen en el proceso de hibridación cultural. Por ello, será necesario contextualizar los distintos lugares territorializados (cfr. Cap. 7.1., 7.2. y 7.3.) por la población albaicinerá ubicados en el barrio del Albayzín, objeto de estudio empírico, entendidos éstos como “lugares de invasión” donde se hacen visibles la búsqueda, la pérdida y la resignificación identitaria de la población que habita en ellos. Necesitaremos observar el eje temporal, diacrónico y sincrónico, que acompaña a la construcción identitaria de un “pueblo” que recurre constantemente al pasado para reformular su “visión” del presente.

6.1. ¿Dónde se da la “invasión”? El barrio del Albayzín

En el Albayzín (cfr. Ilustración 5), un “pintoresco” barrio granadino de unas 101 hectáreas⁶⁷, se hallan los orígenes árabes de la ciudad, ya que desde sus inicios y durante gran parte del periodo islámico estuvo poblado por familias de artesanos/as y mercaderes que acaparaban “la mayor parte de las actividades fabriles *nasries*: tintes, sedas, telas de lana y algodón, cerámica, cueros, metales, etc.” (Bosque 1988), y que prestaban servicios a la corte de la Alhambra. Desde entonces, ha conservado su rica arquitectura árabe y morisca, sus cármenes – casas residenciales a menudo ubicadas en las laderas y dotadas de espléndidos jardines–, sus estrechas y laberínticas calles y callejones, sus pequeñas plazas y

⁶⁷ Espacio delimitado actualmente por el plan especial de urbanismo PREPI (1990).

sus impresionantes miradores, en definitiva, su diseño urbano. Este centro histórico de la ciudad, aunque no funcional o geográfico, era característico por su especial orografía, que lo ubicaba en una colina frente al Palacio de la Alhambra, quedando durante siglos completamente al margen del desarrollo y expansión urbanística de la ciudad.

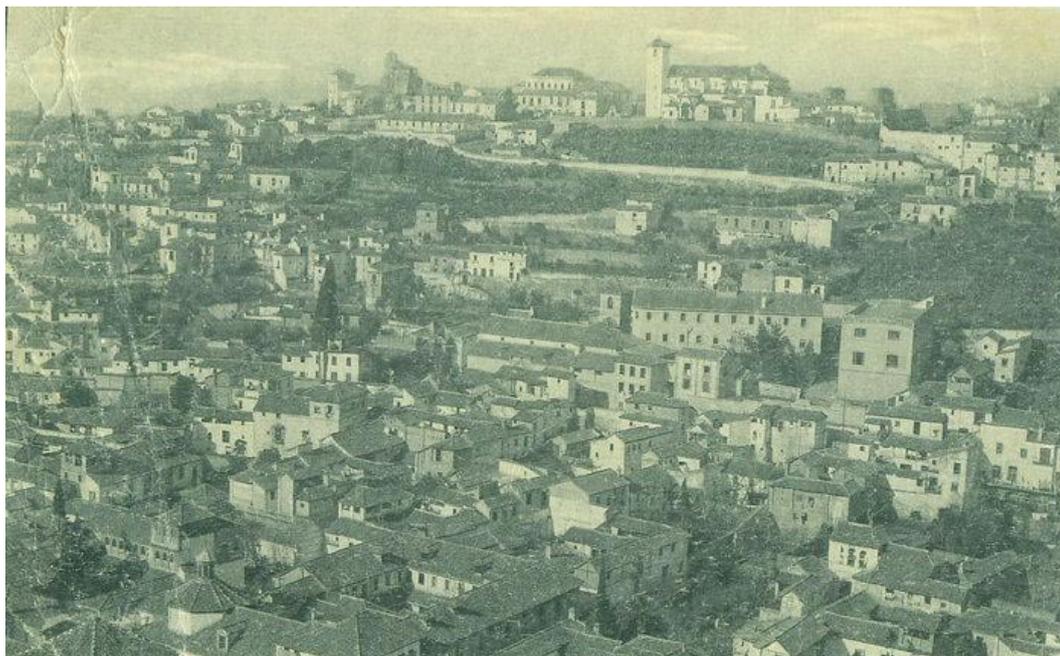


Ilustración 5: El Albayzín visto desde la Alhambra

Con unas 14.000 casas, 30 mezquitas y unas 10.000 familias –40.000 almas– (Bosque 1988:78), la población del barrio llegó a ser muy superior a la del Palacio de la Alhambra, manteniendo esta estructura durante siglos. Sin embargo, la población y los residentes del barrio sí sufrieron numerosos cambios, sobre todo a raíz de la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos en 1492. El barrio del Albayzín, se convirtió con el paso de los años en un *ghetto* de granadinos, y en “un lugar idóneo para ir encerrando a los antiguos habitantes de la ciudad a la espera de que el mismo desarrollo de la ocupación diese lugar a situaciones de crisis que permitiesen opciones más drásticas en el complejo problema de la ‘gestión de la población’” (Barrios 2002:26–27). Años después, la población musulmana comenzó un proceso de emigración y/o exilio, acrecentado tras la

revuelta de 1500 y de manera particular después de la rebelión y/o sublevación de los moriscos de 1568.

Expulsados los moriscos, el barrio del Albayzín pasó a ser paulatinamente repoblado por familias cristianas y castellanas que llegaban de fuera de la ciudad y que exigían nuevas soluciones de “habitabilidad”, ya que el “concepto de ciudad” para unos era frontalmente opuesto al de los otros⁶⁸. Mientras que el cristiano recién llegado necesitaba espacios, edificios y casas abiertas donde moverse sin trabas y, de esta manera, “reafirmar su posición” de superioridad, el musulmán, más austero, consideraba prioritario ocultar celosamente el interior de sus viviendas. Una vida familiar sumamente cerrada y un estricto código de conducta en el que la vida privada de la familia conllevaba un alto grado de intimidad, se mostraba tanto en el estilo de las casas construidas en el barrio, como en sus callejones y en sus patios internos, único espacio abierto donde la mujer podía moverse libremente sin ser vista por los transeúntes que se movían por las calles albaicineras. Por lo tanto, la intimidad, la tranquilidad y, por supuesto, el factor espiritual como símbolo unificador del Islam, daban como resultado una estructura nada cómoda para los nuevos pobladores. Cada una de estas calles reflejaba el concepto que los habitantes del barrio tenían de la vida urbana, cuyo nexo de unión era la mezquita, unida a un aljibe y/o *hamman*⁶⁹, vida que se desarrollaba en una zona concreta del núcleo urbano, rodeada de otros edificios públicos como el *jan* (hospedajes), el mercado y las zonas residenciales.

Con el paso del tiempo, la mayoría de las mezquitas que existían en el barrio, símbolos de un floreciente pasado, fueron derruidas o transformadas en iglesias,

⁶⁸ Un estudio más exhaustivo del tipo de construcción y modo de vida, en contraste con el uso que otros “pueblos” y culturas realizaban de su espacio, haría referencia a la influencia de la Ley islámica, “el fikh”, en la organización espacial de la ciudad.

⁶⁹ La mezquita ocupa un lugar central en el urbanismo musulmán, no sólo como un lugar de oración, sino como un espacio concreto alrededor del que giraba toda la vida cultural, religiosa, intelectual y política de la comunidad. Su funcionalidad y uso la constituye en el verdadero corazón de la ciudad musulmana.

pasando a su vez a formar parte de una amplia red eclesiástica que demarcaba y subdividía el barrio en diferentes parroquias⁷⁰. Cada una de estas “subdivisiones” eclesiásticas, que se fueron generando a lo largo de los siglos, contaban con un número de parroquianos que en su conjunto no llegaron a alcanzar las cifras de población de la época árabe en su máximo esplendor y que mostraban, a su vez, las diferencias económicas y sociales según las distintas zonas del barrio. Los datos de población, sujetos a diferentes variables según la época en la que se hacía el censo, las parroquias o división eclesiástica que se tenía en cuenta para realizarlo, periodos concretos en los que la población disminuía trágicamente debido catástrofes naturales como las inundaciones de agosto de 1629, terremotos de 1804, hambrunas, etc., nos muestran de forma “subjetiva” cómo los habitantes del barrio fueron disminuyendo paulatinamente hasta la actualidad.

Mientras el Albayzín se deshabitaba, como símbolo de un “pasado decadente”, la Granada cristiana crecía cada vez más, desbordando los límites de la “ciudad alta” y dando lugar a nuevos barrios como el de San Ildefonso, San Justo y Pastor, etc., que iban surgiendo a las afueras de las muralla musulmana. Este proceso se mantuvo durante los siglos XVI, XVII y XVIII, en los que la nueva estructura urbana de la ciudad de Granada, la “ciudad baja”, conservó el barrio albaicinerano anquilosándolo en el pasado, y a su vez, desplazándolo como centro urbano y neurálgico de la ciudad (cfr. Viñes 1982). Durante el siglo XIX y tras el periodo de ocupación francesa⁷¹, las reformas burguesas de la ciudad, que se prologaron hasta el primer tercio del siglo XX, acrecentaron el “confinamiento” del barrio que día a día había perdido su esplendor pasado.

⁷⁰ San Pedro y San Pablo, San Juan de los Reyes, San José, San Miguel, San Nicolás, San Gregorio, San Luis, San Bartolomé, Santa Isabel, San Cristóbal, San Ildefonso y San Salvador, fueron las parroquias que a lo largo de los siglos conformaron la nueva “estructura religiosa” del barrio del Albayzín. Para más detalles cfr. Vincent (1971).

⁷¹ Para más detalles cfr.: Viñes (2004).

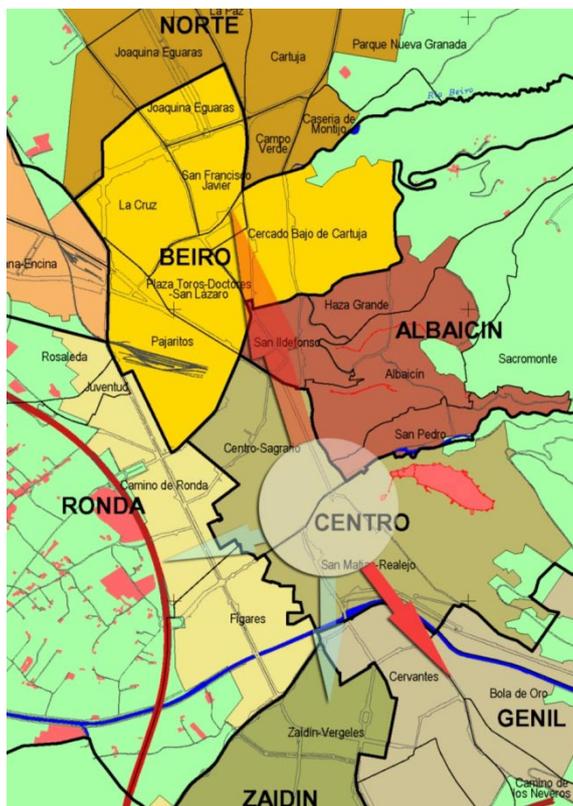
Será a partir de los años treinta, ya en el siglo XX, con la caída de la Monarquía, la instauración de la República y el posterior régimen dictatorial franquista (Jiménez 1999:15), el momento en el que se comience a forjar la “historia contemporánea” del barrio. A mediados de siglo, periodo en el que España deja de ser una sociedad marcadamente rural, consecuencia de la emigración al exterior, la migración del campo a la ciudad y hacia las regiones industrializadas, se consolidará el proceso expansivo de la ciudad hacia la vega y hacia las zonas Norte, Sur y Sudeste de la ciudad de Granada⁷² (cfr. Mapa 1). En este momento, comenzarán a aparecer nuevos barrios y/o barriadas que en su momento acogieron a gran parte de la población albaicinerá diezmada por los terremotos de 1956 y por las inundaciones torrenciales de 1963. Los barrios tradicionales, como el Albayzín, que se hallaban congestionados, comenzaron nuevamente a despoblarse por fuerza mayor (Bosque 1991), reubicando a parte de su población “autóctona”, por un lado, en nuevas viviendas de “protección oficial” que iban surgiendo a través de distintos patronatos (Bosque 1988:128), y por otro lado, en casas o cármenes alquilados con renta baja en las que llegaron a habitar muchos miembros de una misma familia. A lo largo de los años, la población albaicinerá fue “perdiendo” o cambiando su idiosincrasia y cohesión social, a través del exilio de población joven en edad de trabajar (De Pablos 2002:76), “del mismo modo” que siglos atrás había sucedido con la población morisca residente en el barrio.

Este proceso de despoblación de la “zona alta” del Albayzín se hace evidente a través de distintos estudios de población, reflejando el proceso de asentamiento de nuevas poblaciones y el envejecimiento generalizado que sufre el resto de zonas del barrio del Albayzín:

“El Albayzín sigue perdiendo población, y pese a que se ha disminuido la tendencia de los ochenta, el número sigue siendo preocupante, habiendo perdido en los últimos 14 años casi un 25% de su población total. La población actual del Albayzín es de 8.997 personas. El principal rasgo de la población es su envejecimiento. La

⁷² Para más detalles cfr.: Plan de alineaciones de 1951.

población mayor de 65 años constituye el 21,9% del total, superior a la de Granada (17,2%). En algunos sectores, supera el 30%. Se está produciendo un drástico descenso en el número de niños. La población de 0 a 4 años es tan sólo el 2,6. Los sectores más poblados del barrio son también los más próximos a la ciudad (Elvira y Plaza Nueva), así como los más envejecidos. El resto del barrio ofrece una relativa homogeneidad, destacando el núcleo en torno a Plaza Larga y el Salvador” (De Pablos 2000:34).



Mapa 1: Zonas de expansión de la ciudad

Después de este periodo de declive y abandono a lo largo del siglo XX, en las últimas décadas, el Albayzín ha recuperado su esplendor y se ha convertido en uno de los barrios más dinámicos y vitales de la ciudad de Granada, a través de un significativo proceso de “re población” que está enfrentando al barrio a varios procesos novedosos:

- En primer lugar, el barrio comienza a sufrir una acelerada “gentrificación”, a consecuencia de la cual las familias granadinas de mayor poder adquisitivo se asentarán sobre todo en las zonas altas del barrio, haciendo patente la “gran diferenciación interna” que existe en el

barrio según la zona residencial que se ocupa (De Pablos 2002:76). Es decir, por un lado, se hará cada vez más visible la “zona señorial” y/o “zona de cármenes”, asentándose en un segmento del barrio donde se “concentrarán” la mayor parte de los “nuevos ricos” y la población autóctona (cfr. Cap. 9.1.1.), y, por otro lado, la parte baja del barrio, más cercana al centro de la ciudad (cfr. Mapa 4 Zona 6 y 7), que se caracteriza por ser la zona que “aglutina” el mayor número de viviendas antiguas –de renta baja–, deterioradas y/o en lamentable estado de conservación, segmento del barrio que comenzará a ser percibido como el lugar de confluencia de la población inmigrante y de la comunidad musulmana. Entre ambas zonas, recientes rehabilitaciones de casas y cármenes, darán un “nuevo colorido” al barrio a través de importantes inversiones privadas, inalcanzables para una amplia mayoría de la población del barrio.

- En segundo lugar, una creciente diversificación cultural y religiosa, gracias al asentamiento de familias de inmigrantes marroquíes y de familias autóctonas neo-musulmanas, inicialmente pertenecientes a la *Comunidad Islámica en España*, y que *de facto* comenzarán a “poblar” la parte baja y/o deprimida del barrio. El Islam regresará así al Albayzín cinco siglos después de la conquista del antiguo Reino Nazarí por los Reyes Católicos en 1492, comenzando a redescubrirse y reutilizarse por la creciente población inmigrante, “cabezas pensantes” de la comunidad de neo-musulmanes y activistas e intelectuales de la ciudad. En el transcurso de este proceso de construcción de las comunidades musulmanas en el barrio, tanto los inmigrantes como los “conversos” empiezan a concentrarse en el barrio del Albayzín, despoblado a través de procesos de sub-urbanización de las clases medias, centrándose en el legado “orientalista” para defender la singularidad del barrio en donde comienzan a vivir y, a su vez, descubrir en él las raíces comunes de Al-Andalus.

- Y por último, en tercer lugar, el barrio ha pasado a ser, junto al Palacio de la Alhambra, uno de los destinos turísticos por excelencia de la ciudad, recuperando la atracción de población a través de tendencias de gentrificación y explotación del turismo cultural de la ciudad (Latiesa Rodríguez 2000).

Por lo tanto, a partir del caso del Albayzín, donde el espacio está siendo disputado entre tres actores diferentes: la comunidad musulmana, sectores de la población afines a la comunidad musulmana y aquellos actores sociales que se oponen a ella, analizaremos de aquí en adelante el proceso de etnificación del barrio en torno al marco político-migratorio, así como la tendencia hacia una radicalización étnica que posiblemente tenga lugar en Granada. Todo ello se está reflejando en la dinámica cultural de la sociedad actual, a través de un continuo forcejeo por la búsqueda de identidad, uniendo de forma interna al grupo y, a su vez, marcando las diferencias frente a los grupos externos.

En este proceso, los sectores musulmóforos perciben el “regreso del Islam” y/o “el retorno de Tariq” como un proceso de invasión manifiesta que enfrenta al barrio a una amenaza constante, no sólo a su propia identidad religiosa, sino también a la “calidad de vida” del vecindario, aunque en el fondo sea constante y reiterativo el uso que hacen de este “mito del pasado”. Por ello, una vez delimitado en qué lugar de la ciudad se da esa supuesta invasión, es necesario definir en qué zonas del barrio se hace más evidente y problemática la “visibilidad del otro” que invade, el “musulmán”.

6.2. Localización del barrio

El barrio del Albayzín tiene varios tipos de límites que pueden coincidir más o menos en el tiempo, en el espacio y, en el orden de establecerlos, según la

población a la que se pregunte: una demarcación oficial que se desarrolla en un contexto administrativo, y otra, más espontánea, subjetiva y difusa, que centra su valor en el día a día de la población que reside en el barrio y las relaciones sociales que se dan en él.

6.2.1. Límites administrativos

La primera de estas demarcaciones o delimitaciones barriales, ampliamente desarrollada por De Pablos (2005), parte de la “visión oficial” de qué son y “hasta dónde” llegan los límites del barrio:

- En primer lugar, a través de la “Junta de Distrito Albaicín”, que es la división que sigue el Ayuntamiento de la ciudad de Granada en el ámbito administrativo. Esta delimitación espacial, relacionada directamente con la cobertura “geográfica” que ofrece el Área de Bienestar Social y Servicios Sociales del Ayuntamiento, es una superficie que, incluyendo el pueblo del Fargue, “abarca la carretera de Murcia, el callejón de Lebrija, la Avenida de Murcia, la Avenida de Madrid, el primer tramo de la Avenida de la Constitución, pintor Emilio Orozco, plaza del Triunfo, arco de Elvira, calle Elvira, Plaza Nueva, plaza de Santa Ana, Carrera del Darro, y por el margen de ese río, hasta el fin del término municipal” (De Pablos 2005:16).
- En segundo lugar, a través del Código Postal (18010) que abarca en su mayor parte todo el distrito del barrio del Albayzín, y que, a efectos prácticos, es utilizado por el Ayuntamiento y la Administración. Los vecinos del barrio identifican ese código como propio del lugar en el que viven, pero otorgándole la categoría de abstracto. Para la mayoría de los vecinos, el uso del Código Postal se limita sólo y exclusivamente a casos puntuales como el hecho de recibir o mandar la correspondencia,

incluyendo también “la acera Este de la Gran Vía” (De Pablos 2005:16) – centro de Granada– que no pertenecería al barrio.

- En tercer lugar, el Ayuntamiento de Granada, a través del Plan Especial de Protección y Reforma Interior (P.E.P.R.I.)⁷³ del Albayzín y Sacromonte, que recoge en su informe el plan de ordenación urbana del barrio, delimitando de forma exhaustiva cada una de las partes de las que consta el barrio del Albayzín, sus parcelas, la edificación existente, alturas, alineaciones, obras, criterios de protección y ordenación del patrimonio, usos del espacio, jardines, elementos de interés etnológico, etc. Por lo tanto, el espacio del PEPRI (cfr. Mapa 2), es fundamental para conocer el espacio urbano en general y el uso residencial en particular (cfr. De Pablos 2005:17), aportando una amplia base de datos de referencia que categoriza todos los aspectos referentes al barrio, pero que necesita un alto grado de abstracción y comprensión al tratarse de informes técnicos, más relacionados con el urbanismo de la ciudad que con la población residente en ella.

⁷³ El Plan Especial de Protección y Reforma Interior y Catálogo del Conjunto Histórico Albayzín-Sacromonte, desarrolla el Plan General de Ordenación Urbana de Granada –P.G.O.U. 2000 aprobado definitivamente el 9/02/2001– en conexión con la vigente Ley de Ordenación Urbanística (del Suelo) –11/12/2002– especialmente en lo relativo a los preceptos de aplicación directa y a la interpretación de aquel de conformidad con esta Ley. Revisa al vigente P.E.P.R.I. del Albayzín y lo completa *ex novo* en el Sacromonte. Será también de aplicación la Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía –3/07/1991– en lo referente al patrimonio inmueble, así como la Ley del Patrimonio Histórico Español –25/06/1985– en lo relativo con las materias de interés general y, con carácter supletorio, para todos los temas no tratados por la legislación andaluza que completa y desarrolla la del Estado. Para más detalles cfr. Plan Especial de Protección y Reforma Interior Albayzín y Sacromonte de 2005.



Mapa 2: Distribución del barrio según el PEPRÍ

- En cuarto y último lugar, la distribución que el *Instituto Nacional de Estadística* (INE) y el propio Ayuntamiento llevan a cabo para la realización de mediciones estadísticas, como el censo electoral, que subdividen al barrio por secciones, sectores y manzanas.

6.2.2. Límites socio-culturales

La segunda demarcación o delimitación barrial, difumina los límites establecidos administrativamente dando lugar a una serie de límites internos tanto físico-geográficos como mentales. La aparición de estos límites denotan procesos identitarios entre el “nosotros” vs. los “otros”, que delimitan la pertenencia o no al barrio según el lugar o la parte en la que se resida. Esta demarcación, por lo tanto, hará referencia a la categoría de “albacinero”,

nombre que se le da a la persona que realmente es considerada como residente en el barrio. Esta categoría, diferenciará a las personas que vienen de fuera, “forasteros”, de los autóctonos albaicineros y de las personas que llevan mucho tiempo residiendo en lugares concretos del barrio, y establecerá diferencias entre los residentes en la zona alta del barrio, zona de Plaza Larga y el resto de vecinos, generando una multiplicidad de identidades “ensambladas todas” en una incierta unidad barrial que determina la administración local, pero que no se corresponde con la percepción de los residentes:

“Lo que te quiero decir es que el barrio, al ser geográficamente tan complicado, montañas, hay mucha cuesta, a la gente mayor les costaba mucho salir del barrio. Bueno, prácticamente del barrio... ya no me refiero al barrio del Albayzín, me refiero al barrio de aljibe de Trillo, placeta del Comino, las Tomasas, la calle Guinea, la ‘Zacayuela’, hasta llegar a la plaza de Carvajales, hasta Cruz Verde... eso es el barrio del que yo te hablo. Luego hay otros sectores dentro del barrio que son amplios: la parte de San Cristóbal, la parte de San Nicolás, la parte de Plaza Larga, la cuesta del Chapiz...; es decir, que hay varios sectores dentro de lo que es el mismo barrio. No es lo mismo el Albayzín Bajo, la zona de Calderería baja, calle Elvira, y todas las calles que dan hasta la plaza de Elvira, que era otro ambiente, otra historia, porque estaba más cercano al centro” (Entrev-b-46).

Por lo tanto, para comprender los límites espaciales “impuestos” –histórica y socialmente– por los residentes, en primer lugar, debemos considerar la delimitación barrial que se establece a través de las parroquias y divisiones eclesíásticas (cfr. Cap. 6.1.), que a lo largo de los siglos han conferido un carácter identitario de culto católico que unifica a una parte de la población según la parroquia de referencia, relacionando un núcleo de población con una zona concreta y a la vez, con la parroquia a la que se pertenece. Es decir, las parroquias serán las que distribuyan a los feligreses circunvecinos, delimitando un territorio urbano dentro del cual se compartía la asiduidad a un templo, e identidad de credo entre sus habitantes.

Por ejemplo, la parroquia que corresponde a la iglesia del Salvador, San Cristóbal, San Nicolás, San Miguel Alto, San Bartolomé, etc., ubicadas en la parte alta del Albayzín, configuran ampliamente la zona de Plaza Larga. La iglesia de San Miguel Bajo, Convento de Santa Isabel la Real, e incluso la iglesia de San José,

formarían parte de la zona de San Miguel Bajo. La iglesia de San Ildefonso, San Andrés, Hospitalicos, aglutinarían la zona Elvira-Zenete, centrada sobre todo en la parte que se corresponde con el arco Elvira y cuesta Alhacaba. La iglesia de Santa Ana, se corresponde con la zona de Plaza Nueva:

“Plaza Nueva yo lo conocí con cine en la calle, y es Albayzín Bajo, que está en el centro de Granada. Que pertenece a la parroquia de Santa Ana” (Entrev-b-38).

Y por último, la zona de la Carrera del Darro y San Juan de los Reyes, una amplia zona que se centra en las parroquias de San Pedro y San Pablo (San Justo y Pastor), y otra serie de iglesias y parroquias, que se debaten entre la pertenencia o no al Albayzín, entre los límites administrativos y aquellos otros establecidos por la “voluntad privada” que polarizará a los habitantes del barrio entre un gran abanico de parcelaciones:

“Desmembraron, porque Albayzín era todo. Pero luego desmembraron, creo que por las parroquias. Porque la parroquia de San Ildefonso tenía sus feligreses, que cogía desde la cuesta de la Alhacaba, cogía la calle Real, y pillaba también gente del Triunfo. Por donde estaba [antiguamente] la plaza de toros. [...] Desmembraron otro trozo que cogía desde el Zenete de abajo, que pertenece a San Andrés. Y después tiene otra gracia... que San Andrés, una acera pertenece al Albayzín, y otra acera pertenece a San Justo y Pastor, que ya es el centro de Granada. [...] La calle Elvira, la del lado derecho pertenece a San Justo y Pastor, y la otra [lado izquierdo] pertenece a San Andrés. [...] El Albayzín, las murallas empezaban en el arco de Elvira, subía por el arco de Elvira que es una de las puertas, después estaba la Puerta Monaitas, que está en el carril de la Lona, estaba la Cruz de Piedra y estaba Fajalauza: las puertas que había para bajar a Granada o para subir al Albayzín” (Entrev-b-38).

En segundo lugar, las asociaciones de vecinos del barrio configuran igualmente los límites marcados del “aquí” y del “nosotros”, así como las diferencia entre los “unos” y los “otros”. Los vecinos hacen referencia a esta estructura asociativa, obviando a otras asociaciones del barrio que se reconocen como periféricas y que, a su vez, son rechazadas como partes “autóctonas” o “reales” del “auténtico” barrio del Albayzín. De esta manera, la *Asociación de Vecinos del Albayzín*, situada en la parte alta del barrio, en el aljibe de la Gitana, es considerada por muchos como la “genuina” asociación de los albaicineros del barrio, perteneciendo geográficamente a la zona de Plaza Larga:

“El albaicinerero autóctono sólo pertenece a una de las zonas, que le corresponde la Asociación Albayzín. El resto de asociaciones forman parte de la 'periferia' albaicinerera: Hay tres asociaciones de vecinos. Albayzín, la clásica Albayzín, que corresponde... porque para la gente del Albayzín, la gente antigua, el Albayzín es solamente desde el arco de las Pesas, o sea, San Nicolás, Plaza Larga, Plaza de las Castillas, plaza de Fátima y plaza de Aliatar. Incluso el Salvador, ya pertenecía al Albayzín Bajo. San Juan de los Reyes, calle San Agustín, Carril de San Agustín, a partir de la placeta de Carvajales... placeta del Rosal; eso es Albayzín Bajo hasta llegar a Elvira. [...] Por eso hay tres asociaciones: la Asociación del Albayzín, la Asociación del Sacromonte, y la Asociación del Albayzín Bajo [...]” (Entrev-b-38).

Sin embargo, legalmente, son cinco las asociaciones que configuran la totalidad del barrio (cfr. Mapa 3)⁷⁴: la *Asociación de Vecinos de San Ildefonso*, situada en la calle Real de Cartuja; la *Asociación de Vecinos del Bajo Albayzín*, situada en la calle San José; la *Asociación de Vecinos de Plaza Nueva*, en la calle Matilde de la Torre; la antes comentada *Asociación de Vecinos del Albayzín*; por último, la *Asociación de Vecinos de San Pedro*, que se encuentra ubicada en la calle San Juan de los Reyes. La estructura asociativa que se puede observar, configura igualmente una serie de límites estructurales que distribuyen la población del barrio entre las asociaciones existentes.

⁷⁴ Para más detalles acerca de la relación de AA.VV. cfr. www.granada.org/inet/wgr.nsf/0/e45ec704c1af02d1c1256fac004657e4?OpenDocument [Consultado 05/07/2005]



Mapa 3: Distribución de Asociaciones de Vecinos

En definitiva, para delimitar y/o contextualizar el espacio barrial de modo que sea útil en el desarrollo de la tesis, debemos tener en cuenta los dos aspectos antes mencionados: por un lado, la distribución administrativa, y por otro lado, la distribución socio-cultural que se hace del barrio. Mientras que las delimitaciones administrativas, otorgan uniformidad y coherencia práctica al barrio, de una forma más espacial que social, los límites expresados por las personas que residen en él, conllevan una carga de significación subjetiva, a través de la cual los lugares se hacen personas, historias de vida, leyendas, etc., que nos muestran las relaciones sociales existentes en el barrio y, en definitiva, aquellos aspectos que interesan para el desarrollo de la investigación.

Ambas delimitaciones dan como resultado la subdivisión del barrio en ocho zonas principalmente⁷⁵: zona de San Ildefonso (cfr. Mapa 5 Zona 1), zona de San Miguel Bajo (2), zona de Plaza Larga (3), zona de Carrera del Darro - San Juan de

⁷⁵ Para más detalles sobre la distribución, la subdivisión geográfica del barrio y los criterios, cfr.: De Pablos, Bernués y Cabrera (2000) y De Pablos (2005:15).

los Reyes (4), zona de Plaza Nueva (5), zona de Elvira-Zenete (6), zona de Calderería (7), y zona de cuesta del Chapiz (8), en las que se centrará el trabajo de campo llevado a cabo en la investigación. Todas estas zonas, a lo largo de la investigación, se convertirán en espacios territorializados por la población autóctona del barrio y por los distintos grupos sociales y residentes del mismo, adquiriendo una significativa importancia a la hora de analizar las relaciones sociales que se establecen tanto en el espacio público del barrio (cfr. Cap. 7.1.) como en su ámbito privado (cfr. Cap. 7.2.).



Mapa 4: Zonas subjetivas de investigación

No obstante, no todas tienen el mismo grado de importancia si lo que queremos mostrar son las relaciones interreligiosas y etnorreligiosas que existen en el barrio, así como los procesos de etnificación y posible radicalización étnica. Esta nueva categoría adyacente, limita las partes significativas del barrio a tres, en las que el espacio está siendo disputado entre la “comunidad musulmana”, la “población autóctona” y los residentes a favor y en contra de la nueva población que recientemente está llegando al barrio: La zona de Plaza Larga (Cfr. zona 1), zona Elvira-Zenete (Cfr. zona 2) y zona Calderería (Cfr. zona 3).



Mapa 5: Zonas de investigación prioritaria

6.2.3. La zona de Plaza Larga

La primera zona en importancia que se sitúa en la parte alta del Albayzín, será la de Plaza Larga (cfr. Mapa 5 Zona 1). Esta zona constituye uno de los lugares más significativos de entrada al barrio; es el lugar donde se asentará la primera población de musulmanes españoles que llega a Granada, ubicándose inicialmente en la “Madraza de San Gregorio Alto”, en la cuesta de San Gregorio. Años después, adquirirán los terrenos donde actualmente se ubica la Mezquita Mayor de Granada y el Centro Cultural (cfr. Cap. 11.3.), es decir, en la plaza de San Nicolás. La tardía financiación del proyecto y la presión localista, retrasará la “supuesta invasión territorial” temida por un importante número de vecinas y vecinos del barrio. La mezquita será el núcleo de actividades en torno al que se articulará la visibilidad de la CIE a través de numerosas iniciativas, como la celebración de las primeras “celebraciones religiosas”. Este entorno constituirá el marco en donde eduquen a sus hijos –en centros públicos como el colegio Gómez Moreno, y en centros de iniciativa privada constituidos por la propia comunidad–, y el lugar donde comenzarán a residir alquilando las casas que la población “autóctona” estaba abandonando (cfr. Cap. 7.2.4.). Tanto por parte de las iniciativas individuales de los vecinos, como a través de la *Asociación de Vecinos del Albayzín*, se consolidará como la primera zona de articulación musulmófila.

Sin embargo, la población de musulmanes existentes en esta zona es mínima en la actualidad, en su mayor parte debido a la revalorización que están sufriendo las casas y cármenes del Albayzín Alto, con rentas inalcanzables para una amplia mayoría de la población. Esto conlleva la búsqueda de nuevas residencias, locales asociativos y comercios en otras zonas del barrio, e incluso a las afueras de la ciudad de Granada. En este proceso, tanto la comunidad de españoles musulmanes, como la población inmigrante que comienza a llegar al

barrio y a la ciudad, se ubican en la parte baja del Albayzín, constituyéndose como la segunda zona objeto de estudio.

6.2.4. La zona de calle Elvira-Zenete

Esta zona constituye uno de los principales límites del barrio del Albayzín con respecto al centro de la ciudad, estableciendo a modo de bisagra la delimitación espacial entre ambas zonas (cfr. Mapa 2 Zona 2). Aquí se ubicará la primera sede oficial de la *Comunidad Islámica en España*, en la calle Cetti Meriem, así como diferentes locales de reunión, en la calle Elvira, e incluso una librería en la calle del Pan. Por lo tanto, la población neo-musulmana que inicialmente había poblado la zona de Plaza Larga, cambia su lugar de residencia y visibilidad, sus comercios, sus actividades e infraestructuras organizativas, localizándose en un lugar “más céntrico” y privilegiado de acceso a la ciudad, (en donde) comenzarán a desarrollar todas sus actividades comunitarias.

Con la llegada de población inmigrante a la ciudad, la zona de Elvira se ampliará a las calles Calderería Nueva y Calderería Vieja e incluso Plaza Nueva, adquiriendo especial importancia la zona Calderería como núcleo de actividades comerciales de la comunidad musulmana inmigrante, y como uno de los principales lugares de residencia, teniendo en cuenta el lugar simbólico que ocupan. De forma paralela y simultánea a la aparición del proceso muslimóforo entre los vecinos del barrio del Albayzín y la “visibilidad local del otro” en la zona céntrica de Granada, líderes de organizaciones localistas provocarán un proceso de defensa de “lo local” y en contra de “lo ajeno”, que llegará a enfrentar a la “población autóctona” con los nuevos residentes.

6.2.5. La zona de Calderería

La zona de Calderería (cfr. Mapa 5 Zona 3), del mismo modo que sucede en la calle Elvira, comienza a ser habitada por la población inmigrante que, paulatinamente, va cambiando la fisonomía de la calle, llegando a convertir esta zona deprimida y abandonada en uno de los rincones más exóticos de la ciudad. Mientras que la población inmigrante y, en mayor parte, la comunidad de neomusulmanes españoles pertenecientes a la *Comunidad Islámica en España*, comienzan a adquirir o regentar los locales comerciales en su mayoría abandonados por la “población autóctona”, estableciendo una red de comercios –teterías, tiendas “artesanales”, venta de *kebab*⁷⁶, carnicerías *Halal*, etc.–, los antiguos residentes en el barrio, especialmente a través de la *Asociación de Vecinos del Bajo Albayzín*, derivan el prejuicio inicial de una supuesta invasión musulmana del barrio, hacia el resto de población inmigrante que comienza a establecerse en una de las zonas más visibles, céntricas y por lo tanto, lugar de paso hacia el centro de la ciudad.

Pero no sólo los comercios contribuyen al proceso de visibilidad de la comunidad musulmana en el barrio, sino que son varios los aspectos que contribuyen a generalizar el prejuicio anti-moro y anti-musulmán: por un lado, las casas que rodean la zona de Calderería, en su mayor parte deshabitadas, con renta baja y estado ruinoso, comienzan a ser habitadas por la población inmigrante que trabaja en esa zona. Por otro lado, se construirá en la zona la primera mezquita en importancia de la ciudad, la Mezquita At-Taqwa (Mezquita del Temor de Allah) (cfr. Cap. 10.3.3.).

⁷⁶ La calle Elvira, situada a los pies del Albayzín y punto de encuentro de la cultura árabe de Granada, es el lugar donde más se han implantado este tipo de establecimientos. Hasta seis locales dedicados a la venta de kebab y otros tipos de comida árabe se encuentran en esta popular calle granadina (Ideal 27/08/01).

6.3. De la localización a la temporalización

Una vez analizados los límites socioculturales y administrativos, que no surgen de manera espontánea, sino que forman parte de una “entidad viva” que los diferencia entre sí, y también con respecto a otros barrios limítrofes, nos “adentraremos” en el Albayzín, construido socialmente de forma colectiva por los residentes en él, y que será identificado con un lugar de tradiciones fundadas a través de los distintos vínculos que se han ido entretejiendo generacionalmente. Estos símbolos identitarios, claves en la interpretación del pasado, presente y futuro de sus pobladores, generarán ritos y códigos de conducta que hacen de este espacio urbano un lugar ideal para ser descrito y analizado desde el ámbito de la antropología.

Desde este punto de vista, el antropológico, las comunidades representadas en el barrio trascenderán de los límites administrativos como espacios impuestos “desde arriba”, para establecer dentro de la “comunidad” una serie de relaciones sociales que, por un lado los une y, por otro lado, los separa del “otro”. A raíz de esto, el estudio de los procesos de la memoria histórica del barrio, temporalización y territorialización, como punto de partida y de tránsito para las personas que residieron en él y que actualmente residen, así como los nuevos procesos migratorios, la afluencia masiva de turistas, los procesos de gentrificación y de atracción orientalista, confluyen en la idea de un espacio compartido y/o utilizado indistintamente a lo largo de tiempo. En este punto es donde la temporalización, desde la memoria, y la territorialización, desde la concepción del espacio en concreto, se unen para descifrar y/o acotar el tipo de convivencia que existe en el barrio del Albayzín.

Vivir en este espacio, en mayor o menor medida “compartido”, ha requerido la construcción, el cultivo y la negociación de relaciones interpersonales. Se podría decir que, vivir en este barrio y en la ciudad de Granada, ha dependido en

gran medida de la capacidad de crear un espacio cultural y sociable que no siempre se ha logrado. En definitiva, lo que ahora queda y llama más la atención en el día a día del barrio, es la confrontación y el conflicto que surge a la hora de crear y recrear esos espacios compartidos a través de procesos de temporalización y reinvención de la memoria histórica.

6.3.1. Temporalización y memoria histórica del barrio

Tras este breve acercamiento a los procesos de temporalización (cfr. Cap. 5.1.1.) de la ciudad de Granada y la territorialización (cfr. Cap. 6.) del barrio del Albayzín, aspectos que engloban la búsqueda, pérdida y resignificación de las raíces del pasado en el presente local, debemos apuntar dos claves: la primera, cómo se forja “la memoria” en el imaginario colectivo de las vecinas y vecinos del barrio del Albayzín (cfr. Cap. 6.3.2.), a través de los procesos de consolidación de la memoria histórica de los residentes. La construcción identitaria en este punto, dará respuesta a la cultura oficial, vista “desde arriba”, y estará relacionada directamente con el legado oral transmitido durante el último siglo de padres a hijos, haciendo especial hincapié en el rol que ha jugado la Escuela en este proceso; la segunda, cómo los distintos grupos que comienzan a residir en el barrio responden “de modo paralelo” a esta versión de la “memoria histórica” oficialista, dando lugar a una cultura cotidiana, vista “desde abajo”, que llegará a enfrentar dialécticamente a “ambos grupos” en una búsqueda constante de la “realidad” y de la “verdad” de los aspectos del pasado (cfr. Cap. 6.4.), momento en el que el uso de las “memorias”, memorias que lejos de mantenerse más o menos intactas a lo largo del tiempo –construidas y utilizadas por grandes élites que mostraban una narrativa compartida y reconocida por los distintos miembros de la comunidad (Anderson 1999 y Smith 1995)–, están derivando

hacia nuevas “versiones” acuñadas por grupos subordinados que conforman una serie de “memorias” e “identidades” alternativas.

La construcción identitaria de estos grupos “subordinados” por las élites, en muchos casos minorías étnicas, se lleva a cabo a través de la reformulación del pasado histórico, político y social vivido en la región y en el barrio, en claro contraste con las prácticas políticas y situaciones vividas en el presente. Las respuestas a estas luchas dialécticas por la identidad, darán lugar a procesos de territorialización y de apropiación de espacios reconocidos como propios (cfr. Cap. 8.2.2.) determinados por la visibilidad de diversos actores externos al barrio y sus discursos.

6.3.2. Cómo se forja la “memoria del barrio”

A lo largo de la historia regional y local, hemos pasado de una perspectiva que daba prioridad y validez única a las interpretaciones realizadas por las élites políticas y sociales de la región, caracterizada por una relación de superioridad de los grupos dominantes, a una revisión constante de la historicidad por aquellos grupos que en la mayoría de los casos se consideran oprimidos y vilipendiados por una traducción del pasado que consideran alterada por el poder fáctico. Sin embargo, la formación de las memorias e identidades alternativas, clave a la hora de analizar los procesos de construcción identitaria del barrio y de sus vecinos, no sólo implica a los nuevos pobladores recién llegados, sino que igualmente injiere en los grupos ya establecidos en el lugar, dando lugar a múltiples maneras a través de las cuáles el pasado es utilizado para la creación de formas hegemónicas y contra-hegemónicas (Williams 1977:15) de poder social:

“El recurso a la memoria y al pasado es reemplazado por el que se hace al consentimiento y a la elección de la mayoría. Todos los rastros de legitimación por

la tradición no son eliminados, por el contrario; pero, y esto es esencial, es lícito controvertir la tradición en nombre de la voluntad general o del bien común. La memoria es destronada aquí, no en beneficio del olvido, claro está, sino de ciertos principios universales y de la 'voluntad general'. Se dirá de esto otro tanto del dominio jurídico en su conjunto" (Todorov 1997:10).

De este modo, tanto el regionalismo andaluz y el localismo granadino (cfr. Cap. 4. y 5.), como las nuevas interpretaciones históricas que aparecen ligadas a los grupos muslimófilos y comunidades de neo-musulmanes españoles (cfr. Cap. 6.4.), constantemente seleccionan las interpretaciones y tradiciones históricas que consideran más representativas para su propia comunidad, siendo cruciales en la formación de identidades y memorias colectivas, y a su vez, constantemente revisadas e influenciadas por la aparición de contra-hegemonías basadas en el selección estratégica del pasado:

"Lo que tenemos que ver es no solo una tradición sino una tradición selectiva: una versión del pasado elegida intencionalmente que da forma al presente, la cual a su vez opera de manera muy poderosa en los procesos de identificación y en los procesos de definición social y cultural" (Williams 1977:115).

Por ello, es imprescindible contrastar la temporalización que actualmente realizan las comunidades objeto de estudio, con las temporalizaciones y primordializaciones pasadas, integrando así ambos enfoques analíticos. Como consecuencia de este carácter construido de "lo tradicional" y de su "memoria histórica", al analizar fenómenos de etnicidad en comunidades etnorreligiosas en el barrio y/o en movimientos sociales como los que nos ocupan, debemos estudiar "su" propia historicidad desde un enfoque dialéctico, sincrónico y diacrónico a la vez, y no reducir el análisis ni a una perspectiva únicamente historiográfica –¿qué aconteció realmente en el pasado?– ni a una perspectiva únicamente etnográfica –¿qué usos actuales tienen los "mitos" sobre el pasado? (Dietz 1999:57–58). Es preciso contrastar ambas preguntas para elucidar la importancia específica que tiene la "invención de la tradición", así como los procesos de temporalización y configuración de la memoria histórica, para un determinado grupo:

“La historia postulada adquiere sentido como profecía. A menudo no se tiene en cuenta que esta historia puede ser, a la vez, falsa y productivamente innovadora. Es falsa, falsificada o errónea como relación histórica y productivamente innovadora como un modelo proyectado hacia el pasado acerca de cómo deberían ser las condiciones sociales” (Elwert 1989:24)⁷⁷.

Partiendo de tres premisas, a través de las cuales analizaremos el proceso dialéctico de reconstrucción y reinención del pasado y de las raíces históricas de la región, accederemos no sólo a una “sistemática” observación de las tradiciones en un espacio y un tiempo concreto, sino que nos ayudará a conferir sentido y a descifrar el pasado histórico del barrio y de sus habitantes, los hechos y acontecimientos que han marcado su vida y que, en gran medida, delimitan las relaciones *intra* e *inter* grupales del barrio, así como su interpretación del presente más reciente:

- La primera de ellas, establece la necesidad de concebir la memoria o las memorias como procesos inobjetivables ya que su esencia radica en una carga de significación subjetiva, aunque estén ancladas en experiencias y en “marcas” materiales y simbólicas. Esto implica necesariamente entrar en el “análisis de la dialéctica entre individuo/subjetividad y sociedad/permanencia a distintos colectivos culturales” (Jelin 2003:19);
- La segunda premisa, se centra en la necesidad de trabajar alrededor de estas memorias subjetivas. Por ello es necesario saber y tener en cuenta en qué se pone el acento, qué se cuenta de esas memorias, y sobre todo, quiénes participan en ellas. El poder y las pretensiones de hegemonía están siempre presentes, dando lugar a una constante lucha por “mi verdad” frente a “su verdad”, observando continuos intentos de monopolización y/o apropiación;
- La tercera premisa, reconoce el carácter construido y cambiante de los sentidos del pasado, de los silencios y de los olvidos históricos. De ahí la necesidad de “historizar la memoria” (Jelin 2003:19), en este caso, de los

⁷⁷ Cita original en alemán traducida en: Gómez Suárez (2001:181).

albaicineros, más allá de la versión oficial que se ha escrito sobre el barrio del Albayzín, Granada y la región Andaluza.

En el momento en el que se comienza a estudiar el fenómeno, resulta claro que no hay una versión única del pasado, sino que distintos actores enfrentan sus interpretaciones y sentidos en un escenario de luchas por el esclarecimiento de lo ocurrido –su particular “verdad”–, por la justicia y por los diversos sentidos de ese pasado. Desde movimientos que trabajan a favor de la recuperación de la “memoria histórica”, a menudo se plantea la lucha de la “memoria contra el olvido” o “contra el silencio” (Jelin 2002). Pero esto esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias “rivales”, la del “invadido” y la del “invasor”, la del “vencedor” y la del “vencido”, y cada una de ellas incorporando sus propios olvidos. Son, en verdad, luchas de la memoria contra la memoria, como puede constatarse reiteradamente en fechas y lugares de la región:

“Cabe establecer un hecho básico. En cualquier momento y lugar, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad. Pueden encontrarse momentos o periodos históricos en los que el consenso es mayor, en los que un ‘libreto único’ del pasado es más aceptado o aún hegemónico. Normalmente, ese libreto es lo que cuentan los vencedores de conflictos y batallas históricas. Siempre hay otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas, en la resistencia, en el mundo privado, en las ‘catacumbas’” (Jelin 2005:12–13).

A raíz de esto, el estudio y la interpretación de estas “versiones” de las “memorias históricas”, incurre en un nuevo desafío: la “utópica y ucrónica” idea de convertir la “historia”, los recuerdos, la memoria, la identidad o identidades, e incluso muchas veces la desmemoria o “amnesia” de la población de este barrio, en hechos y datos tangibles capaces de ser mostrados, observados, objetivados y, de forma transversal, comparados y analizados por personas ajenas a ese contexto barrial.

En este caso, el presente, el pasado y el futuro de las personas que viven en el barrio del Albayzín pasa día a día por la reconstrucción y, en algunos casos, la

“reinención” y/o adaptación de su propia identidad individual y colectiva. A través de las entrevistas biográficas (cfr. Cap. 3.4.), de lo que se recuerda y de lo que se cuenta del presente y del pasado, podremos observar las huellas que el tiempo ha dejado en la actualidad, la manera en la que se interpretan los acontecimientos de la vida cotidiana y la forma en la que se construyen y se renuevan los imaginarios colectivos inexorablemente ligados a la construcción de una “identidad grupal”.

Por ello, no es necesario realizar un análisis exhaustivo de la historia oficial⁷⁸ de la región ni de la ciudad de Granada, a través de citas constantes a autores clásicos que han invertido su tiempo y esfuerzos en aclararnos las realidades del pasado, sino más bien, basarnos en una codificación de lo perceptible, de aquello que se sabe o se cree de los lugares, personas, historias y leyendas que son constantemente expuestas en el discurso identitario de cada uno de las vecinas y vecinos del barrio del Albayzín.

Esta “historia”, que a continuación se analiza en sus puntos más significativos, y que tiene como punto de partida la influencia de la educación recibida a lo largo de la “historia” más reciente del barrio, es una “historia” entre comillas, basada en los discursos de estas personas y que, sin duda, puede inducir a los lectores a una amplia y creciente dualidad de opiniones. Dicho esto, es necesario introducir los puntos clave que cronológica y temporalmente han ido surgiendo en los discursos de los distintos vecinos residentes en el barrio del Albayzín, atendiendo a cómo la Escuela, especialmente en el periodo franquista, fue forjando la identidad colectiva del barrio (cfr. Cap. 6.3.2.1.), íntimamente ligada a la aparición de las escuelas del Ave María (cfr. Cap. 6.3.2.2.), en las que el tipo de enseñanza y la memoria histórica hacían especial énfasis en la enseñanza de la religión católica (cfr. Cap. 6.3.2.3.) y en la formación de una

⁷⁸ Este debate se puede observar a través de los distintos historiadores que como Claudio Sánchez Albornoz (1973), Ignacio Olagüe (1974) y Américo Castro (1962), nos muestran la historia desde diversos y encontrados puntos de vista.

identidad nacional. En este punto, (Cap. 6.3.2.4.) las celebraciones y las “marcas de la memoria” se hacen visibles como ejemplos claros del modo de ser y de ver la realidad del albaicinerero.

6.3.2.1. La memoria histórica forjada desde la escuela

Con la llegada de la República se consolidó el modelo republicano de educación en consonancia con los valores emergentes de la época. El Estado, que ejercía su responsabilidad en el campo de la enseñanza, pretendía implantar un modelo educativo unificado que provocó amplias tensiones entre los distintos sectores de la sociedad, enfrentado a los grupos conservadores con aquellos que propugnaban la necesidad de establecer un modelo de escuela laica, la supresión de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa, así como el reconocimiento de la libertad religiosa entre los niños y los maestros.

En la época franquista, el modelo educativo sufre una ruptura con el modelo anterior, haciendo especial hincapié en un modo de educación nacional-católica que impregnaba cada uno de sus actos con celebraciones religiosas. La memoria histórica, en esta época, se “empapa” de conmemoraciones religiosas, de marcas de la memoria, que influyen especialmente en los jóvenes “de antes”, que no tenían especialmente formada su “memoria histórica” o sus “memorias de represión”.

La presión nacional católica fue muy fuerte y la vida escolar se impregnó cada vez más de actos y celebraciones religiosas llevadas a cabo cotidianamente por los alumnos de los centros escolares del barrio. Son ejemplos, la celebración del Día de Encerrar la Vieja (cfr. Ilustración 6), en Cuaresma, la celebración del mes de mayo dedicado a la Virgen María, etc., útiles para comprender el tipo de

educación y la marcada conciencia identitaria que existía en el barrio y que se extiende hasta la actualidad.



Ilustración 6: Día de Encerrar la Vieja. Calle del Agua.

En este vaivén de fechas, de memoria y de “memoria histórica”, se encuentran las nuevas generaciones de albaicineros⁷⁹, ahora “abuelas y abuelos” del barrio, así como el principal modo de socialización, adoctrinamiento y/o aculturación: la escuela. Por ello, es necesario resaltar la importancia de la educación y de la “escuela” en el proceso de creación de la identidad (cfr. Álvarez 2007) e identidades barriales⁸⁰ como punto clave para comprender el tipo de relaciones que existían en el barrio y la alusión a la memoria que en la actualidad se hace de aquellos tiempos.

⁷⁹ Cuando hablamos de “albaicineros” no pensamos en un todo homogéneo, sino en una heterogeneidad de actores que se constituyen en la acción, con intereses y proyectos propios que irán definiendo identidades diversas.

⁸⁰ Sin duda, estas identidades que se encontraban inmersas en un contexto social en permanente transformación, estaban influenciadas por otras realidades que “atravesaban” los imaginarios locales, como es el caso de las visiones históricas vertidas desde los procesos regionalistas (cfr. Cap. 4.).

6.3.2.2. *Las escuelas del Ave María*

Las Escuelas del Ave María⁸¹, fundadas en Granada en 1889 por el Padre Andrés Manjón, fueron creadas para universalizar la educación entre aquellas personas cuyos medios económicos no alcanzaban a garantizar la educación de sus hijos. Según la legislación de aquella época, la educación era obligatoria y gratuita para quien no pudiera pagarla, pero el estado de precariedad en el que se encontraba el país no llegaba a cubrir las necesidades de infraestructura y de personal necesarias para educar a estos jóvenes. Éste era, precisamente, el caso del barrio del Albayzín y de su vecino, el Sacromonte, en el que la implantación de estas “escuelas nuevas”, con un método de enseñanza novedoso para aquellos tiempos –clases al aire libre (cfr. Ilustración 8), enseñanza mediante representaciones, etc.–, escuelas de enseñanza primaria y profesional, aglutinaron a la mayor parte de los niños residentes en el barrio, en su mayoría gente humilde de clase obrera:

“Andrés Manjón [...] impartió la enseñanza gratuita a los hijos de pobres familias gitanas con el fin de regenerarlos e integrarlos en la sociedad [...] en un ambiente alegre y profundamente católico [...]” (Canes 1999:149).

⁸¹ Para más detalles cfr.: Canes Garrido (1999).



Ilustración 7: Cueva Museo del Ave María en el barrio del Sacromonte

En el barrio, existían varias sedes de las Escuelas del Ave María y la mayoría de las niñas y niños del barrio se dividían entre unas y otras según fuera su lugar de residencia. Aunque las escuelas se fundaron inicialmente de forma precaria en los sótanos de la Abadía del Sacromonte, al poco tiempo, comenzaron a extenderse por distintos cármenes comprados con la idea de dar cabida a la constante y creciente demanda de escuelas y de educación de las vecinas y vecinos del barrio. En 1894 ya eran tres los colegios que había en el barrio, concentrados en el Camino del Monte (barrio del Sacromonte) (cfr. Ilustración 7):

“[...] En honor de la Sagrada Familia se llamaron: Jesús, para párvulos, José para niños; y María para niñas. Se dedicaron a la enseñanza de los 932 alumnos y de los talleres más de dieciocho personas” (Manjón 1895:21–22).

A comienzos de siglo, ya eran seis las escuelas existentes en la zona: una escuela de niñas que se llamó Santa Ana, y dos nuevos cármenes, el de San Joaquín y San Juan, que junto al Carmen de Salazar, dieron lugar a lo que actualmente se conoce como Escuelas del Ave María-Casa Madre. Posteriormente se siguieron inaugurando centros escolares del Ave María: María

Inmaculada en el barrio de San Lázaro y, en Cartuja, acudiendo al catecismo los domingos en la parroquia del San Ildefonso; otra colonia escolar para niñas y párvulos, inaugurada en el paseo del Camino de Huétor en el barrio de Quinta Alegre; el colegio de las Vistillas de los Ángeles en el barrio de San Cecilio; y la ampliación del actual Ave María-Casa Madre, en el Carmen de la Victoria, actual Seminario de Maestros, Colegio de Enseñanza Media Ave María (Canes 1999:155). Aunque la infraestructura de los centros iba creciendo año tras año para dar cabida a la demanda educativa, la escasez de recursos y precariedad de los centros era la nota más significativa:

“El colegio estaba antiguamente... hombre ahora está mejor, pero a lo antiguo, daban clases en unas latas, las placetas estaban de otra manera, ya lo modificaron. Estaba el Carmen de las Niñas... que eran ya más mayores y estaban en este lado de las latas, las que éramos chicas, y los chicos estaban en otro lado. El colegio era un chambao de latas y entonces había unas escalerillas y ahí nos ponían. Ni había pupitres como ahora hay ni muchísimo menos. Nada más que sentadas en una silla y ya está. Y una pizarra que no era pizarra, que era la mitad de la pizarra, y para juntar las letras eran como unas tablas, y entonces tenías que decir los nombres de lo que significaba la palabra por mediación de letra. Entonces nos lo hacía así. Y así pude yo aprender” (Entrev-b-81).



Ilustración 8: Alumnos en las escuelas del Ave María

La educación diferenciada⁸² era otro de los elementos característicos de la educación en el barrio. En este periodo las niñas y niños del barrio acudían a distintas partes habilitadas en los centros educativos, según fuera su sexo. Además, teniendo en cuenta sus circunstancias personales y/o la zona de residencia, los alumnos se distribuían entre las diferentes sedes del Ave María y el resto de centros escolares que existían en el barrio y en las afueras (zona centro de Granada)⁸³:

- Aquellos alumnos que vivían en la parte alta del barrio, zona de Plaza Larga;
- Aquéllos que vivían en la parte baja del barrio, más cercanos al barrio del Sacromonte y en la zona de cuesta del Chapiz - Plaza Aliatar;
- Una minoría que vivían en el barrio, según sus límites administrativos, pero que en el día a día residían fuera de los límites del barrio;
- Y los alumnos que, por fuerza mayor o simple admiración por el barrio, como es el caso de los huérfanos que estaban en el centro escolar Bermúdez de Castro, consideraban en conjunto, al barrio y a los albaicineros, “como su lugar de nacimiento”.

La gente que vivía en la parte alta del Albayzín, en la zona de Plaza Larga, asistía a las escuelas de San Cristóbal del Ave María, a la de San Nicolás, o a la escuela de monjas y/o a la escuela del Divino Maestro, en la zona de San Gregorio Alto (exclusivamente para niños de primaria)⁸⁴:

“En aquellos entonces, cuando yo te estoy hablando, no estudiábamos. Teníamos las escuelas de San Cristóbal, del Ave María, y teníamos solamente un libro que se llamaba... que nos daban... y una pizarra con... un pizarrín que nos daban en la pizarra, que cuando ya habías escrito lo borrabas con la mano y volvías a escribir otra cosa. Entonces no había libros, estábamos muy... habíamos terminado la... yo

⁸² Hasta mediados del siglo XX, la educación separada para chicos y chicas era la regla general en España y en toda Europa.

⁸³ Para más detalles acerca de la delimitación barrial, cfr.: Cap. 5.

⁸⁴ En la actualidad, los centros educativos del Albayzín, se completan con: Colegio Público Gómez Moreno, IES. Albayzín, Ave María-Casa Madre, Ave María de San Cristóbal, Divino Maestro, Divina Infantita, Cristo Rey, y la Escuela Universitaria de Magisterio La Inmaculada.

entré a la escuela de San Cristóbal con 6 años. Sí, porque vivía exactamente detrás de las escuelas de San Cristóbal, en la calle larga de San Cristóbal. Y salí con 13 o 14 años. O sea, toda mi vida me la he pasado en las escuelas de San Cristóbal” (Entrev-b-63).

Los niños que vivían en la parte baja del barrio, entre la cuesta del Chapiz y la plaza Aliatar, y en la zona de la Carrera del Darro, tenían más próximo el centro de “Casa Madre” y acudían a estos centros educativos. La mayor parte de los vecinos del barrio conocían el nombre y la localización de estas escuelas: porque tenían “parientes” o familiares del barrio que recibían clases en ellas, por la proximidad geográfica entre unas y otras, o simplemente por la relación y/o referencias internas que se hacían entre ellas:

“[...] El Ave María, hay varios Ave María. Pero yo he ido al de la Casa Madre, al de la cuesta del Chapiz, más cerca de donde yo vivía. Está también el de la carretera, luego está el de las Vistillas [...] Casi toda la gente que vivía en el Albayzín iba al Ave María o al de San Nicolás, que eran los dos colegios más... y luego estaban las monjas... Después estaba el divino maestro, que era de niños de primaria [...]” (Entrev-b-51).

Aquellos vecinos que vivían en la zona de Elvira-Zenete y en la zona de la cuesta Alhacaba, lo que podríamos llamar Albayzín Bajo, se distribuían entre los distintos colegios que había del centro de Granada. Aunque los centros escolares públicos del centro de Granada, así como los centros privados de parvulillos y primaria, se encontraban muy próximos a los límites físicos del barrio, la procedencia de la población estudiantil que acudía a ellos era más diversa que en los centros del Ave María. El contacto entre vecinos del barrio se debilitaba y la identidad y unidad barrial que podía existir, se dispersaba:

“La vida allí para nosotros, para los niños, de pequeños, nos lavaban, nos fregaban como podían en esa pila de lavar, que era donde se hacía, y nos íbamos al colegio. El colegio, yo hasta los 10 años que ya entré en el instituto, en el Padre Suárez. Pues yo estuve en el colegio con mi hermano, que yo tengo un hermano gemelo, entonces lo tenemos por duplicado todo... y entonces, íbamos a un colegio particular que estaba muy cerca también... estaba enfrente del Gobierno Civil, bajando un escalerita, donde estaba el autocine Gran Vía que ahora hay una sala de fiestas... llegamos a una casa particular, un señor que se llamaba, Rafael Parellado, que le decíamos el Nisporillas. Entonces era un señor que nos enseñaba... teníamos un libro para todos, de los 5-6 hasta los 9 años nos enseñaba todo” (Entrev-b-40).

Mientras que los alumnos de la “periferia albaicinerá” perdían el contacto con los alumnos de otros centros del barrio, otros vecinos –no autóctonos– comenzaron a quererlo e idolatrarlo desde pequeños. Infinidad de historias y recuerdos pasan por la cabeza de los albaicineros, que de forma forzada llegaron al barrio del Albayzín al quedarse huérfanos. Éste es el caso de algunos entrevistados, que desde pequeños estuvieron en el Centro de Acogida en la cuesta del Chapiz, donde comenzaron a querer y respetar al barrio y a los vecinos del mismo:

“Soy de Granada pero llevo muchos años viviendo en el Albayzín. Como 56 años, tengo 73. El motivo de venir al Albayzín o de ir conociendo el Albayzín como lo conozco, es por mi condición de trabajador. [...] Me quedé sin padres muy joven y me metieron en un colegio de huérfanos, que se llamaba Bermúdez de Castro, que está en el Albayzín. En la cuesta del Chapiz. Cuando cumplí los 14 años pasé a trabajar a una cocina de hermandad. Que fue en el año 52, cuando empecé a trabajar en el Albayzín, en el comedor. Que era de transeúntes. Ahí venían los que iban de paso, los que venían de traslado de una capital a otra, o de un pueblo. Ahí estuve hasta que cumplí los 65 años que me jubilé” (Entrev-b-38).

Para otras personas, no albaicineras, la forma de vida del barrio del Albayzín y del Sacromonte, la forma de enseñanza en las Escuelas del Ave María y el carácter de la gente, les cautivó desde pequeños. El hecho de vivir fuera del barrio, no era un impedimento para sentirlo como propio. En este caso, el entrevistado se escapaba de su escuela en el centro de Granada para reunirse con sus amigos en las Escuelas del Ave María-Casa Madre:

“Me iba andando hasta el Ave María, hasta la Casa Madre. Porque para mí, algún día que pasé por ahí, seguramente me llevaría mi padre al río. Pues yo me quedé con los niños y además eso siempre se me ha quedado grabado, que estudiaban geografía en medio de un patio, y estaba el mapa de España con la 'Pilarica' en medio de Zaragoza [Virgen del Pilar, patrona de Zaragoza] [cfr. Ilustración 9]. Además, en grande... Allí me hice muchos amigos. Yo no estudié en el Sacromonte, vamos, no aprendí a leer en el Sacromonte, pero sí que iba al Ave María, a Casa Madre a aprender geografía o irme al río a coger gorriones y a coger nidos. Pero que me iba, me escapaba, me iba al colegio [...]” (Entrev-b-70).



Ilustración 9: Mapa de España en las escuelas del Ave María

Pero aunque existía un proceso bi-direccional, en el que los alumnos de fuera del barrio vivían el día a día del mismo, y los alumnos no nacidos en el Albayzín lo consideraban como “propio”, el contacto entre niños de las diferentes partes del barrio podía ser escaso dependiendo del centro escolar al que acudiesen. Los alumnos que iban a centros alejados del barrio (sobre todo), tenían condicionada su relación con el resto de niños que acudían a las Escuelas del Ave María-Casa Madre o San Cristóbal:

“Contacto no había mucho... quizás en las fiestas o alguna vez que subíamos a visitar a mis abuelos. La mayoría de amigos de aquella época no son del barrio, son... de fuera... los que íbamos al Padre Suárez, con esos sí hay más relación” (Entrev-b-40).

Las relaciones sociales, en su mayor parte marcadas por los periodos de convivencia entre vecinos –ya fuera en la escuela, en la iglesia, en tiempo de ocio, etc.; la especial idiosincrasia de los habitantes del Albayzín que, como si se tratase de un pueblo pequeño, derivaba en que “todo el mundo conociese a todo el mundo”; y el tipo de educación que recibieron en las distintas escuelas del barrio, marcan el día a día de sus relaciones sociales vecinales. En ese sentido, la conciencia de ser albaicinerio se amplía, no solamente a los nacidos en

el barrio en zonas concretas, sino también a los diferentes grupos de alumnos que por diversas circunstancias convivieron con los “autóctonos” albaicineros en las escuelas y en los espacios de ocio. Esta unión, manifestada por muchos de los entrevistados, tiene su raíz en el tipo de enseñanza y en los contenidos que se ofrecían desde las distintas escuelas del Ave María, y que, como un modo “aglutinador” de las identidades grupales del barrio, el colegio y el tipo de currículo enseñado en éste, marcó el carácter de los alumnos.

6.3.2.3. Tipo de enseñanza y memoria

En un ambiente profundamente católico, la enseñanza de la religión y en la religión, fue en aquellos tiempos el centro de la pedagogía y, supuestamente, el único modo conocido para acercar el destino “temporal y eterno” del hombre cada vez más a Dios (Manjón 1905:42). De este modo, el día a día en el Aula estaba marcado por la religión católica y sus prácticas. La mayoría de estos niños, ahora adultos, que asistieron a clases en el Colegio Ave María (cfr. Ilustración 10) en sus distintas sedes, estudiaban con el “Catón”, un libro de lecturas elementales que contenían frases e historias cortas para enseñar y ejercitar en la lectura a los principiantes, muchas con contenidos moralizantes de acuerdo con la época en la que se vivía, centrando todas sus prácticas de forma transversal en la religión católica y en la formación de una identidad nacional y un “amor hacia y por la patria”:

“Yo fui al colegio Ave María. Te daban un pedazo de pizarra, un pedacillo de pizarrín y eso era todo lo que había. Y el Catón... el Catón se llamaba. Un libro. En ese libro, todos los niños de Ave María leían en el Catón” (Entrev-b-51).

En este contexto, los procesos educativos de aculturación y adoctrinamiento en las escuelas, bajo una férrea base católica, no sólo estaban unidos a los libros o el libro de texto, sino que todo el entorno educativo unía al grupo en una

particular conciencia y dinámica identitaria, independientemente de las creencias y las prácticas que diariamente se llevaran a cabo fuera del contexto escolar. Para muchos, estos periodos en los que era una “norma” preestablecida –social y culturalmente– ir a misa, rezar en clase o realizar actividades marcadamente católicas como la catequesis, eran respetadas por la inmensa mayoría de las alumnas y alumnos, “concienciados” de que debían cumplir las prácticas preestablecidas para satisfacer las costumbres culturales del entorno en el que vivían, entendiesen o no lo que estaban haciendo, y de esta manera, no atraer sobre sí miradas de reprobación y/o reproche de su entorno más próximo:

“Por la mañana los domingos, pues a misa, claro. Ibas a misa más o menos, si te podías escaquear te escaqueabas” (Entrev-b-40).



Ilustración 10: Escuelas del Ave María.

Sobre este particular, la mayor parte de vecinos no pone en duda la práctica educativa ni el tipo de educación. Aunque la diferencia sustancial fuese el tipo de contenidos y, por supuesto, la impronta simbólica e ideológica que se ofrecía a los alumnos, destacan sobremanera, cómo la Escuela del Ave María les ofreció una identidad moral y colectiva, unos sentimientos religiosos, y un amplio respeto tanto a la institución como tal, como a sus “mayores” y “semejantes”:

“Ahora, de mala atención con la gente, de tenerle respeto, que cualquiera hacíamos cualquier cosa [...]. Eso era lindo, hombre. ¡No como hoy! Que vas andando y le regañas a cualquier niño y te dice poco” (Entrev-b-72).

Otros, sin embargo, desde un punto de vista más escéptico, punto de vista que le da sin duda la distancia temporal y su actual experiencia “vital”, no recuerdan con agrado aquellos años en las escuelas albaicineras: por un lado, una minoría expresa su total oposición a las prácticas educativas que recibieron en esa época y, sobre todo, a la imposición de doctrina católica en el ámbito educativo. Para estas personas la doctrina enseñada, no sólo era equivocada, sino que en su mayor parte era perjudicial para los alumnos:

“El catolicismo ha sido una fuerza predominante en España durante muchísimo tiempo. Era obligatorio ir misa, si querías ir al colegio y tenías que confesarte y comulgar... todos hemos estado sometidos a esta presión tremenda. La percibo fundamentalmente equivocada y que no tiene nada que ver con la espiritualidad..., que no tiene nada que ver con la relación con la divinidad ni con la relación con el entorno, es un añadido que no sirve, que no es funcional en absoluto [...]. No solamente no sirve sino que es perjudicial, porque te crea unas fijaciones y unas manías y eso no sirve [...]” (Entrev-b-84).

Y por otro lado, haciendo especial referencia a la Guerra Civil, destacan normas educativas que en aquella época se entendían como necesariamente transformadoras, no sólo de hábitos y costumbres, sino también del nivel de tolerancia hacia ciertas conductas cuya represión, para muchos, supuso una auténtica censura moral:

“En España hubo un subidón religioso después de la guerra increíble, y estar en un colegio de monjas era lo más rígido, todo el día con las mangas largas. Fíjate cómo serían que una vez que tendría yo seis o siete años, me vistió mi madre de gitana. Y lo llevaba para que lo vieran las monjas. ¡Oh! ¡Qué bien!, pero ¡ven! ¡ven! Con seis o siete años me pusieron un imperdible, llevaba un escote así, y me pusieron un imperdible. Es para que veas los tiempos aquellos. Qué cosas, parece increíble. La gente de mi generación, al menos aquí en España, hemos pasado de un extremo al otro. Yo era muy rebelde y me pegaban cada cogotazo las monjas... Había que llevar velo, porque todos los días rezabas el rosario. En la capilla, te bajaban y entonces había que llevar velo. Y a mí se me olvidaba. ¡Madre, se me ha olvidado el velo! ¡Cogotazo! ¡De rodillas en la puerta de la capilla con los brazos en cruz! Mientras duraba el rosario, media hora por lo menos. Yo era muy rebelde, yo era muy rebelde. Al final me echaron del colegio” (Entrev-b-68).

Desde el punto de vista de algunos entrevistados, sería “cínico” pensar que este tipo de educación se llevaba a cabo sólo y exclusivamente en el barrio del Albayzín; aunque observen una cierta especificidad en la enseñanza impartida en los colegios del barrio, sobre todo en lo referente al barrio en sí –con una carga simbólica e histórica capaz de monopolizar cualquier temario académico– advertían infinidad de semejanzas en los sistemas educativos ejercidos fuera del barrio. Sin embargo, sí consideran “exclusivas” algunas de las celebraciones y/o conmemoraciones que se realizaban en el barrio y en las que una amplia mayoría de niñas y niños participaban. A continuación las analizaremos.

6.3.2.4. Celebraciones y “marcas de la memoria”

A principios de siglo, la existencia de una comunidad musulmana en el barrio del Albayzín era “invisible”, ya que no se puede constatar la posible presencia de personas que abrazasen esta “religión” como modo de vida. La memoria histórica había hecho mella en el quehacer cotidiano, y la posibilidad de “conversión” era una cuestión impensable, especialmente tras la instauración del régimen franquista en abril de 1939, momento en el que la Iglesia católica “reconquista la sociedad” (Rozenberg 1969:245). En ese pasado, la memoria será una: la versión o narrativa del pasado conflictivo entre musulmanes y cristianos. De este modo, la preocupación de los historiadores estará centrada en ofrecer una versión oficialista, su versión “vista desde arriba”, preocupándose por mantener de forma visible y activa la parte negativa (la anterior pérdida de la Península) y la parte positiva (la reconquista cristiana de la misma), inculcando y adoctrinando a la población en ese miedo constante a la “pérdida de lo ya recuperado”.

Mientras que los historiadores pensaban en la unicidad histórica, la sociedad civil, los vecinos del barrio del Albayzín, eran adoctrinados en ese modelo de

pensamiento y memoria histórica. Por ello, se elaboran rituales, se participa activamente en las conmemoraciones que significan una marca de la memoria que revaloriza e incide desde un único punto de vista en las heridas y sufrimientos de los siglos que anteceden:

“Entonces, es que todo ha influido en ese quitar de la historia nuestra ese pasado andalusí. No se conoce. En los libros que yo estude en mi bachillerato, era como una lista enorme de nombres árabes que al final terminaban rechazando y demonizando” (Entrev-15).

Las celebraciones religiosas, conmemoraciones de fechas y aniversarios “son coyunturas de activación” (Jelin 2005:19) de la memoria histórica de los albaicineros. Las calles del barrio son ocupadas por conmemoraciones y manifestaciones explícitas que a lo largo de los años se han ido modificando, pero su recuerdo, aún perdura en la mente de las niñas y niños del barrio. Estas “marcas” identitarias, ahora recuerdos, hacen referencia a acontecimientos en torno a las escuelas del Ave María y las distintas actividades que realizaban, de una forma subjetiva, ya que los hechos, como dicen Jelin (2005), reordenan las experiencias vividas y llegan a relatar y a crear “espacios intersubjetivos” que comparten claves de lo vivido, escuchado o de lo omitido:

“Son hitos o marcas ocasionales cuando las claves de lo que está ocurriendo en la subjetividad y en el plano simbólico se tornan más visibles, cuando las memorias de diferentes actores sociales se actualizan y se vuelven ‘presente’” (Jelin 2005:9).

Estas prácticas de recuperación de la memoria histórica a través de la “realización” de tradiciones, en este caso en el ámbito escolar, se unen estrechamente a la creación de espacios públicos, privados o semi-públicos, semi-privados (cfr. Cap. 7.), en los que las tradiciones salen de la escuela y se convierten en espacios territorializados a través del intento de recuperación de fechas y actividades íntimamente relacionadas con el pasado y la memoria histórica, hacia la creación de espacios “fronterizos” de identidad barrial.

Bautismo, confesión, comunión, confirmación, procesiones con imágenes religiosas, ser monaguillo, pertenecer a grupos juveniles cristianos, ir a catequesis etc., fueron participaciones y etapas obligadas de la niñez y adolescencia de los albaicineros, etapas compartidas con estudios, juegos y travesuras.

En la “memoria” quedan los tiempos en los que ser monaguillo en la iglesia (cfr. Ilustración 11) y en las ceremonias que se celebraban en las escuelas, era todo un privilegio. La creencia o no en el ritual que se realizaba delante del altar, o en las distintas procesiones que paralelamente se realizaban, parecen no condicionar las marcas de la memoria:

“Luego también estuve de monaguillo y era Don Gabriel el cura que había allí en San Cristóbal. De donde hoy sale la procesión de la Estrella del Albayzín. Esa era la iglesia nuestra y las escuelas eran las que había allí. De monaguillo, por la mañana preparábamos el vino, las hostias y todas esas cosas [...] yo me acuerdo todavía lo que decíamos allí” (Entrev-b-63).



Ilustración 11: Monaguillos de la iglesia de San Cristóbal. Alumnos del Ave María

Esos recuerdos positivos, que abarcan tiempos de “graves deficiencias del barrio y de la vida modesta” (Jiménez 1999:56), en los que la religión católica condicionaba su vida diaria en la escuela, son igualmente recordados como marcas simbólicas de identidad en las que todos las niñas y niños del barrio se reflejaban a través de las tradiciones llevadas a cabo por la escuela. Salir en las procesiones del barrio enarbolando las banderas del Ave María como símbolo de identidad albaicinera, identidad colectiva, que unía al grupo desde dentro, nos demuestra cómo los jóvenes no tenían una especial “memoria de represión”:

“Salíamos también en la Tarasca... en lo que era la Tarasca íbamos las escuelas del Ave María con las banderolas. Íbamos todas las escuelas del Ave María a acompañar a la Tarasca con las banderolas y salíamos también en el Cristo... y salíamos con las banderolas a dar vueltas por las calles” (Entrev-b-63).

El mes de mayo, mes de las flores, sería otro ejemplo en el que la tradición católica expresa su “admiración” y devoción por la Virgen María. En las escuelas del Ave María, se celebraba y se cantaba diariamente. Un mensaje claro transcendía a la esfera pública y privada de los albaicineros, a través del que se enfatizaba el papel de la educación católica como única salvadora de la nación española amenazada y desestructurada en esos tiempos de crisis, por distintas corrientes políticas y sociales:

“El mes de mayo había todas las semanas, elegían a un chavea de las clases para que dijera, le decía a la Virgen, que todavía me acuerdo: Nuestra primera oración preparatoria, aquí tienes Madre Mía, estos niños pobres del Ave María, queremos ser muy buenos cristianos y muy buenos españoles, ¡ayúdanos!, ¡madre mía!” (Entrev-b-63).

Igualmente, la primera comunión, que coincidía antiguamente con el inicio de la pubertad, se consideraba una ceremonia solemne por parte de todas las clases sociales, aunque los más pobres no podían costearse los gastos que ocasionaban los trajes del niño o de la niña y la invitación que se hacía a familiares y amigos:

“Hice la comunión en San Cristóbal. Ese día recuerdo cuando hice la primera comunión. Llevaba pantalones cortos, con unas alpargatillas, que por cierto, que mi

abuela me las compró dos días antes de que hiciera la primera comunión. Mis pantalones cortos, mi camisa y un saquito. Antes de entrar, porque antes no podías comer nada, antes de entrar a la iglesia, había allí un puestecillo que vendía tortas y vendía chucherías. Entonces allí entré yo y me comí dos tortas. Y cuando hice la primera comunión, ni fotos ni nada. Pues me acuerdo que nos llevaron a la sacristía en San Cristóbal y nos dieron un vaso de chocolate y una torta. Ni flores ni nada. Hoy uno hace la primera comunión como si fuera más que una boda. [...] Antiguamente no se celebraba por la familia, se hacía con los otros niños de la escuela” (Entrev-b-72).

Estos actos están relacionados con los ritmos de vida personal e individual, familiar y comunitaria. El parto, el matrimonio, la muerte, son actos en los que el sentido religioso se convierte en muchos casos en un acto común que involucra en mayor o menor medida a una parte de la comunidad residente en el barrio:

“Entonces, cada día decíamos una cosa así por el estilo. Entonces buscábamos ‘joselindas’, ‘joselindas’ llevábamos que eran unas flores blancas y otras amarillas que se crían en el filo de los ríos. No me acuerdo cómo se llamaban aquellas flores. Unas amarillas que íbamos a recogerlas al monte Sombrero y se las ofrecíamos a la Virgen por la mañana. Y cada día le decíamos una poesía. Y cuando me tocó a mí, dije una poesía que todavía me acuerdo: ¡Madre, te ofrezco estas flores!, ¿verdad que son muy bonitas? ¡Pero me apena pensar que pronto estarán marchitas! ¿Qué jardín hallaría una flor que nunca muera? ¡En el jardín de mi alma siendo tú la Jardinera! Entonces no hay que temer ni a la escarcha ni al hielo, que el corazón de ortiguilla, porque a mí me decían ortiguilla en la escuela, hoy soy Peter [...] servirá de invernadero. ¡Y convenidos quedamos en este día, que el corazón de ortiguilla y el tuyo, será jardín de María! Y aquello lo decía yo con siete u ocho años y todavía no se me ha olvidado aquello de las escuelas del Ave María. Fíjate hace ya 50 años y se me quedó aquello grabado” (Entrev-b-63).

De este modo, la intrincada revisión histórica del pasado, se hace visible en la “contemporaneidad” local del barrio, a través de las “viejas versiones y nuevas controversias” observables en el discurso de los actuales vecinas y vecinos que residen en él. En este punto, la memoria se hace “contemporánea”, es decir, se recuerda o se “revive/reinventa” un pasado contado en primera persona por actores sociales implicados en los acontecimientos que se narran. Ante este bagaje formativo y aculturador, del vecino y no vecino del barrio, se forja una identidad local férrea, influenciada, sin duda, por las distintas “marcas de la memoria” arriba analizadas.

6.4. ¿Cómo se responde a las “marcas de la memoria”?

Como hemos venido observando a lo largo del desarrollo de este capítulo, la memoria que se forja en el imaginario colectivo del barrio está influenciada por distintas y diversas “marcas de la memoria”: fechas, conmemoraciones, lugares como la escuela, la enseñanza, etc. Estas marcas de la memoria, muestran una impronta en los distintos residentes del barrio que convierten, en cierto modo, las épocas pasadas en momentos idílicos. Estos momentos “idílicos”, en los que se desarrolla una versión de la conciencia identitaria del barrio, coinciden con épocas en las que el desarrollo del barrio y de su población ha estado estancado. El no crecimiento del barrio, así como el escaso atractivo que éste tenía hasta hace poco para la mayor parte de turistas y/o no residentes, lo convierte en un “espacio hermético” en cuanto a cualquier tipo de diversidad y/o “mezcla” cultural. Teniendo en cuenta que la identidad de un grupo se genera a través de la diferenciación e interrelación de varias identidades, la entrada en escena de nuevos pobladores y/o vecinos del barrio, en la última época, es percibida por parte del autóctono como un ejemplo de invasión que desestabiliza la supuesta identidad barrial preestablecida temporalmente, en la memoria y en el tiempo.

Al Introducir una única y universal versión de la historia en la que la convivencia entre comunidades cristianas prevalecía a la memoria histórica de revanchas y de ocupación musulmana en el barrio, los nuevos tiempos, conflictivos, entre la comunidad musulmana y la “comunidad cristiana” logran revivir aquellos tiempos conflictivos. Este proceso se une a la aparición y al proceso de gentrificación del barrio del Albayzín, así como a la atracción turística del barrio relacionada directamente con procesos de “orientalismo”, mostrando en el “medio” –principios de siglo hasta los años 70– un punto oscuro en el que el recuerdo de la estabilidad en la convivencia es lo más destacado. Igualmente, los periodos que comprenden la Guerra Civil, son obviados y/o olvidados deliberadamente en el discurso cotidiano.

Por lo tanto, la revisión de este pasado reciente nos dará una muestra excepcional de cómo se ha ido construyendo la identidad del pueblo albaicinerio contra una posible “invasión” que desestructure las bases de pensamiento localista. Una visión histórica y una memoria histórica marcada exclusivamente por la cultura católica cristiana que en esa época se dio. En este proceso de negociación de la propia identidad, la temporalización y la memoria histórica del barrio, son claves a la hora de entender la lucha dialéctica y la confrontación entre los vecinos y residentes autóctonos del barrio y los nuevos actores sociales que están comenzando a poblarlo.

Por ello, en primer lugar, se analizará las constantes referencias dialécticas que se hacen, por parte de ambos grupos, al concilio de Elvira (cfr. Cap. 6.4.1.), en un intento de destacar la presencia de una “comunidad cristiana” o de una “civilización cristiana” *a priori* de la musulmana. La justificación que los “historiadores” hacen de este proceso, enfrenta localmente a las distintas facciones implicadas en el análisis, anteponiendo un pasado u otro según sea la reconstrucción histórica que más favorece a su postura de construcción identitaria. En segundo lugar, analizaremos el “mito de las tres culturas” (cfr. Cap. 6.4.2.) –referido a una “supuesta edad dorada” caracterizada por la convivencia pacífica entre cristianos, judíos y musulmanes– en la que las tres lenguas, culturas y religiones se les presupone un panorama de exquisita tolerancia, cómo ejemplo unificador del que en la actualidad habría que tomar cómo modelo. Estos dos puntos, tanto el “nosotros estábamos antes”, cómo del “mito no existe”, aparecen consciente o inconscientemente en el discurso de las vecinas y vecinos del barrio del Albaicín. La confrontación que se establece con la llegada de población al barrio, da lugar a una nueva controversia dialéctica que hasta ese momento no había tenido mayor importancia en el barrio: discutir, qué vertiente histórica, y por lo tanto qué historiador, representa de manera más el discurso que se está exponiendo ante el “otro”.

Por lo ello, en tercer y último lugar, se observarán las distintas argumentaciones históricas que los entrevistados utilizan de la “historiografía oficial” con la intención de argumentar la veracidad de sus interpretaciones del pasado. El debate histórico entre Castro y Albornoz, así como de nuevos historiadores (cfr. Cap. 6.4.3.) con la intención de dar validez a la propia experiencia colectiva de memoria histórica.

6.4.1. El debate sobre el concilio de Elvira

Una de las primeras discusiones y/o controversias que surgen a la hora de analizar la supuesta invasión que ocurrió en el barrio –con connotaciones del pasado y del presente del barrio a las que continuamente se hacen alusión: invasión, conquista, reconquista–, hace referencia a la existencia de una comunidad anterior a la que supuestamente invade y/o invadió la región. La justificación de la presencia o no de población y de sus raíces culturales, se realiza a través de la comparación de dos fechas temporalmente distantes entre sí, entre el año 300 d.C. y el periodo que se comprende entre el 711 y el 1492, periodo de presencia musulmana en la Península Ibérica, mezclando por un lado la presencia histórica y por otro las raíces “religiosas” cristianas y/o musulmanas, según la época, y por supuesto, la persona que alude a estos contextos del pasado.

Por un lado, los entrevistados reivindican la presencia de San Cecilio, patrón de Granada, en los inicios de Iliberi o Ilíberis, en su versión ibero-romana y visigoda de la Granada musulmana (Bosque 1988:53ss), o Elvira, nombre de la provincia “cora” que recibió de los musulmanes. La “tradición” reconoce la labor de San Cecilio, como uno de los Apóstoles enviados para la evangelización de esta región. En ese periodo de tiempo, se celebrará, en torno al año 300, el

concilio de Elvira, dando a entender que la iglesia católica estaba o pretendía mostrarse como un ente activo y estructurado, así como afirmar que hasta el siglo VIII la ciudad de Granada vivió en mayor o menor medida, bajo la influencia de la Iglesia católica:

“Pues mire usted, si yo se que yo cojo la historia y la historia sale esto y esto. Y que el hecho de los cristianos era a lo mejor distinto de otras cosas ¡Mira, hay una conversión! Si estaba el imperio romano, pues se fueron convirtiendo, después, cuando cambiaran las cosas sería de otra manera, pero en un principio era convertirse, convertirse poquito a poco, pero no tenían que estar aquí y ser cristianos. Y se convierte para ser cristiano. Tú no le puedes exigir a ese hombre otras historias. Mire, aquí había comunidad cristiana. Y que se celebra el concilio de Elvira, y que ahí está un Isidoro de Sevilla, y un Gregorio Bético en Granada, mire usted, y eso son personajes del siglo 4, 5, 6, ¿Verdad? Pues ¿cómo tú puedes decir que eso no ha existido? Si ya lo haces es con algún interés. Y que en Granada, hasta el siglo XII, pues sabemos que hubo una presencia de iglesia organizada, en lo que era la iglesia de entonces, ¿verdad? Y que a partir de ahí, pues que ya se acabó, y se acabó ¿porqué? Porque unos huyeron, porque era normal, si la frontera estaba más cerca y aquí me estaban persiguiendo, pues me voy para los cerros de Córdoba y por ahí. Y ya está, ya se acabó hasta 1492. No es que la primera que vez que llegan los cristianos a Granada es en 1492” (Entrev-2).

Y, por otro lado, se reivindican los ocho siglos de presencia musulmana en Granada o *Garnatha*, obviando en cierto modo, la anterior presencia cristiana. En este periodo de tiempo no se realiza una especial evocación a los distintos pueblos y periodos establecidos por los historiadores, como el periodo que comprende la época Zirí (1010-1090), la “invasión” *almoravid* (1090-1238), los primeros *Nasríes* (nazaríes) (1238-1314), y la segunda dinastía *Nasrí*, hasta el momento de la conquista o reconquista por parte de los Reyes Católicos (1314-1492), sino más bien, se llegan a considerar los 8 siglos, como un continuum temporal de presencia activa de población musulmana en la región:

“Nosotros hemos estado aquí durante ocho siglos. Siglos de esplendor cultural y social que se han manifestado no sólo a través de la arquitectura, que quizás es el exponente más visible de esa presencia, sino a través de innumerables escritos científicos que lo demuestran. Por eso te digo, que los musulmanes andaluces, de Al-Andalus, no hemos sido un pueblo que ha pasado de puntillas por la construcción histórica de la región... tenemos y hemos tenido un poder específico incomparable con otros procesos pseudo-históricos a los que muchos otros hacen referencia...” (Entrev-b-84).

La búsqueda de esta identidad en el pasado, llega a convertirse en un “lamento permanente” que intenta mostrarnos la existencia de un pasado mejor. Un pasado formado para unos, a partir de las comunidades cristianas que habitaban la región, y para otros, la comunidad musulmana que igualmente se estableció en “Andalucía y en Granada” durante un periodo de 8 siglos. Esta reinterpretación o reinención del pasado en el presente, la circunscribe a un lugar concreto, confiriendo un sentido pleno y para muchos objetivable, de los límites y bordes que rodean ese espacio (cfr. Cap. 8.), dando sentido a las relaciones permanentes que en ese periodo de tiempo han llegado a tener las distintas comunidades:

“Se tienen datos que en el siglo uno ya había cristianos en la bética y si los había en la bética tenía que estar en Granada. ¡Rigor histórico! Y después con toda la retahíla de que los cristianos ya estaban aquí y les arrebataron lo que era suyo los árabes, los musulmanes, los islámicos... y lo único que hacen los cristianos es volver a tomarlo. Este es su argumento básico, que es el argumento de la historia que nos han enseñado. Y por tanto la reproduce con una soltura total... que además es interesada, porque él es uno de los ideólogos conservadores del cristianismo católico de aquí de Granada” (Entrev-14).

Pero el problema de esta reivindicación de los distintos pasados culturales de la región andaluza, radica en la representación de una realidad de Islam y de cristianismo uniforme y extensiva al tiempo presente, en contraposición al Islam y al cristianismo de hoy, como una realidad cambiante, no uniforme y que con el paso del tiempo va alterándose y modificándose:

“Deberíamos tomar ejemplo de nuestros antepasados... que lograron convivir durante muchos siglos en esta región. La situación actual tiene muchas semejanzas y similitudes a lo que pasó antiguamente, aunque creo que todo esto terminará mucho peor que entonces. Si por momentos todo fue positivo... y terminó como terminó... ahora será mucho peor... pero bueno, ahora hablando de memoria, resulta que también hay un aspecto aquí, que está siempre digamos implicándonos en cualquier asunto que nos movamos desde el punto de vista social. Es que el cualquier etapa de la evolución, hay siempre, o bien llamados fantasmas por un lado, de la memoria histórica, o llámalo para algunos eran fantasmas, para otros será un sueño, para otros será una evocación o no sé qué” (Entrev-b-84).

Esta cultura de la memoria, que habitualmente no aparece como un intento de reinención de periodos dorados y/o estables, sino que emerge con inusitada

fuerza en los procesos legítimos de apropiación del espacio y de la continuidad del tiempo, dentro del cual consideramos que es positivo enmarcar y reconstruir nuestro pasado histórico, dándole una continuidad temporal y una extensión espacial para construir nuestra propia identidad y la de nuestro grupo (Huysen 2000b:34). De este modo, los momentos de “gloria”, son momentos de “todos”, y los problemas del pasado tienen “nombre y apellidos” que incluso llegan a negar las raíces culturales del barrio:

“Eso se ve clarísimamente en familias muy fachas. Háblale de la historia..., de la memoria, se exaltan... y lo de los moros, seguramente que lo piensa... de la época de Franco. Nació en el Albaicín y para el Albaicín es lo mejor. Eso sí que es... pero no lo asocia al árabe, lo asocia con el flamenco, con lo gitano, aunque no le gusten tampoco los gitanos. Es decir, con lo gitanos que cantan flamenco y no se meten nadie. Es lo de siempre, ‘yo no tengo problemas con los gitanos, mientras que no se metan con nadie’. Lo asocian más con lo Andaluz, con lo flamenco” (Entrev-b-85).

En este proceso de búsqueda identitaria en las raíces del pasado, aflora o emerge el supuesto mito de convivencia para una amplia mayoría de los entrevistados. Las tres culturas –musulmana, cristiana y judía–, constituyen un nuevo punto en la controversia dialéctica entre los “vencedores y los vencidos”, que a continuación analizaremos.

6.4.2. Convivimos con el mito de las tres culturas

Prácticamente todas y cada una de las tendencias asociadas a la justificación histórica entre el pasado musulmán y/o cristiano de la región y de sus habitantes, confluyen en una nueva controversia: el mito de las tres culturas y la supuesta existencia de periodos históricos de convivencia y/o coexistencia pacífica. El idílico encuentro social y cultural entre ambos, se convierte ahora en un nuevo testimonio de la memoria que hace explícito la constante “lucha” y búsqueda identitaria observable entre la “comunidad musulmana” y la

“comunidad cristiana”, entre los vencedores y los vencidos, y entre los actores muslimófilos y los muslimófobos:

“Lo que pasa es que mira, yo cuando he hablado con ellos pues hay mucha literatura que se aleja de la realidad histórica. A mí como me gusta todo este tema pues he leído mucho sobre esto. Una cosa es lo que pasó cuando llegaron los bereberes del Norte de África con el maestro don Rodrigo y todas estas historias pues se machacó todo lo que había de cultura en ese momento porque se machacó y después vinieron los otros y machacaron a los que estaban. Volver a esos términos de exclusión o de machacar de que yo estaba aquí antes que tu, pues no nos lleva a ningún sitio. Eso es una polémica absurda sin futuro. No podemos estar mirando de que si yo estaba dos días antes que tu aquí. O de dónde provengo yo que vivo aquí y que nací aquí. Además mi identidad es múltiple de mil sitios. Yo estoy convencida de que es por ahí por donde hay que abrir camino... decían... porque es que nosotros estamos aquí para reivindicar lo nuestro, y entonces cuando vengan los descendientes de los visigodos también van a venir reivindicando lo suyo... pero dónde nos lleva semejante historia. Se trata de que estamos en estas circunstancias que vamos a unas sociedades mestizas de mezclas que eso es bueno, que eso es positivo que tenemos que tener... que todos tenemos que ceder en cosas y eso... pues claro que no es fácil. Claro que no, quién dijo que era fácil convivir” (Entrev-32).

Para un importante número de entrevistados, la dicotomía de ser visto cómo “bueno” o “malo” es la única que resume la lucha interna que acontece entre ambas tendencias. Es decir, el énfasis histórico y la memoria histórica condena a unos u otros según la versión que se difunda de ésta, proceso que también se exporta a la actualidad más reciente. Mientras que los “nuevos progres”, entre los que estaría la vertiente más política de Islam español y los grupos de muslimofilia, se debaten en la idea de justificar un pasado idílico con la “supuesta” intención⁸⁵ de mostrar la cara más vehemente de “su pasado histórico” y de esta manera conseguir ciertos privilegios –ya sean sociales (como la reivindicación de los acuerdos firmados en las Capitulaciones de Santa Fe),

⁸⁵ En el encuentro Internacional de Educación y Cultura sobre Alianza de Civilizaciones, celebrado en Marruecos (Xauen), y posteriormente, en el curso de verano celebrado en Córdoba titulado “De Córdoba a Tombuctú: viaje del pasado al presente de la identidad cultural andalusí”, se recogió “el derecho preferente de adquisición de la nacionalidad española para quienes acrediten la condición de descendientes de andalusíes expulsados”. Este curso, organizado por la UCO, y patrocinado por la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo y la Cátedra Unesco de Resolución de Conflictos Internacionales, recomendaba a las administraciones competentes la toma de las iniciativas oportunos para procurar “la repatriación sentimental y jurídica de los descendientes de los andalusíes expulsados, concediéndoles el mismo derecho que a los sefardíes para adquirir preferentemente la nacionalidad española, como símbolo de justicia histórica, alianza de civilizaciones, y paradigma de un modelo de convivencia intercultural, hoy más necesario que nunca” (LD 06/11/2006).

políticos (reconocimiento de nacionalidad de la diáspora andalusí, etc.), o de reafirmación de su propia identidad; los nuevos “conservadores” –grupos musulmóforos y actores sociales pertenecientes a partidos de derechas y a la Iglesia católica–, se afanan en su intento de “demonizar” este pasado:

“Ya termino, después de haber dicho eso, porque erigimos las tres culturas juntas, sin tener en cuenta que una era la dominante y se machacaban a otras culturas. Que no sólo los cristianos expulsaron a los judíos, sino que Averóes y otros Judíos fueron expulsados por los otros, y un largo etc. Pero todavía hoy y en Granada, no hace mucho tiempo un alto cargo islámico dijo que el mantenía y que estaba de acuerdo con la condena que se hacía a Salman Rushdie. Cuando hablemos de tolerancia hablamos de nuestra tolerancia y no hablamos de la tolerancia de los demás. Que no se me saquen más temas fuera de estos temas. Que no se me saque más los temas que aquí lo que se hace es reprochar... porque aquí nos machacamos y aquí, ya nos están pidiendo que no digamos la misa” (Foro–dosenero–90).

Sin embargo, esta lucha dialéctica que busca las raíces del pasado histórico a través de la memoria, no se puede simplificar en la dicotomía de “buenos” o “malos”, sino que necesita una mayor capacidad de abstracción que desarrolle ambas posturas de confrontación entre la “memoria histórica” de unos de los “otros”: por un lado, las posturas que anteriormente denominábamos como “progresistas”, se pudieron observar en el “Primer congreso Internacional de Musulmanes de Habla Hispana”⁸⁶ celebrado entre los días 3 y 5 de abril de 2003 en la ciudad de Sevilla, centrado en su primer bloque de ponencias en el estudio del Islam en su aspecto histórico español y latinoamericano:

“Todos conocen los ejemplos de esa convivencia y valoración del ser humano, Bagdad y Al-Andalus dieron sobradas muestras de esto, sin encontrarlo en ninguna otra etapa de la Historia de la Humanidad. En Bagdad, en Toledo, en Córdoba, en Sevilla, por citar algunos de los centros del saber, tanto los cristianos como los judíos, además de dedicarse a la investigación y al estudio, ocuparon puestos de ministros, consejeros etc., incluso fueron médicos de los reyes musulmanes; lo que

⁸⁶ La Junta Islámica, en colaboración con el Ayuntamiento de Sevilla y la *Asociación Mundial del Dawá al Islamiya*, ha organizado el Primer Congreso Mundial de Musulmanes de Habla Hispana, bajo el título “El Islam en las dos orillas”. Este encuentro, que fue presentado hoy en rueda de prensa, se celebrará los próximos días 3, 4 y 5 de abril en Sevilla y contará con la participación de expertos procedentes de Libia o Egipto, así como de 50 delegados de 12 países latinoamericanos. Según explicó el presidente de la Junta Islámica, Mansur Escudero, el congreso estará dividido en tres bloques. El primero llevará a cabo un estudio del Islam en su aspecto histórico y analizará cómo se inicia en España y Latinoamérica (ABC 11/03/2003), <http://www.webislam.com/congresohispano/> [consultado 25/04/2006].

se valoraba era la capacidad, el talento, la fidelidad y la entrega en el cumplimiento del deber” (Sheikh Abdelkader Ismael 2003).

Uno de los temas centrales de las conferencias hacía especial hincapié en valorar positivamente lo que hemos llamado el “mito de las tres culturas”, periodo temporal de la España islámica, en el que la convivencia y la valoración del ser humano, fue posible gracias al Islam. De este modo, cualquier tipo de crítica que ponga en entredicho esta versión histórica, no es más que una nueva muestra de intolerancia, que pretende implantar, por parte de los “dirigentes del sistema”, un único modelo de pensamiento social posiblemente ligado a doctrinas anteriormente citadas como “políticas conservadoras”:

“Toledo, después, vertieron a latín y al español primigenio una ingente cantidad de obras excelentísimas de autores de la Antigüedad clásica que en la Europa cristiana habían caído en el olvido fundamentalmente por la intolerancia religiosa practicada por el cristianismo trinitario vaticanista tras su alianza con Teodosio y la posterior caída del Imperio Romano de Occidente. El pensamiento único no es ya solamente una realidad de la política de la derecha europea, se presente ésta con el disfraz de turno que más le convenga o con toda su crudeza como hace la extrema derecha” (Encinas Moral 2003).

Sin embargo, la posible convivencia pacífica entre las “tres culturas”, demostraría que el “espíritu islámico trajo tolerancia y luz a la Europa y España medieval” (Sánchez Nogales 2004:24). Este ejemplo de cómo el Islam de Al-Andalus fue la base de un amplio periodo de paz y armonía entre los distintos pobladores y pueblos de la región, se exporta a la memoria actual como ejemplo de lo debería ser el presente y futuro de la convivencia entre “cristianos, judíos y musulmanes”, y es presentado como modelo educativo de lo que debería llegar a ser el multiculturalismo:

“Es preciso superar ya la perniciosa ideología de las Cruzadas que predicó inútilmente durante siglos la enemistad entre cristianos, judíos y musulmanes y enterró hasta el día de hoy el espíritu medieval andalusí de convivencia entre las personas de los pueblos del Libro. Y eso es una tarea que deben asumir los ministerios de Cultura y Educación de los países de Europa. No se puede seguir viendo al mundo islámico desde el nocivo punto de vista del ‘orientalismo’, denominado en la actualidad ‘Estudios árabes e Islámicos’ y que no es sino una visión imperialista y con atavismos colonialistas del mundo árabe e islámico, el primero de los cuales es solamente el 10% del número de los 1400 millones de musulmanes que habitamos este planeta. Son ellos quienes deben financiar

proyectos educativos de convivencia multicultural en las escuelas para erradicar la intolerancia religiosa y el racismo de las mentes infantiles y juveniles en un proceso educacional que dure varias generaciones mediante la elaboración de publicaciones y películas formativas que enseñen a vivir en paz y muestren a cada uno de los estudiantes las cualidades positivas de todos y cada uno de los diferentes mensajes divinos. El Islam en España y en la Europa comunitaria: impresiones de la vida cotidiana de un musulmán andalusí” (Encinas Moral 2003).

Esta controversia, discutida en el presente de las comunidades islámicas asentadas en España y en barrios como el del Albayzín, concebirá el periodo de la reconquista y la expulsión cómo el momento en el que la desigualdad y la dominación cristiana coarte el apogeo de su civilización en la región, pasando de un pasado idílico de convivencia a una forzada época de desarraigo y éxodo. Ubicar la represión y los “abusos” como fenómenos del pasado, centrado su atención en las formas por los que la desigualdad y los mecanismos de dominación consiguieron “dinamitar” esta fértil etapa política y social de Al-Andalus, explican el estado actual por el que las comunidades que el presente reproducen y recuerdan ese pasado:

“Estás celebrando un momento histórico muy grave para ésta tierra. Donde se rompe con cualquier convivencia, con cualquier relación intercultural, se rompe y se inaugura un periodo muy oscuro, muy negro. Nuestro Medievo, el Medievo andaluz fue un Medievo brillante y de esplendor, porqué, porque precisamente se comunicaban culturas... cristiana, musulmana... se comunicaban aun habiendo momentos de crisis. Si nosotros no negamos, nosotros no es que seamos absolutistas y digamos que esto es lo mejor y esto es lo peor. O sea, lo que nosotros, lo que queremos recoger, son aquellos periodos de Al-Andalus que fueron muy brillantes porque, se comunicaron las culturas. Y esa comunicación la interrumpieron unos Reyes como los Católicos. Felipe II segundo también la interrumpió. Oye, hace falta cambiar ya la forma de ver las cosas. Que consideremos gente de aquí, a unos y a otros. Si ahora mismo estamos viendo fenómenos, en el Albaicín tienen comunidad islámica. Hay mucha gente que es de aquí, que es granadina, son gente de aquí. Se han convertido al Islam. Y es que por eso van a dejar de ser granadinos. No tiene sentido tienen que empezar a asumir que hay gente que viene y gente que sigue” (Entrev-21).

De este modo, al visitar el pasado para aplaudir y glorificar el “orden y el progreso” que, desde distintos puntos de vista produjo la supuesta convivencia y/o coexistencia, volvemos a reproducir las anteriores “luchas dialécticas” identitarias que se debaten entre la “satanización de los Reyes Católicos y la canonización de lo andalusí” (Sánchez 2003.24). Las luchas de la memoria contra

la memoria, dan lugar a las posturas denominadas como “conservadoras”, para las cuáles, el “mito de las tres culturas”, tan sólo es una “idea neorromántica de convivencia”, una “visión idealizada de la historia” (Sánchez 2003:24–25), que enaltece una interpretación irreal de la “memoria histórica” de ese pasado:

“Una vez que incumplieron las capitulaciones, eso no lo va a cambiar nadie. Nos acusan de querer cambiar la historia. Eso no es cierto, nosotros seguimos la historia como es. Lamentamos que se produjera así, pero que nosotros vayamos a utilizar esos valores negativos, ese episodio negativo que se produjo, de incumplimiento de capitulaciones, de expulsión de minorías, de querer crear un estado uniformado, de uniformidad religiosa tremendo, un estado muy represivo, tenemos otra forma de verlo que ese día, sea eso, un día de convivencia” (Entrev-21).

Esta versión se justifica a través de la interpretación que distintos historiadores y arabistas, como es el caso del estudio que Domínguez Ortiz (cfr. Sánchez 2003:25–26) realiza de este periodo, en cuya tesis pone en entredicho los puntos clave arriba defendidos por los grupos “muslimófilos”, tanto la “calidad de la convivencia” cómo la repercusión científica de la época a la actual cultura europea:

“El Prof. Domínguez Ortiz pone en duda el concepto de cultura empleado cuando se habla de convivencia entre varias. La actual efervescencia en torno a este tema tiene dos dimensiones fundamentales: la calidad de la ‘convivencia’ y el nivel intelectual alcanzado con su repercusión en la cultura europea. En cuanto a la primera dimensión, desde el principio ‘abundaron los episodios violentos’ que ponen muy seriamente en duda la calidad de la convivencia, sin que por ello haya que mermar el nivel de desarrollo cultural alcanzado en determinados sectores del saber y especialmente localizado en periodos históricos concretos” (Sánchez 2003:26).

Según los periodos, la “comunidad cristiana” pondrán especial énfasis en la no convivencia entre musulmanes y cristianos en la época de la España Medieval, en el no mito. Esta no convivencia supone un periodo de imposición cultural que surge a partir de la “conquista” musulmana de la Península Ibérica. En el periodo de “invasión”, se detendrá el desarrollo político y social de la región bajo las normas sociales de la población musulmana. En la actualidad, este periodo de tiempo es comparado con la supuesta “nueva invasión” pacífica que la

comunidad musulmana está realizando en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín:

“En mi generación cuando hablábamos de los ocho siglos de la España musulmana, hablábamos de la España árabe, entonces como se puede mantener este discurso en el que se habla de 800 años de invasión. Que los invasores lleguen y que se mantengan por encima de la gente 800 años es muy fuerte. Con todo lo que significa el término invadir. Ese discurso es el oficial y hay una idea de no desmontarla, siempre que se habla de Islam aquí se habla de invasión, no es un invasión con la espada pero sí es una invasión de pateras, etc. no tiene nada que ver con nosotros. Nosotros somos blancos, impolutos y cristianos católicos y nos invaden” (Entrev-15).

El arabista Fanjul (2004) refuerza la tesis antes esgrimida por una neo-musulmana en su crítica a la postura ideológica de los residentes en el barrio, haciendo hincapié en que el mito ha sido una falacia y una quimera, ya que la supuesta “convivencia” no era más que una simple yuxtaposición de comunidades definidas no por el espacio territorializado que ocupada, sino por razones ideológicas y, en su caso, religiosas. La religión mayoritaria, oprimiría al resto de ideologías representadas en la región, procurando épocas de sometimiento y de escasa o nula relación intercomunitaria:

“Las famosas y muy jaleadas tres culturas de hecho vivían en un régimen de apartheid real en que las comunidades, yuxtapuestas pero no mezcladas, coexistían en regímenes jurídicos, económicos y de rango social perfectamente distintos, dando lugar –si alguna circunstancia política impelía a ello– a persecuciones muy cruentas, como la acontecida a mediados del siglo IX contra los cristianos, en tiempos de Abderrahmán II, o contra los judíos en el siglo XII, hasta el extremo de que cuando llega la Reconquista en el XIII a Andalucía, la región estaba ‘limpia’ de ellos, deportados unos a Marruecos y fugados los otros a los reinos cristianos del Norte” (Fanjul 2003:281–282).

Sin embargo, las políticas actuales están confiriendo un nuevo sentido a esta “lucha por la memoria”. Adoptando aparentemente una postura de interpretación intermedia, se defiende la necesidad de alcanzar ese idílico encuentro, ya sea real o inventado. Estas posturas, asociadas al “ámbito político”, se preocuparán por la estabilidad de las estructuras democráticas, enfatizando la necesidad de “abocarse” en la construcción de un futuro común más allá de la revisión histórica del pasado, aunque nuevamente incurran en ello.

Se promoverán así, políticas de “olvido o de reconciliación”, poniendo más énfasis en la necesidad de abocarse a la construcción de un futuro antes que volver a visitar el pasado. Desde esta postura, se promueven políticas de olvido o de reconciliación, ya que las vivencias del presente, niegan en cierto modo, la posibilidad de coexistencia y/o convivencia en el pasado. Es decir, para muchos el ideal de convivencia se mostrará como una puerta al futuro de lo deseable por el multiculturalismo y la interculturalidad.



Ilustración 12: Cartel del Ayuntamiento de Granada (2/01/2000)

Este es el caso de las iniciativas del Ayuntamiento de Granada (cfr. Ilustración 12) y otros⁸⁷, difundirán una mirada selectiva al pasado en la que sí se puede

⁸⁷ Otro de los ejemplos que podemos observar es la promoción, por parte de las administraciones regionales y locales de “el Legado Andalusi” y “las rutas de Al-Andalus”. Esta iniciativa, fue acogida por muchos, como

construir una “cultura de la memoria” “inclusivista” y/o pluralista, en el que el tiempo y el espacio eran compartidos por “toda la sociedad”. Pero como dice Jelin (2005), estas consignas pueden ser algo tramposas, ya que la “memoria contra el olvido” o “contra el silencio”, de nuevo, enmascaran lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales. Los olvidos de unos y “otros” coincidirán de nuevo en una confrontación “memoria contra memoria”:

“Hoy es Andalucía. Y el Legado-Andalusí [Ilustración 13], ya la misma palabra está mutilando la historia. Porque hoy no decimos nosotros Legado-Andalusí, hay es Andalucía. Entonces, tenían que haber puesto legado de Andalucía. Que es la suma de todos los hombres y de todas las mujeres de todos los tiempos. Porque gracias a toda esa gente nosotros estamos aquí hoy hablando. A todos, desde el médico, al trabajador, al barrendero, al artesano y al que pegaba martillazos en la edad de oro o piedra. Porque gracias a la suma de toda esa gente, con sus torpezas, con sus guerras, con sus aciertos y sus desaciertos, nosotros hoy podemos contemplar esto. Que es la naturaleza y lo que el hombre le ha agregado a esa naturaleza en éstos montes” (Entrev-2).



Ilustración 13: Las Rutas del legado andalusí

una nueva medida de activación de la imaginación del Al-Andalus histórico, en su versión más romántica e irreal del pasado y del presente.

En estas confrontaciones en base a la “memoria histórica”, no sólo hacen referencia a la autenticidad o no del mito, sino que tratan de argumentar la veracidad de sus afirmaciones y la validez de las argumentaciones expuestas, a través de distintos historiadores a los que se les cree poseedores y sabedores de la auténtica verdad histórica.

6.4.3. El debate sobre Castro y Albornoz

La “verdad privada”, aquella que sólo es válida para su poseedor/es, siendo ésta bastante difícil de transmitir por los cauces normales de la comunicación, necesita ser argumentada por expertos reconocidos que apoyen las distintas tesis expuestas. A continuación, observaremos cómo ambos grupos, “muslimófilos y muslimófobos”, reafirman la validez de su experiencia colectiva de la memoria, resumida en dos posturas o visiones históricas: por un lado, las aportaciones del historiador Américo Castro⁸⁸, y por otro, la versión encontrada de Claudio Sánchez Albornoz.

El primero, nos ofrece una versión opuesta de la historiografía reconocida como tradicional, a la que llega a través de una visión crítica de la supuesta objetividad de los hechos y acontecimientos históricos. Para Castro, lo importante no son los acontecimientos históricos *per se* sino “su correlación con la estructura humana en que existe, y con los valores en los cuales se hace significativa” (Castro 1962:21). Partiendo de esta idea, Castro considera que el concepto que ahora entendemos por España, sienta sus bases históricas a partir del siglo VIII, momento en el que llegan los árabes a la España Medieval, “obligando a contemplar y a usar en una nueva perspectiva el tradicional modo de existir y el quehacer social de los habitantes” (Castro 1962:176) de esa región. Esta específica visión “nacionalista”, que se debate entre “ser español” y el

⁸⁸ Para más detalles cfr.: Gómez Martínez (1990:21–46 y 1975).

“habitar en la Península Ibérica” se hace patente entre los siglos X y XI, negando en cierto modo el pasado histórico de aquellos que reivindicaban y unen las raíces históricas de España con la existencia de comunidades cristianas organizadas a principios de siglo. Para Castro, este periodo de la historia no es comparable con la época árabe ya que su “morada vital” no era la misma que la de aquellos que posteriormente encontraron en el hecho español un símbolo de identidad. De este modo, la idea de España, surge de la supuesta convivencia entre las tres castas: árabe, cristiana y judía. De esta manera lo recoge un neo-musulmán:

“Hombre, la historia siempre está manipulada. La historia antigua es toda mentira. Está hecha por el vencedor y es la historia oficial. Es la historia que se ha establecido como la que es [...]. En contra de éste, está la otra vertiente de historiadores, como Sánchez Albornoz, que da una visión de los vencedores frente a una visión de los vencidos” (Entrev-3).

La postura de C. Sánchez Albornoz⁸⁹ sí reconoce un pasado y una historia de España anterior al 711, llegando a considerar la Reconquista como una parte clave en la historia de España, y mostrando como no lícita la postura de Castro en su intento de prescindir de las huellas pre-musulmanas de la historia de España. De este modo, Albornoz forjaba a través de su análisis histórico la visión de un pasado nacional en la historia pre-romana y romana de la Península Ibérica de Séneca, Trajano, Marcial, etc., llegando a firmar que la reconquista fue un paso clave para la historia de España ya que el periodo musulmán de la Península sólo fue un freno a la evolución de la España feudal y de la posterior concepción de España como Estado-nación:

“Sánchez Albornoz decía que el Islam vino a cortar la posible europeización de España, por culpa del Islam, España no conoció el feudalismo. En definitiva, los árabes musulmanes para este tipo de personas fueron invasores que vinieron a acribillar la cultura cristiana y que afortunadamente aparecieron estos reyes católicos que acabaron con ello” (Entrev-15).

Tanto los musulmanes como los no musulmanes, muslimófobos o muslimófilos, adoptaran en su discurso una de estas dos posturas en su forma

⁸⁹ Para más detalles cfr.: Sánchez Albornoz (1973).

más simple de reutilización del pasado en el presente. La falta de convivencia – postura a la que llega Albornoz, anteriormente expuesta (cfr. Cap. 6.4.3.)– en el desarrollo de la memoria histórica, supone una incompatibilidad manifiesta en el presente y futuro de convivencia, más caracterizado por una supuesta coexistencia estable entre éstas y, muy lejos de la imagen idílica de una armónica integración como se pretende dar en la actualidad.

Sin embargo, en ese intento de instituir un discurso aceptable por la mayoría, aparecen nuevos artifices a los que se le reconoce el papel de restablecer y reelaborar una “nueva memoria histórica”, que en cierto modo contribuya a apoyar, probar o confirmar las distintas y “manidas” opiniones clásicas con nuevas doctrinas. Por ello, las tesis de convivencia o su contraria, coexistencia no pacífica, son adoptadas por nuevos “historiadores” como Domínguez Ortiz, Cesar Vidal, Ignacio Olagüe, Roger Garaudy, etc.:

“Que aunque los historiadores no son objetivos. Creo que se debería de consultar más este tema. Creo que tendrían que entrar más, intelectuales e historiadores y menos políticos, que muchas veces hablan si saber. Don Antonio Domínguez, por ejemplo, es un historiador... no escatima, no dice nada... simplemente habla de invasión, habla de persecuciones, habla de revueltas... no trata de dulcificar... Que los intelectuales tomen partida en esto” (Entrev-b-85).

En esa “memoria de la revancha”, musulmanes y muslimófilos, dan credibilidad a las tesis defendidas por Ignacio Olagüe (1974) en su libro *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. La revolución islámica en Occidente, nombre con el que se conoce el libro en España, niega la participación de árabes y beréberes en la islamización de España. Olagüe (1974) sostenía que el Islam de Al-andalus fue fruto de una evolución espontánea del cristianismo de aquella época, y la arabización, una consecuencia de la fuerza del Islam. Si esta tesis fuese cierta, la “historia oficial” estaría ocultando una “Guerra Civil” entre “españoles”, y la “reconquista” sería una invención política con la intención de recuperar la hegemonía perdida:

“Bueno, en el tema de las famosas conquistas estamos enlazando muchos temas. Pero en realidad, la famosa invasión que habla esta gente, fue, como dice un

colega, una Guerra Civil entre españoles. O sea, esa es la realidad y esa realidad todavía no se ha superado. Después de 500 años no se ha superado. 500 años de dictadura ideológico-fascista religiosa. O sea, ese aspecto de negarle el pan y el agua al otro. Al musulmán y al que no es musulmán. Tu sabes, los protestantes han estado un poco igual hasta hace poco. Los judíos, estuvieron también. La expulsión de los judíos fue inmediata. La expulsión de los musulmanes no fue inmediata por temas económicos. Hasta que ya más o menos tuvieron el control económico y tuvieron y vieron que la balanza... que podían prescindir de ellos, los lanzaron fuera” (Entrev-3).

Olagüe (1974), pondrá en entredicho la existencia de España como Estado-nación, convirtiéndose así en un pilar base del nacionalismo andaluz junto a la obra de Blas Infante, dando a entender que si existió una invasión o conquista, ésta todavía dura y se hace patente en la sociedad civil del presente:

“Depende de a quién te refieras, pero, en definitiva, a quien molesta es a ese sector del Estado controlado por el Opus y que intenta que el Islam en España aparezca como un fenómeno exclusivamente ligado a la inmigración y al fundamentalismo. Les molesta que se destruyan estereotipos sobre los musulmanes y que se desvelen mitos y mentiras que dan cuerpo a lo que ellos quieren constituya la identidad de los españoles. Les molesta la difusión de la teoría de Olagüe de que los árabes no invadieron la Península, y la de la Duquesa de Medina Sidonia de que no descubrimos América. Al Opus y a la jerarquía de la Iglesia, la belleza y profundidad de un Islam explicado en castellano. A los intereses del Gran Capital, del Gran Shaytán [demonio], propiamente, lo que le es insoportable es el Islam, es decir, la condena de la usura consustancial al Islam, la aceptación del tiranicidio, la propuesta de la autogestión económica de los pueblos, la defensa de la yihad, etc. Hay muchos intereses, pues, conjurados contra nosotros...” (Abdelmumin Aya 2000).

Sin embargo, la “otra parte” que dan por bien entendida la época de dominación y “tolerancia” –en el que uno tolera al otro y por lo tanto, uno está por encima del otro– pero apostilla que la invasión islámica fue el fin del desarrollo de España como símbolo del floreciente Occidente:

“Es preciso decirlo con crudeza: si había Al-Andalus, no habría España; y viceversa, como sucedió al imponerse la sociedad cristiana y la cultura neolatina” (Fanjul 2003:270).

Posicionarse u optar por una u otra postura histórica, sería inconcebible a estas alturas de análisis, ya que, aunque pueden resultar más o menos acertadas, más o menos fundamentadas, lo que realmente nos ocupa es la versión histórica “del albaiciner” y el proceso de interrelación “existente” entre la comunidad

musulmana y los distintos actores sociales residentes en el barrio y en la ciudad de Granada. Las respuestas observadas en el tiempo y la memoria de los actores objeto de estudio, no pueden ser consideradas como verdades científicas, sino que debemos utilizarlas como meros indicadores de la existencia de una unidad territorial, temporal y espacial, que posibilite interpretar qué tipo de claves operan qué claves operan en la incompatibilidad primordial entre unidad fragmentada del barrio, cohesión y de-cohesión, ser y no ser, en definitiva, de esa unidad territorial llamada barrio.

*PARTE II: ESPACIOS
TERRITORIALIZADOS E
IDENTIDADES CONTESTADAS*

7. TERRITORIALIZACIÓN

La territorialización del espacio genera identidades locales que se asocian a los distintos grados de diferenciación de los grupos, y que se apropian de los elementos “espaciales” –en donde el espacio se convierte en territorio– como símbolos de identidad, tanto barrial, como colectiva y/o individual. Estas categorías no son estancas, ya que existen espacios semi-públicos, semi-privados, etc., que se pueden observar en una lucha constante por establecer, definir y/o redefinir aquello que se considera como propio.

En ese sentido, debemos tener claro que, la identidad de un grupo se constituye a través de la diferenciación y la interrelación de varias identidades. En esa heterogeneidad y en el estudio de las identidades como procesos de negociación e hibridación cultural, nos centraremos a la hora de analizar el discurso del albaicinerero en relación a su barrio, su forma de vida, sus relaciones sociales, etc., con respecto al “otro” que invade y desestabiliza la supuesta identidad barrial preestablecida temporalmente:

“La experiencia colectiva del espacio –como la del tiempo– responde a las posibilidades de construcción simbólica intersubjetiva de ese ámbito de conexiones reales donde se proyecta la coexistencia social dotada de sentido. El espacio no es una realidad absoluta, autodeterminada ontológicamente fuera del sujeto que la percibe. Remite, ante todo, al modo específico en que una sociedad histórica concreta hace viable la apropiación y aprehensión imaginarias de las relaciones del individuo consigo mismo, con el otro y con el mundo. El espacio alude, por tanto, a la dimensión trayectiva de la vida humana” (Vidal 1999).

Establecida la necesidad el “otro”, de la otredad, en el proceso de negociación de su propia identidad, los procesos de territorialización dependerán de la historia (cfr. Cap. 4.), del tiempo (Cap. 5.1.1.), de la memoria (cfr. Cap. 6.3.), del espacio (Cap. 7.) y de la identidad de grupo (cfr. Cap. 8.), para que trasciendan de las demarcaciones privadas, físicas y administrativas (cfr. Cap. 6.2.1.), e incidan directamente en el uso particular que se hace de ellos, más allá

de su típica función como espacios tangibles. De esta manera, la historia y la memoria consolidarán las distintas percepciones de territorialidad, generando referentes comunes simbólicamente significativos para el albaicinero.

Igualmente, en este proceso en el que el espacio se convierte en territorio, debemos atender a una dicotomía heterogénea de lugares bajo el prisma del principio de identidad, por el que el albaicinero define como propios (Lynch 1985:100) contextos que, en su relación con el espacio, son utilizados por los distintos grupos que residen en el barrio. Según la época referida estos procesos de territorialización se agudizan en un sentido u otro, demostrando cómo el espacio y el territorio llegan a ser procesos de construcción identitaria que delimita al grupo interno de otros grupos “desestructurantes”, y cómo el uso de la memoria y la memoria histórica del barrio, le confiere un sentido pleno a la realidad del mismo.

Bajo este punto de vista, se analizará la percepción y construcción identitaria del albaicinero en el pasado, en relación al presente que vive el barrio. La reconstrucción de los cambios acaecidos en el interior de la comunidad, nos mostrará cómo “la opción entre un enfoque sincrónico y otro diacrónico resulta equívoca, sobre todo, si se pretende estudiar fenómenos tan autorreflexivos como el presente: el surgimiento de un nuevo actor social que se constituye “inventando” su “tradición” recurriendo a “temporalizaciones mitologizantes” (Dietz 1999:415) que frecuentemente habían sido generadas por la misma antropología.

Por ello, analizaremos el presente del barrio a través del discurso y la dialéctica que (los actores sociales) expresan del pasado, de las memorias, de la invención de las tradiciones y de sus contextos en el presente. El estudio del “espacio público” nos mostrará las especificidades del barrio desde un punto de

vista *emic*, desde el discurso del albaicinerero, en tres contextos diferenciados, pero a su vez, complementarios:

1.– En primer lugar, el uso del espacio público (cfr. Cap. 7.1.), como lugar específico de expresión identitaria, a través del cual, el albaicinerero construirá los lugares simbólicos, pero a su vez tangibles, de su quehacer cotidiano. Las calles, las plazas y los lugares de paso o tránsito en el espacio público, etc., serán imprescindibles para determinar y delimitar este contexto.

2.– En segundo lugar, el uso de los espacios privados (cfr. Cap. 7.2.), en los que “la casa” y su entorno más próximo –los patios, las aceras, las puertas, etc.– serán claves a la hora de analizar cómo el albaicinerero, cada vez más, territorializa estos espacios, dando lugar a un proceso “dicotómico”, por el que “por momentos” el espacio privado llega a ser público y a la inversa. El uso cotidiano de estos espacios convertidos en territorio, se observará a través varios ejemplos de territorialización, en los que las fiestas, los juegos, la inseguridad en el barrio y los lugares de paso o tránsito entre lo privado y lo público, juegan un papel imprescindible en la concepción identitaria del barrio.

3.– En tercer lugar, el uso de los “terceros espacios” (cfr. Cap. 7.3.), completará el abanico de espacios convertidos en territorio. Los lugares de encuentro y reunión, que escapan del ámbito privado e incluso del público, como la tienda, el mercado, la peluquería, etc., han pasado de ser espacios territorializados a puntuales lugares de paso o tránsito en el frenesí del quehacer cotidiano del barrio.

7.1. Espacio público

El espacio público se convierte en un lugar de expresión de la identidad barrial, de confrontación y, a su vez, de producción cultural en el que las calles, las plazas y los lugares de paso y encuentro, son espacios significativos para

entender y observar las relaciones sociales y los procesos identitarios que han tenido lugar en el barrio del Albayzín. En estos espacios, que se producen en la vida colectiva del barrio a través de actividades comunes entre vecinos, en los cuales se agrupan y a través de los cuales se articula la colectividad barrial, nos centraremos para definir qué significa y qué ha significado el “espacio público” para el albaicinerero.

A través de diversas actividades los individuos se identifican con la vida colectiva y hacen uso de ese espacio social territorializado y marcado por ellos mismos. La territorialización de estos espacios confiere sentido a los límites socio-culturales (cfr. Cap. 6.2.2.) y, en cierto modo, desplaza los límites administrativos impuestos, dando lugar a distintos procesos de apropiación del espacio. Partiendo del concepto de “pueblo” (cfr. Cap. 7.1.1.), como proceso de construcción de la identidad barrial, el albaicinerero se apropia de la “calle” (cfr. Cap. 7.1.2.), consciente o inconsciente, ya sea a través de tradiciones, celebraciones o fiestas (cfr. Cap. 7.1.4.), de juegos (cfr. Cap. 7.1.3.) o simplemente, a través de procesos de interacción entre los vecinos, generando lugares y espacios públicos territorializados (cfr. Cap. 7.1.5.), así como símbolos de identidad colectiva.

7.1.1. El pueblo albaicinerero

Una de las características que más llama la atención a la hora de analizar el espacio público del barrio del Albayzín, percibido desde el punto de vista del albaicinerero, es el de su concepción como “pueblo”. En esta comparación radica la especificidad territorial de este espacio, que unida a la memoria colectiva del mismo, pretende en cierto modo recuperar los símbolos tradicionales, combinando la nostalgia de un pasado perdido, concebido como ideal, con la supuesta frustración del presente en el que viven.

Por ello, para muchas vecinas y vecinos del barrio, en su mayoría “autóctonos”, el Albayzín es considerado como un pueblo, connotación que le confiere, por un lado, el hecho de ser un barrio pequeño en el que todos se conocen y en el que todos han llegado a convivir y compartir valores y rasgos especiales distintivos que los aleja de la concepción de “barrio” como tal, en clara oposición las características de otros barrios de la ciudad de Granada, y por otro lado, debido a un sentimiento de lejanía geográfica entre el centro del barrio y el centro de Granada.

Como sinónimo de unicidad, de una pequeña aldea instalada dentro de la gran ciudad, el espacio público se configura a raíz de una misma memoria colectiva, que sumada a la connotación de pueblo, le otorga la capacidad de acelerar y fomentar las relaciones sociales entre los distintos vecinos, facilitando así el conocimiento mutuo entre ellos. Los procesos de construcción de la identidad barrial y de territorialización del espacio, se veían favorecidos por una amplia red de parentesco:

“Aquí en el Albayzín lo que pasa es que antes había unas cuantas familias que nos conocíamos todos. La familia de los Ferrer, estaban los Sirris, estaban los Parranda [...]” (Entrev-b-63).

Estas y otras familias que convivían en un espacio delimitado a través de constantes procesos de territorialización, observaban cómo el número de habitantes no era un impedimento a la hora de relacionarse y convivir con otros vecinos del barrio. El conocimiento mutuo entre las distintas familias estaba favorecido por la existencia de casas de vecinos en las que llegaban a vivir varias familias que compartían “un mismo espacio” y un mismo territorio. El entrevistado, reconoce como en la actualidad este tipo de convivencia está cambiando y en algunos casos se está debilitando el tipo de relaciones que antes eran observadas como primordiales para la vida en el barrio:

“Esto era diferente. [...] Notas mucha diferencia porque, como es un pueblo en ese aspecto, necesitas menos tiempo para conocer a la gente y que la gente te conozca. Es otra vida. Luego empezó esto a cambiar, porque los habituales [autóctonos], ya empezaron a irse después, porque aquí había casas, alguna queda todavía, una casa de 10 vecinos, de 12 vecinos, la misma donde ahora vive uno. Vive uno, porque el resto se fueron y el que tuvo dinero, pues la compró y ese es el que vive, que no es nacido... bueno, que lleva poco tiempo aquí. Y todos los que vendieron las casas... Antes había muchos habitantes, en el mismo terreno que hay ahora, antes había muchos habitantes” (Entrev-b-65).

A parte del “tamaño territorial” y de las relaciones que se dieran en él, la concepción de “distancia geográfica” entre el barrio y entre otras partes de la ciudad de Granada, e incluso entre las distintas partes del mismo barrio (cfr. Cap. 6.2.), es igualmente concebida como específica y una de las características de la actual conciencia identitaria de las vecinas y vecinos. Para un importante número de albaicineros, la descripción del barrio como un “pueblo”, se debe a su situación geográfica, y en cierto modo, a su inaccesibilidad, característica que incide en la aparición de espacios convertidos y/o transformados en territorios. El hecho de bajar al centro de la ciudad –“bajar a Graná”– o desplazarse a partes más bajas del barrio, condiciona física y psíquicamente al albaicinero.

Al salir de su contexto y desplazarse de su espacio territorializado, el “pueblo” como unidad simbólica, se aleja de los límites autoimpuesto de su concepción de barrio, excluyendo la parte baja del Albayzín –Zona Elvira, Zona Paseo de los Tristes–, y dividiendo al barrio principalmente en dos partes: Albayzín Alto y Albayzín Bajo. En esta división, que diferencia explícitamente la parte baja y alta del barrio, se encuentra frontalmente excluida su relación con el centro de la ciudad, proceso que genera una conciencia y un sentimiento de pertenencia al barrio por el que el albaicinero llega a considerar que vive en un mundo aparte:

“Una cosa es Granada... nosotros cuando vamos al centro, decimos: ¡Vamos a Graná! A comprar... o ¡vamos allá abajo!, porque nosotros somos independientes. O sea, nosotros vivimos como en otro mundo. ¿De dónde vienes? ¡De Graná!... y dice la gente ¿Dónde estás, es que no estás en Graná? Sí, estás en Graná pero ¡vamos allá abajo!, no ¡Allí abajo!, a comprarnos unos zapatos, a comprarnos un vestido. [...] Yo aquí estoy muy a gusto. Yo, cuando bajo para abajo, vengo

mareada, no sé si será por los coches o del ruido, [vuelvo] con los oídos taponados [...]” (Entrev-b-79).

Si estos procesos de territorialización dan sentido a la globalidad del espacio albaicinerero, también debemos tener en cuenta espacios más concretos como son aquellos que se desarrollan en el día a día de “las calles”. La memoria histórica idealizará, de nuevo, estos espacios “más particulares”, mostrándonos cómo el albaicinerero se relaciona y relacionaba antiguamente, a través de contextos espaciales convertidos en territorios tangibles.

7.1.2. Territorialización del tiempo y del espacio: la calle

En el discurso del albaicinerero, se puede observar un cierto rechazo de lo actual, del presente, frente a lo que consideran su memoria del pasado. El hecho de expresar que “lo pasado siempre fue mejor”, muestra la idealización de este tiempo en el proceso de construcción de la identidad de barrio y de grupo. La pérdida de convivencia y de identidad comunitaria en la que todos se ayudaban, mitifica las relaciones pasadas y a su vez, radicaliza las posturas y actitudes de individualismo que, según ellos, está sufriendo el barrio en la actualidad. En ese discurso se observa cómo el albaicinerero antepone la convivencia a la supuesta modernidad globalizadora que, desde su punto de vista, era la principal causa de la “extinción” de las relaciones sociales y de convivencia que en tiempos pasados existió en el barrio. En ese sentido, mitifican los espacios colectivos que antes existían considerando el espacio público como parte de su identidad familiar y vecinal. La no separación de estos espacios, así como la alusión a fronteras semi-permeables⁹⁰ de separación vecinal, confluyen en la idea de que se vivía mejor a raíz de las relaciones de vecindad, de familia y de la vida exterior en el barrio:

⁹⁰ Característica que definirá a los albaicinereros, formal o informalmente, conceptualizados como sistemas socioculturales. Para más detalles cfr.: Laszlo (1974:33-34).

“Parece que se ha perdido un poco esa identidad comunitaria, la identificación de la gran familia, de un barrio que es una gran familia. Porque también la gente se ayudaba bastante, ¿verdad? Yo me acuerdo que en aquel tiempo mi casa no tenía cerrojo... La gente no entraba a robar, no había ese temor, ese miedo. Y sí había compañerismo, y ese compañerismo es una cosa importante, porque... a mi madre los vecinos le han ayudado muchísimo. Y la cosa es muy interesante, porque te das cuenta de que ha habido momentos de gran felicidad en las familias, cuando había menos dinero, pero momentos largos de felicidad respetando cada uno su idiosincrasia. Cuando había poco dinero, cuando había muchas dificultades, había mucho calor y mucho cariño. Las fiestas se celebraban, el olor al asomarte al balcón que daba a la plaza del aljibe de Trillo, con la Alhambra en frente, era un olor a amor, era una fragancia de alegría, de ver la sonrisa con... una sopa de pimentón, con dos boquerones, nos lo comíamos con un gusto tremendo. Y veía a mi padre y a mi madre que algunas veces se privaban de comer para que pudiéramos comer nosotros [...] Había mucho calor humano, parece como el no tener muchos medios económicos produce espiritualmente, en el individuo, otra alegría. Se comunica de esa manera y hay más relación. Llega un momento en que se empieza ganar dinero en el barrio y la gente empieza la diáspora del barrio. Antes había mucha vida exterior, ahora no. Antes vivíamos mejor” (Entrev-b-46).

Esos tiempos pasados y la utilización de los espacios, forman parte del discurso cotidiano de los entrevistados. Los individuos se identificaban con espacios concretos del barrio, con lugares especiales distintivos, que eran considerados como propios y que se usaban en contraposición al uso del “otro”. Así mismo, se generaban nuevas fronteras de distinción hacia aquellos que eran considerados como personas externas a ese territorio. Los inmigrantes, los extranjeros, se observaban como externos a ese sentido de pertenencia territorial, aunque en algunos casos, se llegaron a identificar como “integrados” en el grupo. En ese caso, el entrevistado hacía referencia a sus lugares especiales, a los lugares que reconocía como propios y en los que establecía un nexo de unión con aquellos que compartían el espacio y, a su vez, una “frontera” de separación al relacionar a los visitantes de “su espacio” con gustos y preferencias visuales, más allá de la propia convivencia o aceptación entre su grupo de iguales. En estos casos, el extranjero sigue siendo extranjero o forastero en su territorio, independientemente del uso que le de al espacio:

“Los lugares especiales que yo recuerdo... pues la Plaza Larga, si vas por la mañana ahí, el mercadillo que hay. Tienes la placeta de San Nicolás y tienes la placeta de aquí, de San Miguel Bajo, que se llena de gente, la gente viene por aquí. Aquí estuvieron dos alemanes, estudiando, que les gustó esto mucho y se vinieron a vivir aquí... y ahí están. El mirador ese que está allí [Mirador de San Nicolás]... es

diferente, es una cosa muy diferente, con los otros miradores pasa igual [...]” (Entrev-b-48).

Esto implicaba que para que un lugar fuera considerado como propio y se estableciera como un modo de reafirmación de identidad territorial, se necesitaba al “otro” para generar esa diferencia y reafirmar la distinción entre ambos grupos. Esta distinción de sí mismo y de su grupo, se realizaba en contraposición a los valores, características y modos de vida de aquellos que eran considerados ajenos a su territorio. Mientras que la gente del barrio, los autóctonos, vivían de “cara a la calle” generando lugares de interacción vecinal, el resto de habitantes en el barrio vivían sólo y exclusivamente en el interior del grupo sin ningún tipo de contacto con el exterior. En este caso, el espacio público se vuelve privado (cfr. Cap. 7.2.), al no establecerse ningún tipo de contacto entre ellos:

“La relación con la vecindad ha cambiado mucho. Antes era un barrio popular, la gente vivía en la calle, iban a casa sólo a dormir porque vivían en una o dos habitaciones todos juntos. Entonces había otro tipo de relación con la gente. Ahora la gente que vive en el barrio sale por la mañana temprano al trabajo, vuelve al mediodía, se encierra en su casa, compran en los supermercados de fuera y no salen a la calle para nada. Y te crean situaciones, que tú tienes ahora vecinos que no los conoces y que no sabes quienes son. Tú ten en cuenta que nada más en esta cuesta nuestra, nosotros cuando nos mudamos, desde aquí [placeta Cruz Verde] hasta Plaza Nueva, había negocios y todos los bajos eran tiendas, había bares y esas cosas. Y ha ido desapareciendo todo. Ha habido muchísima especulación con las casas aquí. Con el tema de hacer el apartamento y, sobre todo, para alquilar para estudiantes... principalmente, porque los nacionales, la mayoría no pueden pagar los precios. Entonces, ese tipo de gente estará aquí tres meses, cuatro, cinco meses, y dejarán mucho dinero para los dueños de las casas pero... son un poco ‘fantasmas’, ¿no? Nada más que de consumo. Yo no sé, pero me parece que casi la mitad de la gente que vive en el barrio es gente así. Están de paso. Con esta gente poco se puede construir de cara al futuro” (Entrev-b-78).

Este rechazo, que recurre a los espacios comunes de territorialización que se van perdiendo con el paso del tiempo, expresa sin embargo una continuidad deseable que es mitificada como nexo de unión entre los distintos grupos del barrio. Por un lado, podemos observar el “nexo de unión” que se generaba a través de la reafirmación de conjuntos de prácticas colectivas que se han ido actualizando y modificándose a través de la propia experiencia social. El espacio,

convertido en territorio, va transformándose y/o “desapareciendo” de la vida diaria del albaicinerero modificando los puntos de referencia barrial:

“Los días normales, digo normales, los días de semana, te cogías, te dabas tu vuelta por aquí, Plaza Larga, te comprabas tu helado si tenías [dinero]... algunas veces de ibas al cine que había aquí en Plaza Aliatar. Donde está el centro cultural, ahí había un cine. El cine, muy malo, todo el día comiendo pipas. Le decían el palacio de las pipas. [...] Eso ha cambiado mucho, la plaza ahora es otra cosa y el cine ya ni existe” (Entrev-b-65).

Por otro lado, no sólo se observa la pérdida o transformación del espacio en sí, a través de la pérdida de espacios comunes de convivencia como núcleos de identidad, sino que constantemente se hace referencia a la pérdida de tradiciones y/o prácticas cotidianas que incidían continuamente en el uso de esos espacios comunes. Aquí se generaban innumerables “puntos de encuentro social”, que igualmente servían como “nexos de unión” entre los vecinos. El hecho de salir a la calle a comprar facilitaba este tipo de contactos entre la gente del barrio, que identificaban los diferentes sonidos de los vendedores, no sólo como una llamada de atención a sus necesidades de comida o de otros productos necesarios en sus “espacios privados”, sino que generaban momentos de interacción entre la persona y el vendedor, así como la posibilidad de relacionarse con las vecinas y vecinos que del mismo modo identificaban estos “sonidos” del “espacio público territorializado”:

“Yo tengo miedo, yo tengo 5 hijos, y tengo miedo de que mis hijos, bueno no miedo, me preocupa que mis hijos no van a conocer lo que es un burro. Me preocupa, porque estamos dejando o se están perdiendo muchos valores. Cuando yo era pequeño, el basurero que subía al aljibe de Trillo, a la placeta del Comino, a la calle Guinea... pues era un mulo cerones que llevaba dos [cestas] donde se iba echando la basura y era todo un acontecimiento ver salir a las mujeres para tirar la basura y darle el cubo de la basura al basurero... y el basurero verter los cubos. Porque era un punto de encuentro social. Había otro punto de encuentro social, cuando llegaba esa cantidad de sonidos maravillosos en la calle, sobre todo te hablo en primavera y en el verano, porque los inviernos eran duros y se vivía más interiormente. Pero, lo significativo de la cosa es, esa sinfonía de sonidos del que llegaba diciendo: ¡vendo miel de caldera, miel blanca, miel de caldera! Los vendedores que te vendían la miel, el vendedor de huevos, el que te iban vendiendo el pescado fresco; todo eso eran acontecimientos sociales que hacían una vida muy dinámica, que no tenía estrés. Entonces se vivía mucho en la calle” (Entrev-b-46).

La “desaparición” o transformación de ese territorio se observa igualmente en el cambio de uso que según la época del año se hacía de la calle. Antiguamente era muy común salir a la calle, principalmente cuando refrescaba el día, al oscurecer, para hablar con las vecinas y vecinos del barrio. Habitualmente se podían ver sillas en las puertas de las casas donde las mujeres, generalmente, se sentaban a charlar con sus vecinas. Ahí se hablaba de todo tipo de cosas que habían sucedido a lo largo del día, e incluso de cotilleos sobre otras vecinas y vecinos y, demás noticias fruto de la rumorología⁹¹ entre vecinos. Este tipo de convivencia entre vecinos ahora se está perdiendo:

“Allí había una cosa fundamental para las personas mayores en aquella época. Que era el salir a la puerta todas las tardes, con la silla, y se sentaban las personas de más edad. Los hombres habitualmente no se sentaban, porque era una costumbre de que no hacían tertulia. Pero las mujeres era siempre, salir en cuanto se perdía el sol de la acera, una acera empedrada, mal conservada, pues se hacían esas tertulias. Los hombres, con los trabajos, normalmente se iban a trabajar y unos trabajan en un sitio u otro [...]. Hablaban de cotilleo, las personas mayores. Hablaban de los viejos, de los jóvenes que más o menos... normalmente hablaban, de lo que yo escuchaba mientras jugaba, era una costumbre que hoy perdura en mucha gente y que no se ha erradicado, incluso de gente no tan mayor... era una conversación en la que cada uno hablaba de los suyos. De sus hijos, de lo bien que están, uno que se fue a Barcelona y se colocó... e inmediatamente la otra persona, contestaba ¡pues yo! Enseguida sacaban otra vez lo que habían conseguido, lo que querían conseguir... Era siempre, me da la impresión, un afán de que lo mío supera lo que tú me estás contando... Cuando había alguien que caía en desgracia por lo que fuera, por cualquier circunstancia, evidentemente sí. Eso ya lo masacraban... pero yo me acuerdo una vez, que mi padre y mi madre tuvieron una bronca terrible... unas voces, una escandalera, una noche... como aquello era inusual, pues claro, aquello... nosotros al día siguiente, una de las vecinas, me llamó para preguntarme no se qué. Y yo recuerdo que me estuvo preguntándome que si yo había oído ruidos por mi casa la noche de antes... pues para que yo le contara, como yo era un chavalillo joven, pues no tenía [picardía]... y mi madre que estaba en el balcón, me vio e inmediatamente me llamó, porque ya mi madre supuso de lo que estaba hablando... siempre querían saber para luego el cotilleo. Para poder saberlo” (Entrev-b-40).

Mientras que los “lugares” del barrio sobrepasaban los límites del espacio privado a través del uso diario y cotidiano de los mismos, comenzaban a reconocerse nuevos territorios generados por el tipo de uso que se les daba, más allá de la función diaria que realmente podían llegar a tener en otros contextos.

⁹¹ Para más detalles acerca de cómo los rumores pueden llegar a ser una parte esencial en la vida comunitaria, cfr.: Hannerz (1993:212).

Se generaban así nuevos territorios, mayoritariamente más usados por las mujeres que por los hombres, que hacían referencia a “recorridos por el espacio” cotidiano. Sin embargo, el uso de estos espacios no llegaba ser tan idealizado y homogéneo como puede llegar a parecer. Para otros vecinos, estos espacios de “convivencia” podían llegar a convertirse en lugares de conflicto entre los propios vecinos, ya que personas que habían convivido durante años en la misma casa de vecinos, eran objetivos de rumores, en algunos casos infundados, que coartaban las relaciones entre unos y otros. La necesidad del “otro”, ya no sólo abarcaba a los que eran considerados como extraños o ajenos a su territorio, sino que implicaba a ellos mismos en su propio contexto, dando lugar a esas estrategias semipermeables entre lo público y lo privado, que antes comentábamos:

“Bueno, la tertulia existía en función de que las casas no eran individuales. Siempre entrabas, había un portal, unas escaleras y en el bajo vivía gente, en el primero vivía gente y en el segundo piso vivía gente. O sea, que era paso obligado en una vecindad... las mujeres siempre estaban hablando... dame esto, dame aquello... No veía yo que fuera... el pedir o el ofrecer, las persona mayores en aquellos tiempos, las personas mayores en aquellas épocas, su personalidad y su formación y su manera de pensar eran muy distintas. No habían tenido acceso casi a la educación. Hay mucha gente analfabeta. Entre los años 50 - 60 las personas que tenían entre 50 y tantos, 60, 70 años, había mucho analfabetismo. Eran personas que esa carencia de conocimientos... aunque empíricamente tenía muchos conocimientos, pero eran reacias al ¡dame!, o ¡mira no tienes!... Lo que se evitaba, por todos los medios, era que no hablaran de uno. Porque allí se tenía mucho miedo, pienso que en todo el Albayzín, en toda la ciudad, en todos los barrios, a lo que era el murmurar: ¡Que fulanita o fulanita me ha pedido, o no me ha pagado, o no tiene! Y yo no recuerdo que esa familiaridad de una vecina a otra [...]” (Entrev-b-40).

7.1.3. Juegos territorializados

Igualmente, los niños y jóvenes del barrio encuentran su espacio territorializado en el barrio. El espacio en sí, puede ser el mismo que el de los “mayores”, aunque el uso y la temporalidad, en algunos casos, es totalmente opuesto. En este proceso, podemos observar los lugares de juego, que se generaban en las calles, las plazas y los patios, etc., del barrio:

“[...] En esta plaza, esto no estaba empedrado, por supuesto, y aquí jugábamos claro que sí, a las bolas, a los hoyos, a la lima, a jugar a lo que daba la tierra. Ya después lo empedaron y aquí estaba el cine, que ahora es el centro cultural. Y aquí veníamos a eso, a jugar a la lima, a jugar, porque me pillaba un poquito retirado de donde yo vivía, porque es por estos callejones, pero este era el centro de juegos también, sobre todo del cine, un duro dos personas los miércoles” (Entrev-b-61).

El espacio era más amplio que el de sus progenitores –los límites eran más difusos– y todo el barrio podía llegar a ser un lugar de juego, aunque las relaciones siempre se centraban en grupos de amigos delimitados *a priori*. Las fiestas, que se celebran en otros lugares del barrio, también completaban los espacios de juego, aunque la interacción entre distintos grupos fuese, igualmente, limitada o casi nula. El entrevistado, que vivía en la cuesta de la Alhacaba, subía al “barrio del Albayzín” para jugar con sus amigos, e igualmente, se desplazaba a otras partes del barrio, como a San Miguel Bajo, para disfrutar con sus amigos de las fiestas patronales. En el uso de espacio como territorio, delimitaban a grupos “rivales” o pandillas de chavales de otras partes de barrio, entre los que se disputaban los espacios de juego:

“Lo que más nos llamaba la atención, era el subir y el bajar del Albayzín, donde todo el mundo se conocía más o menos. Como era el camino más natural. También había otro, que daba a la otra parte que era el de Calderería. Pero la parte que vivía por Plaza Larga, por donde está San Cristóbal, por calle Panaderos, por la calle el Agua... todo eso, pues el camino más corto, aunque más empinado era la cuesta de la Alhacaba. Conocíamos vecinos de la parte de atrás, de la calle Cruz de Arqueros, del carril de Lona, del Zenete... al terraplén que hay en el carril de la Lona, que hoy en día tiene plantas, tiene cactus, pues también íbamos a dejarnos resbalar. Y nos peleábamos a veces con las ‘pandillas’ que se formaban en San Miguel el Bajo. Allí, de vez en cuando íbamos a las fiestas de San Miguel el Bajo, que hacían unas fiestas muy bonitas, como nos pillaba cerca... estaba bien de árboles... muy empedrada, las casas muy antiguas” (Entrev-b-40).

En otros casos, los espacios de ocio eran “inventados”. El espacio público, como puede ser el lugar que ocupa un aljibe en el barrio, podría llegar a ser territorializado y considerado como propio a través de los juegos. La inventiva de los niños, reconvierte los espacios comunes en “barcos”, “castillos”, etc., generando límites efímeros de propiedad e identidad:

“¡Eso, era un barco! Nosotros nos subíamos ahí para jugar en él. Uno era el capitán, otros remaban, otros se metían... con jerga pirata, con el parche en el ojo, con las personas que pasaba cerca del barco. Y si eran niñas, mucho mejor” (Entrev-b-49).

Los mayores, al igual que los niños, también ocupan su espacio en relación a los juegos, aunque en este caso estaba más relacionado con la conmemoración de fechas o con la celebración de fiestas patronales. El juego en sí, pasa a un segundo plano y es observado como una de las pocas distracciones que quedan actualmente en el barrio. La importancia de estas celebraciones, en este caso, la realización de un partido de fútbol (cfr. Ilustración 14) entre la tercera edad, en la Romería de San Miguel (cfr. Ilustración 15), reunía a una gran parte de los vecinos del barrio:

“Solamente ahí la única distracción que había, que el año pasado no se celebró. Un partido de fútbol que jugábamos la tercera edad. Bartolones y Barriguillas. Entonces San Miguel se ponía de bote en bote y subía mucha gente, mucha gente. Para decirle que había allí cuatro o cinco mil personas” (Entrev-b-72).

Barriguillas y Bartolones



Campo: SAN MIGUEL ALTO
Domingo 30 de Septiembre a las 12 h.

JUGADORES CITADOS



MADRUGAS, MISKEES, PIKI, NIÑO DE LA MERCEDES,
BARTOLO, JUANCO, TRUENO, GOLICH,
PARRANDA, MANOLILLO EL DEL CAMIÓN,
QUETES, LOCO, YUBES, PAPERIO, COLILLA, RAMÓN,
MANOLILLO EL "CANTADOR", FINO,
LINARES, PACO EL DE LA OPEL,
MANOLILLO EL DE LA HAZA GRANDE JOSÉ,
JUAQUINCO, RAMONCITO, MIGUEL EL DEL ZORAYA,
TRES RALES, EL MALAGUEÑO, ANGEL PULEVAS,
EL LATAS, JUAN EL DE IDEAL, PEPE BUENO, PEPE
TRUENO (PQUEÑO), CHATICO, PEPE MONTILLA, EL
GRAN ZAPATERO, CHISPA, PELLO ETC...

¡Premios para Todos!!
Por gentileza de Antonio Cortés

Colaboración Especial de un gran Albayziner

FIESTAS DEL ALBAYZIN 2001

FUTBOL DEL BUENO

EL ACONTECIMIENTO FUTBOLÍSTICO JAMÁS VISTO, POR TANTAS FIGURAS JUNTAS Y ADEMÁS TANTOS MATOVAS EN EL MISMO PARTIDO, ESU AJUSTA PORQUE SON CAPACES DE BEBERSE LO QUE LE ECHEN, ME ESTOY REFIRIENDO A LOS BARRIGUILLAS Y BARTOLONES

Haciendo un gran esfuerzo y tras mucho papeleo hemos contratado al comunitario e internacional EL GRAN CHISPA, que acompañará al no menos internacional PELLO, jaco del zapatero, se recuerda que el Pello ha sido contratado por litros bebidos, que no serán pocos. También tenemos al Leñero COLILLA y a los internacionales EL JARDINERO QUETES LOCO, a los tres hermanos TRUENO y al RUISO YUDES y al ganador de TRES RALES y al goleador LINARES, ganador por tres años consecutivos del PARCHICHE el BODI (gentileza de Lencería Abolengo)

Fichaje de última hora: Antonio el del Sacramento más conocido por el SACRESTAN, que hará las delicias de grandes y pequeños y el gran CHATICO (procedente del BARCELONA B)

Sangría y Tortetas para todos

Donadas por Panadería: RAMÓN

Por Gentileza de LENCERÍA ABOLENGO, se dará un BODI al que marque el 1.º GOL y un Pinaco de Palapa para Mori "LA CAGARRACHA"

COLABORAN

Cervezas Albambra, Unisa, Mer Costa (Bodegas Paterna) Distribuciones Emilio Egailas (Distribuidor de Bodegas Barbado), Angel (Distribuidor de Puleva), Panadería Escamita, Deportes Junior, Antonio Sacramento, Droguería Estrella, Recreativos Andrés (Aguilera), Super Coviran (J. Luis Amigó), Carbones y Minerales Francisco Reyes, Correduría de Seguros Valero Gómez, Viajes Occidente, Restaurante Torcuato, Bar Ocaña, Restaurante El Labalillo, Los Cancocles, Bar Palero, Confiterías Jamón, Hermanos Ruiz Masos, Bar Kiki, Construcciones Martos, S.L., La General, Caja Rural, Panadería Ramón, Industrias Kolmer, Los Mascarones, Bazar Pasa, Bazar Albayzin, Restaurante Zoraya, Amigo Baldobero, Restaurante El Llano, Talleres Moreno, José M.º Ballester, Cafetería Cecilio, Construcciones Moral y Rios, S.L., Bar Homo de Papiote, Alicatados Ayudamar

COLABORACIÓN ESPECIAL

BAR KIKI
PLAZA SAN NICOLÁS
REVENTÓN GRANADA

**MONTAJES ELÉCTRICOS
CUERVA, S.A.**
SANTA FÉ, 100. 1.º - GRANADA

Todos los jugadores tendrán que estar a las 10 de la mañana en la Plaza Alator, para recoger la Carroza

Ilustración 14: Barriguillas y Bartolones. Fiestas del Albayzín 2001

La placeta Aliatar o plaza Aliatar era otro punto de confluencia en la vida cotidiana de los jóvenes albaicineros, tanto por los bares como por el cine. Un lugar de ocio en el que los niños jugaban a la pelota, los mayores podía estar en los bares, y ambos disfrutaban de las películas que se proyectaban en el Cine Albayzín. Igualmente, también era un lugar donde se realizaban fiestas y ferias. Un espacio concreto, se asocia a la forma de vida y, a su vez, a los 'personajes' y vecinos que vivían en ese lugar. Con añoranza recuerdan esta Plaza, como lugar de confluencia de muchas vivencias e historias, ya que con el tiempo ha dejado de ser un espacio de juegos, para convertirse en una plaza en la que los bares monopolizan, con sillas y mesas, los “hoyos donde antes se jugaba a las canicas”:

“Antes en Aliatar nos juntábamos para jugar al fútbol, a las canicas... mientras que nuestros padres o abuelos se podían tomar un vaso de vino... pero ahora, todo está lleno de mesas, para los turistas... de bares y de gente comiendo o bebiendo. Eso ha cambiado, ya no tiene el uso que antes se le podía dar” (Entrev-b-65).

Igualmente, las fiestas no se celebraban en las casas, ni en las iglesias, sino que salían en su mayor parte, hacia fuera, hacia la calle, compartiendo el espacio público con los vecinos, familiares y conocidos cercanos, dando lugar a nuevas estrategias de territorialización. Un ejemplo claro de estos espacios, son las fiestas y celebraciones que periódicamente se llevaban a cabo en el barrio. Fiestas tradicionales como el día de la Cruz, la Romería de San Miguel, Semana Santa, el día de encerrar a la vieja, etc., o incluso fiestas particulares que en la actualidad se celebran en el interior de la vivienda, antiguamente eran mucho más abiertas.



Ilustración 15: Romería de San Miguel 2007

7.1.4. Fiestas y celebraciones

Estas prácticas, estaban constituidas en base a tradiciones, fiestas, celebraciones religiosas, prácticas culturales, etc., e igualmente convertían los espacios limítrofes de interacción en fronteras de separación de grupos. Fiestas, en las que el espacio privado, como puede ser la casa, sale a la calle para participar en la celebración:

“Las fiestas del Albayzín... había el día de las flores, el día de la Cruz que se hacían unas fiestas maravillosas. Todo el mundo se vestía de gitano, con traje típico albaiciner. Echaban flores, todos los balcones los adornaban con mantones de esos que llevan a los toros, con mantones de manila y cosas de esas. Todos los balcones echaban los balcones fuera y los adornaban. Ponían flores en los balcones, las... pasaba y echaban flores desde los balcones cuando la gente pasaba por debajo” (Entrev-b-72).

Por lo tanto, las fiestas y celebraciones tradicionales, generaban estrategias de territorialización, temporalización y uso de la “memoria histórica” (cfr. Cap. 6.3.2.4.). En ellas se llevaban a cabo formas de sociabilidad, que los identificaban

y que los unían frente al “otro” que no compartía el mismo espacio social en el que se adscribían éstos rituales. Las vecinas y vecinos del barrio, participaban activamente en estas actividades, de modo que la vida cotidiana que desarrollaban en común los unía, fortalecía y revitalizaba su sentimiento de pertenencia al lugar. En relación a estos procesos, uno de los entrevistados, recuerda cómo se celebraba antiguamente la Semana Santa en el Albayzín y el recorrido que tenía hasta el Cerro de San Miguel. El jueves Santo salía a las 6 de la mañana el Vía Crucis, la Virgen de la Estrella y el Señor de la Pasión. Ambos se encontraban en Plaza Larga:

“Aquí, en Semana Santa, salían a las 6 de la mañana el Vía Crucis, que era la Estrella y el Señor de la Pasión. Unos salían de San Cristóbal y otra salía de San Bartolomé, que está ahí arriba. Se juntaban en Plaza Larga, los dos Santos, a las 6 de la mañana. Eso si había gracia ahí... ponían un mesa, anís, coñac o anís dulce o fuerte... y ahí, ni enjuagar las copas ni pollas, las copas se las bebían y se iban [...] y de ahí iba al cerro de San Miguel, bajando por la calle del Agua. Eran en miniatura, que no llevaban el trono que llevan ahora. Antes iban solamente 10 o 12 costaleros. Iban dos o tres, como había muchos cables antiguamente, pues llegaban y subían los cables para arriba mientras que pasaba el Santo. Se agachaba uno un poco y ya pasaba el Santo. Eso era muy bonito, subir por encima de las cuevas. Eso era el Jueves Santo. Pero como había tantas pencas y tantas pitas, te ponías en un sitio y veías solamente el Santo. Y parecía que iba andando” (Entrev- b-72).

En este espacio urbano, las personas que vivían el día a día en su contexto de barrio, generaban redes sociales entre los individuos identificados como “propios” de su espacio territorializado. Antiguamente, esto se conseguía a través de la modificación y/o revaloración de su espacio íntimo, en el que se protegían y/o resguardaban del contacto con personas externas a través de fronteras tangibles de separación en el propio espacio público. Las fiestas eran realizadas por personas conocidas y para personas conocidas, y se utilizaba todo lo necesario para impedir la entrada de personas ajenas a su grupo. Este “cierre” que resguarda su intimidad en el interior de un espacio acotado, les permitían una identidad barrial territorializada:

“Después, las fiestas patronales, la fiestas de San Miguel [...]. Cerraban aquí abajo, que se hacía en la placeta Aliatar, y aquí en la placeta de Fátima. Cerraban e incluso le echaban imaginación y ponían abulagas alrededor para que no pudieran pasar y la gente se conocía. Como era toda gente del barrio, porque no venía, digamos,

nadie de fuera. Eso era cerrado, era casi un coto. Todo el mundo que estaba aquí se conocía e ibas al baile. Bailabas, dentro de las posibilidades de cada uno, pues tomabas lo que pudieras. Hoy ya no es así. Hoy ha cambiado” (Entrev-b-65).

Sin embargo, con el paso de los años, esa situación ha ido cambiando paulatinamente. Las celebraciones han dejado de ser “espacios acotados” y han pasado a configurar espacios globalizados, a los que todos pueden acceder y de los que todos pueden participar. La Semana Santa (cfr. Ilustración 16), el día de la Cruz, y otras fiestas, cambian poco a poco esa estructura “estanca”, dando paso a la posibilidad de interacción con grupos externos al barrio, como puede ser el turista o el nuevo residente en el barrio, el inmigrante. Esto no significa que no se sigan construyendo límites y/o fronteras de interacción entre los grupos; como decía un entrevistado “la gente viene a chupar de estas fiestas [...], gente de fuera, forasteros [...], pero nosotros seguimos organizándolas para que nuestros niños, amigos y familia las disfruten. Casi nunca existe relación con esa gente”:

“Y luego la noche de San Juan era un poquillo más llamativa, pero ya tampoco. Hacían una hoguera en la placeta de Aliatar. Ahí se hacía una hoguera y se hacía una verbena, pero el año pasado me parece que tampoco se hizo. Y estaba toda la noche la gente bailando. Antes había más ambiente en las fiestas... ahora... mucha gente que ha venido de ‘Graná’, de Madrid, de Barcelona, del Extranjero, de todas partes, los moros [...]” (Entrev-b-51).



Ilustración 16: Semana Santa 2003. Mirador de San Nicolás

7.1.4.1. *Día de la Cruz*

En otras celebraciones, como el día de la Cruz de Mayo, al igual que pasa en la noche de San Juan, el grado de convivencia vecinal parece alterado por estas nuevas prácticas más “universalizadas” y/o globalizadas. Esta fiesta muestra con claridad cómo, con el paso del tiempo, la celebración ha ido modificándose. No sólo en el ritual que se llevaba a cabo en la celebración y/o en la ornamentación de las cruces, sino más bien, en el tipo de gente que participaba en ellas y, sobre todo, en el modo en cómo se desarrolla su participación. El tipo de actividades que se realizaban, creaban barreras físicas a la celebración, ya que antiguamente se intentaban realizar estas fiestas en lugares semi-privados. Públicos para los albaicineros y vecinos, y privadas para aquellos que eran considerados como actores externos al barrio:

“Se convivía mucho más intensamente porque como las cruces no se hacían en las calles, se hacían en los huertos o se hacían en los patios, entonces... este patio; la

Corrala, los vecinos se reunían, uno con una tortilla de papas, el otro ponía un cartón de vino, el otro ponía las aceitunas con gracia, el otro el jamón con malafollá. Cada uno ponía lo que podía, los farolillos, las banderas, la cruz, el torero cojo, allí el corazón de Jesús, comido de mierda, el otro ponía el retrato del abuelo, el otro ponía el gitano del Sacromonte... se hacía un monumento gracioso y popular, que no tenía que ser de claveles, que era normalmente de rosas, que después se recubría con joyas. Y a raíz de ahí, se montaba la fiesta. Cada uno aportaba lo que podía, daba igual, en la cruz se acepta todo” (Entrev-b-64).

Esta celebración, que transcurría entre lo privado y lo público, igualmente se correlacionaba con lo religioso y lo profano, respectivamente. La celebración religiosa, que suponía la “exaltación de la Cruz”, estaba enfocada hacia aquellos vecinos que practicaban la religión católica: un grupo de vecinas y vecinos que con anterioridad se conocía y que la celebración sólo reafirmaba la coexistencia de ese grupo de iguales. La fiesta en sí (cfr. Ilustración 17), haciendo referencia a “una segunda parte, la parte profana”, tenía un sentido más abierto, aunque igualmente enfocado a las relaciones sociales y hacia la convivencia del grupo territorialmente preestablecido:

“Es una fotografía del Albayzín en los años 20, porque lo hemos deducido por el guardia de asalto, con vecinos del barrio en un huerto [...]. Y es un documento de la gente del barrio y de la ciudad. Yo lo que quería hacer era ver a la gente que ha existido siempre. Y lo que ha existido siempre es la convivencia, el divertirse. Esa amistad previa, por la mañana, para la exaltación de la Cruz y se mezclaba lo religioso con lo profano. Por una parte religiosa y una segunda parte profana. En la cual servía, un poco para pelar la pava, para el rollo de la parejillas, el cortejo” (Entrev-b-64).

En la actualidad, la barra del día de la Cruz o el “botellón de la cruz”, supone una de las principales críticas que el albaicinerero realiza a este tipo de celebración. Mientras se añoran los tiempos de celebración semi-privados, el día de la Cruz tiende a convertirse en un acto público y totalmente accesible a todos aquellos que estén interesados en “pasar un día de juerga y borrachera”. Sin embargo, la fiesta más accesible, no es promovida por los vecinos que la organizan, ya que ellos se desmarcan y critican ese espacio “globalizador” en el que todo el mundo puede participar de ella. La fiesta “privada” sigue siendo privada, generando fronteras de separación, y la parte “pública” de la fiesta, se

asocia a grupos externos, como los scout, que confieren un sentido más económico, menos religioso y, a su vez, menos íntimo a la celebración:

“Entonces, ¡mire usted!, nosotros es que no damos... nos lo curramos, lo trabajamos y luchamos porque la ciudad tenga un día donde la gente pueda ir a ver algo en condiciones. Nosotros no pedimos barra ni ponemos barra. [...] Por eso creamos la asociación, porque nuestro objetivo es que perdure esa actividad. Porque nosotros no ponemos barra. La barra que había allí es de los scout del barrio. Nosotros ponemos la cruz y el espectáculo. Que este era el programa que teníamos del espectáculo” (Entrev-b-64).



Ilustración 17: Día de la Cruz en la década de los 70

7.1.5. Territorios públicos perdidos: tradiciones perdidas

Las estrategias de apropiación de los espacios y su transformación en territorios, también se pueden observar en el momento en el que los individuos intentan reconstruir los lazos perdidos con diferentes tradiciones que se generan en el territorio y en espacio público del barrio. Es otra forma de volver a crear, o recuperar, la imagen que existía y que estaba supuestamente preestablecida en el interior del espacio urbano.

Este intento de recuperación, que se puede observar en el discurso de una vecina autóctona del Albayzín, está directamente relacionado con la memoria histórica del barrio y de sus vecinos. Esta vecina, miembro de la *Asociación de Amas de Casa*, nos contaba cómo hace unos años intentaron recuperar o reavivar una tradición que se estaba perdiendo entre las niñas y niños. La respuesta popular fue nula y, en último extremo, terminaron realizándola en sus casas de forma privada:

“Que nosotras, la recuperamos en un tiempo en que salíamos a la calle con la rondalla del colegio de San Cristóbal. Y entonces, todo el barrio nos seguía. Los niños iban tocando la bandurria, nos comíamos la rosquilla en Plaza larga o en San Nicolás y la gente bailaba y cantaba. Ya también, si no lo hacemos nosotras, se va perdiendo también. Este año no se ha hecho. Porque la asociación de vecinos quiso recuperarla pero no... hicieron el día de hallowey, entonces vieron que la gente... disfrazaron a los niños y dijeron: ¡vamos a recuperar el día de encerrar a la vieja! Íbamos a tener una reunión y no se presentó nadie. Al final, nos comimos las rosquillas, cada uno las compramos en el horno y nos las comimos en nuestras casas. Que no se hizo así, popular. Pero que eso es una tradición... desde hace mucho tiempo. Yo el año no te lo puedo decir, pero yo desde que yo me conozco y tengo 55 años, se está haciendo. Y como yo, mi marido que era 8 años mayor que yo, lo sabe... y yo creo que eso viene de... Es siempre el miércoles que media la Cuaresma [...]” (Entrev-b-69).

A su vez, el espacio público del barrio da paso a innumerables espacios privados, donde se busca la intimidad, tranquilidad y en algunos casos, la seguridad del hogar. En este punto las relaciones sociales adoptan nuevas formas de expresión, de territorialización del espacio y del uso del mismo.

7.2. Espacio privado

Hay una pequeña línea de separación entre lo que realmente se puede considerar como espacio público y, lo que es considerado por el albaicinero como espacio privado. Aunque tradicionalmente se haya considerado la calle (espacio público) como lo opuesto a la casa (espacio privado), lo que podemos

observar en el barrio, es que se matiza la diferencia entre lo público y lo privado a través de la territorialización del espacio, dando lugar a espacios mucho más permeables. Este proceso de “ósmosis”, entre la dicotomía de lo público y lo privado, forma parte de las estrategias de territorialización, que de una forma más clara y concisa se constituyen en los “espacios privados” en mayor medida que en los “espacios públicos”; pero sin duda el adjetivo que definiría este tipo de relaciones sería su “semi-permeabilidad”, ya que constantemente aquello que es público puede ser territorializado y, aquello que sin duda podría ser privado, llega a convertirse en algo público. El hecho de pasar de un estado a otro radica en la capacidad o en la intención del individuo en considerar y/o convertir esos espacios en territorios o no territorios, como códigos específicos que dan significado al estar “dentro” o “fuera” de su propio territorio.

7.2.1. Las casas y los cármenes del barrio

Como territorio, la casa, sería un ejemplo claro de espacio privado. La casa, el Carmen (cfr. Ilustración 18), la cueva, se usa para dormir, descansar, protegerse, realizar reuniones familiares, etc., y todo ello en un sitio cerrado y por consiguiente, lejano y apartado del exterior, en el que igualmente se pueden establecer relaciones y en algunos casos conflictos, que habitualmente no trascienden del núcleo interior de la familia. La casa, como territorio, se cierra al extraño, al forastero, y se convierte en un lugar donde se puede desarrollar la vida privada de las familias y del barrio:

“Se cierra la puerta y, a mí, no me interesa lo que pasa de puertas para fuera. Pero eso es la idiosincrasia Granadina. Porque a nosotros nos debe de importar todo” (Entrev-b-64).



Ilustración 18: Carmen de la casa árabe. Albayzín Alto

En contraposición están los espacios públicos que antes habíamos señalado (cfr. Cap. 7.1.), en los que el uso del espacio adquiere otra condición y/o connotación en las relaciones sociales con el resto de vecinas y vecinos del barrio. La circulación, entre un espacio u otro, radicaba en la necesidad de concebir, por un lado, la calle como un sitio abierto de circulación y desplazamiento y, por otro lado, la casa como un lugar íntimo. Sin embargo, en el caso del Albayzín, como ya se ha mencionado (cfr. Cap. 7.1.2.), no ha existido tradicionalmente una separación nítida entre estos dos espacios. En lo cotidiano, estos territorios, más que oponerse se acercaban, haciéndose cada vez más permeables, menos rígidos, y trascendiendo los límites de lo que antes denominamos “fronteras nítidas de separación entre grupos”. El uso ambivalente de las casas y de su entorno más próximo, la acera, la puerta, etc., espacios en los que los vecinos del barrio salían de las casas, han sido utilizados para trabajar, para discutir, pero sobre todo para convivir:

“Mi madre, pues, pobre mujer. Y digo pobre mujer, porque pobre mujer, porque en el barrio donde vivíamos se bordaba en telas de tul, pues hacían los mantones de Manila, los tules de la mantillas de encaje, o los mantos para las vírgenes. Pero no ella, sino casi todas las mujeres del barrio del aljibe de Trillo. Era precioso, esas

tardes de primavera como ahora cuando caía el sol, salir con un cubo a la puerta cada vecina y con agua regar su 'roalico' de la puerta, y luego sacaban sus bastidores. Ponían los bastidores en la misma calle, una cantidad enorme de bastidores y allí empezaban a bordar. Y entre que comían pipas y bordaban, se hartaban de reír. Yo me acuerdo que era muy chiquitillo y me encantaba sentarme al lado de las mujeres para escucharlas hablar. Hablaban de las historias con sus maridos, de las historias de unas con las otras, y la verdad se lo pasaban muy bien, se hartaban de reír y eran sus momentos más agradables. Y ganaban dinero, porque aunque los hombres trabajaban, con lo que ganaban no tenían para alimentarnos. Y, si de la mitad de lo que ganaban, la otra mitad se la gastaban en vino, pues imagínate ¿no? Pero había alegría. Pero no alegría hacia fuera, había alegría de adentro. Me acuerdo de las mujeres cuando una decía: 'que tengo una botella de anís', y después de desayunar empezaban todas las mujeres a beberse su copilla de anís. Se ponían muy contentas y a reír y a cantar y... y decían: ¡vamos a hacer la comida en casa de fulana y cuando venga tu marido te vienes con los niños y comemos aquí, y estamos un ratico y nos desarrollamos! Eso ha sido muy importante" (Entrev-b-46).

Ese territorio "privado" se recuerda con nostalgia y comienza a ser comparado con el significado actual del barrio. La diferencia sustancial, no sólo radica en la estética o en el tipo de vivienda, sino más bien en uso que se da actualmente a las casas. La casa se relaciona con la gente que vivió allí, con sus trabajos y con los buenos recuerdos. El cambio, en la fisonomía del barrio, del espacio y/o territorio público albaiciner, no debería haber supuesto un cambio en la forma de vida interior. Sin embargo, al comparar las casas de ahora con las que antes existían, el punto de vista del vecino cambia radicalmente. Si el espacio público de antes se convertía en algo fugaz, el espacio privado de ahora, deja de ser permeable y pasa a ser una clara "frontera de separación".

En ese sentido se expresan algunos vecinos, que consideran que el cambio ha supuesto la imposibilidad de encontrar, en su entorno más próximo, las familias que vivían y trabajaban en barrio y para el barrio, así como, un impedimento en el desarrollo cotidiano de su vida y de sus relaciones sociales en el exterior del espacio privado. Aspectos que ahora pueden resultar superfluos y/o inconcebibles, como vivir al lado de una vaquería, o beber un vaso de leche recién ordeñada en la puerta de tu casa, evidencian cómo la reestructuración del barrio ha pasado de la practicidad de la vida cotidiana al frenesí de un barrio residencial:

“Donde está miguel el de los Mascarones, eso, la que hay enfrente, esa es moruna también. Esta casa [la de la peluquería del Trueno] tiene por encima de los ciento y pico años. Esta barbería tiene ciento y pico años. Hay unas casas fabulosas, pero la mayoría las han hecho pedazos, por cuestión de hacer apartamentos. Le han quitado la vista a las casas. Han cogido el camino y han hecho, por dentro, apartamentos. Como ahí, el Carmen de Don José Carrillo, en San Nicolás. Donde está el ambulatorio, a la derecha, eso era un Carmen precioso y lindo y lo han hecho apartamentos. Y eso yo no sé cómo ha permitido el Ayuntamiento que hagan eso. Como eso, miles, miles de cármenes. Pocos cármenes hay, hay pocos, ya se pueden contar con los dedos. Antes el Albayzín, todo eran cármenes, muchos cabreros, en cuestión de cabras y en cuestión de vacas. [...] Ahí había más abajo, en el nº 8, había ahí una vaquería. Salían con las vacas por las calles. Y por las calles, como llevaban un cencerro ‘ponponpon’, pues sabíamos que era el lechero. Y llegábamos y comprábamos un litro, o medio litro... ¡O deme usted un vaso de leche! Llevabas el vaso y te la bebías recién ordeñada. Las cabras, ídem de lo mismo. Hoy todo eso se ha perdido... y es una pena hijo. Ya no quedan... ya no hay alegría en la calle” (Entrev-b-72).

En ese “frenesí residencial”, son varias las costumbres de los vecinos del Albayzín, que día a día reconocen que van desapareciendo y que van modificando el estilo de “territorio privado deseable” por ellos. Antes se dejaban las puertas abiertas, de día y también de noche, sin el temor de que alguien pudiera entrar a robar. El panadero dejaba el pan en la puerta de la casa o en la ventana y cobraba todo lo vendido a fin de mes. Se podía beber la leche directamente ordeñada de la vaca. Se podían ver trabajadores tradicionales, vecinos que desarrollaban labores como artesanos, arrieros, etc. La seguridad que antes había en el Albayzín, en el que todos se conocían, como un pueblo pequeño (cfr. Cap. 7.1.1.), ahora está desapareciendo y las costumbres están cambiando. Había más vida en comunidad y todos se conocían:

“Últimamente ha variado mucho, antes nadie robaba pisos... que ahora se meten y te quitan.... Mi madre, no se me olvida, tenía detrás de la puerta, cuando nosotros, porque nosotros éramos 7 hermanos... mi madre se acostaba y me padre... dejaban detrás de la puerta una silla puesta. Era el cerrojo que teníamos. Llegábamos, metíamos la mano, quitábamos la silla y abríamos. Ahora la cosa ha cambiado. Antes era una maravilla. La gente se conocía, toda la gente se llevaba bien. Era como un pueblo muy pequeño, que están los conocidos... pues mira... la hija de la tal... ha tenido un niño. Y ya estaban todos...” (Entrev-b-63).

En este tipo de movimientos, entre la casa y la calle, se utilizaban esos espacios limítrofes de interacción convirtiéndolos en fronteras de separación

(semi-permeable), pero a su vez, de unión. De este modo, encontramos los patios de los cármenes, las terrazas y aquellos elementos menos significativos, pero igualmente utilizados, como las ventanas, las puertas de las casas, las fachadas, etc. Todos éstos, forman parte de los lugares donde se generan relaciones externas a la casa, aunque fuesen en el interior de la misma. En este punto, la calle entre a la casa y viceversa:

“Esto era típico de aquí, sigue siendo típico, en las primaveras, pintar zócalos, pintar los zocalitos de un color distinto, eso era, lo recuerdo de toda la vida, sobre todo para estas épocas que eran las comuniones, tenías que encalar la casa, y adornabas con flores los balcones. [...] Eso se hacía para que la casa estuviera bonita, pero siempre era también para... para que lo disfrutara todo el que pasaba. Tú estabas en la puerta y siempre había alguien que admiraba lo que habías hecho. Eso era bonito, hijo... siempre había buenas palabras entre los vecinos” (Entrev-b-49).

7.2.2. Espacios privados perdidos y/o modificados

Otro punto en el que coincide el discurso del albaicinerero, es en la desaparición de casas familiares y en su conversión a casas unifamiliares. Éstos recuerdan cómo antiguamente la población del barrio era mucho mayor y cómo, en una casa de vecinos, podían llegar a vivir varias familias. La casa de la Lona (cfr. Ilustración 19), sería un ejemplo claro de este proceso:

“La casa de la Lona, antiguamente era un telar donde trabajaban más de 500 vecinos. Luego se convirtió en una casa con más de 50 familias y ahora pertenece a una sola persona” (Entrev-b-61).

En este tipo de recuerdos, el espacio se territorializaba a pesar de la poca intimidad que podía suponer el hacinamiento de muchas personas en un mismo espacio. En estas casas, la convivencia era casi “forzosa” ya que compartían una serie de elementos comunes y en algunos casos, esa permeabilidad del territorio se basaba en la constante falta de “intimidad”:

“Yo recuerdo, de mis primeros años, 1953 - 1954, que en la casa, en el edificio donde se vivía había una vecina, entrando a la izquierda, un pasillo de un par de metros muy estrecho, un patio al descubierto donde arrancaba la escalera hasta el segundo piso, y dos viviendas más en el bajo. En el bajo había tres, en el primer piso había dos, en el rellano de la primera escalera, y en el de arriba, había una que era donde yo vivía. Entrando desde la calle, a la izquierda, quedaba la primera casa del bajo, y en ese pequeño pasillo había tres servicios para toda la casa, para todos los vecinos. Uno de ellos estaba inutilizado, de siempre, el segundo tenía muchas cosas dentro, de cosas viejas, y el tercero que había en el centro era el único que se utilizaba. Claro, lo utilizaban los tres vecinos de la planta baja, los dos de la primera planta y el de arriba” (Entrev-b-40).

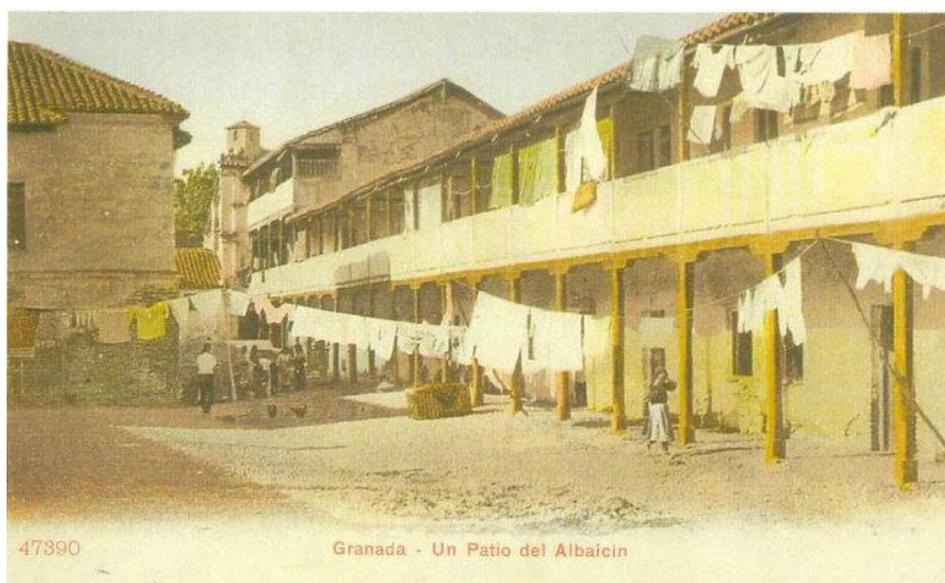


Ilustración 19: Antigua casa de vecinos del barrio. Casa de la Lona

7.2.2.1. Un espacio de inseguridad

Una de las principales razones que justifica el “cambio de uso”, por el que lo privado se hace más privado y lo público se desvanece, hace referencia a la situación de inseguridad vecinal. Mientras las casas de vecinos van desapareciendo, el territorio-casa puede llegar a radicalizarse en el momento en el que se cierra la posibilidad de contacto con los lugares externos a la misma, ya sea en el propio interior de la casa, como en su relación con la calle y/o el espacio público. En estos casos, la calle comienza a ser considerada como un

lugar extraño y, en algunos casos, ajeno e inseguro, en el que se limita al mínimo las relaciones con el exterior:

“Yo he tenido 5 niñas y mis niñas no han salido a la calle para nada. Allí han estado jugando y allí han tenido todo eso... para bicicletas, para todo, sin tener que salir fuera. Un patio muy grande que hay. Muchos cármenes... en el Albayzín hay unos cármenes muy bonitos” (Entrev-b-80).

Ese sentimiento de falta o escasez de seguridad, se puede observar en diferentes ámbitos de la vida diaria del albaicinerero. No sólo se hace referencia a los contextos de delincuencia, drogas, robos, etc., que puedan existir en el barrio, sino que también se relacionan con la falta de gente conocida en las calles, en las casas (cfr. Cap. 7.1.3.), y con la pérdida de lugares seguros de tránsito que, con anterioridad, habían sido preestablecidas como partes de su territorio barrial (cfr. Cap. 6.2.).

Para algunos habitantes, el barrio se desdibuja y deja de ser un lugar de comunidad, de convivencia y de encuentro. En este caso, el barrio se convierte en lugar de paso efímero, en el que el espacio público se convierte cada vez más en un equivalente del espacio privado: en un lugar de tránsito *per se*, pero modificado con el paso del tiempo, por la memoria y por la historia. Si antes el espacio público era el que se convertía en lugar de tránsito y de convivencia (cfr. Cap. 7.1.), ahora es el espacio privado es el que adquiere esta distinción, en el momento en el que se le adjudica o se asocia una serie de connotaciones negativas:

“Desde el año 50 estoy viviendo aquí. La vida era muy distinta de lo que es hoy. Por ejemplo la calle de la Calderería, la calle de la tetería, ahí no había ninguna tetería, eso era una calle donde había un mercado, ahí había de todo, carnicería, pescadería, había frutería, como ahora... sacaba, lo mismo cuando, ahí se... los musulmanes, que sacaban las cosas a la calle, las cosas, ahí también se sacaban a la calle los pimientos, los tomates. [...] Y era el paso obligado de todos los del Albayzín. Porque aquí estaba mucho más poblado que hoy” (Entrev-b-59).

Estas connotaciones negativas incluyen la pérdida de los “lugares de tránsito”. Aquellos lugares que ocupaba el albaicinerero autóctono, en su día a día,

del barrio. Son lugares por los que, la vecina o vecino, pasaba diariamente para ir al trabajo, a la compra o simplemente lugares de “tránsito” en su tiempo de ocio. Eso no significa que los lugares ahora estén “desiertos”, sino que ha cambiado sustancialmente el tipo de población que los utiliza. En este caso, la inseguridad no se asocia a la delincuencia, sino al desconocimiento de ese lugar que con anterioridad había sido delimitado como propio. Estos espacios, al igual que los mencionados con anterioridad, también se convertían y se territorializaban:

“Antes, todas las mañanas, venían por calderería... como no había los autobuses que hay ahora, pues por calderería, había un río de gente que iba a trabajar por la mañana y que subía de trabajar por la tarde. Y bajaban a Granada a trabajar. Aquí sólo trabajaban los artesanos que había... y eso ya se acabó. Ahora bajas por calderería y no ves a nadie. O casi nadie. Me refiero a nadie de aquí, excepto los 4 extranjeros que hay por ahí” (Entrev-b-65).

La visión más negativa de esta pérdida de identidad barrial y, de la modificación entre espacios públicos y privados, asocia la inseguridad directamente con la delincuencia y, a su vez, con la economía y con la atracción turística. “El vecino”, radicaliza su postura mostrando cómo la diversidad tiende a modificar sus estrategias de “apropiación del espacio”:

“Antes no había, porque delincuencia va siempre donde hay dinero, donde hay turismo... y antes no había turismo en este barrio. Había tiendas, como en cualquier otro barrio, para comprar comida y lógicamente, no había, no pasaban por aquí turistas, pasaba todo el mundo aquí, los que compran, los que vivían aquí [...] Ahora comentan muchas veces cosas, ahora sí hay robos..., no sé si es lógico, pero donde hay turismo siempre están aquí los delincuentes. Ahora hay turismo y bueno... hay más gente en las calles, pero yo no los conozco” (Entrev-b-74).

De esta manera, la identificación con el barrio puede ser valorada, o desvalorada, por los distintos individuos, según sea su vida cotidiana en el interior de este pequeño territorio, y el grado de pertenencia que actualmente sienten en él –como un lugar que los identifica y que constituye parte de su identidad. Esto varía dependiendo del grado de adscripción que los individuos mantengan con este territorio y las relaciones que tengan con los demás habitantes de su mismo espacio convertido en territorio, ya que, por ejemplo, vivir en un entorno violento o inseguro desarticula los lazos sociales, lo que a

veces produce fronteras y límites de distinción incluso en el interior de la propia casa:

“Antes se vivía quizás más familia, más en familia, con la gente del barrio. Hoy, al venir gente nueva, también, gentes que vienen de otros sitios, entonces ellos tienen la puerta cerrada, antes la gente, ahora no se puede tampoco por la delincuencia, pero antes las puertas estaban abiertas, la gente estaba sentada por la tarde en la calle, había tertulias en la calle, estaba la gente sentada en la puerta, entre vecinos” (Entrev-b-59).

7.2.3. Fiestas en espacios privados

Del mismo modo que las “casas” se convierten en lugares territorializados, los espacios de ocio que se generan en estos lugares, también adquieren este tipo de connotación. Este proceso se puede observar en las fiestas privadas que se llevan a cabo en el barrio, en las bodas, en los bautizos, e incluso, en aquellos lugares donde las “fiestas” o los “juegos” trascienden del espacio privado al público.

En las fiestas tradicionales que cada año se celebraban en el barrio, se reunían pequeños grupos de vecinos, en su mayoría en espacios privados, en los que se celebraban fiestas particulares. En otros casos, no existía la necesidad de celebrar eventos especiales y, sin ningún motivo aparente, se reunían en una casa o patio. En este caso, el espacio privado se convertía en espacio público de reunión en el que diferentes grupos se organizaban para realizar una actividad en común:

“Había aquí, en la casa de vecinos, nos juntábamos, un poner, 10 o 12, que tocábamos, a un poner, 3 o 4 pesetas. Nos juntábamos unos cuantos y hacíamos una sangría o una limonada. Y amigos nuestros, tocaban con la acordeón y allí bailábamos en los patios. Y el del acordeón no nos cobraba. Porque solamente eran para privar. Para beber. Nos juntábamos unos doce, catorce o quince, y juntábamos lo que sea para traernos... ¿Cuándo costaba un litro de vino?, costaba 3 o 3.50. Hablamos del 40 más o menos. Hacíamos fiestas en los patios por distraernos los domingos. Nos juntábamos ahí unos cuantos y juntábamos lo que sea y poníamos los amigos estos de la acordeón y guitarra y bandurria, y cogía el

camino y... Ahora no hay nada de eso. Aquí el barrio del Albayzín está abandonado por completo. Antes daba alegría. Hoy ya no” (Entrev-b-72).

Otras celebraciones, como los bautizos, también trascienden del espacio privado de celebración. Los patios “privados” de las casas de vecinos acogen a distintos grupos, en mayor o menor medida, de conocidos o de conocidos de conocidos (cfr. Ilustración 20). El entrevistado nos comentaba cómo, en este tipo de fiestas privadas, en determinados momentos, se desconocía el número real de personas e incluso su “procedencia”. Sin embargo, esto no era un impedimento para disfrutar y pasárselo bien, ya que todos eran del barrio y todos compartían la felicidad del momento que se conmemoraba:

“Ahí bautizamos a mi hijo... hace un porrón de años, y de ahí nos fuimos todos a la casa que entonces teníamos por San Miguel Bajo [...]. En el patio... un patio grande que compartíamos con otros vecinos, hicimos la celebración, con cosas para comer y beber. No tenía mucho control de la gente que había allí, pero entre los amigos de mi hijo mayor, los vecinos y los que se fueron agregando... ¡Aquello se quedó hasta chico! ¡Una hartá de gente! [...]” (Entrev-b-49).



Ilustración 20: Celebración familiar en casa privada

En las bodas sucedía algo muy parecido (cfr. Ilustración 21). Independientemente del estado en el que se encontrase la economía familiar, se

utilizaban las casas y los patios de vecinos como lugares semi-públicos o semi-privados, en donde se reunían para celebrar y “agradecer” el apoyo vecinal a la celebración. En contraposición a los ahora tradicionales “salones de fiestas”, el entrevistado usó su propiedad como un lugar de encuentro:

“Yo me casé ahí a las 8:30 de la mañana. Y cogí el camino, cuando salimos de la boda, que mi hermano que en gloria esté, fue el compadre, y la mujer del otro hermano mío, que también en gloria esté, fue la comadre. Salimos, nos casaron, llegamos a la casa, puso mi suegra un olla de chocolate y café, y allí nos sentamos todos, con pan duro y todo, y a mojar. [...] Hoy, el que tiene dinero lo celebra, y el que no, pues no puede. Puede invitar a más que cuatro a tomarse una copilla, a escondidas de unos y de otros, y ya está. Antes con poco... estábamos todos celebrándolo, en casa de uno o de otro. Hoy se gasta mucho, en una primera comunión, como en una boda. Como lo celebres, apunta ahí 800 o 900 mil pesetas que se te van” (Entrev-b-72).



Ilustración 21: Boda de Loli “la Loca”

7.2.4. Migraciones forzadas

El territorio local constituye un proceso dinámico y contradictorio que acompaña y, a su vez, se entrecruza con la historia del barrio. La historia y

memoria consolidan esta percepción de territorialidad, dando lugar a fuertes referentes comunes que, en su conjunto, son simbólicamente significativos para los albaicineros. En este caso, el proceso de “destierro” o migraciones del barrio suponen la pérdida territorial y su correlativa pérdida con el día a día del barrio, viéndose “literalmente arrancados de las bases territoriales donde está su cultura local” (Hannerz 1998:179). En este punto, ya no es sólo la pérdida de lo intangible, un “cambio de uso” relacionado con los espacios públicos y privados: las calles (cfr. Cap. 7.1.), las casas y cármenes del barrio (cfr. Cap. 7.2.), los lugares de tránsito o la celebración de fiestas y acontecimientos en esos espacios (cfr. Cap. 7.2.2.); sino que se relaciona directamente con la pérdida de espacios físicos, tangibles, y con el desplazamiento y la deslocalización de la vecindad a otros lugares externos y no cotidianos para ellos, a causa de diferentes catástrofes naturales –inundaciones y derrumbes de las casas que habitaban.

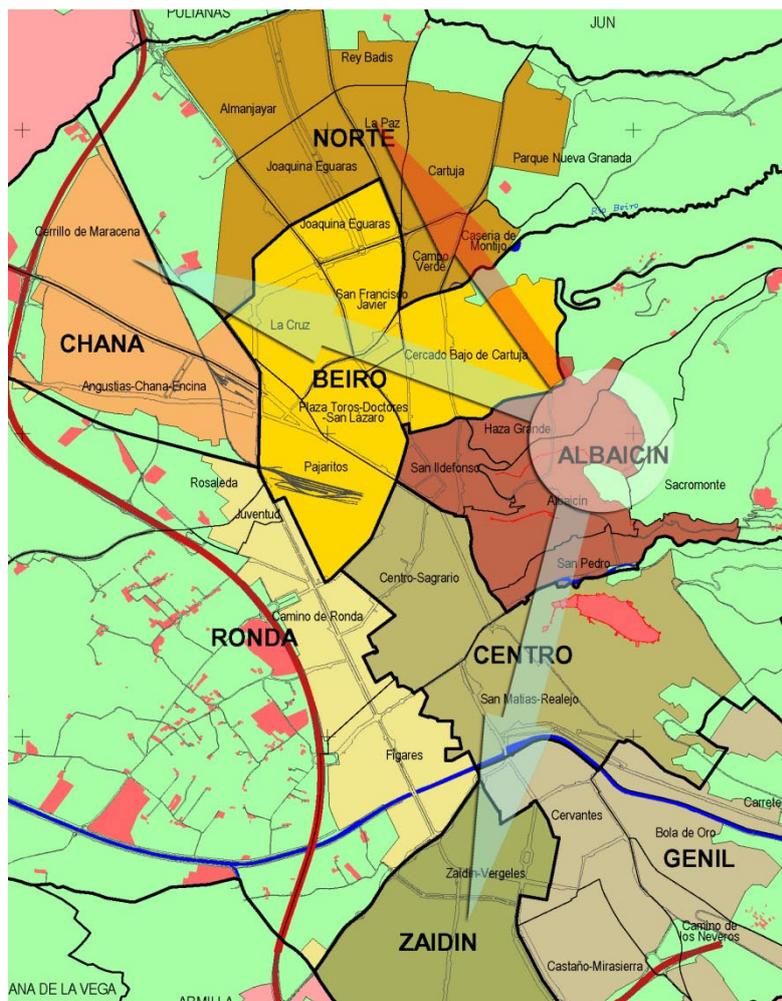
En todos estos casos, la vida barrial se ve expuesta a procesos de transformación, a través de los cuales los vecinos generan grupos, patrones de identidad común y reproducen prácticas colectivas entre ellos, lo que revitaliza las redes convivencia, de vecindad y de sociabilidad. En el caso de estas familias, en su gran mayoría con escasos recursos económicos, la vida que se desarrollaba en el barrio, que se producía en el espacio público de la calles, y que provocaba que la intimidad del espacio privado de la casa se mezclase con el espacio público del barrio, cambia substancialmente.

Los procesos de “migración forzada”, ya sean debidos a problemas económicos por falta de trabajo, o a causa de la pérdida material de las viviendas, supuso un cambio radical en la forma de vida del albaicinerero. No sólo para aquellas personas que se veían forzadas a abandonar sus espacios territorializados, sino también para aquellas otras que se quedaron en el barrio y que, desde dentro, observaron cómo todo lo que conocían iba cambiando paulatinamente. Este cambio, hay que relacionarlo temporalmente con la época

de inundaciones que tuvo lugar a principios de los años sesenta (cfr. Mapa 6)⁹². Para muchos, estos acontecimientos han sido señalados como puntos de inflexión clave para entender el cambio que están sufriendo las relaciones sociales en el interior del barrio y el devenir del mismo:

“¿Qué pasó? Pues que se cayeron la mitad de las cuevas. Y la otra mitad, pues bajaron de ahí. Se fueron a vivir a los barracones de la Chana, las primeras casas, se las llevaron al Zaidín. Ya hicieron las casas de la Virgencita, el barrio de la Paz. Ya empezó esto a despoblarse y vino a menos. A partir de esto, el barrio y la gente fue cambiando. Muchos se fueron de aquí y otros muchos nuevos comenzaron a llegar” (Entrev-b-65).

⁹² El patronato de Santa Adela, dependiente del Gobierno Civil y la Obra Sindical del Hogar, realizó un programa de “viviendas baratas”, promociones de viviendas sociales llevadas a cabo por organismos locales, en la parte Sur de la ciudad, dando lugar a lo hoy se conoce como el barrio del Zaidín. Tras las promociones del patronato, se consolidó la “Barriada Comandante Valdés”, que igualmente fue receptora de población albaicinerá, así como, la zona de “la Chana”, edificada por el patronato de la Virgen de las Angustias y dependiente del Arzobispado de Granada, y la zona del polígono de Cartuja. Ésta última tiene una especial significación en el recuerdo de los albaicineros, ya que, a raíz de las inundaciones de 1963, la Administración Central encargó la redacción del Plan Parcial del Polígono de la Paz, situándolo al Norte de la ciudad (Bosque 1988:128).



Mapa 6: Expansión tras los derrumbes e inundaciones

A raíz de esto, comenzaron a “desaparecer” un gran número de vecinos autóctonos del barrio, que hacían su vida en él y que invertían en él. El entrevistado nos narra cómo las inundaciones que afectaron principalmente la zona que existe entre el Albayzín Alto y la Ermita de San Miguel, una ladera llena de cuevas, desapareció, y con ello, el trasiego de las vecinas y vecinos que vivían en esa zona y que diariamente pasaban por el “centro” del barrio para comprar o para ir a sus trabajos en el centro de Granada. Ese espacio de tránsito, que se convertía en territorio, igualmente desaparece y, a su vez, los comercios tradicionales del barrio debido a la falta de clientela:

“Y lo que dice Miguel de las cuevas... Cuando ya se cayeron las cuevas, la tormenta que hubo, la lluvia, ya se tuvieron que ir. Como eran, digamos, habitantes del Albayzín, hacían la vida aquí: compraban fiado, ‘al-ya-te’, se relacionaban con la

gente y todos se conocían. A raíz de aquello, pues se derrumbaron muchas cuevas de... en la ladera de San Miguel hacia abajo, no ya las cuevas del Sacromonte, en la parte de San Miguel, ahí vivía mucha gente. Y claro, el paso de esa gente, era desde la placeta Cruz de Piedra, bajábamos, que por cierto era donde yo vivía en la calle San Gregorio, y aquí compraban” (Entrev-b-65).

Este desplazamiento forzado y/o deslocalización, implicó a su vez, una transformación radical de la forma de vida del barrio que lo enfrentaba a varios procesos novedosos:

El primero de ellos, estaba relacionado con el sentimiento de pertenencia identitaria al barrio, por el que muchos de los vecinos que habían sido reubicados por la pérdida de su hogar, seguían teniendo su familia en el barrio y, sin embargo, ellos se encontraban en el lado opuesto de la ciudad⁹³. En este caso, los lazos familiares y su identidad barrial, estaba por encima de aquellos esfuerzos que en su día les dieron los bienes materiales y que, por culpa de las inundaciones, habían desaparecido:

“Mira... a mí me dio mucha pena irme de allí... dejando a media familia... pero me quedé sin casa y no había otra cosa. Yo trabajé como camarero, en el barrio y fuera del barrio, y ahora que me jubilo... subo todos los días a tomar copas con los amigos y a relacionarme con mi gente” (Entrev-b-63).

Un segundo proceso, al que se enfrentaron las familias cuyo poder adquisitivo era mayor, fue el cambio de residencia. Muchos de estos intentaron continuar en el barrio o lo más próximo a él, con la intención de seguir, en cierto modo, haciendo su vida diaria como tradicionalmente lo habían hecho hasta ese momento:

“Nací en el Clínico y fui el primer niño que nació ahí. Vivía en San Juan de los reyes al lado de un molino y mi madre siempre me ha dicho que nací en el ‘río los gatos’ supongo que porque donde vivíamos estaba cerca del río Darro y hay gatos. De ahí nos fuimos directamente a San Juan de Dios, a la calle Trina, a un corralón con casi 40 vecinos. Eran viviendas de las de entonces, pues con las letrinas abajo en el

⁹³ Muchos de los albaicineros de “clase media-baja”, que residían en cuevas y casas antiguas situadas en la ladera de la Ermita de San Miguel y que llevaban a cabo trabajos como arrieros, porteadores, etc., fueron reubicados en barracones y posteriormente, a partir de 1965, “albergados” en lo que actualmente se conoce como una de las zonas más deprimidas y desestructuradas de la ciudad de Granada: el Polígono de Cartuja.

patio, con un grifo y una fuente para coger agua. Viví hasta que un terremoto vino y como no había otras casas entonces vivimos a esas casas. El triunfo era antes campo, cortijos y no había otra cosa por ahí, algunas acequias que pasaban y tal. Pero como estábamos muy cerca del barrio, en cuanto podía me escapaba a ver a mis amigos en el colegio y a jugar con ellos” (Entrev-b-70).

El último y tercer proceso, describe cómo este cambio de residentes autóctono no fue la única consecuencia que sufrió el barrio. Para muchos, la desaparición de las casas, con las inundaciones y terremotos, fue el inicio de un proceso especulativo del terreno, que dio pie a la llegada de nuevos vecinos y el consiguiente cambio de relaciones vecinales:

“El desalojo del Sacromonte y del Albayzín fue a raíz de unas inundaciones, aguas torrenciales y después un terremoto. Se despobló casi todo el Albayzín y sobre todo el Sacromonte. Cuevas 'colorás', lo que hoy son los cármenes de San Miguel, unos chalet de alta categoría. Eso provocó en el barrio un profundo cambio y transformación” (Entrev-b-38).

7.3. Tercer espacio: el “no lugar”

Los “terceros espacios”, que se generan a través de las relaciones entre los distintos vecinos del barrio, configuran nuevos nodos en el territorio barrial, llegando a ampliar y complementar a los “lugares” cotidianos, públicos y privados, de la vida en el barrio. El lugar de la tienda, el bar, el mercado, la peluquería, etc., se constituyen en ámbitos (lugares) de encuentro, esenciales en el día a día del barrio, y cuya carga simbólica los convierte en “lugares” identitarios relacionales e históricos (Augé 1998:58).

Estos espacios, que en la actualidad han sufrido profundos cambios, al igual que el resto del barrio, son recordados con añoranza por las vecinas y vecinos que hacían uso cotidiano de los mismos, transformando el espacio en territorio y, a su vez, en un lugar de encuentro. Por ello, es necesario analizar este tipo de espacios y el uso que se le daba. De esta manera, podremos comprender qué

tipo de vida existía en el barrio y cómo se modifican las relaciones, en estos lugares territorializados, en el presente.

7.3.1. El “tercer espacio” territorializado

En primer lugar observaremos las tiendas, como espacios que acogían a un importante número de vecinas y vecinos, y que transformaban un ínfimo espacio “privado”, en un territorio identitario del barrio. Estos puntos comunes, a caballo entre el ámbito privado y público de vida en el barrio, abarcaban tanto el interior de la tienda como su entorno más próximo en la calle. Este tipo de tiendas, como las mercerías o tiendas de confección, las tiendas de comestibles, etc., se constituían en lugares de convivencia:

“Luego, tiendas de confección o de [...]. Había una muy antigua que era un portalillo muy chiquitillo que era la 'Conchica la Agrela' y vendía cintas, botones, hilos y cosas de esas. Era un portalillo donde vende ahora la de las flores, que era más pequeño todavía. [...] Aquello tendría un metro de anchura por tres metros de largo. Y luego había otra que era de comestibles. Eso era el comercio que había y todos lo que íbamos nos conocíamos” (Entrev-b-79).

En oposición a los nuevos supermercados y/o hipermercados, el tipo de relación que existía en este comercio estaba marcado por la cercanía y el conocimiento mutuo entre las personas que acudían a comprar, dando lugar a espacios de encuentro en los que la transacción económica no era específicamente prioritaria. El tipo de relación que se establecía, entre el comprador y el vendedor, podía llegar a superar las relaciones externas que existían con otros vecinos del barrio. Igualmente, como lugar de expansión, las tiendas relacionaban a familias que en entornos externos no tenía ningún tipo de contacto. La vida del barrio se identificaba con el uso de este tipo de tiendas, modificando constantemente el uso “primario” de las mismas, por usos alternativos relacionados con lugares de encuentro y convivencia. En este tipo de tiendas, se podían dejar a deber las cosas que se compraban y pagarlas a

“cómodos plazos”, así como, ser utilizadas como “centro de noticias” y/o cotilleos del barrio:

“Una tía abuela mía tenía una tienda de comestibles, unas puertas más abajo. Entonces, nosotros siempre hemos girado un poco hacia esa tienda. Había una primera de comestibles y otra de temas de hilos de costura y botones y cosas de esas [...]. Y luego el nivel de ventas tampoco era mucho. Fue ya la época en la que comenzaron a aparecer un poquillo los grandes comercios, los supermercados más grandes. Entonces, las tiendas tan pequeñas, como eran esas, no eran rentables. Se funcionaba mucho con el tema de fiar las cosas. De llevarse las cosas fiadas. Eso es que tú ibas a comprar a la tienda y tú tienes ya una cuenta con el dueño de la tienda, porque él te conoce y sabe de qué familia eres... y cómo llevas tu economía particular. Sabe si cobras a final de mes, si cobras a primero, si tienes una paga a mitad de mes. Entonces en función de eso te va dejando que tú te lleves cosas fiadas y cuando vengas pues tú pagas tu cuenta. Entonces siempre debes un dinero al que te vende, porque nunca te pones al día. Pagas parte de la deuda. Pero como el que compra lo conoces, todo el mundo está contento. No hay una cosa de que te miren mal porque no puedes pagar en un momento determinado. Eso también suponía que la gente se conociera más... no sólo sabías de su casa, sus hijos, su familia, incluso sabías cómo, cuándo y cuánto de su cuenta corriente. Eso suponía que la gente era más conocida, pero ahora ha llegado un momento en el que casi no hay relación. Tú eras conocido, la gente conocía a tu familia y ellos te conocían a la vez a ti. Era un rollo más personal. Había también relaciones con clientes que incluso era más amistad que con amigos, amigos” (Entrev-b-49).

Por lo tanto, el uso de estos espacios estaba condicionado por el conocimiento mutuo. El “otro”, aquellas personas que no eran del barrio, no eran conocidos o simplemente no se relacionaban con el dueño de la tienda, no podían “disfrutar” de ciertos privilegios a la hora comprar, sintiéndose ajenos al espacio territorializado:

“Compraban aquí, había muchas más tiendas, en las tiendas se compraba de otra manera, apuntado. Apúntame ‘al-ya-te’ al ya te pagaré. Cuando cobraba la semana, pues iba y preguntaba ¿qué te debo? ¡Pues me debes...! E ibas pagando poco a poco. Iban pagando poco a poco en cómodos plazos, como se dice hoy. También era otra forma de relacionarte. La gente que no conocíamos, pues no podía hacer eso... era entre nosotros. ¿Qué pasaba? Pues que tenía vida el barrio” (Entrev-b-79).

En segundo lugar, las tiendas artesanales, los talleres de reparación –de calzado, por ejemplo– se establecían como lugares de encuentro entre los distintos vecinos. Este es el caso de un taller de reparación de calzado en la parte alta del barrio, en el que las puertas siempre están abiertas a los vecinos que quieran pasar a conversar, como si se tratase de un lugar o punto inflexión en el

quehacer cotidiano. La construcción concreta y simbólica de estos lugares los convierte en un territorio para aquellos que habitan en el barrio:

“Yo siempre que puedo paso por esta calle para saludar a Pepe, me siento un rato con él y hablamos de un montón de cosas mientras termina alguno de los trabajos [...]. Cada vez hay menos gente, antes había mucha más gente que venía, dejaba los zapatos y se quedaba un rato charlando. Ahora todo eso es más... anónimo. Ya casi no conoces a la gente que viene... saludan y se largan. A mí también me está pasando, cada vez puedo venir menos, aunque siempre que puedo... aquí me escapo de la rutina, es como si fuese a casa, mejor...” (Entrev-b-62).

En tercer lugar, el mercado en el barrio, como lugar antropológico, también constituye un nuevo nodo de espacio y de relación entre los “semejantes” y los “otros”. El mercado se convertía en un lugar marcado por las relaciones sociales entre vecinos. En estos espacios, la venta ambulante era más concreta y especializada, ya que la mayoría de artículos se podían comprar en las tiendas que estaban alrededor de la plaza –Plaza Larga–, por lo que se aportaban artículos de uso cotidiano y de fabricación artesanal que no estaban en las tiendas cercanas. Los artesanos que trabajaban con la materia prima, que podían encontrar en los alrededores del barrio, como es el caso del esparto, tenían una venta segura, gracias al bullicio de personas que hacían uso del espacio público de la plaza, convirtiéndola en un lugar privado a modo de “supermercado”:

“El mercado, ahora no hay nada más que dos vendedores ambulantes. Antes había más gente. Venían los alpargateros, que hacían las alpargatas; en la cuesta del Chapiz, yo me acuerdo, que estando yo en Bermúdez de Castro, me mandaban aquí a la cuesta del Chapiz a comprar cuerda. Cuerda de esparto para los pobres y de cáñamo para los más pudientes. Y en la misma plaza había cuatro o cinco, que se dedicaban a hacer las suelas de las alpargatas. Y hacer cuerda... que era un trabajo muy eso... muy mal pagado. Yo me acuerdo que... yo por ir a por la cuerda, me daban tres chicas. Tres chicas eran una perra gorda y una perra chica, quince céntimos” (Entrev-b-38).

En cuarto lugar, del mismo modo que en las tiendas y en los talleres, en otros negocios como en las peluquerías, barberías, se generaban nuevos lugares de encuentro. Estos espacios acogían a grupos de vecinos, amigos y conocidos que llegaban territorializar e identificarse con el espacio que estaban usando. Una peluquería del barrio, dejaba su función primaria a un lado para convertirse en

un lugar de encuentro con los amigos, en el que podía charlar y contar los problemas e interpretaciones de lo que había sucedido en su entorno más próximo, así como de cuestiones más “triviales” como el fútbol, la política, etc., convirtiendo este acto en un hecho cotidiano:

“Hay algunos que se quedaban aquí una o dos horas. Leer el periódico, charlar. Algunos se liaban a charlar en cuestión de paros, otros de fútbol, otros de toros... siempre teníamos nosotros aquí, 8 o 10 y se liaban unos a cascar, otros se salía ahí fuera. Pero hoy no, hoy vienen, se arreglan, pillan el camino y se van corriendo. Está locos por ir a beberse una cerveza o un cubalibre” (Entrev-b-72).

En quinto y último lugar, observaremos cómo los bares y las terrazas constituían otro punto de encuentro habitual en el barrio (cfr. Ilustración 22), igualmente ambiguo en el tipo de espacio (público-privado) y/o territorio que ocupaban. En algunos casos, el bar ocupaba parte del espacio público y lugares de tránsito de las vecinas y vecinos. Las aceras eran utilizadas, como zona de expansión y parte del negocio podía salir de su ámbito privado ocupando un lugar de tránsito de los vecinos y turistas:

“Bares, pues estaba el cafetín, hacían churros en plaza larga, en mitad de la calle. Salía una mujer con un hornillo y ahí se ponía ella para hacer los churros [...]” (Entrev-b-79).

En otros casos, el propio bar se podía convertir en el hogar o en la “oficina” de un cliente habitual. Aquellas personas que sistemáticamente acudían a un bar a horas determinadas, llegaban a considerar el bar como una prolongación de su vida privada, un espacio territorializado, en el que los amigos y conocidos reconocían y adoptaban como punto de referencia en su vida diaria, e incluso, como un lugar específico de toma de decisiones:

“Cuando quieras venir a verme... siempre me puedes encontrar aquí, en mi oficina. Aquí en la ‘oficina’ estoy todas las mañanas sobre las doce más o menos. [¿Oficina?] Sí, aquí en los Mascarones” (Entrev-b-65).



Ilustración 22: Bar Horno de Paquito en la Plaza Aliatar

Del mismo modo que las tiendas y talleres se identificaban con sus dueños, con los que se establecía una relación personal tanto en el ámbito económico y social, los bares del barrio eran reconocidos en muchos casos por el “apellido” o apodo familiar. El uso colectivo de estos sitios, no implicaba necesariamente consumir bebidas o comidas, sino que se convertían en lugares de ocio en donde se reunían para jugar o pasar un buen rato entre amigos. El uso de los bares, en contraposición al de los mercados y tiendas, estaba casi exclusivamente dedicado a los hombres, que acudían a uno u otro bar, no de forma aleatoria, sino que conscientemente se constituían como puntos de referencia o lugares simbólicos “exclusivos” de reunión familiar:

“En esa plaza había solamente un bar que era el Pañero, que hoy es el bar de miguel y los caracoles. Los caracoles eran de Paco, Paco el de los caracoles, que la mujer era la taquillera del cine Albayzín [...] Lo que era la placeta Aliatar. Y más bares... estaba Torcuato, que en la actualidad lo llevan los niños. Estaban los mascarones que lo llevaba Juan Ferrer, un hermano del que murió ahora. Los caracoles, el bar hiedra, el bar higuera, que jugábamos a las bolas, a la petanca... y no había más bares... y yo casi siempre estaba en el mismo...” (Entrev-b-63).

Un punto de inflexión en el uso colectivo de los bares, se puede observar en la llegada del primer televisor al barrio, a modo de instrumento de organización del tiempo y del espacio del barrio. Del mismo modo que las celebraciones y fiestas privadas, los juegos y los lugares de juego (cfr. Cap. 7.1.3. y 7.1.4.), eran referentes a la hora de analizar los procesos de territorialización del espacio privado, el hecho de ir a uno de los pocos lugares que tenían televisión en el barrio, lo convierte en un “tercer lugar” de convivencia y de “reunión familiar”, no sólo para personas adultas, sino también para niñas y niños que acudían al bar en grupo para disfrutar una tarde de fútbol o toros:

“Entonces se vivía mucho en la calle. Se vivía más en la calle que en la casa. Me acuerdo la primera vez, que en el barrio, llegó una televisión al barrio... Llegó a un bar, bar de ‘Pepinichi’, que ha existido durante 30 años, de la señora María, en la calle del ‘Jibetrillo’ [aljibe de Trillo]. Allí nos íbamos a ver los partidos de fútbol y las corridas de toros. Era un gran acontecimiento, porque imagínate, con mi edad de siete u ocho años, estábamos unos cuarenta críos y la calle era multitudinaria. Entonces eso nos ha llevado a que el acontecimiento de la televisión era una reunión familiar” (Entrev-b-46).

Sin embargo, para muchos, la televisión supuso la pérdida de relaciones con el exterior del espacio privado de la casa (con la calle), llegando a dividir el barrio en distintas “clases sociales”: aquellos que podían permitirse comprar un televisor para su casa y, aquellos otros que sólo podían verla en el “espacio público” del bar:

“Antes se vivía, quizás, más en familia, más en familia, con la gente del barrio, hoy al venir gente nueva, también, gentes que viene de otros sitios, entonces ellos tienen la puerta cerrada, antes la gente, y ahora no se puede tampoco por la delincuencia, pero antes las puertas estaban abiertas, la gente estaba sentada en la tarde en la calle, había tertulias en la calle, estaba la gente sentada en la puerta, entre vecinos. Hoy eso ha desaparecido, parte por la televisión, la gente se ha metido en las casas, y luego otras que no salen. En muchas casas [...]. Cuando llegó ya la televisión, se acabó de romperse más o menos, toda esa colectividad que había en las casas. [...] Comenzaron a establecerse unos status diferentes. El que la tenía antes, pues se quedaba en su casa viéndola... la televisión...” (Entrev-b-60).

Actualmente, estos espacios comienzan a perder su función esencial de “reunir” a los vecinos, dejando de ser lugares de encuentro y aproximándose cada vez más a la noción de “no lugares” descritos por Marc Augé (1998).

7.3.2. Del tercer espacio a los “no lugares”

Augé (1998) puntualiza que cuando un espacio no puede ser definido como identitario, relacional e histórico, tenemos que considerarlo como un no-lugar. La hipótesis que defiende es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, “de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que contrariamente a la modernidad baudelerina, no integran los lugares antiguos” (Augé 1998:83), lugares que se generan a través de la memoria y memoria histórica del barrio. En ese sentido, para un creciente número de albaicineros, estos lugares de tránsito –como los espacios públicos o terceros espacios– están desapareciendo y/o cada vez más se están volviendo inexistentes. En su relación con el “otro”, se generan nuevas formas de identidad; es decir, el “otro” se convierte en un “agente” catalizador de la propia identidad albaicinerana, de su localismo y de su territorialización, en confrontación con otras entidades.

Se generan así los no lugares, donde la identidad del barrio deja de estar representada o simplemente es modificada por estos agentes externos. Si anteriormente hemos comprobado, cómo los lugares –territorios– del albaicinerano se “resolvían en la convivencia”, los “no lugares” nos mostrarán otro tipo de relaciones entre los mismos vecinos; (nuevas “relaciones”) con las personas que llegan de fuera al barrio y, el resto de vecinas y vecinos no identificados como propios, generando un proceso de “sociabilidad de la coexistencia” (Vidal 1999), que no de convivencia.

De este modo, la idea que teníamos de barrio/pueblo (cfr. Cap. 7.1.1.) en el que todos conocían a todos, desaparece paulatinamente ante los procesos de “globalización”, “glocalización” y/o “sobremodernidad”, según Augé (1998), momento en el que los lugares territorializados comienzan a

“desterritorializarse”. Estos espacios, antes territorios, se constituyen en lugares de paso y/o tránsito de los vecinos, que a su vez, desplazan los lugares de encuentro al ámbito más privado:

“Yo quiero que el barrio sea.... pues como estaba antes. Que nos saliáramos a la placeta, que nos saliáramos a la calle, que hablábamos con la gente, nos hablábamos, nos sentábamos tranquilamente y podíamos hablar... pero ahora es que no puedes salir al Tambor. Está el Tambor, sales... y es que es todo el santo día así. Y si llegas ahora, abren la Reina Mora [restaurante-tablado de flamenco] y se lían a llegar guiris... pues es una pena” (Entrev-b-51).

Por lo tanto, las tiendas, bares, talleres, etc., que con anterioridad eran analizados como “terceros espacios” de convivencia (cfr. Cap. 7.3.), cambiarán su “status” ambiguo de “lugar”, hacia la representación efímera del no-lugar, dependiendo del tipo de relación que tenga la persona en la construcción simbólica del territorio que habita y usa. Por ello, no sólo los supermercados e hipermercados, las paradas de autobús, los cajeros automáticos, etc., –que a nivel macro analiza Augé– sino la propia individualidad del vecino y la escasez de relaciones interpersonales con el resto de habitantes del barrio genera nuevos no-lugares.

Ante el análisis en profundidad de estos “lugares”, surge la necesidad de responder a los siguientes interrogantes: ¿estamos ante una nueva configuración de barrio más cercana a un lugar de tránsito residencial?, o por el contrario, ¿estamos hablando de un lugar creador de historia e identidad barrial? En la medida en la que se avanza en el análisis de la identidad barrial, configurada a través de las distintas vecinas y vecinos que residen en él, ambas preguntas, se mostrarán como no excluyentes. Al pensar en la relación territorial del barrio, con la identidad individual y colectiva de sus habitantes, se configurará la “gran familia albaicinera” como una unidad doméstica marcada por diversos procesos endogámicos y de substancialización identitaria, como forma de defensa frente a los elementos exógenos que la desestructuran.

8. SUBSTANCIALIZACIÓN

Pensar en la relación del barrio del Albayzín con la identidad individual y colectiva de las vecinas y vecinos que residen en él, nos remite a tres niveles diferentes de análisis:

En primer lugar, partiendo de la concepción de barrio como referente de identidad, a nivel temporal y territorial (cfr. Caps. 6.3. y 7.), en la medida en la que sus pobladores, vecinos albaicineros autóctonos, lo han habitado, construido y modificado socialmente como un territorio que genera lazos de pertenencia – tanto globales como locales frente al mismo–, confiriéndole la capacidad de distinguirse frente a otros barrios de la ciudad de Granada, así como, frente a otros grupos sociales que habitan en el mismo espacio.

En segundo lugar, la necesidad de asumir el barrio como un lugar en el que se construyen y/o constituyen diferentes y diversas identidades individuales, y por lo tanto, diversas identidades colectivas. Identidades que muestran el tipo de relaciones internas en el barrio –tanto a nivel “micro” como “macro”–, las cuales se engloban en procesos relacionales de “fragmentación”, de luchas internas, de conflictos –de oposición y/o identificación con el “otro”– de una manera substancializada, consecuentes con el tipo de sociedades urbanas contemporáneas. Mediante estos procesos de substancialización (Alonso 1994), los espacios y el sentimiento nacionalista/localista, se reinterpretarán las relaciones sociales existentes en el barrio de forma biologizante⁹⁴, dando lugar a

⁹⁴ Desde el derecho relativo a la nacionalidad de las personas se pueden observar dos líneas fundamentales: Por un lado, la nacionalidad fundamentada a través de los lazos familiares (*jus solis*) y, por otro lado, la que se basa en el lugar de nacimiento (*jus sanguinis*) (Márquez 2006:97). La reinterpretación de las relaciones sociales en el barrio del Albayzín, en base a esta diferenciación selectiva de la alteridad cultural, llegará a debatirse en los procesos de temporalización (cfr. Cap. 7.) y de “memoria histórica selectiva”, provocando continuos “conflictos” que se debaten entre la pertenencia o no al espacio territorializado por las comunidades residentes en el barrio.

la autodefinición del grupo portador del proyecto nacionalizador, frente a la presencia del “otro”, marcando así una fuerte identidad colectiva supra-familiar y subregional.

En tercer lugar, el material etnográfico aportado ilustrará, desde la persistencia de dicha unidad local, cómo una “cultura íntima” se debe, antes que nada, al carácter segmentario de sus estructuras internas. El precario, pero flexible equilibrio entre la unidad doméstica (cfr. Cap. 8.1.1.), las relaciones asociativas en el interior del barrio y las dimensiones económicas del mismo (cfr. Cap. 8.2.1.), ofrecerán a sus integrantes la posibilidad de recluir o expandir el horizonte identitario de su “cultura íntima” (Dietz 1999:117), adaptándose con ello a los vaivenes del impacto ocasionado por los poderes exógenos, que desde hace más de “cinco siglos” dominan el imaginario de la cultura local y regional con respecto a las relaciones sociales.

Creemos que, en el marco de esta complejidad, un camino para ir comprendiendo la dinámica de estos procesos puede ser describir el modo en que los diversos sujetos sociales son interpelados por los factores de cambio en el contexto de sus prácticas habituales y, en los distintos planos en que estas se inscriben. Por lo tanto, en este capítulo, se proponen dos dimensiones para la discusión en torno a las estrategias de apropiación y substancialización del espacio, tanto en su dimensión social (cfr. Cap. 8.1.), como en su dimensión económica (cfr. Cap. 8.2.). A raíz de esto, debemos aclarar de antemano, que aunque se describan de forma independiente, todas estas categorías o dimensiones del barrio forman parte del concepto global que implica el estudio de los procesos de territorialización, temporalización y substancialización.

8.1. Dimensión social⁹⁵

En el capítulo anterior, hemos constatado cómo en el barrio del Albayzín se sobrepasan las divisiones físicas y/o administrativas autoimpuestas, generando espacios territorializados que se consolidan a través de la historia, de la memoria y de las relaciones sociales entre iguales. El tipo de relaciones que se establecen en el barrio, relaciones de amistad, de convivencia, económicas, etc., en los distintos espacios territorializados (cfr. Cap. 7.1, 7.2. y 7.3.), generan diversas identidades barriales que, partiendo de procesos de identificación individual, dan lugar a la aparición de identidades y memorias colectivas⁹⁶.

Será en estas identidades colectivas, entendidas como un conjunto de representaciones sociales, de “entidades relacionales” constituidas por individuos vinculados entre sí, que comparte un núcleo de símbolos, de representaciones sociales y, una orientación común que les permite constituirse como entidades diferenciadas de otros grupos o colectividades (Giménez 1997:10–13), donde adquieran especial importancia las unidades domésticas y las redes de parentesco.

A partir de la unidad doméstica, en relación al grupo familiar (cfr. Cap. 8.1.1.), las redes de parentesco entre los distintos albaicineros y, las estrategias de reproducción social y las relaciones políticas y clientelistas, se conforman distintos lazos de amistad, de afinidad y de paisanaje, de unos grupos con otros. Estas relaciones que, de partida, se establecerían en el ámbito privado de la casa o del negocio (cfr. Cap. 7.2.1.), en muchos de los casos marcados exclusivamente a través de lazos de consanguinidad, trascienden hacia los distintos grupos que

⁹⁵ La amplia mayoría de los casos aquí expuestos, hacen referencia a la parte alta del barrio del Albayzín, comprendida entre San Miguel Alto, San Salvador y Plaza Larga (cfr. Cap. 6.2.2.); espacios donde el índice y/o hacinamiento de población (De Pablos 2000:60), es superior al del resto de barrio.

⁹⁶ Para más detalles acerca de la configuración de identidades individuales y/o colectivas, debemos tener en cuenta las corrientes de pensamiento expuestas por Touraine (1985), Melucci (1995), Morris (1992) y Shriver et al., (2000).

conforman la identidad colectiva del barrio, recurriendo a las redes de parentesco y consolidando así la identidad barrial en su conjunto. De este modo, los vecinos del barrio se aíslan, por un lado, en su proceso identitario y, por otro lado, lo expanden desde su “cultura íntima” (Dietz 1999:210ss), adaptándose a los constantes cambios e “invasiones” que de forma exógena está sufriendo el barrio del Albayzín.

8.1.1. La gran familia albaicinerana: unidad doméstica⁹⁷

A lo largo de los distintos capítulos descriptivos hemos podido constatar, cómo el barrio del Albayzín –en el marco de las relaciones sociales que en él se establecen–, es considerado por muchos como parte de una gran familia, en el que el individuo es miembro de una unidad más amplia, generalmente determinada por su propia familia (Jiménez 1999:131). A partir de las unidades domésticas que se generan en el barrio, se llegan a transmitir los rasgos esenciales que se conservan de la cultura y, a su vez, se introducen nuevos componentes externos como roles, deberes, responsabilidades y toma de decisiones, que inciden necesariamente, tanto en el exterior, como en el interior del ámbito privado y familiar.

En comunidades pequeñas y tradicionales, como un pueblo o un barrio, se llegan a reproducir en el exterior de la familia lo que de forma interna está sucediendo entre las distintas familias autóctonas que habitan en este entorno territorializado. Partiendo de la analogía barrio, como pueblo, y barrio, como unidad familiar, podemos llegar a comprender la especificidad del tipo de relaciones que se establecen en él y, en el interior de las familias albaicineranas.

⁹⁷ Para más detalles cfr.: De Pablos (2000:51–60)

Las familias autóctonas, se agrupan a modo de “gremios” a través de los cuales, las extensas redes familiares, que a lo largo de las décadas se han ido formando y constituyendo en el barrio, generan una extensa genealogía familiar que se cruza y entrecruza constantemente, dando lugar a nuevos lazos familiares y, a su vez, a nuevos “parientes”. Estos procesos endogámicos son observables, en el día a día albaicinerero, a través de las relaciones de parentesco existentes entre los distintos vecinos, multiplicando incesantemente las relaciones entre unos y otros. Las fotos familiares (cfr. Ilustración 20) son un ejemplo claro del tipo de relación que existía entre las diferentes familias tradicionales del barrio. En este caso, el entrevistado nos explicaba cómo, entre siete u ocho familias, todos estaban relacionados:

“Aquí siempre hemos estado sólo unas cuantas familias... en esas fotos... están de los ‘Sirris’, de los ‘Parranda’... como te decía antes, como nos llevábamos muy bien... los ‘7 ó 8’ que estábamos nos llevábamos todos muy bien y se hacía mucha vida con los vecinos, por lo que no era raro que algún vecino saliera en las fotos de familia” (Entrev-b-63).

Esto se debe a que en el interior de la unidad doméstica, en las distintas viviendas que se configuran en el espacio albaicinerero, es fácil encontrar un alto número de miembros, hijos/as, sobrinos/as, abuelos, tíos, etc., que viven y conviven en el mismo espacio privado, dando lugar a “familias extensas”. El número de hijos, en la unidad familiar, ha sido de forma tradicional significativamente más amplio que en otros sectores de la ciudad de Granada, así como, la proximidad entre las familias que se han independizado, se han casado y han tenido hijos:

“[...] Esto es como en los pueblos [...] aquí vivíamos mi madre y nueve hijos, mi padre también. Mi padre y mi madre tuvieron más hermanos que yo... eran mis tíos, pero cada vez existen menos familias numerosas aquí en el barrio, pero aún las hay, quizás más que otros sitios [...] Todos hemos vivido aquí en barrio y eso ya tiene una historia, la guerra española, el hambre, la miseria, íbamos a la fuente del Avellano y pillábamos lo que se podía comer de plantas” (Entrev-b-62).

En muchos casos, los hijos que se independizan tienen nuevos hijos, y por supuesto, los abuelos empiezan a tener nuevos sobrinos. El papel de la sobrina/o

también adquiere cada vez más importancia y sirve como núcleo de unión entre las distintas familias que han salido de la casa. De este modo, aunque las hijas e hijos se casen y se vayan de casa, los lazos familiares siguen existiendo y, en muchos casos, de una forma más constante. Las relaciones familiares se vuelve cada vez más estrechas y gracias a los nuevos miembros familiares, muchas de las “asperezas” o roces sufridos entre padres e hijos en momentos como la pubertad, etc., desaparecen, dando paso a nuevas estructuras familiares condicionadas por los “nuevos hijos”. En otros casos, casi todo el tiempo están en la casa familiar y son cuidados y criados por los abuelos maternos que ayudan a los hijos y que, a su vez, generan nuevos momentos de convivencia en familia. Se ganan de esta manera, innumerables “cachitos” como nuevos miembros familiares:

“He ganado muchos cachitos... he ganado 5 cachitos. Lo siento por las madres de ellos. Porque las madres de ellos... sí han perdido el cachito, pero yo sí he ganado el cachito [...]. Yo tengo ahora mismo 5 niñas. Tengo 5 nietos. En mi casa quedamos ahora mismo, mi niña chica, que tiene 22 años, mi marido y yo. Pero yo no sé lo que es comer en mi casa los tres solos. Yo crié a mi nieto grande, que tiene 17 años. Después nació Alejandro, que también lo tuve otra temporada. Yo tengo una niña que tiene... una nieta con 4 años, que se casó... y desde que se casó está en mi casa conmigo. Ella y su niña” (Entrev-b-51).

En este proceso, por el que se consolida la unidad doméstica, también influye el tipo de residencia y el lugar donde se vive. A diferencia de lo que sucede en zonas más urbanas de la ciudad, el entorno tranquilo, seguro y amplio (cfr. Cap. 7.2.2.1.) que ofrecen las casas y cármenes en las que las familias autóctonas habitan, favorece este tipo de relaciones. Al tratarse de casas y/o cármenes muy amplias y extensas, la herencia familiar prevé o facilita la posibilidad de que todos los hermanos, miembros de una misma familia, puedan llegar a residir en una misma casa acondicionada o subdividida en diferentes partes, compartiendo una entrada en común y el patio:

“De aquí... de este cachito [en referencia al patio de su casa], no hemos salido para nada. Aquí lo hemos tenido todo, hemos jugado, nos hemos divertido... lo mismo yo que mis hermanos, que compartíamos esta para jugar y ahora para sentarnos al fresco... porque este patio es común, es de todos [...]” (Entrev-b-51).

De este modo, la crianza de los “nuevos hijos” se ve favorecida por la proximidad de los hijos al entorno familiar, ya que una amplia mayoría de los jóvenes del barrio muestra su deseo de seguir viviendo en él y a ser posible, próximos a la casa donde habitan sus padres. El deseo de quedarse en el barrio y la posibilidad de conseguirlo, amplía notablemente la unidad familiar en el espacio del mismo. Sin embargo, para las nuevas generaciones es difícil mantener esta “tradicción”. Las casas y/o cármenes, actualmente, tienen un precio desorbitado, nada comparable con los precios que existían años atrás, condicionando a las nuevas familias la posibilidad de quedarse a vivir en la zona donde nacieron. Esta nueva unidad doméstica, que se genera en el barrio, estará íntimamente ligada a la anterior, estableciendo nuevos lazos familiares y/o reforzando los que con anterioridad ya existían:

“Antes, ahí hemos nacido todos. En una casa, en la calle larga de San Cristóbal. Ahí hemos nacido mis hermanas, mi padre, mi madre, mis hijos,... bueno, yo ya me fui a vivir a la placeta Aliatar [...]” (Entrev-b-63).

Igualmente, existen otros tipos de familias en las que las unidades familiares nucleares se hacen cada vez más extensas, en el momento en el que el padre, madre, hijos, abuelos paternos o maternos, así como otros familiares y la descendencia de estos, llegan a residir en un mismo lugar:

“Ahora mismo, en mí casa, vive mi hija mayor, con su hijo, mi hija menor, mi marido, su hermano, que desde que murió mi cuñada está viviendo con nosotros [...] eventualmente casi todos mis sobrinos, y los fines de semana también nos reunimos casi todos en familia” (Entrev-b-82).

Por lo tanto, la pervivencia de la comunidad barrial, aún “estando amenazada” por agentes externos, por el nivel de vida del barrio y excesivo coste de la vivienda, por las trabas que imposibilitan a los jóvenes la intención de quedarse a vivir en el barrio, etc., parece estar reafirmada/garantizada por los comportamientos matrimoniales y la cesión de las herencias familiares, así como por la estructura familiar tradicional característica de esta parte del barrio:

“Ya vivo yo en la casa hace 25, 26 años, más tres años que tardé en hacerla. Hace unos 30 años. La casa tiene muchas escaleras y a mi mujer le gusta mucho. Pero ahora está pensado en que tiene muchas esclareas. Ahora ya se está dando cuenta que vamos para viejos. Antes subías las escaleras de tres en tres, ahora ya no. Ahora lo piensas tres veces para subir un escalón. Y yo he tenido 2 niñas. Una sigue con nosotros... y algún día esto será suyo... y se quedará aquí, porque el barrio le tira mucho” (Entrev-b-65).

La “nueva” comunidad barrial, irá más allá de las nuevas relaciones que se pueden establecer entre los distintos residentes –en la mayoría de los casos autóctonos que viven en el barrio–, dando lugar a un específico proceso endogámico que a continuación analizaremos.

8.1.1.1. ¿Endogamia barrial?

La estructura familiar se puede observar a través de los diferentes tipos de endogamia que tienen lugar en el barrio: una endogamia barrial, una endogamia geográfica, una endogamia profesional y por supuesto, un proceso de endogamia familiar, con una serie de matices, que a continuación describiremos.

La endogamia barrial es la que, a menudo, los nuevos cónyuges se conocen en el entorno más próximo al barrio, delimitado éste por zonas barriales (cfr. Cap. 6.2.2.), y observable principalmente en la zona alta del barrio del Albayzín – Zona de Plaza Larga. En este proceso, la familia comienza a ser considerada como una unidad doméstica, tanto en las “estrategias de reproducción social” (Bourdieu 2002)⁹⁸, como en la organización de la estructura y dinámica familiar:

“Con mi hermana, que sólo nos llevábamos un año, era con quien más estaba... además, era la que me facilitaba... el tema de las novias. Gracias a ella conocí a la

⁹⁸ La familia, considerada como una unidad doméstica, es el sujeto de las estrategias de reproducción social. Para que exista una reproducción social, la familia actuará como un conjunto de sujetos colectivos, y no como simples agregados individuales. De este modo, la toma de decisiones, las opciones y los caminos elegidos, se formarán en la confluencia de distintos mecanismos de lucha e integración (Bourdieu 2002 y 1997).

mayoría de las novias que tuve, gente de aquí del barrio, vecinas, que antes ni siquiera te habías relacionado, por ser niñas, pues después fueron mis novias. [...] Hasta octavo, lo que era la EGB era más tonto y tonterías, era otra historia, no era nada. A partir de ya, de llegar al bachiller, ya sí que empezabas con el tema de las novias y con el rollo ese de conocer a las niñas, que las conocías a muchísimas... si no eran amigas de tus hermanas, amigas del barrio, amigas de la hermana de tu amigo. Con esas historias sí empezabas a salir en pandillilla y te ibas a San Nicolás, a las plazas esas más escondidas. Y eso, a jugar un poquillo con ellas, a engañarlas en lo que podías [...]” (Entrev-b-49).

Este tipo de endogamia se ve favorecida por una amplia red de servicios, escuelas, facultades, etc., que limita o lleva al mínimo la necesidad de salir del entorno conocido para llegar a lograr un fructífero desarrollo personal, social, e incluso profesional. Aunque el hecho de salir del barrio, en la mayoría de las ocasiones, esté condicionado por la falta de trabajo y de salidas profesionales, siempre se piensa en la posibilidad de encontrar trabajos próximos al lugar de residencia:

“Sobre todo esa sensación de vivir en un pueblo. De conocerse la gente, del vecino de al lado... y esto es totalmente diferente a otros sitios donde hay casas de vecinos y no se conoce ni Dios. Ves... el barrio, que tiene todos los servicios y que los tenía también antes... y de hecho, yo no he salido del barrio a la hora de estudiar ni nada. La EGB la hice aquí, el bachiller lo hice aquí también en el Albayzín, e incluso después la carrera también, en el Ave María de magisterio... y aquí comencé a trabajar, aunque ahora lo haya tenido que dejar. O sea, que no salía... eso de universitario yo no lo he conocido... eso de moverse para arriba, para abajo, yo he estado como si estuviera en la escuela... sobre todo, sobre todo, esa sensación de pueblo. Por eso yo siempre me he relacionado exclusivamente con gente de aquí y aquí tengo los mejores amigos” (Entrev-b-49).

Esta endogamia, que se puede observar especialmente en la parte alta del barrio (cfr. Cap. 6.2.3.), muestra como factor principal la proximidad entre las distintas zonas del barrio, fomentando la relación entre vecinos residentes en la misma calle y generando lazos que caracterizan los distintos procesos de identidad colectiva. Igualmente, los domicilios, las casas, las casa-cueva, y los cármenes, que han pasado por herencia familiar de padres a hijos, llegan a generar una amplia red de parentesco barrial: al estar distribuidas dentro de los márgenes del espacio albaicinerío y, al mantener una mínima distancia geográfica entre unas y otras. En este caso, las relaciones se establecerán no sólo en una zona concreta del barrio, sino que se ampliará a las distintas zonas del mismo,

siguiendo el esquema que nos comentaba unos de los entrevistados, al recordarnos cómo después de vivir toda su vida en el Albayzín Alto, en la calle San Martín, su casa y sus propiedades se dividieron y distribuyeron entre los distintos hermanos y parientes cercanos:

“Yo soy albaicinera de las pocas que quedan. No queda nadie de la gente de antes. En esta calle, por ejemplo, quedan solamente yo y dos personas más, en el número 5 y en el número 20. Yo nací en esta casa en el año 1934 y de aquí, de este entorno, nunca me he movido porque me gusta el barrio antiguo, me gustan mis raíces. Aquí tengo los recuerdos de mi familia. Hasta el dormitorio que tengo con mi marido es el mismo que tuve yo de pequeña. Antes vivíamos todos aquí, yo, mis padres, mis ocho hermanos y mi tía, la hermana de mi madre. Por supuesto la distribución de la casa no era como hoy, además teníamos un aljibe en el patio que se llenaba una vez a la semana con agua de Alfacar. Cuando mi padre se murió, repartimos el valor de la casa entre los hermanos, y aquí nos quedamos solamente yo y un hermano, dividiendo la vivienda en dos partes. Hoy vivimos yo, mi sobrina y su familia, que somos la segunda, la tercera y la cuarta generación, en la parte izquierda, y mi tía con su marido, que quedan de la primera generación, en la parte derecha [...] Los otros ya se fueron a vivir más lejos pero también en el barrio” (Entrev-b-81).

Esta endogamia barrial se engloba en otro tipo de “hábitos”, que podríamos definir como procesos endogámicos geográficos⁹⁹, a través de los cuales, las personas que vivían en pueblos o barrios cercanos al Albayzín, terminaban residiendo en él. Igualmente, el noviazgo, también posee un grado de endogamia, produciéndose en el entorno más próximo al ámbito familiar y entre las distintas parejas que residen y se conocen en el barrio. En otros casos (Cfr. De Pablos 2000:52-53), es frecuente que al casarse los hijos se instalen en la casa de los padres de la esposa (Cfr. Jiménez 1999:12), siendo la “futura esposa” la que atraiga al novio al barrio y decida el lugar donde se van a establecer definitivamente:

“Nosotras tiramos para ir a casa de nuestras madres. Y tiramos de nuestros maridos y de nuestros hijos. Yo tengo un hijo y una hija. Yo sé que mi hijo lo voy a perder, porque se va a ir con su mujer, pero mi hija, sé que se va a ir a mí casa” (Entrev-b-79).

⁹⁹ La endogamia barrial será más evidente en las zonas del barrio en las que tradicionalmente ha existido mayor número de población. Para más detalles cfr.: De Pablos (2000:51).

La endogamia profesional, aunque ínfimamente menor que las anteriores, debido principalmente a la escasez de puestos de trabajo que podía ofrecer el barrio, casi exclusivamente dedicado al sector servicios (Cfr. De Pablos 2002) también “unifica” familiarmente a jóvenes matrimonios que acaban de casarse. Bohemios, artesanos, etc., han buscado en el barrio un refugio ideal para difundir y crear su experiencia artística:

“Hoy el Albayzín es un pueblo internacional. Siempre ha atraído muchos artistas por su riqueza cultural. Es un lugar donde se puede inspirar mucho, se puede vivir una vida sosegada y entregarse a la creación sin demasiado estrés. Por eso, aquí siempre se encontraban muchos artistas, y el cine, como arte nuevo, necesita y se alimenta del mundo artístico; tanto de la música, como de la poesía y de la literatura” (Entrev-b-78).

Y, por supuesto, una endogamia familiar o parental, con una serie de matices que para los residentes en el barrio no supone relaciones entre miembros de una misma familia –descendientes consanguíneos familiares–, sino más bien, se establece entre las distintas familias autóctonas del barrio; familias conocidas por todos y delimitadas socialmente, independientemente de la zona del barrio en la que vivan:

“Yo empecé a trabajar de panadero, mi padre era panadero y entonces repartíamos los dos el pan en el Albayzín. Allí en el Albayzín lo que pasa, es que antes había unas cuantas familias que nos conocíamos todos. La familia de los Ferrer, estaban los Sirris, estaban los Parranda, yo me casé con una hija de los Parranda, que son de los famosos del Albayzín [...]” (Entrev-b-63).

De este modo, las redes de parentesco se hacen cada vez más amplias. En el momento en el que la población aumenta, también crece la posibilidad de llegar a casarse con un “pariente”, aunque por supuesto, (un pariente) lejano, para que no sea considerado por los propios vecinos como un caso de matrimonio entre miembros de una misma familia. Igualmente, en los periodos de tiempo en los que la población del barrio disminuye, la posibilidad de casarse entre miembros de familias conocidas en el barrio, también aumenta:

“Mis abuelos eran primos... bueno, muy lejanos, no tenían ni el mismo apellido ni nada, claro, pero sus padres se lo decían... ¡El hijo de tal, que eran primo de tal, que

se casó...! ¡Yo me hago un lío con estas cosas...! Al final resulta que todos somos de la misma familia” (Entrev-b-80).

8.1.1.2. *Los motes*

El ejemplo más claro para observar el tipo de relaciones, componentes y la estructura familiar en sí misma, lo encontramos en el uso de los motes y/o apodos, a través de los cuales las personas son identificadas con una familia en concreto, con su “casta o linaje”, y en muchos casos, son la única forma de poder “buscar”, “encontrar”, o simplemente preguntar por uno de los vecinos del barrio:

“Pero no sabría decirte, pero por lo menos cinco y seis, seguro que sí, que trabajaban la calderería. Luego nosotros parece ser que veníamos de... que no éramos nosotros autóctonos de aquí de Granada, sino que veníamos de otro sitio, llevamos el apellido Yude [Ilustración 23], y ese apellido significa judío” (Entrev-b-43).



Ilustración 23: Yudes, artesano calderero

Los mote son los sobrenombres que se dan a una persona por una cualidad, condición, rasgo físico distintivo, etc., siendo común en el barrio conocer a casi todos los vecinos autóctonos por el mote familiar que poseen. En la actualidad, casi todos son “bautizados” con el apodo o mote que tenía su padre, madre o abuelos y en la mayoría de los casos es el único nombre que se utiliza. Estos nombres, que los ubican en familias concretas, son reconocidos y siguen siendo utilizados por la mayoría de los albaicineros más antiguos:

“[...] el Parranda tenía allí una marisquería, era dueño de la Reina Mora... entonces, avisaron a la guardia Civil, porque no podían hacer una corrida de toros, tenía que llevar una ambulancia, tenía que pedir un permiso al gobierno. Y ellos, por su cuenta, que tenían que hacer una corrida de toros. Con una vaca en un carro, que metieron, todos vestidos de toreros y todos para arriba. Llegaron a la puerta del cuartel de la Guardia Civil y estaba el Colomera esperándolos. Todos, con sus juergas, sus líos, sus cosas, llegaron ¡pararos aquí!, ¡en vez de tirar para San Miguel, tirad todos para dentro! Metió a todos, a los novilleros, a los toreros, menos a la vaca, metió a todos en el cuartel. ¿Qué queréis? ¡Juerga! Pues les endiño vino. Les llevó sus pipos de vino y todos bebiendo vino hasta por la mañana, y por la mañana los echó a todos... toda la noche allí, todos borrachos. La vaca la devolverían. La vaca era del Palometas, uno que tenía carnicerías allí. Les dio la vaca, vosotros la toreáis y después me la devolvéis para matarla para carne y nos la comemos [...]” (Entrev-b-63).

Sin embargo, los mote no sólo estarán presentes en la unidad familiar más cercana o en las vecinas y vecinos autóctonos, sino que se expandirán a lo largo de todo el barrio, e incluso fuera de éste, a través de leyendas y refranes populares que narran acontecimientos en los que los “susodichos” se encuentran de alguna manera involucrados. De esta manera el mote se “universaliza” –se “desterritorializa” y/o globaliza– desligándose del ámbito local y perdiendo, por lo tanto, su simbólico significado:

“Refranes, hay uno que a mí me pilla, ¿no sé porqué? que dice: ¡Si quieres saber del Albayzín, pregúntale a la Milica y si no al Agustín! La Milica es una vecina que teníamos al lado del comedor, que ya falleció la mujer, con unos 70 años también, que era la que más sabía del Albayzín. Hoy en día, ha cambiado también la cosa, porque como el Agustín está jubilado y el Agustín participa en pocas cosas de actividades aquí en el Albayzín, pues ha quedado el 'madrugos', que es el hombre popular” (Entrev-b-38).

Igualmente, a través de la tradición oral, se hará referencia a los mote que identifican a los distintos vecinos del barrio, generando leyendas que pasan de

padres a hijos y que, como en este caso en concreto, llegan a convertirse en canciones populares que nos narran una forma de vida barrial interna, convertidas en expresiones verbales de lo cotidiano:

“¡Esta tarde en San Miguel Corrida de Toros! ¡Se lidiará una baquilla!.. El curro tiene un disco que repartió la Caja General un disco de bulerías y fandangos del Albayzín y una de las canciones dice, habla de la corrida esa: ¡Y el Parranda y el Baldomero, iban con la baquilla y el Sargento Colomera en la esquina los paró...! O sea, en uno de los fandangos que tiene, que canta también el Juanillo el cojo, el Farrón, el padre de Marina Heredia, canta eso. Tenía yo 13 o 14 años y me acuerdo perfectamente...” (Entrev-b-63).

El hecho de utilizar el “mote”, a la hora de hablar sobre alguno de los vecinos, conlleva por lo tanto, una forma clara y rápida de identificar a la persona de la que se está hablando y/o sobre la que se está preguntando. De este modo, el uso de los apellidos no resulta significativo para la mayoría de los albaicineros de familias autóctonas tradicionales, ya que a través del apellido, jamás llegarían a identificar a la persona a la que estás buscando. En otros casos, si la descendencia ha sido grande, se le acompaña con el nombre de pila, para poder identificarlo: “Pepe el Zapatero”, “Juan el Trueno”:

“El que está con el sombrero de frente, sombrero Mexicano, es el 'Loco', de la familia de los Quetes, y están celebrando la Romería de San Miguel. Siempre hacían una cosa graciosa, una alegoría de cualquier cosa... Este hombre que va subido en el burro le decíamos el 'Moyo' [cfr. Ilustración 24]. Era un hombre muy delgado, un poco mayor, y tenía unos bigotes muy grandes así enroscado. Este hombre se prestaba a disfrazarse de todo... así, unos años lo vestían de Napoleón, otros de gitana, de pirata... lo subían en lo alto del burro, contentillo, y aquella era la juerga con el Moyo” (Entrev-b-51).



Ilustración 24: El “Moyo” disfrazado de Napoleón

A raíz de esto, aparecen diferentes tipos de motes, muchos de ellos cargados de significación social, que cuentan o se refieren a problemas físicos que no son necesarios explicar –Juanillo el Cojo, los Chatos–, acontecimientos en la vida del portador –Trueno, Relámpago–, aquellos que agrupan a familias por el tipo de trabajo que realizan –Yudex, familia de artesanos caldereros, Pepe el Zapatero (cfr. Ilustración 25)–, aquellos que hacen referencia al apellido por en su forma plural –los Granizos, los Ayusos–, y un sin fin de relaciones más que sería difícil enumerar¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Para más detalles acerca de los motes utilizados en el barrio del Albayzín, cfr.: Jiménez (1999:131–133).



Ilustración 25: Don José Domínguez. Pepe “el Zapatero”

Conocer el origen del mote, a dónde se remonta su existencia y el porqué está relacionado con unas familias y otras, puede ser una tarea difícil, ya que las historias de los motes y de las familias que los portan han pasado de generación en generación a modo de tradiciones orales, “degenerando” sólo en la praxis social y en su función última de conocimiento mutuo. Mientras que para algunos, el apodo de “Trueno” estaba asociado a una condición física: “barbero así apodado quizá por lo pequeño que era” (Jiménez 1999:132); para el hijo del interesado, su mote familiar se explica a través de una anécdota que le sucedió a varios amigos:

“!!!Trueno!!!, porque a nosotros nos dicen los truenos. [¿Por qué?] Eso fue una historia de mi padre. Que se juntaron cuatro o cinco amigos, que les gustaba mucho ir a cazar con arbolillo, pajarillos, el canario, el camacho y el verdón. Y fueron a Monachil a cazar. Entonces, mi padre llevaba su arbolillo y sus pájaros de cantar, para llamar al pájaro. Entonces, les pilló una tormenta, granizos,

relámpagos y truenos. Y a cada uno le pusieron un mote. A mi padre le pusieron el trueno, al otro el granizo, al otro el relámpago. Aquí en el Albayzín, todos los que somos mayores y conocidos de aquí del Albayzín, todos tenemos nuestro mote. A todos nos dicen: el 'Colilla', 'el Trueno', 'el Relámpago', 'el Granizo', 'el hijo del Granizo', 'el Chicla', 'el Longaniza', 'el Mediopuro'. En esto hay gracia hombre..." (Entrev-b-72).

También suele pasar, cuando una familia es muy extensa, que el "mote" se diversifique, aportando más detalles que identifican a la persona. En estos casos, se acompaña de dos motes. Por un lado, el mote propio que se refiere a su actual núcleo familiar –el marido sería el Loco (cfr. Ilustración 26), la mujer sería la Loca– y la rama familiar de la que desciende –la familia Quetes. En este caso, el mote se puede referir tanto a la mujer como al marido indistintamente:

"Mi madre era empleada de hogar...y mi padre zapatero. Zapatero de tradición, de toda la vida. Y mis hermanos han tenido ese oficio. Empleada de hogar, sirviendo. Uno de ellos, que es el que vive, sigue siendo zapatero. Mi padre era un zapatero de rango. Mi padre trabajaba para los 'señoricos' de Granada. Era uno de los mejores zapateros... le decían el 'Pechuga'. Y este era una uno de los mejores zapateros reconocido por toda la riqueza de Granada y la comandancia. Porque le hacía las botas a los militares. Y en eso era en lo que se ganaba la vida [...] Ahora mi marido es el Loco, de la familia de los Quetes... y yo soy la Loca, Loli la Loca" (Entrev-b-51).

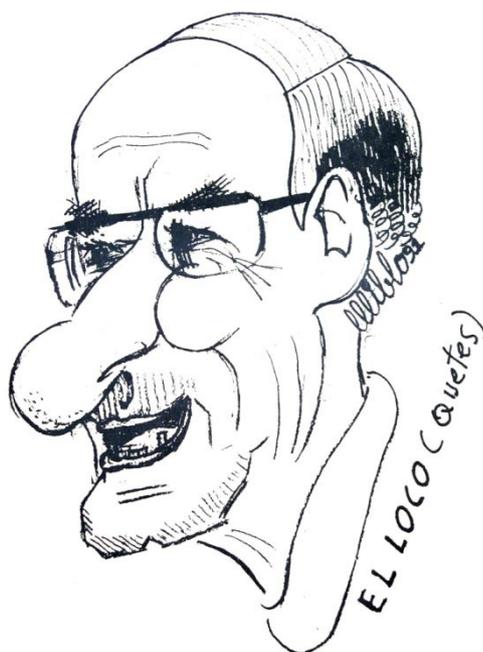


Ilustración 26: El “Loco Quetes” (1991)

8.1.2. Relaciones políticas y de clientelismo: creación y uso de asociaciones

Esta gran familia albaicinerana, también interactúa en el ámbito “político” y organizativo de la vida pública en el barrio. La toma de decisiones a “nivel político” y, a “nivel asociativo”, se ha ido realizado de forma tradicional entre las familias autóctonas que, en la mayoría de los casos, trabajan de forma altruista para mejorar y adaptar el barrio a las nuevas demandas vecinales.

Varios ejemplos, de este tipo de actividades, se pueden observar constantemente en el discurso del albaicinerano, en el que las relaciones de poder se integran e interpretan en los distintos niveles de la vida social barrial. Nuestro interés se centrará en los discursos que evidencian éstas estrategias vecinales, que llegan a convertirse en claros procesos de apropiación del espacio. Gracias a estos procesos, las vecinas y vecinos, de nuevo, generan fronteras de separación nítidas entre los diferentes grupos que existen en el barrio, llegando a adaptar las estrategias de convivencia y de recreación cultural de estos grupos sociales y, convirtiendo el espacio en un territorio propio ajeno al uso del “otro”.

La legitimidad de estos grupos, lejos de considerar que tienen acceso a parcelas organizativas de la vida diaria del barrio, se encuentra preestablecida a través de un buen uso de las normas de conducta social, vecinal y, por supuesto, de la ley vigente. Esto se observa en acontecimientos y eventos puntuales, como la organización de las fiestas del barrio, en los que ejercen cierto peso político en la toma de decisiones de su entorno más próximo. No se trata de un control político de la situación *per se*, sino más bien una influencia explícita en la toma de decisiones a nivel micro, y una apropiación de los espacios considerados como propios.

Este tipo de actividades se pueden observar principalmente en eventos puntuales como: la organización de las fiestas y celebraciones patronales de San Miguel, en el Día de la Cruz, e incluso en fiestas del ámbito particular. En el caso de las fiestas de San Miguel y la Romería, una serie de vecinos, casi siempre los mismos, se encargaban de organizar y formalizar ante el Ayuntamiento todas las actividades que se iban a realizar en los días de fiesta. No era necesaria la mediación de otro tipo de entidades, como las asociaciones de vecinos, para llevar a cabo de forma satisfactoria las negociaciones sobre las actividades programadas:

“Después, las fiestas patronales, la fiestas de San Miguel, se reunían unos cuantos amigos, algunos que quisieran trabajar, que normalmente casi siempre eran los mismos... y organizaban, iban al Ayuntamiento y le daban lo que es ahora para los barrios, lo que pasa que ahora se lo dan a la Asociación de Vecinos. Y éstos pues... siempre había tres o cuatro que se encargaban ellos incluso de hacer hasta el baile. Era gente sólo del barrio, ya que no venía casi nadie de fuera” (Entrev-b-79).

Al tratarse de fiestas y celebraciones en gran medida privadas, de uso “exclusivo” de los vecinos y conocidos del barrio, la representación y la toma de decisiones recaía tradicionalmente en grupos específicos de población, que a su vez, trabajaban por el bien común de la comunidad y no para gente externa a la misma. El simple hecho de agradecer o reconocer, a posteriori, el trabajo bien hecho, animaba a los grupos a seguir realizando año tras año la misma actividad:

“Eso nosotros lo hacemos en la fiesta de San Miguel, mucha gente nos dice a los dos... al día siguiente o a los dos días, ¡cuánto nos ha gustado!, ¡qué bien lo montáis! Eso era antes muy común, sin embargo ahora la gente te ven hacerlo y es como una cosa especial, como si este fuera tu trabajo” (Entrev-b-72).

Esta situación se repite en otro tipo de celebraciones, como es el caso del Día de la Cruz, en el que inicialmente todos los trabajos recaían en grupos de hombres que organizaban todo lo relacionado con esta fiesta. Al hacerse mayores, el peso recayó en la *Asociación de Vecinos*, pero la falta de implicación de la misma supuso que el “poder” volviera a reincidir en pequeños grupos ajenos al ámbito asociativo; personas externas al barrio, interesadas en este tipo

de celebraciones tradicionales –vinculadas laboralmente a algún tipo de actividad relacionada con el arte y la conservación de los elementos que se exponían en el conjunto de la cruz–, que por su constancia y buen hacer, atraían a las vecinas y vecinos del barrio que ayudaban en la “fabricación” y/o decoración de la Cruz de Mayo:

“La primera vez que la hicieron ellos, la hicieron en lo que es la muralla... donde está plaza larga. Pero allí donde está el arco. Nosotros tenemos fotos de todas las cruces. Porque como ha sido mi cuñado, mi marido y un grupo de hombres que eran los que se dedicaban... después ya cuando lo dejaron ellos, pues ya son todos más mayores. Ya se metió la asociación de vecinos que eran sólo mujeres. Entre ellas se metió Rafa. Ya empezó Rafa a venir... nos metimos nosotras, mejor dicho, con él y él con nosotras. Primero se empezó con la hermandad de los niños del Resucitado y después siguió viniendo Rafa al Albayzín y a Rafa el Albayzín le tira mucho” (Entrev-b-79).

A partir de esta última “reconversión”, el tipo de personas, grupos y asociaciones que ayudaban en la relación de la celebración, cambia sustancialmente. Los vecinos reconocen que, aún siendo los encargados de la parte organizativa, la realización de las actividades y la “mano de obra” recaían principalmente en los grupos de jóvenes que, vinculados a grupos de scout, han tomado el relevo generacional de las actividades que tradicionalmente realizaban sus “padres”:

“Por eso se ha quedado el grupo que se ha quedado... el grupo que se ha quedado. Ahora que trabajan, que curran todos. Pero los que más curran son los scout. En trabajos fuertes están los scout, que son los que montan y son los que sacan todos los materiales y son los que le ayudan a él... a parte de cuatro o cinco mujeres también. Pinchamos claveles [...]. Otro año se hizo la cruz en la placeta esta. Se hizo una especie de tres cuevas. Y la cueva era toda de cerámica. Otra cueva era una fragua y otra cueva era una danza. En esa danza había las gitanas que bailaban y los guiris. Tú me ves a mí vestida de guiri [cfr. Ilustración 27]... Yo vestida de guiri con unos calcetines de rayas por aquí, con mi gorra, mi máquina de fotos... eso sí, una muchacha que se llama Cuqui, que es... y otra que se llama Conchi, que es más larga todavía... y yo era como si fuera un niño. Las fotos son divinas” (Entrev-b-51).



Ilustración 27: Entrevistada celebrando el Día de la Cruz. Plaza Aliatar

Sin duda, también existe la posibilidad de implicarse en torno a las distintas asociaciones de vecinos¹⁰¹ que existen en el barrio y, de esta forma, hacer efectivas y representativas, frente al Ayuntamiento, Junta de Distrito y otras entidades, las reivindicaciones de las vecinas y vecinos, tanto en el ámbito privado como en las celebraciones o fiestas públicas. Sin embargo, una amplia mayoría de los vecinos niegan su interés por participar en las distintas asociaciones del barrio, debido a que no llegan a reconocer en ellas un papel representativo de su “particular” comunidad:

“Este año no lo celebramos... hay que preparar todo eso de la copa y de los vestidos etc. Y la gente no ayudaba. Eso ha quitado mucha vida al Albayzín... En aquel camión subimos todos nosotros a toda la gente que le gustaba subir a vernos, en la fiesta de San Miguel, el 29 de noviembre... Como este año la gente no ayudaba en prepararlo, no lo hicimos. Normalmente ayuda la gente que tienen tiendas, algunos de las asociaciones, pero al final a esa gente no les importamos, sólo van a lo que van. Hace dos años a mi me dieron esta copa grande, los futbolistas somos todos amigos de aquí del Albayzín [...]” (Entrev-b-62).

¹⁰¹ Para más detalles acerca de las Asociaciones de Vecinos del barrio, cfr.: (Cap. 6.2.).

Las relaciones entre los grupos que ostentan el “poder”, frente a los que no lo tienen o simplemente no quieren tenerlo, parece estar, cada vez más, evocado hacia el fracaso. Los vecinos consideran que, en este punto, se está perdiendo su propia identidad grupal, barrial, así como la posibilidad y responsabilidad de toma de decisiones en el interior de las asociaciones y organizaciones del barrio. Esta identidad perdida, quizás por la dejadez de algunos, se diluye paulatinamente frente a una innumerable masa de “forasteros” y “nuevos ricos” que están “repoblando” el barrio. Los vecinos autóctonos, han llegado a considerar que su razón de luchar por el barrio y de disfrutar del mismo en comunidad, no puede hacer frente a las nuevas actitudes más individualistas, económicas y ciertamente políticas –englobadas en procesos de gentrificación– de las nuevas asociaciones vecinales y de sus representantes:

“[...] La asociación de vecinos se ha quedado con poca gente. Yo es que no me he metido nunca en la asociación... he participado siempre, pero meterme dentro no, no me he metido nunca. Por los problemas... ¿Son gente que ha vivido aquí toda la vida?... esa es la cosa. Había de los que vivían aquí y, habían de los que no vivían aquí. ¡Porque mira! Que tú vengas de señorito y los que somos de aquí del Albayzín que trabajamos y curramos como negros... porque ahí está... Porque las que son señoritas, que vienen nada más que para hacerse la fotografía delante de la Cruz, y decir ¡hemos hecho una Cruz! Eso está feo” (Entrev-b-51).

De forma explícita explican este proceso de acceso al “poder” y de pérdida del mismo, varios vecinos entrevistados. Para uno de ellos, antiguo miembro de la *Asociación de Vecinos*, considera que las asociaciones sólo dedican su tiempo en beneficio propio y en representación de las vecinas y vecinos más acaudalados del barrio, sin pensar en el resto de población y en las necesidades de estos. En una comparación con tiempos ya pasados, el entrevistado consideraba que antiguamente las cosas iban mejor sin la necesidad de utilizar intermediarios “políticos” para conseguir sus pretensiones. Las relaciones eran más directas y los vecinos, en su globalidad, estaban más organizados y representados:

“La asociación de vecinos que hay son mujeres. Hay ahí 15 o 20 y van nada más que a la trinca. Las mujeres estas de la asociación de vecinos no hacen nada por el Albayzín. Es cuando se podían mover. Antiguamente, unos amigos iban todos los

días al Ayuntamiento y hablaban con el alcalde, cuando estaba Jara. Y Jara, fue el único que hizo ese Sacromonte, esas veredas tan bonitas que puso. Y esas luces y metió darros y la cuesta de San Cristóbal, exactamente igual. [...] No han hecho nada... y ahora se puede ir a hablar, pero como éstas no van a hablar con el alcalde y a pedir informes que le dé de esto y de lo otro... como no van, pues abandonado está por completo” (Entrev-b-72).

Igualmente, la visión externa que se tiene de estos grupos representativos, tampoco es muy positiva. Este entrevistado considera que no existe una representación activa de las “clases medias” en torno a los acontecimientos que puntualmente debería movilizar a la población “autóctona” del mismo. Este ejemplo, que hace referencia al momento en el que un grupo de musulmanes llega al barrio y comienza a construir la Mezquita Mayor (cfr. Cap. 11.3.), pone en entredicho el papel jugado por los vecinos en contra de la nueva población que comienza a residir en el barrio:

“Yo recuerdo algunas asambleas ahí en el barrio de vecinos, a la gente que se oponía a eso. Eran cuatro ‘marías’, hablando en el lenguaje coloquial andaluz, un ‘borrachín’, que apareció por allí, una que había sido legionario... me refiero que no es cosa de peso. Que lo que es la clase media hoy en día en el barrio, pues esas cosas... pues van por otros temas” (Entrev-3).

Otro de los ejemplos que exponen estos vecinos del barrio, a la hora de explicar qué tipo de actividades se realizan en las asociaciones que supuestamente los representan, hace clara referencia a lo que ellos consideran una actividad “reivindicativa residual” de la *Asociación de Vecinos*. El entrevistado considera que muchos de los trabajos que se llevan a cabo, inciden directamente en cuestiones más próximas al beneficio del ámbito turístico y la atracción turística al barrio, que en el bienestar de las vecinas y vecinos que residen en él. Para ello, nos mostraba un cartel ubicado en la calle del Agua, en que se podía leer: “Si tienes perro, recoge sus excrementos. Si no lo tienes: recuérdale a tu vecino que lo haga. Ya estamos hartos de tanta mierda. Basta ya de tanta mierda en el barrio”:

“Ahora es un placer ir por el Albayzín, como huele, no hay cacas de perro prácticamente en las calles... Cuando yo vivía aquello era un sembrado... y de desperdicios, y de comidas, animales, de bichos. De hecho ya no se ven casi ni gatos en el Albayzín. Cuando yo era niño eran cientos y cientos de gatos y perros.

Sobre todo gatos... había muchas ratas y el gato era lo que predominaba. Claro, las cosas han cambiado a mejor, pero siempre te preguntas: ¿han cambiado porque nos hemos dado cuenta que así se vive mejor, o porque el turismo y las movidas de las asociaciones nos ha enseñado que de la otra manera esto no da dineros? No sé..." (Entrev-b-72).

La relación que hemos observado entre los vecinos del barrio y las estructuras formales que los representan a nivel administrativo, también se extiende más allá del ámbito social/vecinal, incidiendo en aspectos relacionados con la organización de actividades económicas y en la configuración de asociaciones y gremios como la de los artesanos del barrio:

"Al principio no había una asociación de artesanos en el barrio y yo fui uno de los promotores. Bueno, había una asociación de artesanos pero a nivel de provincia, que se llamaba 'Gremio'. Yo, enseguida me apunté al gremio, para estar relacionado con los artesanos de la ciudad, y tal. Al cabo de los tres, cuatro años, el 'gremio' deshizo un poco la actividad [...]. Se elaboró una junta directiva muy cerrada, muy hermética e inmovilista, y allí están. No ha habido ni reuniones, ni actividades ni nada de nada" (Entrev-b-71).

8.2. Dimensión económica

Una vez que hemos observado cómo la familia y las redes de parentesco son un punto crucial en la identidad del barrio, así como, en la constitución y en la reafirmación de las relaciones sociales que se establecen en él, debemos tener en cuenta la capacidad de éstas a la hora de generar recursos económicos, hecho que las convierte en unidades domésticas de producción íntimamente ligadas a la especificidad e idiosincrasia de la población albaicinera. En su aspecto identitario, las vecinas y vecinos autóctonos del barrio se identificarán plenamente con un "estilo local propio", tanto en la producción artesanal como en los tipos de trabajos específicos que se pueden desarrollar dentro de los espacios territorializados, definidos con anterioridad (cfr. Cap. 7.).

De partida, atendiendo a la gran diferenciación interna y heterogeneidad de las prácticas económicas que se desarrollan en el barrio, deberíamos hablar de una economía de servicios de amplia orientación externa, con una diversificación interna que se divide en tres grandes grupos de actividades: el comercio, la hostelería y las profesiones liberales (De Pablos 2002:80); sin embargo, los procesos de diferenciación que otorgan a la dimensión económica del barrio “un papel diferenciador o segregador de la población en el espacio” (De Pablos 2002:81), serán aquellos que nos muestren cómo la forma simbólica de la economía barrial vive constantemente entre la afirmación y/o reafirmación de los “mitos” del “pasado artesano” del barrio.

Por ello, sería necesario diferenciar tres tipos de negocios que abarcan desde el comercio formal, las tiendas tradicionales, hasta los nuevos espacios de actividad económica que están surgiendo en el espacio territorializado:

1.– La importancia de la dimensión económica del barrio se traduce inicialmente en diferentes procesos de “aprovisionamiento”, comercio formal y organizado, cuyo espacio y/o territorio se sitúa en las principales vías de entrada al barrio –Plaza Larga, Calderería, Plaza Nueva–, logrando establecer, de esta manera, una red de recorridos múltiples, recorridos diarios de interacción social entre los diferentes vecinos y residentes;

2.– En otro tipo de espacios, como en las calles secundarias –aquellas que no se corresponden con los puntos de acceso de la población al barrio–, también se puede observar un comercio formal, aunque la mayoría de los establecimientos se caracterizan por su escaso tamaño y horario desigual. Bajo estas características, que implícitamente presentan las distintas tiendas y negocios “tradicionales” del barrio, la compra de un producto se encuentra supeditada, en gran medida, al conocimiento previo de la clientela (cfr. Cap. 7.1.1.);

3.– Las viviendas localizadas en las vías de paso, se han ido adaptando a las funciones de producción familiar, transformando los espacios de ámbito

residencial –espacios privados, como los garajes de las casas, los patios de las casas–, en espacios comerciales de todo tipo: recepción/ágape de turistas en su ajetreada visita por el barrio, pequeñas pensiones o habitaciones de alquiler, apartamentos, restaurantes, cafeterías, fruterías, almacenes improvisados, etc.

Este tipo de actividades, que hasta hace poco han sido “parte exclusiva” de los albaicineros, de sus familias y de su entorno más próximo, generan nuevamente “fronteras” identitarias que se pueden observar entre los distintos grupos que habitan en el barrio, llegando a “recrear” su identidad grupal a través de las unidades domésticas vinculadas, en este caso, a las unidades de producción. Estos grupos recurrirán a determinados elementos de su cultura heredada, reinterpretando los rasgos distintivos y reincorporándolos a su propio “legado cultural” y “económico” (Dietz 2000:6).

A raíz de esto, las fronteras identitarias generadas en el plano de las interacciones humanas, se hacen igualmente visibles a través de las actividades económicas, sociales y políticas del barrio. Al entrar en este ámbito de intercambio y negociación, comienzan a formar parte de los imaginarios colectivos, constituyéndose distintas comunidades que interaccionan de muy diversas maneras: entre ellas mismas y, entre otras entidades que van surgiendo en el barrio. Estas fronteras, marcan límites no sólo en el ámbito puramente relacional, sino que mentalmente separan el “nosotros” del “ellos”, definiendo y dando sentido a la totalidad del barrio.

Para poder comprender éste y otros aspectos –relacionados con la producción artesanal del barrio y de sus habitantes–, debemos tener en cuenta tres procesos diferenciados, que aunque parezcan aparentemente opuestos, son importantes a la hora de explicar los procesos de etnogénesis por los que un determinado grupo se delimita, no frente a otro grupo vecino, sino frente a la

creciente penetración del sistema económico industrial globalizado y sus pautas culturales percibidas como homogeneizantes (cfr.: García Canclini 1999:184):

En primer lugar, el aumento de la globalización económica en el barrio (Cap. 8.2.1.), que está acompañada de una creciente transnacionalización de las culturas locales y regionales; en segundo lugar, la aparición y proliferación de movimientos encaminados a recuperar y a fortalecer “lo propio” para así poder mantener y/o recrear una identidad diferencial (Cap. 8.2.2.) frente a las tendencias de homogenización cultural (Nash 1994:125), proceso en el que la memoria histórica, la invención de las raíces históricas y del pasado juegan un papel importante; y, en tercer lugar, una especificidad barrial, como son las tradiciones familiares de producción económica, que de forma transversal condicionan y delimitan las dos características anteriores.

La confluencia de estos tres procesos genera fenómenos contradictorios: una sociedad mundial cada vez más globalizada e intercomunicada que, no obstante, se disgrega con la aparición de nuevas identidades locales; una “modernización” acelerada que ve surgir en su seno movimientos “tradicionalistas” en defensa de los “propio” vs. “lo ajeno”, así como, una “cultura occidental” cuyo dominio hegemónico es desafiado por un abanico de movimientos de recuperación de culturas y subculturas distintivas, propias (Cfr. Dietz 2000:5).

8.2.1. Globalización económica y transnacionalización cultural local

El trabajo, los pequeños comercios, la artesanía tradicional que existe en el barrio, etc., han constituido durante décadas una forma de apropiación del espacio territorializado. La dimensión económica, que de partida se podía observar como un proceso por el que la unidad doméstica y su entramado

familiar llegaban a funcionar como unidades de producción en tiempos de pobreza y de escasez económica, ha dado lugar a que las familias y su entorno más próximo, optaran por perpetuar los trabajos tradicionales de sus ancestros – tiendas de comestibles, peluquerías, barberías, artesanos de taracea, cerámica granadina, caldereros, arrieros, guardas, etc.–, cada vez más especializados y, en muchos casos, la única experiencia laboral de su vida productiva.

Típicamente, estas sociedades, al igual que la mayoría de las sociedades mediterráneas, han sido consideradas como industrialmente atrasadas o con un desarrollo económico insuficiente. La eficacia limitada de intervención estatal y su puesto subordinado en el sistema económico mundial, ha generado la aparición de estrategias informales de supervivencia económica. Estas economías informales han ido apareciendo como un medio de autocompensación de los sectores económicos más desfavorecidos, con gran desempleo y una limitada productividad, como ha sido el caso del barrio del Albayzín en diferentes épocas (cfr. Jiménez 1999:137).

Sin embargo, tales términos ocultan la diversidad de formas locales de producción y la manera en que han sido insertadas, a lo largo del tiempo y del espacio, en las diferentes partes del barrio del Albayzín. Negocios particulares, talleres pequeños, tiendas de artesanía, artesanos y/o pequeñas “empresas de artesanía tradicional”, han desarrollado a lo largo del tiempo una microeconomía local en el barrio, que actualmente están siendo integrada en mercados más amplios y “globalizados”.

En negocios como las barberías, que tradicionalmente estaban “cubiertos” por vecinos autóctonos del barrio –como la del “Pepe el Gordo”, la barbería de Gómez, y por supuesto, la barbería del “Trueno”–, se puede percibir un claro ejemplo de cambio radical en el tipo de tradiciones, en la vida barrial¹⁰², y en la

¹⁰² Para más detalles cfr.: Jiménez (1999:151).

“evolución” económica del barrio. Antiguamente, este tipo de negocios eran imprescindibles, no sólo como lugares en los que se recibía “un producto” o un servicio a cambio de un mínimo desembolso económico, sino como lugares de confluencia y convivencia vecinal (cfr. Cap. 7.3.). Esto se puede observar a través de la “estirpe” barbera de “los Truenos”, que durante años se han dedicado a la barbería como única actividad y modo de subsistencia familiar, manteniendo con la ayuda de sus hijos tres barberías en el barrio: una en frente del Salvador, en la que ahora trabaja Juan el Trueno y su hijo; otra en el arco de la Pesas; y otra, que atendía el propio Santos, padre de Juan el Trueno, en el Peso de la Harina (Jiménez 1999:152).

El negocio familiar, y el aprendizaje de éste, han pasado de generación en generación. La decoración ha cambiado un poco, pero las personas y los vecinos del barrio son los que más han cambiado. Antiguamente, nos comentaba un entrevistado, todos eran como una familia, donde por tradición familiar se iba enseñando a todos los hijos el oficio del padre. Sin embargo, los nuevos procesos de globalización, los cambios económicos y de población, que está sufriendo el barrio han cambiado sustancialmente el tipo de actividades que se realizaban en el pasado:

“A mis hijos. De mis padres a mis hermanos, nos ha enseñado a siete hermanos. A siete hermanos. Yo empecé a afeitarme cuando cobraba 1.50. Pelado y afeitado 3.50. Esto, desde luego, antiguamente era muy bonito. Había mucho trabajo. Yo empezaba a trabajar aquí a las ocho de la mañana. Yo empecé a trabajar a los 16 años y tengo 72 años. Antes había colas para afeitarse y para pelarse. Antes se afeitaba mucha gente, pero ahora no. Hoy no se conoce a nadie. Hoy se conoce nada más que a los antiguos. Los demás son en función de extranjeros y forasteros. Hoy el Albayzín no es lo que era el Albayzín. Antes éramos familia todos y hoy ya no te fías ni del vecino” (Entrev-b-72).

A las tiendas o comercios, confluían las historias y las preocupaciones de la vida diaria de los residentes del barrio. Este tipo de actividades tradicionales, así como, otras que incluso han llegado a desaparecer, no sólo han cambiado su actividad económica, sino que, día a día, han ido perdiendo su inicial y particular idiosincrasia. Los procesos de globalización económica han generado nuevos

proceso de adaptación y modificación de los negocios a los nuevos tiempos y, por supuesto, a los “nuevos precios”. El entrevistado, nos comentaba cómo no sólo han llegado a desaparecer la mayoría de los clientes tradicionales que tenían, sino que los nuevos tiempos han introducido elementos mecánicos que hacen que el arte de pelar manualmente –sin ningún tipo de instrumento más que la tijera de barbero–, se haya quedado anquilosado en el pasado. El modo de pelar, de forma tranquila, pausada y, en definitiva, “bien hecho”, ha dado paso a la maquinilla eléctrica, más rápida, aunque con peor acabado, convirtiéndolo en un trabajo “nada profesional” al que todos tienen acceso en su propia casa:

“Por cuestión de las maquinillas eléctricas... esto ha cambiado mucho. Antes algunos se quedaban aquí una o dos horas, pero ahora hay pocos que valoren este trabajo. Ves los niños y los padres... pelados... que parece que llevan césped en vez de pelo. Por culpa de eso aquí casi no viene nadie... y los que vienen hoy, se arreglan y pillan el camino y se van corriendo” (Entrev-b-72).

Si antiguamente, sólo y exclusivamente, eran los albaicineros los que acudían a la barbería para pelarse o afeitarse, ahora, los turistas pasan por ella a modo de pausa entre una y otra visita turística por el barrio. El “¡yo a ti te haré un buen precio!”, frase que se suele decir a los lugareños y conocidos, es un claro indicativo de cómo se está adaptando económicamente el negocio a nuevos y diversos tipos de competencia. La pérdida de valor de su servicio, hace que se adapten constantemente los precios según el tipo de gente que acuda a la peluquería, pudiendo variar uno o dos euros de su precio inicial, que no suele llegar a seis o siete euros. Uno de los entrevistados comentaba esta circunstancia justo después de pelar a un turista belga:

“Los precios automáticamente suben, no es lo mismo afeitarse a un vecino que afeitarse o pelarse a una persona que viene de fuera, un forastero, teniendo en cuenta que en su país de origen los precios de las peluquerías son, sin duda, más caros y para ellos esto les supone menos que una limosna” (Entrev-b-72).

En el caso de otros tipos de negocios, tradicionalmente más relacionados con productos artesanales realizados a mano, como es el caso de los talleres en los que realizaban zapatos para el baile flamenco, sucede exactamente lo mismo. La

tradición familiar –que ha pasado de tíos a padres e hijos– en la elaboración de los zapatos de flamenco, forzosamente ha tenido que desaparecer. Este punto parece dar la razón a la lógica industrial taylorista, por la que este tipo de actividades económicas se debería haber abandonado hace años, ya que supone un excesivo gasto de mano de obra que impide rentabilizar a largo plazo la empresa:

“Mi padre era zapatero, un tío mío era zapatero, mi tío Miguel, y yo estuve en la escuela Ave María, en la banda de música... y salía con 8 años del colegio a ayudar a mi padre a la tarea de terminar los zapatos para poder entregarlos, para poder comer. Mi padre hizo zapatos para tiendas, luego hacía yo zapatos de flamenco [...]. Sí, hay mercado, lo que hay es... que no te pagan el valor que este tiene, prefieren menos calidad a tener que pagar lo que realmente cuesta. Prefieren comprarlo en una tienda... pero este era cosido a mano... y esto ya no lo pagan... con cuero [...]" (Entrev-b-62).

Sin embargo, “sentenciar” que “ahora nadie quiere pagar lo que realmente cuesta hacer un zapato de estos”, da paso a una nueva forma de entender el negocio: para el zapatero del barrio, su negocio se enfoca, cada vez más, a la reparación de todo tipo de calzado, ya que es más rentable reparar lo que existe –debido a la baja calidad que actualmente tienen estos productos– que dedicarse a la fabricación de un artículo que sería económicamente inviable porque ya nadie quiere comprarlo:

“Ya no fabrico nada... antes los hacíamos nuevos, los cortaba, cortaba la piel y lo llevaba a una aparadora... y yo lo hacía todo cosido a mano, no como hoy, que todo es pegado y artificial, eso era con hilo y con cuero. Yo cortaba la piel y al zapato, tomaba la medida y como tenía los moldes pues se hacía la forma. [...] Pero ahora solo reparo lo que compran en las tiendas... de baja calidad que siempre necesita algún retoque de suela de tacón” (Entrev-b-62).

No comprar estos productos, no se debe al alto valor económico que alcanzarían en la actualidad (indudable en un trabajo artesanal de este tipo), sino más bien porque la fabricación en serie, en teoría de menor calidad, ha abaratado los precios de estos artículos acercándolos a la economía de casi todas las familias del barrio, pero, a su vez, alejándolos de sus tradicionales puntos de venta. En ese sentido, el entrevistado nos comentaba que cuando realmente estaban caros era en los tiempos en los que sí se vendían. Si antiguamente unos

zapatos “normales” no llegaban a costar “un duro”, los zapatos realizados artesanalmente podían llegar a costar trescientas pesetas:

“Un par de zapatos en aquella época yo los cobraba a 300 pesetas. ¿Qué solían comprar con 300 pesetas?.. Pues en aquellos tiempos con 300 pesetas podía comer una semana una familia entera. Hacer puchero y cazuela de fideos una semana. Fíjate yo trabaja en un taller de zapatero, en la placeta de Santo Cristo y ganaba al mes cinco duros haciendo los zapatos” (Entrev-b-62).

Otros negocios, aún siendo tradicionales en la forma de realización de sus productos, reconocen igualmente la necesidad de ir generando nuevos modos de producción que puedan llegar a competir con las grandes empresas y, con los talleres que realizan su labor de una manera más mecánica y, por lo tanto, menos artesanal. En el caso de la taracea (cfr. ilustración 28), son necesarios una serie de cambios (en la fabricación) que se adapten a las nuevas necesidades y exigencias del mercado. La utilización de maquinaria específica para el corte y lijado de las materias primas con las que se fabrica los muebles u objetos de decoración en taracea, que aparentemente no alteran el resultado final “artesanal” del trabajo, ayuda a que su producción sea más eficiente y “bonita”:

“Si antes tenías que cortarlo a mano y lijarlo a mano, antes se veía más feo... más... que no se veían tan bonicos como ahora. Lo otro se hace igual. [...] Los materiales iguales que los que antes... maderas nobles... que no se usan ni tintes ni nada. Solamente el color de la madera cuando se barniza, ese es el color que tiene [...]” (Entrev-b-62).

En este sentido, la continuidad del trabajo manual (apenas mecanizado) que hasta la fecha caracterizaba a los distintos tipos de artesanía y actividades económicas artesanales del barrio, comienza a reflejar una serie de estrategias adaptativas de subsistencia, por las que las distintas unidades de producción familiar que trabajan en el barrio, reacomodan su nicho económico basado en el principio de “campesinado” (cfr. Dietz 2000:30). En este proceso adaptativo, confluirán la unidad doméstica de producción y de consumo:

“Porque no hay mucha clientela para la artesanía de verdad, la que está hecha a mano. No hay mucho cliente. Luego ya te vas iniciando y ya te va gustando. Porque ya es un trabajo que es que tiene que ser la mente tuya la que trabaja. Porque es

mucho ingenio y muchos dibujos inventados. Si eres bueno, siempre te inventas otro diferente, no haces una pieza igual que otra, porque ya estarías en una comercialización como más en serie. Es un modelo y un modelo. Siempre hacemos cosas diferentes... y eso trabajar... empecé con 14 - 15 años” (Entrev-b-48).



Ilustración 28: Taller de taracea

8.2.2. Lo propio vs. lo ajeno: identidades diferenciales en el ámbito económico del barrio

La dimensión económica del barrio, bajo el nuevo prisma de la “globalización”, ha supuesto una modernización acelerada en el tipo de actividades y prácticas de los movimientos tradicionalistas y familiares. Las estrategias de substancialización, temporalización y territorialización que hemos venido observando en el barrio y en sus habitantes, “confluyen” ahora en el análisis de los procesos de “glocalización” (cfr. Cap. 5.) (que se contraponen a la inercia mundial cada vez más globalizada), dando lugar a nuevas identidades locales –artesanales y familiares– encaminadas a fortalecer y recuperar lo que ellos consideran como “propio”, a través de nuevas identidades diferenciales entre los distintos grupos que habitan en el barrio:

Por un lado, aquellos procesos identitarios localistas que relacionan el lugar de residencia, sus raíces y su legado histórico, con el tipo de trabajo que se ha realizado tradicionalmente por una misma familia (cfr. Cap. 8.2.1.). En este caso particular, el lugar de residencia adquiere para sus pobladores una importancia crucial, equiparable al que se puede observar en tradiciones familiares como la de los artesanos, mostrándonos cómo la importancia no radica en el tipo de trabajo que se realiza, sino más bien, en el lugar y en la carga simbólica de éste. La relación entre las raíces históricas del barrio y su entorno más próximo (como el del Palacio de la Alhambra), está íntimamente ligada al tipo de identidad local diferenciada. Para muchas familias, como es el caso de la entrevistada (cfr. Ilustración 29), residir en el barrio del Albayzín, y trabajar en la Alhambra, evoca tiempos pasados en los que el barrio era el hogar de los trabajadores del palacio Nazarí:

“Tendría yo los diez o doce años, y ya no quise volver al colegio: ¡yo ya no aprendo más! y ¡yo no voy más al colegio! Y no fui. Después, ya tuve que ir a llevarles a mis padres y a mis hermanos la comida. Ellos estaban trabajando en la Alhambra. En los aljibes de la Alhambra, estaba mi padre trabajando allí y se ha tirado cincuenta años; luego mi hermano y luego, incluso yo soy la segunda generación que estuvo trabajando en la Alhambra también... éramos como de la corte de la Alhambra... Me he tirado treinta y cuatro años en el Patronato de la Alhambra. Ahí estuve limpiando y luego en la vigilancia... y luego después, de tanto frío que he pasado, he pasado un reuma muy grande. Eso fue, pues yo estuve trabajando del año 62 hasta hace siete años. Yo me jubilé con 61 años [...]” (Entrev-b-81).



Ilustración 29: Guardias de la Alhambra por tradición familiar

Y, por otro lado, la relación entre la producción artesanal y la tradición familiar. Esta identidad artesanal-familiar, que tiende a evocar los tiempos pasados, no se puede llegar a considerar como una reminiscencia, memoria o recuerdo de un pasado lejano, sino que cada día se va “redefiniendo y refuncionalizando” en función de las estrategias económicas de las distintas unidades de producción. Por ello, respondiendo a las imágenes y demandas proyectadas por los clientes, algunos artesanos del barrio incorporan el origen árabe - morisco y/o judío (de su tradición familiar) en su discurso identitario (Dietz 2000:94). La “autoimagen”, que se presenta como propia de un pasado familiar, se puede observar en casi todos los ámbitos de la artesanía.

Este es el caso de la familia de caldereros Yudes (cfr. Ilustración 22), donde la tradición familiar, en torno a diferentes tipos de trabajos artesanales, parece proceder de su pasado y de sus raíces Judías. El entrevistado reconoce que su actividad artesanal (la calderería), no se encuentra íntimamente ligada a su

pasado familiar, aunque sí el hecho de que todos sus familiares hayan sido artesanos en un pasado, cada uno con una serie de habilidades específicas en el ámbito de la artesanía:

“Mi familia, venimos de esta familia, que su tradición era la calderería. Mayormente eran todos artesanos, unos eran ebanistas, otros hacían sombreros, hacían todo tipo de artesanía. Nosotros procedemos de los judíos. Ya no sé decirte más. Lo único que sabemos es que llevamos aquí desde los Reyes Católicos. Eso lo sabemos porque la diputación, presentó un libro, en el cual venía un poquito de la historia de un tal Yudes. Entonces la diputación contaba que este tal Yudes, era un capitán que estuvo guerreando a las órdenes de los Reyes Católicos en el Norte de África, y ya no sabría decirte de dónde vino. Era de piel morena, tirando para raza negra, y no sabemos más nada” (Entrev-b-43).

En el caso de la producción de la cerámica granadina y de la artesanía de taracea, sucede lo mismo. La correlación, que prácticamente todos los entrevistados observan, entre la producción artesanal del barrio y la idiosincrasia e identidad local, se adscribe, en este caso, a sus raíces árabes o morisca. De este modo, se organizan relaciones intergrupales que adjudican rasgos “característicos” a cada uno de los grupos productores de este tipo de artesanía. Dichos rasgos, son definidos tanto desde el interior de la unidad doméstica y de producción, como desde el exterior de ella, por turistas y compradores residentes en Granada. Los artesanos, utilizan y proyectan los rasgos estilísticos y de formas típicas de sus productos que, a su vez, se identifican con la idiosincrasia “típica” de la población autóctona y local del barrio:

“Esta tradición la recogió mi padre. Mi padre era también artesano... nosotros somos ya la sexta generación. Desde mi tatarabuelo hasta ahora. Mi tatarabuelo era dorador. Empezó siendo dorador. La mayoría de los dorados que hay en la iglesia de [...] la Virgen de las Angustias, los hizo mi tatarabuelo. Luego, mi bisabuelo que era el hijo de mi tatarabuelo, ya empezó haciendo la taracea. Y luego ya mi abuelo, siguió la taracea, dejó el dorado y nada más que hacía la taracea. Luego ya, mi padre, cogió la taracea y empezó a hacer ésta [con incrustaciones]. Hizo un viaje a Siria y en siria si lo hacen. Entonces estuvo investigando y estuvo allí mirando y entonces se lo trajo para acá. Entonces desde hace... un montón de años que hacemos este trabajo... y aquí en Granada, pues nadie lo hace” (Entrev-b-48).

En ese proceso, en el que se “evocan tiempos pasados” y, se identifican con los modos de producción artesanal que supuestamente existían en el barrio, se observa en los entrevistados una constante búsqueda del genuino y auténtico

modelo artesanal, llegando a importar modelos y formas de producción de otros países que se reconocen como menos “adulterados”, menos avanzados y, por lo tanto, más tradicionales. En el caso de la taracea, el entrevistado nos muestra cómo sus antepasados tuvieron que viajar a los países de origen (de este tipo de artesanía, previo paso por Al-andalus) para poder fabricar de la forma más tradicional posible, la taracea que actualmente comercializa. La búsqueda de las raíces del pasado artesano, de sus “antepasados”, y su transformación adaptativa al presente, es observada en contraposición al resto de talleres que venden sus productos actualmente en la ciudad de Granada y en el barrio:

“Esto es típico de aquí de Granada. Lo que es esta taracea. Esta taracea, la legaron los sirios cuando estuvieron... los árabes aquí, se quedó esta taracea aquí, pues la cogieron mucha gente de aquí, pues que trabajaba de carpintero y dijo ¡Coño!, pues este tipo de mueble es bonito, ¡lo voy a hacer! Y se quedó este tipo de taracea. Luego, nosotros hemos recuperado otro tipo de taracea que es más antigua todavía que esta que es geométrica. Sabes que a los árabes no les dejaban antes hacer formas... símbolos ni dibujos perfectos ni nada. Sólo podían hacer geométricos. Porque decían, que Allah solamente podía hacer las cosas perfectas. Por eso el patio de los leones, los leones no parecen leones, ni parecen nada. Porque no dejaban hacer las cosas perfectas, solamente lo geométrico. Si te das cuenta, en los arcos siempre hay motivos vegetales. Que eso sí también les dejaban hacer. Entonces, esto es más antiguo todavía. Que es la incrustación de metales y piedras en la madera. Esto... ahora ya no es incrustación, antes si se incrustaba lo que es... se hacía un tocho gordo, que abría la madera y se metía dentro de la madera. Pero claro ahora eso sería imposible hacerlo, porque tendrías que cobrar el mueble a millón... Totalmente tradicional, era la incrustación, esta que hacemos es tradicional, esta sigue igual que antes. Nosotros, ahora más, nos dedicamos a la incrustación de metal y hueso. También le metemos nácar, conchas de carey, y esto pues [hace referencia a la taracea normal] está muy trillado aquí en Granada. Esto se ve por todos lados [caja de taracea]. Cualquier tienda que vayas, de souvenir, encuentras un banquillo, una bandeja, una cajilla. Aunque no sea lo original de la taracea, que no sea la auténtica... que no sea hecha a mano todo, pues como que ya está muy cargado. Y esto [taracea con incrustaciones] se perdió hace mucho tiempo y nadie lo ha trabajado. Ahora mismo nosotros somos aquí en Granada los únicos que trabajamos esta taracea. Que es introducir el metal, distintos metales, alpaca, cobre, latón que es amarillo... pues el hueso, la nácar” (Entrev-b-48).

La fabricación de la taracea, la cerámica y de otros productos artesanales se unen, por lo tanto, a la redefinición y reinención de las raíces históricas, tanto personales como barriales. Por ello, es fácil encontrar artesanos que expresan un sentido (exclusivo) de pertenencia de los objetos que fabrican unidos al

presente, pasado y futuro del barrio, y a la inversa: la identidad del barrio unida a las distintas formas artesanales tradicionales:

Este local es nuestro y ahora mismo no están las cosas como para irse a ningún lado. Y tampoco ¿Dónde te vas? ¿Al Zaidín? Al centro no puedes irte, porque te cuesta una tienda más que nada. Y estamos aquí y nos conoce la gente y viene aquí la gente... pues en todas las guías turísticas está este local. Es como más tradicional. Está la taracea en el Albayzín. Una tienda de muebles... yo pongo mi tienda de muebles en el centro, pues sí, pero como taller de taracea tiene que ser en el Albayzín, porque la gente viene aquí. Porque es tienda taller. Pero la gente no va a ir al centro a un taller de taracea, porque allí, para poner un taller, pones la tienda. Aquí gustas más... venir aquí y ver tus muebles y ver las cosas, gusta más. Porque es el barrio de donde nace; de donde nace la taracea es aquí. Entonces pues gusta más... pero como venta, es el centro o ciudades grandes.

De esta forma se da a entender, que fuera del contexto del barrio no tendría sentido la producción artesanal, ya que perdería la idiosincrasia e identidad que la caracteriza. Igualmente, la pérdida de la “identidad” del barrio tradicional, pondría en peligro la continuidad y/o supondría la desaparición de los negocios artesanales y tradicionales. Este hecho, conlleva el análisis de dos nuevos aspectos, íntimamente ligados al proceso que está sufriendo el barrio (globalización) y al fortalecimiento de lo “propio” (localismo): por un lado, la posible continuidad generacional y, por otro lado, la desestabilización (a raíz de la competencia globalizada), que, a su vez, supone la pérdida de los negocios, el cierre de las tiendas y talleres de artesanía tradicional y, la aparición de nuevos espacios y/o lugares de venta y fabricación alternativos.

8.2.3. Procesos “gemelos”: globalización y localismo de identidad diferencial

Desde el punto de vista de los artesanos y/o dueños de los negocios que existen en el barrio –bares, pequeñas tiendas de comestibles, y un largo etcétera–, uno de los principales impedimentos que “desequilibra” y “destruttura” el mercado tradicional del barrio y las relaciones que en éste se establecen –tanto a nivel económico como social– entre los distintos vecinos, es

la pérdida de continuidad generacional. La tradición, que ha pasado de padres a hijos durante décadas, se convierte ahora en una condición *sine qua non* la mayoría de los negocios que existen actualmente en el barrio desaparecerían. Esto se debe principalmente a dos tipos de cuestiones: por un lado, una baja tasa de natalidad entre las nuevas generaciones que residen en el barrio (siguiendo la tendencia nacional de natalidad). Por otro lado, la escasez de puestos de trabajo que se pueden llevar a cabo en el entorno albaicinerero. En referencia al primer obstáculo, falta o pérdida de continuidad generacional, podemos observar el discurso de uno de los artesanos del barrio, que no ha tenido descendencia y que sus familiares más próximos no están interesados en la continuidad del negocio:

“Yo no he tenido hijos y los hijos de mis hermanos no se han interesado por este tipo de trabajo que hago yo... es muy sacrificado y no está muy bien pagado que digamos. Cuando yo me... jubile, ¡vamos! este trabajo volará conmigo. Fíjate, ahora mismo tengo contratada a una chica para que venda, pero esto no tiene futuro” (Entrev-b-83).

Sin embargo, no es un problema exclusivo de aquellos que no han tenido hijos, sino que, cada vez es más común, que los hijos de los artesanos se dediquen a otros tipos de actividades nada relacionadas con el trabajo de los padres. Con la pérdida de esta continuidad generacional, los artesanos del barrio y otros comerciantes, se enfrentan a la desaparición de la tradición familiar, ya que, en la mayoría de los casos, estas tradiciones han sido parte exclusiva de un mínimo grupo de personas relacionadas entre sí, tanto por los lazos de parentesco (cfr. Cap. 8.1.), como por los “secretos de familia”. Por lo tanto, la continuidad de los hijos (en el trabajo de los padres y de los abuelos), se convierte en una parte imprescindible de cara al futuro del negocio, ya que, de partida, no se puede garantizar el tipo de trabajo que llegarán a realizar, debido a la escasez y la precariedad de los puestos de trabajo en el barrio:

“¿Perdurará? Yo que sé... yo si te digo la verdad... yo a mis hijos no les voy a decir que vengan por huevos aquí a trabajar. Porque sé lo que es esto. [...] Hombre, a mí me gustaría... La empresa es de mi hermano y mía. Su hijo, pues lo mismo, él dice lo mismo. Si quiere y le gusta... pues estupendo, aquí van a tener las puertas abiertas y le vamos a enseñar todo lo que hemos aprendido nosotros, más lo que hagamos nosotros. Porque siempre sabes, que de generación en generación, pues se

aumenta el conocimiento [...]. Pero si no te mueves, este trabajo no tiene futuro...”
(Entrev-b-46).

Si obviamos por un momento la continuidad generacional, otro de los obstáculos a los que se enfrenta el futuro inmediato de los talleres y tiendas, sería la falta de competitividad y la apertura masiva de otras tiendas. Aunque en estos negocios no se realicen los mismos tipos de trabajos artesanales, sí venden e importan (de otros países) artículos muy parecidos, con modos de fabricación más mecánicos y menos artesanales que abaratan el coste final del producto. La falta de clientes, supondría el cierre del negocio y, por lo tanto, la pérdida de la tradición “localista” que no sería rentable ni para los padres, ni para los futuros artesanos, los hijos:

“Nosotros no queremos... a parte, no nos dedicamos a la cajilla chica, a eso no nos dedicamos. Para eso, lo puedes encontrar en otros sitios, que ahora hay miles que las hacen, pero de nada artesanal [...]. Yo lo que quiero es un hombre que venga aquí, que le guste mi trabajo, que me pida un mueble para su casa, sea donde sea, porque hemos trabajado hasta en California... hemos mandado mesas a Argentina, a un motón de sitios, que venga, le guste y se lleve un trabajo que es lo que hago yo, la mesa. Yo la cajilla, a mí no me saca de pobre y tampoco le veo futuro a eso... para ninguno de nosotros” (Entrev-b-48).

Ambos problemas, se convierten en un círculo vicioso de cara al futuro negocio de la artesanía en el barrio. Si no existe población que se encargue de la tradición familiar y, si el número de ventas es cada vez menor y más selectivo, la única posibilidad de subsistencia sería el cierre de las tiendas y talleres, enfocando la actividad comercial de una manera totalmente diferente a la actual.

Este tema, que se puede observar cada vez más en las relaciones económicas y sociales que se está estableciendo en el barrio, se encuentra íntimamente ligado a procesos de globalización - glocalización, dando paso a la supuesta amenaza creciente del cierre de las tiendas tradicionales que han ido proporcionando un servicio esencial para el abastecimiento del vecindario local, así como, un espacio importante de intercambio social en espacios

territorializados y terceros espacios (cfr. Cap. 7.3.). El problema de raíz, ya no hace referencia a la posibilidad de mantener abierto el negocio familiar, ni a la continuidad de los hijos, sino a la pérdida de competencia. Aquí, la competencia, no sólo radica en copar el mercado, sino en “aglutinar” y/o concentrar la identidad e identidades barriales, así como, los procesos identitarios que reconozcan lo “propio” y lo local, como única alternativa a los procesos globalizados:

“Si esto fuera como antes... si se pudieran sacar unos dinerillos de este negocio, pero ahora hay cada vez más competencia y esto es cada vez más difícil. Cada vez cuesta más vender... y yo no puedo vender al mismo precio un artículo que me ha costado hacer 5 días, que aquellos que lo compran ya hecho a un precio ridículo... con esos no hay competencia” (Entrev-b-48).

La supuesta pérdida de las tiendas, de los negocios y de los talleres artesanales, se achaca a la aparición de nuevos mercados en otras zonas del barrio. Éste es el caso de la calle Calderería (cfr. Cap. 6.2.5. e Ilustración 30), en la que las tiendas que están surgiendo, operan como un crisol donde los artículos y los productos de diferentes partes del Mediterráneo, en su mayoría de países árabes, están comenzando a formar parte del “corazón social y comercial” de la vida de la ciudad y, por supuesto, del barrio.



Ilustración 30: Tiendas en la calle Calderería

La “memoria histórica” (cfr. Cap. 6.3.2.) de los albaicineros, sin embargo, evoca tiempos en los que las calles del barrio estaban copadas por todo tipo de pequeñas tiendas que abastecían las necesidades de una población en proceso de crecimiento. La calle Calderería (cfr. Ilustración 31) es el ejemplo que, la mayoría de ellos, ponen a la hora de hacer referencia a un pasado reciente y su drástico cambio en el presente. La pérdida de la tienda tradicional, de uso casi exclusivo de las vecinas y vecinos albaicineros –cuyo dueño o dueñas también formaban parte de ese “círculo cerrado” de relaciones vecinales–, ha dado lugar a nuevas formas de expresión económica, pero sobre todo, social:

“Un día paseando, pues lo mismo que fue una casualidad encontrar el horno donde producir las cosas, fue una casualidad, porque una familia gitana de la Calderería,

dándome un paseo me dijo: ¿cuánto tiempo sin verte? ¿Cómo te ha ido? Mira he estado haciendo esas cosas que... Entonces este hombre me dice: pues la calderería está muerta... Te acuerdas cuando bajábamos y estaban los puestos a un lado y otro de la calle, que las mujeres pasaban en fila india por medio de la calle porque no había sitio, y era todo un mercado extraordinario ¡Claro que me acuerdo, no me voy a acordar! Y dice: ¡ahora no hay nadie!, nada más que, en la cuesta Marañás, drogadictos y cuatro o cinco moros con mala leche. No hay ni un negocio abierto, la verdad es que no era nada... Cuando yo llegué estaba la tetaría de Layla, Alfaguara y el negocio mío” (Entrev-b-46).



Ilustración 31: calle Calderería en su proceso de cambio

Para muchos de ellos, la apertura de estas nuevas tiendas, localizadas en uno de los puntos más importantes de acceso al barrio, ha supuesto el cierre de sus propias tiendas y la desaparición paulatina de su identidad local artesana y tradicional. De este modo, la mayoría del trabajo artesanal que se puede encontrar, comienza a estar asociado a grupos étnicos específicos que importan y exportan su arte a través redes “internacionales” más amplias. A raíz de esto (las nuevas tiendas), comienzan a concebirse como potencialmente peligrosas para la continuidad de las tradiciones locales. Esto, por un lado, genera procesos de distinción entre productos de fabricación local y de tradición local, y aquellos otros productos –que se han adoptado en las últimas décadas– que coinciden con la creciente óptica “orientalista” por la que se está “vendiendo del barrio”:

“Y este hombre me dijo: tengo un local, que hay unos burros, los burros que cogían el cascajo y llevaban arena y tal, pero los voy a echar porque se me está hundiendo la casa. Mira, si queréis, me das 5000 pesetas y te quedas con la tienda. La tienda era una cuadra donde había burros, dormían los burros, donde se echaban los cascajos, la arena, el cemento, y yo lo vi, y mi socio, y dijimos: tío esto es lo que Dios nos está diciendo. Primero, el horno, y luego, la tienda. Vaciamos aquello y lo forramos de madera y montamos el herbolario. Montamos el herbolario ahí porque sabíamos que con el ambiente que la calle estaba tomando, empezaba la comunidad islámica a funcionar en Granada, porque hace 19 años empezaron venir los primeros musulmanes a Granada también, a la *tariqah*, a tener buenas relaciones con ellos, y nuestros primeros clientes fueron los musulmanes de Granada, los conversos. Los primeros que vinieron eran de Sevilla y de Córdoba. Se vinieron a refundar aquí el Islam. Entonces como no nos ganábamos la vida con el pan y los pasteles, pues montamos la tienda, y allí empezamos vender más pastelillos, empezaban a llegar los primeros extranjeros al Albayzín, empezaron estar nuestros mejores clientes. Entonces nos dimos cuenta, que alivio, pues si los guiris, los extranjeros son a que les gustan nuestras cosas, lo que tenemos que hacer es irnos a venderlos en la costa. Y nos tiramos siete años vendiendo desde Motril hasta Estepona” (Entrev-b-46).

Igualmente, por otro lado, la pérdida de representatividad y poder comercial, genera conflictos más allá de la propia competencia. Las nuevas tiendas que comienzan a surgir, propician relaciones comerciales entre ellas mismas, dejando de lado los productos tradicionales fabricados por la comunidad autóctona del barrio. En el momento en el que se rechazan y boicotean las ventas de estos productos, el problema inicial de “economía de mercado” –oferta y demanda–, da paso a un claro recelo, por el que se identifica a la comunidad musulmana y a sus representantes en la Mezquita Mayor –en su atracción orientalista– como responsables de las pérdidas y la falta de ventas:

“El problema es que nosotros no podemos competir con nuestros productos si se niegan a venderlos. Mientras que entre ellos mismos existe un ‘mercadeo’ interno y unas redes que se extiende a lo largo y ancho de todas sus tiendas... los de la mezquita tienen productos en la mayoría de las tiendas y nosotros no podemos colocar ninguno de nuestros trabajos porque se niegan a venderlos...” (Entrev-b-83).

Para competir con este tipo de mercado, los albaicineros buscan nuevas formas de venta, se modernizan e intentan abaratar los costes de sus productos. Sin embargo, esto provoca, cada vez más, que su producción se convierta en algo exclusivo y, a su vez, más cara, dificultando las posibilidades de compra a un número importante de vecinas y vecinos. De este modo, comienzan a surgir

nuevas formas de venta, como las que comenta el entrevistado: la venta por Internet de los productos de taracea, por ejemplo, abre la posibilidad de comprar y vender su artesanía en cualquier lugar del mundo sin la necesidad de desplazarse al barrio como único punto de venta, pero, a su vez, dificulta la adscripción de la población a ese tipo de producto artesanal como único y exclusivo de su barrio:

“Y hoy en día, si sabes moverte, si vas para adelante... normal, como cualquier persona... tu sueldecillo que te lo haces tú mismo, que nadie te paga a final de mes por hacer algo,... sino que te mueves y que vendas tus productos y sepas moverte. Hoy en día, hay mayor comercialización, está Internet, está... te puedes mover por casi todo el mundo. Nosotros ahora estamos haciendo eso. Moviéndonos por Internet... y se nota algo más. Pero que no es un trabajo que digas... como no te sepas mover, no es un trabajo que te de dineros” (Entrev-b-48).

Por lo tanto, aunque no se pueda hablar de forma alarmista de una desaparición total y/o amenaza inminente de extinción de toda la tradición de pequeñas tiendas y locales del barrio, para los autóctonos, cada vez hay menos tiendas que ejerzan como punto de referencia identitaria de su quehacer diario, surgiendo constantemente “tiendas alternativas” que, del mismo modo que las tradicionales, “venden” sus productos enmarcándolos en los procesos identitarios del barrio. La “orientalización” abre el abanico de posibilidades y desplaza lo que anteriormente era reconocido como “propio” y “local” a un segundo plano, dando cabida a incipientes procesos muslimóforos (cfr. Cap. 11.1.). Aparecen así, nuevos objetos y un nuevo mercado que, del mismo modo que el anterior, “juega” con el pasado histórico y con las raíces árabes del barrio (y de la ciudad) para fomentar la venta entre turistas y forasteros:

“El problema de los vecinos con los ‘moros’ es que antes en esa calle, había tiendas de telas, fruterías... entonces, ha sido una conversión tan radical que ellos están totalmente en contra... pero yo, esa conversión, salvo que exista una intimidación física o de alguna otra manera, no la entiendo. La veo positiva. Es decir, que yo veo positivo que haya tiendas de musulmanes, pues estupendo. Que haya venta de cordero nada más, o de teterías, o de especias, o de artesanía. Desde mi punto de vista, eso pueden y deben convivir con el tema” (Entrev-6).

En estos casos, se comienza a observar una continua adaptación a los tiempos económicos y sociales del espacio económico¹⁰³. Aunque para muchos exista cierto motivo de preocupación, debido sobre todo a los intereses especulativos, se observa cómo, en la mayoría de los casos, el comercio local y los “cambios artesanales” han sido reforzados por nuevos dibujos de movilidad y emigración, acompañados, a su vez, por procesos de globalización económica y política. En ese sentido, más bien subyace el sempiterno problema del reconocimiento del “otro”, que el de pérdida de representación localista, que ya casi ni existía o se estaba diluyendo con el paso del tiempo:

“Habrás actuado, no sé... como gheto, o como comunidad, y no le han pedido un duro. Y están dándole vida a una calle, a un barrio, a un entorno, que en el fondo estaba completamente deprimido y nadie le daba una solución” (Entrev-6).

La pérdida de identidad local que, como hemos observado, subyace en la “dimensión económica” del barrio, se une recientemente a la iniciativa por parte del Ayuntamiento en torno a la “localización”¹⁰⁴ y/o ubicación de nuevas formas de venta tradicional artesanal y el intento de reunir –en un mismo espacio y tiempo– diferentes tipos de artesanía. Una de las iniciativas incluidas en el Proyecto Urbano de revitalización del centro histórico del Albayzín, financiado con fondos europeos para la promoción de la artesanía, pretendía unificar gran parte de la artesanía tradicional del barrio, así como los talleres de fabricación, en el *Zoco de Artesanía*:

“Inicialmente el inmueble estaba concebido para albergar pequeñas tiendas de artículos artesanales propios del Albaicín y talleres de formación para aprender esos oficios tradicionales. Sin embargo no hubo solicitudes suficientes para llenar ese amplio espacio cuando llegó la hora de diseñar el interior del edificio por lo que el Ayuntamiento decidió dar uso público a todo ese espacio construido” (Diario Granada Hoy 07/04/2006).

¹⁰³ Para más detalles acerca del análisis de la estructura económica por sectores y por categorías de actividad, cfr.: De Pablos (2002:79). Para este autor, el estudio económico del barrio reflejará una importante diversificación económica más allá del supuesto mito de aislamiento y decadencia.

¹⁰⁴ Para analizar el papel jugado por las autoridades locales frente a las consecuencias del ocio y del turismo cfr.: Orbasli (2000) y Shaw, Bagwell y Karmowska (2004).

Sin embargo, esta iniciativa en su momento no convenció a ninguna de las partes implicadas –artesanos, vecinos, empresarios–, ni a la *Federación Andaluza de Artesanos* (FADA), organismo al que la anterior dirección de la *Fundación Albayzín* encargó un proyecto y encomendó la gestión del inmueble.

9. DESTERRITORIALIZACIÓN

En el barrio del Albayzín confluyen varios procesos novedosos (cfr. Cap. 6.): una acelerada gentrificación, una reciente y creciente diversidad cultural y religiosa y, una especial atracción turística que hace del barrio uno de los lugares más visitados, atractivos y dinámicos de la ciudad de Granada junto al palacio de la Alhambra. Para entender estos procesos, en todas sus dimensiones, debemos contextualizarlos en la especificidad del barrio y de sus habitantes, a través de las características que hemos ido observando a lo largo de los capítulos 7, 8 y 9. Si en los capítulos anteriores, hemos intentado describir desde el punto de vista de los entrevistados, en su mayoría vecinas y vecinos nacidos en el barrio, las prácticas culturales y las relaciones sociales que se han ido estableciendo durante décadas en la percepción de su quehacer diario “idealizado”, es el momento para incorporar aquellos procesos marcados como problemáticos o generadores de tensiones entre los distintos vecinos, acercándonos un poco más a la realidad que actualmente se vive en el barrio.

Mientras que el desarrollo del barrio y de la identidad barrial de sus habitantes, ha estado exclusivamente ligada a las prácticas sociales de los autóctonos, percibidas por ellos como categorías inmutables a lo largo del tiempo y el espacio, el desarrollo de las actividades y de las relaciones sociales en él, no han supuesto un especial problema para la “convivencia” vecinal limitándose a lo que ellos consideran como simples “roces entre vecinos”¹⁰⁵. Sin embargo, al igual que sucede en otros lugares –nacionales¹⁰⁶ e

¹⁰⁵ Los “problemas y conflictos” que durante años habían supuesto la esencialización de la población de étnia gitana residente en el barrio, comienza a “mitigarse” y/o combinarse con el racismo creciente en contra los inmigrantes no europeos, sobre todo de África y de América Latina (Van Dijk 2003).

¹⁰⁶ Un ejemplo de este proceso “nacional” se puede observar en el barrio del Raval de Barcelona, que se enfrenta a dos procesos de resignificación urbana coincidentes: la reforma interior urbana y el asentamiento de los colectivos de inmigrantes que han incorporado nuevos usos y significados del espacio territorializado. Para más detalles cfr.: Moreras (2005:119–132).

internacionales¹⁰⁷—, cada vez más, los cascos antiguos y los barrios tradicionales (de muchas ciudades) están comenzando a experimentar procesos “conflictivos” que alteran la supuesta armonía entre las distintas partes:

Por un lado, están empezando a establecerse en las zonas más deprimidas y “olvidadas” del barrio, grupos de inmigrantes procedentes en su mayoría de países del Norte de África; por otro lado, las “clases” altas o “familias acaudaladas” de Granada, que con anterioridad vivían en otras zonas de la ciudad, están trasladando su domicilio a las zonas más residenciales del barrio del Albayzín, y en muchos casos, reemplazando y desplazando a la población autóctona con menos recursos económicos a otros lugares y zonas del cinturón metropolitano. Estos dos procesos, que pueden “resumir” lo que los antropólogos sociales y sociólogos han denominado como “gentrificación”¹⁰⁸, responden claramente a las actuales pautas de organización barrial (cfr. Cap. 9.1.).

Sin embargo, la especificidad que se observa en el barrio, ya no sólo se adscribe a la creciente gentrificación del mismo, sino que más bien, se convierte en un espacio simbólicamente significativo para aquellos que intentan encontrar y buscar su identidad temporal, su pasado y sus raíces históricas adscribiéndose a un lugar y contexto territorializado anteriormente por los residentes tradicionales y/o autóctonos del barrio. De este modo, las fronteras identitarias generadas durante décadas, fronteras que delimitan temporal y territorialmente un espacio concreto convertido en un objeto “propio” de su vida diaria y de su identidad, están siendo “alteradas” por aquellos que, de igual manera,

¹⁰⁷ Para el estudio de los procesos de gentrificación a nivel “internacional”, debemos tener en cuenta los postulados de la Escuela de Chicago y principalmente dos autores pioneros en explicar este fenómeno: Neil Smith (1979, 1987, 1992 y 1996), que postuló acerca de la des-industrialización del centro y la desvalorización de la tierra en los centros urbanos, dando lugar a procesos de aburguesamiento y la creación de un mercado de viviendas gentrificadas: “movement of capital rather than people”; y David Ley (1980, 1994, 1996), que señaló la importancia de los valores culturales y el estilo de vida de la clase media en estos centros urbanos.

¹⁰⁸ Para más detalles acerca de los postulados sobre los procesos de gentrificación por parte de la Escuela de Chicago cfr.: Ernest W. Burgess (1961) y Robert Park (1999).

consideran tener pleno derecho en reivindicar un espacio y un tiempo que piensan que es de “todos”, aunque termine siendo un “todo” subdividido en los intereses de cada “uno”.

Desde el punto de vista de los residentes autóctonos, los nuevos forasteros, ya sean inmigrantes, turistas, “nuevos ricos”, hippies, etc., están desestructurando la identidad social y local del barrio, así como la de sus habitantes. La nueva población, entendiendo ésta como cualquier persona o grupo (ajeno o considerado como tal) que se ha desplazado al barrio para vivir en él y/o desarrollar algún tipo de actividad económica, atracción turística, religiosa, o que simplemente lo ha elegido como lugar de paso o tránsito, se observa como un peligro potencial a las actividades “ritualizadas” que desarrollaban de forma diaria las vecinas y vecinos.

Igualmente, aquellas familias que se han desplazado recientemente al barrio, y/o están inmersas en los procesos de gentrificación (cfr. Cap. 9.1.), descubren nuevos “oponentes” en su quehacer diario. Mientras que la población autóctona los “acusa” de ser los culpables de la pérdida de relaciones sociales entre vecinos, de la modificación de las tradiciones locales, en cierto modo, de la desaparición de los antiguos vecinos que han vendido sus posesiones, y de la continua revalorización del espacio en el que habitan, ellos (los nuevos vecinos) observan la aparición de la población inmigrante en el barrio como un proceso que devalúa constantemente el mismo y, la masiva afluencia de turistas, como la antítesis a este perjuicio. La visibilidad local del “otro” parece no favorecer a la idealización del espacio territorializado y del tiempo pasado.

A su vez, ambos grupos se unen a la hora de reivindicar el “peligro potencial” de ciertos grupos de inmigrantes, musulmanes y “hippies” que están llegando al barrio. No sólo por la “intrusión” de una cultura extraña y ajena a la suya propia, sino también a causa de la pertinaz ocupación de espacios y lugares significativos

del barrio¹⁰⁹. Se podía concluir, que la especificidad de unos “choca” frontalmente con la especificidad de los “otros”, dando lugar a claros ejemplos que podríamos denominar como encontronazos de alteridad cultural, convirtiendo esto en un “círculo vicioso”, por el que la población autóctona no acepta a los nuevos ricos que están poblando el barrio; éstos, a su vez, no aceptan a la población inmigrante que está infravalorando algunas zonas del barrio; y, ambos, comparten la idea de que los nuevos musulmanes, musulmanes “conversos” que están “recuperando” espacios anteriormente territorializados por las vecinas y vecinos del barrio, son potencialmente peligrosos, ya sea por el efecto llamada, por el que atraería más musulmanes al barrio, o simplemente por la pérdida de unos espacios considerados como propios.

En definitiva, para comprender la multiplicidad de dimensiones a la que nos estamos enfrentando en esta descripción barrial, debemos ir puntualizando cada una de las características que, en capítulos anteriores, hemos adscrito a la especificidad del “albaiciner” y su forma de vida: la territorialización del espacio público y privado, la substancialización del ámbito social y económico, una temporalización del ámbito religioso y, una adscripción a la religión católica como símbolo de identidad diferenciadora del resto de la población, sobre todo inmigrante, que está comenzando a poblar el barrio. Éstas serán las categorías que de forma adyacente cosifiquen el punto de vista de los nuevos y “viejos” residentes en el barrio.

De este modo, la noción de desterritorialización será interpretada como el intento, por parte de los distintos residentes en el barrio, de borrar y/o “resignificar” las fronteras territoriales del mismo, estableciendo así una dimensión global que provoca la redefinición del espacio local por parte de los vecinos autóctonos. Observando los procesos de gentrificación “globalizada” (cfr.

¹⁰⁹ Para más detalles acerca de este debate, en el que la población que se considera “autóctona”, en este caso no extranjera o no musulmana, reivindica la “usurpación” de espacios como los terrenos en los que se ha construido la Mezquita Mayor del Albayzín, cfr.: (Cap. 12.3.).

Cap. 9.1.) en los que “lo local” comienza a ser percibido en el marco de lo global, aparecen tres grupos diferenciados: los “ricos autóctonos” (cfr. Cap. 9.1.1.) y los “ricos forasteros” (cfr. Cap. 9.2.). Estos últimos, adscritos a la categoría “popular de forastero”, estarán constituidos por cualquier personas ajena a la población tradicional del barrio, ya sean nacidos en la ciudad de Granada o en barrios limítrofes al Albayzín. Otra categoría de “forastero”, incluirá, por último, al turismo y a la inmigración (cfr. Cap. 9.3.) en un proceso en el que el sincretismo local se une en contra de la supuesta identidad global incipiente.

9.1. Gentrificación globalizada

Los procesos de gentrificación (que se observan en el barrio) van más allá de la mera “aparición” y/o atracción de nuevos vecinos acaudalados, en una parte del barrio, y de población inmigrante, en la otra parte, como postulan las teorías clásicas (cfr. Wynne y O'Connor 1998)¹¹⁰. Estos grupos constituyen, a modo de polos opuestos, el elemento más significativo o llamativo de este proceso gentrificador, pero sin duda, existe un núcleo central que determina la concepción empírica de la terminología que estamos usando.

Por lo tanto, debemos tener en cuenta la existencia no sólo de “clases” sociales altas, sino también de “clases” medias (cfr. Cuadro 2) que han adquirido alguna propiedad en el barrio. En su mayoría son jóvenes que poseen un trabajo estable, y por supuesto, aquellas vecinas y vecinos que –con anterioridad a este proceso gentrificador– poseían algún tipo de inmuebles, casas, cármenes, y que la venta de éstos (en la actualidad) le ha reportando una mayor estabilidad económica; esta estabilidad ha supuesto que inviertan, de nuevo, en casas

¹¹⁰ Para Wynne y O'Connor (1998:844–845), tomando como ejemplo la ciudad de Manchester, se está constituyendo una clase media intermedia que igualmente “gentrifica” y que se distingue de las “elites” que aparecen en la literatura clásica.

ubicadas en el mismo entorno barrial. También debemos puntualizar que, gracias a la gentrificación y a la atracción turística del barrio, existen más vecinos que están viviendo de las rentas que les supone alquilar una casa o convertirla en pequeños apartamentos.



Cuadro 2: Distintos actores que gentrifican el barrio del Albayzín

Igualmente, debemos ser conscientes que al hablar de los procesos de gentrificación, también tendremos que hacer referencia no sólo a la especificidad de los residentes y de sus relaciones, sino a las características económicas de los mismos, que de forma transversal influyen determinadamente en el tipo de población que está comenzado a residir en el barrio. Para ello, es necesario hacer referencia a los distintos grupos de residentes que están poblando el barrio, así como, a sus características específicas que los relacionan y dividen en sendos grupos sociales diferenciados.

9.1.1 “Nuestros nuevos ricos”

El primero de estos grupos es el de los “nuevos ricos”, ya que (el resto de población autóctona) considera que su conducta no ayuda a una “evolución” positiva de las relaciones sociales que se pretenden como ideales en el barrio. Este grupo, abarca desde personas –los de antes– que se sienten albaicineros pero que las condiciones económicas les han “reportado” un status superior al de los vecinos autóctonos con menos recursos económicos, hasta aquellas familias que han comprado una casa o carmen y que ahora residen “casi en el anonimato” –los nuevos forasteros–, debido a las escasas relaciones que tienen con otros vecinos en las distintas zonas del barrio.

Por un lado, los de antes, son uno de los grupos más “rechazados” por los vecinos autóctonos, aunque en el fondo compartan una identidad barrial similar a los que se auto-consideran como autóctonos. Para vecinos como Luisa (Entrev-b-51), las nuevas relaciones –especialmente “forzadas”– que se establecen entre aquellas personas que han residido toda su vida en el barrio y que han ido adaptándose o sobrellevando la evolución económica y social del mismo, y aquellas otras, con las que comparte un pasado de “penurias”¹¹¹ y reivindicaciones sociales, pero no el presente económico, son cada vez más difíciles:

“Esta gente parece olvidar que hace cinco días estaban empeñando su ajuar y pidiendo préstamos... como todos nosotros” (Entrev-b-51).

Esta entrevistada considera que la mayoría de las relaciones sociales que antes se daban, en el espacio territorializado por las vecinas y vecinos, están desapareciendo, en gran medida, debido a la escasez de personas con las que relacionarse y, sobre todo, debido a la falta de afinidad entre los grupos que

¹¹¹ La memoria histórica ahora se centra en el período de la Guerra Civil y la época de transición democrática, incidiendo más que el recuerdo en la pérdida de esa memoria que les evoca los tiempos difíciles tanto a nivel social como económico.

quedan en el barrio. Esta falta de relación vecinal parece ser directamente proporcional al status económico que algunas familias han alcanzado gracias a la revalorización económica del barrio y a los procesos de gentrificación como claves de conducta vecinal. “Los pijos resucitados”, como ella llama a los “nuevos ricos”, intentan aproximarse a las formas de conducta y de relaciones vecinales, teóricamente importadas por aquellas personas que recientemente están comprando casas y habitando el barrio:

“Si me preguntas ¿quién es peor para mí, los ricos, los nuevos ricos, los turistas o los moros?, la respuesta es muy fácil: Mira... yo no soy racista... pero los ricos... Sí, porque el que tiene la riqueza de haberlo mamado, pues lo acepto. Pero que tú porque a lo mejor tengas tu marido que gane más dineros que el mío, y te creas que eres más que yo. Y te mire así, por encima del hombro... ¡eso me cae de mal!... y toda la vida hemos vivido en el mismo sitio y sabemos cómo nos hemos criado y, sabemos de qué pie cojeamos. Y que tú me mires por encima del hombro me cae muy mal” (Entrev-b-51).

Aunque este rechazo entre “ricos” vs. “pobres” pueda parecer generalizado, la entrevistada puntualiza que no se deben confundir aquellas personas que desde pequeños, o con anterioridad a este proceso gentrificador, ya disfrutaban de un status económico superior a la media –como puede ser el caso de la familia Rodríguez Acosta–,¹¹² con aquellas otras personas que su “riqueza” ha aparecido de repente. De este modo, dan a entender que el dinero cambia la personalidad de la gente y eso influye directamente en el tipo de relaciones sociales que se establecen en el barrio:

“Pero el que es rico, porque lo ha mamado, pues como tienes ahí los Acosta, que hablas con ellos y qué agradables son y qué sencillos ¡Y qué personas más humanas! Y como ellos, hay varios ricos en el Albayzín. Pero como dice ésta: los pijos resucitados, pues [...]” (Entrev-b-51).

Desde las “relaciones primarias”, aquellas identificadas como cotidianas entre vecinos, el barrio comienza a “segmentarse” en el ámbito público del mismo, ya que el espacio territorializado (cfr. Cap. 7.1.) de antes ya no es considerado como punto de encuentro ni como el lugar en el que se puedan

¹¹² Para más detalles acerca de la familia Rodríguez Acosta, en el ejercicio de la banca, entre 1830 y 1946, Cfr.: Fernández Mesa, et al. (2002:491–501).

establecer relaciones sociales entre los distintos y diversos grupos vecinales. En este punto, la relación entre “pobres” y “ricos” se hace más superflua y meramente testimonial:

“Ahora es diferente, en la calle antes ibas saludando a todos los que te cruzabas y ahora parece que no conoces a nadie [...] muchos evitan ese tipo de contacto. ¿Éramos todos iguales y ahora somos diferentes? [...]” (Entrev-b-51).

En relación a esta segmentación del espacio público, el espacio privado (cfr. Cap. 7.2.), también comienza a degradarse y/o modificarse, lo que da lugar a que las relaciones vecinales (en el espacio público) se circunscriban solamente a aquellos grupos cuyo status económico no ha variado tan sustancialmente como en el caso de los “nuevos ricos”, y cada vez más, los espacios privados tiendan a la exclusividad y exclusión de aquellos “otros” grupos no considerados como propios:

“El año pasado celebramos la comunión de mi hija... pero como no estábamos muy boyantes... ¡vamos que no teníamos un duro!, ni muchas ganas de líos, lo celebramos en el patio con toda la familia [...]. La de la mayor fue diferente, ahí estuvieron todos los que quisieron comiendo y bebiendo... ¡eran otros tiempos!” (Entrev-b-80).

Los terceros espacios (cfr. Cap. 7.3.), también se observan influenciados por las nuevas relaciones que se establecen entre los “autóctonos” y los “nuevos ricos”, convirtiéndose, cada vez más, en lugares de exclusividad. Un ejemplo de esto lo podemos observar en los bares, lugares que (según la entrevistada) son frecuentados por aquellas personas que pueden permitirse el nivel de vida que ha alcanzado en los últimos años el barrio y que, cada vez más, se alejan de su función primaria de reunir y/o constituirse en lugares identitarios de la “familia albaicinera”:

“Ya da asco... no puedes ni tomarte una cerveza tranquilo [...]. Antes salía con mi marido y te juntabas con la gente del barrio... y te costaba una ‘perra gorda’, pero de un tiempo a esta parte no podemos. Ya no alcanza ni para la bolsa papas de las niñas” (Entrev-b-51).

De este modo, atendiendo a los procesos de substancialización de la dimensión social (cfr. Cap. 8.), la gran familia albaicinerana, así como, los procesos endogámicos (cfr. Cap. 8.1.1.1.), comienzan a desaparecer o a diluirse en la diversidad barrial. Esto conlleva un constante desvanecimiento de aquellas relaciones, en las que todos los vecinos del barrio se podían llegar a conocer por el “linaje” o por el mote familiar (cfr. Cap. 8.1.1.2.). Los nuevos ricos, aunque sigan aceptado este tipo de prácticas sociales y (aún sigan) siendo conocidos y reconocidos por su pasado familiar, intentan distanciarse de este tipo de costumbres, hasta ahora comunes en el barrio, adquiriendo nuevos signos de distinción familiar y vecinal que no son bien aceptados por los vecinos “autóctonos”:

“Esta es de la familia de los [...] porque a su familia siempre se le ha llamado así... aunque de un tiempo a esta parte nadie la conoce por el nombre de su padre... parece como si no le gustara que la llamáramos así” (Entrev-b-86).

En la dimensión económica del barrio, se encuentra por lo tanto la especificidad de estos grupos. No se trata de actividades relacionadas con la artesanía ni con la invención de actividades económicas del pasado –como hemos podido observar en el capítulo ocho–, sino que se centran en los procesos de globalización y gentrificación que está sufriendo el barrio, a la hora de acomodar sus prácticas económicas. El ejemplo que nos da una de la entrevistadas “autóctonas” del barrio, por el que ha conseguido rentabilizar sus posesiones familiares, hasta el punto de poder vivir con la renta que consigue al alquilar parte de su casa a turistas y forasteros, está siendo, cada vez más, una práctica común entre los distintos vecinos que tienen el espacio suficiente –en su casa o carmen– para poderse permitir este tipo de actividades. No debemos olvidar aquellos que, gracias a herencias familiares o inversiones acertadas –en los periodos en los que comprar un terreno en el barrio sólo suponía un esfuerzo económico temporal–, les ha aportado la posibilidad de tener distintas casas en diferentes zonas del barrio:

“Yo tenía ahí unos terrenos, cuando esto no era nada... porque la casa que me dejaron mis padres era muy grande... sobre todo por el patio y los terrenos que tenía. Hace unos años hicimos obra y ahora tengo mi casa... y tres casas pequeñas que alquilo a los turistas y estudiantes durante todo el año” (Entrev-b-77).

En la mayoría de los casos, estas actividades no son declaradas y, por lo tanto, se pueden llegar a considerar como actividades ciertamente ilegales que generan recursos económicos –dinero “negro”– difíciles de invertir posteriormente. La atracción del barrio, a turistas y estudiantes universitarios que están “de paso” por la ciudad, facilita este tipo de prácticas cada vez más comunes:

“La universidad con 40.000 estudiantes, los que empiezan a solicitar viviendas. Y resulta que hay fenómenos que no suceden en otra serie de ciudades españolas. La clase media de Málaga, de Cádiz, de Sevilla, no tienen en su propiedad 2-3 pisos de estudiantes. Y, la clase media de Granada, tiene 2-3 pisos de estudiantes. ¿Qué sucede con eso? Pues que genera una riqueza en dinero negro, que eso siempre ha existido. Pero también sucede otra cosa. Que esa misma población, al vivir de las rentas, es un proceso bastante raro. El potencial que tuviera esa clase media, que no está bien educada con potencial y conocimientos para tratar y generar riqueza, no los genera, porque vive de las rentas. Yo creo que eso ha pasado en el Albayzín” (Entrev-6).

Por otro lado, encontramos a los “ricos forasteros” que, de forma sumativa, son objeto de las críticas que hemos venido exponiendo sobre la relación del vecino autóctono con el “nuevo rico”. A estos grupos, hay que añadir el hándicap de no conocer, ni el tipo de vida ni a los distintos grupos vecinales que hay en el barrio. A ellos, se les achaca constantemente la desaparición de las tradiciones locales en torno al tipo de convivencia que (antiguamente) se establecía entre las distintas familias que habitaban en el barrio, sobre todo, debido a la escasez de relaciones que establecen con los distintos grupos y, a cierto tipo de intereses, ya no tan ligados al ámbito temporal y la memoria de un pasado, sino ligados a la territorialización de los espacios del barrio.

Mientras la dimensión social del barrio, en cierto modo, podría mantener su cohesión, independientemente del status económico de los distintos vecinos, al llegar esta nueva población, parece que las relaciones vecinales se vuelven cada vez más herméticas y distantes. Ya no es el vecino autóctono el que nos expone,

desde su punto de vista, los problemas diarios que observa en “su” espacio territorializado, sino que lo observaremos desde la propia visión particular del nuevo residente: cómo han llegado al barrio y qué tipo de relaciones están estableciendo.

9.2. “Los ricos forasteros que compran nuestras casas”

Los “nuevos ricos forasteros” se pueden dividir en tres grupos, según el tipo de actividades vecinales que realicen, el momento en el qué y en el cómo hayan realizado la compra de su vivienda y, por supuesto, la relación que establezcan con los “viejos vecinos de antes”. En primer lugar, encontramos a los residentes nacidos en Granada (cfr. Cap. 9.2.1.). Aquellos que, con anterioridad al boom inmobiliario, globalizador y gentrificador del barrio, habían comprado un terreno o una vivienda; en segundo lugar, aquellos, también granadinos, que han comprado su casa o rehabilitado alguna de las que estaban en mal estado, cuando el barrio ya estaba inmerso en el proceso de atracción de residentes no autóctonos (cfr. Cap. 9.2.2.); y, en tercer lugar, los forasteros de fuera (cfr. Cap. 9.3.), no nacidos en la ciudad y/o nacidos fuera de España, que recientemente están comprando viviendas “sobrevaloradas” e invirtiendo en su remodelación, acondicionamiento y rehabilitación privada.

9.2.1. Los granadinos

Uno de estos grupos, el de los granadinos, ha constituido un importante número de los nuevos compradores que “descubrieron” el barrio del Albayzín antes de su “explosión” gentrificadora. “Los granadinos” fueron atraídos y, a su vez, atrajeron a otros miembros de su familia aconsejándoles la compra de

terrenos o casas que, en esos momentos, costaban una ínfima parte de su valor actual. Por un lado, la compra de terrenos para realizar una nueva construcción, que de partida podría ser la opción más interesante y económica, se enfrentaba a dos problemas: la falta de este tipo de terrenos –debido a la especial orografía del barrio–, y que los pocos terrenos con los que podían llegar a contar, ya comenzaban a formar parte de un proceso especulador por el que se retenía la venta del terreno pensando en su futura revalorización. Por otro lado, la compra de las casas ya construidas, supuso una importante inversión en la rehabilitación y en el acondicionamiento de las mismas, pensando que la mayor parte de los nuevos compradores habían vivido rodeados de los “lujos” que les podía ofrecer un piso en el centro de la ciudad y que, en esa época, eran pocas las casas que ya contaban con una infraestructura equiparable al concepto de habitabilidad que actualmente tenemos.

El primero de los casos, supuso para los compradores y nuevos residentes granadinos, una mínima inversión inicial para llevar a cabo la compra de un terreno o un espacio “abandonado” y/o derruido. Gracias a las recomendaciones de personas que ya estaban viviendo en barrio (o que acababan de comprar una casa), hace 20-30 años era posible encontrar terrenos, en buenas zonas, sin tener que realizar una importante inversión *a priori*. En esta época el barrio pasaba por una fase de abandono e incertidumbre respecto a su futuro más próximo¹¹³, aspecto que favorecía las inversiones externas y, a su vez, comenzaba a dar paso a las tendencias actuales de compra y venta. De esta manera, uno de los entrevistados, un granadino que se mudó al barrio tras la venta de su piso en el centro de la ciudad, nos comentaba cómo su familia compró una cuadra –derruida y en un lamentable estado de abandono–, y cómo,

¹¹³ El Albaicín perdió gran parte de su población, en especial población joven, en edad de trabajar y procrear durante los años 60 y 70 (Bosque 1991); en 1970, la población del barrio rondaba las 23.500 personas, cfr.: De Pablos (2002:76)

la construcción de la casa, fue mayor que la inversión inicial que tuvieron que realizar para comprar el terreno:

“Un tío mío, que es aparejador, se había hecho una casa aquí en el Albayzín, un carmen, para vivir... y le dijo a su prima, que era mi madre, de venirse. Porque había unos terrenos por ahí que vendían por cuatro cuartos y tal... y que eran muy baratos y que merecían la pena. Total, que yo recuerdo de venir aquí y ver un sitio pues... donde habían estado las gallinas, los mulos, era de un gitano... un terreno completamente... claro cuando eres pequeño y ves esto, pues ¡es horroroso! ¡Aquí no puede vivir nadie! Claro comparado con un piso... El caso es que mis padres lo fueron, ya después, arreglando” (Entrev-b-47).

Esto evidencia que no sólo estaba el hecho de comprar una casa o un terreno, sino que se debía tener un alto poder adquisitivo para garantizar la futura habitualidad de la misma, en muchos de los casos, derruida y sin el tipo de condiciones necesarias para hacerla habitable. Mientras que el coste final de la casa hace 20 años superó, por poco, los 5 millones de pesetas, según nos comenta el entrevistado, el valor que tendría en la actualidad se podría haber multiplicado por dos año tras año:

“Lo que pasa en el Albayzín, es que cuando quieres un piso o un... habitualmente las instalaciones son un poco malas y después tienes que poner un montón de dinero para todo tipo de instalaciones. Él, como era industrial, pues todo esto, hicieron la casa poco a poco. Pero con todos materiales de buena construcción que tuviera el confort de un piso. Fíjate, el terreno costó 400 mil pesetas y después hicieron una construcción de casi 5 millones. Ahora cuesta mucho más el terreno, y la casa, por supuesto... yo veo que ahora hay muchas más reconstrucciones... claro en el estilo granadino y albaicinerero que tiene una serie de elementos arquitectónicos propios, como vigas de madera, tejas, ventanas, cosas artesanales que son muy muy costosas” (Entrev-b-47).

Una vez establecidos en el barrio, la lógica parece indicar que deberían comenzar a relacionarse y a integrarse con la población que ya residía en él. Sin embargo, el tipo de vida y las relaciones vecinales, que ya existían, eran frontalmente opuestas a las que los nuevos habitantes conocían del centro de Granada, más cosmopolita y, por lo tanto, más individual. En este sentido, los entrevistados constaban las pocas relaciones iniciales que existían entre su familia y los nuevos vecinos. Este tipo de relaciones que con anterioridad eran percibidas por los albaicinereros como una de las principales características de su

identidad barrial (cfr. Cap. 8.1.1.), sólo se ceñían a un círculo muy cerrado de personas, en la mayoría de los casos por fuerza mayor. A parte de los parientes, que le habían recomendado residir en el barrio, las relaciones vecinales se circunscribían exclusivamente a una sola familia. En ésta tenía plena confianza, llegando a dejarle las llaves de casa en momentos de ausencia prolongada:

“Aquí en el Albayzín hay gente para todo, como en todos lados. Hay gente buena y mala. Nosotros que hemos venido de fuera, la verdad es que no hemos tenido mucho contacto con la gente de aquí, pero en concreto me acuerdo de una buena mujer, de las pocas que conocíamos en profundidad, que vivía dos calles más abajo. Nosotros, cuando nos íbamos pues era una persona de confianza y amiga. Estos viven cerca de la placeta de la Almona, cerca de Plaza Larga, en una de las casas más fotografiadas del Albayzín porque es preciosa... esa familia son personas de confianza de aquí del barrio, de toda la vida, y te dicen donde están las mejores cosas para comprar, para salir y también te advierten de otras zonas que no son tan recomendables. Mira... nosotros le hemos dejado las llaves de la casa y nos han regado las plantas y todo” (Entrev-b-47).

El entrevistado describe, con cierta ironía, los problemas que tenían los vecinos “autóctonos” a la hora de “bajar” a la capital y salir de su espacio territorializado (cfr. Cap. 7.1.1.). Esa característica era contraria a su forma de vida, determinada en la mayoría de los casos por el tipo de trabajo que seguían mantenido fuera del barrio y, las relaciones de amistad que con anterioridad habían establecido fuera del mismo. Aunque reconoce la existencia de todos los servicios necesarios para poder vivir en el barrio, el hecho de no salir del mismo lo asocia a un tipo muy determinado de población. Se trata de gente mayor, que busca la tranquilidad de vida que el barrio le puede ofrecer y, no tienen la necesidad, ni laboral ni social, de salir del barrio para llevar a cabo su quehacer diario:

“La gente que es de aquí, los escuchas decir que cuando bajan a Granada lo pasan mal, les duele la cabeza, se siente mal... y mira, incluso hay gente que no ha bajado a Granada más de tres o cuatro veces, casi por fuerza mayor cuando se han puesto enfermos. Ellos dicen que aquí lo tiene todo, y yo también pienso que esto es algo único. Tiene sus servicios, los necesarios, en el sentido de que tampoco está desprovisto y sobre todo tranquilidad. Pero yo, que soy todavía joven pues... vamos que yo voy al centro todos los días a comprar. Esto es para una determinada edad, para estar tranquilo, como un sitio de tranquilidad” (Entrev-b-47).

A esta fragmentación socio-espacial, podemos añadirle otros problemas que se generaban a raíz de la escolarización de los hijos de los nuevos vecinos, ya que, el colegio, e incluso las amistades del colegio, estaban fuera del entorno en el que vivían, limitando al mínimo las relaciones. Mientras que la escuelas del Ave María, ofrecían tradicionalmente ayuda a las “familias más desfavorecidas del barrio” (cfr. Cap. 6.3.2.2.), los “nuevos ricos granadinos” optaban por llevar a sus hijos a colegios ubicados fuera del barrio, aunque relativamente próximos. El Albayzín y el colegio, por lo tanto, constituían un lugar de paso de camino al trabajo:

“Yo fui al Padre Suárez [Colegio-Instituto] y cuando nos mudamos continué yendo a ese colegio... porque estaba relativamente cerca de mi casa, sólo era bajar la cuesta, y a mis padres le pillaba de camino al trabajo. Con eso te digo que no conocí muchos niños de aquí, bueno, los pocos que había en mi clase y que vivían aquí cerca” (Entrev-b-47).

Del mismo modo, las relaciones en espacios públicos territorializados, en fiestas y celebraciones vecinales, han sido mínimas, manifestando un cierto desconocimiento por las tradiciones que habitualmente comparten los residentes autóctonos, al confundir la Romería de San Miguel con las fiestas del patrón de Granada (que no se celebran el barrio del Albayzín, sino en su vecino Sacromonte). Se reconoce indirectamente, la escasa relación y participación en este tipo de celebraciones en las que el entrevistado se observa, así mismo, como un actor ajeno:

“Yo las fiestas que hay en barrio, la verdad es que no sabría decirte con exactitud. Sé que hay una que es San Cecilio, es una romería que la gente sube ahí al monte y que lleva salañas, habas... pero es una cosa que yo aquí en el barrio no he participado mucho, quizás mis padres” (Entrev-b-47).

Con el paso de los años, sí se puede observar cierta tendencia hacia la “vida comunal” en el barrio, en el momento en el que los vecinos más acaudalados, que llevan residiendo en el barrio 15 o 20 años, empiezan a organizarse y a reivindicar (“políticamente”) acciones que favorezcan el crecimiento social y económico del barrio, aunque sea en detrimento de parte la población que

habita en él (cfr. Cap. 8.1.2.). Un ejemplo de esto, se puede observar a través de las organizaciones de vecinos, donde los “ricos granadinos” reivindican la mejora de los espacios privados –que han ido territorializando a lo largo de los años–, así como, la mejora de los espacios públicos ocupados por personas ajenas, los “otros”, “diferentes tanto en status económico como social”:

“Claro, se está haciendo zona residencial... de dineros, porque, te vuelvo a repetir, todo lo que el Ayuntamiento haga, lo que todos nuestros gobernantes hagan, no sólo en el Albayzín, no sólo en el Realejo [...], eso indiscutiblemente repercute en la calidad de vida de los que vivimos. Indiscutiblemente. Y no tenemos una calidad de jardines, excepto en la huerta de San Vicente... porque tenemos el Triunfo y se lo están cargando con el famoso zoco de la integración... que eso sólo existe en Marruecos y aquí... y vamos de progres... se lo están cargando” (Entrev-b-64).

Pero sin duda, lo que más llama la atención del tipo de relaciones existentes, entre “unos” y “otros”, son los procesos de substancialización de la dimensión económica y la dimensión social. A través de la descripción que hace un entrevistado, en relación a las distintas personas que residen a su alrededor, podemos observar dos posturas antagónicas: mientras que el “autóctono” resalta las connotaciones (sociales) negativas que tiene el nuevo tipo de población (“rica”) que está comenzado a residir en el barrio, el “nuevo rico”, hará hincapié en las inversiones y en las mejoras que, este tipo de población, está generando”, observando su postura como esencial en la mejora de la habitabilidad de su entorno:

“Aquí hay distintos tipos de personas viviendo: están los de toda la vida, albaicineros, después estamos gente de Granada o gente de tal... que viene a vivir y que no reparan en gastos, rehabilitan casas y se adaptan más o menos al barrio. Desde mi punto de vista, las inversiones que se están haciendo, le están dando un nuevo aire al barrio” (Entrev-b-47).

9.2.2. Los forasteros (granadinos) acaudalados

Observados los “nuevos ricos”, entran en juego el segundo grupo de “nuevos compradores” y/o de población gentrificada. Mientras que el barrio se consolida

y se hace cada vez más funcional, gracias a las inversiones que años atrás habían realizado en la construcción, reconstrucción, rehabilitación de viviendas y en la creación de una infraestructura básica, tanto por parte del Ayuntamiento, como gracias a las inversiones procedentes de la Unión Europea –acogiendo las iniciativas de los “nuevos ricos albaicineros”, y de los primeros “granadinos” que comenzaron a repoblar el barrio–, la revalorización del mismo comienza a atraer a un nuevo grupo de “granadinos acaudalados”, que observa en el barrio su potencial histórico orientalista y, sobre todo, su futuro inversionista.

Desde el punto de vista de los “nuevos”, aunque antiguos compradores, el Albayzín ha mejorado visiblemente gracias a la compra y rehabilitación de los inmuebles por parte de los “ricos forasteros”, en su mayor parte atraídos por la “moda” de vivir en el barrio. Este tipo de seguimientos urbanísticos, que se remontan 20 años atrás, han influido sustancialmente en la imagen del barrio, mostrándolo “impasible” al paso del tiempo. La sensación que ahora se tiene, gracias a las inversiones que los particulares han realizado en sus viviendas, mejorando el estado general del mismo, ha dado lugar a la aparición del segundo grupo que antes comentábamos: los “granadinos acaudalados”. Para el entrevistado, la “ocupación” previa y la rehabilitación de las casas y cármenes, por parte de los “nuevos vecinos granadinos”, ha sido fundamental para la reciente atracción masiva de los nuevos compradores, los “ricos forasteros”:

“En cuestión de unos 20 años, esto se ha puesto de moda y la gente ha venido y ha reconstruido las casas, las han ido mejorando incluso, con sus tejas, con mucha madera... Eso ha ido a más y nosotros, que hemos hecho la casa al estilo propio del sitio, que es un lugar que no es que esté en el campo, pero la sensación que te da cuando vienes aquí es como si vivieras fuera de Granada. Esto ha sido fundamental para que otra gente de fuera se haya decidido a comprar aquí una casa...” (Entrev-b-47).

La alta inversión y los puestos de trabajo fuera del barrio, hacen que las relaciones vecinales sean mínimas, al igual que sucedía en el caso de los “granadinos” (cfr. Cap. 9.2.1.), aunque de nuevo, debemos observar una serie de hándicaps que condicionan el tipo de relaciones entre la población ya establecida

y los nuevos compradores: en primer lugar, un cierto desinterés por el barrio y por lo que sucede en el ámbito social del mismo; en segundo lugar, una mayor preocupación por el espacio territorializado, aunque más relacionado con el ámbito económico que social; en tercer lugar, un mayor tiempo de adaptación y “aprendizaje” del estilo de vida de los autóctonos albaicineros.

Al tratarse en su mayoría de personas con un alto poder adquisitivo, que ocupan “puestos de poder” en la ciudad de Granada¹¹⁴, la vinculación al barrio y su participación en las prácticas diarias de las distintas vecinas y vecinos, se hacen cada vez más efímeras. Mientras que los vecinos autóctonos y los nuevos ricos (también autóctonos), agotan sus energías en “ínfimas” disputas vecinales, los nuevos granadinos residentes desde hace 15 o 20 años, comienzan a involucrarse “políticamente” en las distintas asociaciones vecinales. Sin embargo, lejos de estos procesos, los “granadinos acaudalados” manifiestan un menor interés por los problemas del barrio con el que sólo tienen una pertenencia temporal y meramente parcial, que se limita a observar su casa y sus posesiones como iconos de propiedad privada:

“A mí mientras que no se metan en mi casa a dar por culo pueden hacer lo que quieran. A ver, te explico, yo estoy fuera de casa todo el día, trabajando en el centro y lo que menos esperas es que cuanto llegues a casa te metan en más líos, ¿me entiendes?” (Entrev-b-87).

Sin embargo, para los “nuevos ricos forasteros” españoles, personas de “clase” media-alta, el barrio no deja de ser un lugar tranquilo para vivir y descasar de la vorágine diaria de sus trabajos en el centro o en la periferia Granadina. El hecho de ser una residencia para la tranquilidad, limita al mínimo la necesidad de conocimiento y el establecimiento de relaciones con los antiguos moradores, así como, con los nuevos que recientemente están llegando. Estos grupos, creen en la necesidad de hacer del barrio un espacio residencial,

¹¹⁴ Técnicos, directivos, jefes administrativos y personal docente, cfr.: De Pablos (2002:82).

“bonito” y agradable, pero no en la necesidad de compartir su espacio, cada vez más privado, con el resto de la población:

“Se puede ver perfectamente que todavía hay una convivencia. No será totalmente real, pero hay gitanos, bohemios, alternativos, extranjeros, turistas y señoritos. Pasan los señoritos granadinos más... pues claro, tienen sus cármenes aquí y sabes que están aunque no los ves” (Entrev-b-75).

9.3. Los forasteros extranjeros

En el momento en el que el barrio comienza a tener la infraestructura y habitabilidad necesaria, comienzan a llegar grupos de personas atraídos especialmente por la carga simbólica, temporal y territorial que supone este lugar con respecto a su memoria histórica. No queremos decir con esto, que la afluencia de compradores extranjeros se haya limitado exclusivamente a una época reciente, sino que de forma masiva, este tipo de compradores, se ubican en el presente más reciente. Las características de esta población, al igual que la anterior, distan de ser homogéneas y, por lo tanto, son difíciles de categorizar, pudiendo encontrar a personas de cualquier parte del mundo, status social y ámbito profesional, como es el caso de esta señora nacida en Corea:

“Yo llegué en el año 96 y pensé que estar en Granada y no vivir en el Albayzín era una tontería. Hace tiempo estuve de turismo aquí y me enamoré de esto. Después que estudié la carrera en Madrid y tuve la oportunidad de venir a esta universidad, no me pensé dos veces que tenía que vivir aquí en el barrio. [...] Si algún día tengo que regresar a Corea, lo echaré mucho de menos y seguro que vuelvo pero para quedarme para siempre” (Entrev-b-73).

En principio, la categoría que mejor los define sería la de turistas, que en una de sus visitas al barrio, a la ciudad de Granada, pero sobre todo al Palacio de la Alhambra –como icono “intemporal” de atracción turística–, han conocido el entorno y se han quedado “enamorados”, tanto de su ámbito social como territorial. Este tipo de atracción, que denominaremos atracción “orientalista”, ha motivado la compra y la rehabilitación de casas y cármenes por parte de esta

población, pasado de ser turistas a ser nuevos residentes del barrio. Un ejemplo de este proceso lo comenta una mujer latinoamericana, que después de viajar por toda Europa descubrió el barrio, no sólo su parte “pintoresca”, sino su habiente y el ámbito social del mismo, condiciones por las que decidió quedarse a vivir en el barrio:

“[...] Yo estaba para volver a Madrid y me dijo: Me parece que te interesa ver el Albayzín. Bien. Entonces voy a dar una vuelta. Entonces me dijo: No empieces por Plaza Nueva, ni por ese lado. Empieza por el otro lado, por la cuesta Alhacaba. Cuando yo subí la primera vez, me encontré allí en Plaza Larga, y en el camino dije: anda, no sabía que había una cosa así aquí en España. Te quiero decir con esto, que no solamente era lo pintoresco, las macetas, los geranios, claro, todo muy lindo, pero yo capté otra cosa: hay una mezcla de gente y la mezcla a mí me interesa [...]. Una de las cosas que creo que he aprendido, es saber cuando algo vale. Por viajar tanto, tanto y tanto, yo lo vi y dije: este es el tipo de sitio que ya no existe en las ciudades muy grandes. Ya no existe en Londres, ya no existe en París, es muy difícil, tienes que ir, puedes ir donde tienen más personas extranjeras, mas personas del tercer mundo, barrios enteros, árabes etc., etc., pero este tipo de mezcla es como algo de los años veinte en París, algo así. No existe y me gusta mucho, entonces en mi segundo viaje a Granada, fui a una inmobiliaria y el primer día me enseñaron esta casa... Me enseñaron otras cosas, pero me enseñaron esta casa. Y yo dije: ¿esa es la vista que tengo en esta casa? Y luego dije: ¿funciona la chimenea? Y con esto bastó para que firmara. Casi no sé que tiene esta casa, pero tiene el feeling más bien, tiene este espacio, que me da como la sensación de estar en el infinito, allí hasta los cipreses, que me van a inspirar. Todo eso fue mi motivo” (Entrev-b-75).

En su mayoría, se trata de personas que han terminado su ciclo laboral en su país de nacimiento, jubilados, que gracias a las pensiones que perciben y a la venta de gran parte de sus posesiones han logrado comprar una vivienda en el barrio¹¹⁵. Esta característica los aleja de ser meros especuladores del terreno, ya que el hecho de vivir en el barrio les reporta otro tipo de intereses por encima de los económicos. De este modo, son pocos los que compran en el barrio una segunda casa a modo de residencia vacacional, y sí muchos los que han llegado a vender todas sus posesiones para poder comprar y, por lo tanto, poder vivir en el barrio el resto de sus vidas. De esta manera lo expresaba un vecino nacido en Estados Unidos:

¹¹⁵ Aquellos otros que tenía un poder adquisitivo mayor en su país de origen, se puede tratar de una segunda residencia.

“I sold all of my possessions to... to get enough money to find a house here... in [...]. The Albayzín is the village of my dreams” (Entrev-b-76).

También es común encontrar entre esta población a artesanos, escritores, artistas, historiadores, etc., que perciben el barrio como el único lugar posible para desarrollar su espíritu creativo. El barrio en su totalidad, en todas sus dimensiones, se convierte en la musa de muchos de ellos. De esta manera, aún siendo culturalmente distante u opuesto a los países de origen, son atraídos inexorablemente por el ambiente que los ya nacidos aquí venían valorando constantemente:

“Yo hace 40 años que me viene a Granada y me enamoré de dos sitios, de un pueblo que se llama Montefrío y del Albayzín [...]. El Albayzín es el barrio que me corresponde como escritor, como pintor... y creo que lo conozco bien desde mis paseos por el Albayzín. Pero sobre todo por historiador, porque lo que me interesa, más que nada, es la historia de Granada y del barrio” (Entrev-b-52).

De este modo, la atracción “orientalista” hacia el barrio, y el “amor” que les profesa el tipo de “cultura albaicinerá”, les hace intentar incorporarse y adaptarse a la forma de vida del barrio, ya que en la mayoría de los casos, han querido residir en él con todo lo que ello conlleva. Sin embargo, debido a la distancia cultural y, sobre todo, al hándicap idiomático, son percibidos por los “autóctonos” como extraños y ajenos a su entorno, aunque ellos se consideren bien recibidos y no estigmatizados por este tipo de cuestiones:

“So they ask me and I say: I live here, I love Andalusia, it is now my home and this is my way of keeping the history alive of the town that I love [...]. As the local people they are wonderful, they respected me as Amanda as themselves and they call us, oh! I hope to get it right! [...]. And they all treated us well, nobody says: they are English or New Zealand... the fact that we're here; we are part of the village now, something good. Yeah, really good, this is home” (Entrev-b-39).

9.3.1. Atracción turístico-orientalista

Mientras que la visión del “autóctono” parece estar “estancada” en ese pasado ideal, ya sea éste adulterado, sobrevalorado o inventado, que termina siendo un ejemplo del cómo (ellos) consideran que debería ser su presente y su futuro más próximo, en el que se “apodera” y/o considera como propio el espacio territorializado que les rodea, observan el hecho de “repartir” o “compartir” los espacios, como un proceso través del cual siempre se pierde algo, material e identitario, que forma parte de su identidad local:

“Pero mira que te diga, que nosotros también hemos ido por ahí. Porque nosotros también vamos de guiris, porque vamos de viaje, pero yo me veo cuando voy de diferente manera que vienen ellos aquí. Se creen que esto es de ellos. Y si es los moros de la mezquita, más todavía” (Entrev-b-51).

El que demanda ese “reparto”, “el otro”, siente que en el proceso de negociación siempre se pierde algo de lo suyo, al igual que pasa con los sujetos “autóctonos”, generando una conciencia ambivalente de “propiedad” que siempre acaba restando, que no sumando, partes de un contexto global identitario. En ese sentido se enfrentan a la nueva población que está llegando al barrio, aunque los turistas y el turismo no hayan sido habitualmente analizados como un “otro” significativo, la relación entre “ambos grupos”, entre el anfitrión y el que visita el barrio, genera relaciones potencialmente cargadas de tensiones (cfr. Santana 1997:25):

“Es imposible que las capte un turista [las historias, leyendas, etc.] nosotros lo que tenemos que dejar es el legado, para los que vienen detrás nuestro. Nosotros somos los que lo entendemos. Y nosotros, en teoría, no en práctica, somos los que tenemos que vivir y disfrutarlo, porque es un aparte más de esa ideología popular que yo te digo [...] Tanto los 8 siglos previos que estuvieron los árabes, como nosotros, como los romanos, como todas las civilizaciones que han pasado por la ciudad. Han dejado y han hecho que perdure una historia muy importante, cosa que nosotros no estamos, ni valorándola ni mimándola. Creo que nosotros no somos propietarios de nada de eso, sin embargo sí somos albaceas del momento. Si quitamos nuestras fiestas, nuestras manifestaciones, si quitamos nuestros monumentos, nuestra historia, nuestro... Esa cosa que hay en el ambiente que tiene la ciudad... ¿qué hacemos? Que viene el turista... ¡qué bonito...! ¿Y los que vivimos aquí? Que somos los que en realidad debemos de disfrutar de eso” (Entrev-b-64).

El efecto que causa el turista y el turismo, analizado desde la óptica de la población “autóctona” albaicinera, se podría definir como un proceso por el que los espacios, que en un pasado eran de uso “exclusivo” de la población albaicinera, ahora se convierten en lugares de paso constante, sobre todo, enfocados hacia la atracción de personas ajenas al contexto barrial. Las relaciones que se establecen con este tipo de personas son mínimas y/o inexistentes, a no ser que exista la posibilidad de establecer algún tipo de conexión en el ámbito económico, que no social, del barrio.

Lejos de realizar una delimitación o categorización exhaustiva de los diferentes tipos y modos de turistas/turismo que visitan el barrio¹¹⁶, el “albaicinero”, a pesar de introducir la “subjetividad” de su vivencia personal y particular de lo que sucede, sin duda es el agente que mejor nos puede mostrar el tipo de impacto que percibe del turismo en su vida diaria, así como, las relaciones que mantiene con ellos. Para el albaicinero, existen diferentes tipologías del turista –conductual y económica– aunque, en la mayoría de los casos, la única diferencia que pueden llegar a observar entre “unos” y “otros” esté condicionada por el tipo de inversión económica que realizan en su estancia en el barrio. De este modo, los entrevistados observan la existencia de cuatro categorías principales:

1.– El “turista de paso - turismo de masas”, que sólo estará en el barrio un día, o como mucho dos, para ver la alhambra y el resto de la ciudad, formando parte de un viaje organizado por alguna empresa turística.

2.– El “turista temporal”, aquél que viaja a Granada y que visita los lugares típicos de la ciudad y del barrio en un periodo de tiempo de una a dos semanas.

¹¹⁶ Para más detalles acerca de las diferentes tipologías que clasifican al turista, tanto aquellas, de “tipo interaccional”, que enfatizan las relaciones entre los visitantes y las áreas de destino, como aquellas otras que definen las motivaciones previas que se dan al viaje, de tipo “cognitivo-normativo”, cfr.: Santana (1997:27–52). En relación al barrio del Albayzín y Granada, cfr.: Latiesa (2000).

3.– El “dominguero”, que vive relativamente cerca de la ciudad, que viene con su familia un fin de semana y que se hospeda en un hotel o en casa de algún conocido.

4.– “El turista” que escoge el barrio para una estancia más prolongada, uno o varios meses, y que alquila alguna de las casas habilitadas, como hoteles o hostales, por familias que residen en el barrio.

El primero de estos grupos, el turismo de masas, actualmente es el más significativo en el barrio. Se percibe como una afluencia masiva, continua y constante de visitantes, que ya tienen prefijadas unas rutas de paso y que no se salen de los estándares preestablecidos por los guías y/o empresas turísticas. Aunque este tipo de turismo movilice a un número importante de personas, los lazos que se establecen con la población autóctona son inexistentes. Igualmente, la ocupación de los espacios, que con anterioridad habían “perteneído” a la población autóctona, pasan a ser concebidos como lugares de tránsito ajenos a cualquier tipo de territorialización:

“Ellos vienen programados de Marbella o de donde sea, vienen exclusivamente a ver la Alhambra y a ver el mirador de San Cristóbal y a ver las calles como si fueran borregos” (Entrev-b-51).

Esta afluencia masiva, “borreguil” (cfr. Ilustración 32), como la cataloga una de las entrevistadas, también influye en la territorialización del espacio privado. Mientras que en la parte baja del barrio, zona Calderería-Elvira, el fluir de personas se ve como una constante, en la parte alta del barrio y en la zona más residencial del mismo, intentan desligarse de estas “vías pecuarias” turísticas. La “segmentación barrial”, que se genera en la escena local, busca la privacidad del espacio íntimo para desarrollar cualquier tipo de actividad de ocio y tiempo libre –que con anterioridad llevaban a cabo en la multiplicidad de los espacios barriales–, ya que los espacios cotidianos se convierten en incómodos pasadizos, debido a la masificación de la gente, por los que hay que ir sorteando a los distintos turistas que visitan el barrio:

“Turistas, turistas... y donde vivo más todavía. Llegando a estas horas... y es... Mira, hay veces que dices... ¡bueno, me da igual! Pero hay veces que no te dejan ni pasar. ¡Coño que se creen que es de ellos! y vas esquivando y no te dejan [...] El turismo que viene aquí es chungo, chungo. Si fuera un turismo que viniera aquí, dejara aquí el dinero... pero aquí no compran en el Albayzín ni una botella de agua” (Entrev-b-51).



Ilustración 32: Turistas que visitan y colapsan el barrio

Actividades como salir a las puertas de las casas a tomar el fresco, o pasear por las distintas calles o plazas del barrio, se hacen cada vez más difíciles debido a que el espacio, a cualquier hora del día, ya está siendo usado y ocupado por grupos de personas con los que no se puede (o no se quiere) establecer ningún tipo de relación. Esto sucede principalmente en los miradores del barrio, como en el mirador de San Cristóbal, San Nicolás, etc. En este caso, la entrevistada nos habla de la plaza que está justo delante de su casa, lugar utilizado antiguamente como punto de reunión, y que ahora ha cambiado su uso cotidiano, para dar

cabida a cientos de turistas¹¹⁷ que diariamente pasan por el mirador para contemplar el barrio, la ciudad y la Alhambra:

“Pues como estaba antes. Que nos salíamos a la placeta, que nos salíamos a la calle, que hablábamos con la gente, nos hablábamos, nos sentábamos tranquilamente y podíamos hablar... pero ahora es que no puedes salir al Tambor. Está el Tambor, sales... y es que es todo el Santo día así. Y si llegas ahora, abren la Reina Mora y se lían a llegar guiris... pues es una pena” (Entrev-b-51).

Igualmente, los terceros espacios, en los que se establece una relación económica entre el anfitrión y el visitante-visitado, también son modificados en la vida diaria del barrio y de sus habitantes. El turista ocupa temporalmente lugares como bares, restaurantes, etc., que antes eran usados como espacios de encuentro entre las distintas familias albaicineras (cfr. Cap. 7.3.). Al perder este tipo de espacios, también disminuye el contacto vecinal, limitándose al mínimo los “terceros espacios” que, con anterioridad, frecuentaban asiduamente:

“El ambiente antes era como más bonito... era más tranquilo. Nos sentábamos en las plazas y estábamos toda la tarde... ahora esto se llena de guiris que vienen a los bares... de gente dando el coñazo... ¡vamos! Ya casi ni podemos salir a la puerta de la casa” (Entrev-b-80).

El uso de estos espacios de ocio se ven alterados por la afluencia masiva de visitantes extranjeros, ya que, de partida, ese uso es considerado como “privado”. Los visitantes, en búsqueda constante de un recuerdo o una anécdota especial que los diferencie del resto de personas que pasean por el barrio, se convierten en “intrusos del espacio” que visitan, modificando su forma de conducta habitual, diaria y cotidiana, de sus países de origen (cfr. Santana 1997:61), dando paso a conductas entendidas por los albaicineros como “maleducadas” y/o malintencionadas. El dueño de un bar del barrio, nos comenta indignado lo que considera una falta de respeto hacia su persona, su negocio y hacia la clientela habitual que acude a su local, ya que el turismo ha

¹¹⁷ Agustín Santana, refiriéndose al turista cultural, puntualiza que “al tratarse de zonas que son fácilmente accesibles, pueden darse serias tensiones entre turistas y locales, que no suelen estar dispuestos a dejar su intimidad como un atractivo público-turístico” (Santana 1997:37).

provocado que el uso “normal” de un aseo “exclusivo” para los clientes del bar, se haya convertido en un “aseo público”:

“Es el turismo... el Albayzín siempre ha tenido turismo. Lo que pasa es que ha cambiado. Ahora es un desastre, antes los turistas iban todos andando. Antes los turistas llegaban, subían la calderería, llegaban allí al Albayzín, andaban por las calles, se tomaban sus vinos, sus cosas... y respetaban a la gente. Y ahora llegan los autocares esos, que los recogen en los hoteles, cien viajeros... va el guía delante con la banderita y todos detrás. Parecen borregos, que van metiendo las narices por todos lados. Yo el bar, cuando lo tenía, entraban a mear, tres o cuatro veces. Entraban, meaban, todos los turistas, 15 o 20 o 30 turistas, entraban a mear y salían sin darte ni las gracias. Y en el Albayzín todos iguales. Que llegaban... ¿Dónde vais? ¡Es que vamos a...! ¡A tomar por culo, iros a mear allí a...! [...] Pues ya cuando los ves llegar te ponías en la puerta y les decías que miraran en el bar de abajo... y el de más abajo, lo mismo. Ese es el Albayzín actual, que se ha perdido el turismo... y el respeto por las cosas que aquí tenemos. [...] Seguro que en su país no hacen estas tropelías...” (Entrev-b-63).

Pero sin duda, la característica que más destacan los entrevistados –con respecto al turismo– es la escasa incidencia económica que supone su paso por el barrio. Esta afirmación, que de partida parece una incongruencia, contradice aquello que de forma externa resulta obvio: que una gran parte del barrio vive del turismo y de su atracción turística. Sin embargo, las connotaciones negativas que se asocian a este tipo de turismo, como la pérdida de privacidad, del espacio territorializado, la erosión cultural de aquellos espacios que están siendo “mercantilizados” (Boissevain 2005:224), etc., supera el beneficio económico que pueda aportar este tipo de población temporal. Para el albaicinerero, al tratarse de viajes organizados, el contacto con los comercios que existen en el barrio es mínimo, reducido exclusivamente a algunos locales con los que han llegado a un acuerdo previo. De esta manera, se resiente tanto la economía barrial como los pequeños comercios que intentan subsistir con estas mínimas ventas:

“Y luego ya te he dicho. Si este dinero entrara aquí, se quedara aquí... pero se queda en la parte de la costa, que es de donde viene [...]. Llegan hasta con el bocadillo. Lo único que hacen, cuando ven las cuevas del Sacromonte, están contratados a lo mejor con un bar, y llegan a las 12 de la noche, se toman una sangría típica de aquí, una tapa y que son 5 minutos. Entran al bar a la pelotera, se sientan al bar porque van reventados, le pone el camarero de bulla la jarra, se la beben, se comen las 4 tapas y salen... visto y no visto” (Entrev-b-63).

El segundo grupo que antes comentábamos, hace referencia a un turismo de corte más temporal que el anterior. La planificación del viaje y el uso de un tiempo más prolongado que el turismo de masas, abre la posibilidad de visitar lugares y tiendas que se encuentra fuera de los lugares de paso guiados, y que son comunes para el resto de los turistas. Este tipo de turismo es considerado por la mayoría de los entrevistados como menos “intrusivo”, ya que se le asocian las características positivas que tiene el “turismo cultural”¹¹⁸ no masificado:

“El turismo bueno, es el turismo que viene 10 días, que viene a un hotel en condiciones... sólo con su mujer y se va por Granada y hacen una visita más cultural de las distintas zonas. Eso es un turismo real [...]. Que venía tranquilo, que venía con su mujer, que venía para 10 días, estaba en su hotel, se daban sus paseos y compraban. Ahora no. Ahora simplemente pasan corriendo” (Entrev-b-48).

El tercer grupo, el de los “domingueros”, es quizás uno de los más valorados por la gente del barrio. Al tratarse de familias que residen cerca de la ciudad o en otras provincias relativamente cercanas y, que posiblemente tengan familiares y/o parientes en el barrio o en la ciudad de Granada, se les considera más próximos cultural y socialmente que “el otro” extranjero. Aunque, para el albaiciner, sigan siendo forasteros de visita, su forma de actuar se entiende como más respetuosa –con las vecinas y vecinos que viven en el barrio–, así como, más activa –económicamente hablando–, en los distintos comercios y bares de la zona. En definitiva, los entrevistados están de acuerdo en afirmar que el tipo de visitas que realizan resultan menos “lesivas” que las de los otros grupos antes descritos:

“El turismo que viene quizás suelto, que no viene en grupo, que viene... El que vienen la familia, que vienen los fines de semana o los puentes, ese si deja algo más en los bares... aquellos que vienen medio mes, también... Pero el turismo de borrego, como digo yo... ahora vamos allí, ahora vemos, ahora... ese no deja un duro” (Entrev-b-65).

Por último, un cuarto grupo, hace referencia al turista que elige el barrio como su lugar de vacaciones, alquilando una casa temporalmente e

¹¹⁸ Para un análisis en profundidad de las características del turismo cfr.: Santana (1997 y 2003).

involucrándose más en el tipo de actividades que realizan los residentes en el barrio¹¹⁹. El hecho de elegir una zona interior, que no de playa, lugar de residencia turística por excelencia, demuestra el interés que tienen en conocer la cultura e identidad local del barrio y, en cierto modo, los equipara al grupo de “forasteros extranjeros” (cfr. Cap. 9.3.) en su atracción “orientalista” hacia el barrio. A diferencia de los “otros” turistas, a ellos, se les supone una posible continuidad en futuras visitas al barrio, la posibilidad de comunicarse en castellano, así como, se perciben como grupos que potencialmente pueden llegar a vivir en el barrio, de forma permanente, en un futuro no muy lejano:

“Esto siempre ha sido un negocio familiar y, quieras que no, conoces a los clientes. El que viene para un día no, a lo mejor no dabas para tanto, pero el que venía varios días... o alquilaba esto durante una época... De hecho hemos tenido clientes que eso eran todos los años... unos años, otros años y otros años... [Hace el gesto coger el teléfono como si un cliente lo estuviera llamando] ¡Oye que nos ha encantado el barrio! ¡Qué vamos a repetir! ¿Podemos alquilarlo este año unos meses más? [...] ¿Me entiendes? Era una cosa... ¡coño! hay hasta gente que se ha venido a vivir aquí o que han terminado comprándose una casa... ¿Me entiendes?” (Entrev-b-60).

9.3.2. Del turista al inmigrante delincuente

Independientemente de la categorización *a priori* que el residente en el Albayzín hace de los distintos tipos de turismo y turistas que visitan constantemente el barrio y, de las relaciones sociales y económicas entre unos y otros, existen una serie de prejuicios asociados a la atracción masiva de turistas, que hacen coincidir a la mayoría de los vecinos: “el barrio atrae al turismo y, a su vez, el turismo atrae a la delincuencia y a los delincuentes” (Entrev-b-87). Para el residente, el ascenso de la riqueza económica del barrio y, de su entorno más

¹¹⁹ Hannerz (1992:214) hace referencia a este tipo de turismo internacional, común en nuestros días, denominándolo como “home-plus”. Es decir, el turista busca el confort de su casa, más el sol, el mar, la playa, la vida salvaje, etc. La organización de este turismo, implicará por lo tanto, una orientación hacia enclaves especiales donde se pueda seguir disfrutando del mismo confort que tenían en su lugar de residencia habitual y, que les ahorre los problemas hermenéuticos derivados de su contacto circunstancial con la población autóctona. Para más detalles cfr.: Giménez (2000b:36).

próximo, ha encontrado su reflejo en una evolución de la delincuencia y de la inseguridad, llegando a marcar este hecho como un efecto indirecto de la globalización neoliberal y gentrificación que está “sufriendo” el barrio:

“Él decía que antes había delincuencia y ahora la han quitado, pero es lo contrario. Antes no había, porque delincuencia va siempre donde hay dinero, donde hay turismo... y antes no había turismo en este barrio. Había tiendas, como en cualquier otro barrio, para comprar comida y lógicamente, no había, no pasaban aquí turistas, pasaba todo el mundo aquí, los que compran, los que viven aquí [...] Ahora comentan muchas veces cosas, ahora sí hay robos..., no sé si es lógico, pero donde hay turismo siempre están aquí los delincuentes. Además los fines de semana hay aquí tantísima gente, que algunas veces no se puede pasar y, lógicamente, es muy fácil para que aquellos ejerzan, pero vamos yo no lo he visto nunca, he oído comentarios” (Entrev-b-74).

Esta visión de la delincuencia como “mal endémico”, abarca a una gran parte de la población que recientemente está comenzando a residir en el barrio, convirtiéndose en un arma de doble filo, por la que, cualquier persona ajena al espacio territorializado y, (ajena) a las fronteras étnicas e identitarias generadas por una parte de la población, son considerados como “posibles delincuentes” y/o causantes de la inseguridad barrial (cfr. Ilustración 33). Esta ocupación y/o apropiación del espacio público, transformado en territorio, que se une al sentimiento de inseguridad ciudadana, será asociada a grupos dispares y ambiguos, que abarcan desde los hippies, los jóvenes inmigrantes, hasta las comunidades etnorreligiosas que recientemente están llegando al barrio:

“Y por último se está poniendo ahora de moda, de un tiempo a esta parte, gente... ¿Cómo te diría yo?... les llaman los indios, hippies o gente de comunas, inmigrantes y tal... e incluso grupos religiosos, sufís” (Entrev-b-47).



Ilustración 33: Atracos e inseguridad barrial

El primero de estos grupos, el de los hippies, se presenta en el barrio muy lejos de la concepción de “turista” de Cohen (1972:167–168 y 1973). Por un lado, Cohen nos habla de los *drifter*, como el “vagabundo” o el turista de mochila y, su búsqueda de entornos exóticos y extraños en la periferia de los destinos turísticos de masas. Por otro lado, la noción más clásica, que los define como movimientos de contracultura de los años sesenta (Santana 1997:35). Para los residentes en el barrio, los hippies, “pies negros” o “indios”, o simplemente “vagabundos y gente de botellón”, son grupos que se dedican a tocar instrumentos de percusión en la calle, delinquiendo y acosando a los turistas y vecinos que transitan por ella, como los catalogan en una reciente denuncia de la *Asociación de Vecinos del Bajo Albayzín*¹²⁰:

“Otro capítulo en la relación de acosos a los turistas, lo protagonizan los 'hippies'. Se han adueñado de algunas zonas de Plaza Nueva y la placeta de Santa Ana. Desde la media tarde hasta entrada la madrugada, golpean sus instrumentos de percusión, beben litronas y piden dinero y tabaco a los turistas” (Ideal 13/08/2006).

¹²⁰ Para más detalles cfr.: <http://www.albayzin.info/SalaPrensa/SP%20AgresionJ06.htm>

Estos grupos, que hace unas décadas comenzaron a llegar al barrio, habitando casas en estado ruinoso y sin ningún tipo de seguridad, consiguieron alquilar, rehabilitar y comprar lo que actualmente es su lugar de residencia. Sin embargo, ahora han pasado a ser englobados en una nueva y negativa concepción por parte de los vecinos gentrificadores. Los estereotipos que la población del barrio y los turistas tienen de estos grupos, recuerdan a los viejos prejuicios de los 60-70, que parecen no haber pasado de moda. Sin embargo, un entrevistado que se auto reconoce como hippie en sus tiempos, nos da una nueva visión de los problemas vecinales. Para él, tanto los “ahora llamados” hippies, como el tiempo y el espacio en el que son criticados, ha cambiado sustancialmente, pasando de ser grupos de jóvenes alternativos, en los años sesenta, a ser mendigos y delincuentes por el simple hecho de que ahora son más llamativos y perjudiciales para la vida económica del barrio, que en el pasado decadente del mismo:

“Si hay muchas casas de las habitadas que estaban en ruinas... y fue el boom grande de los hippies. Los hippies se han ido metiendo en casas deshabitadas o las han alquilado con derecho a compra y, las han rehabilitado y tal y, con esto de la Unión Europea se han dado muchas casas... y, hoy en día, vive mucha gente pero que no son de los barrios. Yo te podría decir que casi el 90% son extranjeros, hippie, estudiantes, sí, estudiantes por temporadas. Antes lo de los hippies era más común y no pasaba nada, pero ahora parece que le molesta más a la gente” (Entrev-b-38).

El segundo grupo, que arriba se comenta, es el de la población inmigrante (cfr. 4.5.1.). Tanto los hippies como la población inmigrante, se cruzan en las líneas de argumentación que gravitan en torno al reconocimiento, por parte de los vecinos, de aquellos grupos potencialmente peligrosos para el desarrollo social y económico del barrio. La estigmatización de delincuente, tiene un efecto perturbador y deshumanizante sobre la heterogeneidad barrial, generando fronteras nítidas de separación entre “unos” y “otros” que llegan a generalizar y/o catalogar como iguales a grupos claramente diferenciados. Esta “comparación” se produce al unísono, entre la población civil del barrio y los

medios de comunicación de la ciudad, que agrupan conscientemente distintos niveles y tipos de población como un todo negativo y des-estructurante:

“Pies negros', carteristas y mendigos hacen su agosto y amargan la vida a los turistas. En sólo diez días ha habido una decena de asaltos de la banda de las rumanas en el centro de Granada En este mes se ha incrementado la llegada de grupos de 'hippies' e indigentes que acosan a los visitantes” (Ideal Digital 13/08/2006).

Entre los grupos de inmigrantes, abría que destacar la presencia de un centro acogida inmediata de menores inmigrantes en el barrio (cfr. Ilustración 34), el Bermúdez de Castro, al que se le vinculan parte de los problemas de inseguridad, acoso y de robos, que ocurren en el barrio. Las fuerzas localistas del barrio, el Ayuntamiento, los comerciantes y hasta las Asociaciones de Vecinos, han llegado a declarar que “colocar un centro para menores inmigrantes en la cuesta del Chapiz, en pleno Albayzín, es como poner caramelos en la puerta de un colegio” (La Opinión 02/10/2005), en clara referencia a la potencialidad delictiva de los menores acogidos. Esta “potencialidad”, denunciada habitualmente por los comerciantes que dicen sufrir pequeños hurtos en sus negocios, se plantea como un problema mayor en el momento en el que los jóvenes acogidos cumplen la mayoría de edad y comienzan a residir en el entorno que han conocido desde pequeños, el Albayzín:

“El ingreso en centros de acogida de los niños-patera empieza a dar dolores de cabeza a la Junta de Andalucía. Las quejas que, por motivos muy diferentes, llegan desde el Albaicín y desde los sindicatos policiales, ponen en entredicho un sistema que nació en la provisionalidad, se ha ido haciendo estable por falta de alternativas y está desbordado por la escalada de la emigración infantil. Discutible es la puntería de los comerciantes de Plaza Nueva que en su justo cabreo señalan a los menores de los centros Ganivet y Bermúdez de Castro como responsables de los asaltos que sufren. Con sensatez y conocimiento del terreno la Asociación de Vecinos del Bajo Albaicín matiza que, aunque es cierto que algunos de estos chicos han participado en pequeños delitos, los responsables de la inseguridad en el barrio están más que identificados. Hay delincuentes con solera, acumulan en el pecho las detenciones como medallas; el elemento nuevo no son tanto los menores marroquíes acogidos como quienes lo fueron, esos que al cumplir los dieciocho años la Administración ha puesto en la calle, sin más, y que ahora ocupan casas abandonadas y viven del trapicheo y el pequeño delito, carne de cañón cuando lleguen las mafias. Ponen así el dedo en la llaga: con las mejores intenciones la Junta de Andalucía está dando cuerda a una bomba de relojería, porque acoger no basta [...]” (Granada Hoy 21/09/2005).



Ilustración 34: Foto protesta de la Asociación de Vecinos, sobre los menores en el barrio

La diferencia substancial entre unos grupos y otros, radica en la posibilidad de controlarlos. Mientras que los grupos de hippies, son denunciados constantemente por alterar el orden público y molestar a los vecinos y turistas; los jóvenes inmigrantes, igualmente criminalizados en su conjunto, en un intento más de forzar su salida y cierre del centro de menores en el barrio (cfr. Ideal 08/10/2006); los inmigrantes y las comunidades etnorreligiosas que, años atrás, han venido establecido una estructura visible y en la mayoría de los casos, conforme a la legalidad preestablecida, se convierten en la punta de lanza de un movimiento “vecinal” que pretende constantemente reafirmar su identidad barrial a través de la territorialización del espacio en el que habitan.

De esta manera, los grupos de menores inmigrantes y la problemática social a la que se les asocia, sólo representa un ínfima parte de los problemas y tensiones que se pueden observar entre los vecinos, la comunidad de inmigrantes y sus “homónimos”, los españoles neo-musulmanes “convertidos” al Islam. Éstos últimos, ya establecidos en distintas zonas del barrio del Albayzín, han dado lugar a un nuevo punto de interés: las características que asumen, tanto la nueva población que está residiendo en el barrio, como los espacios que

son ocupados por éstos. En este sentido, se puede hipotetizar, que la población inmigrante y las comunidades etnorreligiosas, intentan reconstruir en un nuevo espacio territorializado *a priori*, la cultura de la que provienen o con la que se identifican, “desterritorializando” los rasgos culturales que se habían constituido y construidos como símbolos identitarios de la población “autóctona”.

Sin embargo, estos problemas que parecen puntuales, se pueden observar en su conjunto en el proceso de construcción de la primera Mezquita Mayor de Granada, donde el Islam está regresando al Albayzín cinco siglos después de la conquista del antiguo reino nazarí por los Reyes Católicos en 1492.

*PARTE III: LA ETNIFICACIÓN DE
LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS*

10. COMUNIDADES ETNORRELIGIOSAS EN LA CIUDAD DE GRANADA

La creciente aparición de nuevas comunidades etnorreligiosas en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín, unido a los procesos de inmigración que se están dando, originan la creación de diásporas internacionales que comparten un imaginario de lo perdido, un código cultural que puede reunir en las esferas pública y privada, intercambios materiales y simbólicos, así como, una tensión entre la pertenencia a la patria y el lugar de acogida (Elbaz y Helly 1996:87).

Como consecuencia de esto, los procesos contemporáneos de “etnogénesis”, de reafirmación étnica, generan “culturas híbridas” (García Canclini 1989), desarrollando en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín diversas conciencias identitarias, ya analizadas con anterioridad (cfr. Cap. 5.): una creciente visibilidad local de grupos y personas identificados como los “otros” (inmigración marroquí, comunidades de neo-musulmanes, etc.), que facilita la “recuperación” de la memoria histórica y la defensa y/o resignificación de los espacios localmente territorializados; una creciente identidad local, enfrentada a estos procesos, que genera fronteras nítidas de separación entre los distintos extractos de la sociedad civil representada; a su vez, un proceso unidireccional por el que se defiende la identidad local del lugar y la del grupo reconocido como propio, a través de procesos muslimófilos y muslimófobos.

La concatenación de estas tendencias contemporáneas, que afectan tanto a las prácticas culturales como a las identidades colectivas e individuales de los autóctonos y los forasteros, confluyen en la idea de construir una conciencia identitaria del “nosotros” frente a los “otros. Estos “otros”, actores reales que podemos observar en el escenario global y glocal del barrio, al igual que los propios “autóctonos”, se caracterizan por su amplia heterogeneidad. Estamos hablando de organizaciones, comunidades, movimientos sociales muy variados,

que conjuntamente parecen constituir una embrionaria sociedad civil que estigmatiza y que, a su vez, está siendo ampliamente estigmatizada. Hasta ahora, hemos observado los procesos de construcción identitaria de “una parte de la población” (cfr. Cap. 7., 8. y 9.), que por sí sola presenta una amplia complejidad, “obviando”, aunque contextualizando, la necesidad del “otro” en éste proceso. Estos grupos “antagónicos” que desestructuran las bases de pensamiento localista serán, de aquí en adelante, descritos y analizados en su heterogeneidad.

Por lo tanto, es necesario en primer lugar, aclarar el proceso de visibilización local (cfr. Cap. 10.1.) que han llevado a cabo estas comunidades, desde su inicio hasta la consolidación de la primera comunidad islámica que se asienta la ciudad de Granada “cinco siglos” después de la expulsión de los moriscos por parte de los Reyes Católicos (cfr. Cap. 10.2.). En este punto, se observará la estructuración temporal y territorial de la comunidad, a lo largo de 30 años de presencia en la ciudad, haciendo especial hincapié en la formación de nuevas comunidades y en la aparición de centros de oración como la Mezquita de At-Taqwa. La aparición de población inmigrante, dará paso a una nueva etapa en la evolución de las comunidades musulmanas y del Islam en la ciudad, así como a la ruptura entre una mayoría de españoles neo-musulmanes y la *Comunidad Islámica en España* (CIE) (cfr. Cap. 10.3.). Finalmente, observaremos cómo desde un incipiente proceso local, comienzan a surgir entidades que representarán el Islam y a las distintas comunidades en el ámbito nacional (cfr. Cap. 10.4.).

10.1. Primera atracción de comunidades islámicas a Granada

Quinientos años después de que los musulmanes granadinos, forzosamente, comenzaran a dejar estas tierras y, tras un sin fin de problemas y obstáculos, la ciudad de Granada “empieza a interesarse por aquella religión” que años atrás fue mayoritaria. La situación geográfica de Granada y la “historia” acumulada,

hacían de ésta un enclave estratégico en el juego político que en 1986 concluyó con la integración de España en la Comunidad Europea:

“Los diferentes analistas coinciden en señalar que estas iniciativas políticas se incorporan cada vez más dentro del marco de relaciones internacionales que establecen los estados europeos como los países musulmanes. La presencia de comunidades musulmanas en suelo europeo se convierte en un objeto de atención política” (Moreras 1999:65).

Los políticos granadinos, en ese periodo de tiempo, intentaron demostrar que era totalmente indispensable, para el engranaje comunitario, la existencia de una ciudad “puente entre Europa y Marruecos”. Por un lado, creían que era la única, y en cualquier caso, la mejor posibilidad de diálogo, “previando” lo que poco después llegó a materializarse en un cierre de fronteras y en una ruptura en las negociaciones políticas entre ambos países. De esta manera lo expone un antiguo representante político del Ayuntamiento de Granada:

“El planteamiento general o la actitud general de aquellos gobiernos que yo encabecé, los gobiernos municipales que yo encabecé... tenían como uno de los ejes fundamentales del proyecto de ciudad que nosotros manejábamos, era convertir la ciudad de Granada en un referente lógicamente del Sur de Europa y obviamente, mirando a las raíces culturales o las identidades históricas, que suponían para nosotros el ser una ciudad frontera con África. Esto era obvio y para nosotros era importante” (Entrev-4).

Por otro lado, intentaban consolidar lo que pocos años antes había supuesto la aprobación de la Constitución española, diciembre de 1978, ante la posibilidad la de renacionalizar y federalizar el Estado-nación español (cfr. Cap. 4.4.), distinguiendo entre regiones que podían demostrar su pasado histórico, cultural y lingüístico, de otras menos “históricas”. Con ese fin, jugando con el pasado histórico de Granada y “reinventando las raíces históricas” de la ciudad, el *Partido Socialista* y sus representantes visibles en el Ayuntamiento, Antonio Jara Andreu (Alcalde de Granada entre 1979 y 1989) y José Miguel Castillo Higuera (Concejal del Ayuntamiento de Granada entre 1979 y 1989), comenzaron a coordinar una serie de actuaciones que en la actualidad todavía no han llegado a materializarse.

En primer lugar, a través del Ministerio de Asuntos Exteriores y el Gobierno Central, iniciaron diálogos y contactos con la Comunidad Europea (CE) y la Liga de Estados Árabes, con la intención de crear en Granada una Universidad Euro-Árabe. Esta propuesta estaba amparada por una iniciativa del Parlamento Europeo (1982), en cuyo informe se pretendía conjugar el deseo español de ingresar en la Comunidad Económica Europea (CEE), con sus tradiciones históricas (cfr. El País 09/02/1984):

“Having regard to its resolution of 30 March 1984 on the foundation of a Euro-Arab University for post-graduate students at one of the traditional meeting places of Islamic and European culture on Spanish soil” (OJ C 117 30/4/1984:165).

Se trataba de una universidad tangible y presencial en el ámbito cultural granadino –concepto clásico de universidad donde se impartirían carreras de segundo ciclo–, con una serie de especialidades orientadas al desarrollo agrícola del Magreb y la creación de escuelas técnicas, que contaría con un presupuesto inicial de 280 millones de pesetas. Esta universidad fue preconcebida como una “institución autónoma, no estatal, internacional, apolítica y laica, con sede en España”, y su forma jurídica vendría determinada por el derecho español (cfr. El País 18/03/1987):

“Uno de los proyectos que apareció, efectivamente encima de la mesa en esos momentos, fue el tema de la universidad Euro-Árabe. Como una universidad clásica, con unas especialidades orientadas. Las recuerdo perfectamente... más los temas de interés, de desarrollo agrícola, escuelas técnicas” (Entrev-4).

En segundo lugar, el objetivo de convertir a Granada en Capital Europea de la Cultura (1992), compitiendo con Madrid, Santiago de Compostela, Córdoba y Salamanca. La idea del Ayuntamiento fue paulatinamente desestimada por el propio Gobierno central que temía ser acusado de favorecer a la región andaluza y a los gobernantes socialistas, ya que en ese mismo año estaba prevista la celebración de la Exposición Universal en Sevilla (Expo 92).

Sin embargo, el intento fallido de capitalidad europea y el escaso apoyo para la creación de la Universidad Euro-árabe, fue observado por los gobernantes granadinos como un obstáculo, autoimpuesto desde “arriba”, determinado, tanto por las carencias de infraestructura, como por su idílica idea de erigir la ciudad, plagada de conservadurismo, como un futuro puente cultural entre España y Marruecos:

“La capitalidad cultural, que luego estuvo en Madrid y que Santiago ha sido la última. Y la verdad es que lo de la capitalidad europea tampoco funcionó. Era convergente, en el sentido de que una capital cultural al Sur ponía una pica en Flandes. Porque al ser la capital cultural de Europa, aquí suponía de alguna manera, reforzar esto que te estaba diciendo. Reforzar el puente con Europa ante los países del Magreb” (Entrev-4).

De este modo, la negativa de desarrollo de ambos proyectos, conllevó una serie de actuaciones paralelas, con la intención de desbancar a Granada, en primer lugar, y a Andalucía, de ese “pozo sin salida” que por aquellos entonces significaba la zona Sur de España. Para llevar a cabo estas acciones, consideraron necesario fraguar una base sólida de infraestructura que recuperase y rehabilitase las raíces del “pasado histórico de Granada”, dando cabida de este modo, a una futura e incipiente llegada de población musulmana/árabe que encumbrase a la ciudad en un proceso, tanto de “rehabilitación” cultural como de buenas relaciones con los países de origen, exportable hacia el exterior:

“No, no estaba plateado el fenómeno migratorio en aquel momento. Esa universidad tenía un componente de lazo cultural. De recuperación de lazo cultural y de contribución al desarrollo. Es obvio, más tarde o más temprano el Magreb entrará a Europa por aquí. Y también tenía el sentido de afianzar la capitalidad de Granada mirando a los dos lados” (Entrev-4).

Se comenzó así a realizar en toda la ciudad, una serie de obras de restauración de edificios emblemáticos, de restituciones patrimoniales y rehabilitaciones que abarcaban desde los caserones palaciegos en el bajo Albayzín hasta edificios de la talla del Corral de Carbón (Navarro 1998:36–37). Igualmente, se promovió un, hasta ahora, imparable proceso de hermanamiento y/o reconocimiento de varias ciudades de Marruecos, así como, la opción de

facilitar las posibles visitas oficiales de líderes políticos musulmanes a la ciudad de Granada. Un ex-concejal del Ayuntamiento, narra de esta manera el proceso de hermanamiento:

“Siempre lo hemos intentado y hemos tenido relaciones muy especiales con el mundo precisamente del Islam. El mundo hebreo, judío menos, porque no se han dado las connotaciones o ellos no han acudido aquí o no es fácil la atracción... pero con el mundo islámico sí. Granada forma parte del Islam y Occidente, donde fue elegido en una de las asociaciones más importantes. Aquí se han celebrado actos muy importantes referentes al Islam, han acudido personajes muy importantes del Islam y hemos querido el hermanamiento con la ciudad de Tlemcen, el hermanamiento con la ciudad de Tetuán, las relaciones con la ciudad de Marrakech, han sido muy intensas. Hemos tenido la llegada a Granada del rey de Marruecos que visitó Granada como príncipe heredero. Hemos tenido en ciudad encuentros muy importantes de la fundación... toda esa actividad se ha desvelado como un puente... pues claro, en Granada hay el elemento simbólico por lo que queda del arte y el recuerdo cultural del mundo Islámico” (Entrev-18).

No obstante, el precedente Francés, que monopolizaba las relaciones con los países árabes, estaba en la retina de los gobernantes granadinos. El gobierno Francés, ejercía un protectorado *de facto* sobre Marruecos, una influencia importantísima sobre Mauritania y Túnez, y constituía una referencia deseada para Argelia a la que, sin embargo, Francia imponía unas condiciones excesivas. Con un muy significativo número de población inmigrante musulmana, el país vecino, no sólo “vivía” de estas relaciones, sino que tenía la capacidad de acaparar cualquier tipo de proyecto relacionado con la población musulmana, ya que contaba con la “historia” necesaria para ello y, con una población con la que “trabajar”:

“Entonces, yo abrí estas relaciones y presenté ésta idea a la Liga Árabe. De hecho, el secretario general de la liga estuvo en Granada invitado por nosotros y nosotros trabajamos con él su apoyo a la candidatura de Granada para la universidad Euro-Árabe. El problema estaba obviamente en Francia que no quería soltarlo. Entonces, nosotros trabajamos a esas bandas... el ministerio, Fernando Morán, un documento muy bien documentado y con la Liga Árabe también tuvimos contacto. Eso tuvo los avatares que tuvo, que son sobradamente conocidos; el gobierno socialista cambia su ministerio de Asuntos Exteriores, el tema de la universidad van quedando languideciente; el Partido Popular a través de Andrés Ollero lo resucita en alguna campaña electoral. Felipe González se compromete expresamente en Granada, lo recuerdo en un mitin público, que creo que no estaba yo, a instancias del PP que había resucitado el tema y, Felipe González asume un compromiso. Javier Solana lo reafirma, y todo esto va rodando hasta la realidad actual... donde aquello no era lo que inicialmente se había planteado. Y al final no ha sido tal

universidad Euro-Árabe. Nosotros concebíamos una universidad como una universidad presencial” (Entrev-4).

En el polo opuesto, aunque Granada contase con la “historia, progresivamente adaptada a las necesidades temporales y territoriales de la época, era necesario “suavizar” el sentido histórico nacionalista de las fiestas locales granadinas que, a través de la época de dictadura, había adquirido, como por ejemplo la Toma de Granada (cfr. Cap. 11.4.), modificando el protocolo de actos y fiestas civiles, así como comenzando a contar con la población musulmana que empezaba a establecerse en algunas ciudades andaluzas. En ese momento, se estaba generando el caldo de cultivo de las primeras comunidades de españoles “convertidos” al Islam. Estas comunidades, ya existentes en otros puntos de Andalucía, formadas en su mayoría por una amplia gama de militantes de izquierda desencantados por la transición franquista y “sedientos de nuevas experiencias”, no establecían una relación causa-efecto con el proceso migratorio que poco después comenzaría a generarse en la ciudad (cfr. Cap. 10.3.4.), pero sí eran necesarios para “vender” el “orientalismo” de la ciudad y sus raíces históricas, en las que “el mito de las tres culturas” (cfr. Cap. 6.4.2.) suponía un exponente comparativo de extrema significancia, a modo de inflexión entre el pasado y el presente granadino:

“Hace unos años, la tendencia mayoritaria de los nuevos musulmanes españoles se decantó hacia un misticismo confuso muy relacionado con el rechazo a los partidos políticos, con la decepción que causó la política en los años de la transición en ciertos sectores de la resistencia antifranquista y con el consumismo, masificación y entrada en plan salvaje de este país en la Europa Occidental industrial y su racionalidad. Quizá como revuelta romántica, pero expresando unos anhelos y unas necesidades, jóvenes españoles se acercaron a Oriente y a las doctrinas esotéricas, pseudoesotéricas, religiosas, pseudorreligiosas, místicas y pseudomísticas. Era la época en la que la búsqueda estaba a la orden del día” (Ribas 1998)¹²¹.

Por lo tanto, en el siguiente punto debemos analizar tanto la aparición de estas comunidades como la consolidación y proceso de su visibilización local que se configura en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín.

¹²¹ Por razones prácticas, en las citas de documentos on-line no aparecerá referencia a la página.

10.2. La Comunidad Islámica en España: primera comunidad musulmana

La “conversión” de los españoles al Islam, estaba precedida por el clima de insatisfacción política, de un “supuesto fraude” que la transición política española había significado para un número indeterminado de grupos o minorías españolas. En todo este proceso, eran varias las acciones paralelas que se estaban llevando a cabo a nivel político y ciudadano, que propiciaban, en cierta manera, el asentamiento de estos grupos por la geografía andaluza. Los actos organizados para convertir a Granada en ciudad cultural europea y, la realización de la universidad Euro-Árabe (cfr. Cap. 10.1.), no eran sino la puerta de entrada de la primera comunidad importante en la ciudad de Granada de musulmanes españoles y que posteriormente se fue constituyendo en una iniciativa por la cual Granada se encontraría de nuevo abrazando sus raíces históricas.

Varias tesis defienden que el asentamiento de la primera comunidad musulmana, en suelo granadino, se debió a un efecto llamada, una atracción no admitida por los líderes políticos de la época, a través de la cual se contactó e invitó a un grupo de neo-musulmanes que en ese momento estaban establecidos en la ciudad de Sevilla. La recuperación del actor social, no ya en el ámbito religioso, sino socio-cultural, era necesaria a la hora de “vender” el cosmopolitanismo granadino:

“La relación con las... nosotros evitábamos el tema religioso. Estábamos en el tema cultura intelectual, social. Pero en el tema ya religioso, como tal, es más difícil entrar. Porque, yo personalmente soy muy respetuoso con las ideas religiosas, incluso cuando una comunidad, una de las que hubo en Granada, nos pidieron que cambiáramos un solar, para darle uso de mezquita en el Albayzín [...]” (Entrev-18).

Sin embargo, sin duda, el proceso de “conversión” era imparable y quizás esta llamada no sea más que una anécdota en lo que ahora se ha convertido la

comunidad de musulmanes, neo-musulmanes e inmigrantes. Para entender este proceso, la posición de Granada y la consolidación de las primeras comunidades de musulmanes “conversos” en la ciudad, debemos tener en cuenta los siguientes puntos:

- En la década de los 70 se realizan las primeras “conversiones” significativas de españoles y aparecen por lo tanto los primeros neo-musulmanes en la región andaluza¹²². El grupo que aquí nos ocupa, formado en su mayoría por académicos e intelectuales de izquierda, comienza su andadura en la ciudad de Córdoba y posteriormente, en 1980, trasladan su sede a la ciudad de Sevilla (cfr. Comunidad Islámica en España 2001).
- Ese grupo, encabezado por su líder Shaykh Abdalqadir Al-Murabit “as-Sufi” ad-Darqawy¹²³, se establece en Granada, a mediados de los años ochenta, legalizándose en el Ministerio de Justicia con el nombre de “Sociedad para el Retorno al Islam en España” (cfr. Escudero 1999).
- Paralelo al proceso de configuración de las comunidades de españoles neo-musulmanes, se generan en la Alpujarra granadina una serie de comunas hippies, en su mayoría receptoras del discurso de las nuevas comunidades musulmanas que acabarán formando parte de esta.
- Finalmente, en la confluencia de ambas comunidades, se comienza a organizar la infraestructura de la nueva comunidad, que se establece en el barrio del Albayzín.

El escaso y reciente proceso migratorio existente en Andalucía, no hacía pensar a los políticos en la posibilidad de realizar algún tipo de maniobra para

¹²² Paralelo a la aparición de los primeros neo-musulmanes en la ciudad de Granada, comienza a generarse en la ciudad de Córdoba, la *Yama'a Islámica* de Al-Andalus, en el marco de las actividades llevadas a cabo por el Dr. Ali Kettani, Rector de la Universidad Islámica Internacional Averroes de Córdoba, y Abderrahman Medina Molera (cfr. Cap. 4.4.1.). Surgen así, dos grupos diferenciados, aunque con un objetivo común: el conocimiento de las raíces históricas de Andalucía y su relación con el Islam.

¹²³ Ian Dallas, el líder de la *Comunidad Islámica en España* (CIE) ha adoptado a lo largo del tiempo diversos nombres.

controlar o mejorar la situación de las comunidades de inmigrantes que, por aquellos entonces, comenzaban a llegar a Andalucía. Sin embargo, la aparición del Islam en Andalucía, y más concretamente en Granada, no está vinculado con la aparición de población inmigrante extranjera. Los mencionados “hippies” acababan de conocer el Islam y comenzaba su andadura en el *Dīn*¹²⁴ del Islam:

“Una de las puertas por las que muchos españoles entran al Islam, es sin duda alguna la del Tasawwuf, la del Sufismo. No es casual que los buscadores de camino espiritual, hayan encontrado en la mística una clara vereda que les conduce a la evolución personal. Desde los primeros tiempos de la conversión, allá por la década de los setenta, el sufismo, a través de diversas tariqas y escuelas ha ejercido una fascinante influencia en muchos españoles que vieron colmadas con creces sus aspiraciones de trascender a una existencia condicionada y vulgar” (Margerit 1995).

A mediados de los años setenta, se aprecian los “primeros movimientos” de la comunidad inicial, que ahora establece su sede en Granada. Eran los así denominados “sufís” que estaban poblando el Albayzín y “reconquistando” lo que varios siglos antes habían perdido.

Es evidente que en un primer proceso de “conversión”, en el que la mayoría de ellos se iniciaba en las prácticas del Islam, necesitaban a un “maestro”, a un líder que les condujera de la mejor forma posible por la difícil senda que habían elegido –difícil por la novedad, difícil por el ambiente hostil en el que vivían y el rechazo latente que iban a encontrar en la ciudad de Granada. Esta primera comunidad, inicio del Islam en Granada, encontró en el sufismo la mejor vía para llevar a cabo o finalizar fructíferamente su proceso de inserción en un “estilo de vida” no comprendido por los demás:

“Desde las primeras manifestaciones del sufismo en la España contemporánea de la mano de Abdelqader Dallas, autoproclamado ¿? Sheij –maestro– de la Tariqa Darkawi hasta hoy, han sido muchas las valoraciones de un hecho difícilmente codificable para aquellos que no participan personalmente de la experiencia. Algunos han defendido el sistema de tariqa o escuela, y sus prácticas específicas de Dikr [Recuerdo de Allah] y de Jadra [Invocación que se hace en grupo en voz alta],

¹²⁴ Para el musulmán, la palabra *dīn* “religión” evoca las prescripciones, los usos que Dios ha impuesto al hombre y a los que debe someterse para merecer la salvación y la felicidad futura (cfr. Maíllo 1996:64). En adelante, utilizaré su trascripción al castellano (Din).

la danza y el canto. Otros han encontrado en los textos sufíes una referencia en el camino de la experiencia interior, personal e intraducible” (Margerit 1995).

Paralelo a este proceso de adaptación a su nuevo “estilo de vida”, en la Alpujarra granadina se estaba forjando una comuna “hippie” con un trasfondo similar, análogo al de la comunidad que acababa de establecerse en Granada. Sólo era cuestión de tiempo hasta que esa conexión, quizás forzada por la necesidad de aumentar el número de comunidades y empoderarse, con respecto a una sociedad descaradamente racista e intolerante hacia lo desconocido, diese su fruto:

“Vinieron de la comuna que había en la Alpujarra. Pero también era gente de fuera... y vinieron a Granada a por el espíritu de Boabdil que estaba por ahí dando paseos. Que estaban aquí... y que como la leyenda dice que cuando la mano se junte con la llave, va a ser de ellos, pues ellos dijeron... ¡vamos a hacer así con el arco!... ¡Para ver si se junta y la Alhambra ya es nuestra! Porque ellos, lo que quieren es la Alhambra. Y esto que te estoy diciendo es xenofobia, pero no lo pongas por que van a decir [...]” (Entrev-1).

En la unión de ambas comunidades y con la inserción de grupos esporádicos, se estructura la *Comunidad Islámica en España*. Por lo tanto, es necesario delimitar a continuación los grupos que configuraron la inicial comunidad neo-musulmana.

10.2.1. Nuevos movimientos sociales: comunas hippies en la Alpujarra

Con la aparición de nuevos movimientos sociales, desencadenados a través del proceso de transición política y el fin del régimen franquista, se inicia el proceso de consolidación de las primeras comunidades musulmanas en Granada. Estos actores colectivos, tanto los “hippies” de la Alpujarra granadina, como los recientes líderes españoles de la CIE, cuya movilización se basaba en la elaboración de una identidad propia y en formas de organización muy flexibles y escasamente especializadas, con el objetivo de “impactar en el desarrollo de la

sociedad y de sus instituciones” (Dietz 1999:43), abrazan el Islam. Un neomusulmán describe así este periodo:

“Cuando estábamos aquí, en Granada, se conectaba con grupos diversos, o sea, con gente diversa. Entonces, pues se conectó con un grupo de personas que había en la alpujarra que, más o menos, podían estar cercanas. El contacto acabó en que se hicieron musulmanes muchos de ellos. Hombres clave ahí, eran cinco o seis, digamos que siguen con ellos. Se hicieron musulmanes y se vinieron con sus familias de la alpujarra a Granada. Se nutrió el grupo con un grupo que había en la alpujarra, que no eran musulmanes y se convirtieron al Islam. A través de este grupo y siguen ahí en el grupo. Después en el grupo, como es una versión muy opuesta a ésta sociedad, digamos que también es atractivo para mucha gente. Y eso desemboca en que llega mucha gente al grupo. Hay mucho desencanto en la sociedad igual que llega gente a muchos sitios. Después, de esas personas que llegan al grupo, muchísimas de ellas, pasan a otra historia y otras se quedan enganchadas” (Entrev-3).

Sería un tanto especulativo decir, que la mayoría o la totalidad de los neomusulmanes, desembarcaron en el Islam dejando atrás ideologías políticas de “izquierda”, liberales, y que una gran mayoría de ellos pertenecía a una militancia activa de izquierdas, pues el descontento de una importante parte de la sociedad era grande y los caminos a seguir eran diversos:

“Bueno, éramos un poco raros también, porque estábamos impregnados un poco de la imagen. Pero que nuestro talante era... ten en cuenta que nosotros éramos gente que veníamos de organizaciones políticas de izquierdas. Donde por algún sentido, éstas organizaciones nos había defraudado, se nos había quedado desfasadas, o cortas o antiguos. Éramos gente que proveníamos de la izquierda española” (Entrev-3).

Sin embargo, esta militancia y el posterior desencanto, ya fuera de una actitud política incomprendida o de una religión (la cristiana) incompleta para sus vidas, es un nexo de unión en la aparición de las comunidades musulmanas en Granada. Un grupo de estos, que se introduce en el perfil antes comentado, era el grupo que se estaba forjando en la Alpujarra:

“Un grupo de esos intrépidos se perdió por el camino. La psicodelia, las comunas, el hippismo, Jimmy Hendrix y otras movidas parecidas se los tragaron. Después, o la marginalidad o la entrada en el sistema. Otros, atraídos por la política poética, se sumaron a las huestes sesentayochescas, construyendo partidos ultra- lo que sea y todos eran muy puros, pero también muy dogmáticos e irreales. Al igual que los hippies, estos o ingresaron en partidos normales o se disolvieron en la masa.

Algunos se perdieron en sectas, gurús, doctrinas esotéricas o el misticismo de alucine” (Ribas 1998).

Por supuesto, no todos iban a optar por esa vía de espiritualidad y mística, que en ese momento estaba ofreciendo el líder de la comunidad Abdalqadir y, muchos de ellos, todavía permanecen en la Alpujarra ejerciendo actividades artesanales exportables al resto de la ciudad:

“Por aquellos entonces, existían principalmente dos comunas, aquí en la Alpujarra. Veníamos buscando el campo y aquí en la Alpujarra encontramos un sitio ideal. Yo no sé mucho de la otra comuna que existía, pero muchos de ellos se marcharon a Granada, dejaron sus tiendas aquí y se convirtieron al Islam. Eso fue, cuando unos ingleses vinieron aquí y se fueron con ellos a Granada, donde volvieron a poner sus tiendas y negocios que aquí ya habían cerrado” (Entrev-i-36).

Pero sin lugar a dudas, fue importante el grupo que siguió al que posteriormente ha sido reconocido como el líder de la CIE, estableciéndose en la zona Norte del Albayzín. Tres son los puntos clave que resumen este proceso:

El primero de ellos, por orden de aparición, estaría formado por los españoles neo-musulmanes que iniciaron su andadura por Córdoba y posteriormente en Sevilla. Éstos, tras haber conocido a su líder Abdalqadir y adoptado el sufismo como modo de inserción en el Islam, deciden en un momento determinado migrar a Granada, con la idea inicial de extender el Islam en la última ciudad de España poblada por “granadinos musulmanes”:

“En ese contexto de cambio social y de revolución histórica que se llamó ‘la Transición’, unos se pusieron la corbata para encarnar las nuevas maneras de gobernar, y otros se mantuvieron a prudente distancia, pero todos se encontraban todavía unidos por un pasado común de lucha y de aventura intelectual. Poco a poco el devenir iba a trazar caminos divergentes, cruzadas estelas de diálogo pero también de desencuentro. Situacionista, mayo franceses, socialdemócratas y budistas comían en la misma mesa todavía y compartían un mismo estupefaciente. En aquel tiempo la gente andaba muy ‘pasada’ y estaba en plena celebración del nuevo paradigma. Entre los ritmos de aquellos tiempos eufóricos, aparecieron los primeros síntomas de una realidad diferente. Había algunos que en su viaje por el interior se habían encontrado con una tradición espiritual que no les resultaba tan exótica y ajena, un camino que había sido ya transitado por los antepasados de siglos atrás. Esos mismos estaban sorprendidos de la vasta realidad que se escondía detrás de los tópicos y de los libros de Historia en un capítulo que, a pesar de su importancia, había pasado incomprensiblemente desapercibido, oculto tras la visión del mundo que lo había descrito. Así comenzó en nuestro país la andadura

del Islam, como un encuentro con una verdad largamente buscada, como un Recuerdo que habría de aflorar por medio de los primeros sufíes que, desde el Reino Unido, llegaron a la España de la transición diciendo que no era necesario ir a la India para encontrar el camino, que aún quedaban maestros del Espíritu por latitudes más cercanas” (Umar 1995).

Paralelamente, teniendo en cuenta una serie de características comunes, entre la comunidad musulmana que se acababa de establecer en Granada y el grupo que formaba una de las dos comunas “hippies” en la Alpujarra, estos últimos, se unieron para formar la actual dirigencia de la CIE y, en último extremo, para servir de “trampolín” a varios de sus discípulos, desencantados por la línea de actuación de esta comunidad a la hora de consolidar su Islam, sentar las bases y pertenecer a otras nuevas comunidades que en la actualidad configuran la “comunidad musulmana en Granada”:

El Shaykh Abdalqadir, que no es tal Shaykh, se encontró con que tenía un grupo y el grupo crecía. Se metieron ahí extrañamente un grupo de medio hippies, gente avanzada, entre ellos el Isa. Proviene de un grupo que estaban habían hecho una especie de comuna o dos especies de comunas en la Alpujarra en Capileira o Pampaneira, o en Bubión. En uno de los tres pueblos. Se dedicaron a hacer bolsos y trabajos sobre cuero. Ese grupillo, de pronto, se convirtió rápidamente al Islam. Era la época de los años sesenta-setenta en los que estaba todo el mundo buscando qué íbamos a hacer, románticos y tal. Había sido mayo del 68. Marx no nos llenaba mucho (Entrev-11).

Una nueva fase, una vez integrados en el entorno social granadino, aunque nunca admitidos por la mayoría de ciudadanos, comenzaron a ser visibles los primeros procesos de migración, asentándose principalmente en la parte baja del Albayzín, en la calle Calderería (cfr. Cap. 6.2.5. y Mapa 4 Zona 7).

Por lo tanto, para conocer este engranaje social establecido por la comunidad neo-musulmana, es necesario descifrar la visibilidad local del “otro”, del musulmán en Granada y, de esta manera, delimitar las características de la primera comunidad musulmana que se establece en Granada.

10.2.2. Comunidad Islámica en España: la visibilidad local del otro

Para analizar la aparición del Islam en Granada, debemos tener en cuenta las prácticas y la visibilidad local de la *Comunidad Islámica en España*. Aunque para algunos la aparición o llegada de esta comunidad a Granada sea anecdótica, insignificante para el mundo islámico en su conjunto, en Granada supuso un revulsivo en aquellas personas que por diversas razones abrazaron el Islam.

Para delimitar cronológicamente la situación de la comunidad en Granada, seguiré los siguientes puntos:

- Fase de aparición y asentamiento de la CIE en el “emblemático” barrio musulmán del Albayzín.
- Fase de consolidación de las estructuras de la Comunidad; establecimiento de escuelas coránicas, mezquitas y una serie de infraestructuras comunitarias que posibilitaban su desarrollo local.
- Fase de presencia o visibilidad local, con la realización de actos públicos en el barrio; creación de procesos identitarios, tanto en comunidad como hacia el resto de la población granadina.

Por razones prácticas, estas tres fases configuran el proceso de creación identitaria de la CIE, pero deberíamos añadir tres fases adicionales, abajo delimitadas, que cronológicamente se encuentran insertas en el proceso antes descrito. Supone, por un lado, la ruptura de varios de los componentes de la Comunidad y, por otro lado, la consolidación de nuevos procesos migratorios:

- Fase de ruptura de varias de las cabezas visibles de la Comunidad y aislamiento de ésta frente al resto de la población granadina.
- Aparición de la Mezquita At-Taqwa, Mezquita del Temor de Allah, y consolidación de nuevas estructuras visibles del resto de las comunidades (junto a los escindidos) y de la población inmigrante.

- De la visibilidad local a la organización estatal.

10.2.2.1. Asentamiento de la Comunidad Islámica en el “morisco” Albayzín

Al igual que años atrás la Iglesia evangélica había llegado a Granada y contactado con la población gitana establecida en la ciudad, generando un amplio proceso de proselitismo religioso evangelizador, para la mayoría de los vecinos del Albayzín, aquella “oleada” de musulmanes hacia su barrio no era más que una de las tantas tendencias que, por aquellos entonces, se estaban dando con la transición y el final de la época Franquista:

“En aquellos momentos del principio, los primeros musulmanes vivieron la euforia de su descubrimiento espiritual, como la sociedad española en su conjunto vivió la euforia de su recién estrenada ciudadanía. Los primeros, en su doble condición de musulmanes y españoles, vivieron ambas cosas, mientras que los segundos no pudieron beneficiarse de un hallazgo tan provechoso. Todavía el Islam era considerado como uno más de los múltiples movimientos y tendencias que recorrían las distintas tribus españolas, una moda oriental más, entre tantas otras, tal vez la más increíble de las excentricidades de los inadaptados y de los marginales, el precio inevitable que la nueva sociedad habría de pagar al sistema, conjuntamente con el aumento de la delincuencia y la extensión de las drogadicciones. Una nueva clase de locos que cantan sus letanías, ayunan y se disfrazan de moros. Esa etapa, se queda un poco atrás, es un poco un ensayo ahí idílico, coincide con la transición al periodo democrático en España y tiene un interés particular en lo que respecta a la sociedad Española. A la evolución de la sociedad Española y a una porción de cambio social que se produce en la sociedad Española” (Entrev-24).

El hecho de que estuvieran comprando, alquilando o “poblando” una serie de casas en el barrio, empezaba a pesar en su conciencia histórica (cfr. Cap. 6.3.2.). Es más, si añadimos las características culturales que aquellos musulmanes españoles estaban incorporando por las calles del barrio, rozaba la incompreensión, por un lado, y el rechazo frontal por otro. Pero sin duda, esa primera andadura de la comunidad musulmana, vista con recelo por parte de la población del Albayzín, todavía se intentaba encajar por parte de los “viejos albaicineros”, que “toda su vida” habían estado asentados en el barrio.

Aun pudiendo existir una premeditación por parte de los nuevos vecinos, en el hecho de poblar un barrio “típico” musulmán, son varias las razones que se pueden barajar, por las que esa nueva población eligió el Albayzín como lugar de encuentro y desarrollo de sus familias.

Por un lado, a las primeras comunidades, les ayudó la precariedad de algunas de las viviendas del barrio. Esto suponía un importante abaratamiento del precio de las viviendas, que ponía en evidencia el proceso de decadencia que estaba sufriendo el barrio del Albayzín:

“Albayzín, hace 20 años era una cosa... era una ganga. Hoy si alguien quiere, ique se acerque al mercado a ver lo que hay! Un trocito de ruina... todo el mundo quiere venir aquí y claro, los que van a venir son los que más poder adquisitivo tienen. Los empresarios, los académicos, los políticos, hasta los extranjeros. Pero lo que pasa es que curiosamente no se ha desmembrado esta presencia y ésta integración en el Albayzín” (Entrev-24).

Por otro lado, otro factor importante que propició el asentamiento de las comunidades islámicas en el barrio, fue el aislamiento de éste del resto de la ciudad: por su orografía, por su constitución como barrio antiguo, como un “pueblo”, ligado sin duda a la cercanía al casco histórico y centro de la ciudad, constituía un lugar estratégico de asentamiento propiciando un alto clima de tranquilidad y sosiego –clave a la hora de articular las actividades de las comunidades–, así como, un importante nexo de unión entre la periferia y el centro de Granada, facilitando una considerable red de actividades económicas ligadas a la cultura islámica y a la creciente atracción turística:

“En el Albayzín, confluían una serie de cosas... calles estrechas, viviendas antiguas. Muchos de los problemas que se creaban por la falta de accesibilidad, por la baja calidad de la vivienda... hacían de barrio un lugar tranquilo, pero clave. Clave en la economía y clave para aprovechar la economía turística de la zona” (Entrev-24).

A ello se le une la particular conciencia histórica del barrio. El Albayzín, anteriormente un barrio musulmán, conservaba la idiosincrasia de un barrio

típico, en el que se unían tanto la cercanía visual de la Alhambra, como ese aire místico orientalista, fundamental en la creación de una comunidad musulmana:

“Hombre, habrá sentido histórico, sentido orientalista cuando existe la Alhambra, existe, en esa leyenda, en esa educación, que todos recibimos, esa información que todos recibimos desde que eres pequeño, de que Granada o el Sur de España es parte, casi hermanos y participa de una cultura común que cada día es menor” (Entrev-6).

Una primera fase de “secretismo”, de intentar no llamar mucho la atención por parte de aquellos nuevos vecinos, supuso el inicio de la primera oleada de comentarios, cotilleos y demás procesos de transmisión oral, intentando identificar, encasillar, delimitar, cuantificar, etc., a los nuevos moradores.

Representantes de la CIE –que constituían la mayor parte de las familias que se estaban estableciendo en el barrio del Albayzín–, más conocidos por “Sufís”¹²⁵, Murabitun, etc., debían su nombre a las prácticas “religiosas” que por entonces su líder, el Shaykh Abdalqadir, llevaba a cabo:

“Curiosamente la comunidad musulmana aquí en el Albayzín, la llamaron Sufí, por una visión que se ofreció y se introdujo de un Islam, a través del misticismo, a través del Sufismo. El cuál, ha tenido su etapa, hoy ya no es esa visión de exclusivismo, visión de sufismo, como igualdad a Islam, pero aquí, todavía en esta cultura cuesta saber qué es eso del Islam y que es el Islam y cómo van esas cosas. Porque hay estereotipos y tópicos en los cuales el desconocimiento llega a no ubicarse perfectamente en lo que es un plano real de conceptos y de visiones culturales, sociales y espirituales, diría yo también. Entonces, se confunde moro con musulmán. Se confunde Sufí con musulmán, se confunden muchos aspectos” (Entrev-24).

Sin embargo, todo este proceso de configuración de las prácticas religiosas de la CIE, tiene su inicio en los años sesenta, cuando el líder de la comunidad, Shaykh Abdalqadir, se autoproclamó sucesor de la *Tariqah Darqawi* de Marruecos. De esta manera lo expone un neo-musulmán que inicialmente formó parte de esta Comunidad:

¹²⁵ Espiritualidad practicada por los şūfíes. Sufismo es la forma europeizada derivada de şūfí, que es el que practica el taşawwuf. El sufismo es la dimensión esotérica del Islam (cfr. Maíllo 1996:223).

“Entonces, lo que ha ocurrido últimamente, es que no ha habido relevo generacional en éstas famosas Tariqah. Entonces, él ha asumido esa falta de liderazgo y ha dicho directamente; ‘iyo soy el sucesor!’, de los Darqawiyyah de Marruecos. En fin, de dos o tres ramas, que son de más peso y las más importantes. Se hizo musulmán en los años 60, y es el responsable, como te digo, de todo el renacer del Islam en Granada. Así como, es igualmente, responsable de todos los bandazos, titubeos y cambios de rumbo por los que desde entonces han pasado los musulmanes granadinos, para bien y sobre todo para mal” (Entrev-c-35).

La idea inicial de poblar la zona alta del Albayzín, por parte de unas “cincuenta familias” españolas musulmanas, “sufís” y seguidores de Abdalqadir, consistía en implantar el Islam en Granada y dar a conocer a los habitantes de la ciudad una posible alternativa socio-religiosa. Obviamente, todo este proceso, configura el “resurgir del Islam” en la ciudad de Granada. Así, uno de los artífices de este proceso demostraba la importancia inicial de la CIE en el proceso de aparición y consolidación del Islam local:

“Entonces, en un principio, siguiendo con el hilo, aquí, la comunidad musulmana se instaló en el Albayzín. Parecía el lugar más idóneo y más apropiado y realmente estuvo y cumplió una etapa en la cual se desarrolló un primer esbozo, una primera andadura de lo que era la comunidad musulmana, autóctona, aquí en España. Esa comunidad, en un principio, era autóctona de musulmanes conversos de aquí, de España. Ese periodo es corto y le sucede otro periodo de avalancha de población emigrante” (Entrev-24).

Esta nueva forma de vida, el Islam, suponía un largo camino delimitado por el círculo místico-religioso y todo aquello considerado como esencial en la tradición islámica comenzaba a ser esencializado y/o utilizado por los nuevos residentes musulmanes. De esta manera, comenzaron a ser visibles en el barrio y, empezaron a incorporar en sus costumbres todas aquellas características que el Din del Islam recogía en el Sagrado Corán. Era el inicio de una forma de identificación, de buscar su propia identidad en un espacio “cercano en la historia”, pero lejano en las costumbres, como era el barrio del Albayzín:

“Pues en un principio, la presencia de la comunidad musulmana aquí en el Albayzín, se desarrolla muy notoriamente. Se hacen mucho ver y... en ese tiempo se introduce una imagen un poco de película en el que de repente pasa a ser un poco folclórica, el reproducir toda una expresión cultura o religiosa en la cual aparece todo el modo clásico de la tradición Islámica. Aparecen turbantes, aparecen gorros. Aparecen chilabas, aparecen túnicas, capas, aparecen elementos del vestuario, que conforman una imagen, ya digo, en distinta manera folclórica para unos, para

otros, algún elemento vistoso, como era el *tasbih* que en aquel tiempo. Era curioso porque había una proliferación de éste rosario. También había una especie de palito, que se ha podido ver algún tiempo” (Entrev-24).

Una vez logrado el establecimiento de la Comunidad en el barrio del Albayzín, es importante observar la fase de consolidación de las primeras estructuras públicas que la CIE iba adquiriendo, con el fin de establecer las bases sociales de un “fructífero” futuro. Por ello, se inició la compra de inmuebles y terrenos con la idea de consolidar la estructura de los espacios comunitarios y, a su vez, que éstos sirviesen para la realización de actos y reuniones.

10.2.2.2. Consolidación de las estructuras comunitarias

Para comprender la fase de consolidación de las primeras estructuras públicas de la CIE, debemos subrayar el siguiente desarrollo de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, que constituyen un principio básico que rige el proceso de construcción comunitaria (Moreras 1996:72). Destaca aquí, por un lado, la importancia del asentamiento que estaba teniendo lugar y, por otro, el inicio clave de la “disgregación” de la Comunidad (cfr. Cap. 10.3.).

A principios de los años 90 se crea la primera Maestranza de Granada, una escuela autónoma e independiente fundada por iniciativa de los padres y de los educadores musulmanes de la CIE. Esta escuela, sin ningún tipo de subvención estatal, se ubicó en diferentes espacios físicos –casas, espacios públicos, plazas, etc.–, concluyendo este proceso con la realización de la mayor parte de las actividades en el cortijo de Medina Zahara, a 25 kilómetros de Granada:

“La educación en la Maestranza de Granada, se concibe como un proceso integral, cuyo objetivo es inculcar el amor al conocimiento, la necesidad de la autodisciplina, la salud y fortaleza física, la nobleza de carácter y el valor y la confianza que permitirán a los jóvenes alcanzar las metas que se propongan en sus vidas. La

Maestranza es una escuela sencilla, sin complejidad pedagógica, dedicada a conseguir un alto grado de instrucción y al perfeccionamiento de las cualidades humanas. La tarea diaria pone el énfasis en una atención personalizada a los niños que se apoya antes en el vínculo con el maestro, afecto, respeto y confianza, que en su sistema. Los muchachos y muchachas de entre seis y trece años, actualmente una veintena, han saboreado la experiencia estimulante del aprendizaje como si de un ancho río se tratase, digamos que el saber corre, se desliza, empapando desde los mayores a los pequeños de forma natural. Sin una organización rígida ni demasiado estructurada, han podido participar, entender, expresarse” (Comunidad Islámica en España 1999).

Igualmente, aparece la *Librería Kutubia* –“libros y revistas sobre Islam, historia de Al-Andalus” (cfr. Comunidad Islámica en España 1999)–, que ubicada en la parte baja del Albayzín –calle Imprenta, junto a calle Elvira– cercana a la sede de la CIE, establecía un punto de encuentro, de la Comunidad, con respecto a la literatura y el conocimiento que ellos manejaban:

“Había dos librerías. Una que creo que está todavía en la calle del Pan. Calle imprenta. Y otra que estaba en la esquina de Elvira, donde estaba el antiguo mesón... enfrente de Hospitalicos” (Entrev-8).

En ese periodo de tiempo, surge el *País Islámico* (cfr. ilustración 35 y 36), una revista mensual en la que se agrupaban las líneas de actuación de la Comunidad en un intento de paliar, por un lado, el desconocimiento de la población granadina sobre el Islam y, por otro lado, asentar las bases religiosas de las comunidades que se estaban estableciendo en la ciudad. Se forma así, la infraestructura necesaria que daba a conocer noticias de carácter cultural e intelectual del mundo islámico, y de la propia Comunidad (cfr. Comunidad Islámica en España 2001):

“Se formó una infraestructura gráfica, con informática avanzada y todo, para editar libros, documentos y una revista. Luego se deshizo la mitad de eso” (Entrev-11).

Paralelo a este proceso de configuración de las estructuras visibles de la Comunidad, aparece la Madraza en San Gregorio Alto y se compran los terrenos de la futura Mezquita Mayor de Granada en el barrio del Albayzín. Igualmente, tras la desaparición de las madrazas antes descritas, se habilitan nuevas escuelas coránicas, locales, antiguos garajes o pisos particulares (cfr. Moreras 1996:76),

así como, surgen nuevos imanes y responsables de la CIE que se encargan de prestar servicios religiosos además de impartir una educación coránica a niñas y niños de ésta.

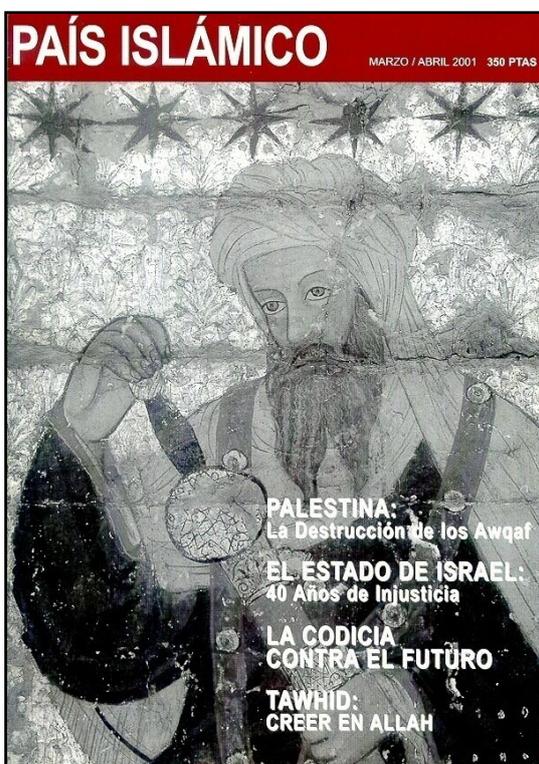


Ilustración 35: Portada de la revista *País Islámico* (Marzo/Abril 2001)

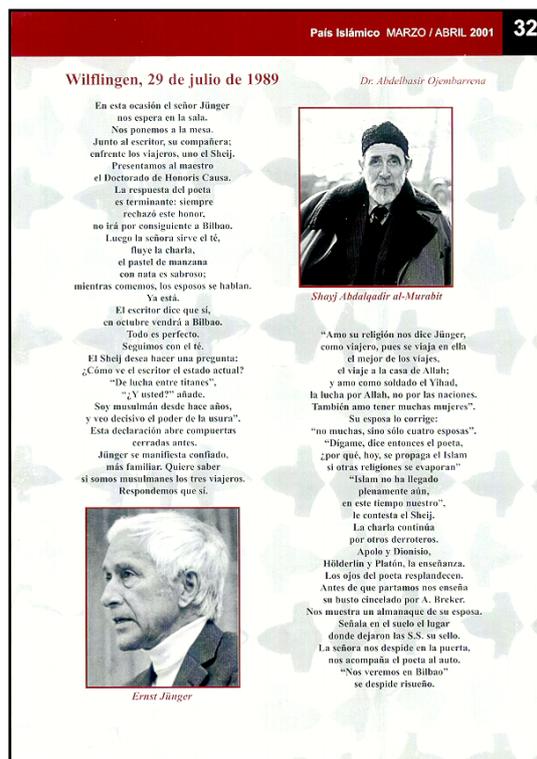


Ilustración 36: Contraportada de la revista *País Islámico* (Marzo/Abril 2001)

En definitiva, un sinfín de compras y ventas, facilitadas por las ayudas económicas que estaban recibiendo de los países árabes, que podía dilucidar un posible desahogo económico de los distintos miembros de la CIE, por el que después han sido abiertamente criticados (cfr. Cap. 11.3.4.):

"Hubo una escuela coránica antes de que yo viniera, de la comunidad ésta. En el 85 o por ahí. Y es que fue, lo que sé yo. Es que Libia, ayuda a esta gente con dineros para construir una escuela por ahí, una casa grande, una villa grande, y pusieron a los niños a aprender el Corán y el árabe. Luego vendieron esa casa y compraron otra aquí, y la vendieron. Unos lóos, pero volvieron a cerrarla" (Entrev-22).

10.2.2.3. Presencia y visibilidad local "del otro"

Una vez constituida la infraestructura necesaria para que la *Comunidad Islámica en España* avanzase en el proceso de construcción de su identidad, se desemboca en la fase de presencia o visibilidad local (cfr. Ilustración 37), en la

cual, con la realización de actos públicos, conferencias, “rezos”, etc., los miembros de la CIE pretende mostrarse al resto de Granada.



Ilustración 37: Musulmanes rezando en plazas públicas granadinas

El concepto de visibilización, que hasta ahora se hallaba unido al proceso de incorporación de las comunidades musulmanas en el barrio del Albayzín, entra en una fase de estabilización de la presencia de este colectivo. Es decir, se superan las primeras fases marcadas por la precariedad y la provisionalidad, para entrar progresivamente en un proceso de asentamiento de las estructuras comunitarias. Este proceso configura la reacción de las comunidades “autóctonas”:

“Con ello, surgen nuevos interrogantes para la sociedad receptora, convirtiéndose algunos de ellos en un auténtico ‘chequeo’ en torno a algunos de los principios de base de su sistema social y político” (Moreras 1996:72).

Varios son los puntos que conforman la presencia visible de la CIE, en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín. Igualmente, esta creciente visibilidad local del “otro” despierta un histórico arraigo y un rechazo, presente en grandes sectores de la sociedad granadina, y más concretamente en la zona Norte del Albayzín, primera zona poblada por la Comunidad. Por lo tanto, es

necesario analizar las fases que configuran este proceso de visibilidad de las comunidades, así como, las características de esta:

En una primera fase de armonía comunitaria, se sentaban las bases para la construcción identitaria del grupo, reafirmando en el día a día, el modelo de vida que querían llevar a cabo:

“Eso ha hecho mucho daño. Junto con la Inquisición. Eso se notaba en las miradas de la gente. Nosotros practicábamos el Islam sin tapujos y lo que queríamos era darlo a conocer, sin vergüenza de ninguna clase. Al contrario, queríamos que se supiera lo que es el Islam para darlo a conocer con nuestra práctica, nuestra convivencia de hermandad. Yo tengo muy buenos recuerdos de esos comienzos, en los que había una relación muy sana de todos. Cada uno, naturalmente, vivía su vida, pero teníamos luego reuniones, celebraciones en la mezquita, viajes... Un comportamiento social muy sano. Desde dentro, esa práctica fue muy sana, muy de corazón, no había mentiras, no había líos” (Entrev-12).

Una segunda fase, observada por los vecinos con recelo, consiste en un proceso de continuo proselitismo en el que intentaban mostrar o demostrar las virtudes del Islam:

“Al principio invitaban a los vecinos. Hacían propaganda. Pero para seguir ahí... o te haces de ellos o te... quedas fuera. Y quedarte fuera es estar en contra de los moros. Pero toda la gente del Albayzín. A la dejadez de las costumbres... si ellos permiten la flexibilidad... se acaba” (Entrev-23).

En este sentido, se realizan diversos actos por parte de la CIE, para clarificar la situación del Islam y, con la intención de hacer comprender (al resto de la población) que el Islam no es algo ajeno a nosotros, que no es peligroso para la sociedad de acogida:

“Eso significa que lógicamente la gente que está en un proceso de búsqueda va a llegar a Islam, claramente. Islam es algo dulce, no es nada traumático. No es un problema, no es una complicación para tu vida, no es una liberación para tu vida. Es una relajación del alma y es una delicia. Y eso es lo que nosotros intentamos. La imagen que intentamos desde el Islam. Porque ya se encargan otros de dar la de los terroristas” (Entrev-19).

Una tercera fase, en la que el grupo se disgrega en varias comunidades, lo cual provoca un fenómeno de despoblación por parte de los miembros

escindidos de la Comunidad, de la parte alta del Albayzín, a una zona más periférica como puede ser la zona Norte de Granada y el barrio de Cartuja (cfr. Mapa 1).

Una cuarta fase, que se articula a través del comienzo de la construcción de la Mezquita Mayor de la *Comunidad Islámica en España*, en el barrio del Albayzín, abril de 1996. Ante la progresiva inscripción (de la diversidad cultural y étnica) en el espacio de nuestras ciudades (cfr. Moreras 1996:73), es francamente paradójico apreciar que el conjunto de las actividades que la CIE había llevado a cabo para la consolidación de sus estructuras comunitarias y, que ahora parecían hacerse visibles para el resto de la población “autóctona”, mucho antes ya lo eran para la propia comunidad. En esta fase, se pueden observar tanto los espacios de referencia constituidos por la Comunidad como las prácticas colectivas e individuales de la misma (cfr. Cap. 7.).

Por último, es necesario observar el continuo proceso de “conversión” (“cristiano”-musulmán) que llega a consolidar el conjunto de los representantes de la CIE. En esta quinta fase, grupos indeterminados, cercanos al discurso de la Comunidad, se convierten al Islam a través de la infraestructura facilitada por esta. Estos grupos de neo-musulmanes forman parte de la estructura nacional de la CIE articulando un proceso cíclico de “predicación”-“conversión”:

“El año pasado, hubo un grupo importante. Hubo un grupo de unos 15, unos 20 que se convirtieron al Islam y que ahora mismo están en Tarragona. Ten en cuenta que nosotros somos la sede central de la Comunidad Islámica en España, y tenemos delegaciones en varios sitios en España. Galicia, San Sebastián, Madrid y en Tarragona hay otra comunidad importante. Este era un grupo de Gnósticos cristianos que lógicamente... ya te digo, esa es una de las vías. Gente que está buscando y ese es uno de los significados sin lugar a dudas del final del milenio. Que los auténticos cristianos tomaran Islam. Y la gente que está en búsqueda continua y que está intentado encontrar lo que es la línea que Allah ha decidido que es correcta, toma Islam. Ese es el grupo más importante que el año pasado tomó. Luego hay más esporádicos, la semana pasada o hace dos semanas, hubo dos o tres musulmanes en Sevilla, que se hicieron dentro de nuestra comunidad” (Entrev-19).

Todo este proceso de consolidación de las estructuras comunitarias y, su visibilización local, será analizado a través de la población “autóctona” como un claro ejemplo de invasión cultural y religiosa. A través de una fase de “confabulación de intereses”, entre 1995 y 1998, se realiza un férreo control a la CIE y, aquellas críticas que en un principio se podían fundamentar en una clara muslimofobia de rechazo al extraño, ligado al imaginario histórico de la población, ahora configuran una seria acusación: la *Comunidad Islámica en España* es una “secta fundamentalista”¹²⁶. Para ello, los muslimófobos, cuentan con una importante “ayuda”. Por un lado, a través del periódico local *Ideal*, que establece y delimita su particular versión del entramado comunitario, mostrando un amplio seguimiento de los actos (y actividades) que se estaban organizando alrededor del barrio del Albayzín, así como, por otro lado, a través de una serie de libros y/o publicaciones que inciden y advierte de la potencial “peligrosidad” del grupo.

Una vez se han analizado las fases que configuran la visibilidad local de la CIE y, la consolidación de su importante infraestructura comunitaria, debemos observar a continuación, tanto la ruptura de varios miembros de la Comunidad, que supone un aislamiento de ésta hacia el resto de la población granadina, como la aparición de la Mezquita At-Taqwa.

10.3. Ruptura comunitaria y aislamiento social

¹²⁶ Algunos autores, sociólogos en su mayoría, consideran que las “sectas”, o distintas comunidades religiosas, son una nueva idea de creación de identidades de los grupos, generalmente tradicionalistas y conservadoras, que intentan volver al origen de las religiones adoptadas. Igualmente, se caracterizan por un alto grado de tensión con la sociedad circundante. Para más detalles acerca de este debate, cfr.: Cantón (2001), Wilson (1970), Robertson (1980), Motilla (2001) y Warner (1986).

La consolidación de las estructuras organizativas de la *Comunidad Islámica en España*, junto a su proceso de visibilización local, son factores que confluyen a la hora de observar la ruptura de varios de los líderes que, hasta ese momento, formaban parte de la actividad cotidiana de ésta. Este proceso, que hasta entonces había sido “idílico”, entra en una etapa de crisis. Uno de los musulmanes escindidos de la comunidad inicial, describe así el proceso de ruptura por el que pasó:

“Llegó un momento en que en esa comunidad inicial, la verdad... No cuadraban muchas cosas. Muchos comportamientos del dirigente que decía una cosa y hacía otra. Algunos, como es mi caso, íbamos aprendiendo cuestiones del Islam, y veíamos que no cuadraban con lo que hacía el dirigente. No se correspondía. Digamos que no hubo entendimiento en este sentido y se produjo la ruptura” (Entrev-12).

La falta de visibilidad, el miedo a la opinión pública, junto a los actos y actitudes de una población cuyo pasado “muslimóforo”, generado décadas atrás en la reafirmación e invención de una memoria histórica de “vencedores” contra “vencidos” (cfr. Cap. 6.3.), convertía a la Comunidad en una especie gueto cerrado con escasa o nula relación externa. Esta protección mutua, que se establecía dentro de la Comunidad, desaparece en el momento en el que empiezan a llegar a Granada inmigrantes extranjeros, trabajadores y estudiantes universitarios. Estos grupos ofrecían una “nueva” visión de las prácticas islámicas, diversificando la interpretación que hasta entonces había “monopolizado” la CIE y sus componentes.

En este proceso, la Comunidad ya asentada con anterioridad, poseía una estructura e infraestructura comunitaria “superior” a la de los nuevos grupos de musulmanes que comenzaban a surgir en la ciudad. De esta manera, los nuevos pobladores debían reconocer tanto al líder de la CIE, como la estructura organizativa de esta. Esto coincide temporalmente con el proceso de frustración, por el que un grupo de neo-musulmanes, que formaban parte de la élite de la CIE, comenzaron a entender el Islam de forma diferente al del líder de ésta: en

definitiva, con la intención de generar una estructura menos localista, en defensa del musulmán en el ámbito nacional.

El transcurso de la consolidación de las estructuras comunitarias y la aparición de una nueva población inmigrante, suponía el reconocimiento de los líderes de ésta y, la creación de estructuras jerárquicas de poder, que consiguieran coordinar los esfuerzos para conseguir un “monopolio” de representación y realización de actividades. El hecho de tener avanzado unos quince años, con respecto a las comunidades de inmigrantes que estaban recién estableciéndose, suponía un mayor arraigo infraestructural. Por lo tanto, aquellos que estaban llegando, debían aceptar la estructura y paralelamente reconocer a los líderes ya asentados.

Sin embargo, en primer lugar, no estaban tratando con nuevos “conversos”, que desconocieran, en ese momento, las normas del Islam y la forma de vida que en países extranjeros y oficialmente árabes les habían dado desde su nacimiento.

En segundo lugar, y quizás más importante, ellos a menudo no estaban dispuestos a abrir sus puertas a los nuevos “hermanos”. Esto supuso que varios de los componentes de la Comunidad, tras una etapa de consolidación en el Din del Islam, decidieran dejar “a su jefe de lado”. Por lo tanto, debemos analizar dos puntos de vista¹²⁷: la opinión del grupo de neo-musulmanes que deciden dejar la CIE (cfr. Cap. 10.3.1.), y la opinión de las comunidades musulmanas que comenzaban a establecerse en la zona del bajo Albayzín (cfr. Cap. 10.3.2.).

10.3.1. La percepción neo-musulmana

¹²⁷ Para más detalles acerca de las críticas que ha recibido la CIE a lo largo de su presencia en el barrio del Albayzín, en el marco de su especificidad comunitaria y social, cfr.: Cap. 11.2.1.

El grupo de neo-musulmanes que hasta entonces formaban parte de la Comunidad, deciden dejarla, abriendo las puertas a un Islam más plural y constituyendo dos grupos diferenciados: por un lado, podemos observar al grupo que decide llevar a cabo una labor de ayuda hacia el resto de las comunidades (de inmigrantes) que comenzaban a establecerse en la ciudad, más concretamente en la zona baja del Albayzín; por otro lado, aquellos grupos que empiezan a establecer las bases de la futura *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI), los cuales inician la construcción, en Granada, de una estructura organizativa que actualmente es visible a nivel nacional. Esto es posible gracias a la constitución de la *Junta Islámica*, inscrita en la Dirección General de Asuntos Religiosos en 1989:

“Con el acceso al poder de los socialistas, la sociedad española experimentó un cambio acelerado en sus actitudes, sus costumbres y situación económica. Los musulmanes no permanecieron ajenos a estos movimientos y en este punto Mansur Escudero abandonó las filas de la Sociedad para el Retorno al Islam en España por considerarla sectaria y por discrepar de su línea de aislamiento social, para crear la Junta Islámica, un organismo independiente sin ánimo de lucro, con propósito de llevar a cabo principalmente dos objetivos: organizar un movimiento organizativo de las comunidades islámicas en España y combatir los estereotipos prevalentes en el imaginario de la sociedad española. Dependiente de la Junta Islámica, se establece el Centro de Publicaciones Islámicas (CDPI) orientado a la labor editorial, publicación de libros y revistas y, en este último año, su versión digital en Internet. La Junta Islámica dirige su esfuerzo a constituir una entidad capaz de reconocer y enunciar las necesidades de los musulmanes para hacerlas llegar a las autoridades competentes y lograr un estatus legal más de acuerdo con el ordenamiento constitucional del país. Aquí concurren horas y horas de encuentros con las diferentes asociaciones y comunidades de musulmanes afincados en todo el territorio español, largos días de trabajo para concebir una estructura adecuada en la que se pudieran ubicar las diversas comunidades” (Fernández 1998).

A raíz de esto, varias son las razones que desencadenan la ruptura entre los diferentes componentes de la comunidad inicial:

La mayoría de las personas que dejan la CIE se dan cuenta, que la estructura jerárquica de la Comunidad y la actitud de su líder, podían desencadenar en la población un mayor y frontal recelo, que supondría la “paralización” de las

futuras actividades, dando una imagen del Islam no acorde con lo que ellos pensaban:

“Pero yo no me meto en la labor de... cada uno puede elegir un maestro y seguir a quien quiera. Lo que ocurre, que los análisis a posteriori, con el tiempo, una vez despegado de éste grupo, me hice, con respecto a las consecuencias de las acciones derivadas de la política del grupo. Entonces, si cogías cualquier asunto acababas, que lo que ocurría al final, era negativo para el Islam. Socialmente me refiero. Los actos que se derivaban de éste asunto de cara a la sociedad occidental, eran negativos para la imagen del Islam. Convertían aquello en una chufia. Por otro lado, si podía haber cosas bonitas, positivas, todo eso. Pero la vida en comunidad, la hermandad entre la gente y eso” (Entrev-3).

Igualmente, (estos nuevos grupos) no estaban dispuestos a continuar con el férreo control existente en la Comunidad que, en definitiva, frenaba sus propias iniciativas tanto a nivel local como nacional:

“No, eso siempre ha estado cerrado. Nosotros, lo que pasa es que la energía nuestra, éste hombre nos la cortaba. Yo recuerdo en ocasiones donde yo organizaba eventos, así, actividades determinadas... y después de trabajo, había conseguido que estuvieran allí cadenas de televisión, y cosas de esas. Y a última hora, prohibía el acceso a la televisión y eso ¿Porqué?, porque yo creo que éste hombre en concreto para poder controlar... éste y cualquiera que pretenda algo así... para poder tener un control férreo de un grupo, el grupo no puede ser muy grande, porque a mayor gente, la calidad del control disminuye y se le puede difuminar. Entonces, de hecho, yo creo que él incluso, yo no sé si lo habré escuchado en algún momento... pude mantener un máximo de 50 hombres fieles. Alrededor de esos 50 hombres puede haber 100 o 200 pululando que van y vienen. Familias y tal. Pero en todo el mundo, digamos, entre lo que tenga en España, Inglaterra y por ahí, donde sea, no creo que pasen de 50 las personas que realmente mantienen este grupo” (Entrev-3).

10.3.2. La percepción musulmana

Para un musulmán (no “converso”), el hecho de tener que reconocer a un emir y/o a un Shaykh “extraño” era algo problemático y, en cualquier caso, carecía de norma alguna por la cual se exigiera. De esta manera lo expresa un representante de la *Comunidad Islámica en España*, enunciando una frontal oposición a la actitud tomada por el resto de comunidades musulmanas:

“Nosotros hemos sido los primeros [musulmanes de la Comunidad Islámica en España] que nos hemos instalado en Granada, los que empezamos a organizar esto. Y el hecho de que no acepten a nuestro emir, es un agravio contra nosotros. Los Mauritanos que van a la mezquita de Correo Viejo, [Mezquita del Temor de Allah, At-Taqwa], son los peores, porque no acepta a nuestro emir. Ellos, cuando vinieron de Marruecos no reconocieron a nuestro emir” (Entrev-i-30).

Sin embargo, esta actitud podía ser encajada por el resto de comunidades como un acto de evidente desprecio. Al no reconocer la labor del gobernante o de líder máximo de la Comunidad, se ponía en entredicho la capacidad y representatividad de éste y de su estructura comunitaria:

“No están obligados a aceptar a ese emir. Por ejemplo, en un barrio cristiano, tiene un cura del barrio. Si unos vienen de por ahí, por qué va a tener que seguir a ese cura. Voy a la iglesia a hacer misa y ya está. Si quieres seguirlo bien. Aquí hay uno de estos Murabitun, el Shaykh Abdalqadir que ahora está en Escocia, viviendo por ahí o en Alemania. Porque los musulmanes tienen un emir, y ellos siguen a ese emir. No significa forzosamente que si viene otro musulmán del extranjero tengan que seguir a ese emir. El musulmán tiene que seguir a Dios y al profeta. En el Islam no hay que seguir a nadie. Islam, profeta y el Corán. Hombre... que después tienes un líder religioso” (Entrev-22).

Por lo tanto, la creciente llegada de inmigrantes a Granada supuso que la comunidad que más tiempo se encontraba establecida en la ciudad, en este caso la única comunidad que existía, pusiera de su parte algo de la infraestructura y contactos que hasta ese momento habían conseguido forjar. El actor “inmigrante”, a modo de “moneda de cambio”, favorecía las relaciones de la CIE con los Emiratos Árabes Unidos, representados en España por el Dr. Assudin, cuya contribución ayudó en la compra y rehabilitación de un edificio –con la intención de constituirlo en mezquita– en la calle Correo Viejo, que finalmente se pondría al servicio de “ambas comunidades”. Con la aparición de la Mezquita de Correo Viejo, se establece una nueva etapa de creación y constitución de comunidades musulmanas en la ciudad de Granada. La CIE, a raíz de esto, invitará a una serie de imanes a que les ayuden con la nueva configuración que se estaba generando. De este modo, aparece una nueva mezquita en el Albayzín, la Mezquita At-Taqwa.

10.3.3. Génesis de la Mezquita At-Taqwa

La Mezquita At-Taqwa, situada en la parte baja del Albayzín (cfr. Mapa 4 Zona 7 o ilustración 38), se encuentra en un lugar privilegiado, entre el centro neurálgico de la ciudad de Granada, la calle Elvira y el entorno de las dos Caldererías:

“Y tenemos una buena ubicación, entre el barrio antiguo, el Albayzín y el centro de la ciudad, es una mezquita céntrica y por esto y por lo demás que he mencionado creo que la Mezquita Taqua ha jugado y juega un papel fundamental en la continuidad y desarrollo del Islam en Granada. Pero Allah sabe más” (VerIslam 1995b:56).

Surge a mediados de los años 80, constituyéndose en la segunda mezquita establecida en Granada, pero la primera en importancia, tanto por el número de población que haría uso de ella, como por el lugar en el que se encontraba. La idea inicial de su creación, ante el incremento repentino de población inmigrante, consistía, por un lado, en la necesidad de generar un mayor contacto de los musulmanes con la vida de la ciudad; por otro lado, pretendía facilitar el acceso y la asistencia al creciente e importante número de usuarios que se estaban consolidando en la ciudad:

“Porque en el bajo Albayzín, resulta que se ha llenado de... en el bajo Albayzín, lo que hoy veis vosotros, es todo producto de éste movimiento. Es producto, y lo puedo asegurar con toda certeza, porque yo además he sido una de las piezas activas en todo éste proceso. La instalación de la mezquita en Correo Viejo, esa mezquita fue la primera institución digamos, así, de carácter social y religioso que se establece en Granada. Aunque había otra anterior, pero esa, digamos no tiene esa implicación y no está en ese lugar estratégico, como es el Albayzín. En el bajo Albayzín, lo que hoy veis de la... y de todo, que ha formado parte de una visión moderna y nueva, mezclando, queriendo recoger aquella visión antigua idílica de lo moro... y hacer un nuevo... y se ha hecho” (Entrev-24).



Ilustración 38: Entrada Mezquita At-Taqwa

Esta mezquita formaba parte de una de las iniciativas de la *Comunidad Islámica en España*, a través de la cual intentaban hacer frente a la nueva población que se estaba estableciendo en el Albayzín, ejerciendo como “buenos anfitriones”, aunque manteniendo las líneas de actuación que hasta aquel momento habían desarrollado en el barrio:

“Observé que el grupo de Abdelkader no estaba abierto a todas las tendencias, a los musulmanes que podían aportar cosas: era un grupo cerrado, restringido” (Verdelislam 1995b:55).

Estaba ubicada en un antiguo edificio, reformado y acondicionado para el uso de la comunidad que empezaba a establecerse en la parte baja del Albayzín. Por tanto, la nueva mezquita supuso la atracción de nuevos musulmanes y constituyó un nexo de unión de todos aquellos que se establecían por primera vez en Granada. A su vez, fue la desencadenante de la ruptura entre una mayoría

de españoles neo-musulmanes, pertenecientes a la CIE, y la nueva comunidad que se acababa de crear, la *Comunidad Musulmana de Al-Andalus*, inscrita en el Registro de la Dirección General de Asuntos Religiosos en 1981. Esta comunidad supuso el inicio de una estructura local comunitaria, fuera de la CIE y paralela a la aparición de la *Junta Islámica*:

“La crisis abierta en el Islam hispano de nuevo cuño, obligó a los disidentes de la dictadura del misterioso señor Dallas a reagruparse y, cuando sus circunstancias lo permitieron, fundaron a primeros de los 80 la Comunidad Musulmana de Al-Andalus. Este cambio de nombres afectó al movimiento Morabitun, que pasó a denominarse Comunidad Islámica en España que, manteniéndose en sus principios sectarios y fuera de toda mirada ajena, comienzan a ocupar casas en la zona más al Norte del Albayzín, preferentemente alrededor de la calle de San Luis, junto a la iglesia de igual nombre” (Navarro 1998:42).

Igualmente, la aparición de la Mezquita de Correo Viejo, supuso el inicio de las estructuras comunitarias de la población establecida en la zona baja del Albayzín. De esta manera, se genera una “lucha” interna que ponía en entredicho la “representatividad monopolizada” de la CIE con respecto al resto de las comunidades recién establecidas. Esta lucha interna entre comunidades, enfrentará especialmente a dos de sus máximos representantes, Mansur Escudero –que luchaba, como dirigente, por la consolidación definitiva de At-Taqwa– y el Shaykh Abdalqadir.

En 1985 se llega a un consenso entre las partes interesadas, por un lado, cediendo la responsabilidad de la construcción y coordinación de las actividades de la Mezquita Mayor ubicada en la plaza de San Nicolás a la *Comunidad Islámica en España* y, por otro lado, se delega el control de la Mezquita de At-Taqwa y del cementerio musulmán a las comunidades musulmanas y sus respectivas federaciones (cfr. Cap. 10.4.):

“Cuando hubo el desentendimiento [1985], ellos, los de Abdalqadir, el acuerdo a que se llegó fue que se quedaron con la madraza de San Gregorio Alto y el terreno, el solar de la mezquita nueva que se quiere hacer, y nosotros nos vinimos aquí, a la mezquita esta, a At-Taqwa. Y aquí la parte que corresponde a Islam, lo llevan adelante dos imanes mauritanos” (Entrev-12).

En la confluencia de este proceso de consolidación de los líderes representantes de las acciones públicas de las comunidades islámicas establecidas en el Albayzín, surge lo que para muchos musulmanes recién llegados ha supuesto el “inicio real” del Islam en Granada. Así, tras la aparición de la Mezquita At-Taqwa, la relación con la *Comunidad Islámica* y las nuevas comunidades –formadas por los españoles que habían dejado la CIE y la nueva población inmigrante– se centra en el deseo de construcción de la Mezquita Mayor y, supone una nueva andadura el Islam en Granada:

“La oración la dirigen como imames Shaij Hamid y Shaij Abdurrahman, ulemas de Mauritania y expertos en jurisprudencia Son los responsables en todos los asuntos del Din, dispuestos para cualquier consulta y asesoramiento. Todos los viernes se da una clase general acerca del Din en lengua española para los asistentes al yumua que constituye un estudio de diferentes aspectos contenidos en el Corán y la Sunna. Dicha clase es impartida por Zakaria Maza Al Qurtubí que es responsable a la vez del área educativa de niños y adultos. Actualmente se está desarrollando un curso sobre las enseñanzas del Corán para niños entre seis y ocho años. Por otra parte la mezquita At Taqwa lleva a cabo una labor doblemente eficaz, en cuanto que se atienden por un lado las necesidades de nuevos musulmanes que acuden a ella para instruirse en el Din del Islam y para recibir orientaciones a los problemas que se les puedan plantear. Y por otro lado a la mezquita acuden musulmanes de origen árabe para cumplimentar sus obligaciones y para reunirse a la vez con sus hermanos en el Islam sea cual sea su nacionalidad para de ésta forma fortalecer su propia condición de musulmán como un enriquecimiento y una protección del ambiente hostil que los rodea. Queda abierta la participación y colaboración de todo el que lo desee así como para aportar sugerencias e iniciativas para mejorar o incentivar las actividades propias de la mezquita. De manera que invitamos a todos, musulmanes y no musulmanes, que tengan la inquietud espiritual y cultural necesaria para beneficiarse de los humildes servicios prestados en la mezquita At Taqwa. Y para Allah es el triunfo” (Verdelislam 1995).

Por lo tanto, debemos hacer hincapié en el proceso de consolidación de las estructuras formales de las nuevas comunidades establecidas en el Albayzín y las principales razones que articulan la separación entre ellas.

10.3.4. Proceso de ruptura: del Islam “converso” al inmigrado

Un grupo de mauritanos, Sheij Hamid y Sheij Abdurrahman, ulemas y maestros de imanes, que hasta ese momento habían desempeñado su labor en los Emiratos Árabes Unidos, fueron los elegidos por el Presidente de Gobierno de la *Sharia* de los Emiratos, el Sheij Mubarak (cfr. VerdelIslam 1995b:54), como los guías espirituales encargados de dirigir la oración ritual comunitaria, de la incipiente comunidad islámica. A su llegada a Granada, en 1981, a petición de la *Comunidad Islámica en España*, encontraron una comunidad que comenzaba a segmentarse “ideológica” y socialmente:

“Comenzaba una crisis de la que no se recuperaría, una crisis debida al propio crecimiento y a los consiguientes problemas que acarrea: división de opiniones, tendencias encontradas, autoridad arbitraria e irresponsable. Pronto se vieron metidos en el fragor de la guerra granadina, muy a su pesar seguramente pero inevitable. Eran los tiempos de Islam o tariqa: un camino abierto, amplio, o uno cerrado, angosto y estaba ocurriendo que los que salían o eran expulsados de la cofradía, recién convertidos al Islam, sin enseñanza, quedaban solos, sin lugares donde encontrarse, dispersos” (VerdelIslam 1995b:54).

Tras un periodo de observación, estudio y estructuración de las necesidades y demandas, tanto por parte de la comunidad existente (la CIE), como por parte de los nuevos grupos que se estaban formando, demarcaron las dos tendencias existentes:

- por un lado, un grupo amplio, muy compacto y disciplinado;
- y, por otro lado, otro grupo, que aumentaba su número constantemente, integrado por musulmanes de diversa índole, con comportamientos diferentes y, que no estaba aglutinado en torno a una estructura organizativa común:

“Hubo un cambio en la Yama’a de Sheij Abdelkader: unos se fueron y otros fueron expulsados por orden de Abdelkader. La gente que no pertenecía a su círculo no era admitida, no era aceptada. No albergaba a todas las clases de musulmanes: el débil, el más fuerte, el más preparado, el menos preparado. No aglutinaba. Había mucha gente que estaba fuera, algunos muy preparados: el Dr. Umar Abdellah, Umar Faruk, imán de la Mezquita de Málaga, el Dr. Mansur, Umar Coca, Zakaria al Kurtubi, gente fuerte, pero otros débiles también que no eran aglutinados por esa comunidad y se encontraban dispersos” (VerdelIslam 1995b:55).

Tanto el proceso de “observación participante” que llevaron a cabo los nuevos imanes de la Mezquita At-Taqwa, como la llegada de información privilegiada por parte de los escindidos de la CIE, expulsados unos, y disidentes otros, aceleraron la ruptura de relaciones entre ambas comunidades, hasta el punto de decidir poner en conocimiento de los Emiratos Árabes, todo aquello que estaba sucediendo en la ciudad y en el barrio del Albayzín con la Comunidad inicialmente financiada:

“Empezamos a ver la necesidad de darles precisamente a ellos una enseñanza y que esto era más interesante que continuar en ese grupo de Abdelkader que seguían unas directrices muy concretas, unas consignas y no abierto para todos los musulmanes en general.. De cualquier forma ya no éramos bien vistos en la comunidad de Sheij Abdelkader desde el momento en que nos dimos cuenta de que se estaban discriminando a los musulmanes para entrar en la Comunidad y se les expulsaba de ella sin razón. A raíz de estas continuadas fechorías optamos por comunicar la situación a Emiratos y al venir aquí Assudin para informarse in situ del conflicto quiso ir con Sheij Abdurrahman y conmigo y con el Dr. Mansur a la madraza donde vivía Abdelkader y fuimos, llamamos a la puerta y no fuimos recibidos, no nos abrieron la puerta. No sé si es que no oyeron nuestros takbir, ni el timbre, ni los aldabonazos... No sé si no oyeron o es que no quisieron recibirnos, no se...” (VerdeIslam 1995b:55).

La alternativa “asociativa” que constituía la apertura de la nueva mezquita, una vez desligada del marcaje de la *Comunidad Islámica*, abarcaba desde la formalidad tangible al ámbito espiritual. Por un lado, constituía un nuevo lugar físico para la oración, para vida en comunidad y, por otro lado, con la llegada de los nuevos imanes se podía acceder a una “nueva visión” del Din del Islam “diferente” al de la Comunidad inicial. Esto suponía contar con una nueva estructura de relaciones sociales, en la que los imanes ofrecían su labor de consejeros para cualquier problema existente en la comunidad. Así, se desligaban de las directrices de Abdalqadir y del monopolio que su comunidad había tenido hasta entonces:

“Tanto el Sheij Abderrahman como yo mismo estamos siempre dispuestos, insh’Allah para cualquier problema que se le plantee a los musulmanes, para dilucidar, aportar juicios, ayudar a establecer pactos, etc. Para la existencia de los musulmanes de Granada, la Mezquita ha llevado a cabo una labor básica” (VerdeIslam 1995b:56).

El intento de aglutinar a todos los creyentes que no pertenecían a la *Comunidad Islámica en España*, generó las bases de la futura (y actual) pluralidad en el uso de la mezquita por parte de los musulmanes en Granada. Son varios los aspectos que marcan este proceso:

Se abrían, en primer lugar, las puertas a musulmanes de cualquier nacionalidad, centrándose, por lo tanto, más en los aspectos sociales y demandas de las nuevas comunidades que estaban asentándose en la ciudad, que en su vertiente política y/o de “uso político” reivindicativo llevado a cabo por las comunidades de neo-musulmanes españoles:

“Desde ese tiempo, aquí viene todo tipo de musulmanes, de la nacionalidad que sean, vienen marroquíes, vienen argelinos, vienen egipcios, palestinos... Viene algún estudiante de India... De otros puntos de Europa... No se pide carnet de ningún tipo aquí” (Entrev-12).

En segundo lugar, se constituía un proceso inicial de creación y/o remodelación de la calle Calderería, lo que posteriormente, una vez se había consolidado en Granada, un número importante de musulmanes, supuso que la mezquita se convirtiera en “la” Mezquita del barrio, la mezquita de los comercios colindantes y de la gente que vivía en dicha zona:

“He seguido la evolución de lo que había en la calle, que como granadino lo recordarás. Esta parte del Albayzín Bajo, tocando a calle Elvira, donde están ahora las teterías, era un vertedero lleno de suciedad. La mayor parte de las casas estaban en ruinas, con bajos sin utilizar, dos o tres verdulerías, y luego mucho mangante. Robos durante el día, tirones de bolsos, droga, etc. ¿Qué ocurrió? Pues que empezaron los musulmanes y gente de fuera que venía a la mezquita, a alquilar esos locales, los arreglaron un poco, y empezaron a darle un poco de vida. A recuperar un ambiente, haciéndolo más sano, dentro de la sencillez. Unos hicieron una tetería, otros una pastelería, una tienda de cosas orientales... Como estaban estas calles muertas, los que tenían las verdulerías pues encantados de que vinieran los musulmanes, porque les pagaban lo que ellos querían por los locales... Algunos siguen todavía, pero otros no vienen más que cada mes a cobrar el alquiler y listo. Encantados. También hay locales que están en manos de otros, la librería por ejemplo, que es de la gente de ‘comercio justo’. No todos son musulmanes ni magrebíes. Se ha saneado mucho esto, no quiero decir que se haya saneado del todo la cosa de la droga, se sigue vendiendo alcohol ahí más arriba, en algunos puntos... Pero dentro de las posibilidades se ha podido sanear lo que había. El ambiente es más sano. La gente viene por aquí, muchos estudiantes, mucha gente

joven... Los turistas vienen también buscando otro ambiente, una cosa un poquito ambiental, al gusto de lo magrebí sin salir de Granada... Vienen a tomarse sus tés, su zumo... y junto a este barrio pues hay también viviendas de estas personas que tienen los locales, pues acuden... Hay vida de barrio, de un estilo nuevo. No se hace propaganda, no tenemos que hacerla, vienen aquí los que ya lo saben. Pero ya se llena, nosotros no tenemos que llamar a nadie. Y la mezquita, pues cada viernes se llena. Esto de arriba y la parte de abajo, las dos zonas. Pongamos doscientas personas en total” (Entrev-12).

A su vez y, retomando el ciclo antes comentado del proceso de visibilización de las comunidades musulmanas en el espacio público (Moreras 1996), ello precede a un proceso musulmóforo por parte de los vecinos, tanto de la zona del Albayzín, como de la zona centro de Granada.

10.4. De la visibilidad local a la organización estatal

Una vez delimitada la presencia inicial de las comunidades musulmanas en la ciudad de Granada, en su “contexto micro”, proceso que se extiende desde mediados de los años 70 hasta la actualidad, es necesario hacer referencia al contexto “macro”, a través del que se configura la fisonomía actual de las comunidades en el resto de España. La aparición y creación de las comunidades en la ciudad de Granada se antepone al proceso de visibilidad nacional¹²⁸. Es decir, en el primer periodo que abajo analizo, 1967-1990, ya estaban consolidadas las primeras comunidades musulmanas en Granada, aunque fuese a partir de la nueva Ley de Libertad Religiosa, el momento en el que comenzaron a regular su situación. Además, Granada supuso un enclave importante para la constitución de una segunda fase de organización estatal de las comunidades musulmanas.

¹²⁸ En este punto, no quisiera obviar el proceso de configuración de otras comunidades, que de forma paralela estaban apareciendo en otras regiones andaluzas como en Córdoba y Sevilla (cfr. Cap. 4.4.1.).

Para contextualizar este proceso, es necesario desglosar cada una de las subsiguientes fases y acontecimientos clave que marcan el devenir de la organización y consolidación estatal de las comunidades:

La primera fase, hará referencia a la consolidación de las estructuras y el asentamiento de las comunidades musulmanas en Granada:

- 1967: Se crea la primera Ley de Libertad Religiosa.
- 1980: Aparece una nueva Ley de Libertad Religiosa (Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR), en su artículo 7).
- 1989: Reconocimiento oficial del Islam en España como religión de notorio arraigo y aparición de la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI).
- 28 de agosto de 1989: 14¹²⁹ asociaciones islámicas en España fundan la (FEERI).
- 1990: Aparece de la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE)

En la segunda fase, se observará la organización estatal de las distintas comunidades:

- 1992: Creación de la *Comisión Islámica de España* y firma del acuerdo de cooperación.
- Aparición y/o desaparición de nuevas comunidades en el espacio asociativo Granadino.
- Fase de articulación y creación del *Consejo Islámico de Granada* (CIG).

¹²⁹ *Asociación Musulmana de Melilla* (Nº 83-SG). *Asociación Musulmana de España* (Nº 272-SG). *Comunidad Musulmana de Al-Andalus* (Nº 313-SG). *Asociación Islámica de Al-Andalus Málaga* (Nº 333-SG). *Comunidad Islámica de Sevilla-Umma* (Nº 334-SG). *Comunidad Islámica de Almería-Umma* (Nº 342-SG). *Asociación Musulmana de Jaén* (Nº 415-SG). *Asociación Musulmana de Ceuta* (Nº 418-SG). *Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid* (Nº 425-SG). *Consejo Continental Europeo de Mezquitas* (Nº 520-SG). *Junta Islámica* (Nº 525-SG). *Liga de la Comunidad Islámica de Canarias* (Nº 548-SG). *Centro Islámico de Formación Religiosa* (Nº 582-SG). *Asociación An-Nisa* (Nº 589-SG).

- Reactivación del (CIG), actual *Consejo de Mezquitas de Granada*.
- Fase de desarticulación del Consejo de Gobierno de la (FEERI) y aparición de nuevos dirigentes.

10.4.1. Consolidación de las estructuras y asentamientos comunitarios

Para observar el inicio y la consolidación de las estructuras y asentamientos de las distintas comunidades religiosas que actualmente están representadas en el ámbito nacional, debemos remontarnos al 28 de julio de 1967, momento en el que se aprobó la primera Ley de Libertad Religiosa. Se trataba de un antecedente, enmarcado en el proceso de transición política, que daba pie a la constitución y creación de grupos y comunidades musulmanas que comenzaban a aparecer por la geografía andaluza. Esta Ley suponía el primer paso para el desarrollo institucional de los colectivos musulmanes, como fue el caso de la CIE, que poco después de la aprobación de la Ley, se estableció en la ciudad de Granada.

Cuatro años después, en 1971, aparece en Madrid la *Asociación Musulmana de España*, de la mano del médico sirio, nacionalizado español, Riay Tatary Bakry¹³⁰. Esta comunidad se convierte en la primera entidad religiosa islámica de ámbito nacional inscrita en el Ministerio de Justicia. Igualmente, en 1979 aparece la *Comunidad Musulmana de España*, creada por el neo-musulmán español A. Machordom Comins, cuya comunidad configura una seria oposición a los intereses de la Asociación Musulmana de Riay Tatay (cfr. Moreras 1999:88).

¹³⁰ Nace en Damasco (Siria) el 19 de marzo de 1948. Imam y vocal de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia, desde su fundación en julio de 1980. Presidente de la Asociación Musulmana en España y de la Unión de Comunidades Islámicas de España.

Este titubeante inicio comunitario, tiene como punto de inflexión la aparición de una nueva Ley de Libertad Religiosa (Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa) que “fue paralela a la aparición de nuevas asociaciones, especialmente en Andalucía (Granada, Córdoba y Sevilla), desde las que propugnaba una combinación de Islam e ideología nacionalista andaluza, lo que llevó incluso a algunas de ellas a participar en las primeras elecciones democráticas locales y autonómicas” (Moreras 1999:88). Esta Ley, supuso la posibilidad de que el Estado Español delimitase el proceso de cooperación con las comunidades religiosas que habían alcanzado históricamente un notorio arraigo en España. De esta forma, y por unanimidad de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia, se declara la religión islámica como de notorio arraigo en España, el 14 de julio de 1989 (Comisión Islámica de España 2001).

Paralelo al reconocimiento de la “religión islámica” como de “notorio arraigo” en España, aparece la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI)¹³¹, que supone la primera iniciativa de asociación nacional, creada en su mayoría por neo-musulmanes. Ante esta iniciativa por parte de la FEERI, la *Asociación Musulmana de España*, escindida de la anterior, cuestiona su representatividad, reproduciendo un proceso de confrontación similar al ocurrido entre 1971 y 1979 por las asociaciones de inmigrantes, por un lado, y las de españoles neo-musulmanes, por otro.

Este proceso de confrontación o falta de entendimiento configura la aparición de la *Unión de Comunidades Islámicas* (UCIDE), el 10 de abril de 1990. Ambas, la UCIDE tanto como la FEERI, lucharán por el poder de representación de las comunidades musulmanas en España, no sin antes atravesar un proceso de críticas y valoraciones, que se reproduce todavía en la actualidad.

¹³¹ Para más detalles acerca de las actividades llevadas a cabo por la FEERI, cfr.: (<http://www.webislam.com/?idt=3571> [consultado 21/12/2007])

10.4.2. Organización estatal: Comisión Islámica de España

El 19 de febrero de 1992 se forma oficialmente, por parte de las dos Federaciones existentes –que agrupan a la mayoría de las entidades islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia–, la *Comisión Islámica de España*. Este órgano, concebido como interlocutor único de los musulmanes de España¹³², en el momento en el que sus representantes legales suscribieron el acuerdo de cooperación del día 28 de abril de 1992 (Tatary 1995:169), se constituye ante la necesidad de establecer unas pautas comunes de negociación, firma y seguimiento de los acuerdos adoptados entre la Comisión y el Estado.

Para llevar a cabo esta labor, la *Comisión Islámica de España* reúne las dos federaciones antes mencionadas: La *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI) y la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE). Estas asociaciones agrupan a 300.000 - 450.000 musulmanes integrados en distintas comunidades y asociaciones, y organizan un órgano de representación constituido por seis miembros: la Secretaría General Colegiada conformada por los presidentes de UCIDE y FEERI: Riay Tatary Bakry y Francisco Escudero Bedate (Mansur Abdussalam); y cinco vocales: Fares Kutaini, Aiman Adlbi, José Miguel Coca Domínguez y Bahij Mulla Huech (cfr. Comisión Islámica de España 2001)¹³³.

El Acuerdo de Cooperación supuso la articulación, vertebración y clasificación de las referencias legales necesarias para la acción asociativa (Escudero 1999). Es

¹³² Órgano representativo del Islam y de los musulmanes ante la ciudadanía, la Administración y, en definitiva, ante el Estado español.

¹³³ En la actualidad y tras el cambio de representantes de la FEERI (cfr. Cap. 10.4.4.) la nueva junta directiva pasará a estar presidida por Riay Tatary Bakry, Muhammad Amin Herrero Durán (Vicepresidente), Haelal Jamal Abbosi Khaledi (Secretario General), y Aiman Adlbi Adlbi (Tesorero).

decir, se trataba de un entramado jurídico que hasta entonces no había existido en la organización de las comunidades musulmanas a nivel estatal¹³⁴, así como, el principio de vertebración de las comunidades musulmanas en Granada. En septiembre de 2001 eran doce¹³⁵ las comunidades que aparecían inscritas en el registro de la Dirección General de Asuntos Religiosos¹³⁶. De éstas, siete comunidades pertenecían a la FEERI, tres a UCIDE, y dos que no estaban adscritas a ninguna federación¹³⁷.

Sin embargo, en la actualidad, aunque el número de comunidades inscritas en el registro no se haya modificado sustancialmente, sí han existido cambios, tanto en referencia a la federación a la que se adscriben, como al lugar geográfico de su sede. Estos cambios vienen determinados, en la mayoría de los casos, por la pérdida de control de la Federación por parte de los antiguos dirigentes de la FEERI en 2000 y 2006 (cfr. Cap. 10.4.4.).

¹³⁴ Los principales aspectos estipulados en los acuerdos de cooperación son: (1) Un estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e imames, en el que determina los específicos derechos que se derivan del ejercicio de su función religiosa. (2) La asistencia religiosa islámica en el ejército, centros penitenciarios, hospitales y establecimientos públicos. (3) La protección jurídica de las Mezquitas o lugares de culto. (4) La atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico. (5) La enseñanza religiosa islámica en los Centros Docentes Públicos y Concertados con el Estado. (6) Se determinan igualmente, los beneficios fiscales aplicables a determinadas bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España. (7) La conmemoración de festividades religiosas islámicas. (8) La regulación de los enterramientos y de los cementerios islámicos. (9) El registro del sello de garantía de alimentos Halal y su disponibilidad en los centros públicos. (10) Y, por último, se regula la participación de la Comisión Islámica de España en la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico islámico.

¹³⁵ *Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada* (FEERI), *Comunidad Islámica de Granada*, *Mezquita Attauhíid* (UCIDE), *Comunidad Islámica en España* (MUSULMANES), *Comunidad Islámica Granada-Umma* (MUSULMANES), *Comunidad Musulmana de Al-Andalus* (Comunidad Autónoma de Granada) (FEERI), *Comunidad Musulmana Sunita de España* (UCIDE), *Comunidad Musulmana Al-Hejira* (FEERI), *Comunidad Musulmana de Granada* (UCIDE), *Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor Allah* en Granada (FEERI), *Junta Islámica* (FEERI), *Bushara* (Buenas Noticias) (FEERI) y *Centro Musulmán Andaluz* (FEERI).

¹³⁶ La Dirección General de Asuntos Religiosos es el centro encargado de la asistencia técnica, propuesta y aplicación de las actividades del Ministerio de Justicia relativas a la tutela del derecho a la libertad religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades y a las relaciones del Ministerio con la confesiones religiosas, así como de la coordinación de las actividades de la Administración Pública relacionadas con esta materia que sean competencia del Ministerio de Justicia. La citada Dirección General se estructura en las siguientes unidades (cfr. Ministerio de Justicia 2001): Subdirección General de Relaciones Religiosas Institucionales; Subdirección General de Organización y registro de la Entidades Religiosas.

¹³⁷ La Comunidad Islámica en España (CIE), desde el 2006, es una de las tres entidades que actualmente, junto a FEERI y UCIDE, conforma la Comisión Islámica de España como interlocutor del colectivo musulmán ante el Estado (cfr. El Faro 08/11/2007).

Entre las comunidades representadas en la ciudad Granada, adscrita o no adscrita en el registro de entidades religiosas “minoritarias” del Ministerio de Justicia (cfr. Cuadro 3), destacaríamos catorce en la capital y cuatro¹³⁸ en la provincia de Granada, resaltando el cambio de sede de la Junta Islámica a Almodóvar del Río, Córdoba. Igualmente, aparecen nuevas comunidades aún no registradas, como es el caso de la *Mezquita Masalical Jinan* y el Centro de *Mujeres Musulmanas Zaynab Bint Yahsh*, pertenecientes a la comunidad senegalesa de Granada y a las mujeres “conversas” de la *Comunidad Islámica en España*, respectivamente:

1.	Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada (C/ Bañuelo)
2.	Comunidad Islámica en España (Pza. San Nicolás)
3.	Comunidad Islámica Granada-Umma (C/ Nueva de la Virgen)
4.	Comunidad Musulmana de Al-Andalus (Comunidad Autónoma de Granada) (C/ Alhondiga)
5.	Comunidad Musulmana Sunita de España (C/ Santa Lucía)
6.	Comunidad Musulmana Al-Hejira (C/ Sacristía de San Matías)
7.	Comunidad Musulmana de Granada - Mezquita de Omar Ibn al Jatab (Arquitecto Felipe Jiménez Lacal, aunque pendientes de una nueva ubicación)
8.	Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor Allah en Granada (C/ Correo Viejo)
9.	Mezquita de la Paz “As-Salam” (C/ Santiago Lozano)
10.	Centro Islámico de Granada (C/ Camino de Ronda)
11.	Asociación Masalical Jinan (C/ Mirador de la Sierra)
12.	Asociación An-Nisa de Mujeres Musulmanas Españolas (C/ Bañuelo)
13.	Comunidad de Mujeres Musulmanas de Granada (C/ Arquitecto Felipe Jiménez Lacal)
14.	Centro de Mujeres Musulmanas Zaynab Bint Yahsh (En proceso de creación)
15.	Comunidad Islámica de Baza (C/ Vicente Alexandre)
16.	Comunidad Islámica de Loja (C/ Pine)
17.	Comunidad Islámica de Motril - Mezquita Al Andalus (Avenida de la Habana)
18.	Centro Musulmán Andaluz. Asociación Musulmana “Haqqani” de Órgiva (C/ Libertad)

Cuadro 3: Listado de Comunidades Islámicas representadas en la ciudad

Otra de las peculiaridades de esta nueva época de desarrollo asociativo musulmán en la ciudad, lo constituye la Asociación o *Comunidad Islámica An-*

¹³⁸ Existen otros grupos o comunidades, que por su escasa representación y/o visibilidad nacional, que no internacional, no han sido contabilizados. Este es el caso de la Orden Sufí Yerrahi Halveti, cuya sede se encuentra ubicada en el pueblo de Quentar. Esta cofradía, dirigida actualmente por el maestro Efendi Yerrahi, es el tronco principal de una cadena ininterrumpida de maestros espirituales de la *Doctrina de la Unidad Divina Tasawwuf*.

Nisa de Mujeres Musulmanas Españolas. Fundada por la abogada Jadicha Candela Castillo, y ligada estrechamente a la aparición de la primera comunidad musulmana organizada en Granada, la CIE y, a la FEERI –hasta su último cambio de mandatarios–, participó activamente en la elaboración del texto de los Acuerdos de Cooperación con la *Comisión Islámica*. Aunque esta asociación fue fundada en los años 90, adquiere especial importancia en el “periodo de transición” de la “vieja” a la “nueva” FEERI (cfr. Cap. 10.4.4.), desarrollando junto a la *Asociación Bushara, Asamblea Islámica de Madrid y Consejo Continental Europeo de Mezquitas*, un nuevo proyecto de estatutos para la FEERI, en el que se proponía, entre otras cosas, el cambio de nombre de la federación por el de *Federación Islámica de España (FIE)*, así como una nueva línea de acción estatutaria que confiriese legitimidad ante el poder denostado por parte de otras comunidades y/o representantes musulmanes:

“En la actualidad, es conveniente modificar su denominación para simplificar sus siglas, pasando a denominarse, en lugar de FEERI, FEDERACIÓN ISLÁMICA DE ESPAÑA (FIE), una vez asentada y reconocida la Federación, que ya tiene 60 miembros, como una de las fuerzas fundamentales de Islam en España, y una vez que se cuenta con una cierta dotación de fondos públicos para el logro de sus objetivos y fines, se requiere, por un lado, una transformación de los órganos representativos, de gobierno y de administración de la Federación que respondan a la voluntad de la mayoría de sus miembros, y por otro, el establecimiento de controles democráticos para una actuación transparente y eficaz que se adecue al fin primordial de establecer de forma real y efectiva el ejercicio de la religión islámica en España” (FEERI 2007).

Esta última asociación, *An-Nisa*, junto a la *Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah* y la Mezquita de Omar, se presenta en la actualidad como unas de las asociaciones más activas de la ciudad. Si tomamos como punto indicativo de esta actividad –sin tener en cuenta su representatividad nacional o internacional– la capacidad organizativa y la infraestructura necesaria para presentarse a la convocatoria de 2007 de la *Fundación Pluralismo y Convivencia*, en la que se concedían ayudas para proyectos de carácter cultural, educativo y de integración social, mejora y mantenimiento de infraestructuras y equipamientos por parte de las entidades.

10.4.3. Articulación del Consejo Islámico de Granada

En el proceso de aparición y consolidación de las infraestructuras organizativas granadinas, el 2 de octubre de 1999, aparece en la ciudad el *Consejo Islámico de Granada*. De esta manera, Granada es la primera ciudad española donde se constituye un consejo islámico que agrupa a la mayoría de las comunidades musulmanas inscritas en la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, con la significativa excepción de la *Comunidad Islámica en España*, que ni participa ni apoya las actividades llevadas a cabo desde el *Consejo*:

“Las organizaciones representadas en el consejo son Bushara; Yama’a islámica de Al Andalus, liga morisca; comunidad musulmana de Al Andalus; comunidad musulmana Al Hégira; Junta islámica; Comunidad musulmana española de la mezquita del temor de Allah; Centro musulmán andaluz; An-Nissa” (Ideal 05/01/2000).

De esta manera, los grupos neo-musulmanes, cuyo poder específico en el consejo ha superado tradicionalmente al de la población inmigrante, han ido estableciendo un nexo de unión entre las necesidades y demandas de las comunidades migratorias recientemente establecidas en la ciudad, con la intención de promover una identidad común.

Abarcando temas comunes de reivindicación de las comunidades musulmanas establecidas en la ciudad, que se recogen específicamente en los Acuerdos de Cooperación de 1992, el CIG, se constituirá como un foro interlocutor entre las distintas comunidades y los representantes políticos de la ciudad, queriendo convertir a Granada en la “avanzadilla de la cohesión musulmana en España” (Ideal 5/01/2000) como modo de ejemplo para otras comunidades establecidas a lo largo de la geografía española:

“Este Consejo tiene como meta y finalidad trabajar de forma unida y coordinada en la defensa y consecución de nuestros intereses como musulmanes. Por ello quiere ser un foro en el que todos los grupos e individuos con criterio propio de la comunidad musulmana en Granada puedan expresarse y ser oídos, sin que ello implique que cada comunidad pierda su particularidad e independencia, sino procurar la unidad de decisión y de acción en los puntos de interés común. El C.I.G. será autónomo, soberano e independiente de cualquier otro organismo islámico” (Reglamento de Régimen Interno del Consejo Islámico de Granada).

Sin embargo, la labor del CIG, en sus distintas épocas ha estado marcada por una cierta “anarquía” representativa. Cada uno de los representantes de las distintas comunidades ha intentado utilizar este consejo y su infraestructura para su propio beneficio, en la mayoría de los casos ajeno a las reivindicaciones comunitarias de la población inmigrante. La falta de entendimiento entre las distintas comunidades, se ha podido observar en varias de las reivindicaciones del *Consejo Islámico*, más centrados en demandar puntuales agravios de la “memoria histórica”, que en defender los aspectos no desarrollados en los Acuerdos de Cooperación. Un ejemplo de sus reivindicaciones, se puede observar en la etapa en la que Lucio (Ibrahim) López fue portavoz del CIG –actual portavoz de la Mezquita de la Paz–, mostraba su desacuerdo a una iniciativa del Patronato de la Alhambra en la que pretendía abrir la Rauda (lugar donde se ubica el antiguo cementerio musulmán) al público:

“El portavoz del Consejo Islámico de Granada, Lucio López, declaró a la agencia Efe que la iniciativa del Patronato de la Alhambra de abrir la Rauda al público ‘es un gran descabello, un sacrilegio y una gran ofensa’ a los musulmanes. Por ello, el Consejo Islámico dice haber solicitado al Patronato de la Alhambra que evite ‘la blasfemia’ de abrir la Rauda” (El País 14/01/1999).

Aunque poco después se retractase de sus palabras, atribuyendo las declaraciones previas a un “malentendido”, ya que desde su punto de vista el Patronato de la Alhambra estaba realizando una intervención en la Rauda “con mucha delicadeza” (Ideal 14/01/1999), se puede vislumbrar cierta precipitación en sus intervenciones, que en teoría, deberían representar a la mayoría de las comunidades adscritas al *Consejo* y que, sin embargo, han ido generando cierto malestar entre las distintas comunidades aunque no se haya llegado a reconocer

públicamente. Un neo-musulmán, perteneciente al *Consejo*, critica la labor pública que han venido realizando los distintos portavoces del CIG:

“El tipo este es un impresentable y no representaba a nadie. Salía en prensa, en las televisiones locales... hablando en nombre del Consejo Islámico, como portavoz del Consejo... pero la mayoría de las cosas que decía públicamente no habían sido consensuadas entre nosotros ¿Has leído la noticia de que queremos gestionar la Alhambra? ¡Otra de las suyas!” (Entrev-i-33).

En esa línea de trabajo, el CIG, también mostró su desacuerdo con la celebración de la “fatídica conmemoración de la Toma de Granada por los católicos”¹³⁹, reivindicación que ya llegado a tener repercusión internacional:

“Granada's Islamic Council, for example, has been lobbying to stop annual celebrations of the fall of Granada into Christian hands. Muslim revival spreads in Spain” (International Herald Tribune 21/10/2003).

De este modo, entre periodos de consensos y divergencias, el *Consejo Islámico* y sus representantes, han desarrollado diversas actividades significativas en la ciudad de Granada. Destacar sobre todo, la labor realizada en torno a la regulación de ciertos aspectos sobre los enterramientos y el uso del cementerio islámico (Ar-Rauda). Representando a las distintas comunidades y como miembros delegados del CIG, Umar Coca y Zakaria Maza, firmaron en octubre de 2002 un convenio de colaboración entre las comunidades y la empresa encargada de la gestión del cementerio municipal (E.M.U.C.E.S.A. *Empresa Municipal de Cementerio y Servicios Funerarios de Granada S.A.*).

Igualmente, se constituyó el mismo año, una comisión mixta que regulase el seguimiento y la gestión del mismo, labor que recayó en Zakaria Maza y en la *Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor Allah* en Granada, que hasta ahora mantiene la gestión del control administrativo del cementerio.

¹³⁹ Para más detalles cfr.: www.webislam.com/pdf/pdf.asp?idn=2434 [consultada 03/12/07].

Tras un periodo de “impasse” entre los años 2003 y 2004, en los que el CIG no tiene ninguna actividad pública relacionada con la comunidad, un grupo de musulmanes retoma el control del Consejo modificando la estructura organizativa y el nombre, que en la actualidad ha pasado a denominarse *Consejo de Mezquitas*:

“[...] Hace entrega del libro de actas y sello de C.I.G. (Consejo Islámico de Granada) que se hallan como depósito en la mencionada comunidad, como órgano de consulta anterior al actual y vigente Consejo de Mezquitas, a [...], miembro fundador del citado consejo anterior porque así lo solicita junto otros antiguos miembros” (Consejo de Mezquitas Granada. Mayo de 2004).

Abdul Qader Husni (AbuHusni) de origen palestino, Iman y presidente de la Mezquita de la Paz As-Salam, junto al antiguo portavoz del CIG, Ibrahim López, toman el control del recién reestructurado *Consejo de Mezquitas*. Entre otras actividades, el órgano gestor del “nuevo” Consejo, denunciará los actos de discriminación contra jóvenes musulmanes (Ideal 16/9/2004); participará en un acto ecuménico, a raíz de los atentados del 11M y 11S, en el que católicos y musulmanes rezarán “en contra de las guerras y unidos por un objetivo común que es conseguir la paz” (Ideal 7/5/2004); así como, reivindicará que se imparta una “historia imparcial” en las clases de religión islámica, que comenzaban a impartirse en esa época:

“Qader aboga por empezar desde el principio: escribir y publicar nuevos textos históricos. ‘Hay más de un motivo para que tengamos libros de referencia’, comenta. Hasta ahora, se ha contado con una versión ‘un poco fanática que no quiere llegar a la verdad; sólo quieren quedar bien ante su público y decir: nosotros somos los vencedores y los otros son los vencidos’. Esta supuesta dicotomía que muestran los libros de texto descansa, desde el punto de vista del portavoz musulmán, en la ‘incultura’ y, sobre todo, en una ‘carga horrible’ de parcialidad” (Ideal 12/11/2004).

El actual *Consejo de Mezquitas*, sigue evolucionando y modificando su estructura organizativa y representativa. Seguramente será cuestión de tiempo que demuestre la capacidad de convertirse en un órgano plural que represente, tanto a las distintas entidades que participan en el mismo, como a la mayoría de la población musulmana que reside en la ciudad.

10.4.4. Desarticulación de la FEERI y aparición de nuevos dirigentes

Desde 1989, momento en el que comenzaron las negociaciones para la firma del Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y las comunidades islámicas, tanto la FEERI (cfr. 10.4.1.), como las asociaciones y organismos que se formaron paralelos a ésta –*Junta Islámica*, *WebIslam*, *VerdelIslam*, etc.–, han sido un gran referente de difusión del Islam, para un amplio grupo de españoles neomusulmanes.

Su labor, que se inició en la ciudad de Granada en el momento en el que varios miembros de la CIE se escinden de ésta (cfr. Cap. 10.3.), estuvo marcada hasta el año 2000 por Mansur Escudero¹⁴⁰ y posteriormente por Abdelkarim Carrasco hasta 2006. La dimisión de Mansur, tras denunciar la falta de voluntad política del estado para desarrollar los acuerdos firmados con la *Comisión Islámica de España*, dio pie al primer conato de “revolución” que provocó una lucha interna entre las comunidades representadas: por un lado, los sectores más próximos a Mansur, que apostaron por una salida continuista del proceso, mientras por otro lado, se presentaban 4 candidatos a la presidencia de la Federación¹⁴¹.

Bilal Quílez, el primero de estos candidatos, propuso el retorno a los viejos estatutos de la Federación y la aplicación del *Proyecto Mudéjar*, porque así los musulmanes autóctonos conseguirían un status socio-político similar a la nacionalidad musulmana. El *Estatuto Mudéjar* tendría un gobierno propio, administración y carnet de identidad propia y diferenciada de la española. Otro

¹⁴⁰ Secretario general de la Comisión Islámica de España, hasta 2006, y presidente de Junta Islámica.

¹⁴¹ Para más detalles acerca de la dimisión de Mansur Escudero y los candidatos que se presentaron para dirigir la FEERI, cfr.: <http://www.webislam.com/media/pdf/VI%2015.pdf> [Consultado 20/03/07].

de los candidatos fue Mohamed Mubín, antiguo presidente de la *Asamblea Islámica de Madrid*, que propuso la movilización y la presión social –“auto-organización” y concienciación de las bases sociales ligadas al Islam en España– como la mejor forma para la consecución de los derechos de los musulmanes firmados en el Acuerdo de Cooperación. El tercer candidato en “discordia”, fue Abdul Majid Rejab, Iman del *Centro Cultural Islámico de Valencia*, que hizo especial hincapié en la forma de financiación de la *Federación*, para su correcto funcionamiento. Por último, Abdelkarim Carrasco, avalado por Mansur, supuso la continuidad de una línea de trabajo marcada por la defensa de los derechos de los musulmanes.

Proclamados los 4 candidatos a la elección y, Bilal Quílez consensuado como presidente de la gestora que velase por los intereses de los distintos representantes¹⁴², el 11 de noviembre de 2000 fue convocada una reunión extraordinaria aparentemente ilegal –según denunciaron en su momento los representantes salientes de la FEERI tras la dimisión de Escudero y distintas comunidades como la *Asamblea Islámica de Madrid*, la *Comunidad Islámica Bushara*, el *Centro Musulmán Andaluz* y el *Consejo Continental de Mezquitas*–, en la que se decidió un cambio en los estatutos, a instancias del propio Quílez y de Muhammad Harchis –representante del centro de la M-30–, así como, el establecimiento de una comisión de tres personas como únicos representantes válidos frente al Estado Español.

Sofocado el intento de “boicot” a la *Federación* y expulsada de la misma el *Centro Cultural Islámico de Madrid* y a la *Liga del Mundo Islámico*, entre otras 19 comunidades, FEERI entró en un periodo de “estabilidad representativa” hasta el año 2006. Tras 17 años de trabajo (1989-2006), el equipo de dirección de la FEERI –representado en su última etapa por Abdelkarim Carrasco Sánchez, Mehdi

¹⁴² La reunión tuvo lugar el 30 de septiembre de 2000 en la ciudad de Barcelona (cfr.: <http://www.webislam.com/?idn=2580>).

Flores Contín, Zahra Contreras Cano, Yusuf Fernández Ordoñez, Yaratullah Monturiol y Abdennur Prado–, destacaba su labor en la “defensa de un Islam democrático”, así como en la publicación de una *fatwa* (fatua) contra “el terrorismo de *Al Qaida*” y la promoción del papel de la mujer en las distintas comunidades¹⁴³.

Sin embargo, la labor de la Federación ha sido ampliamente criticada, tanto por algunos neo-musulmanes que inicialmente formaron parte de la infraestructura asociativa de la FEERI –como es el caso del neo-musulmán Bilal Quílez–, como por musulmanes inmigrantes, que observaban en las prácticas llevadas a cabo por la Federación un alto grado de “caciquismo”.

Algunas de las razones más importantes que se esgrimen a la hora de analizar el “fracaso” de sus dirigentes, hacen referencia por un lado, a la escasez de reuniones de la Asamblea General de la Federación, así como la no elección “democrática” de los representantes de la misma por parte de todos los musulmanes adscritos. Por otro lado, se critican la mayoría de los puntos clave arriba expuestos, considerados como éxitos por parte de la cúpula de la FEERI: la emisión en marzo de 2005, de una *fatwa* en contra del terrorismo de origen islámico, a través de la cual, se declaró a Bin Laden y Al Qaida fuera del Islam¹⁴⁴; la “lucha por los derechos de la mujer musulmana, etc.

Tras las críticas vertidas, en las que se expresaba el alto grado de insatisfacción por parte de algunas comunidades y miembros reconocidos de la comunidad musulmana en España, la andadura de la “tradicional” FEERI llega a su fin en enero de 2006¹⁴⁵. Mientras que la antigua cúpula de la Federación estaba integrada principalmente por españoles neo-musulmanes, la “nueva

¹⁴³ Para más detalles cfr.: <http://www.webislam.com/default.asp?idn=4418> [Consultado 21/01/07].

¹⁴⁴ Para más detalles acerca de la *fatwa* cfr.: <http://www.webislam.com/?idn=399> [Consultado 21/01/07].

¹⁴⁵ Los estatutos de la “nueva” Federación entraron en vigor el 7 de agosto de 2007. Cfr.: <http://www.feeri.info/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1442&mode=thread&order=0&thold=0> [Consultado 21/01/07].

FEERI”, bajo el “mandato” de Mohammad Amin (Félix Herrero), presidente de la *Comunidad Islámica de Málaga*, pasa a estar “dirigida principalmente por inmigrantes¹⁴⁶ musulmanes” (Rodríguez Magda 2006:40).

Este hecho, que puede resultar una anécdota en el traspaso de poderes, ha generado una lucha interna entre los antiguos y los nuevos miembros gestores de la Federación. Con continuas críticas, que ponen en entredicho cada una de las actuaciones realizadas y por realizar, tanto por el Islam “converso”, como por el inmigrado, la percepción de la opinión pública, en muchos de los casos ajena a las disputas internas, coincide en una única versión de la realidad: de un “Islam liberal”, promovido por los neo-musulmanes españoles, hemos pasado a su parte más “oscura” y conservadora (Rodríguez Magda 2006:35–41). En ese sentido, ya serían dos las federaciones “conservadoras” que se disputen el poder representativo de las distintas comunidades establecidas en el país: la “nueva” FEERI y UCIDE. Desde este punto de vista, éstas ofrecerán la cara menos vehemente del Islam en España, para muchos “directamente relacionado con acontecimientos como el del 11M”.

En este juego de desprestigio mutuo –que se inició con el primer intento de boicot en el año 2000 y que muestra cierto paralelismo organizativo–, el cruce de acusaciones evidencia un alto grado de nerviosismo entre ambas facciones. Desde WebIslam, plataforma de la antigua Federación, y a través de distintas asociaciones afines a Escudero y Carrasco, se reprueba la elección de los representantes, la labor de Mohamed Harchis como “cerebro de la operación”, así como el tipo y el origen de la financiación que van a recibir:

¹⁴⁶ La “nueva FEERI” estará dirigida por: Félix Ángel (Mohammed Amín) Herrero Durán, Muhammad Hamed Ali (*Asociación Musulmana de Ceuta*), Muhammed Kharshis (*Centro Cultural Islámico de Madrid, Mezquita de la M-30*), Ángel Luis (Alí Abderrahman) Encinas Moral (*Asamblea Islámica de Madrid*), Sheij Moneir Al Messery (*Mezquita de la M-30*), Haider Souilem Isla (*Mezquita de Fuengirola*) y Halifa Mohamed Chaib que sustituirá al cesado Emilio (Bilal) Quílez Mesa. Para más detalles cfr.: <http://www.feeri.info/> [Consultada 25/06/07].

“El papel de la M-30 ha sido fundamental porque a fin de cuentas todos quieren el dinero saudí. Se han juntado gente como Félix Herrero, que es un hombre de paja, gente de la mezquita de Fuengirola, gente como Emilio Quílez, que vive en Sevilla y dirige una asociación en Almería que no tiene actividad desde hace 15 años, gente de Ceuta que es pro marroquí, y todos ellos dirigidos por Mohamed Harchis, que es el director religioso de la M-30 y el auténtico cerebro de esta operación. Lo más sorprendente es que elijan al imán de la M-30 como Mufti (jefe espiritual) de la FEERI” (Gómez 2006).

De igual modo, desde la página oficial de la Federación –<http://feeri.info/>–, ahora plataforma de difusión de una nueva línea de trabajo llevada a cabo por el consejo entrante, se anuncian medidas legales contra Mansur Escudero y Abdelkarim Carrasco, contra lo que ellos consideran como irregularidades manifiestas en el traspaso de poder:

“Iniciar acciones legales tanto de índole civil como penal contra los miembros de los anteriores gobiernos de esta Federación, Sres. Al-Mansur Escudero Bedate y Abdelkarim Carrasco Sánchez y sus equipos por las presuntas irregularidades que se han y están produciendo en el traspaso de documentos y bienes de esta Federación” (FEERI 2006).

A raíz de todo esto, habrá que contemplar, de cara al futuro, si se mantiene esta evolución Federativa –sólo dos federaciones como interlocutores entre la *Comisión Islámica de España* y el Estado– a través de la progresiva adscripción de las distintas comunidades y los numerosos espacios comunitarios de culto que gracias a la población inmigrante están apareciendo a lo largo de la geografía española, o por el contrario, las “Federaciones” que en la actualidad están surgiendo con inusitada fuerza y agrupando a diversas comunidades regionales – como por ejemplo la *Federación Islámica de la Región de Murcia* (FIRM), la *Federación Islámica para la Comunidad de las Islas Baleares*¹⁴⁷, la *Federación Musulmana de España* (FEME), el *Consell Islàmic de Catalunya*, *Consejo Islámico Superior de la Comunidad Valenciana*, o incluso la “Federación Islámica de España” (FIE), entre otras–, lograrán modificar el panorama asociativo español erigiéndose como nuevos representantes.

¹⁴⁷ Actualmente integrada por 20 comunidades. Para más detalles cfr.: <http://www.federacionislamica.com>

11. MUSLIMOFOBIA VS. MUSLIMOFILIA: ESTRATEGIAS DE DELIMITACIÓN

La presencia o “visibilidad local del otro”, observada a través de la dinámica e impacto emergente de las comunidades musulmanas en el barrio del Albayzín y en la ciudad (cfr. Cap. 10.), despierta en la sociedad granadina un proceso de rechazo que se articula en todos sus niveles. Una vez delimitada la aparición de las comunidades musulmanas en Granada, este proceso de discriminación, muslimofobia (cfr. Cap. 2.5.), se esclarece y cada vez se muestra de forma más evidente.

Los factores que “han favorecido” este proceso de etnificación (cfr. Cap. 2.3.) por parte de los actores muslimófobos, han sido constantes en su crecimiento, pero variables según las circunstancias que rodeaban este contexto. De esta manera, es necesario delimitar estos procesos, que con anterioridad ya había introducido.

Por lo tanto, debo establecer a continuación las bases teóricas, atendiendo al uso de estrategias como la territorialización, temporalización y substancialización (Alonso 1994), a las que los actores locales recurren para legitimar sus demandas. La confluencia de estas tres estrategias constituye el núcleo común del nacionalismo y de la etnogénesis, y serán observadas en el contexto barrial del Albayzín y de la ciudad.

El primer bloque estará dividido en tres puntos, que no confluyen en una secuencia temporal lógica, ya que tanto la aparición de las comunidades, y en este caso, la primera comunidad musulmana en la ciudad, como la formación de la infraestructura organizativa de las mismas en el ámbito local y nacional, ha estado cronológicamente marcada por procesos muslimófilos y muslimófobos

independientemente del tipo de actividades y de visibilidad del grupo. Es decir, no hay una “secuencia temporal lógica” de este proceso, pero sí una estructuración para la mejor comprensión de la misma. En primer lugar, analizaremos el proceso musulmóforo, ligado a la aparición de la primera comunidad musulmana (cfr. Cap. 11.1.) y su establecimiento en el barrio del Albayzín, así como, a la configuración específica de la comunidad, que “contribuye” a la creación estereotipos y fundamenta la aparición del proceso musulmóforo (cfr. Cap. 11.2.). Las estrategias de temporalización, que transforman el tiempo remoto en “pasado común”, supuestamente compartido, se unen a las estrategias de territorialización, dando lugar a un segundo punto de inflexión. Este punto, en segundo lugar, será observado a través del proceso de configuración de la creciente musulmofobia que coincide con el inicio de construcción de la Mezquita Mayor de Granada (cfr. Cap. 11.3.), ubicada en la plaza de San Nicolás, y en la creación de escuelas coránicas, que anteriormente analizábamos como un proceso de consolidación de las estructuras formales de la comunidad, en donde, las estrategias de territorialización transforman el espacio compartido en territorio “propio”.

Un segundo bloque, se establece en la fase de ruptura de las cabezas visibles de la comunidad, en la aparición de la Mezquita At-Taqwa y en la consolidación de las estructuras de la comunidad musulmana en la zona de Calderería y Albayzín Bajo (cfr. Cap. 10.3.3.). Se constituye así la fase de “etnificación migratoria”. En esta fase, los estereotipos que se le atribuían a los neo-musulmanes en general y, a la *Comunidad Islámica en España* en particular, que habían poblado la zona Norte del Albayzín y que comenzaba a hacerse visibles gracias a un infraestructura comunitaria, pasan a glosar la lista interminable de prejuicios que se le imputa a esta nueva comunidad de musulmanes inmigrantes de origen marroquí. En este punto, las estrategias de temporalización y territorialización generarán identidades locales marcadas por diferentes grados

de diferenciación grupal, donde el espacio comienza a convertirse en territorio y, la “memoria histórica”, en el único organizador clave de las relaciones sociales.

Un tercer bloque, se articula en la confluencia de los dos bloques antes mencionados, donde la territorialización se une estrechamente a la temporalización. A través de la problemática surgida en torno a la celebración del día de la Toma de Granada (cfr. Cap. 11.4.) y, a la aparición de grupos antagónicos: de un lado, los que consideran que lo que se celebra es la expulsión de los musulmanes de la Península Ibérica, la aniquilación de su cultura y de las raíces históricas de Al-Andalus. De otro lado, los que consideran que ese día significó el comienzo de España como nación moderna y sus actuales fronteras.

Como cuarto y último bloque, se establece una tercera estrategia de substancialización de la diferencia, que se puede observar en la creación de instituciones y organizaciones canalizadoras tanto de la muslimofobia como de la muslimofilia. Esto se ejemplifica en la aparición del *Consejo Islámico de Granada* (cfr. Cap. 10.4.3.), del *Foro de las Culturas* (cfr. Cap. 11.4.) y, en la consolidación de organizaciones, asociaciones e instituciones (cfr. Cap. 11.5.) que etnifican a las comunidades musulmanas a través de discursos a favor y en contra de la celebración del día de la Toma de Granada y, de la construcción (o no construcción) de la Mezquita Mayor.

11.1. La primera “oleada” muslimófoba

El imparable proceso de degradación, despoblación e inseguridad ciudadana que el barrio del Albayzín estaba sufriendo en la década de los 60-70, indirectamente contribuyó a la atracción de comunidades de neo-musulmanes (cfr. Cap. 10.1.). Como anteriormente habíamos delimitado, la precariedad y el abaratamiento de las casas de la zona, el aislamiento del barrio del resto de la

ciudad y, la conciencia histórica, en una clara reinención de las raíces históricas del barrio y de la ciudad (cfr. Cap. 6.), son clave a la hora de analizar la aparición de los primeros neo-musulmanes. Igualmente, debemos observar la articulación de actitudes de rechazo por parte de la población del Albayzín, un rechazo caracterizado por una serie de estereotipos, prejuicios y “falacias culturales” que se tenían del Islam, por un lado, como “religión” y, por otro, como forma de vida.

11.1.1. Del desconocimiento a la xenofobia

El desconocimiento mutuo existente entre la población autóctona y la nueva población musulmana, genera una serie de malentendidos en los que la “memoria histórica” de la sociedad de acogida influye en el grado de rechazo al colectivo musulmán, que de forma incipiente está comenzando a poblar parte del barrio:

“Pero el problema es que hay mucha gente culta que no sabe que tiene ese prejuicio. El otro día hablé con uno de los amigos que viven aquí cerca, columnista del Ideal, que me volvió a decir, ¿tú qué, eres moro o qué? Pero me volvió a decir lo del prejuicio y ejerce el prejuicio anti-Islam, pero sin saber que es racismo anti-Islam” (Entrev-11).

La fase de aparición y asentamiento de esta comunidad de españoles neo-musulmanes, evoca el recuerdo de épocas pasadas, dando pie a la construcción de un proceso muslimóforo. Desde determinados sectores vecinales, se observa un creciente miedo hacia una “supuesta invasión” musulmana, provocada por la compra de inmuebles y la aparición de rasgos religiosos y/o culturales diferentes a los “autóctonos” que durante siglos no habían aparecido en el barrio:

“Es decir, esto está empezando ahora y están implantando su cultura. Y nos van a imponer su cultura. Qué ocurrirá en el 2030, pues que será cuando haya los conflictos gordos, (cuando ya sean más) no solamente eso, cuando... los árabes nacidos aquí, tengan edad de ocupar los puestos políticos. Por eso te hablo del 2030. Pero ahí, los políticos nuestros, creo que lo saben, son unos irresponsables como casi en todo, y en esto, lo mismo. Si yo le digo aquí hay, desde mi punto de vista... hay una reconquista que va por varios caminos. Es decir, la que los

gobiernos Árabes los que sean, del Magreb... se está introduciendo aquí una serie de gente, que no son los de las pateras, que son otro tipo de gente y los de las pateras. Eso les interesa a ellos. Porque es de una forma ir poblando... ¡yo no lo veré pero tú si lo verás!... pero te estoy hablando y será realidad. Es muy duro que nos implante su cultura y que estemos tan pasivos" (Entrev-5).

Muchos entrevistados, ante la omnipresencia de actitudes racistas y xenófobas, desvelan el imaginario colectivo de la sociedad de acogida: esa "memoria histórica" que tradicionalmente percibía el barrio del Albayzín como un lugar de encuentro y convivencia intercultural forjada a través del "mito de las tres culturas":

"Aparentemente el Albayzín, a mí me hace gracia cuando alguien ajeno a este barrio escribe sobre el crisol de las culturas, el Albayzín aquí entra todo el mundo, aquí todo es magnífico, eso es mentira. Aquí hay dificultades que se van presentando conforme van viniendo y, conforme el impacto de gente diferente es suficientemente grande como para que se vea, que te los encuentres en la calle, para que... mil cosas. Entonces es cuando realmente... yo no digo ni más racista ni menos pero un trasfondo sí" (Entrev-32).

Sin embargo, en este proceso, se confunde a los primeros pobladores identificándolos como "sufís", no como españoles o musulmanes, sino como un primer asentamiento de una "secta" o un movimiento social descabellado. Es decir, una moda transitoria que debe pasar. En esta percepción, ser musulmán equivale a ser árabe, que a su vez es sinónimo de "moro". El español que acepta el Din del Islam es visto como un renegado de la religión católica y como un traidor de su patria:

"Yo los encuentro peligrosos a todos. Hombre, todos los considero, no sé cómo decirlo,... como unos traidores, traidores no, no sé el nombre que les podemos dar. Son unos fanáticos, porque les han comido el coco y eso. Pero en reglas generales, yo tengo una visión de lo que quieren los árabes y estoy convencido que es eso. Es una reconquista pacífica. Bueno, una reconquista con puntos suspensivos, vosotros lo veréis" (Entrev-5).

Existe por lo tanto, un rechazo evidente a las características culturales que esta población desarrolla en la zona del Albayzín. El Islam es visto como una "religión" prehistórica, atrasada, incompatible con la forma de vida occidental, e

igualmente, todas aquellas características de visibilidad local de la cultura musulmana –velos, chilabas, etc.– son percibidas con recelo e incluso miedo:

“Hombre, que ver a la gente con el turbante aquí puesto... bueno, el otro día vi a una pareja por la calle, que me quedé helada, helada. Me fijé en él, que le eché una mirada que si puedo con los ojos le mato. Porque debía de tener como 20 años a así, o más joven todavía. Y ella iba con una cosa negra así horrorosa, que le caía... el velo hasta aquí. Eso es un pedazo de cabrón. Entonces, esas cosas, además como mujeres, pues más todavía nos... Y ves la sumisión de la mujer. Y luego también, en cuanto a la cultura, otra cosa que a mí me da mucha rabia, es cuando lo ves, por ejemplo, el tema de cómo fuman, cómo beben. Yo he visto a las integristas [mujeres que pertenecen a la CIE] con el cigarro, vestidas de calle con un pantalón, con sombrerito. Es decir, que ellos buscan lo positivo de una sociedad y lo positivo de la otra. Esas son las intocables” (Entrev-1).

Estos usos idealizantes del “otro” aglutinan a la comunidad musulmana, como parte de una minoría étnica, añadiendo de esta manera los estereotipos y prejuicios que se tenían de las poblaciones marginales que vivían en el barrio con anterioridad. La venta de drogas y el desprestigio social, se convierten en clichés innatos de la nueva población:

“No, no, es que a ellos les interesa, porque dentro de esto que te he dicho hay mafias. No te lo puedo comprobar, pero hay mafias. Hay algunos que están documentados sobre eso, pero yo lo sé, pero no puedo confirmártelo. Pero eso no es lo que le interesa a los gobiernos árabes. A los gobiernos árabes, les interesa que tengan una convivencia pacífica, te estoy hablando desde mi punto de vista. Si es lógico, una convivencia pacífica como hemos hablado, vienen los de las pateras y vienen de otro tipo de gente. Vienen maleantes y, a los gobiernos árabes, de momento no les interesa que esto sea un vergel, un paraíso. Yo personalmente he visto árabes vendiendo droga, pero eso no son lo que los árabes quieren. Es decir, los políticos árabes. Aunque también hay castellanos vendiendo droga. Pero en términos generales, lo que te he dicho. Es una reconquista, desde el mal hacer de los políticos éstos, vamos, vais a pagar el pato vosotros. Poco te puedo contar más” (Entrev-5).

En el trasfondo de estos juicios *a priori*, racistas y xenófobos, prejuicios articulados entorno a la memoria histórica de la población “autóctona”, se esconden una serie de “miedos” que coartan la posible convivencia entre los habitantes del barrio. Este recelo se hace visible a través del “miedo” a que la zona que habitan pueda llegar a convertirse en un enclave musulmán. Es decir, un miedo a la “invasión”, a la “reconquista”, a la pérdida de identidad y de

espacios que comienzan a ser considerados como propios frente a la presencia y visibilidad del “otro”:

“Tú ahora qué ves... una calderería, las dos caldererías, Elvira... que se está imponiendo, se están implantando y se está dando su cultura en ese núcleo, en esos metros cuadrados. Ya te digo que a los árabes, por el motivo que sea, les gusta esta zona. El Albayzín. Entonces, se han concentrado ahí, es un sitio ideal para ellos, pero no porque haya una mezquita [referencia a la de At-Taqwa] ellos llevan una línea y esta línea sigue dominando Andalucía, en este caso. Nosotros estamos en una pequeña parcela, que es Granada y el Albayzín, donde estamos viendo el problema. El que quiera verlo. Hay quien no lo ve, y cualquiera pasa por aquí y lo ve como una cosa turística, una cosa... y no le ve problema. ¡Eso no tiene arreglo!” (Entrev-5).

Se evidencia, por una parte, un miedo a las conversiones de albaicineros “autóctonos”, los cuales adquirirían todas las características y prejuicios que, tanto la historia pasada como la más reciente (cfr. Cap. 6.4.), se había encargado de criminalizar y criticar. El problema que se presentaba entre los nuevos residentes y la población autóctona, dejaría de ser anecdótica en el momento en el que el “esquirol”, cristiano católico residente en el barrio y miembro de la comunidad autóctona del mismo, tomase un mínimo de ejemplo de las actitudes y forma de vida de los recién llegados:

“Cada vez se nota menos. Esta gente llegó hace 20 años y, entonces, había mucho boom, había mucha gente por la calle, e incluso los vecinos de toda la vida estaban como asustados, porque hasta tenían miedo de que sus hijas se dedicaran a robar” (Entrev-1).

A este proceso se une, por otra parte, un miedo a la aparición de matrimonios mixtos. Si la simple presencia comenzaba a convertirse en problemática, tener un “caballo de Troya” dentro de la propia comunidad, cuya identidad años atrás se había forjado en un férreo catolicismo adoctrinado desde la escuela y la familia (cfr. Cap. 6.3.2.1.), sería un fracaso social y cultural. De este modo, el mayor miedo de la población autóctona residente en el barrio, no era ya la simple presencia del “otro”, como comunidad ajena a las normas y valores sociales preestablecidos, sino que sus propias hijas –atraídas por las promesas, engaños y mentiras de los nuevos residentes– tomasen el ejemplo de algunas mujeres, albaicineras de “rancio abolengo”, y completasen la “pretendida”

reconquista del barrio por parte de los “árabes”. Este miedo, latente en la sociedad civil albaicinera, igualmente se convertirá en un problema de rechazo al otro, al musulmán, que aparte de presentarse como distante, tiene una práctica religiosa y cultural de infidelidad hacia la mujer, por la que la discrimina y la oprime (cfr. Tortosa 1999:76–77):

“Sí, que una de las hijas, se ha enamorado de un árabe y se han casado... en el barrio hay dos más. Bueno, no sé, en el barrio de eso hay mucho. Le comen el coco. Son gente inmadura en todos los aspectos y políticamente también. Porque una mujer, si tiene dos dedos de luces, a un árabe no le vas a cambiar, y un árabe es polígamo. ¡Vamos, es que no lo vas a cambiar! Y de hecho, conozco casos conocidos que al final, lo que tenía que pasar. Se han separado, problemas con los hijos. Problemas... y yo no sé si esta del pasteles... le irá bien todo, pero como la del ‘Pasteles’ hay muchas” (Entrev-5).

Todos estos prejuicios, desembocan en un miedo al “integrismo” y “fundamentalismo”, que se puede observar en el discurso de los representantes de la *Asociación de Vecinos del Albayzín*, para los que el Islam se sustenta en sus prácticas atrasadas y crueles, característica inseparable de la “raza árabe”:

“Ves lo que es la religión. La religión es un comecocos para todos. Ese es el tema más grave que hay. Y por la religión hacen lo que sea. Y ninguna religión, ni la católica, ni la cristiana, ni la judía ni ninguna. Que todas son iguales. La religión es el problema más grave... y es lo que están dando lugar, lo estamos viendo en Palestina, lo estamos viendo en Israel lo que está pasando... y en qué pensamos, en las personas o en el fanatismo religioso. Entonces ese es el problema más grave que nosotros vemos con ésta gente integrista. Ese fanatismo religioso” (Entrev-1).

Como consecuencia, estas actitudes fóbicas se complementan con un miedo al asentamiento y a la aparición de segundas generaciones capaces de articular el proceso de “invasión”, tanto político como social, en el barrio y en la ciudad de Granada:

“Cuando lleguen al poder, serán árabes granadinos, que son los nacidos aquí ¡Lo queramos o no!” (Entrev-5).

El conjunto de estereotipos establecidos, se construye en gran parte por la presencia y visibilidad de la comunidad musulmana. Así, la población desliga estos prejuicios de otras comunidades étnicas, que con anterioridad habían sido

abiertamente criticadas y estigmatizadas. En el inconsciente de la sociedad, se genera un fenómeno de racismo anti-musulmán, que supera aún el ya “tradicional” rechazo a la población de etnia gitana:

“No, los gitanos es aparte. Porque yo he vivido toda la vida con gitanos, no en mi casa, que no me importaría, tengo unos amigos gitanos verdaderamente excelentes. Ya me gustaría tener amigos castellanos como algunos gitanos. Y me he criado en el colegio del Ave María y he convivido con muchos gitanos. Los gitanos sabemos como son. Ellos tienen su forma de pensar, tiene sus ritos y sus propias costumbres, que muchas veces no las comprendemos y ellos no nos comprenden a nosotros... la comunidad gitana vive, no plantean más problemas, viven como siempre, con nosotros y nosotros con ellos. Pero el tema de los islámicos, yo creo que ellos viven de espaldas” (Entrev-8).

Por lo tanto, estos prejuicios, unidos a la configuración específica de la *Comunidad Islámica* (cfr. Cap. 10.2.), establecen un proceso de rechazo y aislamiento entre ambas comunidades, la “católica” y la “musulmana conversa”, que se hace visible en la problemática surgida con la construcción de una nueva Mezquita Mayor en el solar de la plaza de San Nicolás (cfr. Cap. 11.3.).

De esta manera, muslimófobos y muslimófilos aparecen en escena articulando críticas a favor y en contra de la *Comunidad Islámica*, y de las nuevas comunidades de musulmanes. Por lo tanto, es necesario analizar, en primer lugar, la configuración específica de la CIE, que en cierto modo fomenta (según la época) los constantes choques culturales entre los residentes del barrio y los musulmanes recién llegados, así como, articula el discurso de los actores muslimófobos y muslimófilos (cfr. Cap. 11.2.). En segundo lugar, la polémica surgida en torno a la construcción de la mezquita, momento en el que el espacio se convierte en territorio, utilizado y demandado por ambos grupos (cfr. Cap. 11.3.2.). En tercer lugar, relacionado directamente con los procesos de temporalización, los grupos antagónicos que defienden o critican la celebración del día de la Toma de Granada, responderán a ésta versión de la “memoria histórica” oficialista (cfr. Cap. 11.5.1. y 11.5.2.).

11.2. Configuración específica de la primera población

La configuración específica de la *Comunidad Islámica en España*, unida al proceso de rechazo y islamofobia existente en la conciencia histórica de los habitantes del Albayzín, en concreto, y de la ciudad de Granada, en general, provoca un primer proceso de rechazo y fobia, por parte de la “población autóctona” hacia los nuevos musulmanes que se estaban estableciendo en el barrio.

Se trata de un recelo latente por parte de actores islamófobos y islamófilos frente a la *Comunidad Islámica en España*, que constituye, por un lado, un rechazo frontal a los actos y actitudes específicas de la comunidad por parte de los actores islamófilos, musulmanes y neo-musulmanes, que establecen una clara distancia entre las diferentes comunidades. Por otro lado, este rechazo genera un continuo crecimiento de prejuicios hacia la comunidad musulmana en general, por parte de las asociaciones y los actores islamófobos –vecinos del barrio.

Este proceso, en estado latente para el resto de la sociedad granadina, se articula de la siguiente forma:

Después de un supuesto proceso idílico de vida en comunidad, surgen las primeras críticas de aquellos que han dejado la comunidad y de la nueva población inmigrante que se establece en la zona de Calderería (cfr. Cap. 10.2.2.3.).

Con el proyecto de construcción de la mezquita, dichas críticas se convierten en un proceso de rechazo por parte de la comunidad de vecinos, articulado a través de la aparición de actores islamófobos en contra del proceso de población de la comunidad islámica en el barrio del Albayzín.

A mediados de los 90, el proceso de visibilidad local es evidente, tanto por parte de la población inmigrante, como por parte de los miembros de la comunidad. De esta manera, las críticas que en un principio habían tenido un enfoque sublocal, –por un lado, entre la comunidad y las personas interesadas en este “fenómeno” y, por otro lado, la comunidad de vecinos– adquieren una mayor relevancia entre la sociedad granadina y las agrupaciones localistas, que se expresan en defensa de la memoria histórica de Granada.

En la fase sublocal, todos estos aspectos antes señalados, eran conocidos por una pequeña minoría. Ello se debía a la postura de la comunidad musulmana, que intentaba no agravar el proceso musulmóforo que estaban sufriendo. Tres puntos clarifican la necesidad de “ocultar” lo que, a niveles internos, estaba siendo una importante “rebelión” por una amplia parte de la comunidad:

En primer lugar, la *Comunidad Islámica en España* es la que introduce el Islam en Granada. Se trata por tanto de la “primera semilla”, reflejo de lo que actualmente es la comunidad musulmana en Granada:

“Pero no quiero echar por tierra toda una labor, todo el nacimiento de una comunidad islámica... Que eso fue la semilla para lo que somos hoy también. Hemos madurado, hemos evolucionado los musulmanes en general” (Entrev-12).

En segundo lugar, existe una “política de respeto” entre los diferentes componentes de la comunidad. Las críticas vertidas a una comunidad se suelen generalizar y extender al resto de las comunidades:

“No, ellos se mantienen a parte. Mi política es de respeto. Ellos tienen su teoría y yo tengo la mía. Políticas de distancia. Hace poco he estado con uno de ellos comiendo. Hablamos de las familias y cuatro cosas. La cuestión humana ya... es que están imbuidos de la ideología esa” (Entrev-3).

Por último, en tercer lugar, el conjunto de las comunidades tiene una característica común que en cierto modo fortalece el proceso comunitario, que es la creencia en Allah:

“Yo había sido una persona en búsqueda continua, como casi todo el mundo está, o como la gran mayoría de la gente de este momento está. Una búsqueda de encontrar algo auténtico y algo real. Lo primero es conocer y entender que lógicamente hay un Dios que es único y que es el que lo ha hecho todo. Y eso en nuestra cultura, incluso en la cristiana, está muy bien definido y muy concreto. El tema es saber como Dios, nosotros llamamos Allah, ha definido Él, cómo quiere que se le adore y las normas que Él ha definido para el hombre en esta tierra. Eso es el Islam. El Islam define lo que son las normas que Allah quiere para sus criaturas en todos los niveles. Tras esa búsqueda yo encontré, que el plan no era ese elemento que tanto los medios de comunicación nos han introducido, de integrismo, de radicalismo... o esa imagen de mujeres con cabezas tapadas, maltratadas y tal... o hombres totalmente abominables. Sino que el Islam era algo vivo, y es más... el Islam como arqueología sin más... sino que el Islam es algo vivo, algo que existe hoy en día que tiene respuesta a todos y cada uno de los elementos y de las cuestiones que hay en nuestra sociedad. Desde el punto de vista natural, desde el punto de vista que las leyes que Allah ha definido para ello. Y le han dado una respuesta para el tema del comercio, para la educación, para la política, para la organización social, para la arquitectura” (Entrev-19).

Aunque la “política de respeto” llevada a cabo por la población musulmana de Granada con respecto a la CIE, por las tres causas antes establecidas, pudiera dejar entrever un proceso ideal de convivencia, en el que todas las comunidades de la ciudad formasen parte del engranaje del Islam en Granada, las actuaciones del líder de la *Comunidad Islámica*, Shaykh Abdalqadir, desencadenan el proceso de ruptura de las cabezas visibles de la comunidad:

Pero yo no me meto en la labor de... cada uno puede elegir un maestro y seguir a quien quiera. Lo que ocurre, que los análisis a posteriori, con el tiempo, una vez despegado de éste grupo, me hice, con respecto a las consecuencias de las acciones derivadas de la política del grupo. Entonces, si cogías cualquier asunto acababas, que lo que ocurría al final, era negativo para el Islam. Socialmente me refiero. Los actos que se derivaban de éste asunto de cara a la sociedad occidental, eran negativos para la imagen del Islam. Convertían aquello en una chufra. Por otro lado, sí podía haber cosas bonitas, positivas, todo eso. Pero la vida en comunidad, la hermandad entre la gente y eso (Entrev-3).

De esta forma, “informantes” privilegiados que habían vivido este proceso, esclarecen una serie de reproches o críticas al funcionamiento de la comunidad, lo cual acaba coincidiendo en el tiempo con la aparición de nuevas comunidades

de musulmanes inmigrantes y, con el proceso de pluralización del Islam en Granada.

Por lo tanto, son tres los puntos que estructuran el asentamiento de las comunidades musulmanas en el barrio del Albayzín. En primer lugar, la *Comunidad Islámica en España* se configura como motor y núcleo del renacer del Islam en España. En segundo lugar, el proceso de desintegración interna de la CIE, lo que supone la salida de varios de sus líderes. Por último, en la confluencia los dos puntos anteriores, en la que los actores muslimófobos observan la aparición y formación de una “secta fundamentalista”.

11.2.1. Críticas a la comunidad: ¿ortodoxia o fundamentalismo?

A lo largo de mi trabajo de campo, esta estructura se ha ido esclareciendo. De esta manera, presentaré los puntos clave que comprende este proceso de desarticulación y construcción de la nueva comunidad.

Para muchos entrevistados –neo-musulmanes y posibles “conversos” futuros–, que son observadores privilegiados de la personalidad del líder de la *Comunidad Islámica en España*, ésta se caracterizaba por un alto grado de autoritarismo y control de la comunidad, que unido a su “extravagancia” (cfr. Escudero 1999) llevaban al ámbito psicológico la explicación de su comportamiento:

“Para mí, lo primero que tiene el buen señor, es una cosa típicamente... una pasión, o sea, un defecto psicológico, una neurosis. Una sicopatología típicamente británica, que es el dominio sumisión. Y eso es lo que explica entre otras cosas, los mil y un zigzagueo que han dado las comunidades islámicas de aquí. Ellos, cuando hablas con ellos, te dicen que el Shaykh Abdalqadir tiene conocimiento. No hay tal conocimiento para mí. Lo único que hay es que es de una familia de mucho dinero, en realidad su verdadero nombre es un escocés llamado Ian Dallas. Pero al convertirse al Islam, parece ser que en el Sur de Marruecos, no recuerdo el

nombre, en una cofradía o Zāwiya. Al entrar el señor Abdalqadir, Ian Dallas, el jefe, el Shaykh de allí, dijo, aquí viene mi sucesor” (Entrev-11).

Estas características, comunes en la mayoría de los líderes carismáticos, se unían al continuo cambio de posición doctrinal, cambios posiblemente necesarios para la construcción de la identidad comunitaria y, que sin embargo, como antes hemos comentado, acrecentaban el recelo de las vecinas y vecinos residentes en el barrio del Albayzín y en Granada. Los constantes cambios, ya fuese de indumentaria o de “adscripción religiosa” –siempre dentro del Islam–, no ayudaba a su adscripción externa, y eran igualmente criticados por la incipiente llegada de población inmigrante al barrio:

“Este hombre ha logrado tejer una red fascinante de dependencias personales. Fascinantes, te digo. Porque ha creado empresas, ha hecho y deshecho matrimonios, ha movido de un lado para otro a esa primera comunidad de sus más fieles. De pronto los hizo vestir ‘chilaba’, con el típico turbante verde ortodoxo. Les hizo pensar que había que rezar en las plazas públicas todos juntos, para dar a conocer Islam. Poco después, ya no, y había que ‘pasar a la clandestinidad’. Primero se siguió el sufismo, por eso aquí los llaman ‘sufís’ en vez de musulmanes, más tarde se declaró que eso creaba confusión, y ya no se dicen sufíes, aunque aún lo practiquen. Se formó una infraestructura gráfica, con informática avanzada y todo, para editar libros, documentos y una revista. Luego se deshizo la mitad de eso. Primero había que ‘ser muchos’, luego se dio un ‘golpe de Estado’ en la comunidad naciente para ‘conquistar el poder’ y mantenerlo en manos de una élite... a lo cual siguió un ‘contragolpe’ de unos cuantos descontentos no carentes de inteligencia” (Entrev-3).

Todo esto confluye en la necesidad de articular una comunidad mínima y manejable, en la que el poder no se diluyera a través de actos individualistas por parte de algunos de los componentes de la comunidad, rigiéndose sólo y exclusivamente por las normas preestablecidas por el Shaykh:

“En esa óptica se metieron en la comunidad, pero a raíz de ahí hubo dos o tres de los giros que dio el tal Shaykh Abdalqadir, y pegó dos o tres cortes. Ellos dicen que era para agitar un poco el magma de gente o la masa humana, para que quedaran los mejores” (Entrev-11).

A raíz de esto, los musulmanes que son expulsados de la comunidad, aquellos que en teoría no aceptaban las normas, órdenes y planteamientos propuestos por el líder –en relación a la organización de nuevas estructuras que controlasen

la aparición de comunidades inmigrantes y en la manera en el que debería regir el devenir de la Mezquita de Correo Viejo— se sublevan:

“Desgraciadamente, lo que se ha configurado como motor y núcleo del renacer del Islam en España, sufrió posteriormente un proceso de desintegración interna y ha terminado constituyendo una secta. La causa de ello, radicó, a mi entender, en el autoritarismo y extravagancia del que fue su máximo líder que, cambiando continuamente de posición doctrinal y denunciando y excluyendo a todos los musulmanes que no aceptaban ciegamente sus órdenes y sus planteamientos, acabó desintegrando este grupo, tan caracterizado por la existencia de fuertes lazos de hermandad entre sus miembros” (Escudero 1999).

El proceso que Shaykh Abdalqadir había puesto en marcha, para la desarticulación de miembros de su comunidad y control de todas las estructuras visibles relacionadas con los grupos musulmanes de la ciudad, provoca un intento de “golpe de estado” por parte de los musulmanes expulsados y rechazados:

“Lo que sí sé sabe, es que se crearon dos o tres grupos y hubo un intento de golpe de estado, que tuvieron entre las muchas sedes que han tenido, tuvieron un Carmen ahí en San Gregorio Alto. Eso era de todos, pero de pronto, en el jaleo, al echar a unos cuantos, los unos cuantos, saltaron la tapia un día y se quedaron con las cosas. Hubo hasta juicio entre ellos y tal” (Entrev-11).

Al final, por un lado, se consolida una élite reducida, más manejable y en completa consonancia con el líder, élite que ahora conforma las estructuras básicas de la *Comunidad Islámica* y, por otro lado, se articulan nuevas comunidades musulmanas, tanto de neo-musulmanes como de población inmigrante:

“Ahí empezaron los líos. La elite, elite, elite, que en realidad para mí, psicológicamente hablando, interpretación mía, pienso que eran los más sometidos al Shaykh, los más pillados por el Shaykh” (Entrev-11).

Los escindidos de la comunidad advierten que la supuesta idealización del líder de la *Comunidad Islámica en España* no es nada positiva para el devenir de las comunidades musulmanas de la ciudad, y para ello, desarticulan su pasado Islámico, poniendo en entredicho la “adquisición de su título de Shaykh”, representante máximo de la *Tariqah Darkawi*:

“Entonces, él dice que él es el sucesor. Tú le preguntas a uno de Marruecos y te dice: ¡sí, este hombre estuvo aquí, y lo mandamos para Inglaterra, para que predicara!.. Es como un sargento. O sea, el que tenía permiso para difundir el mensaje en la forma que ellos lo ven” (Entrev-3).

Igualmente, las comunidades de inmigrantes reproducen el conjunto de críticas anteriormente expuestas. Por un lado, exponen su rechazo a seguir a un líder no reconocido por la comunidad musulmana en general y, a su vez, denuncian en grado de hermetismo que caracteriza a la comunidad como símbolo de su propia identidad:

“¿Quién es Shaykh Abdalqadir? Un musulmán y ya está. Lo respetamos pero creo yo que no hay que seguirlo. A esa gente los respeto mucho porque son musulmanes, pero los veo un poquito cerrados. Un poquito desviados entre ellos. Si no perteneces a ellos no hay más problema. No te hablan ni tal” (Entrev-22).

Los mismos musulmanes, inmigrantes y neo-musulmanes escindidos, por otro lado, comienzan a criticar la forma de financiación de la *Comunidad Islámica en España*, así como un posible acaparamiento del “poder” económico que debería incidir en el resto de las comunidades. Esta demanda, muestra cómo un mínimo de musulmanes, que además son españoles, están logrando controlar tanto la representación “política” del Islam en Granada, como haciendo uso de “poder social” de los inmigrantes para recibir todo tipo de ayudas económicas que, en definitiva, no revierte en el resto de comunidades musulmanas. En ese sentido, el desprestigio de la CIE, igualmente dificulta las posibles subvenciones externas:

“En Málaga, en Fuengirola, los países árabes construyeron su mezquita, pero aquí, no han podido construir ninguna, porque yo veo que como a Granada viene una ayuda exterior de los países árabes, de Arabia Saudí, una ayuda financiera para construir una mezquita o una madraza escolar, se encuentran un obstáculo, que son ésta gente. Por eso no se ha terminado la mezquita y por eso... porque está el tema muerto. Porque cuando viene una ayuda exterior, se encuentra un obstáculo ¿Quién son? ¡Pues esta gente!” (Entrev-22).

Sin embargo, todas estas críticas son rechazadas por parte de la CIE, que a través de declaraciones en prensa y, en el marco de las distintas entrevistas

realizadas en el proceso de trabajo de campo, los representantes de la comunidad intentan revertirlas y negarlas:

En primer lugar, la *Comunidad Islámica en España* rechaza los argumentos que hacen referencia al proceso sectario que la comunidad está desarrollando, incidiendo en que pueden explicar cada uno de los actos y actuaciones que la Comunidad lleva a cabo:

“El Islam no es nada cerrado todo está abierto nosotros somos una comunidad totalmente abierta, y totalmente en la línea de explicar que es Islam y en la línea de trabajar con la gente. Y no hay ningún ocultismo, ninguna sensación de secta, no hay nada de ese tipo. Podemos explicarlo todo, absolutamente todo lo que pasa” (Entrev-19).

En segundo lugar, defienden la actitud de su líder Abdalqadir hasta el punto de idealizarla. De esta manera lo narra el actual emir de la *Comunidad Islámica*:

“Y bueno, aprendes, en nuestro caso con la visión del Shaykh. Para nosotros, la visión de un Shaykh es como el cazador, o el domador de halcones. Cuando toma un halcón le tapa los ojos y le deja sin comer, sin beber y sin ver. Hasta que sea domado. Hasta que ha domado su pureza. Y en ese momento, el domador lo lleva al Rey, por ejemplo. Eso es como una búsqueda del conocimiento. El conocimiento no es información, la información es lo que no aparece... el conocimiento es algo mucho más profundo y mucho más concreto, y solamente se puede transmitir, entre individuos, de hombre a hombre” (Entrev-19).

En tercer y último lugar, rechazan cualquier tipo de acusación en torno a la financiación y usurpación de bienes o fondos que deberían haber incidido en la población inmigrante que acababa de llegar a la ciudad. Ratificando “distancias culturales” que presumiblemente diferencia los intereses de una población de la otra, consideran que ellos no han pedido nada y que sin embargo en la actualidad si pueden ofrecer una serie de cosas más allá de las críticas vertidas:

“Yo pertenezco culturalmente a otra forma, y ellos, me refiero a los inmigrantes también pertenecen a otra forma. La mayoría de los inmigrantes son gente pobre, vienen a trabajar aquí buscando riqueza, yo no me hice musulmán buscando riqueza, esos son pequeños matices [...] Nosotros como comunidad Islámica en España, llevamos 20 años en la ciudad aguantando el chaparrón, aguantando el chaparrón de hablar, silenciosa, discreta. Nunca decimos, ¡esta boca es mía!, no nos hemos quejado, ni hemos pedido, pues hoy estamos en una posición mejor, en

el sentido que tenemos algo para ofrecer a la ciudad que de otra manera no hubiera podido ser realidad” (Entrev-b-84).

11.2.2. Articulación del sector muslimófono.

El proceso que se estaba dando en torno a la CIE, a raíz de los prejuicios derivados de su asentamiento y de su especificidad, tan sólo era conocido por una minoría de los habitantes del barrio del Albayzín y, en menor grado, por las fuerzas localistas y muslimófonas que pretendían paralizar su asentamiento y, frenar el proceso de construcción de una Mezquita que intentaba construir en una de las partes más visibles del barrio. De esta manera, en la confluencia de ambos puntos, se constituyen los actores muslimófonos:

- Vecinos del Albayzín, en general, que a través de un discurso “racista y xenófono” articulan una serie críticas que coincide con el proceso de visibilidad local de la CIE en el barrio;
- Una minoría de vecinos del Albayzín, que considera que el problema no es de rechazo cultural, pero sí urbanístico, a causa de la construcción de la futura Mezquita Mayor en la plaza de San Nicolás (cfr. Cap. 11.3.);
- La *Asociación de Vecinos del Albayzín*, que junto a asociaciones localistas como por ejemplo: *Granada Histórica y Cultural* y la *Real Academia de Bellas Artes Nuestra Señora de las Angustias* (cfr. Cap. 11.3.2.) consiguen en un momento determinado la paralización de las obras de la futura Mezquita;
- Y, una serie de actores muslimófonos, élites de pensamiento de la sociedad civil, que articulan las críticas y reproches a la Comunidad en la prensa local. Estos grupos, pasan de la crítica a través de una serie de conjeturas y suposiciones, a una crítica fundamentada y contrastada a raíz de la publicación del libro de Javier Valenzuela (2002), y Tomás Navarro (1998), esta última, la primera publicación en castellano que

criticaba abiertamente la especificidad del líder y de la *Comunidad Islámica en España*, tachándola de “secta fundamentalista”.

A raíz de esto, se pueden observar nuevos procesos de rechazo, en la fase de visibilidad local y consolidación de las estructuras –previamente establecidas en la “fase de convivencia”–, por los que las vecinas y vecinos del barrio polarizan su desconfianza hacia la Comunidad.

Estas suspicacias se evidencian en un acto tan común como puede ser la escolarización de los hijos de neo-musulmanes en el Albayzín. En primer lugar, se analiza el aumento de niños musulmanes en el colegio Gómez Moreno, que coincide con la fase de asentamiento de la Comunidad. Los problemas que iban surgiendo en la convivencia diaria, provocan que, de un día para otro, “desaparezcan” del colegio y se establezcan en una escuela colindante. Es decir, en una escuela coránica organizada y creada específicamente para los niños de la CIE:

“Si, ese colegio como muchos que hay en Granada, tiene un problema. Y es que la población del colegio cada vez es menor. Entonces, va a llegar un momento en el que lo cierren. En un momento dado, nosotros metimos prácticamente a todos los niños de la Comunidad allí, por eso tendrían esa lista, y posteriormente los sacamos todos. Con lo cual, fue un palo bastante gordo. Hay quien dice, yo no lo tengo confirmado, que han utilizado incluso esos libros de escolaridad, porque nosotros no los escolarizamos en otro sitio, no lo exigimos. Para indicar que tienen un número mayor de niños y poder seguir manteniendo el colegio. Lo que sí sé, es que la asociación de padres, nos denunció ante la fiscalía de menores. Cosa, que evidentemente no ha prosperado en nada. Nos llamaron a los padres y no hubo ningún problema” (Entrev-19).

El proceso educativo en el que se socializaba a sus hijos, pese a estar en una escuela pública, no era bien visto por la comunidad de musulmanes, aún teniendo la posibilidad de que un profesor de “religión islámica” impartiera clases durante un periodo de tiempo. Sin embargo, la reacción de no escolarizar a sus hijos para propiciarles una educación supuestamente mejor, era recibida por la comunidad “autóctona” como un descarado desagravio a los valores y

normas de convivencia que estos establecían. De esta manera lo narra la trabajadora social del centro de salud del Albayzín:

“Si, hicieron una escuela coránica, en las casas que hay aquí al lado, al salir del centro... eso era una escuela coránica... bueno, una... que tenía un local, en una cochera... y claro eso no tenía condiciones de ningún tipo. Aquello era muy chico y nadie les decía nada. Allí, un montón de niños metidos en aquella cochera” (Entrev-23).

Esta actitud, que posteriormente fue denunciada a la Delegación de Educación a través de la Asociación de Padres de Alumnos del colegio, necesitó de la mediación del Centro de Servicios Sociales, para apaciguar a ambas partes. Sin embargo, estas críticas vertidas (en su momento) a la CIE, se articulan todavía a través de la *Asociación de Vecinos del Albayzín*, reprochando a los padres de hijos musulmanes, la no asistencia de sus hijos al colegio público Gómez Moreno:

“Si, se denunció a la Delegación. Y se los llevaron de ahí. Y ya no sabemos nada más. Se cambiaron. Lo sabemos por María Angustias, que es la asistente social allí en el centro de salud y el mismo colegio. Porque se lo llevaron ellos... en un principio, lo que querían era el colegio Gómez Moreno. Ellos lo que pretendían, una vez que hicieron aquí unas jornadas, o un congreso. Yo estuve por allí viendo lo que hacían, por interesarme... lo que querían era tomar el colegio Gómez Moreno. Incluso poner ellos su profesorado. Yo no voy a un país y yo no impongo mi criterio como vosotros lo estáis imponiendo. Tenéis que respetar, que es una escuela pública, tendréis que respetarla. Además yo sigo pensando que la integración se realiza en un centro público con niños diferentes, pero tanto de una religión como de otra. Tanto de un nivel social como de otro. Y lo que hacen ellos, es cada vez más apartados y cada vez los niños y las niñas se relacionan menos y se hacen como sus papás y sus mamás quieren. Y no como persona, no tienen una educación con vistas a ser persona. Sino vista a ser el típico musulmán y musulmana integrista. La niña que a los 14 o 15 años se casa y mire usted, ya hemos acabado” (Entrev-1).

En la actualidad, un grupo importante de hijos de neo-musulmanes pertenecientes a la *Comunidad Islámica* no asisten a la escuela y reciben su educación en casas particulares o centros creados para este propósito fuera de España:

“Sí, los niños están en nuestra escuela y no van a otra. Lo que el sistema si ha creado, es que la educación de tus hijos, tú eres el responsable de ellos. Y yo en cualquier momento, puedo coger a mi hijo y que le hagan una prueba y puedo demostrar, que sabe muchas más matemáticas, lengua, literatura y geografía, que cualquier niño en el mismo nivel, en cualquier colegio. O sea, que cuidamos mucho

que el nivel sea elevado. Bueno, ya hay muchas sentencias judiciales, incluso de gente que no ha querido llevar a sus hijos al colegio y les ha educado de otra manera. Nosotros tenemos nuestros asesores legales y nuestros abogados que de alguna forma, preservan todo esto. Es decir, nuestra situación no es ilegal, es una situación que la definimos como a-legal” (Entrev-19).

Se articulan, igualmente, otra serie de procesos muslimóforos ocasionados a través de la supuesta convivencia entre musulmanes españoles y “autóctonos”, que se desmarcan del ámbito educativo, a la hora de reprochar o criticar la actitud de los miembros de la CIE:

“Los españoles musulmanes, quieren tener un trato de favor. Lo primero que tienen que hacer es que trabaje ella. Siempre que vienen aquí, vienen pidiendo cosas que en este centro no se ofertan” (Entrev-23).

Un ejemplo de esto, lo podemos observar en el discurso de la trabajadora social del Centro de Salud del Albayzín, que reprocha la inconsciencia sanitaria de las familias de españoles neo-musulmanes, justificada a través de la también supuesta ortodoxia de musulmanes pertenecientes a la CIE. Según ella, una de las características más llamativas que poseen las mujeres de la *Comunidad Islámica*, es que no vacunan a sus hijos, en claro contraste con la actitud del resto de comunidades establecidas en el barrio del Albayzín. También articula una serie de prejuicios culturales en torno a la posibilidad de la poligamia y de la discriminación de las mujeres musulmanas (cfr. Ilustración 39) (cfr. Dietz y El-Shohoumi 2005):

“Lo más llamativo, es que ellas no vacunan a sus hijos, y eso que son españolas. Ellas han aprendido en España, en Occidente a vivir, ellas no han vivido en marruecos. Yo no sé en Marruecos o en cualquier país musulmán, yo no sé cómo se vive, pero ellas no son de allí. Los niños no iban a las actividades extraescolares, y menos las niñas. Ellos quieren un trato especial y todo aquello que quede fuera de su cultura no quieren ni verlo. Fíjate, que sacaron a sus hijos de la escuela, porque ellos quieren un trato particular. Si, quieren estar fuera, pero de una fuera muy particular. Vamos, para lo que les conviene. Son españoles conversos, que son además muy reaccionarios. En todos los temas, incluso con los niños. Porque con los críos aquí se les denunció por parte de la asociación de vecinos, del centro de salud y de la escuela, el Colegio Gómez Moreno, porque tenían una casa aquí, y era una escuela coránica. Entonces, las niñas lo que hacían eran barrer y limpiar. Entonces... van sueltos, pero cuando tienen que recibir subvenciones de educación sí que las recogen, pero ellos tienen su escuela aparte y es la típica escuela coránica. Entonces las niñas tienen un servicio” (Entrev-1).



Ilustración 39: Mujer musulmana

Igualmente, recriminan la continua exigencia por parte de esta comunidad a la hora de pedir subvenciones familiares y ayudas “de cualquier tipo”. Se niega por un lado, la igualdad de derechos de la CIE, con respecto a otras comunidades y, por otro, se recrimina la excesiva facilidad que la CIE tiene a la hora de presionar ante un acto supuestamente discriminatorio:

“Ellas son unas fanáticas... ellos y ellas. Además, en todo, en todo. Al principio sé venían mucho, pero ahora... pedir, pedir piden ayudas para todo... pero bueno, ayudas porqué... ¡trabaja como todos! Aquí no se le da un trato especial a nadie. Entonces, el que intentaba no darle un trato especial a ellos, decían que los estábamos marginando. Si no les dabas tratos de favor, en la escuela, con la comida, con las ayudas... es que los maltratas, o que somos racistas” (Entrev-23).

11.3. ¡Una mezquita en el Albayzín!

Simultáneamente al proceso de aparición de la primera comunidad islámica en Granada, la *Sociedad para el Retorno del Islam en España* –nombre que inicialmente adoptó la *Comunidad Islámica en España*– adquiere en mayo de 1981 los terrenos de la futura Mezquita Mayor de Granada, en el solar de la placeta de San Nicolás (cfr. Ilustración 40). En este punto, el proceso de asentamiento coincide con la fase de adquisición de lo que posteriormente sería la infraestructura comunitaria en el proceso de visibilidad local:

“La mezquita, el solar donde está la mezquita, se lo vendió el que fue el antiguo Alcalde de Granada, Manuel Sola Rodríguez Bolívar. Luego, si había sido Alcalde, debería de saber que los terrenos estaban calificados como de uso muy parcial, creo que de uso cultural. Estaba prohibido edificar allí una vivienda privada. La modificación no permitía el uso de la mezquita. Pero aún sabiendo eso se la vendió a los musulmanes. Uno de los musulmanes me dijo: ‘sí, pero se murió dentro del año, Allah es grande’” (Entrev-11).



Ilustración 40: Mezquita en el Albayzín

La iniciativa de la CIE de construir su mezquita en la zona del Albayzín despierta en los “autóctonos” vecinos del barrio una serie de prejuicios culturales en defensa de “lo propio”. Por un lado, la Comunidad y los actores muslimófilos evidenciaban el proceso de rechazo cultural que se estaba dando y acusaban a los vecinos de xenofobia y racismo. Por otro lado, los vecinos y

actores muslimófobos, fundamentaban sus críticas a la Comunidad en el problema urbanístico y visual que la construcción de la mezquita suponía para el barrio del Albayzín y los vecinos de la zona.

Surge así, el rol de actor intermediario entre ambos grupos –actores muslimófilos, profesores de universidad, periodistas, trabajadores sociales, etc. Este actor, observaba el problema urbanístico, pero a su vez, se daba cuenta de los problemas que podían ocasionar un choque cultural entre los vecinos y la comunidad de neo-musulmanes.

De esta manera, comienza a sucederse, en el tiempo y en el espacio, una serie de actitudes y demandas por parte de los vecinos y asociaciones que estaban en contra de la construcción de la mezquita y, las opuestas demandas de la CIE. Esta fase se periodiza a través del “análisis público” de las reivindicaciones de ambos actores. Es decir, delimitaremos a través del proceso público, las críticas vertidas en la “esfera pública” (Mododd 1999:4) en la que una cultura mayoritaria y dominante asimila el proceso de construcción y creación de las infraestructuras de la *Comunidad Islámica*, estableciendo una delimitación temporal del proceso, que en su conjunto¹⁴⁸ se puede dividir en cuatro fases principales:

- De 1984 a 1992: (Fase de presentación de los proyectos).
- De 1993 a 1994: (Fase más activa de reivindicaciones vecinales).
- De 1995 a 1998: (Fase de articulación de nuevos actores).
- De 1999 hasta la actualidad.

¹⁴⁸ Cfr. Anexo 1 para ver una temporalización de las actividades de la *Comunidad Islámica en España*, desde su inicio hasta la construcción de la Mezquita Mayor de Granada (1973–2003).

11.3.1. Presentación del proyecto de construcción: de 1984 a 1992

A comienzos de los años 80, momento en el que la *Asociación de Vecinos del Albayzín* se encontraba en su fase más activa de lucha por los problemas urbanísticos del barrio –surge el centro comunitario para mayores, el plan especial Albayzín, se acelera la creación del centro de actividades comunitarias, etc.– aparecen los representantes de la *Comunidad Islámica en España* con la intención de presentar a la Asociación de Vecinos el proyecto de la construcción de la Mezquita (cfr. Ilustración 41):

“Esa asociación estuvo muy activa en los años ochenta. De esa asociación salió entre otras cosas, el centro comunitario para mayores... plan especial Albayzín, asunto del centro de actividades comunitarias... ese fue el momento fuerte de lucha del barrio. Y el mismo tiempo, en bastante conexión con el Ayuntamiento, para dotar al barrio de distintos sitios. Entonces, en ese momento, en ese problema fuerte que estábamos con el tema de urbanismo, aparecieron por la asociación distintos representantes de comunidades musulmanas que ya estaban encajadas en el Albayzín. Neo-musulmanes. Y esos se movieron y de ellos sobre todo vino el proyecto de la mezquita” (Entrev-10).

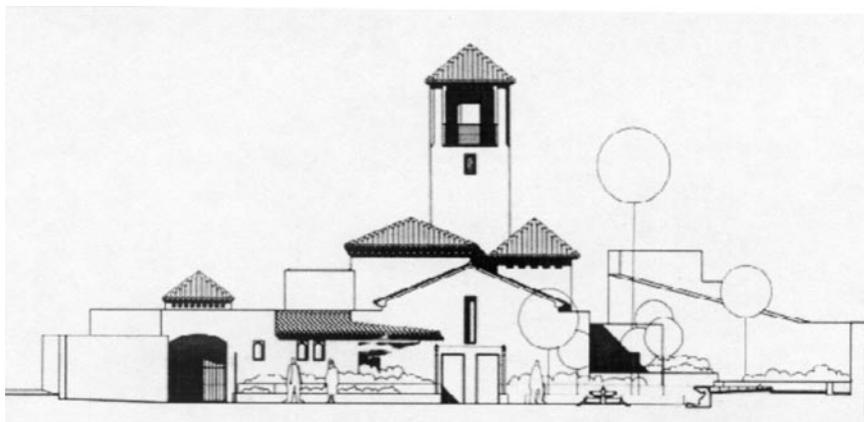


Ilustración 41: Maqueta de la Mezquita Mayor de Granada

El recelo existente por la simple presencia y por el asentamiento de la Comunidad en el barrio se une, en estos momentos, a la iniciativa de cambio de las estructuras urbanísticas, que la CIE pretendía llevar a cabo en la zona del Mirador de San Nicolás. Se presenta un primer proyecto de construcción, en el que se pretendía realizar un alminar más alto que la torre de la iglesia de San

Nicolás, colindante a los terrenos del futuro proyecto de mezquita. Comienza una fuerte polémica en el barrio, en el que los aspectos culturales se entremezclan con los problemas urbanísticos:

“Vienen estos con un proyecto. Ese proyecto es un proyecto absolutamente agravante, con un minarete, con una torre más alta que la torre de San Nicolás y ahí comenzó la polémica fuerte en el barrio” (Entrev-10).

Se entra así en un periodo de negociaciones, en el que se pretendía modificar el proyecto inicial de la CIE con el propósito de conservar la estructura urbanística del barrio. Por ello, debemos analizar las dos posturas existentes en el periodo de negociaciones:

- Por un lado, la presencia de actores muslimófilos, intermediarios entre la Asociación de Vecinos y la CIE, que intentaban llegar a un consenso entre los vecinos y la Comunidad.
- Por otro lado, los actores muslimófobos –entre los que se encontraban aquellos vecinos que por razones urbanísticas de visibilidad, se oponían a cualquier tipo de construcción en el solar de la plaza de San Nicolás– discuten la propuesta de la CIE.

Se consigue de esta manera la adaptación del proyecto inicial, que es presentado para la aprobación de licencia de obras, en el que se mostraba una alternativa a la idea inicial: la construcción de un alminar más reducido y, la posibilidad de realizar una infraestructura comunitaria, que pudiera ser disfrutada por las distintas vecinas y vecinos del barrio:

“Al final, aparecieron con un proyecto más adecuado, mucho más interesante, manteniendo su decadencia, su torre y demás, pero con una torre más encajada, no absolutamente por encima de la otra. Una torre, que no competía nada con nadie, sino una torre de su propia función. Incluso, no resultó muy interesante, que no querían solamente un edificio religioso, sino un edificio de múltiples usos. Incluso hablaron de uso abierto al barrio. Con lo cual cambiaron un poco su mentalidad” (Entrev-10).

A raíz de la adaptación del proyecto, entramos en una fase de letargo, en el que las dos partes encubren su actividad. Por un lado, la CIE entra en un periodo de litigios, por los que pretenden conseguir la recalificación de los terrenos que años atrás habían comprado. Esto se une a los problemas que se estaban dando en el seno de la Comunidad, con la salida de varios de sus componentes y con la aparición de la comunidad de inmigrantes asentada alrededor de la mezquita de Correo Viejo. Por otro lado, los vecinos, asociaciones y el resto de actores muslimóforos, amparados por las decisiones políticas anteriores, que tradicionalmente no habían admitido el cambio de uso de los terrenos del barrio para una amplia mayoría de los vecinos (no musulmanes), identifican en el proceso legal la mejor arma contra los intereses de la CIE.

11.3.2. Las reivindicaciones vecinales: de 1993 a 1994

En junio de 1993, el Ayuntamiento de Granada recalifica el uso del solar para que se pueda construir la mezquita, desatando los prejuicios antes adquiridos y desencadenando una nueva fase de quejas y reivindicaciones en contra de la CIE y de su proyecto de construcción de la mezquita. En este momento (agosto de 1993), se abrirá un plazo de alegaciones al proyecto de construcción, que pocos meses antes había sido aprobado. Un periodo de tres meses –de agosto a octubre–, en el que se evidencian, a parte de los problemas urbanísticos, aquellas reivindicaciones ligadas al proceso muslimóforo, que años atrás habían surgido.

Parte de estas reivindicaciones se harán visibles el 29 de septiembre de 1993, momento en el que la *Asociación de Vecinos del Albayzín* organiza una asamblea para informar a los habitantes del barrio –unos doscientos vecinos– sobre el “controvertido proyecto de la mezquita que la comunidad islámica quería

construir en el solar cercano a la plaza de San Nicolás” (cfr. Ideal 30/09/1993). En esta asamblea, se observará la posición de la mayoría de los vecinos del barrio, evidenciando un fuerte recelo hacia la CIE:

“En unos sectores sí, pero en otros sitios a la gente le molesta que estén allí. Yo he hablado con gente que vive en el Albayzín y están muy irritados por esa cuestión, por el tema de la mezquita, porque pensaban que ya le iban a meter el tema del Almuédano, que le iba a molestar y que incluso la gente ha llegado a hacer del problema algo personal. Que dice que si permitimos esto, van a llegar a tomar la ciudad. Y que cuándo vamos a acabar con el velo” (Entrev-7).

De esta manera surge un nuevo intento de paralizar la decisión del Ayuntamiento, por parte de la *Asociación de Vecinos* y el presidente de *Granada Histórica y Cultural*, que piden que se exponga una maqueta de la mezquita en el centro de actividades comunitarias del barrio para que colectivos y particulares “pudieran presentar nuevas alegaciones ante las controversias que había suscitado el proyecto” (Ideal 08/10/1993). Cinco son las alegaciones que surgen en el periodo de recursos establecido por el Ayuntamiento (cfr. Ideal 8/10/1993):

- La primera de ellas, que suscriben unos treinta vecinos del barrio, se fundamentaba en el hecho de que la política urbanística del Ayuntamiento impedía construir, modificar o transformar cualquier edificación “a los ciudadanos de a pie para mantener y proteger el entorno tradicional del barrio del Albayzín”. Los vecinos consideraban que la autorización municipal sólo se podía “entender como un beneficio al más alto nivel” y opinaban que la mezquita “cambiaría radicalmente el medio socio cultural del mirador de San Nicolás, perturbando la calidad de vida de los vecinos”.
- En la segunda alegación, un particular exponía, por un lado, el problema arquitectónico que se estaba presentando –“el tipo de torre no se ajusta a la tipología de los campanarios del Albayzín”– y, por otro lado, razones obvias de rechazo al Islam: “el barrio es conocido por su ascendencia payo-gitana; por tanto, la connotación de musulmán que le puede

sobrevenir no será cierta”, así como, que el entorno en el que se quería construir la mezquita no era musulmán.

- La tercera alegación fue presentada por las monjas del convento de clausura Santo Tomás de Villanueva, por la que pedían que la edificación musulmana se levantara en otro lugar o en su defecto, que no se construyesen ventanas, miradores o huecos desde los que se pudiera contemplar el convento, coartando la intimidad del mismo.
- La asociación *Granada Histórica y Cultural*, en la cuarta alegación, opinaba que el proyecto era vulgar y mediocre y que causaba un impacto negativo entre las iglesias de San Nicolás, el Salvador y la ermita de San Miguel.
- Una última alegación en la que los vecinos reclamaban su derecho a tener vistas panorámicas a la Alhambra y, por supuesto, garantizar una futura posibilidad de especulación inmobiliaria, considerando que la edificación impedía la visión de zonas de interés del barrio universal: como el cerro de San Miguel y la iglesia del Salvador. Igualmente, este grupo, exigía a los promotores una réplica a escala real (cfr. Ilustración 42), tanto de la mezquita como del centro cultural.

Deberíamos añadir al cupo de alegaciones una de las opiniones vertidas en la asamblea de *Vecinos del Albayzín*, en la que éstos exponían su preocupación por “que la construcción de la mezquita pudiese afectar negativamente a la declaración, por parte de la UNESCO, del barrio del Albayzín como Patrimonio de la Humanidad” (cfr. Ideal 30/09/1993).

Si bien hasta ahora el proceso muslimóforo se había limitado a las asociaciones de vecinos y a los actores muslimófobos, desde fuera del barrio aparecen una serie de actores sociales –asociaciones, iglesia católica, grupos políticos– que articulan y defienden, desde sus instituciones, las quejas vertidas a

la CIE. De esta manera lo narra el párroco de una de las iglesias colindantes a los terrenos de la construcción:

“Lo que yo si te digo, que yo político no entiendo mucho de leyes, pero jamás, jamás aprobaría, por muchos dineros que me dieran debajo cuerda, que eso es lo que ocurre, jamás aprobaría la construcción de una mezquita al lado de una iglesia” (Entrev-5).

La opinión pública, toma mayor conciencia del “conflicto” gracias al importante despliegue informativo que, tanto a través de los diarios locales, como a través de la prensa y revistas nacionales, comienzan a mostrar la repercusión de lo que estaba sucediendo en el barrio. Uno de los ejemplos que demuestra el interés de la prensa, se puede observar a través del semanario *Interviú*, que haciéndose eco de la noticia llega a presentar a nivel estatal un conflicto entre “moros y cristianos”. La “ruptura” de control localista, que hasta esos momentos había dado sus frutos en la paralización de las obras, se convierte en un problema político de concesión o no de las licencias:

“Cristianos contra moros por culpa de una mezquita. Granada: vecinos del Albayzín se oponen a que los musulmanes construyan un templo. El proyecto de construcción de una mezquita en el granadino barrio del Albayzín enfrenta desde hace años a musulmanes españoles con sus compatriotas cristianos. Mientras los primeros sostienen que las objeciones urbanísticas de los vecinos se derivan de la intolerancia religiosa, los segundos temen que el futuro edificio provoque un impacto visual negativo en una zona que, además, carece de las infraestructuras necesarias. La Iglesia ha tratado de mediar en el conflicto y los partidos políticos ya han tomado posiciones” (Interviú 1993:69).

Igualmente, la Iglesia católica, polarizará aún más las reivindicaciones fóbicas hacia la comunidad, añadiendo al problema tintes religiosos y de atracción “orientalista”. Hasta ese momento, la Iglesia había sido un actor pasivo, aunque continuamente referido en las reivindicaciones de la comunidad de vecinos, por varias razones: debido a que la construcción se realizaba entre dos iglesias; a través de las alegaciones expuestas por el convento de monjas cercano a la construcción; y, por la sugerencia de cesión de alguna de las iglesias abandonadas en el barrio para convertirla en mezquita. De esta manera lo exponía el delegado diocesano de Medios de Comunicación Social de Granada,

Jesús Blanco Zuloaga, entrando en escena y expresando su particular recelo a la construcción:

“En conclusión, parece claro que los musulmanes necesitan una mezquita. Pero, ¿por qué precisamente en el Albayzín? ¡Un mero gustirrinín no sería razón suficiente! Y espero –lo deseo con toda mi alma– que no se trate de una actitud emblemática - reivindicativa. De verdad confío que no lo sea. No sería propio de la Granada de 1993” (Ideal 12/09/1993).

Igualmente, desde los propios vecinos, se comenzaban a articular críticas más allá de las urbanísticas. En este sentido, y siguiendo las líneas de acción de sus representantes ideológicos, debemos observar la opinión de un vecino del barrio del Albayzín, que ponía de manifiesto su preocupación por la construcción de la mezquita entre dos iglesias:

“Hombre, yo no estoy documentado. Yo lo único que te puedo decir, es que los políticos son unos irresponsables, eso sí estoy seguro. En todos los aspectos, ya no sólo en este. Como es en todos los aspectos, pues en éste tema, más todavía. Hombre, tú cómo te explicas que puedan hacer una mezquita a varios metros de una iglesia católica. Vamos, imagínate tú que está la mezquita hecha, un viernes a las tres de la tarde. Imagínate tú esa situación”(Entrev-5).

Se articula así un proceso en el que los reproches políticos a la concesión acaparan la discusión. Entre septiembre y octubre de 1993 aparece en el periódico ABC una serie de declaraciones por parte del *Partido Popular*, pretendiendo desligar el problema de la construcción de la Mezquita de la problemática religiosa:

“Díaz Berbel: ‘Que nadie nos mezcle en guerras religiosas’” (ABC 20/09/1993).

De esta manera intentaban centrar la polémica en el ámbito urbanístico (cfr. Ideal 06/10/1993), dejando de lado los reproches por parte de actores muslimófilos que advertían en la paralización de la construcción de la Mezquita un proceso intolerante y xenófobo por parte del Ayuntamiento:

“El gobierno municipal no cederá a las presiones de los que rechazan la mezquita por ‘intolerancia o xenofobia’” (Ideal 11/09/1993).

Concluido el periodo de alegaciones por parte de las asociaciones, instituciones y vecinos del barrio, aparecen nuevos actores, no conformes con el proceso legal que se había elegido para reivindicar la nueva construcción. En mayo de 1994, la *Real Academia de Bellas Artes Nuestra Señora de las Angustias*, que ya había demostrado su postura en referencia al problema urbanístico que podía ocasionar la construcción de la mezquita en el entorno del Albayzín, protagoniza un nuevo intento de paralización, en el que presenta un recurso contencioso administrativo para que se vuelva a producir el cambio de concesión de los terrenos de la futura mezquita. De esta manera, instituciones de carácter conservador articulan sus críticas en la revista *Capitel*, revista de la *Real Academia de Bellas Artes*, hacia la búsqueda de nuevos emplazamientos para la mezquita, ubicados lejos del barrio:

“Sí, resulta un poco preocupante el remate que presentaba la maqueta del alminar montada en el solar, que pese a la identificación del boceto, parecía apuntar a connotaciones postmodernas que estarían fuera de lugar en el entorno, y que por otro lado ya tiene sobrada cabida en otras zonas de la ciudad como son por ejemplo los aledaños del parque García Lorca y la calle Arabial” (Capitel 1993).

Aunque la postura inicial pudiera deberse al problema urbanístico, las declaraciones de una serie de actores externos –Iglesia católica, *Real Academia de Bellas Artes* y la asociación *Granada Histórica y Cultural*, entre otras– consiguen llevar al ámbito cultural y social las reivindicaciones del problema. Se genera, a raíz de esto, una nueva estrategia por parte de los actores muslimófobos, que excusándose de la minoría reaccionaria que alzaba su voz de forma racista y xenófoba en contra de la CIE, arguyen una serie de pretextos en el ámbito urbanístico, temerosos de las acusaciones vertidas por los actores muslimófilos y por la propia CIE:

“Cualquier iniciativa en la que nosotros estábamos... con la sola pregunta... aparecía, como aparecimos en los letreros de intervíu: ¡moros contra cristianos!” (Entrev-1).

Por lo tanto, dos son los problemas que se evidencian una vez analizadas las reivindicaciones de la asamblea de vecinos y las alegaciones presentadas al

Ayuntamiento contra la construcción de la mezquita: por un lado, un problema evidente de muslimofobia, expresado como un “choque cultural” y, por otro, un problema urbanístico, de adaptación y conservación arquitectónica del barrio.

Surgen también, otra serie de excusas, por parte de los vecinos y de la *Asociación de Vecinos del Albayzín*, que pretendían la paralización del proyecto, puesto que la mezquita no se iba a construir para la mayoría de los musulmanes de Granada, sino que iba a ser un lugar de encuentro supuestamente restringido al grupo promotor de la construcción, la *Comunidad Islámica en España*:

“Una mezquita para todos los musulmanes de Granada. Esa era la idea que teníamos en principio. Pero al final, resulta que no. Que es una mezquita de una comunidad, de un grupo, creemos que integrista y que las otras comunidades musulmanas de Granada, pues no tienen muchas relaciones con ellos. O sea, que no va a ser para todos la mezquita, que va a ser para esta comunidad” (Entrev-1).

Sin embargo, la mayoría de los musulmanes establecidos en la ciudad consideraba que la construcción de la mezquita era un hecho importante y significativo para la consolidación de las comunidades musulmanas en Granada. Dejando de lado ciertos recelos hacia la CIE –el discurso ideológico del Iman, la finalización o no de las obras–, preveían su asistencia a las oraciones y festividades:

“Ellos dicen que la mezquita es para todo el mundo. Pero lo que pasa... hombre, las mezquitas están abiertas. Si la consiguen hacer, de momento está paralizado el tema, se dicen muchas cosas. Se dicen cosas del tipo, que no tienen un duro, del tipo que en realidad no la quieren hacer, que es una estrategia. Hay muchos factores ahí... lo que vaya a ocurrir, el tiempo lo dirá. ¿Qué abren la mezquita?, pues si la abren, me figuro que irá la gente. A no ser que... bueno, al ser una mezquita así pública, pues no dirán muchos disparates” (Entrev-3).

Sin duda, el proceso de reivindicaciones a favor y en contra de la construcción de la mezquita, no había hecho nada más que empezar, puesto que a partir de 1993, cuando se concede la licencia de cambio de los terrenos que facilita la construcción y se aprueba el estudio de detalle –aprobación obtenida el 25 de junio en pleno del Ayuntamiento por unanimidad, a petición del Grupo Popular, que haciéndose eco de las antiguas reivindicaciones vecinales, solicitó

que se erigiese una maqueta (cfr. Ilustración 42) a tamaño real del alminar de la mezquita—, hasta la actualidad, han ido surgiendo y apareciendo en prensa todo tipo de declaraciones. Por lo tanto, es necesario clarificar el tipo de demandas que fueron apareciendo entre 1995 y 1998, momento en el que se concede una nueva licencia de obras, una vez la construcción se había adecuado a las exigencias urbanísticas que el Ayuntamiento pedía.



Ilustración 42: Maqueta a tamaño real del alminar de la Mezquita

11.3.3. Articulación de nuevos actores: de 1995 a 1998

Los medios de comunicación, que hasta ese momento habían atribuido actitudes racistas y xenófobas al comportamiento de los vecinos del barrio del Albayzín, logran que este periodo se caracterice por un receso en las acusaciones públicas. Sin embargo surge una serie de nuevos actores que, un intento de “dejar de lado” la problemática religiosa, aluden a la pérdida de casticidad del barrio del Albayzín, a su carácter como barrio emblemático, a su calificación

como Patrimonio de la Humanidad, etc., uniéndose de esta manera a la línea marcada con anterioridad por las instituciones conservadoras.

Este grupo, el *Colectivo 220*, aparece en “escena” el 12 de octubre de 1995. Se trataba de una asociación formada para la defensa del patrimonio y los valores paisajísticos de Granada, que aglutinaba a intelectuales, escritores y periodistas, y que manifestaba, en un informe acerca de la situación del barrio del Albayzín, que éste podía perder su identidad por la presencia de la comunidad musulmana y de los estudiantes extranjeros atraídos por la vida bohemia:

“Corre el riesgo de transformarse en un barrio residencial, pues sus habitantes se ausentan diariamente para dirigirse a su lugar de trabajo, y por tanto, de convertirse en una zona muerta desde el punto de vista de la sociabilidad. Si a este peligro le añadimos el acentuado cosmopolitismo que se ha generado a través de la Comunidad neo-conversa musulmana y de los estudiantes extranjeros atraídos por la vida bohemia, entonces, el Albayzín, perdería una de sus cualidades más naturales, la de ser un barrio castizo” (Ideal 12/10/1995).

Según esta asociación, las nuevas alegaciones no eran más que un simple informe en el que se “recogía las opiniones” de algunos colectivos ciudadanos residentes en el barrio y en la ciudad de Granada, sin la intención de buscar una salida estoica al problema que se había planteado:

“Que quede claro, de una vez para siempre, y que el señor Girón [presidente de la asociación *Granada Histórica y Tradicional*] tome buena nota de ello, que el informe del colectivo 220 solamente es un documento de trabajo y de ninguna manera puede considerarse como una propuesta imperativa del colectivo, que será utilizado para buscar y encontrar las soluciones viables y adecuadas a la magnitud y a las dificultades del problema que se contempla, a través de próximas reuniones” (Ideal 24/10/1995).

De forma paralela a estas reivindicaciones y demandas, la CIE continuaba con su lucha particular, intentando agilizar un proceso de excavaciones arqueológicas, que junto al recurso presentado por la *Real Academia de Bellas Artes*, habían paralizado –en 1997– de nuevo la construcción.

Entre medias de este nuevo proceso de paralización, las actividades de la CIE con respecto a la construcción de la mezquita, se hacen visibles en la celebración del rito de orientación del templo¹⁴⁹, llevado a cabo ante la inminente licencia de obras. Poco después, desestimado el recurso contencioso-administrativo, concluido el proceso de excavaciones arqueológicas y tras la realización de una serie de cambios en la estructura de la futura construcción¹⁵⁰, el 6 febrero de 1998, se concede la licencia definitiva de obras:

“Desde ayer la mezquita que la Comunidad Islámica de España [Comunidad Islámica en España] quiere construir en el Albayzín tienen licencia. El Ayuntamiento de Granada la concedía a pesar de que al grupo de Gobierno no le gusta el lugar donde se va a construir, la plaza de San Nicolás. Miguel Valle aseguraba ayer que se ha concedido porque ya lo estaba por parte de la anterior corporación y el actual gobierno municipal estaba obligado, por ley, a concederla” (Ideal 07/02/1998).

Se configura así una mezquita y un centro cultural que ocuparán un total de 2.000 metros cuadrados; de los cuales 700 metros se destinaran a la construcción de la mezquita y 800 para el futuro centro cultural. Sin embargo, surge un nuevo problema, latente en los actores muslimófobos y muslimófilos, que es el recelo acerca de las fuentes de financiación de la mezquita. Por un lado, la asociación de vecinos advertía de una “supuesta” financiación a través del gobierno de Arabia Saudí –“petrodólares”– y del Reino de Marruecos:

“Todo esto parece que está en negociación. De todas formas, la financiación para la mezquita la sigue llevando ésta comunidad más radical... los integristas. La *Comunidad Islámica en España*. Y ahora mismo parece que no tienen mucho dinero, o han estado parados porque no tenían mucho dinero, para continuar. Buscaban dinero Marruecos y en Arabia Saudita” (Entrev-1).

Igualmente, el resto de comunidades musulmanas, también demostraban sus reticencias en el tema financiero, previendo una inminente paralización de las

¹⁴⁹ En rito de orientación del templo se pondrá la primera piedra de la construcción de la mezquita. La dirección sagrada en el Islam, denominada como *qibla*, esta estará orientada hacia la Kaaba y una vez construida la mezquita, los orantes se situarán de frente al punto de orientación marcado el *mihrab*. Para más detalles acerca de la concepción del espacio sagrado en el Islam cfr.: Abumalham (2004:9–21).

¹⁵⁰ Las modificaciones consistían en desplazar el edificio, concretamente el alminar de la mezquita, algo más de cuatro metros del lugar donde se había proyectado, para que así se pudiera respetar los hallazgos arqueológicos. Además se exigía que los restos de la muralla pudiesen tener un carácter público y ser visitados por quien lo deseara. Al cumplir todo, la licencia se concede.

obras. De este modo lo expresaba un musulmán residente en el barrio del Albayzín, advirtiendo como problemático, tanto la utilización exclusiva de las ayudas financieras recibidas, como la posible malversación de éstas:

“Porque por ejemplo, vamos a construir una mezquita. Quién representa a los musulmanes aquí en Granada. La Comunidad Islámica. A bueno, ¿qué dice ésta gente?: ¡danos a nosotros el dinero y nosotros construimos! y los demás no se fían. Porque te voy a dar 20 millones vas a construir una cosa de 10 millones y otros 10 millones te los mentes en el bolsillo. A la propia mezquita, que ha habido una ayuda para aquí, han dicho: ‘ayudaremos a los musulmanes de Granada a construir su mezquita y, lo financiaremos a través del Ayuntamiento de Granada’. Qué dijeron ésta gente. No, no, nos lo dan a nosotros en nuestras manos y nosotros la hacemos. No se fían. Dicen que 200 millones de pesetas han recaudado para construir la mezquita. Y tú crees que con 200 millones de pesetas, no se puede construir una mezquita. Una no, dos y tres. Ha venido ayuda de Marruecos, de Arabia,... ¿pero dónde está la seriedad?” (Entrev-22).

El problema se plantea ante la posibilidad de financiación por parte del gobierno de Arabia Saudí, puesta en entredicho por parte de todos los sectores de la sociedad, ya que se comparaban la intransigencia y los tintes fundamentalistas asociados con este país islámico, con la especificidad de la CIE:

“Los musulmanes se quedaron sin apoyo del Estado y pasaron a depender de la financiación de los países islámicos. Fundamentalmente, de Arabia Saudita, en donde impera la intransigente escuela wahabí, que tantos informes contrarios ha inspirado a grupos defensores de los derechos humanos como Amnistía Internacional. El papel de la Embajada de este país como transmisora de las directrices de las autoridades religiosas wahabíes está en el centro de la polémica” (El País 30/09/2000).

Sin embargo, la *Comunidad Islámica en España* desmiente estas acusaciones, declarando en el periódico Ideal que no estaban de acuerdo con ningún tipo de financiación procedente de Arabia Saudí, aunque sí haya habido una primera fase de contactos con este país:

“Los responsables de la Comunidad Islámica en España, aseguran que no quieren que un país donde no se cumplen las tradiciones islámicas, dictatorial e ‘imperialista’ les ayude en la financiación de la mezquita que construyen en el Albayzín” (Ideal 12/08/1997).

11.3.4. De 1999 hasta la actualidad

En octubre de 1999, se vuelve a paralizar la construcción de la mezquita por falta de ayudas económicas. Hasta aquel momento, se había logrado construir la estructura general del edificio y del centro cultural, contiguo a la mezquita. La muerte de Hassan II, que según la CIE había financiado la construcción, provoca la paralización de la obra (Ideal 03/04/2000) (cfr. Ilustración 43). De este modo, se entra en un periodo en el que la prensa granadina solamente hace referencia a las continuas “paralizaciones y reanudaciones” en las obras de la mezquita, sin entrar en mayores detalles:

“Las obras de la mezquita del Albayzín, paradas desde hace seis meses por falta de financiación, podrán reanudarse gracias a la ‘inminente’ llegada de nuevas donaciones privadas, aseguró a Efe Sidi Issa, portavoz de la Comunidad Islámica de España [Comunidad Islámica en España], promotora del templo religioso” (Ideal 3 de abril de 2000).



Ilustración 43: Construcción de la Mezquita (07/02/2000)

A partir de esta fecha, el proceso de construcción discurre por otra vertiente: las presiones por parte de la *Asociación de Vecinos*, que ni mucho menos habían olvidado el problema, y que son articuladas a través de la Junta Municipal de

Distrito, provocan que el Ayuntamiento de Granada vuelva a tomar cartas en un asunto “político”, premeditadamente olvidado.

En el inconsciente de una amplia mayoría de vecinos del Albayzín, tras las continuas paralizaciones de las obras, se observaba un trato de favor por parte del Ayuntamiento hacia la *Comunidad Islámica*, que había prorrogado en el tiempo la licencia sin ningún tipo de “legitimidad”. Por lo tanto, era cuestión de tiempo hasta que las fuerzas se volvieran a articular en contra de la construcción y, en definitiva, en contra de una comunidad, la CIE, estigmatizada desde todos los sectores, muslimóforos y muslimófilos (cfr. Cap. 11.):

“Pues no lo sé. Le tienen ellos un cariño especial por eso de la Alhambra. Pero se lo puede uno figurar. La historia, por el buen hacer de los políticos. Aquí le han aprobado la mezquita. Creo, pero no lo sé, que en Córdoba tuvieron problemas, en otra capital Andaluza también tuvieron problemas... y aquí han sido todas las facilidades del mundo. Son muchas cosas” (Entrev-5).

Este “nuevo resurgir” de las demandas locales, se ejemplifica a través de varios artículos periodísticos (cfr. Ideal 4/7/2001 y Granada Digital 5/7/2001), en los que se pone de manifiesto la posibilidad de expropiación de los terrenos en un periodo de dos años, una vez abierto un expediente disciplinario por el incumplimiento de las obligaciones urbanísticas. El 29 de junio de 2001, al agotar las prórrogas solicitadas para proseguir con las obras, y sin ningún tipo de evidencia que diera pie a pensar en la continuidad de las mismas, se habría una nueva puerta a la “esperanza” para aquellos que había luchado en contra de la construcción, así como, una nueva fase de “desesperación” para los interesados.

Estos últimos, sin embargo, eran conscientes de que las negociaciones financieras con otros países árabes estaban muy avanzadas y que sólo era una cuestión de tiempo para que la construcción anhelada llegase a su fin. Tan sólo necesitaban discutir de qué manera se iba a invertir la esperada ayuda monetaria, teniendo en cuenta que con anterioridad habían sido muy criticados

por ello, así como, decidir qué personas iban a estar a cargo de la mezquita y del centro cultural anexo.

Tras un sinfín de problemas, económicos, políticos, sociales, una década después de la compra de los terrenos por parte de *Comunidad Islámica en España*, el 10 de julio de 2003 (11 de Jumadi al Awal del año 1424) se inaugura la Mezquita Mayor de Granada (Ilustración 44 y 45), financiada en el último periodo de construcción por el gobierno de Sharjah (Emiratos Árabes Unidos), gracias a un acuerdo alcanzado entre los distintos representantes de la comunidad musulmana de Granada, por el que a raíz de la creación del Patronato de la Fundación Mezquita de Granada¹⁵¹, formado por musulmanes españoles y un representante del emirato de Sharjah, supuestamente se “diversifica y descentraliza” de la CIE la toma de decisiones. Sin embargo, la nueva mezquita, lejos de constituirse en un espacio de oración y de culto para los musulmanes granadinos, un lugar de encuentro (Lacomba Vázquez 2001), pasa más bien a ser un lugar de desencuentro, tanto por parte de los ya “sensibilizados” vecinos del barrio y el resto de actores muslimófobos, como de los propios musulmanes.

¹⁵¹ Inicialmente constituido por el Presidente de la Fundación, D. Miguel Ángel (Malik) Ruiz Callejas (Presidente de la Comunidad Islámica en España), Vicepresidente: D. Bernardo José (Shuayb) Sánchez Sánchez, Secretario: D. Moisés Gutiérrez Fraguas (Secretario de la Comunidad Islámica en España), Vocales: D. Jamal Salem Al Turaifi (Representante de los Emiratos), D. Juan Antonio Jiménez Montes (Presidente de la Comunidad Islámica de Sevilla), D. Juan Carlos Salvá Trobat y D. Antonio Romero Román (Director de la Facultad de Estudios Andalusies) (cfr.: 13253 ORDEN ECD/1808/2003, de 9 de junio, por la que se inscribe en el Registro de Fundaciones la denominada “Fundación Mezquita de Granada”).



Ilustración 44: Sala de oración de la Mezquita Mayor (10/07/2003)



Ilustración 45: Inauguración de la Mezquita Mayor (10/07/2003)

Una vez se ha analizado el proceso muslimóforo ligado a la aparición de la primera comunidad musulmana en el barrio del Albayzín, la configuración específica de la CIE, la consolidación de las estructuras organizativas de las nuevas comunidades musulmanas y la problemática que surge entorno a la construcción de la Mezquita del Albayzín en la plaza de San Nicolás, debemos analizar la confrontación llevada a cabo por diversos actores locales ante la

celebración (o no) de del día de la Toma de Granada. En este punto, la territorialización del espacio común, se une a los procesos de temporalización, imponiendo desde el Estado-nación, una óptica que recoge la población del barrio del Albayzín y la sociedad civil granadina, como una única interpretación de las “tradiciones inventadas”.

De este modo y, de forma paralela al debate surgido a raíz de la construcción de la Mezquita Mayor de Granada, comienza a generarse un profundo malestar en torno a las raíces históricas e identitarias de Granada y del barrio del Albayzín. La conmemoración de la expulsión de la última dinastía musulmana en 1492 está provocando una confrontación entre grupos a favor de la conmemoración (muslimófilos) y en contra de ésta (muslimófobos).

11.4. De la Toma de Granada al Día de la Reconciliación

El 2 de enero de cada año se conmemora en la ciudad de Granada la conclusión de la “reconquista cristiana” y la expulsión de la última dinastía musulmana de la Península Ibérica, que tuvo lugar en 1492 (cfr. Ilustración 46). Esta “fiesta de la Toma”, en los últimos años está provocando una confrontación entre grupos a favor de la conmemoración y otros que la rechazan. Esto se ha convertido, no en un “choque de civilizaciones” como lo llamara Huntington (1996), sino en un proceso de formación de grupos antagónicos configuradores de la sociedad civil granadina, que procuran reforzar su control sobre la historia y la memoria.

Esta confrontación, llevada a cabo por diversos actores locales, y convertida en polémica constante, se ha hecho palpable en la última década, tras la celebración en 1992 del 500º aniversario de la “Reconquista”. Sin embargo, la polémica surge en la década de los ochenta cuando Castillo Higuera, un concejal

del PSOE del Ayuntamiento de Granada, rehabilita y revive el acontecimiento de la Toma de Granada por los Reyes Católicos, a través de un sustancial cambio en el protocolo de la fiesta granadina que ya estaba cayendo en el olvido por una gran parte de la ciudadanía. A partir de esta fecha, innumerables cambios y “retrocesos” hacia la “tradicionalidad”, se han ido sucediendo, en muchos de los casos, debido a las diversas ideologías políticas representadas en el Ayuntamiento de Granada¹⁵².



Ilustración 46: 515 aniversario de la Toma de Granada (El País 02/01/2008)

Por lo tanto, en primer lugar, debemos analizar la transición “política” a la que la fiesta ha estado sometida al integrar una serie de cambios en el protocolo por parte del grupo municipal que en esos momentos gobernaba la ciudad. En segundo lugar, analizaremos la iniciativa de un grupo de granadinos que decidieron organizar una serie de actos paralelos con profundo sentido “andaluz

¹⁵² Los alcaldes que han representado a la ciudad de Granada desde las primeras elecciones democráticas, ha sido: Antonio Jara Andreu (PSOE - 1997–1991), Jesús Quero Molina (PSOE - 1991–1995), Gabriel Díaz Berbel (PP - 1995–1999), José Enrique Moratalla (PSOE-IU-PA - 1999–2003) y José Torres Hurtado (PP - 2003–2011).

y andalusí”, en respuesta al acto “castellano” (re)-organizado por los ediles del Ayuntamiento de Granada. Este periodo estará comprendido entre 1979 y 1981.

En tercer lugar, la polémica surgida en torno a los cambios en la celebración, será analizada cronológicamente hasta la actualidad, haciendo especial hincapié en los grupos reivindicativos que surgen en torno a la celebración. Estos grupos, polarizarán la opinión pública sobre la celebración, mostrando discursos antagónicos en los que se esencializa a la población musulmana, tanto la neo-musulmana como la inmigrante.

En la actualidad, se pueden observar varios puntos de inflexión a la tradicional celebración del día de la Toma: la celebración de un festival de música y poesía llamado “Festival de las Culturas”, el “Día de la Reconciliación” celebrado en la Mezquita Mayor de Granada, los actos en contra de la celebración por parte de la plataforma ciudadana *Granada por la Tolerancia*¹⁵³ y la *Asociación en Defensa de los Derechos Humanos en Marruecos*. A éstas celebraciones, sujetas a las distintas transformaciones del pasado en el presente, se les unirá recientemente, la conmemoración del V Centenario de la Muerte de Isabel la Católica (cfr. Ilustración 47).

¹⁵³ Plataforma compuesta por diferentes asociaciones y partidos políticos locales: *Izquierda Unida, Derechos Humanos, SOS Racismo, ASPA, Granada Laica, Centro de Estudios Históricos de Andalucía, Manifiesto 2 de Enero y Granada Acoge*.



Ilustración 47: Nación Andaluza, en el V centenario de la Muerte de Isabel la Católica

11.4.1. De 1979 hasta 1995

A partir de 1979, con la llegada al poder municipal del *Partido Socialista Obrero Español*, los actos de la celebración de la Toma adquieren una nueva vertiente, en contraste con las celebraciones que hasta ese momento se habían conmemorado.

Bajo el régimen de Franco se había modificado el sentido general de la celebración, en la que se podía observar un acentuado “sentido de exaltación nacional”, que vertebraba la fiesta hacia los valores centralistas que en aquella época imperaban. Sin embargo, estos valores no cuadraban en el orden “progresista” de la ciudad, del Ayuntamiento y de la ciudadanía, en general, que pretendía mostrar a las demás comunidades españolas, que el proceso de transición se había hecho efectivo en la ciudad. De esta manera lo expone un antiguo representante político del Ayuntamiento de Granada:

“Bueno, yo lo he llevado durante esos años. El primer año, hicimos una comisión y fue depurarlo de todo lo que supusiera elemento del Franquismo, como se hizo con

todos los actos del Ayuntamiento. Limpiarlos y dejarlos como puramente elementos históricos, en los cuales, nosotros no entrábamos... como una celebración que ya estaba asentada en la ciudad, que tenía una escenografía, y que por lo tanto tenía un valor dentro de la memoria y de la cultura de la ciudad. Y bueno, pues una vez que se había hecho, pues mejorar, la música, recuperar cosas que tuvieran el elemento estético y cultural, como en la procesión del Corpus, sin entrar en otras connotaciones y que ya cada cual juzgara como quisiera. Pero que además el acto no lo tenía en sí. Un lavado de elementos históricos que se habían incorporado. Porque se daban una serie de elementos que eran cara al pasado, que se incorporaron en el Franquismo. Pero eso no era del Franquismo, el acto viene desde pocos años después de la Toma de la ciudad. O de la entrega de la ciudad. El acto realizado en la época Franquista, era como un acto de exaltación nacional y además, se daban los gritos... ¡Viva Franco, viva el movimiento...! que se suprimieron evidentemente. Incluso había una representación de la Falange, cosas de este tipo. En la época del Franquismo, el fascismo utilizó esto como un acto del que se apropió, como se apropió de la bandera nacional. Y la hizo ser como una cosa suya, cuando en realidad, era un hecho histórico muy anterior a esto” (Entrev-18).

Por lo tanto, comenzaron a realizarse una serie de cambios protocolarios en todas las celebraciones festivas de Granada y, en este caso, un intento de rescatar del olvido el “sentido histórico” que la Toma de Granada con anterioridad había transmitido. Con este fin, se procedió a una reestructuración escenográfica del acto, cambiando los trajes de época de la procesión cívica; además, se realizaron réplicas del pendón, de la espada y de la corona, todos ellos objetos simbólicos integrados en el ritual de la celebración. Así lo analiza uno de los artífices de los cambios:

“Nosotros cuando llegamos en el años 79, yo fui concejal y teniente de alcalde en el año 79, la ceremonia se representaba en lo que eran los elementos, en el vestuario y demás... más porque había ahí, una cierta... Nosotros decidimos que si había que hacerlo, se suprimieron las partes que tenía... pues con connotaciones del régimen pasado, se le dio un aspecto más histórico, se mejoraron trajes y demás... porque ya que lo hacíamos, lo íbamos a hacer bien. Y se cuidaba que se hiciera todo bien, sin hacer tampoco demasiada alharaca. Porque en especial el hecho no tiene más trascendencia de la que tiene. La misa en la capilla real se suprimió... los sermones y toda esa parte... se hizo más simple. Y después, pues los gritos se redujeron, se le introdujo el himno de Andalucía que antes no se daba, evidentemente iba el rey... y cualquier cosa se simplificó y se quitó incluso un ceremonial. Pues yo recuerdo que no tenía... se celebró, la gente acudía, Granada ¿Quéeee?”¹⁵⁴ (Entrev-18).

¹⁵⁴ En el ceremonial celebrado en la plaza del Carmen se tremola el pendón de Castilla desde un balcón del Ayuntamiento y se repiten las palabras de la fórmula de toma de posesión. Cada una de las tres repeticiones del grito ¡Granada! obtiene del público asistente la irónica respuesta de un ¿Qué? Esta triple respuesta constituye la profesión de fe granadinista, en la que los vecinos se identifican con la ciudad-objeto del rito. Se expresa el apoyo al hecho rememorado por la presencia y el mínimo diálogo en el que los granadinos se convierten en interlocutores de derecho de las mismas frases que se pronunciaron en el momento de la transferencia de propiedad de la urbe (Brisset 1992:23-24).

Los actos encaminados a “adecentar” el sentido histórico de la fiesta, así como “la memoria histórica” de los residentes, fueron aceptados por todas las fuerzas de poder de la ciudad, incluso por el Partido Andalucista, que teóricamente era el más perjudicado, puesto que se estaba revalorizando lo que para ellos supuso un “genocidio” entre castellanos y andaluces. Este proceso, así como la presentación de la fiesta a varios embajadores representantes de la “cultura árabe”, era explicado por el edil Castillo Higuera:

“Esos cambios los hizo una comisión del Ayuntamiento y los redacté yo. El que intervino en depurar el acto, porque aparte de que yo sé de escenografía y sé de historia de Granada, pues me interesó el tema y todo el mundo estuvo siempre de acuerdo. No hubo ningún problema. Estábamos 4 partidos en el Ayuntamiento, el comunista que yo representaba, el socialista, el PA y UCD, que era la derecha. Todo el mundo estuvo de acuerdo con los cambios, incluso el Partido Andalucista, que en ese tiempo podía ser el más exaltado, pues no le dio ninguna importancia. Después, han sido grupos más radicales y más intencionados los que lo han utilizado después. Y después también, mucha gente de fuera que no lo ha entendido. Pues yo lo presenté a algunos embajadores árabes, a los cuales les presentaban el acto, esta gente como si fuera una cosa contra la cultura árabe, pues es claro, les resultaba chocante. Pero después, cuando les explicabas la realidad del acto, pues lo comprendían perfectamente. Que no tenía nada. Al contrario, el Granadino se siente orgulloso de la cultura Islámica, de los aspectos positivos. Evidentemente, no nos sentiríamos orgullosos de estar en ese Islam atrasado y un poco fanático que se puede dar en las posturas intransigentes. Que en Granada se dieron en su época histórica. Pero no es momento de tratar, con motivo de una representación que presenta un hecho que es un hecho importante en la historia de Granada. Que es el cambio que pasó de una civilización, de tipo árabe y de ideología musulmana a una occidental en expansión como era el renacimiento” (Entrev-18).

Sin embargo, se comenzaba a vislumbrar un proceso de recelo por parte de una minoría de intelectuales granadinos de izquierdas. Este grupo, que posteriormente constituiría el Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*, no comprendía cómo un edil del Ayuntamiento, marcado por su pasado “ex-comunista”, podía estar modificando y revalorizando una fiesta conservadora por excelencia:

“Pero lo que más nos sorprende a nosotros, no es Franco, porque eso estaría dentro de la lógica. Lo que más nos sorprende, es que después llegue un Ayuntamiento democrático, que llegue un concejal de protocolo ex-comunista, como Castillo Higuera y quiera potenciar la fiesta” (Entrev-13).

Será a partir de 1981, una vez consolidados los cambios pretendidos por el edil Castillo Higuera y por el Ayuntamiento de Granada, cuando el grupo o colectivo antes mencionado, decida introducir una serie de actos paralelos a la celebración de la Toma. Disfrazándose de “árabes nazaritas”, jugaban con el espacio y el tiempo de la celebración, evocando lo que ellos consideraban la época histórica de mayor esplendor de la ciudad, en la misma línea que el Ayuntamiento celebraba la “contra-historia”. De esta manera lo narra uno de los artífices de esta convocatoria, Tomás Navarro –periodista granadino y representante del Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*–, que considera el 2 de enero de 1981 como el comienzo “forzado” de una serie de reivindicaciones y polémicas, que ha llegado a reproducirse año tras año, hasta la actualidad:

“Para tal menester vimos oportunos acudir disfrazados de musulmanes nazaritas, ¿Existe acaso algo más granadino que esto? Y en la más lúcida de las provocaciones urbanas, como si de unos prematuros carnavales se tratase, aparecimos una quincena de morunos y fátimas en la mismísima plaza del Carmen y en un genuino Dos de Enero en Granada” (Navarro 1998:29)

Esta “curiosa” forma de reivindicación muslimófila, continuó organizándose durante dos años más. El primer “Llanto por Granada”, celebrado en el paseo de los Tristes, consistía en una convocatoria pública alternativa a la “tradicional” Toma, que consiguió congregarse tanto a vecinos de diferentes ideologías y religiones, como a varios representantes del propio Ayuntamiento. Con ello se logró sentar las bases de lo que en la actualidad se ha convertido en una polémica de reivindicaciones entre los nuevos movimientos localistas, por un lado, y aquellos que reivindicaban las raíces históricas de Al-Andalus, por otro. De esta forma, se articulaba un acto poético-musical –con la participación de un alto porcentaje de los actores sociales que actualmente forman el Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*– en contraposición al acto “militarista y nacional-católico” que se celebraba, en ese momento, en la plaza del Carmen. Tomás Navarro narra este acontecimiento haciendo especial hincapié en las raíces históricas de Al-Andalus:

“De esta manera, en el glacial enero de 1983, varios granadinos engarzados con el romántico legado de Al-Andalus, estuvimos en el Paseo de los Tristes conmemorando el Dos de Enero de ese año” (Navarro 1998:30).

A partir de 1991, tras la paralización de los actos alternativos, un grupo de activistas independentistas constituidos como *Comité Andalucía-Nación*, comenzaron a mostrar su desacuerdo con lo que consideraban un acto de “expresión del imperialismo castellano”, manifestándose durante los actos de la Toma, “gritando” y distribuyendo panfletos (cfr. ilustración 48). En éstos, se reclamaba la independencia andaluza y la devolución de las tierras expropiadas por los conquistadores, ya que –desde su punto de vista– desde aquella época, sistemáticamente se habían incumplido las capitulaciones de Santa Fe¹⁵⁵, firmadas por parte de los Reyes Católicos.

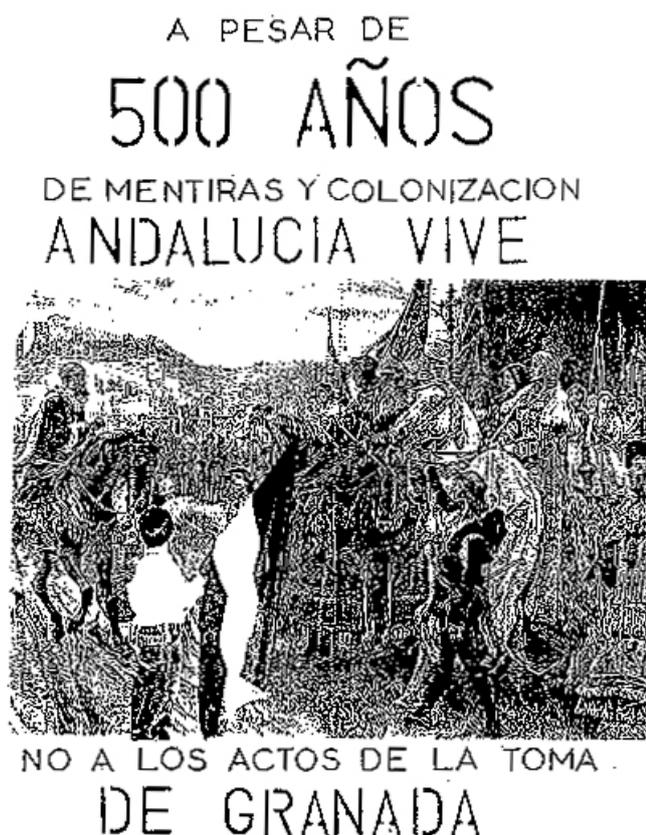


Ilustración 48: Panfletos distribuidos por el *Comité Andalucía-Nación*

¹⁵⁵ En las capitulaciones de Santa Fe, firmadas por el Rey Boabdil y los Reyes Católicos, se acordaron los términos en los que se entregaba la ciudad, así como, el futuro de sus pobladores.

A raíz de esto, el colectivo *Identidad Andaluza* (cfr. Cap. 4.4.2.) construía su discurso nacionalista-regionalista exclusivamente sobre las bases ancestrales del Islam, “reinterpretando” la versión histórica de Al-Andalus:

“Yo creo que básicamente era una forma de confrontación política. Con un poso ideológico importante, ideológico, basado en una forma diferente de observar la historia. Pero era una forma de confrontarse tratando de construir el andalucismo sobre las señas de identidad ancestrales, que es Al-Andalus. Entonces para reivindicar Al-Andalus, no podemos seguir celebrando la Toma” (Entrev-14).

Estos actos reivindicativos, coordinados a través del representante del *Partido Andalucista*, D. Manuel Matés, en su calidad de portavoz de la Coordinadora *Identidad Andaluza*, exigían al Ayuntamiento que aprobase un acto de carácter público-festivo-cultural –entre las 10 y las 15 horas del día 2 de enero de 1992– en el Paseo del Violón (cfr. Anexo 3). Así, el día 20 de diciembre de 1991, el gobierno Civil de Granada, aprobaba la posibilidad de la reunión:

“Habida cuenta que el acto a celebrar por dicha Entidad, dado su carácter y localización es presumible que no produzca alteración alguna de orden público” (cfr. Anexo 3).

Mientras los grupos musulmanes establecidos en Granada habían declarado públicamente, con anterioridad a la celebración del día de la Toma, que evitarían en ese día su presencia en las calles más céntricas de la ciudad (cfr. Ideal 19/12/1991), el grupo que había acudido al Paseo del Violón en una “nueva edición del ‘Llanto por Granada’” –compuesto por los colectivos *Identidad Andaluza* y *Nación Andaluza*–, terminaba su reivindicación en la plaza del Carmen con una simbólica suelta de globos blancos y verdes. El periódico Ideal nos recuerda este “particular” acontecimiento:

“Estos grupos, englobados en Identidad Andaluza, realizaron su particular llanto por Granada, con la lectura del poema más antiguo de los que se conocen sobre la bandera de Andalucía, atribuido a Abu Acbag Ibu Argan, escrito en el año 1051. El canto del himno de Andalucía y un minuto de silencio por la reconciliación entre los pueblos dieron fin a un acto, que se trasladó a la plaza del Carmen, donde se realizó

una suelta simbólica de globos blancos y verdes, al término del protocolo de la Toma” (Ideal 03/01/1992)

Mientras que el grupo de nacionalistas andaluces soltaba sus globos, simbolizando la bandera de Andalucía, un conjunto de miembros del grupo ultraderechista “*la Asociación Bernal Díaz del Castillo*”, que esa mañana habían llegado de Madrid, increpaban a las autoridades pretendiendo convertir el V Centenario de la celebración de la Toma en un día de exaltación nacional españolista:

“Grupos proislámicos lloraron por Granada mientras ‘ultras’ cantaron la victoria sobre ‘los infieles’. Mientras grupos promusulmanes se encontraban junto a la mezquita de San Sebastián, alrededor de veinte jóvenes, miembros de la Asociación Bernal Díaz del Castillo, intentaban, en la plaza de las Pasiegas, transmitir a los granadinos una idea de reivindicación de la ‘gesta militar victoriosa sobre los infieles de Granada’” (Ideal 03/01/1992).

Esta serie de “rencillas y rivalidades internas”, que pretendía la modificación y/o exaltación de una fiesta que se auguraba de gran esplendor como pórtico a los fastos del V Centenario, no conllevaron ningún cambio significativo en la celebración, salvo que la corona floral fue depositada ante los féretros de los Reyes Católicos por el presidente de la Junta de Andalucía y no por el alcalde, y que en vez del concejal al que le correspondía, fuese el propio alcalde quien tremolara el pendón desde el balcón municipal.

De forma paralela a los enfrentamientos que tuvieron lugar en la plaza del Ayuntamiento, entre los “ultras” y los “andalucistas”, la prensa local exponía su preocupación ante la supuesta “confabulación de intereses”, por la que se habían unido los grupos musulmanes de la ciudad con los miembros “más independentistas” del Partido Andalucista:

“Miembros de grupos islámicos como la Comunidad Musulmana de Al-Andalus, el Colectivo Morabitúm, miembros de las secciones más independentistas del PA, realizaron un acto que se inició con tres intervenciones en las que se hizo una llamada a la concordia, una bajo la perspectiva cristiana, otra musulmana y otra judía, en un intento de que todos estuvieran representados” (Ideal 03/01/1992).

Sin poder entrar aquí a analizar la pretensión del diario *Ideal*, sí es obvio, que en aquel momento existió un apoyo verbal o presencial por parte de la *Yama'a Islámica de Al-Andalus* (cfr. Cap. 4.1.), (apoyo) por el que se ponían de manifiesto las raíces comunes entre los grupos nacionalistas andaluces y las asociaciones musulmanas. Ambos mezclaban en su discurso, por un lado, el sentido de identidad histórica de Andalucía, reivindicando la necesidad de un nacionalismo andaluz y, por otro lado, la reivindicación de las raíces musulmanas comunes.

La aparición del “otro”, que por esas fechas ya había generado una cierta alarma social con el proyecto de construcción de una Mezquita en el barrio del Albayzín (cfr. Cap. 11.3.), entendido como una grave confrontación en la que se luchaba por ciertos espacios territorializados reconocidos como “propios” y, afirmando la identidad localista de los granadinos, se debería unir al hecho de la pretendida modificación de una “memoria histórica” reconocida por la mayoría. Esto se ejemplifica en la propuesta de manifiesto que la *Yama'a Islámica de Al-Andalus* presentaba el 17 de diciembre de 1991 a los representantes del colectivo *Identidad Andaluza*, en el que pedían, entre otras cosas, la supresión de todos los actos de la celebración del día de la Toma:

“Que un pueblo culto como el nuestro, participe en actos que celebra la ruina y su propia decadencia, la pérdida de su identidad y libertades, sólo tiene un motivo: han matado nuestra memoria colectiva” (cfr. Anexo 5).

De esta manera, en 1993, sin que existiera una presión visible por parte de los grupos localistas que, sin embargo, comenzaban a organizarse, el colectivo *Nación Andaluza* seguía en su línea de reivindicación, expresando que el día de la Toma había sido un “proceso de limpieza étnica, que había supuesto el fin de la convivencia entre los granadinos” (cfr. *El País* 03/01/1993):

“Colectivo Nación Andaluza, se presenta en la plaza del Carmen y lanza al cielo una bandera de la comunidad autónoma, atada a globos blancos y verdes, en la que habían escrito ‘Identidad Andaluza’. También repartió un panfleto que imitaba la portada de un periódico, en forma de noticias denunciaba la represión que iniciaron los Reyes Católicos en Granada en 1492. La conquista ‘fue un ejemplo de limpieza étnica y supuso el fin de la convivencia entre los granadinos’ por lo que

considera ‘repudiable que una institución democrática como el Ayuntamiento’ conmemore ese hecho” (El País 03/01/1993).

Entre 1993 y 1995, pequeños incidentes eran recogidos a través de la prensa local y nacional, en los cuales se presentaban las reclamaciones de este grupo nacionalista, vinculándolo expresamente con los grupos de musulmanes granadinos que años atrás habían comenzado a residir en el barrio del Albayzín, aunque estos no participaran expresamente en los actos de boicot contra la Toma:

“Granada cumplió con la tradición al conmemorar la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos. Grupos nacionalista y musulmanes andaluces, contrarios a la celebración de la conquista de Granada, repartieron 800 globos con los colores blanco y verde y desplegaron una pancarta en la que se leía: Papá... ¿Los serbios también celebran su ‘día del pendón’ en Bosnia?” (Ideal 03/01/1994).

Frente a estas reivindicaciones, comenzaba a generarse en la opinión pública granadina un proyecto conservador que pretendía salvaguardar la “fiesta y la identidad granadina”, en el que se justificaba la celebración y se rechazaba la opinión de aquellos que intentaban modificarla. La justificación de la celebración, dejaba de lado la tradicionalidad de la misma y se presentaba como un claro exponente de la cultura “propia” *versus* la “ajena”:

“No pretendáis que nos sintamos culpables por ello, por celebrar nuestras fiestas, tener una cultura y unas costumbres propias. Por nuestras venas corre de todo menos sangre mora” (Ideal 20/01/1994).

Con la llegada del Partido Popular a la alcaldía de Granada (1995-1999), coincidirán en la propuesta de “no-celebración” y/o “modificación” dos grupos ideológicamente distantes que con anterioridad no habían coincidido. Por un lado, el ya mencionado colectivo *Nación Andaluza* y los representantes del *Partido Andalucista*, que años atrás se habían manifestado libremente en la fiesta, pidiendo la erradicación de la celebración a través de actos visibles de protesta. Y, por otro lado, se articulaba un nuevo grupo a través de la *Asamblea Civil*. Este grupo, formado por los intelectuales que en 1981 celebraban el primer “Llanto por Granada”, ahora optaba por actos de concienciación de la sociedad

civil, valiéndose de la ayuda de los medios de comunicación, con la intención de redescubrir la historia y plantear un futuro alternativo de la fiesta, convirtiendo el día de la Toma en un día de la tolerancia y convivencia multiétnica. Para ello, emprendieron una iniciativa de recogida de firmas entre personalidades relevantes de la cultura andaluza –126 miembros entre los que se encontraban escritores, poetas, artistas, periodistas, profesores, concejales del Ayuntamiento, etc.–, todas ellas contrarias a la forma y el sentido que tenía la celebración de la Toma de Granada. De esta manera lo explicaba uno de los representantes del colectivo:

“Esta idea, surgió en el 94, en vísperas del 95 que fue un año importante para Granada, cuando estaban aquí los campeonatos mundiales de esquí, cuando se puso en marcha el legado andalusí. Entonces, un grupo de escritores, profesionales, periodistas como yo, artistas y demás, vimos que no era congruente, que era recuperar el legado andalusí y por otra parte, mantener una fiesta como la del día de la Toma. Entonces, dijimos, que cómo era posible, que un Ayuntamiento democrático, basado en una constitución laica, no confesional, cómo era posible que pudiera rendir homenaje a unos Reyes como los Católicos, que fue un episodio triste para Granada. Conquistada por hombre, bueno, todo está en nuestro manifiesto. Según cerco militar, que lo primero que hicieron fue incumplir unas capitulaciones con Boabdil, firmar un decreto de expulsión contra los moriscos, una pragmática contra los gitanos. Todo aquello, era contradictorio con la constitución y con los nuevos tiempos democráticos. Entonces hicimos el manifiesto. Apelamos al Ayuntamiento, porque era una asignatura pendiente. Porque de hecho, esto debió cambiar en el año 79, con el primer Ayuntamiento democrático. Cambiar todas las fiestas, como se cambió el 18 de julio, para no herir la sensibilidad de los vencidos, porque aquí también había una especie de transición pendiente. Pendiente además de 500 años. Cómo es posible que se siga celebrando en un Ayuntamiento democrático, que debe de representar a todos los granadinos, cómo es posible que siga celebrando una fiesta... con una constitución. Claro, aquí hay algo que no encaja. Bayonetas, un ejercito... un acto típico del nacional catolicismo. Entonces, nos pusimos en marcha” (Entrev-13).

Frente a la presión que este grupo de intelectuales ejercía sobre el Ayuntamiento, junto con las reivindicaciones de *Nación Andaluza* y el *Partido Andalucista*, se generó una actitud reaccionaria en el ámbito político local, a través de asociaciones y partidos políticos, como *Granada Histórica y Cultural*, el *Partido Popular*, etc. Ambas vertientes de pensamiento, reinventaban las raíces históricas de la conmemoración para articular un proceso de cambio o de estabilidad. Sin embargo, las pretensiones pro-modificación en ningún momento

fueron aceptadas por los representantes políticos del Ayuntamiento, que optaron por la tradición localista:

“El alcalde dice que no quitará ‘ni una coma’ a los actos del Dos de enero porque conmemoran un hecho histórico” (Ideal 31/01/95).

Aunque todas las reivindicaciones, que desde 1979 habían luchado por la supresión y/o modificación de los actos de celebración de la “reconquista cristiana” del “Reino de Al-andalus”, habían estado secundadas en su mayoría – con la excepción de la Yama’a Islámica en su vertiente más política del nacionalismo andaluz vinculado con las raíces musulmanas de la región (cfr. Cap. 4.4.1.)– por actores “muslimófilos” que defendían la presencia y la raíces musulmanas de la ciudad, no contaron con el apoyo tácito de los miembros de la comunidad musulmana aunque, de forma explícita, sí estuvieran de acuerdo con las protestas. Sin embargo, para la sociedad civil granadina, no exclusivamente ligada a su vertiente más localista, ambos grupos estaban relacionados y expresamente coordinados en una lucha que iba más allá de la propia celebración, ya que sentaban las bases de una presencia no deseada, así como, la posibilidad de organizarse frente al poder establecido.

11.4.2. De 1996 a 2001

A finales de 1995, miembros de la *Asamblea Civil* y promotores del *Manifiesto 2 de Enero*¹⁵⁶ comienzan un marcaje particular a los actos celebrados en la conmemoración del día de la Toma. En un periodo de dos años (1996-1997), se articula un proceso de rechazo de la fiesta coordinado por estas dos organizaciones, a través de la realización de conferencias, exposiciones artístico-culturales y la publicación de un manifiesto en el periódico Ideal. Por un lado, el

¹⁵⁶ Entre otros, Ian Gibson, Amin Maalouf, Carlos Cano, Yehudi Menuhin, Antonio Gala, Juan Goytisolo y Federico Mayor Zaragoza, propusieron convertir la fiesta local del 2 de enero en una jornada de reconciliación de las tres culturas, judía, cristiana y musulmana.

Colectivo *Manifiesto 2 de Enero* y, por otro, grupos de nacionalistas andaluces reprodujeron punto por punto las primeras reivindicaciones planteadas a la fiesta en el periodo de transición. Sin embargo, en este periodo surgen una serie de acontecimientos que configuran el proceso actual de la celebración:

En primer lugar, debemos observar la primera manifestación explícita por parte de un grupo musulmán, la *Comunidad Islámica en España*, que a través de su emir, Juan Bermejo, felicitaba públicamente al Ayuntamiento por los cambios que había introducido en la celebración. Desvinculándose de la presión social que comenzaba a “demonizarlos”, no sólo por su supuesta participación en los actos de boicot contra la Toma, sino por su visibilidad y presencia en el barrio del Albayzín, donde un año antes (1996) habían comenzado a construir la polémica Mezquita Mayor, el grupo de neo-musulmanes parece adoptar por una postura intermedia que sorprendentemente recrimina el exceso de “palabras” y la falta de apoyo de aquellos que dicen hablar en su nombre:

“Juan Bermejo Mújica, presidente de la Comunidad Islámica en España, felicita públicamente al Alcalde Díaz Berbel por los cambios introducidos en la celebración de la Toma. Así, estructura dos bandos, por un lado, aquellos que se manifiesta en contra de las modificaciones de la Toma, y por otro lado, los partidarios al cambio, ‘Si tan deseosos están de defender a los vencidos, si realmente les preocupa el reconocimiento de los musulmanes, tanto de antaño como de hogaño, ¿cómo es que no apoyan con rapidez cualquier atisbo que lo permita? ¿O será que el síndrome de Bosnia, genocidio de los musulmanes mientras las fuerzas conciliadoras de la ONU dejaban hacer y los intelectuales derramaban de nuevo miles de palabras, forma ya parte del hombre moderno?’” (Ideal 04/01/1997).

En segundo lugar, se publicó en el periódico Ideal la primera encuesta de opinión relacionada con la celebración o no de la Toma. Aunque no se hiciera alusión al tipo de celebración deseada –tradicional o “modificada”–, una amplia mayoría de los granadinos encuestados manifestaba un expreso apoyo a la continuidad de la fiesta:

“El 84,3% de los granadinos, a favor de la Toma. ‘Una amplia mayoría de granadinos está a favor de la celebración de la Toma, concretamente un 84,3%, según un sondeo de opinión realizado por IDEAL’” (Ideal 19/01/1997).

En tercer y último lugar, se realiza uno de los cambios más significativos en el ceremonial, desde 1979. En un claro proceso de “invención de la tradición”, el entonces equipo de gobierno del Ayuntamiento de Granada y el Alcalde Díaz Berbel, inauguraron una estatua en memoria de Boabdil –último rey nazarí de Granada– con la intención de integrar el homenaje al Rey en futuras ediciones de la Toma:

“El día 2 de enero de 1997 se inauguraba en Granada un monumento a Boabdil en una operación de oportunismo político del alcalde J. Gabriel Díaz Berbel, con el himno oficial de Macarena” (El País 17/12/1997).

11.4.3. Nueva etapa en la celebración de la Toma

En el año 1996, consolidada y legitimada así la ofrenda floral al rey Boabdil por la propia comitiva del Ayuntamiento, se genera una actitud minoritaria, pero contraria, por parte de la sociedad civil granadina. Se articulan de esta manera reproches, por parte de los actores muslimófilos, del movimiento nacionalista andaluz y por un grupo localista, la asociación *Granada Tradicional*. Los movimientos nacionalistas, observarán que los últimos cambios introducidos, tan sólo intentan maquillar el sentido último de la fiesta:

“Políticamente incorrectas, por su evidente xenofobia implícita, ya el PP intentó combinar en Granada el mantenimiento de sus rasgos reaccionarios españolistas con la introducción de gestos y actos secundarios, como la ofrenda floral a la estatua de Boabdil, último emir nasri de Granada, con los que endulzar y atenuar el tufo a cuartel legionario del acto. Incluso invitó a una cohorte de diplomáticos de regímenes árabes acreditados en Madrid que, una vez convenientemente advertidos de dónde se metían y de cómo sería políticamente utilizada su presencia, fueron en cascada excusándose para evitar aparecer como cómplices. Un cargo de Tetuán que hizo caso omiso a estos consejos, tuvo que dimitir una vez vuelto a Marruecos” (Boletín Andalucía Libre 19/12/2000).

Mientras que los grupos antes consolidados mantenían sus reivindicaciones, el nuevo grupo pro-defensa de lo local se manifestaba “parcialmente” en contra

de los cambios introducidos, defendiendo el carácter único y no modificable de la conmemoración, así como del carácter “inmutable” de la historia:

“Hoy se conmemora la Toma de la ciudad por los Reyes Católicos. El Colectivo Manifiesto 2 de Enero pide convertir los actos en la fiesta de la tolerancia. Nación Andaluza, ha hecho pública una nota en el que critica la conmemoración que recuerda –dicen sus responsables– unos de los mayores genocidios de la historia europea. En sentido contrario se manifiesta la Asociación Granada Tradicional, pidiendo respeto a la historia que existe y no se puede cambiar” (Ideal 02/01/1998)

Las presiones de estos tres grupos surtían efecto a nivel de los colectivos sociales, cuando en la celebración de 1998 los cambios introducidos por el equipo de gobierno en referencia a la ofrenda floral y al homenaje a Boabdil, no fueron refrendados por los colectivos sociales. Una paupérrima representación de 50 personas acudió al homenaje:

“El Homenaje a Boabdil sólo congregó a medio centenar de personas en los jardines del Violón” (Ideal 03/01/98).

Este acto de desagravio por parte de la sociedad civil granadina auguraba que cualquier tipo de cambio realizado en el ceremonial de la conmemoración, que alterase la “tradicionalidad” del mismo, no iba a ser entendido por los grupos localistas.

Sin embargo, será a partir de 1999, en plena época de elecciones y de cambio municipal, cuando el problema obtenga claros tintes políticos. Varios partidos políticos adoptan en su propaganda electoral, por un lado, la posibilidad de cambios en el acto –partidos liberales– y, por otro, a través del *Partido Popular*, la pretensión de continuar con la línea de celebración que años anteriores se había tenido. Se politiza así la polémica, que adquiere su mayor auge en el momento en el que el gobierno municipal tripartito –PSOE-IU-PA– gana las elecciones municipales:

“IU Asume todas las propuestas del ‘colectivo 2 de enero’. Convertirá la toma en una fiesta multiétnica” (Ideal 11/05/99).

Surgen en este contexto una serie de iniciativas por parte del Ayuntamiento, que pretendían articular un proceso de cambio en el ceremonial para convertir la Toma en una “fiesta multicultural”, optando por una versión más integradora de la fiesta, que tuviese en cuenta las distintas comunidades religiosas que ya estaban asentadas de forma más visible en el barrio del Albayzín. La fiesta de la Toma se sustituirá en su ceremonial paralelo por una fiesta multicultural:

“El municipio cambiará la Toma por una fiesta multicultural desmilitarizada. Una comisión formada por historiadores, artistas, políticos y representantes de la Iglesia, entre otros colectivos, decidirán los cambios que se introducirán en la celebración de la Toma de Granada, criticada en los últimos años por algunos sectores de la ciudad por su carácter excluyente” (Ideal 15/08/99).

De esta manera, se suprimen los actos florales a Boabdil, criticados anteriormente por ambos grupos –localistas y “nacionalistas”–, se introduce en el ceremonial la lectura de un comunicado a favor de la convivencia y tolerancia, y se desmilitariza el acto:

“Otra corporación, integrada por el PSOE, Izquierda Unida y el Partido Andalucista ha decidido ahora modificar los actos del protocolo. Se ha reducido la presencia militar y se ha introducido la lectura de un comunicado en favor de la convivencia y la tolerancia, además de un concierto de música árabe-andalusí. Estos cambios han motivado las protestas de los colectivos más conservadores de la ciudad y del PP, cuyos concejales no acudirán hoy a ninguno de los actos como medida de protesta. El gobierno municipal decidió también suprimir una ofrenda floral a una estatua del último rey musulmán de Granada, Boabdil, para respetar la costumbre islámica de no agasajar imágenes que representen a hombres. Los cambios, para el Consejo Musulmán, no han sido resultado de sus propias peticiones, ‘sino de la reflexión de una sociedad cada vez más concienciada en la solidaridad, la igualdad y la convivencia’” (El País 02/01/2000).

Este momento, de cambio político en el Ayuntamiento y de aparición de nuevos actores conservadores ligados a la “extrema derecha”, es aprovechado por la comunidad musulmana, ya representada desde 1999 por el CIG (cfr. Cap. 10.4.3.), para desvincularse de la actitud que años atrás había manifestado públicamente la *Comunidad Islámica en España*. Apoyando las nuevas medidas adoptadas por el Ayuntamiento, consideran que cualquier cambio, por mínimo que sea, podía favorecer la desaparición de la fiesta. Igualmente, exponían en su comunicado, que la permanencia de la celebración suponía un obstáculo

insalvable para el entendimiento y la futura convivencia entre las distintas comunidades representadas en la ciudad:

“El Consejo Islámico de Granada, que agrupa a los diferentes colectivos musulmanes que viven en la ciudad, mostró ayer su acuerdo con la decisión del equipo municipal de gobierno de introducir modificaciones en la Fiesta de la Toma, que hoy conmemora el 108º aniversario de la entrada de los Reyes Católicos en la ciudad y la siguiente expulsión de musulmanes y judíos granadinos. ‘Todo paso, por pequeño que sea, que lleve al cambio total o a la desaparición’ de la Toma, señaló el consejo en un comunicado, ‘estará respaldado y recibido de buen agrado por nuestro colectivo’. El portavoz del Consejo Islámico, Abraham Lucio Pérez [Lucio López], indicó que la Fiesta de la Toma representa ‘un desencuentro y un grave obstáculo para la buena convivencia entre ciudadanos españoles’. ‘Pone a unos españoles por encima de otros, por causas de su religión o raza, vulnerando de esta forma el artículo 14 de la Constitución’” (El País 02/01/2000).

Ante estas pretensiones de cambio, apoyadas por las comunidades musulmanas de la ciudad, se genera un discurso conservador por parte de los líderes de las asociaciones e instituciones pro defensa de lo local. Por un lado, coincidían en la actitud del *Partido Popular* de mantener la fiesta, aunque años atrás ellos mismos ya la habían modificado, articulando las fuerzas mayoritarias de votantes conservadores en la ciudad. Por otro lado, denunciaban la propuesta del nuevo grupo de gobierno, que pretendía modificar los actos de la Toma. A raíz de esto, se constituyen los grupos que, hasta hace poco, reivindicaban la conmemoración o modificación del día de la Toma:

- por una parte, el grupo constituido por actores muslimófilos que pretenden la modificación global o parcial de los actos de celebración de la Toma de Granada: i.e. el *Partido Andalucista*, *Nación Andaluza*, el *Colectivo Manifiesto 2 de Enero*, el *Partido Socialista Obrero Español*, *Izquierda Unidad* y la comunidad islámica representada en el *Consejo Islámico de Granada*;
- y, por otra parte, el grupo constituido por actores muslimófobos que defiende la no modificabilidad de los actos celebrados para la conmemoración, entre los que se puede destacar: representantes de la Iglesia católica, las asociaciones localistas –*Granada Histórica y Cultural*,

Granada Tradicional, etc.—, el *Partido Popular* y las asociaciones de ultra derecha (Falange Española, Democracia Nacional, etc.).

A lo largo de dicho proceso de configuración de grupos antagónicos, que años atrás habían sido mediatizados a través de la prensa local, ahora canalizan sus reivindicaciones a través del *Foro de las Culturas*, un órgano consultivo creado por el Ayuntamiento, en primer término, para analizar las propuestas y demandas de las asociaciones y de los ciudadanos granadinos representados por éstas y, en segundo término, para llegar a un consenso y propuesta final de cambio de la celebración de 2001.

11.4.4. *El Foro de las (tres) Culturas*

El 2 de febrero de 2000, se constituye el *Foro de las Culturas* con la intención de convertirse en un “referente para el debate y la discusión sobre el derecho de todas las culturas a contar con espacios de reconocimiento” (García Castaño 2000:28). De esta manera, para el coordinador del *Foro de las Culturas*, serían dos los objetivos básicos que se pretenden:

- el primer objetivo, sería promover el estudio y el debate en torno a las formas de convivencia de las diversas culturas, con el objetivo de asesorar a las administraciones públicas, en general, y al Ayuntamiento de Granada, en particular, para que se desarrollen acciones políticas y de intervención que favorezcan la mejora de la convivencia intercultural y la consoliden;
- el segundo objetivo sería, situar a la Ciudad de Granada como punto de referencia para todo el Estado, en el que se muestre el modo en que es posible asegurar un trato igualitario y un reconocimiento a las minorías culturales (García Castaño 2000:28).

Una vez establecidas las líneas de actuación del *Foro de las Culturas*, se propuso a los representantes de las asociaciones¹⁵⁷ la necesidad de elaborar un dossier de todos los espacios temporales festivos de la ciudad de Granada (García Castaño 2000:157). A raíz de esto, el 24 de abril de 2000, se debate la posibilidad de celebrar la festividad de Mariana Pineda. En esta propuesta inicial a través del Foro, las fuerzas locales comienzan a representar los intereses de la ciudad, ante el recelo de la Iglesia, puesto que se estaba constituyendo una fiesta civil en la que las connotaciones religiosas eran mínimas. Sin embargo, esta propuesta fue apoyada sin más por la mayoría de las agrupaciones.

En el pleno realizado el 24 de mayo de 2000, se acordó redactar un informe en el que se delimitasen las posturas de cada uno de los participantes: los partidarios de no modificar la fiesta o tan sólo introducir ciertas mejoras, y los partidarios de modificarla. Sin embargo, será en la segunda reunión del Foro sobre la celebración de la Toma, realizada el 7 de junio de 2000, el momento en el que realmente se debata de qué manera se podía modificar (García Castaño 2000:169) la última propuesta del Ayuntamiento que tanta polémica había desatado.

En este momento, las organizaciones que estaban a favor de la celebración y que rechazaban cualquier tipo de modificación en la misma, llegaron a considerar que los cambios introducidos por el Ayuntamiento en 1999 eran un mal menor frente a la última celebración. Los partidarios de modificarla, apoyaban la última celebración pese al revuelo levantado por los grupos nacionalista de ultraderecha que se habían concentrado en la plaza del Carmen para boicotear la nueva “fiesta multicultural”.

¹⁵⁷ En este capítulo se analizan las posturas y reivindicaciones más significativas de las asociaciones representadas en el *Foro de las Culturas*, como por ejemplo: la asociación *Granada Tradicional*, la *Plataforma Pro 2 de Enero*, la asociación *Mujeres por Granada*, *Nación Andaluza*, el *Consejo Islámico* y el *Colectivo Manifiesto 2 de Enero*. Sin embargo, no debemos olvidar la presencia activa del resto de organizaciones representadas en el Foro (cfr. anexo 4).

Como órgano consultivo, el Foro había “consensuado” la opinión de las distintas organizaciones y colectivos de la ciudad, consiguiendo reunir en una misma sala a grupos que desde 1979 se habían enfrentado verbalmente por la celebración o no celebración de la Toma. Sin embargo, la última palabra de qué o cómo celebrarla estaba en manos del Ayuntamiento. De esta manera, la pretendida labor mediadora del Foro se puso a prueba el 2 de enero de 2001, en la que se mantuvieron las últimas modificaciones (bando municipal, desmilitarización, etc.), se añadió el nuevo nombre de Fiesta de Granada y, se organizó una visita oficial al palacio de la Alhambra como gesto de homenaje al símbolo más universal de la ciudad (cfr. Ideal 03/01/2001).

Estas medidas adoptadas por el Ayuntamiento, lejos de apaciguar los ánimos de los grupos “enfrentados”, sirvieron para acrecentar las diferencias. Los grupos que los dos últimos años habían monopolizado la tremolación del pendón de Castilla, se mostraron ese año especialmente ruidosos, hasta el punto de impedir la lectura del bando municipal, así como, inferir innumerables improperios en contra del Alcalde y, en contra de cualquier persona que apoyase los nuevos cambios introducidos:

“Banderas ultraderechistas, abucheos al himno de Andalucía, pasquines reclamando la unidad de España... El intento del gobierno municipal de Granada – integrado por el PSOE, IU y el Partido Andalucista– de renovar los actos tradicionales que ayer, 2 de enero, día de la Toma, conmemoraban la rendición de la ciudad ante los Reyes Católicos, hace 509 años, se encontró con el rechazo de los sectores más conservadores, que acudieron al centro de la ciudad para proferir gritos contra el alcalde, el socialista José Moratalla, y reivindicar Granada como 'cuna' de España” (El País 03/01/2001).

Este ambiente tan hostil, forjado años atrás, se ha ido reproduciendo año tras año hasta la actualidad, “gracias” a las distintas organizaciones sociales que en su momento reunió el Foro. Por ello, es necesario analizar cada una de las posturas adoptadas en el Foro por los distintos representantes de la ciudadanía

granadina, así como, la repercusión que esta celebración ha tenido de forma tácita en las comunidades musulmanas asentadas en la ciudad.

11.5. En búsqueda de un “consenso entre culturas”

El *Foro de las Culturas*, posiblemente el lugar más indicado donde debatir las formas y las estrategias de cambio de las distintas tradiciones forjadas en la ciudad de Granada, “enfrentó” cara a cara a dos posiciones concebidas en la lucha por la identidad y en el pasado histórico reinventado. Sin embargo, las propuestas de “permanencia” y “cambio” de la celebración, en lo que supone la reiteración (cfr. Cap. 11.4.) de un ya “manido” pero persistente discurso localista, esgrimidas en el fragor del debate interno, lejos de generar un consenso o entendimiento entre las distintas partes, sirvió para consolidar los discursos antagónicos de los muslimófobos y muslimófilos.

A continuación analizaremos estos discursos, vertidos tanto en la última fase de trabajo del Foro, como en los posteriores años de celebración de la Toma.

11.5.1. Muslimofobia: partidarios anti-modificación

En primer término, los representantes de la asociación *Granada Tradicional* plantearon la no modificación de los actos de la Toma, exponiendo que no existía ningún tipo de “agravio” ni “falta de respeto” hacia otras culturas en la conmemoración y, que tan sólo se pretendía celebrar una “tradición histórica”. De esta manera, uno de los asistentes al *Foro de las Culturas*, en representación de la asociación *Granada Tradicional*, exponía su particular postura:

“Yo parto de una base, yo he tenido la enorme suerte de vivir en Tánger cuatro culturas, árabe, hebrea, islámica y cristiana. Luego he vivido Fez, más

profundamente porque yo era la delegada de cultura y he vivido todas esas culturas, desde un profundo respeto de unos a otros. Yo cuando llegué a Granada, y llevo en Granada veintitantos años y la Toma, yo no he visto jamás que se haya faltado al respeto. A mí me parece correcta. Eso por supuesto si yo hubiera visto una falta de la Toma, como periodista para cubrir estas noticias... pero lo importante es estar en lo que es una tradición. Pienso que quizás, fijaros que a mí no me gusta cuando se habla de la Toma que se hable de tolerancia, porque creo que ni unos a otros ni otros a unos, hay un abanico de cosas que hay mucho que aprender. No me gusta la palabra tolerancia, a mí no me tienen que tolerar. Simplemente aprender aunar mi vida en el respeto... esto es para mí es muy importante y que para mí no tiene más base y viendo que todo... pero respetar las tradiciones, respetar la historia que eso es muy importante también" (Foro-Granada tradicional-88).

Pero sin duda, las críticas más significativas se recogían a través de la *Plataforma Ciudadana Pro Dos de Enero*, presentando una postura intransigente ante los pretendidos cambios, por mínimos que fueran, del resto de las asociaciones. Desde dicha plataforma, se manifestaba la necesidad de retomar el acuerdo de 1999 entre el Ayuntamiento y las asociaciones, en el que los cambios eran mínimos y se mantenía intacta la fisonomía de la celebración:

"Nosotros somos totalmente intransigentes y mantenemos el día dos. Y si al día dos se le quiere cambiar algo, que no sea, no lo del año pasado, como lo del año anterior, si se le quiere cambiar algo, entonces también seremos intransigentes con éste tema" (Foro-dosenero-90).

Igualmente, opinaban que era imprescindible la presencia de una escolta militar para el pendón de Castilla, optando por una presencia mínima, simplemente por razones de espacio, pero mostrando inamovible la decisión de no cambiar ningún otro detalle del protocolo. La escolta militar es concebida como imprescindible, ya que es un símbolo trascendente para la vida de la nación. Lo que ella entraña y representa, refrenda el compromiso de los granadinos de seguir "luchando" por los valores que dan sentido a la patria: libertad, independencia, democracia, etc., enmarcados en el Estado-nación:

"El año pasado se leyó un manifiesto, y tenemos que mantener, como el año anterior al año pasado, que se mantuvo la última tremolación o modificación que nos pareció muy bien, porque se incluyó Andalucía, que antes no se incluía y ahora hacemos la comunidad autónoma que me parece muy bien. Con lo hizo el anterior gobierno socialista a éste que hay ahora, pues mira, pues nos pareció muy bien. Pero eso de quitar, de suprimir la compañía militar, que acompañaba al pendón. Eso quizás es una cosa de hablarla, hasta fuera de aquí, porque claro, el pendón es

una enseña nacional y se pide que haya presencia militar. La plaza es pequeña y pudiera ser que la presencia militar se redujera exclusivamente a una autoridad militar, pero [...] eso en cuanto al ritual que sigue en el dos de enero, ese hay que mantenerlo totalmente, porque es una fiesta de Granada de siempre y esa hay que mantenerla totalmente. Si se hace alguna modificación al respecto o se pretende una modificación al respecto, entonces también deberemos ser intransigentes con todos los cambios que se proponen. Pero bien, considero que algunas con las que no estamos de acuerdo..., y parece ser que en fin, que son una verdad como un templo” (Foro–dosenero–90).

Reinventando las raíces de la conmemoración se hacía referencia al proceso de “reconquista” musulmana, justificando de esta manera, la inexistencia real de un proceso de “revancha histórica” en la celebración, puesto que fueron ellos los que inicialmente expulsaron y coaccionaron a las distintas comunidades, en este caso las cristianas, que con anterioridad habían poblado la región (cfr. Cap. 6.4.1.). La verdadera “historia”, la que es contada desde el punto de vista del “vencedor”, construirá la identidad del grupo frente al “otro”, el que invadió frente al invadido:

“¡Sí! Hay que decir, que se celebra esa fiesta porque, tus abuelos vinieron aquí, enarbolando las espadas y cimitarras y arrasaron lo que había. Muchos, muchos años después, los aborígenes, los autóctonos poquito a poco, fueron levantando y lograron echar a tus abuelos de aquí. Fíjate, si hoy lo que queda, los nietos de esos abuelos, nos han recibido aquí en su casa, aquí, los que viven en su casa nos tratan como a un igual y nos han puesto su hospitalidad, a su disposición todo lo que quieras para nosotros. Eso sería decir la verdad, no la verdad a medias, que se puede matizar mucho más” (Foro–dosenero–90).

A través de una reconstrucción de la “memoria histórica” de España y de la unidad de esta, en contraposición a la presencia musulmana en el periodo de la Guerra Civil, se incorporaba al debate la “memoria del olvido”. En un juego por el que se ponían en entredicho las distintas memorias “rivales”, la del “invadido” y la del “invasor”, la del “vencedor” y la del “vencido”, ya no sólo se llegaba a reprochar el pasado “histórico” de la celebración, sino que se debatía y reprochaba un pasado más “contemporáneo” y cercano. Así, se hacía referencia a otro acontecimiento histórico, en el que apoyaban el recelo existente entre la sociedad granadina y la población inmigrante y neo-musulmana: la ayuda que las tropas marroquíes habían facilitado a Franco para la victoria del bando nacional.

De esta manera, se reconstruía de nuevo el pasado histórico de España, a través de las “barbaridades” que las tropas marroquíes habían desarrollado durante esta época, presentando “épocas contemporáneas” de la memoria como ejemplos “micro” del pasado:

“Se habló de algo que no se debe jamás de tocar, que fue el tema Franquista. Yo tengo cicatrices en los tobillos, de la era franquista, no se me vaya a mal interpretar, pero lo que ocurre es que habló siempre quien no debe. Uno de los pilares principales pilares de la victoria de Franco sobre la república fueron precisamente los moros. Pero todavía, porque hay por los pueblos de España viudas y huérfanos que lloran a sus muertos de la salvajada de las hordas moras. No se debió de hablar jamás aquí de Franco. Eso nos hace pensar todavía en aquellos pueblos que entraron y que cometieron barbaridades. Eso está en la historia de España, no hay que ir muy lejos. Pero además, cuando quedaban como tropas de ocupación cometieron muchos más atropellos. Y nosotros, a sus descendientes, no ya abuelos, sino hijos los seguimos recibiendo cariñosamente. En cuanto a que Franco, por la similitud que podía tener masacró o ahervoró las culturas de los pueblos vascos y catalán, decir, que eso no es ver la historia de España. Los gobiernos del General Franco lanzan los proyectos vascos y los catalanes. Esos, así mismo se hicieron sus cosas y no hubo ningún gobernador y no hubo ninguna autoridad que no fuera de la propia región” (Foro–dosenero–90).

En último extremo, la defensa de no modificación de la fiesta por parte de esta asociación, hacía referencia a la “intransigencia de los árabes”, a su fundamentalismo, y al “buen hacer” de la ciudadanía española, que habiendo visto la “masacre” que siglos atrás se había producido y, años atrás reproducido, siempre serían bienvenidos y acogidos por los españoles, en un proceso no recíproco por su parte. Se construye así un nuevo elemento que justifica el rechazo hacia las comunidades musulmanas, en una interpretación occidental completamente sesgada de lo que es el estado musulmán y sus prácticas:

“[...] Erigimos las tres culturas juntas, sin tener en cuenta que una era la dominante y se machacaban a otras culturas. Que no sólo los cristianos expulsaron a los judíos, sino que Averóes y otros judíos fueron expulsados por los otros, y un largo etc. [...] Cuando hablemos de tolerancia hablamos de nuestra tolerancia y no hablamos de la tolerancia de los demás. Que no se me saquen más temas fuera de estos temas. Que no se me saque más los temas que aquí lo que se hace es reprochar... porque aquí nos machacamos y aquí, ya nos están pidiendo que no digamos la misa. Hay que apartar los temas religiosos. Ya, aquí hay que apartar todo lo que moleste a los demás. ¡Usted perdone, estamos en nuestra casa y tenemos nuestras costumbres! Y mantenemos el 2 de enero. Y lo mantenemos por el respeto a todos los demás. Y no los echamos de nuestra casa, al contrario. Les damos lo que tenemos, los respetamos y los aceptamos. Tan solamente les pedimos que respeten nuestra cultura. Si eso es mucho pedir, entonces me tendré que salir de mi casa para que

venga otro. Tan solamente pedimos que nos respeten a nosotros como nosotros los estamos respetando a ellos” (Foro–dosenero–90).



Ilustración 49: Reivindicaciones de la Plataforma Pro 2 de Enero

Del mismo modo que la *Plataforma Ciudadana Pro Dos de Enero*, esgrime su postura ante la “tradicionalidad” de celebración (cfr. Ilustración 49), otros grupos, entre los que se encuentra Cesar Girón, representante, presidente de la asociación *Granada Histórica y Tradicional*, desligándose del consenso alcanzado en el *Foro de las Culturas*, ponen en entredicho la representatividad del mismo y la labor de consenso llevada a cabo:

“La mayoría forman parte del Foro de las Culturas, que meses atrás constituyó el Ayuntamiento con mucha parafernalia. Estas entidades culturales han decidido reunirse para tratar coordinadamente la celebración de la tradicional fiesta granadina, que vive una fuerte crisis, desde que determinados grupos interesados ‘trataron, bien de acabar con ella, o bien, de paralizarla, sacándola del contexto lúdico e histórico que tenía en la actualidad’, según manifestó a IDEAL César Girón” (Ideal 16/12/2000).

La postura de la asociación *Granada Histórica y Cultural*, constituida en la confluencia de una combinación de localismos en defensa y conservación de “lo propio”, coordinaba la opinión de una amplia mayoría de asociaciones localistas, a favor de la conmemoración de la Toma de Granada, estimulando a través de “líderes” o “pseudo-líderes” la opinión pública y las manifestaciones de la gente,

generando así, un proceso de reafirmación ideológica de la identidad que se concreta a partir del concepto de nación (Tello 1997:58). De esta manera, confluye en el análisis del proceso de formación de nacionalismos, la configuración de los conceptos de territorialización, Estado-nación y de “*raza*” (Tello 1997:64).

Esto se ejemplifica en la postura que la asociación *Granada Histórica y Cultural* ha tomado a lo largo de los últimos años en torno a la defensa acérrima de celebración de la Toma: utilizando el pasado histórico de la ciudad, se pretende salvaguardar la identidad de la misma.

Igualmente estas posturas se pueden observar en el proceso de desautorización que la asociación realiza a aquellos granadinos que considera no “autóctonos”. Reproduciendo las bases racistas del nacionalismo, rechazan la opinión del “otro” basándose en un proceso racista de corte biológico (Baumann 1999:52). De este modo lo expresaba el presidente de la asociación *Granada Histórica y Cultural*, en una carta dirigida al presidente de la asociación *Fernando de los Ríos*:

“Te recuerdo, Antonio, que tú en privado y nosotros en público –Emilio, tu vicepresidente en la Fernando de los Ríos, que firmó su artículo de opinión con su nombre y no con su nombre y cargo como tú has hecho, y yo entre otros– sólo estamos por el mantenimiento de la hoy día inocente fiesta de la Toma, frente a aquellos que no sintiendo a esta tierra como nosotros podemos sentirla por razones lógicas –aquí el Rh-Arzallus o pedegreé granatensis sí que es un valor a tener en cuenta–, pretenden, enarbolando la bandera de la tolerancia y secundados por algunos de nuestros irresponsables políticos locales, atacar para destruir lo que en sus lugares de origen no se atreverían. (Al presidente de la Asociación Fernando de los Ríos)” (Ideal 28/12/2000).

A raíz de la búsqueda de la “pureza de sangre” y/o adscripción, se articulaban críticas al resto de los representantes políticos del PSOE, poniendo en entredicho la representatividad del equipo de gobierno del Ayuntamiento y la “granadinidad” de éste. Al no ser granadinos autóctonos, no se pueden

identificar con la ciudad objeto del rito, ni con sus raíces más profundas. Así lo expresa uno de los representantes de la asociación *Granada Histórica y Cultural*:

“A mí, vino una vez un periodista del País, hace dos años y me entrevistó en el Hotel Alhambra Palace. Entonces, tristemente, yo pude comprobar que por ahí fuera, lo que se ve es: unos, ven un enfrentamiento del Islam, o de la religión católica contra el Islam, los menos, y los que más, piensan que esto es un enfrentamiento o reducto de la España ultra-nacionalista fascista y dictatorial de Francisco Franco y seguida un día por los seguidores de Sáez de Inestrillas, que quieren hacer aquí su acción, frente al frente de los ciudadanos democráticos y progresistas. Y eso es lo que... y otra gente de fuera, que considera que esto es un problema menor, localista y tal. Yo creo que es un problema o un tema local. Un tema local que tiene su solución en lo local, que demuestra muchas veces las cosas que suceden en esta ciudad, donde multitud de personas que ni la conocen ni la respetan ni la entienden... y que solamente se vienen a enriquecerse de la ciudad, bien... y tratan de aprovecharse de una serie de cosas intentado darle pena a todo el mundo. Nombre y apellidos: José Antonio Aparicio, que es de Almería, Asunción Jodar, que es de Murcia, Rory Calera... el alcalde que yo creo que Granada... en fin, yo te puedo dar muchos nombres [...]” (Entrev-8).

Igualmente, la búsqueda de la pureza del autóctono granadino, no sólo hace hincapié en el equipo de gobierno, sino que abarca a cualquier tipo de representante y/o agrupación que estuviese en contra de la celebración. El poder de palabra frente a un acto del que en teoría podría ser partícipe cualquier ciudadano, español y/o extranjero, no significa que pueda tener una opinión libre sobre una fiesta reduccionista y marcadamente localista:

“Hay granadinos aquí, de esa clase media católica que todavía reivindican la pureza de sangre. Frente a los que no son. De hecho, alguno de los compañeros del manifiesto, como Andrés Sopeña, como Andrés Pociña, Mercedes del Amo, ninguno de ellos son granadinos de nacimiento, todos son granadinos adoptivos. Y sin embargo han recibido insultos y descalificaciones. Eso es una cosa que la gente lo cuenta y te sorprende. Pero gente con cierta cultura, gente universitaria, no creas que son gente totalmente indocumentada... Entonces están creando un referente y están consiguiendo que vengan grupos de ultra-derecha de otros sitios. Eso es ya lo que más preocupa. Se está internacionalizando ya un tema que no tenía que haber llegado a esos extremos. Ellos dicen, es que la fiesta de la Toma no es importante. Sois vosotros los que... Pero mire usted, nosotros lo único que hemos hecho es denunciar una constricción que creíamos que se estaba cometiendo y, que no estaba de acorde con el estado de derecho” (Entrev-13).

Mientras que el *Foro de las Culturas* había consensuado –entre todos– presentar las propuestas de los grupos representados en este, *Granada Histórica* e incluso una serie de agrupaciones que habían estado presentes con

anterioridad en las reuniones¹⁵⁸, desmienten el consenso y organizan actos de recogida de firmas (cfr. ilustración 50) en contra de la opinión consensuada en las distintas reuniones que precedieron a la Toma de 2001 (cfr. Anexo 2):

“Varias asociaciones desmienten que haya acuerdo para variar la Toma. Exigen al Ayuntamiento que se respete el pacto al que se llegó en 1999” (Ideal 20/12/2000).



Ilustración 50: Granada por la fiesta de la Toma ¡Defiéndela con tu firma!

A través de la organización de actos paralelos, se intentaron coordinar las fuerzas locales de la ciudad, denunciando la “pasividad del Ayuntamiento” y la “poca atención local”, a través del movimiento de “y Granada ¿Qué?”. Este movimiento ciudadano, coordinado por la asociación *Granada Histórica y Cultural*, reivindicaba su postura de defensa de lo local a través de una serie de manifestaciones. Para ello contó con la ayuda de las asociaciones de vecinos, como por ejemplo, la *Asociación de Vecinos del Bajo Albayzín*, que desplegaron

¹⁵⁸ Este es el caso de los representantes de la asociación *Mujeres por Granada* –que con posterioridad se unirían a las reivindicaciones de la asociación *Granada Histórica y Cultural* y de la *Plataforma Pro Dos de Enero*, en un intento de boicot del consenso alcanzado en el *Foro de las Culturas* para presentar al Ayuntamiento las reivindicaciones de los grupos representados en el mismo (cfr. Anexo 4). Estas asociaciones consideraban que éste era el momento justo para cambiar los actos de la celebración. Ponían en entredicho el ceremonial folclórico en torno a las tres repeticiones del grito “¡Granada! ¿Qué?” y, en definitiva, todo el ritual, proponiendo actos alternativos a la celebración de la –por este grupo así proclamada– “fiesta de las culturas”.

por las calles de Granada una serie de folletos y pegatinas (cfr. ilustración 51). De esta manera lo analizaba un vecino del barrio:

“Granada ¿Qué?, pues que está hecha una mierda en todos los aspectos. El domingo hay una concentración en Puerta Real, en la fuente de las Batallas por la mañana a las 11 o 12. Esto ha surgido de varias asociaciones. Entre vecinos, entre asociaciones de... incluso de la Granada Histórica. Cuando eso sale en prensa, dice Aparicio: jesto está dirigido por la derecha, ya quiere sacarle punta a esto! Y yo conozco a la mayoría de la gente, son de izquierdas” (Entrev-5).



Ilustración 51: Pegatina del movimiento ciudadano “y Granada ¿Qué?”

En la confluencia de ambas iniciativas –recogida de firmas y el movimiento “y Granada ¿Qué?”– los miembros de estas asociaciones comienzan a autorreconocerse como representantes de una amplia mayoría de la ciudadanía granadina que, según ellos consideran, está totalmente en contra de cualquier tipo de cambio en la celebración:

“Yo creo que el tema debe solucionarse en Granada, porque es un tema que se ha creado en Granada y a nadie le interesa... ¿Qué ha aparecido en El Mundo? Hombre, nosotros con la Toma, es un momento en el que el Mundo, a nivel de noticias locales, nacionales, mundiales, está en calma, hay menos guerras y tal y entonces, es un tema importante, es un tema significativo. Además, que en un país occidental, como el Sur de España, al final todo se brinda como un enfrentamiento, en la prensa Italiana, en la prensa Francesa, como un enfrentamiento entre el Islam con la Iglesia católica, la verdad es que periodísticamente es muy atractivo. El granadino, el granadino, el que se siente de esta ciudad, incluso gente que no ha nacido en esta ciudad, pero que participa en esta ciudad, no tiene ni por asomo el sentimiento de estar agraviando a alguien, aunque sea un problema del Islam. Es un problema, que una partida de incompetentes, que están alojados en el Ayuntamiento, que quieren crear un problema frente a la ciudadanía. Pero la ciudadanía es suficientemente expresiva. No, porque nosotros o porque yo piense que un sondeo estadístico, demoscópico, sea el que debe decidir la cosa. No, porque ahí tienes la vez que más gente ha llamado a ideal, y que el 98% de la gente que se considera de Granada, no quieren que se toque la fiesta. No porque... de

ese 98% habrá militaristas, no militaristas, fascistas, no fascistas, de izquierdas, de derechas y de todo el mundo” (Entrev-8).

Todas estas iniciativas que en definitiva intentaban lapidar los acuerdos alcanzados en el Foro, así como la pretendida imagen progresista del Alcalde y de su equipo de gobierno, desencadenan un nuevo cambio en el ceremonial de la Toma de 2002. Ese año, desaparecerá la lectura del “manifiesto por la tolerancia” y se recuperará la presencia de la escolta militar, ante las críticas de los concejales de *Izquierda Unida*, entre otros, que consideran que volver a la “tradicionalidad” de la celebración es un “retroceso” y una claudicación frente a las reivindicaciones de un grupo mínimo de ciudadanos que pretende desestabilizar el equipo de gobierno:

“Amelia Romacho, concejal de IU, y miembro del gobierno del Ayuntamiento de Granada, ha mostrado su desacuerdo con las modificaciones hechas unilateralmente por el PSOE para la conmemoración de la Toma de Granada que significan, a su entender, 'un retroceso' sobre lo avanzado. El alcalde, José Moratalla, dijo ayer que los cambios suponen 'un justo equilibrio' entre la historia y el respeto a las culturas. El próximo 2 de enero, el Ejército recuperará el papel preeminente que ha tenido tradicionalmente en el ritual y no se leerá el llamado manifiesto por la tolerancia. Ambas novedades fueron introducidas en la última conmemoración por el mismo equipo de gobierno que ahora las ha eliminado” (El País 14/12/2001).

Los cambios realizados en la última conmemoración, “daban la razón” a las medidas y actitudes tomadas por las asociaciones que defendían la tradición de la misma. Esa línea de trabajo se ha mantenido hasta la actualidad. Organizando actos como el realizado en la Toma de 2005, en la que la asociación *Granada Histórica* repartió 5000 ejemplares del “diario de la Toma”, en un claro ejemplo de cómo los “vencedores” han buscado la tradición histórica apoyándose en “nuevos historiadores” (cfr. Cap. 6.4.2.), del mismo modo, que todas y cada una de las tendencias asociadas a la justificación histórica del pasado idílico de las tres culturas, se presenta en la contemporaneidad de la lucha por la resignificación de la identidad de “unos” y “otros”:

“La asociación Granada Histórica ha repartido durante la mañana en la plaza del Carmen y sus aledaños 5000 ejemplares del primer número del que ha denominado ‘El Diario de la Toma’, documento periodístico de 4 páginas a todo color en la que se trata desde un punto de vista histórico y ameno la celebración de la Toma de Granada, sucedida el 2 de enero de 1492, también como suceso o fenómeno histórico que sin interrupción ha venido celebrándose en nuestra ciudad desde hace 513 años. Tal y como anticipábamos ayer, en este primer ejemplar, puesto que el año que viene se editará otro, la ha entidad conservacionista ha incluido dos artículos de los historiadores y catedráticos Emilio Atienza Rivero y Serafín Fanjul, éste último, uno de las voces científicas más autorizadas en la relaciones con el mundo islámico y catedrático de Literatura Árabe de la UAM” (GranadaDigital 02/01/2005).

Sin embargo, estos no son los únicos grupos que reivindican la tradicionalidad de la fiesta de la Toma y la supresión de actos paralelos a la misma. A continuación observaremos brevemente cómo distintas organizaciones de “ultraderecha”, han conseguido monopolizar los actos de celebración de la Toma y alzarse como una de las voces más reivindicativas y activas de protesta, mezclando explícitamente el rechazo hacia la población inmigrante de la ciudad, con las raíces históricas de España como Estado-nación.

11.5.1.1. Grupos de ultraderecha

Todo este proceso de desentendimiento y creciente enfrentamiento entre los actores sociales de la ciudad, muslimófilos y muslimófobos localistas de corte nacionalista, da cabida a nuevas representaciones políticas por parte de los grupos de ultraderecha que años atrás habían intentado llamar la atención en la celebración para, en este caso, monopolizar el ceremonial de la fiesta en un intento de boicot a los cambios introducidos por el Ayuntamiento de Granada en la Toma de enero de 2000. De esta manera, utilizan la dimensión simbólica de la fiesta, evocando la “unidad de España” en las últimas celebraciones de la Toma de Granada:

“Un año más [estaremos] el 2 de Enero, el día de la Toma, una fecha y fiesta granadina por donde se mire y de hondo calado para la historia de España por su significado” (Democracia Nacional 2001).

En este sentido, Democracia Nacional a nivel estatal, propone una serie de reformas al modelo político vigente (cfr. ilustración 52) “con la intención de vitalizar la democracia dándole un contenido nacional” (cfr. Democracia Nacional 2001), similares a las reivindicaciones de Falange Española de las JONS:

“Nuestras propuestas van dirigidas a conservar y fortalecer la identidad, la unidad y la soberanía nacionales, dejando clara nuestra voluntad de recuperar esa antigua tradición española que era capaz de articular sin conflicto en niveles distintos cada estrato de la pertenencia colectiva de cada español: la patria chica, la nación española y el Occidente europeo. La pérdida de esta tradición es la que dio lugar a dialécticas perversas entre centralismo y separatismo, términos extremos que se oponían y alimentaban recíprocamente” (Democracia Nacional 2001).

Estas pretensiones en búsqueda constante de la unidad de España, se enfrentan a la aparición y asentamiento de las comunidades musulmanas inmigrantes. De esta manera, la campaña organizada para provocar la vuelta a la tradicionalidad de la fiesta, se articula ahora frontalmente en contra de la existencia de población inmigrante que invade y manifiestamente desestabiliza la concepción de la unidad española representada por estos grupos. A través de distintas campañas de sensibilización de la ciudadanía granadina y de la española, los grupos de ultraderecha que se concentran en la celebración día de la Toma de Granada en la plaza del Carmen, no sólo gritan a favor de la fiesta tradicional, sino que observan que los distintos cambios realizados en el ceremonial –en los que se pretendía dar cabida a la creciente diversidad social de la ciudad–, atentan contra la esencia de la idea patria.



Ilustración 52: Panfletos repartidos en el día de la Toma de Granada

Portando banderas preconstitucionales, pancartas y panfletos en contra de la inmigración, los grupos de ultraderecha, vinculados a tendencias como la “neonazi, neo-franquista, neo-falangista, nacional-bolchevique, etc.”, coincidirán en una idea básica: el “otro”, el inmigrante –en la mayoría de los casos musulmán– debe ser expulsado de España (cfr. Ilustración 53):

“Los radicales, que en su mayoría pertenecen a los grupos España 2000 y Democracia Nacional, repartieron folletos. En uno de ellos podía leerse: ‘Recordando a los Reyes Católicos y a aquellos compatriotas que lucharon por nosotros para librarnos del yugo islámico que nos oprimía, asumimos un nuevo compromiso en defensa de los derechos de los españoles y de nuestra identidad, ambos en peligro por culpa de un gobierno inepto y cobarde que nos lo está robando todo’. Los radicales lanzaron consignas contra el presidente del Gobierno (‘Zapatero, vete con tu abuelo’); contra el separatismo (‘Los separatistas son terroristas’); y contra la inmigración (‘No queremos más inmigrantes’)” (El País 03/01/2007).



Ilustración 53: Propaganda de España2000 en los actos de la Toma de Granada

11.5.1.2. El papel de la Iglesia católica

De igual modo que los grupos localistas articulan sus reivindicaciones para la defensa y conservación de “lo propio” *versus* “lo ajeno”, los grupos institucionalmente reconocidos como “conservadores” coordinan la opinión de una amplia mayoría de ciudadanos granadinos, manifestándose a favor de la tradición de la fiesta. Entre otros grupos, debemos destacar el papel que ha jugado la Iglesia católica a través de los distintos Arzobispos¹⁵⁹ que han pasado por la ciudad de Granada desde 1978.

La Iglesia católica, tradicionalmente ha formado parte de los actos de la Toma, a través de una misa solemne presidida por el arzobispo de la ciudad, que

¹⁵⁹ Desde 1978 la ciudad de Granada ha tenido 3 Arzobispos: José Méndez Asensio (1978–1997), Antonio Cañizares Llovera (1997–2003) y Francisco Javier Martínez Fernández (2003–hasta la actualidad).

da paso a un homenaje a los Reyes católicos, en la que se tremolaba el Pendón de Castilla ante su tumba situada en la Capilla Real.

A través de esta celebración religiosa, la Iglesia católica y sus representantes locales, reconstruyen las “raíces históricas” de la ciudad de Granada resaltando una serie de argumentos paralelos a los ya observados en capítulos anteriores: el papel jugado por los cristianos desde el Concilio de Elvira (cfr. Cap. 6.4.1.), la opresión de los pueblos cristianos tras la conquista y/o reconquista por parte de los árabes a partir del 711 y durante los consiguientes 8 siglos de “dominación”, así como, la labor de los Reyes Católicos en la cohesión de España como Estado-nación y como unidad religiosa:

“El ceremonial conmemorativo de la Toma de Granada estuvo ayer impregnado de un gran ensalzamiento del cristianismo, como ocurre tradicionalmente. Los actos principales incluyeron un homenaje a los Reyes Católicos en su tumba de la Capilla Real y una misa en la Catedral, en cuya homilía, el arzobispo de Granada, Antonio Cañizares, ensalzó el papel de la Iglesia en servicio del hombre, a pesar de que 'la comunidad cristiana en Granada ha estado impedida durante periodos de su historia', en alusión a la presencia del islamismo” (El País 03/01/2002).

Otro de los puntos que enfrenta la interpretación de la Iglesia católica a los grupos muslimófilos y partidarios de la modificación de la celebración, hace referencia a las raíces identitarias de Andalucía (cfr. Cap. 4.). Para el arzobispado granadino, la identidad andaluza se forja gracias a los siglos de fe cristiana que ha tenido la región, obviando por supuesto, la presencia y el papel de otras religiones:

“En su homilía, Cañizares aseguró que ‘la fisonomía de nuestra tierra está configurada por la fe cristiana’. ‘Se atribuyen las características del pueblo andaluz a la diversidad de culturas que han dejado su poso en este pueblo. Y sin duda hay en ello una parte de verdad. Pero [...] los rasgos que constituyen lo mejor del modo de ser andaluz [...] tienen que ver con los siglos de fe cristiana y con el testimonio de los santos’, añadió. El arzobispo no hizo mención, sin embargo, a los ocho siglos de presencia musulmana como uno de los pilares de la identidad andaluza” (El País 03/01/1999).

Estas reivindicaciones, expresadas en la homilía del acto religioso que celebra el principio del proceso de expulsión de los musulmanes de la ciudad de

Granada, no parecen mostrarse como un acto “conciliatorio” con el resto de minorías religiosas representadas en la ciudad, sino como un vínculo identitario que une a “unos” frente a la teocracia de los “otros”.

11.5.2. Partidarios de modificar la celebración

Una vez detallados los grupos que se han manifestado públicamente a favor de la conmemoración del día de la Toma, conviene detenerse brevemente en aquellos otros grupos que con anterioridad habían manifestado su oposición a la celebración de la misma. En la última fase de articulación de reivindicaciones a favor o en contra, es decir, a partir de los “acuerdos” alcanzados en las reuniones del *Foro de las Culturas* (cfr. Cap. 11.4.4.), se consolidarán los grupos muslimófilos frente a la versión más tradicionalista de celebración.

Las posturas intransigentes, expresadas por parte de los actores locales representados en el *Foro*, provocaba un malestar entre los actores muslimófilos y la propia comunidad islámica, que reproducían en sentido contrario las críticas vertidas por la asociación *Manifiesto Pro Dos de Enero* y *Granada Histórica*. De esta manera, *Nación Andaluza*, el *Consejo Islámico de Granada* (cfr. Cap. 10.4.3.), pero sobre todo el *Colectivo Manifiesto 2 de Enero*, entre otros, presentaban una opinión opuesta.

Mientras, el colectivo *Nación Andaluza*, condicionaba su decisión a la llegada o no a un consenso por parte del resto de representantes en el *Foro*. Es decir, estarían a favor de cualquier tipo de acuerdo alcanzado por la mayoría de los representantes, en el caso de que se adecuaran los actos de la Toma a los valores y principios de la sociedad actual. Sin embargo, en el caso de que no se consensuase las intenciones de cambio, abogarían por la definitiva supresión de los actos. El *Colectivo Manifiesto 2 de Enero* mantenía su idea de modificación

presentando una serie de actos organizados en torno a la recuperación de la memoria histórica y al mito de convivencia (cfr. Cap. 6.4.2.). Para este fin, proponían una serie de actos alternativos –realización exposiciones colectivas de arte, ciclos de poesía, lectura de manifiestos y eventos musicales y pasacalles pro-convivencia– como instrumento para expresar la tolerancia y la solidaridad de la ciudadanía granadina (García Castaño 2000:173–176):

“Nosotros llevamos un discurso de tolerancia, mestizaje cultural, de convivencia de cultura y ellos nos responden con un discurso de unidad patria, un discurso nacionalista, del nacionalismo español” (Entrev–13).

Igualmente, manifestaban la necesidad de eliminar todos los símbolos militares del ceremonial de la Toma y exponerlos en un “Museo Histórico de Granada” que permitiera conocer a los granadinos toda la historia de la ciudad y no sólo la historia de los vencedores.

11.5.2.1. De la reinención del pasado a la conmemoración del Día de la Reconciliación

En el proceso de articulación de grupos en contra y a favor de la celebración de la Toma, se encuentran ubicadas directa o indirectamente las comunidades musulmanas asentadas en Granada. Introducidos *ad hoc* en el proceso de reivindicaciones de la celebración, en un intento de no favorecer el creciente proceso muslimóforo existente en la sociedad civil, sensibilizada por su simple presencia y por la construcción de la Mezquita Mayor en el barrio del Albayzín, las comunidades musulmanas establecidas en Granada, inicialmente, intentan aislarse de cualquier tipo de reivindicación que los identifique como el causante de los conflictos de la celebración.

Partiendo de una postura pasiva¹⁶⁰, el discurso de un importante número de entrevistados neo-musulmanes se desliga de la presión social que los utiliza como objeto de debate. De esta manera, se muestran indiferentes ante la celebración o no de la Toma:

“Es que a nosotros nos da igual que lo celebren. No pasa nada, no tiene ni mayor ni menor importancia” (Entrev-19).

Sin embargo, aclaran que aunque intentasen manifestarse en contra de la celebración, estas reivindicaciones serían mínimas y escasas ante la opinión pública, puesto que el peso de la comunidad en el proceso de toma de decisiones de la sociedad civil es escaso. De esta manera, un neo-musulmán exponía su malestar ante la “disputa” de la celebración o no del día de la Toma, expresando la “incapacidad” o precariedad de la comunidad a la hora de articular procesos reivindicativos:

“O sea, hay un tema en la sociedad en general, que es querer buscar soluciones por parte de esa sociedad en cosas que son muy sencillas, por no dar su brazo a torcer simplemente. Entonces, lo que pasa es que han dado con nosotros, que somos como él y sabemos más que él en ese sentido. Lo que pasa es que no tenemos fuerza de momento, hasta que la gente se cabree... Aquí falta, que nosotros emprendamos acciones públicas. En el momento en el que emprendamos acciones públicas...” (Entrev-3).

En cualquier caso, en la argumentación histórica de lo sucedido, sí se puede observar un amplio descontento entre las distintas comunidades. El hecho de la celebración, es más un agravio por lo que supuso el incumplimiento de las capitulaciones de Santa Fe, que por el propio acto en sí, que simplemente revive la “memoria histórica” de una “rendición” bajo unas condiciones preestablecidas:

¹⁶⁰ Es necesario aclarar que aunque en 1991 se celebrase la primera manifestación pública por parte la comunidad musulmana asentada en Granada, a través de la *Yama'a Islámica* y colectivos ligados al nacionalismo andaluz, la presencia y visibilidad local de las distintas comunidades todavía era muy escasa y poco organizada. Igualmente, en las últimas manifestaciones públicas, tanto a favor (Toma de 1997) como en contra de los cambios introducidos por el Ayuntamiento (Toma de 1998), con la ofrenda florar a Boabdil, no se pidió la erradicación de la fiesta.

“Bueno, la Toma de Granada es un hecho reconocido, que se produjo, pero lo que nunca se habló, lo que en ningún momento se ha hecho caso de lo que son las capitulaciones de Santa Fe. En la cual, los musulmanes tienen por derecho muchos deberes. Y a los cinco años de firmarlas, ya se estaban incumpliendo. O sea, eso es conocido. Porque además se habla mucho de que las mezquitas pasaron a iglesias, pero el sistema de financiación, que tenía el mundo islámico, era un sistema, no existe el estado. [...] No se puede vender, no se puede traspasar, no se puede hacer nada. Es propiedad de Allah hasta el final de los tiempos. Y eso lo sabe también el judío. Por eso tiene muy mala solución el tema aquél. El tema de la Toma, para nosotros, Granada es el último punto del Islam en Europa y a partir de ahí, lo que pasa es que hay muchas atrocidades” (Entrev-19).

Una vez organizadas las distintas comunidades, ya asentadas formalmente en el barrio del Albayzín y gracias a la creación del CIG, como portavoz y representante de éstas, comienzan a surgir las primeras “quejas” públicas de la comunidad. Este hecho coincide temporalmente con los cambios de la Toma de 2000 y la aparición del *Foro de las Culturas*. En esa línea, Ibrahim López, representante del *Consejo Islámico* en el Foro de 23 de noviembre de 2000, exponía el rechazo a la celebración con estas palabras:

“No estaremos con el 2 de enero, esto debe desaparecer totalmente. Cualquier otro día se puede celebrar la fiesta de la Interculturalidad” (Foro-conislámico-91).

Los representantes del *Consejo Islámico de Granada*, que con anterioridad habían expresado su impresión de estar siendo manipulados por ambas partes – muslimófilos y muslimófilos–, reivindicaban en la prensa local su oposición a la celebración de los actos del día 2 de enero, en lo que para ellos era una clara celebración de regocijo de los vencedores:

“Primeras declaraciones del Consejo Islámico. En el nombre de Allah... ‘En este acto no hay vencedores ni vencidos’. Por mucho que se repita esta frase la realidad nos demuestra todo lo contrario. Las Fuerzas Armadas (armadas) y la Iglesia católica son protagonistas por antonomasia del acto. Es un acto con grandes componentes inquisitoriales. Hay el recuerdo, sobre todo, de los vencedores, sobre los vencidos” (Ideal 02/01/2000).

Aún tomando esta postura, tanto las reivindicaciones de unos como las de otros se articulan en el proceso de construcción de identidad del colectivo musulmán. Esto se ha podido observar a lo largo de mi exposición, en el

trascuro de la formación identitaria de los grupos nacionalistas-andalucistas y en la reinvención histórica de los grupos localistas conservadores.

En las sucesivas “Tomas”, la postura reivindicativa adoptada por la comunidad musulmana ha ido creciendo en intensidad. Como expresaba Ibrahim López en una de las últimas reuniones del *Foro de las Culturas*, tan sólo era cuestión de tiempo hasta que la “minoría se llegara a cabrear” (Foro–conislámico–91), y realmente vertiera su opinión a los medios de comunicación. Así sucedió en la Toma de 2002, a raíz de la involución que la fiesta sufrió hacia la celebración tradicional establecida en 1999. En este momento, el CIG criticó abiertamente la actitud del Ayuntamiento de Granada:

“El Consejo Islámico de Granada reprobó ayer en un comunicado la eliminación de la lectura de un 'manifiesto por la tolerancia' desde el balcón del Ayuntamiento en la conmemoración de la Toma de la ciudad por los Reyes Católicos. El consejo considera que cada 2 de enero se conmemora el inicio de una 'época de represión terrorista e impune de una religión sobre la otra'. José Moratalla, alcalde socialista de la ciudad, que primero introdujo la lectura del manifiesto y luego la ha eliminado para evitar, dijo, incidentes con la ultraderecha, ha preparado un bando en el que alude a la 'diversidad de culturas y la paz y la concordia entre los pueblos y sus hombres'” (El País 29/12/2001).

A partir de las primeras críticas, desde 2002 hasta la actualidad, se pueden observar varios puntos de inflexión a la tradicional celebración del día de la Toma: la celebración de un festival de música y poesía llamado “Festival de las Culturas”, los actos en contra de la celebración por parte de la plataforma ciudadana “Granada por la Tolerancia”¹⁶¹ y la *Asociación en Defensa de los Derechos Humanos en Marruecos*.

Pero sin duda, el mayor exponente reivindicativo fue organizado por la *Comunidad Islámica en España*, en la recién inaugurada Mezquita Mayor del Albayzín. El “Día de la Reconciliación” celebrado el 2 de enero de 2004 (cfr.

¹⁶¹ Plataforma compuesta por diferentes asociaciones y partidos políticos locales: Izquierda Unida, Derechos Humanos, SOS Racismo, ASPA, Granada Laica, Centro de Estudios Históricos de Andalucía, Manifiesto 2 de enero, Granada Acoge.

Ilustración 54), se constituyó en un claro acto reivindicativo en contra de la celebración. Paradójicamente los organizadores pretendían mostrar una alternativa a la celebración tradicional realizada por la mañana en la plaza del Ayuntamiento, a través de una “historia” paralela a la oficialista, contada esta vez desde el punto de vista del “vencido” y no del “vencedor”. La recuperación del pasado y su utilización en el presente, les llevó de forma consciente o inconsciente, a forjar una “memoria” que justificaba el tópico de la “revancha histórica”: las memorias de unos y las de los “otros”, memorias en conflicto, que en definitiva seleccionan y articulan parte de lo acontecido en un ejercicio de búsqueda y consolidación de su propia identidad.

La recuperación del pasado, sin tintes “revanchistas”, como lo expresaba Sidi Karim Viudes al final del acto (cfr. Cuadro 4), dio un amplio “repasso” a la “historia” desde la época de Al-Andalus hasta la actualidad, centrándose especialmente en el incumplimiento de las Capitulaciones de Santa Fe firmadas por los Reyes Católicos y el Rey del Reino Islámico de Granada. Igualmente, Haris Draganovic, economista bosnio residente en Granada, ofreció un particular punto de vista, en el que unía de forma análoga dos acontecimientos históricos: la medieval Al-andalus y el periodo otomano bosnio.

PROGRAM, Friday 2nd January 2004	
20:00	Recitation of the Qur'an
20:05	“The 2nd of January, Day of Reconciliation”. Abdulhasib Castiñeira, Director of the Mosque of Granada
20:25	“Granada 1492, Sarajevo 1992, The tragedy of two european muslim peoples”. Haris Draganovic, bosnian student in Granada.
20:45	Recitation of arabic, urdu and bosnian poetry, followed by translation
21:00	Refreshments of tea and andalusian cakes

Fuente: www.granadamosque.com/conferencefriday/04_01_02.html

Cuadro 4: Programa del Día de la Reconciliación

En el desarrollo de su intervención, se analizó el paralelismo histórico de ambas épocas, marcadas por un clima de sospechas mutuas y tensiones ente los musulmanes y los cristianos. Estos “capítulos oscuros” de la historia, con efectos y huellas persistentes en la actualidad, que parecen marcar intrínsecamente a las memorias culturales colectivas, eran revividas en la celebración del Día de la “Reconciliación”:

“Puede que sea coincidencia, pero lo cierto es que la destrucción y el infierno que sufrió el pueblo de Bosnia Herzegovina entre los años 1992 y 1995 tuvo lugar exactamente 500 años después del infierno y la destrucción que sufrió el pueblo musulmán de Al Andalus. Habían pasado exactamente 500 años de la desaparición del Islam y la civilización islámica de España. De pronto parecía que el malévolo Torquemada se había reencarnado en Bosnia y que la aniquilación de Al Andalus se estaba repitiendo” (Mezquita Mayor de Granada 2004).

Desde este punto de vista, el opuesto y tradicional día de la Toma, justificaría no sólo el genocidio de la población musulmana de antaño, sino la más reciente y contemporánea guerra fratricida en la que se exterminó a los Bosnios musulmanes.

A éstas celebraciones, sujetas a las distintas transformaciones del pasado en el presente, se les unió en 2004, la conmemoración del V Centenario de la Muerte de Isabel la Católica. De forma paralela a las reivindicaciones de la “Toma”, ésta y otras “celebraciones tradicionales” están enfrentando a dos grupos opuestos: por un lado, grupos muslimófilos representantes del nacionalismo y regionalismo andaluz, *Nación Andaluza*, que consideran que “no hay nada que celebrar y mucho que lamentar” en las actividades que llevó a cabo Isabel la Católica en la conquista del reino y en la consolidación del “imperialismo español”; por otro lado, los grupos a favor de la conmemoración –*Democracia Nacional, España 2000*, etc.– que articulan un discurso totalmente opuesto al de éstos últimos, resaltando el valor de la “tradición diferenciada” y reconociendo en el acontecimiento histórico de la celebración el impulso decisivo para la formación de la unidad nacional española.



Ilustración 54: Día de la Reconciliación celebrado en la Mezquita Mayor de Granada¹⁶²

Esta Fiesta de la Toma, o su opuesta, el Día de la Reconciliación, se están convirtiendo cada vez más, no en un “choque de civilizaciones” como lo llamara Huntington (1996), sino en un proceso de formación de grupos antagónicos, temporalmente diferenciados, configuradores de la sociedad civil granadina. Ambos grupos remiten tanto al pasado como al presente vivo de las supuestas tradiciones de la ciudad, llevando a cabo una “manipulación” a través de diferentes estrategias de invención y reinvención del tiempo y del espacio, procurando reforzar su control sobre la historia y la memoria para que les provea de una identidad propia que se construye social y culturalmente en clara oposición a la del “otro”. En este punto de “intransigencia”, las celebraciones están perdiendo de forma progresiva su supuesta “tradicionalidad” para constituirse en un inmejorable y novedoso escaparate de reivindicación en contra de la población musulmana y de la “visibilización local” de ésta.

¹⁶² Fuente: www.mezquitadegranada.com/sobrelamezquita/primerano/page05.html

Estos acontecimientos, que forman parte de la construcción cultural e identitaria de un pueblo, son cada vez más, si cabe, un objeto de rechazo y negación del espacio público del otro, del diferente o desconocido, y llegan a dividir la sociedad civil granadina en dos. Tanto los ciudadanos que celebran la “Toma de Granada” en la plaza del Carmen, como aquellos que celebran la “sin Toma”, estigmatizan a la población musulmana residente en Granada y en el barrio del Albayzín, ya que ambos grupos pretenden constituirse en segmentos diferenciados que quieren “mantener una cierta distancia con respecto de aquellos otros con los que deben compartir un mismo espacio social, y con los que” (Delgado 2000) no quieren verse mezclados, aunque la vida cotidiana los determine a ello constantemente.

A su vez, todos los ejemplos que en este último capítulo hemos podido observar, ejemplos en los que los procesos de muslimofobia y muslimofilia se hacen palpables y evidentes, se alejan de su “intención primaria” para convertirse en paradigmas de construcción identitaria de “unos” frente a los “otros”. En este punto, se observa una cierta coalición de intereses, y un único modo de actuación frente a la diversidad, por la que se “repudia” al “otro, a la vez, que es imprescindible en la construcción del “nosotros”, de nuestro espacio, tiempo y territorio.

12. CONCLUSIONES

Reflexionando sobre los pasos dados, hablar de nacionalismo, etnicidad, “memoria histórica” y “reinención del pasado”, con los tiempos que corren, francamente asusta. Es más, si a todo este “cóctel” le añadimos “la población musulmana”, los procesos de muslimofobia y muslimofilia observados desde los prejuicios occidentales, asustan aún más. Sin embargo, desde la postura del “antropólogo” –postura que he adoptado a lo largo de esta tesis aunque inicialmente fue concebida como punto de partida hacia el reconocimiento de mi condición científica y disciplinaria, ya que soy licenciado en Pedagogía y no “puramente” antropólogo–, he pretendido desarrollar un armazón teórico y metodológico capaz de afrontar el más difícil de los retos. El carácter reflexivo del contexto social que se ha estudiado ha implicado “participar” en el mundo social objeto de estudio, observando y reflexionando desde la perspectiva diacrónica y sincrónica, así como *emic* y *etic*, es decir, “empatizando” con los objetos de estudio y contextualizándolos en su heterogeneidad, pero, a su vez, manteniendo un necesario distanciamiento desde donde se ha observado.

Partiendo de una suposición bastante común, mayoritariamente aceptada, según la cual la disciplina de estudio lógica que analiza los procesos de etnicidad debe ser llevada a cabo por parte del antropólogo, me he dado cuenta que estaba equivocado al suponer que el resto de acercamientos a esta concepción, tales como pueden ser el nacionalismo, los procesos históricos de memoria y “desmemoria” histórica, las comunidades y los actores sociales, deben formar parte del cupo exclusivo de la ciencia política, sociológica, económica, etc. (cfr. Elwert 2007). Todos los fenómenos que aquí se apuntan, y que a lo largo del desarrollo de este trabajo se han intentado esclarecer de una manera u otra, comparten una misma lógica que “clasifica” y categoriza a diferentes movimientos sociales, religiosos, étnicos, etc., bajo un mismo patrón sistémico

dentro de los estudios que la disciplina antropológica aporta. Así, no existen herramientas separadas de análisis, ya sea a través de procesos hermenéuticos de trabajo de campo, como es aquí el caso, o a través de los análisis sistémicos distanciados, sino diferentes formas de entender y/o analizar lo observable y observado.

Estos procesos cognitivos, a través de los cuales se ha ido elaborando y desarrollando, en cierto modo multidisciplinariamente, el estudio de las comunidades etnorreligiosas asentadas en el barrio del Albayzín y los distintos espacios de interacción que supuestamente se van abriendo en este espacio local, gentrificado y globalizado, no sólo suponen un estudio en profundidad del “otro”, sino una profunda reflexión sobre la “creación” del “nosotros” en todos sus ámbitos de desarrollo. La noción de mayoría, del “nosotros” como mayoría, siguiendo las tesis desarrolladas por Appadurai (2007:68), “no es previa ni independiente de las minorías”, sino más bien es un producto que se constituye a raíz de la “enumeración y de las denominaciones políticas”, en la misma medida que la formación del “otro” como minoría. Reflexionar sobre cómo estas “mayorías” necesitan del “otro” para sobrevivir de los embates a la hipermodernidad imperante (Friedman 1999:230–256), es reconocer nuestra propia subsistencia identitaria, en cierto modo muy consecuente. Este aspecto, sin embargo, si se genera en base al papel que juegan los conflictos, la religión o los intereses antagónicos que se generan para construir las diversas y opuestas identidades colectivas, es potencialmente arriesgado e incluso peligroso.

La potencial peligrosidad aparece en el momento en el que, en el paso de construir “nuestra identidad diferenciada” y de definir “nuestro” grupo frente al “otro”, surge lo que Appadurai (2007:69 y 2006:52–53) ha denominado como “identidades predatorias”. Estas identidades son el producto de las situaciones en las que la idea de “pueblo”, de región o de nación se reduce a su principio de singularidad étnica, en el que la más pequeña minoría se constituye en un

defecto de pureza de la totalidad del Estado-nación, y por lo tanto, radicalmente se opone a la concepción multiculturalista.

Un ejemplo de lo que potencialmente puede llegar a ser “peligroso”, que a nivel micro se reproduce entre “minoría” y “minoría” –en el caso de la celebración de la Toma de Granada– (cfr. Cap. 11.4.), y que por ahora aún no lo es, se puede observar a raíz de los años setenta, con la llegada de los primeros españoles musulmanes al barrio del Albayzín y el posterior proceso de visibilidad local de la población inmigrante en la zona baja del barrio. Más concretamente, en la calle Calderería y en la calle Elvira se hace cada vez más patente el supuesto conflicto entre la tradición islámica y los valores de la sociedad española. Esta confrontación entre los “valores tradicionales” de los “autóctonos” y la nueva población que está llegando a Granada, se plantea como uno de los retos que han de afrontar las llamadas sociedades multiculturales, más aún en este lugar que, en algunos casos, ha sido reconocido históricamente como ejemplo de convivencia de las tres religiones abrahámicas: la judía, la cristiana y la musulmana.

La dificultad de la cuestión a la que nos enfrentamos radica en reconocer hasta qué punto la “minoría” del “otro” desestabiliza “nuestras” bases de pensamiento y nuestra identidad diferenciada. El simple hecho de “contabilizar” (cfr. Cap. 3.2.2.1.) una población y catalogarla como “minoría” ya conlleva un prejuicio previo y una base comparativa esencializada, y es que en definitiva, necesitamos tener la convicción de que numéricamente son controlables, que ¡seguimos siendo mayoría! y que nuestros derechos se proyectan en base a un marco normativo que nos beneficia, aunque sea moralmente, a “nosotros” y no al “otro”.

Dicho de otra manera, parece que nos “consolemos” con que las “minorías” sigan siendo minorías ante un “nosotros” más amplio, aspecto igualmente esencializado, y que los posibles conflictos que se produzcan vayan a ser

mínimos y aislados de nuestro bienestar. ¿Pero qué sucede si, en la ambigüedad de nuestro análisis, observamos, que los “otros” comienzan a crecer, a organizarse (cfr. Cap. 10.) en el marco de nuestra propia conciencia de Estado-nación y bajo unos mismos derechos y obligaciones?

Se genera aquí un amplio estado de “incertidumbre”, que aunque se diluye entre muchos “otros” –gentrificación de los barrios, turismo, delincuencia, inmigración, etc.– (cfr. Cap. 9.), se centra especialmente en el “otro” más significativo y esencializado actual e históricamente bajo las claves de la “islamofobia” y muslimofobia: el musulmán, ya sea español o inmigrante. Esta incertidumbre social, que a modo de ejemplo específico y exportable a otros contextos locales, regionales y nacionales, se ha podido observar en el proceso de construcción identitaria desarrollada en el barrio del Albayzín (Cap. 6.), tanto en la territorialización del espacio público (Cap. 7.1.) y privado (Cap. 7.2.) como en los terceros espacios de resignificación identitaria (Cap. 7.3.), y que se encuentra acompañada y transversalmente influenciada por la historia, la memoria histórica de la región y del barrio, se centra en el “otro” y en la ocupación de espacios que con anterioridad habían sido reconocidos como propios. La aparición en estos espacios de diferentes y diversos actores sociales que de una manera u otra participan de la sociedad local, generan territorios diferenciados, modificando y cambiando un mismo entorno social de manera particular y supuestamente generando relaciones sociales entre los actores que residen en ese mismo espacio.

De este modo, el tiempo, el espacio y el territorio nos sirvieron como categorías clave a la hora de analizar la tensión existente en el ámbito “glocal” (Robertson 1992), mostrando su relación con los procesos heterogéneos de globalización, así como con las similitudes estructurales que detectamos entre nacionalismo, regionalismo y etnogénesis a través de los conceptos de

territorialización, temporalización y substancialización (Alonso 1994 y Rosón 2005a).

La dimensión cultural del territorio, centrada en el “polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio” (Giménez 2001:7), dará respuesta a los procesos de “territorialidad étnico-religiosa” observables en Granada y en el barrio del Albayzín. Esta territorialización se manifiesta en el momento en el que los actores, la sociedad civil, los vecinos del barrio (etc.) revelan la apropiación de una parte de ese espacio así como la legitimidad de su uso exclusivo. Los procesos de territorialización darán, por lo tanto, forma al espacio, marcando y definiendo límites diferenciados que con anterioridad no existían, tanto sociales como territoriales.

Nuestro análisis del espacio territorializado, como ya se ha apuntado, discurrió entre el ámbito público y privado del barrio del Albayzín y las relaciones sociales que se establecen en este entorno (cfr. Cap. 7.). Observamos aquí cómo los procesos de búsqueda identitaria vecinal por los que el espacio que ocupan ahora, estaba delimitado históricamente *a priori* (cfr. Cap. 6.3.), y las relaciones de convivencia e hibridación cultural, están íntimamente determinadas por el devenir de las relaciones sociales establecidas en ambos ámbitos, tanto el público como el privado. Este tipo de relaciones que se caracterizan por generar nuevas formas de territorialidad superpuesta a las formas tradicionales de construcción territorial del barrio, da lugar a procesos de “semi-permeabilidad”, que se debaten entre la inclusión o exclusión de grupos externos a esos espacios preestablecidos indistintamente en el ámbito público o privado de las relaciones sociales barriales. Sin embargo, lejos de generarse espacios de interacción “positiva”, éstos no existen: existen puntualmente a nivel micro, creados a través de fronteras semi-permeables de territorialización pero de fronteras, en definitiva.

Varios son los ejemplos que visibilizan las estrategias de territorialización que se llevan a cabo en el barrio del Albayzín, ejemplos en los que la población “autóctona” se enfrenta a un acelerado proceso de gentrificación y la población musulmana comienza a desarrollar la infraestructura necesaria para el desarrollo de su comunidad (cfr.: Rosón y Dietz 2007): reivindicaciones vecinales en contra de lo que ellos consideran una “ocupación abusiva” de la vía pública, como en las calles Calderería Vieja y Nueva, donde se concentran la mayor parte de los negocios de la “comunidad musulmana” establecida en Granada; la vinculación de la presencia de la comunidad y de un centro de menores inmigrantes, el Bermúdez de Castro, con la gran mayoría de los problemas de inseguridad y de robos que ocurren en el barrio; finalmente, el proceso de construcción de la primera Mezquita Mayor de Granada (Cap. 11.3.) por parte de la *Comunidad Islámica en España*.

En estos procesos de territorialización, que trazan fronteras nítidas de separación, aparecen los sectores muslimóforos que perciben en el “retorno de Tariq” un proceso de invasión manifiesta que parece enfrentar al barrio y a la ciudad a una amenaza constante, determinada por la identidad religiosa formalmente o culturalmente asimilada, la unidad familiar, la calidad de vida del vecindario, sus tradiciones, sus fiestas y manifestaciones populares, el uso de los propios espacios resignificados e incluso también la raíz localista del barrio y su pasado histórico (cfr. Cap. 6.3. y 6.4.).

Este proceso parece asimilarse más al “choque de civilizaciones”, como lo llamara Huntington (1996), que al entendimiento común. Sin embargo, esta argumentación es fundamentalmente incierta, ya que estos ejemplos no dejan de ser “minoritarios”, que se constituyen forjando grupos antagónicos, configuradores de una sociedad civil que pretende reforzar su control sobre la historia, la memoria, el espacio y el tiempo, aunque no por ello sean menos “reprochables”. Sentenciar que se trata de un “choque” supone obviar –a nivel macro– la enorme magnitud de la interacción global entre las zonas de cada

civilización, borrar los diálogos y debates que ocurren dentro de las distintas regiones geográficas, étnicas y sociales, así como eliminar solapamientos e hibridaciones (Appadurai 2007:143). Igualmente, a nivel micro, supondría desterrar la propia conciencia de ciudadano y ciudadanía por la que muchos otros están “luchando”.

Sin embargo, a través de esta perspectiva sí debemos ser conscientes de que la identidad regional y local, cada vez más, se está mostrando como una forma manifiesta de resistencia al impacto de actores sociales externos al contexto local, pero también como una construcción mitificada de las raíces del pasado, que tampoco muestra ninguna tendencia inclusivista hacia el “otro”.

Reinventando las raíces del pasado, a través de procesos de temporalización, se están consolidando las confrontaciones y los conflictos que surgen a la hora de crear y recrear los espacios compartidos. De este modo, la intrincada revisión histórica del pasado se hace cada vez más visible en la “contemporaneidad” local del barrio, generando nuevas controversias y, a su vez, regenerando viejos discursos de reinención del pasado. Esta reinención, cuyo ejemplo más claro (cfr. Cap. 11.4. y Rosón y Dietz 2007) se puede observar a través de la “tradicional” conmemoración de la expulsión de la última dinastía musulmana en 1492 –“día de la Toma de Granada”–, está provocando una confrontación entre grupos a favor de la conmemoración (muslimófilos) y en contra de ésta (muslimófobos). Ambos grupos se llegan a enfrentar dialécticamente en una búsqueda constante de la “realidad” y de la “verdad” de los aspectos del pasado (Cap. 6.4.). Mientras que los grupos muslimófilos, se forjan identitariamente en el mito de “Al-Andalus”, en la atracción “orientalista” del espacio que ocupan y en el discurso nacionalista-regionalista (Cap. 4.) establecido sobre las bases ancestrales del Islam “reinterpretando” la versión histórica de la actual Andalucía, los grupos muslimófobos se afanan en “demonizar” ese pasado, asociando la expulsión y erradicación de los musulmanes de la época con las raíces históricas que procuraron el “despertar” de España como Estado-nación.

La unión de las dos nociones de espacio y tiempo, de territorialización y temporalización, se enfrenta a un nuevo componente. Mientras la hibridación cultural de la ciudad cada vez más se desterritorializa (Cap. 9.) en el ámbito global, al mismo tiempo se reterritorializa en el ámbito local y sublocal, dando lugar a nuevos procesos de localismo y de localidad (Appadurai 2001c:6). Estos procesos, que de nuevo se debaten entre la tensión de sentimientos de inclusión y exclusión, entre el “nosotros” y el “otro”, promueven la aparición de territorios de exclusión. Sólo aquí el espacio pasa a ser considerado como mero “escenario” de los procesos sociales, y a su vez, referido y definido constantemente por la comunidad que reside en él, dando lugar al antes mencionado concepto de territorio.

En definitiva, la visión “idílica” del multiculturalismo, un acercamiento que presupone que la buena voluntad y la tolerancia son los ingredientes básicos para conformar una convivencia armónica entre las diversas comunidades culturales que comparten un espacio social y político común, cada vez resulta más lejana e inoperativa. La inquietud ante el aumento de las migraciones y la visibilización de neo-musulmanes ha generado en Andalucía respuestas contradictorias. Los acontecimientos de la “Toma”, la reciente celebración del V centenario de la Muerte de Isabel la Católica, las reivindicaciones de grupos de intelectuales granadinos que defienden la modificación de la fiesta de la “Toma”, etc., todos ellos se constituyen en hechos y ejemplos de una extrema importancia para comprender tanto la demanda de derechos religiosos por parte de los grupos “minoritarios”, como la reacción muslimófila o muslimófoba de la mayoría (Del Olmo 1997).

En conclusión, la esencialización del “otro”, practicada tanto a través de las políticas de identidad llevadas a cabo por los grupos de muslimofobia, como a través de los movimientos que se expresan a favor del Islam, parece confluir en una actitud potencialmente arriesgada. La “política del tiempo” (la invocación de

la memoria histórica del conflicto) y la “política del espacio” (la dimensión territorial de las culturas) de ambos tipos de movimientos, coinciden en sus esfuerzos por generar una identidad colectiva (Rosón 2005b). La relación que se establece entre la etnicidad y la cultura y entre la religión y la etnicidad, a través del contacto con diversos grupos –comunidades surgidas del catolicismo local, trabajadores migrantes y neo-musulmanes, etc.–, y la tensión entre el “pluralismo diaspórico” (Appadurai 1999b:123) y la estabilidad territorial, se observan a raíz del uso selectivo de los espacios como fronteras de separación que diferencian al grupo propio del ajeno.

Puede que no se estén “reinventando” completamente las raíces históricas, como apuntaba Stallaert (1999), sino más bien reproduciendo el bagaje histórico, los juicios y prejuicios que hace más de 500 años aconteciesen con los granadinos moriscos expulsados de la ciudad. Este y otros conflictos potenciales que están generándose en el contexto urbano del barrio del Albayzín están siendo disputados entre tres actores diferentes: la comunidad musulmana, el sector muslimófilo de la sociedad local y los actores muslimófobos locales. En el transcurso de este conflicto, centrado en la mezquita como un símbolo no sólo religioso, el Islam está siendo instrumentalizado por cada uno de estos grupos en su respectivo intento de forjar su propia identidad colectiva.

De esta manera, lejos de una supuesta convivencia ideal entre los distintos residentes del barrio, convivencia en la que se reconozcan los valores comunes y se generen cauces de integración, la dimensión territorial del barrio, entendido como una comunidad compartida, comienza a resquebrajarse en dos “comunidades etnificadas” mutuamente opuestas, que comparten el mismo espacio urbano, pero que a nivel simbólico desafían y cuestionan sus respectivas definiciones esencializadas de este mismo espacio. En el contexto más amplio de los conflictos étnico-religiosos, el ejemplo del Albayzín no parece abrir nuevas perspectivas hacia la multiculturalización del pasado común, “compartido” entre

cristianos y musulmanes en Granada. Al contrario, la línea divisoria de tipo religioso, que actualmente está estructurando las emergentes comunidades étnicas a nivel local, evitará que los actores sociales contribuyan a una reinterpretación inclusiva de ambos mitos históricos, tanto el de la “armónica Al-Andalus” como el de la “gloriosa reconquista cristiana”.

ANEXOS

Anexo 1. Temporalización de las actividades de la *Comunidad Islámica en España* (CIE) (1973-2003)

1973	La Zona de la placeta de San Nicolás es calificada por el Plan general de Ordenación Urbana de Granada como Residencial de carácter bajo
Mayo 1981	La <i>Sociedad para el Retorno del Islam en España</i> , compra el solar de la placeta de San Nicolás
Febrero 1984	Se suspende la calificación de 1973
Febrero 1984	La <i>Asociación de Vecinos del Albayzín</i> pide la calificación de zona verde de los terrenos de la futura Mezquita
Sep. 1984	Recalificación a zona residencial unifamiliar extensivo
Mayo 1985	La CIE pide la “transformación de uso pormenorizado y ajuste de alineación para construir una mezquita en el solar de la placeta de San Nicolás.
Sep. 1985	Se estima improcedente
Sep. 1985	No se aprueba por unanimidad la propuesta de la <i>Comunidad Islámica en España</i>
Febrero 1986	Se desestima el recurso presentado por la <i>Comunidad Islámica en España</i>
1986	La <i>Comunidad Islámica en España</i> , impone recurso contencioso Administrativo (expedientes números 354 y 412)
Octubre 1989	Desestima el recurso de la <i>Comunidad Islámica en España</i>
1989	Fin de la etapa del Jara
Junio 1993	Se concede el cambio de los terrenos
Junio 1993	Acuerdo de Pleno del Ayuntamiento de Granada para el Estudio de Detalle el Mirador de San Nicolás, (Mezquita del Albayzín)
Agosto-oct. 1993	El Ayuntamiento abre un plazo de alegaciones a la construcción. Ampliado hasta noviembre
1993	Debate político. Sí al problema urbanístico, pero se desligan de las acusaciones del problema en ámbito religioso

Septiembre 1993	“Vecinos del Albayzín rechazan en una asamblea multitudinaria el proyecto de mezquita en el barrio” (Ideal. Jueves 30 de septiembre de 1993)
Mayo 1994	La <i>Real Academia de Bellas Artes Nuestra Señora de las Angustias</i> , presenta recurso contencioso administrativo, para el cambio de concesión de los terrenos
Octubre 1995	La <i>Comunidad Islámica en España</i> pide que se agilicen las excavaciones arqueológicas
Noviembre 1995	Primera licencia de obras, con un presupuesto de más de 245 millones de pesetas.
Abril 1997	Se desestima el recurso presentado por la <i>Real Academia de Bellas Artes</i> .
Mayo 1997	Las obras podrían iniciarse antes del verano y acabar en 18 meses. La <i>Comunidad Islámica en España</i> celebra la ceremonia de orientación del templo
Diciembre 1997	Intento por parte del Ayuntamiento de “rescatar la herencia Andalusí. Primeras críticas del Diario Ideal a la CIE, en el contexto de la construcción de la mezquita.
1998	El coste de la construcción supera ya los 400 millones
Febrero 1998	Nueva licencia de obras, una vez realizadas modificaciones en el proyecto
Diciembre 1998	Primer encuentro de musulmanes de España en Granada. Una de las conferencias: “la Mezquita del Albayzín y la recuperación del legado islámico de Granada
Diciembre 1998	Se crea la escuela coránica de la <i>Comunidad Islámica en España</i> con 45 niños
Diciembre 1998	“La mezquita del Albayzín no va a ser un foco de intransigencia, sectarismo o fundamentalismo, sino un lugar de encuentro cultural para la ciudad de Granada” (Ideal 07/12/1998)
Octubre 1999	Se paralizan las obras por falta de ayuda económica. Presupuesto total de 250 millones
Noviembre 2000	“... un impasse en que se ha acabado la estructura, esperamos terminarlo todo en 2,3,4 semanas”
Julio 2001	“El solar de la mezquita será expropiado si no se reanudan las obras. La licencia municipal ha vuelto a caducar. La construcción permanece paralizada hace dos años por falta de fondos para seguir” (Ideal 5/07/2001)
10 de julio de 2003 -	Se inaugura la Mezquita Mayor de Granada, y se generan nuevas estructuras (fundaciones) en torno a la mezquita: el Patronato de la Fundación Mezquita de Granada (2003), la Fundación Educativa Al-Andalus (2005) y la European Muslim Union (CIE, The Society of Islam in England y el Weimarer Institut für Geistliche und Zeitgeschichtliche Fragen).

Anexo 2. Iniciativa de recogida de firmas por parte de varias organizaciones localistas granadinas

A GRANADA POR LA FIESTA DE LA TOMA

Las Asociaciones y Entidades

Granada Histórica y Cultural
Granada Tradicional
Granada Siempre
Mujeres por Granada
Asociación Al-Andalus
Plataforma Pro 2 de enero
Asociación Hespérides
Asociación cultural Nueva Acrópolis
A.V. del Realejo-San Matías
Garnata Al-Yahud
Miguel Martín Calpena (*Vicepresidente del Centro Artístico de Granada, a título personal*)
Asociación Amigos de los Museos y
Asociación cultural Amigos de los Tranvías de Granada,



como agentes comprometidos en la tutela de "todos" los valores culturales e históricos de nuestra ciudad, sin exclusión, deseamos que el tradicional **Día de la Toma** o festividad del 2 de enero se celebre como ha venido haciéndose ininterrumpidamente desde 1519.

Exigimos al alcalde de la ciudad y al gobierno municipal que respeten el acuerdo expreso que, con todos y cada uno de nosotros, fue concluido en la fecha de 29 de diciembre de 1999 que, —aun no habiendo sido respetado ya por el gobierno municipal durante la celebración del pasado 2 de enero de 2000—, quedó establecido en los siguientes puntos mínimos que seguidamente le recordamos y damos a conocer a la ciudadanía: (*Ver al dorso*)

Desde el compromiso con la historia y las costumbres que nos engrandecen como granadinos; desde el más absoluto respeto a los valores humanos y a la diferencia individual y colectiva de nuestros semejantes; y convencidos de la riqueza que proporciona la diversidad cultural, llamamos a todos los ciudadanos de Granada a que participen ordenada, pacífica y responsablemente en los actos del próximo día 2 de enero, como siempre ha sido tradicional en nuestra ciudad.

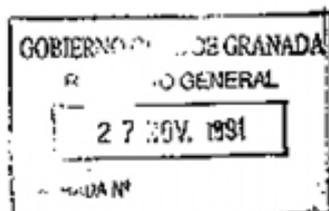
Invitamos a todos a que no vean en la celebración de los actos del 2 de enero, ni un acto de avasallamiento ni de exclusión, sino simplemente un acontecimiento, que marcó el fin de una época de nuestra historia y el punto de partida de otra distinta, ni mejor ni peor que la anterior, simplemente diferente. Instamos a todos a que, como nosotros, descubran en la **Fiesta de la Toma** lo que siempre descubrieron los granadinos de bien en cada época según nos enseñaron nuestros mayores: un mero acto participativo que, teniendo por origen un hecho histórico, los granadinos nos congregamos para gritar, sin ánimo de herir a nadie, simplemente ¡Qué!, tras oír proclamar el nombre de nuestra maravillosa, universal y hospitalaria ciudad.

Por todas estas razones, te solicitamos como ciudadano de Granada el apoyo con tu firma al contenido de este documento, que posteriormente presentaremos al gobierno municipal, para pedirle que respete la celebración de la Fiesta del 2 de enero, de la Toma o de la Rendición de Granada, conforme al sentir popular.

Granada, a 27 de diciembre de 2000.

Anexo 3. Documentos de aprobación de la iniciativa de la coordinadora *Identidad Andaluza* para realizar una nueva edición del "Llanto por Granada". Granada 1992

EXCO. SR.



D. Manuel Matés Morales, mayor de edad, arquitecto con D.N.I. 37.754.002, y domiciliado a efectos de notificación en Granada, calle del Beso, 12, como mejor proceda en derecho y en su calidad de mandatario de la Coordinadora IDENTIDAD ANDALUZA ante V.E. y en cumplimiento de la normativa vigente, establecida en el párrafo segundo del Art. 21 de la Constitución, procede a comunicar a V.E., la intención de celebrar un acto de carácter público festivo-cultural entre las 10 y las 15 horas del próximo día DOS de ENERO de 1.992 en el Pº del Violón, en las inmediaciones del "Monumento Romano" de esta Capital.

A tal efecto se ha solicitado el pertinente permiso Municipal, cuya fotocopia adjunta.

Dios guarde a V.E. muchos años.

Granada, 27 de Noviembre de 1.991

A handwritten signature in dark ink, consisting of several loops and a long tail stroke.

EXCO. SR. GOBERNADOR CIVIL DE LA PROVINCIA DE GRANADA.

**Gobierno Civil de Granada**GRAN VIA, 50
18071 GRANADA

Teléfono 27 86 50

TX. 78419

FAX. 28 99 34

Fecha: 20-12-1.991

Neg: D. Ciudadanos

Núm: 27 86.

ASUNTO. Sobre reunión en lugar abierto al uso público

En relación con el escrito de este Centro de fecha 2-12-91 en virtud del cual se tenía por no comunicado el acto de carácter público-festivo-cultural a celebrar el 2-1-1.992 por la Coordinadora "IDENTIDAD ANDALUZA", si bien hasta la fecha no se ha presentado nueva comunicación cumplimentando todos los requisitos previstos en la Ley Orgánica 9/83 de 15 de julio, (como se interesaba en el citado escrito) y habida cuenta que el acto a celebrar por dicha Entidad, dado su carácter y localización es presumible que no produzca alteración alguna de orden público, es por lo que este Gobierno Civil ha considerado oportuno tener por comunicada su celebración en los términos indicados en el escrito de fecha 27-11-91.

EL GOBERNADOR CIVILFu. Gerardo Entrona Cuesca

SR. D. MANUEL MATES MORALES. Mandatario de la
Coordinadora " IDENTIDAD ANDALUZA".
c/ del Beso núm: 12

GRANADA

Anexo 4. Listado de asociaciones representadas en el *Foro de las Culturas*

- Asociación Amas de Casa
- Asociación Cultural "Acuario"
- Asociación Cultural para el Carnaval
- Asociación de Mujeres Marroquíes Árabes
- Asociación Fernando de los Ríos
- Asociación Granada Histórica y Cultural
- Asociación Granada Tradicional
- Centro de Estudios Históricos de Andalucía
- Centro UNESCO de Andalucía
- Colectivo 220
- Consejo Islámico de Granada
- Grupo Municipal Partido Popular
- Grupo Municipal Partido Socialista Obrero Español
- Grupo Municipal Izquierda Unida
- Instituto de la Paz y los Conflictos
- Manifiesto Dos de Enero
- Mujeres por Granada
- Nación Andaluza
- Plataforma Ciudadana Pro Dos de Enero
- Unión General de Trabajadores

Anexo 5. Propuesta de manifiesto de la *Yama'a Islámica de al-Andalus* al colectivo *Identidad Andaluza*

Hermanos andaluces:

Fuimos muchos los que descubrimos nuestra identidad andaluza en la emigración forzosa a Madrid, Barcelona, Alemania y a un largo etcétera. Otros andaluces, también exiliados en el Norte de África, Oriente, América y otros Estados europeos, conocieron la hiel del desarraigo y la nostalgia. Todos mantuvimos nuestra memoria indeleble de andaluces, y en esta fecha de 1992 es preciso una reflexión común.

Desde Andalucía, repartidos por medio mundo, expulsados por el hambre o el exclusivismo más intransigente, no fue, hasta mucho tiempo después, cuando hemos descubierto que los andaluces fuimos sometidos desde 1492 a un experimento de exterminio cultural, colonización y eliminación premeditada. El nuevo Estado que en esos años se construía ensayó con nosotros lo que también iba a aplicar, paso a paso, secuencia a secuencia, en las tierras y pueblos de América: Las culturas, tradiciones, costumbre y creencias que conformaron la identidad de esos pueblos fueron destruidas y aniquiladas, como ya hicieron con nosotros, los andaluces.

En 1492 y con la conquista de Granada se impone un nuevo modelo de desarrollo sobre nuestra tierra andaluza, desmantelando una economía que, aun no siendo un paradigma de justicia, era suficientemente equitativa, y sobre todo, respondía a las necesidades de la población; se estigmatiza y humilla a nuestras gentes; se nos persigue, convirtiéndonos así en los nuevos malditos (hablamos de eso que tan eufemísticamente los historiadores y pseudohistoriadores al uso han denominada "re población"). Los mismos historiadores que han alimentado una de las manipulaciones históricas más infames que se conocen: la invasión de los árabes y la posterior reconquista.

Mucho tiempo ha transcurrido ya, y sin embargo, el mayor dolor no es el recuerdo de lo acaecido –el tiempo ejerce aquí su función balsámica–, la mayor tristeza no está en reconoces esta ignominia– la historia se sucede y sus mecanismos son a veces tan implacables como inapelables cuando ya han actuado–; el estupor y la vehemencia surge en nosotros al comprobar que los Estados y sus gobiernos pretenden celebrar en 1992 grandes festejos en conmemoración de aquellas lejanas y tristísimas fechas.

Qué enorme habilidad han demostrado los poderes utilizando el engaño, acudiendo a la estafa histórica, manipulando las conciencias, ocultando la realidad, aplastando la imaginación creadora... Ellos saben que el conocimiento ayuda a comprender y así dedican enormes sumas a esconder la realidad. Tras los fuegos de artificio se disfrazan. Y sin embargo nuestra larga experiencia como pueblo nos indica que tarde o temprano, estos pueblos aprenden y vuelven a preguntar, descubren tras el disfraz la historia real. ¡Insensatos!, ¿Qué vais a celebrar?, ¿Porqué pasáis por alto con el cretinismo propio de los necios las

realidades que configuraron nuestra identidad soberana?, ¿Acaso ignoráis las certezas de injusticia y crueldad que se sucedieron y aún hoy se suceden, y que han de avergonzar a todo el género humano? ¿Celebraríamos acaso los andaluces la destrucción de la Alhambra? ¿Conmemorarían los sevillanos el hundimiento de la Giralda? Que un pueblo culto como el nuestro, participe en actos que celebra la ruina y su propia decadencia, la pérdida de su identidad y libertades, sólo tiene un motivo: han matado nuestra memoria colectiva.

Reconociendo que los andaluces somos muy dados a celebrar con fastos y alharacas cualquier acontecimiento –no dudéis que ello también lo hemos heredado de los que nos precedieron. Sin embargo, nunca pudimos imagina que los gobiernos y los poderes que se llaman públicos (trabajo cuesta creerse esta acepción atreviéndose a tamaño despropósito) ¿Considerarán acaso que nuestro pueblo ha perdido irremediamente su sentido de la dignidad, o más bien pretenderán con todo el fasto, parafernalia y pompa invertida, que ya nadie formule pregunta alguna sobre su identidad y futuro? Qué razón tenía nuestro antepasado Ibn Al-Iatib, el sabio historiador de Loja, cuando comentaba que los poderosos suelen promocionar espectáculos, cuanto mayores mejor, para hacer desaparecer la memoria, el conocimiento histórico.

Ahora nuestra tierra, Andalucía es conocida como “región subdesarrollada”. Tampoco la naturaleza escapa a esta labor destructiva, siendo esquilada día tras día, (más nos valdría ser ciegos para no ver como esa verde alfombra de bienvenida que era, entre otras, la Vega de nuestra ciudad y madre, Granada, está desapareciendo palmo a palmo cubierta de alquitrán y cemento). Nos resistimos a creer que nuestras gentes sólo respondan ya, a esa extraña combinación de producción y consumo, que sus espíritus hayan abandonada toda referencia de vida, belleza, tolerancia; toda creación de convivencia, todo esfuerzo de verdadera justicia...

Al igual que en Granada van a conmemorar el día de la “Toma” también en la hermana y hermosa Sevilla hay una preparada una Isla a la que llaman “del Tesoro” (la Cartuja), dónde mercaderes, gobiernos y poderosas organizaciones pretenden celebrar, en un tan falto de belleza como grandioso decorado, los “quinientos años del descubrimiento de América”. El largo tiempo de memoria de que disponemos, nos impele a decir que todos esos actos no son más que una muestra de derroche triunfalista, del más banal de los exhibicionismos; se trata de un inmenso mercado en el que nos venderán la ilusión de la riqueza, adentrándonos en el oscuro universo de la falta de escrúpulos, de la más absoluta y abyecta insensibilidad.

La tradición del Islam nos dice que cuando alguien dispone de conocimientos tienen la obligación de transmitirlos, pues bien, no olvidéis hermanos que en esos pueblos americanos, de los que ahora van a celebrar su colonización, hoy en día cada nuevo pobre que viene al mundo –y allí lo son la inmensa mayoría, debe, ya al nacer, más del valor de una hacienda, eso que llaman la “duda externa” ¿También ello ha de celebrarse?

Ya sabemos que lo que sucede en la lejanía se olvida pronto, que es como si no existiera... Sin embargo, el que miles, quizás millones de andalusíes o andaluces sigan estando exiliados en tierras lejanas no significa que no existan, que sean extranjeros o forasteros. Que nuestra historia se pierda en el tiempo no significa que no sea también lo de ellos. ¿Vamos a celebrar en 1992 también el regreso de estos hermanos de origen andaluz y morisco?, ¿vamos a conmemorar su recuperación?, ¡No!, van a conmemorar su expulsión, nuestro exilio histórico.

Las imágenes de convivencia y pluralidad que ocupan la parte más notable de nuestra memoria como andaluces se nublan ante las noticias que a diario recibimos: cada vez asisten más obstáculos, más impedimentos para que Andalucía vuelva a ser tierra de acogida; ahora todos, salvo los poderosos, somos extranjeros. El color de la piel, las creencias y los nombres se convierten en impedimentos para vivir en nuestra tierra (que pronto se olvida lo que fuimos, Al-Andalus, que anacronismos de la sinrazón celebrar la caída de un muro, elevando a un techo más alto otro).

Resulta desolador que un pueblo que convirtió la noción de equilibrio en uno de sus ejes de convivencia pueda perder el sentido común. Hemos de reconocer la razón que asistía al poeta granadino de religión judía Ibn Ezra, cuando insistía que deberíamos tratar con calma, lo que con calma se ha de observar. Es probable que lo que denominamos la “pérdida del sentido común”, no sea más que la “pérdida del sentido del ridículo”, y no precisamente por nuestro pueblo, sino por sus gobernantes tan dados a ellos –y los de todas las épocas–, a tapar y esconder miserias, con enormes decorados de cartón piedra.

Quizás, perteneciendo nosotros a un mundo de cultura inmemorial, estemos impedidos para intervenir en el destino de este momento, que también es nuestro. ¿Acaso los andaluces hemos abandonado todo proyecto soberano, justo y abierto? En nuestra tierra, no podemos consagrar la vida al recuerdo, es importante hacer memoria; recuperar la memoria dicen que significa tomar conciencia ¡Hermanos andaluces!, seamos audaces y justo, no os preocupe si dudáis, pues la duda siempre es fecunda; si hemos de recuperar nuestra identidad, comencemos, pues, a crear ese proyecto múltiple y abierto que se nos negó.

Lo perdimos todo, salvo la esperanza. Lo perdimos todo, salvo el anhelo de proyectar en nuestros sueños lo que la realidad nos impidió. Lo perdimos todo, menos una cosa, el Sello de la grandeza.

¡VIVA ANDALUCÍA LIBRE!

Yama'a Islámica de Al-Andalus. Andalucía a 18 de diciembre de 1991

LISTA DE ENTREVISTAS

Entrev-1

Entrevista institucional a una asociación de vecinos del barrio del Albayzín. Granada, 14/02/2001

Entrev-2

Entrevista institucional a un sacerdote del barrio del Albayzín. Granada, 18/05/2001

Entrev-3

Entrevista biográfica a un neo-musulmán ex-integrante de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 28/02/2001

Entrev-4

Entrevista institucional a un representante político de la ciudad de Granada. Granada, 16/05/2001

Entrev-5

Entrevista institucional a un vecino del barrio del Albayzín. Granada, 24/05/2001

Entrev-6

Entrevista institucional a un miembro de la *Fundación Albayzín*. Granada, 26/05/2001

Entrev-7

Entrevista institucional a un miembro del Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*. Granada, 19/01/2001

Entrev-8

Entrevista institucional a un representante de la asociación *Granada Histórica y Cultural*. Granada, 18/04/2001

Entrev-9

Entrevista institucional a un vecino del barrio del Albayzín, representante de una asociación de vecinos. Granada, 17/05/2001

Entrev- 10

Entrevista institucional a un profesor de la universidad que trabaja en el ámbito objeto de estudio. Granada, 02/02/2001

Entrev-11

Entrevista institucional a un vecino del barrio del Albayzín que trabaja en el ámbito objeto de estudio. Granada, 04/02/2001

Entrev-12

Entrevista institucional a un neo-musulmán ex-integrante de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 07/05/2001

Entrev-13

Entrevista institucional a un miembro del Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*. Granada, 16/01/2001

Entrev-14

Entrevista institucional a un profesor de la universidad que trabaja en el ámbito objeto de estudio. Granada, 29/06/2001

Entrev-15

Entrevista institucional a un profesor de la universidad que trabaja en el ámbito objeto de estudio. Granada, 26/06/2001

Entrev-16

Entrevista al gerente del Cementerio de San José. Granada, 13/02/2001

Entrev-17

Entrevista institucional a vecino del barrio del Albayzín. Granada, 19/01/2001

Entrev-18

Entrevista institucional a un representante político de la ciudad de Granada. Granada, 24/05/2001

Entrev-19

Entrevista biográfica a un representante neo-musulmán de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 29/03/2001

Entrev-20

Entrevista institucional a un miembro del Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*. Granada, 19/01/2001

Entrev-21

Entrevista institucional a un miembro del Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*. Granada, 19/01/2001

Entrev-22

Entrevista biográfica a un vecino musulmán del barrio del Albayzín. Granada, 19/05/2001

Entrev-23

Entrevista institucional a un vecino del barrio del Albayzín, trabajador social en un centro de salud. Granada, 18/05/2001

Entrev-24

Entrevista biográfica a un neo-musulmán ex-integrante de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 15/03/2001

Entrev-i-25

Entrevista institucional a un vecino musulmán del barrio del Albayzín. Granada, 07/05/2001

Entrev-i-26

Entrevista institucional a un vecino musulmán del barrio del Albayzín. Granada, 17/03/2001

Entrev-i-27

Entrevista institucional a un neo-musulmán ex-integrante de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 28/02/2001

Entrev-i-28

Entrevista institucional a un representante de la asociación Fernando de los Ríos. Granada, 25/01/2001

Entrev-i-29

Entrevista institucional a un representante de la asociación Granada Histórica y Cultural. Granada, 10/04/2001

Entrev-i-30

Entrevista institucional a un neo-musulmán. Granada, 08/05/2001

Entrev-i-31

Entrevista institucional a un representante político de la ciudad de Granada. Granada, 06/02/2001

Entrev-32

Entrevista institucional a un trabajador social del barrio del Albayzín. Granada, 31/01/2001

Entrev-i-33

Entrevista institucional a un representante neo-musulmán de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 28/03/2001

Entrev-i-34

Entrevista institucional a un miembro del Colectivo *Manifiesto 2 de Enero*. Granada, 23/05/2001

Entrev-c-35

Carta privada escrita por una persona que entrevistó personalmente al Shaykh Abdalqadir, líder de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, 2000

Entrev-i-36

Entrevista institucional realiza a un miembro de las comunas inicialmente establecidas en la Alpujarra granadina. Granada, 30/06/2001

Entrev-i-37

Entrevista realizada a un neo-musulmán. Síntesis del diario de campo. Granada, 18/12/2000

Entrev-b-38

Entrevista realizada a un vecino "autóctono" del barrio del Albayzín, que ha residido fuera del barrio pero que actualmente reside en él. Granada, Albayzín 11/02/2003

Entrev-b-39

Entrevista realizada una extranjera que lleva poco tiempo residiendo en el barrio del Albayzín y que ha vendido todas sus posesiones para comprarse una vivienda en el barrio. Granada, Albayzín Bajo, 03/05/2003

Entrev-b-40

Entrevista realizada a un antiguo residente en el barrio del Albayzín. Granada, Barrio de la Chana, 04/07/2003

Entrev-b-41

Entrevista realizada a una asociación de amas de casa del barrio del Albayzín, compuesta en su mayoría por residentes "autóctonos". Granada, Albayzín, 02/06/2003

Entrev-b-42

Entrevista realizada al dueño de un bar tradicional del barrio. Granada, Albayzín Bajo, 07/07/2003

Entrev-b-43

Entrevista realizada a un artesano, nacido en el barrio y cuya familia no seguirá su tradición como artesano. Granada, Albayzín, 20/05/2003

Entrev-b-44

Entrevista realizada a un miembro del *Centro de Interpretación del Sacromonte*. Granada, Sacromonte, 13/05/2003

Entrev-b-45

Entrevista realizada a una residente extranjera, dueña de un negocio hostelero, que lleva viendo en el barrio más de 20 años. Granada, Sacromonte, 12/05/2003

Entrev-b-46

Entrevista realizada a un artesano panadero no “autóctono” pero que lleva residiendo en el barrio más de 15 años y cuya familia sí es albaicinerá. Granada, Calderería, 07/05/2003

Entrev-b-47

Entrevista realizada a un “nuevo rico” residente en el barrio. Granada, Albayzín 06/06/2003

Entrev-b-48

Entrevista realizada a un artesano cuya familia tradicionalmente ha trabajado y residido en el barrio del Albayzín. Granada, Albayzín 15/05/2003

Entrev-b-49

Entrevista realizada a un vecino “autóctono” cuyos padres y familia siempre se habían tenido comercios en el barrio. Granada, Albayzín 04/06/2003

Entrev-b-50

Entrevista informal realizada un vecino nacido en el barrio pero que actualmente se ha mudado al cinturón de la ciudad. Granada, Albayzín 04/06/2003

Entrev-b-51

Entrevista realizada a una vecina “autóctona” que vive de alquiler en el barrio y cuya familia sigue residiendo en él. Granada, Albayzín, 01/06/2003

Entrev-b-52

Entrevista realizada a un artesano del barrio.

Entrev-b-53

Entrevista realizada a una mujer “autóctona” residente en el barrio y artesana, al igual que toda su familia. Granada, 23/05/2003

Entrev-b-54

Entrevista realizada a un vecino “autóctono” de étnica gitana que ha residido en el barrio del Albayzín y que actualmente vive en el barrio del Sacromonte. Granada, Sacromonte, 22/04/2003

Entrev-b-55

Entrevista realizada a un vecino “autóctono” del barrio del Sacromonte que reside en una casa-cueva y que es artesano. Granada, Sacromonte, 29/04/2003

Entrev-b-56

Entrevista realizada a un vecino que se dedica al arte y a la música. Granada, Elvira-Zenete, 28/03/2003

Entrev-b-57

Entrevista realizada a una vecina "autóctona" dueña de un negocio en la zona del Albayzín Bajo. Granada, Albayzín Bajo, 27/05/2003

Entrev-b-58

Entrevista realizada a un vecino "autóctono" dueño de un bar y antiguamente de una panadería en el barrio.

Entrev-b-59

Entrevista realizada a un vecino "autóctono", miembro de una cofradía y de la asociación de vecinos del Albayzín Bajo. Granada, Albayzín Bajo, 20/05/2003

Entrev-b-60

Entrevista realizada al dueño de un bar que tradicionalmente es frecuentado por los vecinos autóctonos del barrio. Granada, Albayzín 29/04/2003

Entrev-b-61

Entrevista realizada a un antiguo residente en el barrio del Albayzín que actualmente vive en Granada Capital. Granada, Zona Centro, 20/05/2003

Entrev-b-62

Entrevista realizada a un artesano zapatero que aún trabaja en el barrio. Granada, Albayzín, 09/06/2003

Entrev-b-63

Entrevista realizada a un "autóctono" del barrio que reside fuera de él, pero que visita constante. Granada, 13/05/2003

Entrev-b-64

Entrevista realizada a un artesano nacido en Granada capital pero que trabaja, organiza y participa en fiestas y celebraciones tradicionales del barrio. Granada, 08/05/2003

Entrev-b-65

Entrevista realizada a un vecino del barrio, no "autóctono" pero casado con una albaicinerá. Su descendencia actualmente reside el barrio. Granada, Albayzín, 30/04/2003

Entrev-b-66

Entrevista informal realizada a una asociación cultural que realiza actividades en torno al barrio y cuya sede está en el Albayzín. Granada, Zona Calderería, 15/05/2003

Entrev-b-67

Entrevista informal realizada a una vecina nacida en el barrio. Granada, Albayzín 04/06/2003

Entrev-b-68

Entrevista realizada a una vecina autóctona del barrio. Granada, Albayzín Bajo, 16/05/2003

Entrev-b-69

Entrevista a una ama de casas, miembro del la Asociación de Amas de Casa y cuyo marido tradicionalmente a participado en la organización de las fiestas y celebraciones del barrio. Granada, Haza Grande, 19/05/2003

Entrev-b-70

Entrevista realizada a un “enamorado” del barrio, que aunque no ha nacido en él y que no ha vivido en él, siempre ha estado ligado al mismo. Granada, 17/04/2003

Entrev-b-71

Entrevista realizada a un neo-musulmán residente en el barrio y artesano. Granada, Zona Elvira-Zenete, 17/04/2003

Entrev-b-72

Entrevista realizada a un artesano peluquero residente en el barrio y cuya familia al completo ha seguido la misma tradición laboral. Granada, Albayzín 12/05/2003

Entrev-b-73

Entrevista realizada a una estudiante extranjera que actualmente reside en el barrio, pero que volverá a su país de origen. Granada, Zona carrera del Darro, 06/02/2003

Entrev-b-74

Entrevista realizada a una funcionaria nacida fuera de Granada y que actualmente reside en el barrio. Granada, Albayzín Bajo, 28/04/2003

Entrev-b-75

Entrevista realizada a una profesora universitaria nacida en Latinoamérica que actualmente reside en el barrio. Granada, 09/04/2003

Entrev-b-76

Entrevista realizada a un estudiante extranjero que ha vivido en el barrio del Albayzín durante su periodo de estudios universitarios. Granada, 15/05/2003

Entrev-b-77

Entrevista a “nueva rica” autóctona, dueña de varios negocios en el barrio. Granada, 16/05/2003

Entrev-b-78

Entrevista realizada a un extranjero que actualmente trabaja en el barrio como artista y empresario. Granada, Albayzín Bajo, 29/04/2003

Entrev-b-79

Entrevista realizada a una vecina autóctona profesora de arte y miembro de la *Asociación de Amas de Casa*. Granada, Albayzín 26/04/2003

Entrev-b-80

Entrevista realizada a una vecina autóctona que reside en el barrio y cuya familia también se ha establecido en el mismo. Granada, Albayzín 26/04/2003

Entrev-b-81

Entrevista realizada a una vecina autóctona que reside en el barrio y cuya familia también se ha establecido en el mismo. Granada, Albayzín, 07/04/2003

Entrev-b-82

Entrevista realizada a una vecina autóctona que reside en el barrio y cuya familia también se ha establecido en el mismo. Granada, Albayzín 27/04/2003

Entrev-b-83

Entrevista realizada a un artesano jubilada que tradicionalmente ha trabajado en el barrio pero que actualmente no tiene a ningún miembro de su familia interesado en su trabajo. Granada, Albayzín, 12/05/2003

Entrev-b-84

Entrevista a un neo-musulmán residente en el barrio y miembro de la *Comunidad Islámica en España*. Granada, Plaza Nueva, 09/05/2003

Entrev-b-85

Entrevista realizada a un estudiante universitario, nacido en Granada, que hace poco reside de forma permanente en el barrio. Granada, Plaza Larga, 06/06/2003

Entrev-b-86

Entrevista realizada a un vecino “autóctono” crítico con los procesos de gentrificación y la aparición de “nuevos ricos” en el barrio. Granada, Albayzín - Plaza Larga, 21/05/2003

Entrev-b-87

Entrevista a un “nuevo rico” que hace poco que reside en el barrio y que ha comprado un carmen. Granada, Albayzín 09/06/2003

Foro-Granada tradicional-88

Declaraciones de representantes de la asociación *Granada Tradicional* en el pleno del *Foro de las Culturas*. Granada, 7/06/2000

Foro-Granada mujeres-89

Declaraciones de representantes de la asociación *Mujeres por Granada* en el pleno del *Foro de las Culturas*. Granada, 7/06/2000

Foro-dosenero-90

Declaraciones de representantes de la asociación *Plataforma Ciudadana Pro Dos de Enero* en el pleno del *Foro de las Culturas*. Granada, 7/06/2000

Foro-conislámico-91

Declaraciones de representantes del *Consejo Islámico de Granada* en el pleno del *Foro de las Culturas*. Granada, 7/06/2000

BIBLIOGRAFÍA

Abumalham Mas, Montserrat (ed.)

1995 Comunidades islámicas en Europa. Madrid: Trotta

—

2004 La concepción del espacio sagrado en el Islam: semejanzas y reminiscencias. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos 10*: 9–22.

—

2005 Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana. Madrid: Trotta

—

2006 Ciencia y religión en el Islam. Madrid: Universidad Complutense de Madrid

Acuña Delgado, Angel, Beatriz Pérez Galán y Gunther Dietz

2003 Globalización, resistencia y negociación en América Latina. Madrid: Catarata

Aguirre Baztán, Ángel

1995 Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural. Barcelona: Boixareu Universitaria

Aitchison, Cara, Peter Hopkins y Mei-po Kwan

2007 Geographies of Muslim identities: diaspora, gender and belonging. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate

Al-Faruq, Abu Umar

2003 Islamaphobia: the story of fear and hate by the West. Akoka, Lagos (Nigeria): Salsabil Associates

Allievi, Stefano y Jørgen S. Nielsen

2002 Muslim networks and transnational communities in and across Europe. Leiden; Boston: E.J., Brill

Álvarez Veinguer, Aurora

2007 (Re)presenting Identities: National Archipelagos in Kazan. *Nationalities Paper 35* (3): 457–475.

Álvarez Veinguer, Aurora y Howard Davis

2007 Building a Tartar Elite: Language and Schooling in Kazan. *Ethnicities* 7 (2): 186–207.

Alonso, Ana María

1994 The politics of space, time and substance: State formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379–405.

Anderson, Benedict

1999 Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London; New York: Verso

Anderson, Nels

1923 The hobo: the sociology of the homeless man: a study prepared for the Chicago council of social agencies under the direction of the Committee on homeless men. Chicago: University of Chicago Press

Anguera Argilaga, M^a. Teresa

1995 La observación participante. En: Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*; pp. 73–83. Barcelona: Boixareu Universitaria

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press

—

1999a La Globalización y la imaginación en la investigación. *Revista Internacional de Ciencias Sociales, UNESCO* 160: 229–238.

—

1999b Soberanía sin territorialidad: Notas para una geografía postnacional. *Nueva Sociedad* 163: 109–124.

—

2001a Grassroots Globalization and the Research Imagination. En: Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*; pp. 1–21. Durham; London: Duke University Press

—

2001b *La Modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la Globalización*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Trilce - Fondo de Cultura Económica

—

2006 *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press

—

2007 El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia. Barcelona: Tusquets Editores

Arias, Patricia

1996 La antropología urbana ayer y hoy. *Ciudades* 31: 2–11.

ASEP [Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos]

1998 Actitudes hacia los inmigrantes. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales

Atkinson, Rowland y Gary Bridge

2005 Gentrification in a global context: the new urban colonialism. London; New York: Routledge

Augé, Marc

1998 Los “no lugares” espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa

—

1999 Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana. *Revista Memoria* 129. Documento electrónico, <http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm>, consultado 25/11/2007.

Avila Romero, Javier

2004 Globalización y rituales religiosos andinos transnacionales: el culto al taytacha Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva Cork. *Gaceta de Antropología, Universidad de Granada* 20 (1). Documento electrónico, http://www.ugr.es/~pwlac/G20_11Javier_Avila_Molero.html, consultado 03/01/2006.

Aya, Abdelmumin

2000 Dimite Abdelmumin Aya como director de Verde Islam y subdirector de WebIslam. Entrevista de Juan Carlos Cabezas y Hakim Madero. WebIslam. Documento electrónico, <http://www.webislam.com/?idn=2764>, consultado 14/11/2000.

Balibar, Etienne y Immanuel Wallerstein

1988 Raza, nación y clase. Madrid: IEPALA

Banton, Michael P.

2004 The social anthropology of complex societies. London: Routledge Library Editions

Barber, Benjamin R.

1996 *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books

Barretto, Margarita

2005 Turismo étnico y tradiciones inventadas. En: Agustín Santana Talavera y Llorenç Prats Canals (eds.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*; pp. 39–56. Sevilla: Fundación el Monte; Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español; Asociación Andaluza de Antropología

Barrios Rozúa, Juan Manuel

2002 *El Albayzín: Paraíso cerrado, conflicto urbano*. Diputación Provincial de Granada: Granada

Barth, Frederik

1976 Introducción. En: Frederik Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*; pp. 9–49. México: FCE

Baumann, Gerd

1999 *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Routledge

Baumann, Martin

1999 Religious conflicts, public incorporation, and the study of diaspora communities in Germany. *Panel on 'Contemporary German Religionswissenschaft' Boston*. Documento electrónico, <http://www.user.uni-bremen.de/~mbaumann/lectures/boston99.htm>, consultado 20/11/2003.

Beck, Ulrich

1998 *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Ed. Paidós

—

2000 *What is globalization?* Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press - Blackwell

Bennett, Clinton

1996 *In search of the sacred: anthropology and the study of religions*. London; New York, N.Y.: Cassell

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1968 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu

Bernard, H. Russell

2005 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* Walnut Creek, CA.: AltaMira Press

Beyer, Peter

1994 *Religion and globalization*. London; Thousand Oaks: Sage Publications

Bhabha, Homi K.

1994 *The location of culture*. London; New York: Routledge

Bittner, Egon

1967 *The Police on Skid Row: A Study of Peace Keeping*. *American Sociological Review* 32 (5): 699–715.

Boissevain, Jeremy

2005 *Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística*. *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 3 (2): 217–228.

Borja, Jordi, Manuel Castells, Mireia Belil y Chris Benner

1997 *Local y global la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus

Borreguero, Eva

2006 *The Moors Are Coming, the Moors Are Coming! Encounters with Muslims in Contemporary Spain*. *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (4): 417–432.

Bosque Maurel, Joaquín

1988 *Geografía urbana de Granada*. Granada: Universidad de Granada

—

1991 *Atlas social de la ciudad de Granada*. Granada: Caja General de Ahorros

Bott, Elizabeth

2003 *Family and social network: roles, norms, and external relationships in ordinary urban families*. London: Routledge

Bourdieu, Pierre

2002 *Estrategias de reproducción y modos de dominación*. *Colección Pedagógica Universitaria* 37–38: 1–21.

Bourdieu, Pierre y Thomas Kauf

1997 *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama

Brisset, Demetrio

1992 *Procesos conmemorativos: la Toma de Granada* [Manuscrito]

Brunner, José Joaquín

1995 Las ciencias sociales y el tema de la cultura: notas para una agenda de investigación. En: Néstor García Canclini (ed.), *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*; pp. 39–61. México

Canes Garrido, Francisco

1999 Las Escuelas del Ave María: una institución renovadora de finales del siglo XIX en España. *Revista Complutense de Educación* 10: 149–166

Cano García, Gabriel (ed.)

2001 La identidad del Pueblo Andaluz. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz

Cantón Delgado, Manuela

1998 Bautizados en fuego. Protestantismo, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993). *Plumsock Mesoamerican Studies/CIRMA. Vermont (EEUU) y Antigua (Guatemala)*.

—

2001 La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión. Barcelona: Ariel

—

2004 Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía. Sevilla: Signatura

—

2008 Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social. En: Consejería de la Presidencia Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía (ed.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*; pp. 269-288. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía

Capitel

1993 La Mezquita del Albaycín. Suplemento del Boletín de la Academia de Bellas Artes. Granada: Capitel 1

Carrera Díaz, Gema y Gunther Dietz

2005 Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

Castells, Manuel

1974 La cuestión urbana. Madrid: Siglo Veintiuno

—

- 1981 Crisis urbana y cambio social. Madrid: Siglo Veintiuno
-
- 1995 La ciudad informacional tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional. Madrid: Alianza
-
- 1997 La era de la información economía, sociedad y cultura. Vol.1 La sociedad red. Madrid: Alianza Editorial
-
- 1999 La era de la información economía, sociedad y cultura. Vol.2 El poder de la identidad. Madrid: Alianza Editorial
-
- 2001 La era de la información economía, sociedad y cultura. Vol.3 Fin de milenio. Madrid: Alianza Editorial
- Castells, Manuel, Jordi Borja, Mireia Belil y Chris Benner
- 1997 Local y global la gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid: Taurus
- Castells, Manuel y Rosendo Gallego
- 1986 La ciudad y las masas sociología de los movimientos sociales urbanos. Madrid: Alianza Editorial
- Castells, Manuel y Peter Hall
- 1994 Tecnópolis del mundo la formación de los complejos industriales del siglo XXI. Madrid: Alianza Editorial
- Castells, Manuel e Ida Susser
- 2001 La sociología urbana de Manuel Castells. Madrid: Alianza
- Castro, Américo
- 1962 La realidad histórica de España. México: Porrúa
- Ciáurriz, María José
- 2004 La situación jurídica de las comunidades islámicas en España. En: María José Ciáurriz y Agustín Motilla (eds.), Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural; pp. 23–64. Madrid: Trotta
- Cohen, Erik
- 1972 Toward a Sociology of International Tourism. *Social Research* 39: 164–182.

—
1973 Nomads from affluence: notes on the phenomenon of drifter-tourism. *International Journal of Comparative Sociology* 14: 89–103.

Comisión Islámica de España

2001 Comisión Islámica de España. Documento electrónico, <http://www.lama.net/mee1963.htm> y <http://www.webislam.com/FEERI/cie.htm>, consultado 21/06/2001.

Comte, Auguste y Francisco Larroyo

1979 La filosofía positiva. México: Porrúa

Comunidad Islámica en España

1999 La Maestranza de Granada. Documento electrónico, <http://www.zoom.es/~murabitu/publica.htm>, consultado 01/08/1999.

—
2001 Nosotros/historia. Documento electrónico, http://www.cislamica.org/nos_hist.asp, consultado 01/06/2001.

Cornelius, Wayne A.

2004 Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer. En: Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin y James Frank Hollifield (eds.), *Controlling immigration: a global perspective*; pp. 385–428. Stanford, Calif.: Stanford University Press

Cressey, Paul Goalby

1932 The taxi-dance hall; a sociological study in commercialized recreation and city life. Chicago, Ill.: The University of Chicago press (University of Chicago sociological series).

Dalton, George

1971 *Economic Development and Social Change: the modernization of village communities*; pp. 1–35. Garden City, NY: The Natural History Press

De Lucas, Javier

2002 Sobre el poder de la identidad en el mundo de la globalización. La querrela de las identidades culturales: algunas claves jurídicas y políticas. *Jornadas sobre "globalización e identidades" (Barcelona, 27-28 junio 2002)* (Ms).

De Pablos, Juan Carlos (ed.)

2005 El Albaicín en la encrucijada. Granada: Universidad de Granada

De Pablos, Juan Carlos, Carlos Bernués y Julio Cabrera

2000 El Albaicín de Granada: Una aproximación sociológica. Granada: Fundación Albaicín

De Pablos, Juan Carlos y Julio Cabrera Medina

2002 Metamorfosis del Albaicín (Granada): del aislamiento a la interdependencia. *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada* 32: 73–96.

De Pablos, Juan Carlos y Ligia Sánchez Tovar

2003 Estilos de vida y revitalización del espacio urbano. *Papers: Revista de Sociología* 71: 11–31.

Del Olmo Garrudo, Alicia

1997 Liberación Andaluza: un proyecto musulmán para Andalucía. *AWRĀQ. Estudios Sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo* 18: 157–170.

Delgado, Manuel

2000 La ciudad y la fiesta: afirmación y disolución de la identidad. En: F. Javier García Castaño (ed.), *Fiesta, tradición y cambio*; pp. 73–96. Granada: Proyecto Sur Ediciones

Democracia Nacional

2001 Dos de enero día de la Toma en Granada. Documento electrónico, <http://www.democracianacional.org/texto.htm>, consultado 21/01/2001.

Dietz, Gunther

1999 La Comunidad Purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México. Quito: Abya-Yala

—

2003 Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica. Granada: Universidad de Granada

—

2004a Frontier hybridisation or culture clash? Transnational migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30: 1087–1112.

—

2004b Mujeres Musulmanas en Granada: discursos de comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa. *Migraciones Internacionales* 2: 5–33.

—

2005 Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas. En: Gema Carrera Díaz y Gunther Dietz (eds.), *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. (Colección Cuadernos IAPH)

—

2006 *Invisibilizing or Ethnicizing Religious Diversity? The Transition of Religious Education Towards Pluralism in Contemporary Spain*. En: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse y Jean-Paul Willaime (eds.), *Religion and Education in Europe: Historical and contextual factors for RE at school*. New York, NY.: Waxmann Münster

Dietz, Gunther y Gema Carrera Díaz (eds.)

2005 *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

Dietz, Gunther y Nadia El-Shohoumi

2005 *Muslim women in southern Spain: stepdaughters of Al-Andalus*. La Jolla, Calif.: Center for Comparative Immigration Studies, UCSD

Dietz, Gunther y Angeles Piñar Alvarez

2000 *La Cerámica granadina entre industrialización, folklorización y reapropiación local: consumo cultural, habitus diferencial e identidad en una ciudad andaluza* Hannover: Verlag für Ethnologie

Dietz, Gunther, Francisco Javier Rosón Lorente y et al.

2002 *¿Las organizaciones no-gubernamentales como intermediarios interculturales? Encuentros entre autóctonos e inmigrantes en ONG granadinas*. En: Lourdes Serra Salomón (ed.), *Inmigración extranjera en Andalucía*; pp. 251–265. Sevilla: Junta de Andalucía

Domínguez Ortiz, Antonio

1976 *La identidad de Andalucía. Discurso en el Acto de Investidura de Doctor "Honoris Causa"*: Universidad de Granada

—

1981 *Historia de Andalucía. Volumen VIII*. Barcelona: Planeta

Driel, Barry van

2004 *Confronting Islamophobia in educational practice*. Stoke-on-Trent; Sterling, VA: Trentham

Durkheim, Émile y Santiago González Noriega

1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal

Eddy, Elizabeth M.

1968 *Urban anthropology: research perspectives and strategies*. Athens: Distributed by University of Georgia Press

Elbaz, Mikahël y Denise Helly

1996 *Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales*. *Revista Internacional de Filosofía Política* 7: 72–92.

Elwert, Georg

2007 *Boundaries, cohesion and switching. On we-groups in ethnic, national and religious forms*. *Le bulletin de l'APAD* 10. Documento electrónico, <http://apad.revues.org/document11111.html>, consultado 21/12/2007.

Encinas Moral, Ángel Luis (Abdurrahmán)

2003 *El Islam en España y en la Europa comunitaria: impresiones de la vida cotidiana de un musulmán andalusí*. *Primer Congreso Mundial de musulmanes de habla hispana. El Islam en las dos orillas*. Documento electrónico, <http://www.webislam.com/congresohispano/ponencias.html>, consultado 25/04/2006.

Erickson, Frederick

1986 *Qualitative Methods in Research on Teaching*. En: Merlin Wittrock (ed.), *Handbook of research on teaching*. New York: Macmillan

Eriksen, Thomas Hylland

1993 *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*. London; Boulder, Colo.: Pluto Press

Escudero, Mansur

1999 *El Islam, Hoy, en España: El Resurgir de una Esperanza*. Documento electrónico, http://www.webislam.com/99/51_01b.htm, consultado 21/06/2001.

Étienne, Bruno

1996 *El islamismo radical*. Madrid: Siglo XXI de España

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.

2006 *The impact of 7 July 2005 London bomb attacks on Muslim communities in the EU*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities

Fanjul, Serafín

2003 *¿Eran españoles los moriscos? el mito de al-andalus*. En: José María Lasalle (ed.), *España, un hecho*. Madrid: Fundación FAES

—

2004 La quimera de al-Andalus. Madrid: Siglo XXI

Featherstone, Mike

1990 Global culture: nationalism, globalization, and modernity: a theory, culture & society special issue. London; Newbury Park: Sage Publications

Featherstone, Mike, Scott Lash y Roland Robertson

1995 Global modernities. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications

FEERI

2006 Acuerdos de la reunión del consejo de gobierno de la FEERI. Documento electrónico,
<http://www.feeri.info/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=384&mode=thread&order=0&thold=0>, consultado 20/08/07.

—

2007 An Nisa, Asociación Bushara, Asamblea Islámica de Madrid y Consejo Continental Europeo de Mezquitas: Proyecto de Estatutos de la Federación Islámica de España. Documento electrónico,
<http://www.feeri.info/>, consultado 20/08/07.

Fernández Bravo, Álvaro (ed.)

2000 La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires, Argentina: Manantial

Fernández Mesa, María Trinidad y Manuel Titos Martínez

2002 El archivo de la Banca Rodríguez-Acosta de Granada, I Congreso Universitario de Ciencias de la Documentación Teoría, Historia y Metodología de la Documentación en España (1975-2000); pp. 491-501. Madrid: Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid

Fernández, Yussuf

1998 Entrevista a Mansur Abdussalam Escudero, presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas. WebIslam. Documento electrónico, http://www.webislam.com/98/42_20a.htm, consultado 21/06/2001.

Fox, Robin

1973 Encounter with anthropology. New York: Harcourt Brace Jovanovich

Fox, Richard Gabriel

1977 *Urban anthropology: cities in their cultural settings*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall

Franco Silva, Javier

1996 *Cuerpo, lugar de vida y cosmología: las dimensiones culturales del espacio*. Bogotá: Documentos Barrio Taller, serie ciudad y hábitat

Freud, Sigmund

1999 *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza editorial

Friedman, Jonathan

1999 *The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush*. En: Mike Featherstone y Scott Lash (eds.), *Spaces of Culture: city, nation, world*; pp. 230–256. London: Sage Publications

Gans, Herbert J.

1965 *The Urban villagers: group and class in the life of Italian-americans*. New York: The Free Press

Garaudy, Roger

1987 *El Islam en Occidente Córdoba, capital del pensamiento unitario*. Madrid: Breogan

García Canclini, Néstor

1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

—

1995 *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo

—

1999 *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós

—

2000 *La globalización: ¿productora de culturas híbridas? Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. (Bogotá 23-27 de agosto de 2000)*. Documento electrónico, <http://www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>, consultado 15/12/2005.

García Castaño, F. Javier (ed.)

2000 *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur

—
2001 Algunos datos aproximativos a la presencia de extranjeros en España, Andalucía y Granada. En: F. Javier García Castaño (ed.), *Inmigración Extranjera en Granada*; pp. 41–56. Granada: Ayuntamiento de Granada

García Castaño, F. Javier y Antolín Granados Martínez
1997 *Educación: ¿integración o exclusión de la diversidad cultural?* Granada: Universidad de Granada

—
1999 *Lecturas para educación intercultural*. Madrid: Trotta; Universidad Complutense de Madrid

García Castaño, F. Javier y Carolina Muriel López
2002 *La inmigración en España: contextos y alternativas* Granada: Universidad de Granada

García Castaño, F. Javier, Rafael Pulido Moyano y Ángel Montes del Castillo
1994 *Antropología de la educación: el estudio de la transmisión-adquisición de cultura*. Madrid: Eudema

García Castaño, F. Javier, Honorio M. Velasco Maillo y Ángel Díaz de Rada (eds.)
2006 *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta

García García, José Luis
1998 Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural. En: F. Javier García Castaño y Antolín Granados Martínez (eds.), *Diversidad cultural, exclusión social e interculturalidad*. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales

García Herrera, Luz Marina
2001 *Elitización: Propuesta en español para el término gentrificación*. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 6 (332).

García Segura, Sonia
2004 *El Estado-nación y los modelos educativos interculturales: un análisis comparativo de la región purhépecha (México) y la región amazónica (Perú)* (Tesis doctoral). Granada: Departamento de Antropología Social; Universidad de Granada

Garreta Bochaca, Jordi
2002 *Inmigrantes musulmanes en una sociedad “laica”*. Procesos de creación, consolidación y retos de futuro de las mezquitas. *Papers: Revista de Sociología* 66: 249–268.

Geertz, Clifford

1988 La interpretación de las culturas. Barcelona: Editorial Gedisa

—

1994 Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia. Barcelona: Paidós

—

1996 Los usos de la diversidad. Barcelona: Paidós

Giddens, Anthony

1993 Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza Editorial

Gil Araújo, Sandra

2004 Documento de trabajo: Inmigración latinoamericana en España. Estado de la cuestión. Alcalá de Henares; Miami: Instituto Universitario de Estudios Norteamericanos de la Universidad de Alcalá; International Florida University

Giménez, Gilberto

1997 Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte* 18. Documento electrónico, <http://www.paginasprodigy.com/peimber/identidades.pdf>, consultado 24/12/2007.

—

2000a Materiales para una teoría de las identidades sociales. En: José Manuel Valenzuela (ed.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*; pp. 45–78. México: Colegio de la Frontera Norte

—

2000b Identidades en globalización. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* VII (1): 27–48.

—

2001 Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades* 22: 5–14.

Girón Reguera, Emilia

2004 Reflexión retrospectiva sobre el proceso autonómico andaluz y sus vicisitudes. *Revista de estudios regionales* 69 139–162

Gómez, Luis

2006 Crece el poder de los líderes prosaudíes y promarroquíes en la comunidad islámica. Weblislam. Documento electrónico, <http://www.weblislam.com/pdf/pdf.asp?idn=4547>, consultado 21/11/2007.

Gómez Martínez, José Luis

1975 Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica. Madrid: Gredos

—

1990 El exilio en las ciencias histórico-sociales: Hacia una filosofía de la historia. En: José Luis Abellán (ed.), *La otra cara del exilio: la diáspora del 39*; pp. 21–46. Madrid: Universidad Complutense de Madrid

Gómez Rodríguez, Sergio

2004 Nacionalismo y ciudadanía en la era de la globalización. *Aposta: Revista de ciencias sociales* 4.

Gómez Suárez, Águeda

2001 Indigenismo y movilización política en América Latina: los tawahkas (Tesis doctoral). Santiago de Compostela: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Universidad de Santiago de Compostela

González Barea, Eva

2007 Estudiantes marroquíes en España. Educación universitaria y migraciones. Sevilla: Editorial Doble J

González de Molina, Manuel

1998 El andalucismo político, 1915-1998. ¿Un nacionalismo imposible? En: Manuel Aguilar Villagrán (ed.), *Panfletos y materiales: homenaje a Antonio Cabral Chamorro, historiador (1953-1997)*; pp. 89–115. Trebujena: Centro de Estudios y Documentación

González de Molina Navarro, Manuel Luis y Eduardo Sevilla Guzmán

1987 En los orígenes del nacionalismo andaluz: reflexiones en torno al proceso fallido de socialización del andalucismo histórico. *Revista española de investigaciones sociológicas* 40: 73–96.

González Jiménez, Manuel (ed.)

1983 Historia de Andalucía. Barcelona: Planeta

—

1993 El fracaso de la convivencia de moros y judíos en Andalucía (ss. XIII-XV). En: Eufemio Lorenzo Sanz (ed.), *Proyección histórica de España en sus*

tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo; pp. 129–149. Valladolid: Junta de Castilla y León

Goody, Jack

2005 El Islam en Europa. Barcelona: Gedisa

Gottschalk, Peter y Gabriel Greenberg

2007 Islamophobia: making Muslims the enemy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers

Halliday, Fred

1999 Islamophobia Reconsidered. *Ethnic and Racial Studies* 22 (5): 892–902.

Hannerz, Ulf

1987 The world in creolisation. *Africa* 57 (4): 456–595.

—

1992 Cosmopolitan and Locals in World Culture. En: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*; pp. 237–251. London: Sage Publications

—

1993 Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

—

1998 Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares. Madrid: Cátedra

Harris, Marvin

1988 Introducción a la antropología general. Madrid: Alianza Editorial

Harvey, David

1998 La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores

Hirabayashi, James y Luis Kemnitzer (eds.)

1976 Urban Indian Research Project. Unpublished ms.: San Francisco State University, Hoebel, E. Adamson

Hirst, Paul

2000 The myth of globalization. En: Menno Vellinga (ed.). Boulder: Westview

Hobsbawm, Eric J.

1991 Naciones y nacionalismo desde 1870. Barcelona: Crítica

Hobsbawm, Eric J. y Terence O. Ranger

2002 La invención de la tradición. Barcelona: Editorial Crítica

Hoerner, Jean-Michel

1996 Géopolitique des territoires. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan

Huntington, Samuel P.

1996 The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Simon & Schuster

Hussain, Asifa y William Lockley Miller

2006 Multicultural nationalism: Islamophobia, Anglophobia, and devolution. Oxford; New York: Oxford University Press

Huysen, Andreas

2000a En busca del tiempo futuro. *Puentes* 2: 12–29.

—

2000b Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. *Public Culture* 12 (1): 21–38.

—

2002 High/Low in an Expanded Field. *Modernism/modernity* 9 (3): 363–374.

Infante, Blas

1992 Ideal Andaluz. Sevilla: Fundación Blas Infante

Interviú

1993 Cristianos contra moros por culpa de una mezquita. *Interviú* 913: 68–72.

IOE, Colectivo

1999 Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos: una visión de las migraciones desde España. Valencia: Patronat Sud-Nord, Universitat de Valencia

Izquierdo Escribano, Antonio

1992 La inmigración en España. 1980-1990. Madrid: Trotta

Izquierdo Escribano, Antonio, Diego López de Lera y Raquel Martínez Buján

2002 Los preferidos del siglo XXI: la inmigración latinoamericana en España. En: F. Javier García Castaño y Carolina Muriel López (eds.), La inmigración en España. Contextos y Alternativas. Volumen II. Actas del III Congreso sobre la inmigración en España (ponencias). Granada Laboratorio de Estudios Interculturales

Jaleo!!!

2001 Jaleo!!!. Documento electrónico,
<http://www.geocities.com/independentistas/>, consultado 23/07/2001.

James, William

2002 *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Routledge

Jelin, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores: Social Science Research Council

—

2003 Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. *Cuadernos del Ides* 2: 3–27.

—

2005 Las luchas por las memorias. *Telar, Revista digital del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IIELA)* 2–3.

Jelin, Elizabeth y Federico Guillermo Lorenz

2004 *Educación y memoria: la escuela elabora el pasado*. Madrid: Siglo XXI: Social Science Research Council (Colección Memorias de la represión 7)

Jiménez Núñez, Alfredo

1999 *El Albaicín de Granada: la vida colectiva en un barrio*. Sevilla: Fundación Cruzcampo

Jiménez-Aybar, Iván

2004 *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones

Justicia, Ministerio de

2001 Ministerio de Justicia. Documento electrónico,
<http://mju.es/mreligiosos.htm>, consultado 14/03/2001.

Keesing, Roger Martin

1974 Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73–97.

Klass, Morton

1995 *Ordered universes: approaches to the anthropology of religion*. Boulder: Westview Press

Kymlicka, Will

1995 Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press

Labrador Fernández, Jesús

2000 Minorías étnicas, migraciones e integración. *Revista de Estudios de Juventud* 49: 9–12.

Lacomba Abellán, Juan Antonio

1998 Regionalismo, regeneracionismo y organización regional del estado: los planteamientos de J. Sánchez de Toca. *Estudios Regionales* 51: 229–254.

—

2001 Cantonalismo y federalismo en Andalucía: el manifiesto de los federales de Andalucía. *Estudios Regionales* 59: 267–276

—

2004 Vida política y compromiso social durante sus años en la casa de Coria. Cap II. En: Alberto Egea Fernández-Montesinos (ed.), *La casa de Blas Infante en Coria del Río*; pp. 46–57. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces

Lacomba Abellán, Juan Antonio y Caja General de Ahorros de Granada

1988 Regionalismo y autonomía en la Andalucía contemporánea (1835-1936). Granada: Caja General de Ahorros y Monte de Piedad

Lacomba Abellán, Juan Antonio y Fundación Blas Infante

1983 Blas Infante: la forja de un ideal andaluz. Sevilla: Fundación Blas Infante

Lacomba Vázquez, Joan

2004 Migraciones y desarrollo en Marruecos. Madrid: Catarata

Lacomba Vázquez, Joan y España Ministerio de Educación Cultura y Deporte

2001 El Islam inmigrado transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas. Madrid

Lassalle, José María (ed.)

2003 España, un hecho. Madrid: FAES

Laszlo, Ervin

1974 A strategy for the future: the systems approach to World Order. New York: Braziller

Latiesa Rodríguez, Margarita

2000 Granada y el turismo. Análisis sociológico, planificación y desarrollo del proyecto europeo Pass-Enger. Granada: Ed. Universidad de Granada

Leeds, Anthony

1972 Urban Anthropology and Urban Studies. *Urban Anthropology Newsletter* 1 (1): 4–5.

Ley, David

1980 *Geography without man: a humanistic critique*. Oxford: School of Geography, University of Oxford

—

1996 *The new middle class and the remaking of the central city*. Oxford: Oxford University Press

Ley, David y Shlomo Hasson

1994 *Neighborhood organizations and the welfare state*. Toronto: University of Toronto Press

Lomnitz Adler, Claudio

1995 *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz

Losada, Teresa

1995 *Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos*. En: Montserrat Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*; pp. 189–200. Madrid: Trotta

—

1996 *Aspectos socio-culturales de la inmigración marroquí en España: familia, Islam. Segunda generación*. *Arbor CLIV* 607: 103–117.

Low, Setha M.

2000 *On the plaza: the politics of public space and culture*. Austin: University of Texas Press

Lupton, Tom

1963 *On the shop floor; two studies of workshop organization and output*. Oxford, New York,: Pergamon Press

Lynch, Kevin

1985 *La buena forma de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili

Maalouf, Amin

2005 *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial

Magubane, Bernard

1967 The American Negro's conception of Africa a study in the ideology of pride and prejudice

Maíllo Salgado, Felipe

1996 Vocabulario de historia árabe e islámica. Madrid: Akal

Malinowski, Bronislaw y James George Fraser

1961 Argonauts of the western pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. New York: E. P. Dutton

Manjón, Andrés

1905 Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico 1897 a 1899 en la Universidad Literaria de Granada. Granada: Imprenta-Escuela del Ave-María

—

1985 Pensamiento de la Colonia escolar titulada Escuelas del Camino del Sacro-Monte o Colegios del Ave-María. Granada: Imprenta de Indalecio Ventura

Margerit, Omar

1995 Órgiva: Un espacio plural. *Revista Verde Islam. Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica* 2: 61–66.

Márquez Lepe, Esther

2006 La gestión política de la diversidad cultural en España. Análisis de los discursos parlamentarios sobre inmigración (Tesis doctoral). Granada: Departamento de Antropología Social; Universidad de Granada

Martí, José María y Santiago Catalá Rubio

2001 El Islam en España: Historia, Pensamiento, Religión y Derecho: Actas del Primer Encuentro sobre Minorías Religiosas. Cuenca 21-22 de marzo de 2000. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha

Martín Corrales, Eloy

2004 Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 66–67: 39–51.

Martín Muñoz, Gema

1999 El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista. Barcelona: Ediciones Bellaterra

— (ed.)

2003 Marroquíes en España. Estudio sobre su integración. Madrid Repsol YPF

2004 Emigración e Islam. En: Gemma Aubarell y Ricard Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*; pp. 351–374. Barcelona: Icaria

Martinez, Graciela

2004 El barrio, un ser de otro planeta *Bifurcaciones* 1: 1–15.

Marx, Karl y Friedrich Engels

1963 *Sobre la religión*. La Habana: Editora Política

Mayer, Adrian

1966 The significance of quasi-groups in the study of complex societies. In the social anthropology of complex societies. En: Michael Banton (ed.). London: Tavistock

Melucci, Alberto

1995 *The Global Planet and the Internal Planet: New Frontiers for Collective Action and Individual Transformation*. Philadelphia: Temple University Press

Mezquita Mayor de Granada

2004 The 2nd of January, Day of Reconciliation. Documento electrónico, http://www.granadamosque.com/conferencefriday/04_01_02.html, consultado 01/06/2008.

Moa, Pio

2005 *Contra la balcanización de España*. Madrid: La Esfera de los libros

Modood, Tariq

1999 *The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism*. Bristol: University of Bristol

Modood, Tariq y Pnina Werbner

1997 *The politics of multiculturalism in the new Europe: racism, identity, and community*. New York: Zed Books

Moles, Abraham y Elizabeth Rohmer

1972 *Psicología del espacio*. Madrid: Aguilar

Montañez Gómez, Gustavo y Ovidio Delgado Mahecha

1998 *Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional*. *Cuadernos de Geografía* VII (1–2): 120–134.

Morales Marín, José

2005 *Los musulmanes en Europa*. Pamplona: EUNSA

Moreno Navarro, Isidoro

1980 Sobre lo andaluz y la identidad andaluza, hacia una Andalucía libre. Sevilla: Edicusa

—

1981a Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890). En: Antonio Domínguez Ortiz (ed.), Historia de Andalucía. Volumen VIII; pp. 233–251. Barcelona: Planeta

—

1981b La nueva búsqueda de la identidad (1910-1036). En: Antonio Domínguez Ortiz (ed.), Historia de Andalucía. Volumen VIII; pp. 253–273. Barcelona: Planeta

—

1993 Andalucía. Identidad y Cultura. Málaga: Ágora

—

1998 Mundialización, globalización y nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-nación. En: Javier Corcuera Atienza (ed.), Los nacionalismos: globalización y crisis del Estado-nación; pp. 11–80. Madrid: Colección: Cuadernos de derecho judicial

—

2002 La cultura andaluza en el comienzo del tercer milenio: balance y perspectivas. *Revista de estudios regionales* 63: 137–157.

Moreras Palenzuela, Jordi

1996 De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización e la presencia del Islam en Cataluña. En: Adriana Kaplan (ed.), Procesos migratorios y relaciones interétnicas; pp. 71–85. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología

—

1999 Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias. Barcelona: CIDOB Edicions

—

2000 Islamofobia: ¿Un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?, Informe anual 2000 sobre el racismo en el estado español; pp. 126–132. Barcelona: Icara

—

2005 ¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 68: 119–132

Morris, Aldon

1992 Political Consciousness and Collective Action. En: Aldon Morris y Carol McClurg Meuller (eds.), *Frontiers of Social Movement Theory*; pp. 156–73
New Haven, CT: Yale University Press

Morse, Janice (ed.)

1994 *Critical Issues in Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks: Sage Publications

Morton, Klass

1995 *Ordered universes: Approaches to the anthropology of religion*. Boulder, CO: Westview Press. Boulder, CO: Westview Press

Motilla, Agustín

2001 Los nuevos movimientos religiosos en el ordenamiento español. En: José María Martí Sánchez y Santiago Catalá Rubio (eds.), *El Islam en España: historia, pensamiento, religión y derecho*; pp. 11–34. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha

Motilla, Agustín, María José Ciáurriz y David García-Pardo

2004 *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta

Motilla, Agustín y Fundación Universitaria Española (Madrid)

2006 *El Islam en Europa*. Madrid: Fundación Universitaria Española

Naïr, Sami

1998 *Las heridas abiertas: las dos orillas del Mediterráneo, ¿un destino conflictivo?* Madrid: El País-Aguilar

Naïr, Sami y Javier de Lucas

1999 *El desplazamiento en el mundo inmigración y temáticas de identidad*. Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales

Nash, June

1994 Global Integration and Subsistence Insecurity. *American Anthropologist* 96 (1): 7–30.

Navarro, Tomás

1998 *La mezquita de Babel. El nazismo sufista desde el Reino Unido a la Comunidad Autónoma de Andalucía*. Granada: Galería Virtual

Nieto Cumplido, Manuel

1978 Orígenes del regionalismo andaluz (1235-1325). Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Colección Universidad

Ohm, Thomas

1965 Musulmanes y católicos. Barcelona: Herder

Olagüe, Ignacio

1974 La revolución islámica en Occidente. Barcelona: Fundación Juan March

Orbasli, Aylin

2000 Tourists in Historic Towns: Urban Conservation and Heritage Management. London: Spon

Ortiz, Renato

2002 Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones

Park, Robert

1999 La Ciudad y otros ensayos de ecología urbana. Barcelona: Ediciones de Serbal

Prat, Joan

1997 El estigma del extraño un ensayo antropológico sobre sectas religiosas. Barcelona: Ariel

Price, Charles

1968 Southern Europeans in Australia: Problems of Assimilation. *International Migration Review* 2 (3): 3–26.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

1983 Estructura y función en la sociedad primitiva. Barcelona: Península

Ribas, Omar

1998 La sinceridad y la hermandad entre los musulmanes. WebIslam. Documento electrónico, http://www.webislam.com/98/19_02_09.htm, consultado 23/06/2001.

Ritzer, George

2000 The Mcdonaldization of society. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press

Robertson, Roland

1980 'Una tipología de las sectas' en Sociología de la religión. México: Fondo de Cultura Económica

- 1992 Globalization. Social Theory And Global Culture. London Sage
- 2000 Glocalización: Tiempo Espacio y homogeneidad. *En Zona Abierta* (92–93): 213–241.
- Rodríguez Magda, Rosa María
2006 La España convertida al Islam. Barcelona: Altera
- Rosón Lorente, Francisco Javier
2003 El voluntariado y las ONG'S como encuentro intercultural. En: Consejería de Empleo y Asuntos Sociales (ed.), V Jornadas de Voluntariado en Canarias. Solidarios entre culturas; pp. 111 – 141. Las Palmas de Gran Canaria: Consejería de Empleo y Asuntos Sociales
- 2005a Tariq's return? Muslimophobia, muslimophilia and the formation of ethnicized religious communities in southern Spain. *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations (Special issue: From Emigration to Immigration to Transmigration? New research perspectives on Spain)* 43–44–45: 87–95.
- 2005b Diferencias culturales y patrimonios compartidos: la "Toma de Granada" y la Mezquita Mayor del Albayzín. En: Gema Carrera y Gunther Dietz (eds.), PH Cuadernos, patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad; pp. 99–107: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura
- Rosón Lorente, Francisco Javier y Gunther Dietz
2007 El "retorno del Islam" y la apropiación del patrimonio en el Albayzín de Granada (España): un barrio multicultural entre la etnificación de la diversidad religiosa y la gentrificación turística. *II Jornadas de Sociología "El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas" Sevilla, junio de 2007*. Documento electrónico, <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/1990198.pdf>, consultado 21/12/2007.
- Roy, Donald
1960 Banana time: job satisfaction and informal interaction. *Human Organization* 18 (4): 158–168.
- Roy, Olivier y Universidad Complutense de Madrid. Fundación General

2006 El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente? Madrid: Editorial Complutense, Fundación General Universidad Complutense de Madrid

Rozenberg, Danielle

1996 Minorías religiosas y construcción democrática en España: del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas - REIS* 74: 245–265.

Ruiz Garzón, Francisca

2001 De la Primera a la Segunda Generación: Identidad, Cultura y Mundo de Vida de los Emigrantes Españoles en Hamburgo, Alemania. Granada: Ager

Ruiz Lagos, Manuel

1980 Tesis y claves del andalucismo histórico. Granada: Andalucía Libre

Ruiz Moreno, Manuel

1998 La prensa de Andalucía durante la transición. *Ámbitos. Revista Andaluza de Comunicación* 1: 231–252.

Runnymede Trust

1997 Islamophobia: a challenge for us all. Londres [Summary]

Runnymede Trust. Commission on British Muslims and Islamophobia, Richard Stone, Hugh Muir, Laura Smith y Robin Richardson

2004 Islamophobia: issues, challenges and action: a report. Stoke on Trent, UK; Sterling [Va.], USA: Trentham Books, in association with the Uniting Britain Trust, London

Said, Edward W.

2004 Orientalismo. Barcelona: Debolsillo

Salazar, Noel

2005 Más allá de la Globalización: La 'Glocalización' del Turismo. *Política y sociedad* 42 (1): 135–149.

Salcedo Hansen, Rodrigo

2003 Lo local, lo global y el mall: la lógica de la exclusión y la interdependencia. *Revista de Geografía, Norte Grande* 30: 103–115.

Sánchez Nogales, José Luis

2004 El Islam entre nosotros: cristianismo e Islam en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Sánchez-Albornoz, Claudio

1973 España un enigma histórico. Buenos Aires: Edhasa

—

1978 La España musulmana: según los autores islamitas y cristianos medievales. Madrid: Espasa-Calpe

Sandoval Godoy, Sergio

2003 Hibridación, Modernización Reflexiva y Procesos Culturales en la Planta Ford Hermosillo. México: Ed. Plaza y Valdés

Santana Talavera, Agustín

1997 Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas? Barcelona: Editorial Ariel

—

2003 Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran. *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 1 (1): 1–12.

Santana Talavera, Agustín y Llorenç Prats Canals (eds.)

2005 El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación. Sevilla: Fundación el Monte; Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español; Asociación Andaluza de Antropología

Sargatal, María Alba

2001 Gentrificación e inmigración en los centros históricos: el caso del barrio del Raval en Barcelona. Número extraordinario dedicado al III Coloquio Internacional de Geocrítica (Actas del Coloquio) (Migración y cambio social). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona* 94 (66).

Sayyid, Bobby S.

1997 A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism. London; New York: Zed Books

Scott, Joan Wallach

2007 The politics of the veil. Princeton, N.J.: Princeton University Press

Seabrook, Jeremy

1967 The Unprivileged. Londres: Longmans

Sevilla Guzmán, Eduardo (ed.)

1990 Aproximación sociológica al andalucismo histórico. Córdoba: Editorial La Posada

Shaw, Stephen, Susan Bagwell y Joanna Karmowska

2004 Ethnoscapes as Spectacle: Reimagining Multicultural Districts as New Destinations for Leisure and Tourism Consumption. 10: 1983–2000.

Sheikh Abdelkader, Ismael

2003 Civilización Arabo-islámica: Fidelidad e Injusticia. *Primer Congreso Mundial de musulmanes de habla hispana. El Islam en las dos orillas*. Documento electrónico, <http://www.webislam.com/congresohispano/ponencias.html>, consultado 25/04/2006.

Shriver, Thomas, Sherry Cable, Lachelle Norris y Donald W. Hastings

2000 The role of collective identity in inhibiting mobilization: solidarity and suppression in oak ridge. *Sociological Spectrum* 20 (1): 41–64.

Signorelli, Amalia

1999 Antropología urbana. Barcelona: Anthropos

Smith, Anthony Douglas

2000 ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones. En: Álvaro Fernández Bravo (ed.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*; pp. 185–209. Buenos Aires, Argentina: Manantial

Smith, Neil

1987 Of yuppies and housing: gentrification, social restructuring and the urban dream Environment and Planning. *D: Society and Space* 5: 151–172.

—

1979 Toward a theory of gentrification: a back to the city movement by capital not people. *Journal of the American Planners Association* 45: 538–548.

—

1992 New city, new frontier: the Lower East Side as Wild West. En: Michael Sorkin (ed.), *Variations on a theme park: the new American city and the end of public space*; pp. 61–93. New York: Hill and Wang

—

1996 The new urban frontier: gentrification and the revanchist city. London; New York: Routledge

—

2001 Nuevo globalismo, nuevo urbanismo. *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 38: 15–32.

- 2002 Gentrification generalised: from local anomaly to urban regeneration as global urban strategy. *Upward Neighbourhood Trajectories: Gentrification in a New Century Conference*, Glasgow, 2002. Glasgow University.
- Smith, Neil y Cindi Katz
2000 Globalización: transformaciones urbanas, precarización social y discriminación de género. En: Luz Marina García Herrera (ed.). *La Laguna: Universidad de La Laguna*
- Smith, Neil y Peter Williams
1986 *Gentrification of the city*. Boston; London: Allen & Unwin
- Stallaert, Christiane
1996 Cristianos y musulmanes en Ceuta: los límites de la convivencia. En: Adriana Kaplán Marcusán (ed.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*; pp. 119–130. Zaragoza: FAAEE; Instituto Aragonés de Antropología
- 1998 *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto a Ediciones
- 1999 El movimiento neomusulmán y el intento de (re)construcción de una identidad andaluza/andalusí. *Religión y cultura* 1: 189–196.
- 2006 *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg
- Strauss, Anselm
1987 *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press
- Swyngedouw, Erik
2004 Globalisation or 'Glocalisation'? Networks, Territories and Re-Scaling. *Cambridge Review of International Affairs* 17 (1): 25–48.
- Tarrés Chamorro, Sol
1999a Islamización de la vida cotidiana: el Tablig en Sevilla. En: Francisco Checa y Encarna Soriano (eds.), *Inmigrantes entre nosotros*; pp. 131–155. Barcelona: Icaria Editorial

—
1999b Religiosidad musulmana en Sevilla. En: Salvador Rodríguez Becerra (ed.), Religión y cultura; pp. 199–207. Sevilla: Fundación Machado

—
1999c Movimientos pietistas musulmanes en España: el caso del tablig sevillano. *Transfretana: revista del Instituto de Estudios Ceutíes* 5: 149–164

—
2004 Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía: estrategias adaptativas de la comunidad magrebí de Sevilla. En: Ángel Acuña Delgado, Gunther Dietz y Beatriz Pérez Galán (eds.), Globalización, resistencia y negociación en América Latina. Madrid: Catarata

Tatary Bakry, Riay

1995 Libertad religiosa y acuerdo de cooperación del estado español con la comisión islámica de España. En: Montserrat Abumalham (ed.), Comunidades islámicas en Europa; pp. 165–172. Madrid: Trotta

Tausch, Arno

2007 Against Islamophobia: Muslim communities, social-exclusion and the Lisbon process in Europe. New York: Nova Science Publishers

—
2007 Against Islamophobia: quantitative analyses of global terrorism, world political cycles and center periphery structures. New York: Nova Science Publishers

Taylor, Charles y Amy Gutmann

1992 Multiculturalism and 'the politics of recognition': an essay. Princeton, N.J.: Princeton University Press

Tello, Antonio

1997 Extraños en el paraíso. Barcelona: Flor del viento ediciones

Thrasher, Frederic Milton

1927 The gang. Chicago, Ill.: The University of Chicago press

Todorov, Tzvetan

1997 Los abusos de la Memoria. Memoria y ciudad. Medellín: Corporación Región

Torres Cisneros, Gustavo y Pitou van Dijck

- 2004 Cruzando fronteras: reflexiones sobre la relevancia de fronteras históricas, simbólicas y casi desaparecidas en América Latina. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Tortosa, José María
1999 El Islam ¿enemigo de Occidente? *Papers: Revista de Sociología* 57: 75–88.
- Touraine, Alain
1985 An Introduction of the Study of Social Movements. *Social Research* 52: 49–87.
- Tuñón de Lara, Manuel, Julio Valdeón Baruque y Antonio Domínguez Ortiz
1981 Historia de España. Barcelona: Labor
- Umar, Abu
1995 Los nuevos musulmanes. *Revista Verde Islam. Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica* 2: 23–25.
- Valenzuela, Javier
2002 España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico. Madrid: Temas de hoy
- Van Dijk, Teun Adrianus
2003 Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Barcelona: Gedisa
- Velasco Maillo, Honorio M. y Angel Díaz de Rada
1997 La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela. Valladolid: Simancas Ediciones
- Verde Islam
1995 Mezquita At-Taqwa: En el origen del Islam en Granada. *Revista Verde Islam. Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica* 2: 52–60.
- Verlot, Marc y Gunther Dietz
2000 Dual Tracking in Identity Policies: interrogating “territorialization” through the case of Belgium/Flanders and Spain/Andalusia. (Ms.). Ghent; Granada: Universiteit Ghent; Universidad de Granada
- Vidal Jiménez, Rafael
1999 Nacionalismo y globalización: localización-deslocalización simbólica del espacio. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Documento electrónico, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero11/nacional.htm>, consultado 15/12/2006.

Vincent, Bernard

1971 L'Albaicín de Grenade au XVI siècle (1527-1587). *Mélanges de La Casa de Velázquez* Tomo VII: 187–222.

Viñes Millet, Cristina (ed.)

1982 Historia urbana de Granada. Granada: Don Quijote; Centro de Estudios Municipales y de Cooperación Interprovincial

—

1995 Granada y Marruecos. Arabismo y africanismo en la cultura granadina. Granada: Proyecto Sur de Ediciones

—

2004 Granada ante la invasión francesa. Granada: Ayuntamiento de Granada

Warner, Stark

1986 Las sectas protestantes. México: Fondo de Cultura Económica

Watson, William

1958 Tribal cohesion in a money economy; a study of the Mambwe people of Northern Rhodesia. Manchester: Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute Northern Rhodesia by Manchester University Press

Werner, Oswald y Mark Schoepfle

1993 Cuestiones epistemológicas. En: Honorio Velasco (ed.), *Lecturas de antropología social y cultural: la cultura y las culturas*; pp. 113–182. Madrid: UNED

Whyte, William Foote

1943 *Street corner society; the social structure of an Italian slum*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press

Wilson, Bryan

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama

Wilson, Godfrey

1941 An essay on the economics of detribalization in Northern Rhodesia. Part 1. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute

—

1942 An essay on the economics of detribalization in Northern Rhodesia. Part 2. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute

Wirth, Louis

1928 The ghetto. Chicago: University of Chicago Press

Wolcott, Harry

1993 Sobre la intención etnográfica. En: Honorio Velasco (ed.), *Lecturas de antropología social y cultural: la cultura y las culturas*; pp. 127–144. Madrid: UNED

Wynne, Derek y Justin O'Connor

1998 Consumption and the postmodern city. *Urban Studies* 35: 841–864.

Yama'a Islámica de Al-Andalus

2001 Yama'a Islámica de Al-Andalus. Documento electrónico, <http://www.zawiya.org/>, consultado 15/06/2001.

Zorbaugh, Harvey Warren

1929 The gold coast and the slum: a sociological study of Chicago's Near North Side. Chicago: University of Chicago Press

Zukin, Sharon

1991 Landscapes of power: from Detroit to Disney World. Berkeley: University of California Press

—

1995 The cultures of cities. Cambridge, MA: Blackwell