



Diferencias culturales y patrimonios compartidos: la "Toma de Granada" y la Mezquita Mayor del Albayzín

Javier Rosón Lorente, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada

Este trabajo trata de analizar las relaciones socioculturales de los distintos grupos o comunidades urbanas que conviven en el barrio del Albayzín de Granada. A través de esta reflexión se observa cómo se llevan a la práctica las políticas basadas en la utilización de la identidad, como una construcción actual basada, que se adecua según los casos en la percepción idealizada de conceptos temporales y territoriales de la cultura.

Cultural differences and shared heritage: the "Conquest of Granada" and the Great Mosque of the Albayzín.

This study attempts to analyse the socio-cultural relationships of the different groups or urban communities coexisting in the Albayzín district of Granada. It shows how policies are implemented based on the use of identity, through an updated approach that is adapted, according to the ideology in question, to an idealised perception of temporal and territorial concepts of culture.

"...desafiar tu mirada mecánica y dormirme apaciblemente sabiendo que mis sueños no se volverán cenizas como mi envoltorio material sino que florecerán sobre los senderos que los hombres toman para intercambiar soles dándose un abrazo y para luchar." Abdellatif Labbi. *Le Monde diplomatique*

"As-salâm 'alaykum / a la paz de Dios"
1. Granada. Javier Rosón Lorente

En este mundo globalizado y particularmente “gentrificado”¹, iniciamos hace tres años en el antiguo barrio morisco del Albayzín, un proyecto de investigación coordinado por la Universidad Metropolitana de Londres (London Metropolitan University) y financiado por la Unión Europea. El desafío de este proyecto se centraba, por un lado, en la elaboración de una amplia base de datos, nutrida a través del trabajo de campo de 13 ciudades culturalmente insertas en la cuenca mediterránea; por otro lado, en el estudio y recogida de información a través de la historia oral, investigación etnográfica, del “infinito”² patrimonio intangible y/o inmaterial de estas ciudades y sus respectivos barrios como eje central de distintos procesos de investigación.

A través de las fuentes orales, accedimos no sólo a una “sistemática” observación de las tradiciones en un espacio y un tiempo concreto, sino que nos ayudaron a descifrar, a conferir sentido, sobre el pasado histórico de los albaicineros, 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.

A raíz de esto, el verdadero desafío de la investigación no era la supuesta creación de un “cajón de sastre” sobre patrimonio intangible, sino la “utópica y ucr nica” 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 y, de forma transversal, comparados y analizados por personas ajenas a esos contextos patrimoniales.

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 “re-inveni n” y/o adaptación de su propia identidad individual y colectiva. A través de las entrevistas biográficas, de lo que se recuerda y de lo que se cuenta del presente y del pasado, hemos podido 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 patrimonialización de la identidad grupal, entendiendo la identidad cultural como un patrimonio, en todo su contexto global, ya sea material o inmaterial.

La cuestión no es simplemente hacernos eco de las tradiciones ya perdidas, de los espacios anhelados, la historia inventada o reinventada, los cambios y modificaciones culturales que están sufriendo o han sufrido estos contextos, sino que subyace más bien la idea de indagar en la subjetiva construcción social del recuerdo, de la identidad colectiva e individual de un barrio, para de esta manera poder explicar el mecanismo dialéctico que surge entre las distintas personas que residen en él. Y 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 delimite y a veces coarte la identidad individual y colectiva de un barrio y de sus vecinos³.

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, se analizar  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. Se establece así el concepto de patrimonio y de patrimonio cultural compartido que en ella se genera, confluyendo en la idea de forjar las bases de una “sociedad plural y multicultural”.

En la primera parte, introducir  los contextos y acontecimientos externos que, como la celebración de la Toma de Granada, están siendo utilizados para esencializar y estigmatizar a la población musulmana residente en el barrio. La construcción social que se elabora en el presente sobre las bases del pasado, nos da pie a comprender cómo cada colectivo o grupo construye o re-construye sus tradiciones en un contexto determinado, y cómo, a su vez, estas tradiciones forman parte de la identidad cultural, y por lo tanto, de la cultura como patrimonio. La segunda parte nos muestra los puntos de partida teóricos en torno a la particular dinámica nacionalista y regionalista, su relación internacional con la inmigración no-europea proveniente principalmente de países musulmanes. De esta manera, el tercer punto, confluyen en la idea de determinar la consolidación de diversas comunidades y su construcción en una situación de diáspora,

en un espacio común compartido, a través de la interpretación de los distintos procesos de reafirmación étnica mediante reapropiación y reinvencción cultural. Finalmente, para observar y delimitar las relaciones interreligiosas entre la sociedad de acogida y los inmigrantes, en su mayoría marroquíes, así como descubrir el significado de Granada como lugar de confluencia de estas comunidades, aportará en la cuarta parte la perspectiva de los estudios del nacionalismo y la etnogénesis y, en particular, el uso nacionalista de estrategias de territorialización, temporalización y substancializaci n, a través de la observación de los conflictos que están surgiendo entre las distintas partes. Todo ello contribuye a explicar la supuesta y su vez idílica capacidad de la sociedad actual en adaptar su identidad cultural y su cultura como patrimonio, adoptando aquellos elementos de su patrimonio histórico-cultural que mejor responden a las necesidades del presente en el que actualmente viven (Stallaert, 1999).

De la “Toma de Granada” al “día de la reconciliación”: tradición vs. cambio cultural

El 2 de Enero de cada año se conmemora en la ciudad de Granada la conclusión de la “reconquista cristiana” y la expuls n de la última dinastía musulmana de la Península Ibérica. Cada año por esas fechas, desde los ochenta, una agria polémica envuelve a esta celebración “tradicional”, visibilizando a una parte de la sociedad civil granadina y, a su vez, revelando en gran medida sus tramas, acuerdos y desacuerdos articulados a través de los distintos segmentos que la constituyen (Delgado, 2000).

A ésta celebración, sujeta a las distintas transformaciones del pasado en el presente, se le une, este año, 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 Nación Andaluza que considera 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, resaltan el valor de la “tradicaci n diferenciada”, reconociendo en el acontecimiento histórico de la celebración el impulso decisivo para la formación de la unidad nacional española.

Esta “Fiesta de la Toma”, o su *opuesta*, el “día de la reconciliación”⁴, 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 re-invencción 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.

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

2. Campaña de Nación Andaluza en contra de la celebración del V Centenario de la Muerte de Isabel la Católica. Javier Rosón Lorente



3. Democracia Nacional insta a sus partidarios que rechacen a la población inmigrante en el Día de la Toma de Granada. Javier Rosón Lorente



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.

Este proceso de lucha por la identidad cultural colectiva se une a la reciente y creciente aparición de la población inmigrante. La importancia del proceso migratorio sur-norte y el reciente “retorno” del Islam a la península, cada vez más, son percibidos en la región andaluza como una amenaza al creciente “forcejeo” por la identidad, autonomía y descentralización. La inmigración básicamente marroquí y los últimos acontecimientos que afectan a la seguridad nacional, como los ataques terroristas del 11 de marzo y 11 de septiembre, despiertan los viejos estereotipos y se convierten en pretexto para una evidente y creciente xenofobia anti-inmigrante forjada cinco siglos atrás.

La inmigración marroquí vs. localismo y regionalismo subnacional

A raíz de los 70, 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 Calle Elvira, se está haciendo 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 el lugar que en algunos casos ha sido reconocido históricamente como el ejemplo de convivencia de tres culturas: la Judía, la Cristiana y la Musulmana.

La visión “idílica” del multiculturalismo 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.

Sin embargo, la inquietud ante el aumento de las migraciones ha generado en Andalucía respuestas contradictorias. Los acontecimientos de la “Toma”, la actual 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”..., todos ellos son hechos de una extrema importancia para comprender tanto la demanda de derechos religiosos por parte de un grupo minoritario, como la reacción muslimófila o muslimófoba de la mayoría (Del Olmo, 1997).

Será a partir de 1978 con la creación de la constitución y con el proceso de concesión del estatuto de autonomías, cuando se abra la posibilidad de subnacionalizar y de “federalizar” el Estado-Nación español, distinguiendo entre las regiones que podían “demostrar” su pasado histórico, cultural y lingüístico (Verlot & Dietz, 2000). A partir de esto se ha generado una dinámica de políticas subnacionales, a menudo delimitada por la identidad nacional hegemónica, en la que se tiende a enfatizar la singularidad histórica para mantener la aparente distancia entre las distintas comunidades. Los movimientos regionalistas que se llegan a consolidar durante estas dos últimas décadas, se servirán de lo que Hobsbawm (1992) llamó “la invención de la tradición”. En Andalucía, estos movimientos se dividen en tres tendencias divergentes: el Partido Andalucista, de orientación regionalista y de constitución mayoritariamente burguesa-urbana; los partidos de izquierda, socialista y comunistas, que reivindican el legado “popular” y “campesino” del regionalismo andaluz; y una minoría de intelectuales urbanos que perciben el retorno del Islam como parte de la identidad distintiva andaluza⁵. Estas minorías generalmente formadas por académicos de izquierdas, poetas, artistas y cantantes de Granada, Córdoba, Sevilla, etc., que consideran la conversión al Islam como la forma más efectiva para la auto-determinación de la región históricamente formada bajo las reglas religiosas y el pluralismo cultural floreciente en la península ibérica (Al-Andalus), han sido fortalecidas gracias al impacto internacional de la migración.

A partir de ello, comienzan a surgir mezquitas, escuelas coránicas, organizaciones, etc., generando el primer punto de encuentro entre los españoles que se han “convertido” al Islam y los trabajadores inmigrantes marroquíes. La patrimonialización de la identidad que se observa en este proceso se encuentra íntimamente

ligada a la construcción social del espacio común compartido, generando “señas y rasgos” identitarios que unen de forma interna a los grupos afines y que, a su vez, marcan la diferencia frente al exterior. Esta configuración del patrimonio, representada en una determinada identidad, se puede observar en el impacto emergente de comunidades etnoreligiosas que recientemente están apareciendo en la ciudad de Granada.

Dinámica e impacto emergente de comunidades etno-religiosas

La creciente aparición de nuevas comunidades etnoreligiosas en la ciudad, unida a los procesos migratorios que se están dando, origina la creación de diásporas internacionales que comparten un imaginario de lo perdido, un código cultural que puede reunir 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& Helly, 1996).

Como consecuencia de esto, los procesos contemporáneos de “etnogénesis”, de reafirmación étnica mediante apropiación y reinvención cultural, necesariamente generan “culturas híbridas” (García Canclini, 1989), culturas 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, 2001). Estas figuras híbridas desarrollan en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín una conciencia de identidad que se puede analizar desde varios puntos de vista.

En primer lugar, la creciente visibilidad local del “otro” que despierta un histórico arraigo y un rechazo musulmófono cada vez más significativo. Está presente en grandes sectores de la sociedad granadina, en la que básicamente las nuevas comunidades de conversos y la inmigración marroquí están siendo instrumentalizadas, inicialmente para despertar el viejo estereotipo de retorno de los “moros de la costa” y, en la actualidad, debido a los atentados terroristas del 11 de marzo y septiembre, han reforzado sobre manera la “estigmatización esencialista del mundo musulmán” (Gema Martín, 2003), llegando a identificar “al terrorista” con la población inmigrante que reside en el barrio y en la ciudad.

En segundo lugar, la aparición de las comunidades de conversos. Aviva un doble sentido, por un lado, el rechazo histórico de las comunidades y, por otro, un sentido de frustración por el que los nuevos conversos “disidentes” de la religión cristiana son considerados como “tránsfugas” o “desertores”.

En tercer y último lugar, la creciente importancia de la inmigración desde el Magreb en el proceso de consolidación del antes mencionado actor musulmófilo, ampliamente aceptada por los intelectuales andalucistas que apuntan al “re-descubrimiento” y a la “reinvención” de las raíces musulmanas de Al-Andalus.

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 granadina, y por aquellos que pretenden el cierre de las culturas e identidades nacionales de estos grupos (Elbaz& Helly, 1996).

Esto se ejemplifica en la sociedad granadina con la aparición de nuevos actores sociales, que durante el proceso de transición política emergieron en la etapa final del régimen franquista. Los nuevos musulmanes, españoles “convertidos” al Islam, configuran el inicio de Islam a nivel local, y sientan las bases de futuras organizaciones y federaciones de musulmanes a nivel estatal.

En este conflicto, tanto la comunidad neo-musulmana como la inmigrante se ven expuestas a un proceso de adscripción externa, que tanto desde los sectores musulmófobos como desde los musulmófilos la etnifican. Por lo tanto, es necesario, en primer lugar, aclarar el proceso de visibilización local que han llevado a cabo estas comunidades, así como la estructuración temporal y territorial que a lo largo de treinta años ha tenido lugar en la ciudad de Granada.

Muslimofilia vs. muslimofobia: localización del conflicto existente en Granada

La presencia o visibilidad local del otro, despierta en la sociedad granadina un proceso de rechazo que se articula en todos sus niveles. Una vez delimitada la



4. Turismo, artesanía y atracción orientalista. Javier Rosón Lorente



5. Interior de la Mezquita Mayor de Granada en el día de su inauguración. Javier Rosón Lorente

aparición de las comunidades musulmanas en Granada, este proceso de discriminación se esclarece y cada vez se muestra de forma más evidente.

Los factores que “han favorecido” el proceso de etnificación por parte de los actores musulmófobos han sido constantes en su crecimiento, pero variables según las circunstancias que rodeaban este contexto. Se hace necesario, por tanto, delimitar los procesos que con anterioridad he introducido.

Con el proceso inicial de etnogénesis religioso-cultural como parte de la reivindicación de re-inventar Al-Andalus, no sólo se desafía el centralismo anti-regionalista, sino también esas otras facciones de regionalismo andaluz que se opone al Islam como un “ethnic marker” (Eriksen, 1993) de lo andaluz.

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. En cambio, 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.

El estudio empírico del conflicto entre ideologías nacionalistas, regionalistas y localistas en el contexto de la migración y ante el fenómeno reciente del “retorno de Tariq”, permite un análisis de las similitudes estructurales entre nacionalismo y etnogénesis. Ambos usan estrategias similares de territorialización, temporalización y sustancialización para legitimar sus demandas (Dietz, 2000).

Estrategias de territorialización: la Mezquita Mayor de Granada

Las estrategias de territorialización transforman el espacio en territorio, convirtiendo los espacios limítrofes de interacción entre grupos en fronteras nítidas de separación. Desde el grupo portador del proyecto nacional se define el centro de la nación y la periferia subnacional. Todo este proceso se puede observar en el debate acerca de la construcción de la Mezquita Mayor de Granada, recientemente inaugurada en el barrio del Albayzín, en el que el espacio patrimonial supuesta-



6. Iniciativa del Ayuntamiento de Granada. Javier Rosón Lorente

mente compartido, está despertando en los “autóctonos” vecinos del barrio una serie de prejuicios culturales en defensa de “lo propio” y “tradicional”. Por un lado, la comunidad y los actores muslimófilos evidencian el proceso de rechazo cultural que se estaba dando en el barrio y acusan a los vecinos de xenofobia y racismo. Por otro lado, los vecinos y actores muslimófobos, avalan sus críticas más allá del “choque cultural”, esgrimiendo problemas urbanísticos, de índole visual y patrimonial, asociados a la nueva construcción.

Este barrio, originalmente habitado por artesanos y familias de mercaderes empleados por los gobernantes de la Alhambra, se están enfrentando a varios procesos novedosos: en primer lugar, convertido con el paso del tiempo en lugar de residencia de la clase media-baja, últimamente esta siendo habitado cada vez más por una clase media-alta, por muslimófilos y por neo-musulmanes, así como por académicos, en un creciente y acelerado proceso de “gentrificación”; en segundo lugar, el barrio está experimentando una afluencia masiva de turistas en busca de un ambiente “orientalista” (Said, 1978) y en tercer lugar, debido al asentamiento de familias de inmigrantes marroquíes y de familias autóctonas neo-musulmanas (‘conversas’), el Islam está regresando al Albayzín cinco siglos después de la conquista del antiguo reino nazarí por los Reyes Católicos en 1492.

Esta fase se puede observar a través del “análisis público” (Mododd, 1999) de las reivindicaciones de ambos actores, constatando que una cultura mayoritaria y dominante asimila el proceso de construcción y creación de infraestructuras de la Comunidad Islámica, estableciendo una delimitación temporal del proceso. De esta manera, comienzan a sucederse en el tiempo y en el espacio una serie de actitudes y demandas provenientes, por una parte, de los vecinos y asociaciones que estaban en contra de la construcción de la mezquita, y por otra de la *Comunidad Islámica*.

Si bien el proceso muslimófobo se había limitado a las asociaciones de vecinos y a los actores muslimófobos hasta ahora, desde fuera del barrio aparecen una serie de actores sociales –asociaciones, iglesia católica, grupos políticos–, que articulan y defienden desde sus respectivas instituciones las quejas vertidas a la comunidad. La opinión pública, informada a través de la atención especial que dedican los medios de comunicación a esta presencia, toma una mayor conciencia del conflicto, llegando a presentar

a nivel estatal un conflicto entre “moros y cristianos”. La “ruptura” del 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 de construcción.

Tras un sinfín de problemas, económicos, políticos, sociales, el 10 de julio de 2003 (11 de *Jumadi al Awal* del año 1424) se inaugura la Mezquita Mayor de Granada, financiada en el último período 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 Granada⁶, formado por musulmanes españoles y representantes del emirato de Sharjah, supuestamente se “diversifica y descentraliza” de la comunidad Islámica de España la toma de decisiones. Sin embargo, la nueva mezquita, lejos de constituirse en un espacio de adoración y oración para los musulmanes granadinos, un lugar de encuentro, pasa más bien a ser un lugar de desencuentro, tanto por parte de los ya “sensibilizados” vecinos del barrio, como de los propios musulmanes.

Estrategias de temporalización: la “Toma de Granada”

La territorialización se une estrechamente a la temporalización, imponiendo desde el Estado-Nación una sola interpretación de las “tradiciones inventadas”. Es decir, se reinterpreta la tradición para alcanzar un proyecto nacional. De esta manera, 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 supuestas raíces históricas y la identidad de Granada. La conmemoración de la expulsión de la última dinastía musulmana en 1492 está provocando una confrontación entre grupos a favor de la conmemoración (muslimófobo)⁷ y en contra de ésta (muslimófilo).

Varios han sido los intentos políticos que han pretendido la modificación de la “Toma”, haciendo mención explícita a la herencia de las “tres culturas” de la península. Sin embargo, la Unión Nacionalista de España y diversas fuerzas locales –como las fraternidades católicas parroquiales– siempre han defendido el carácter

único y no modificable de la conmemoración, considerando la tradición como un elemento estático, carente de cualquier tipo de evolución.

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 Tolerancia⁸” y la Asociación en Defensa de los Derechos Humanos en Marruecos, y el cambio por parte del Ayuntamiento del día de fiesta local (2 de enero) al día 26 de mayo, “Día de Mariana Pineda”.

Estrategias de substantialización: instituciones y organizaciones

Finalmente, una tercera estrategia de substantialización 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.

Por un lado, surgen instituciones como fraternidades católicas parroquiales, cofradías, etc., que unen fuerzas con las organizaciones locales para defender la fe cristiana y las tradiciones distintivas. Por otro lado, los grupos neo-musulmanes comienzan a acercarse a las comunidades migratorias recientemente establecidas para promover una identidad común. Un ejemplo de esto fue la creación del Consejo Islámico de Granada, formado tanto por representantes de la comunidad inmigrante como por neo-musulmanes españoles. En la actualidad, son varias las asociaciones e instituciones pertenecientes a la Universidad de Granada las que procuran integrar las fuerzas antagónicas locales y mantener el debate público entre ellos, debatiendo y canalizando las estrategias de temporalización y territorialización articuladas desde cada una de las posiciones encontradas.

Igualmente, la Fundación “Mezquita de Granada”, constituida por la Comunidad Islámica de España y los Emiratos Árabes Unidos, Emirato Árabe de Sharjah, el 3 de septiembre de 2002, pretende la difusión

y conocimiento de la vida cultura y religiosa islámica, “atendiendo a la vida religiosa y necesidades espirituales de todos los Musulmanes, en general, y de los de España y Granada, en particular”.

Conclusión

La esencialización del “otro”, practicada tanto a través de las políticas de identidad llevada a cabo por los grupos de muslimofobia como a través de los movimientos a favor del Islam, parecen 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. La relación que se establece entre la etnicidad y la cultura, a través del contacto con diversos grupos –comunidades surgidas del catolicismo local, trabajadores migrantes y neo-musulmanes, etc.– se observa a raíz del uso selectivo de su patrimonio cultural e inmaterial que diferencia al grupo propio del ajeno.

Puede que no estemos “reinventando” nuestras raíces históricas, como apuntaba Stallaert (1999), sino más bien reproduciendo nuestro bagaje histórico, nuestros 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 apareciendo 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 la 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 étnicas” 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 sobre el patrimonio histórico, 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 re-interpretación inclusiva de ambos mitos históricos, tanto el de la armónica Al-Andalus como el de la gloriosa reconquista cristiana.

Notas

¹ Para más detalles cfr.: *Gentrification of the City* edited by NEIL SMITH and PETER WILLIAMS. London: George Allen and Unwin. 1986.

² Para más detalles cfr. la definición sobre patrimonio intangible e inmaterial de la UNESCO, 2003.

³ Este debate se puede observar a través de los distintos historiadores que como Claudio Sánchez Albornoz, Ignacio Olagüe, Américo Castro, etc., nos muestran la historia desde diversos y encontrados puntos de vista.

⁴ Celebración que se llevó a cabo en el Centro de Estudios Islámicos, el 2 de enero de 2004, paralela a la fiesta local de la Toma de Granada.

⁵ Desde la época de la transición surgen una serie de movimientos y partidos políticos generados a partir de la Yama'a Islámica Al-Andalus, del Frente Andaluz de Liberación, de Liberación Andaluza y de Nación Andaluza, que han destacado por la incesante búsqueda de la "cultura e identidad andaluza".

⁶ Inicialmente constituido por el Presidente de la Fundación, D. Miguel Ángel Ruiz Callejas, Vicepresidente: D. Bernardo José Sánchez Sánchez, Secretario: D. Moisés Gutiérrez Fraguas, Vocales: D. Jamal Salem Al Turaifi, D. Juan Antonio Jiménez Montes, D. Juan Carlos Salvá Trobat y D. Antonio Romero Román.

⁷ Años atrás, intelectuales musulmófilos agrupados en la organización denominada Asamblea Civil, exigían la transformación de esta celebración en una "fiesta multicultural".

⁸ 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.

Bibliografía

ALONSO, A. The politics of space, time and substance: State formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, n° 23, 1994, pp. 379-405

ABUMALHAM, M. Comunidades islámicas en Europa. Madrid: Trotta, 1995

ASEP. [Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos]. Actitudes hacia los inmigrantes. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998

COLECTIVO IOE. Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos: una visión de las migraciones desde España. València: Patronat Sud-Nord, Universitat de València, 1999

DEL OLMO GARRUDO, A. Liberación Andaluza: un proyecto musulmán para Andalucía. AWRAQ. *Estudios Sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo*, n° 18, 1997, pp. 157-170

DELGADO RUIZ, M. La ciudad y la fiesta: afirmación y disolución de la identidad. En GARCÍA CASTAÑO, J. Fiesta, tradición y cambio. Granada: Proyecto Sur Ediciones, 2000, pp. 73-96

DIETZ, G. El desafío de la interculturalidad: el voluntariado y las ONG ante el reto de la inmigración: el caso de la ciudad de Granada.

Fundación la Caixa, Granada, Barcelona: Laboratorio de Estudios Interculturales, 2000

ELBAZ, M. HELLY, D. Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7, 1995, pp. 72-92

ERIKSEN, T. Ethnicity and Nationalism: anthropological perspectives. London: Boulder, CO, Pluto, 1993

GONZÁLEZ BAREA, E. ¿Hacia una comunidad transnacional? El proceso migratorio de los estudiantes marroquíes en Granada. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, 2000

HOBSBAWM, ERIC J. Introduction: Inventing Traditions. En HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

HUNTINGTON, S. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. New York: Simon & Schuster, 1996

LEMAN, J. Indigenous and Immigrant Ethnicities: differences and similarities. En: LEMAN, J. (eds.). *The Dynamics of Emergent Ethnicities: immigrant and indigenous ethnogenesis in confrontation*. Frankfurt: Peter Lang, 1998

LOSADA, T. Aspectos socio-culturales de la inmigración marroquí en España: familia, Islam. Segunda generación. *Arbor CLIV*, n° 607, 1996, pp. 103-117

MARTÍN MUÑOZ, G (ed.). Marroquíes en España. Estudio sobre su integración. Madrid: Fundación Repsol YPF, 2003

MODOOD, T. The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism. Bristol: University of Bristol, 1999

SAID, E. Orientalism: western conceptions of the Orient. New York: Pantheon, 1978

STALLAERT, C. Etnogénesis y etnicidad. Barcelona: Proyecto a Ediciones, 1998

STALLAERT, C. El multiculturalismo en el entrecruce de la convivencia "nacional" y "extranjera". En: ESCARTÍN CAPARRÓS, M. J. y VARGAS LLOVERA, M. D. (eds.). La inmigración en la sociedad actual. Una visión desde las ciencias sociales. Alicante: Librería Compas, 1999, pp. 149

TARRÉS, S. Islamización de la vida cotidiana: el Tablig en Sevilla. En: Checa, F. Soriano, E. (eds.). Inmigrantes entre nosotros. Barcelona: Icaria Editorial, 1999, pp. 131-155

UNESCO. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Paris, 2003

VERLOT, M. DIETZ, G. Dual Tracking in Identity Policies: interrogating "territorialization" through the case of Belgium/Flanders and Spain/Andalusia. Ghent: Universiteit Ghent, Universidad de Granada, 2001