

**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**

F. Javier Rosón Lorente & Gunther Dietz¹

Introducción

En los últimos veinte años España ha experimentado un marcado incremento de inmigrantes, entre los que destacan los magrebíes musulmanes. Asimismo, 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 ha observado una tendencia de conversión al Islam entre la población autóctona. Ambos fenómenos vienen acompañados por actitudes anti-musulmanas y anti-*moras*, que reflejan diferentes dimensiones de discriminación prevalecientes en amplios sectores de la opinión pública española. A raíz de varios estudios etnográficos que exploran la vida cotidiana de la población civil residente en el barrio granadino del Albayzín, y de los diversos espacios de interrelación que se van abriendo entre musulmanes y no-musulmanes, en la presente contribución se analizan los discursos de los vecinos/as, sus experiencias interreligiosas e interculturales, las distintas formas de discriminación, así como las pautas de exclusión social, directamente relacionada con procesos de territorialización (Alonso 1994) del espacio como generador de identidades.

Estos 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, en la ciudad de Granada y en sus barrios, una conciencia de identidad que se puede llegar a analizar desde varios puntos de vista:

En primer lugar (cfr. cap 1), 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,

¹ Gunther Dietz ha realizado estudios de Antropología Social, Antropología de América, Filosofía y Filología Hispánica en las Universidades de Gotinga y Hamburgo (Alemania); Magister Artium (M.A.) y Doctor (Dr.phil.) en Antropología por la Universidad de Hamburgo. Actualmente Investigador Titular en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (Xalapa, México) y miembro del Sistema Nacional de Investigación (SNI), Nivel II.

F. Javier Rosón Lorente es Licenciado en Pedagogía, DEA en Antropología Social y actualmente doctorante en la Universidad de Granada e investigador contratado en el proyecto “Religion in Education: A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict Transforming Societies of European Countries” (REDCo; patrocinado por el Sexto Programa Marco de Investigación de la Unión Europea (cfr. www.redco.uni-hamburg.de).

machistas, musulmanes fanáticos e intransigentes, etc.” (Tarrés 1999:131-155), estereotipadamente percibido como el retorno de los “moros de la costa”.

En segundo lugar (cfr. cap 2), la aparición de las comunidades de musulmanes 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 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 1997:7-10).

En tercer lugar (cfr. cap 3), 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 “re-descubrimiento” y a la “re-invencción” de las raíces musulmanas de Al-Andalus. En definitiva, la entrada en escena de este “nuevo actor”, la población inmigrante, que desestructura las bases de pensamiento, tanto centralista como localista, se une a las intrincadas estructuras políticas que a lo largo del tiempo han ido apareciendo en la región, de tendencia regionalista, nacionalista, así como a los movimientos políticos cercanos al Islam y movimientos muslimófilos. 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 1978) que visita la ciudad.

En cuarto lugar (cfr. cap 4), 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 un inexorable proceso globalizador (Castells 1997), 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 (cfr. cap 5), 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 y la afluencia masiva de turistas desarrollan lógicas híbridas en diferentes contextos, tanto regional como local, 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 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 (Dietz 2005), 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”, re-arraigándose en tradiciones locales y/o regionales para sobrevivir de los embates de la hiper-modernidad imperante (Friedman 1999)².

1.- La creciente visibilidad local del “otro”

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 la tónica dominante española, durante siglos. 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 2002; Cornelius 2004). A raíz de esto, 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 8 por ciento de la población (INE).

Estos “sujetos sociales” se vuelven cada vez más visibles, facilitando y reinterpretando, tanto procesos de “recuperación de la memoria histórica”, cómo procesos de territorialización y de “ocupación” del territorio, avivando un proceso unidireccional por el que se redefine constante la identidad del lugar y a su vez la del grupo. Como consecuencia, la diversidad cultural de nuestras sociedades no se reduce, sino que se incrementa en estos contextos temporales de globalización. La globalización, por tanto no es equiparable a una supuesta homogeneización, estandarización y occidentalización del mundo, sino que abarca asimismo nuevas formas de re-localización (Beck 2000), de creatividad cultural, de re-definición de identidades y de re-constitución de sujetos colectivos.

La concatenación de estas tendencias contemporáneas, que afectan tanto a las prácticas culturales como a las identidades colectivas de autóctonos y forasteros, el patrimonio cultural de toda sociedad necesariamente se mezcla, hibridiza y reformula (Bhabha 1994; Canclini 1999). En muchos de los clásicos países de inmigración (Estados Unidos, Canadá o Australia)

² Op. Citada en (Carrera & Dietz 2005:8-9).

el nuevo canon cultural de lo propio se pretende definir a partir de la amalgama (modelo integracionista) o de la suma (modelo multiculturalista) de las diferentes culturas, comunidades y generaciones de migrantes. Esta opción es rechazada en gran parte de las sociedades europeas de acogida, cuyos particulares patrimonios histórico-culturales a menudo son utilizados por movimientos autóctonos nacionalistas y/o regionalistas de orientación xenófoba, que justifican con argumentos "culturalistas" (Balibar & Wallerstein 1988) la exclusión y discriminación de los colectivos alóctonos.

No obstante, 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. Interviene otra serie de factores de distinto orden, que a continuación analizamos, como la aparición de españoles neo-musulmanes, conversos, y de actores "muslimófilos" –que acaban retroalimentándose–, esenciales para analizar los diversos espacios de interrelación que se van abriendo entre las comunidades musulmanas y la población "autóctona", tanto a nivel nacional, regional como local. Aunque de desigual peso demográfico, tanto los españoles conversos y/o muslimófilos como los inmigrantes marroquíes, mucho más numerosos que los primeros, contribuyen a pluralizar decidida y definitivamente el panorama cultural, patrimonial, religioso e identitario del sur de España.

2.- La aparición de comunidades musulmanas

La Constitución Española de 1978 supone un punto de inflexión decisivo en el proceso de la creciente aparición de comunidades musulmanas en España y en las distintas regiones como la andaluza. Por un lado, establece el primer sistema de relación entre el Estado y las confesiones religiosas distintas a la católica, no reconocidas hasta ese momento, garantizando "la libertad religiosa y de culto de los individuos y las comunidades" según se recoge en el artículo 16. Este proceso concluye en junio de 1989 con la declaración de la religión islámica como de "notorio arraigo". Por otro lado, al abrirse la posibilidad de sub-nacionalizar y federalizar el estado-nación español, será en momento en el que 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 auto-gobierno al respecto.

A raíz de esto, se forma una dinámica de políticas subnacionales de identidad, a menudo delimitada de la identidad nacional hegemónica, llegando a enfatizar la singularidad histórica para mantener la aparente distancia entre las "identidades nacionales y las identidades regionales", distinguiendo a nivel político dos formas de acceso a la autonomía: "la vía rápida y la vía lenta" (Dietz 2004). 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 así como haber aprobado en el pasado un Estatuto en referéndum y poseer un régimen autonómico provisional. Finalmente Andalucía, se suma a la 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 (Geiselhardt 1985).

En ese intento por justificar la singularidad del “andalucismo” y por distinguirlo del “españolismo”, la política identitaria regionalista se tiene que enfrentar a un desafío especial, ausente en el caso de los nacionalismos catalán, vasco y gallego: las características culturales que suponen que “lo andaluz” engloba una particular manera de ser, debe ser “descolonizado” de su asignación de nacionalismo español, que con anterioridad había sido etiquetado como tal, en general, y de la cultura y la política de turismo de la dictadura, en particular. Explotando los estereotipos de la cultura popular andaluza, como las corridas de toros, la música flamenca y los festejos religiosos deliberadamente y presentándolos a audiencias de turismo masivos principalmente europeo bajo el tema de "España es diferente", 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 (1992) llamó "la invención de la tradición".

Surgen aquí dos grupos que en ese momento consideraron que la “conversión al Islam” podía llegar simbolizar la auto-determinación 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 conversos o neomusulmanes, insatisfechos por la situación socio-política del momento: “Hombres y mujeres, no necesariamente andaluces, que en aquella época tenía entre 20 y 30 años, pertenecía 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” (Tarrés 1999:200); y, por otro lado, los “movimientos musulmófilos”, 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 en él un sentimiento identitario diferenciador que siglos atrás había desaparecido de la “historia regionalista” andaluza. Por ello, se reivindica la necesidad de retomar los valores y normas islámicas para la reconstrucción de la identidad andaluza, dando lugar a la “primera y única propuesta de Islam como proyecto político en Andalucía y en España hasta el momento” (Del Olmo 1997:160).

Centrándonos en ésta última propuesta identitaria, desde la época de la transición hasta ahora surge una serie de movimientos y partidos políticos generados a partir de la Yama'a Islámica Al-Andalus-Liga Morisca (Comunidad Islámica de al-Andalus), del Frente Andaluz de Liberación y de Liberación Andaluza, 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 muestra como una forma de vida, “reconstruyendo la conciencia étnica andaluza sobre las bases de una identidad mora y musulmana” (Stallaert 1998:106).

3.- “Re-descubrimiento” y a la “re-invencción” de las raíces musulmanas de Al-Andalus

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, por parte de una amplia mayoría de ciudadanos andaluces son percibidos no como una 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 a 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, un proceso similar al que había pasado anteriormente con respecto a las reivindicaciones de los regionalistas andaluces frente a los postulados del Estado central.

Los neomusulmanes, 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 (Stallaert 1998:99). A estos grupos minoritarios, marginados en un proceso constante de búsqueda de su identidad cultural individual y colectiva, se les une la reciente y creciente aparición de la población inmigrante de origen magrebí, que desencadena la creación de diásporas internacionales que comparten un imaginario de lo perdido siglos atrás, 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 1996:87), llegando a identificar a ambos grupos, como el “otro musulmán”, que pretende re-significar 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” 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 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 tiende hacia un proceso asimilacionista (Montilla 2004:16), por el que las peculiaridades culturales de los recién llegados así como de los nuevos españoles conversos, deben ser asumidas por el país de acogida a través de la 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, cada vez más es percibido en la región andaluza 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 de marzo, 11 de septiembre y 7 de julio, parecen despertar viejos estereotipos “históricos” y se convierten en pretexto para una evidente y creciente xenofobia anti-inmigrante (Martín 2003), 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.

En definitiva, la entrada en escena de este “nuevo actor”, la población inmigrante magrebí, que desestructura las bases de 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 a Islam y actores musulmófilos. 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 en relación a la población autóctona de la región andaluza, en concreto, y de España, en general. Por ello, es necesario ilustrar 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 converso, reside tanto en el uso sensacionalista que actualmente se tiene de todo aquello que “suena” a inmigrante, cómo 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”.

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 analizará 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.

4.- Localismos enfrentados y conflictos etnorreligiosos en el Albayzín granadino

Después de un período 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 enfrenta al barrio a varios procesos novedosos: en primer lugar, una acelerada “gentrificación”, a lo largo de la cual familias granadinas de mayor poder adquisitivo se asientan sobre todo en las zonas altas del barrio, haciendo patente la “gran diferenciación interna” que existe en el barrio según la zona de residencia (De Pablos 2002:76). 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”, el Islam regresa al Albayzín cinco siglos después de la

conquista del antiguo Reino Nazarí por los Reyes Católicos en 1492, comenzando a re-descubrirse y re-utilizarse por una élite emergente de inmigrantes marroquíes, “cabezas pensantes” de la comunidad de musulmanes conversos y activistas e intelectuales de la ciudad. En 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 uno de los destinos turísticos por excelencia de la ciudad, junto al Palacio de la Alhambra, recuperando la atracción de población a través de tendencias de gentrificación y explotación del turismo cultural de la ciudad (Latiesa 2000).

Por lo tanto, centrándonos en “los indicios de reconstrucción de las nuevas identidades”, que emergen en los procesos de globalización (de Lucas 2004: 3), de “regionalismo andaluz” 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, cómo en la ciudad de Granada y sus barrios.

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 ciudad de Granada hacen del espacio urbano y cómo éste 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.

De este modo, el tiempo, el espacio, y el territorio³, nos servirán como categorías clave a la hora de analizar la tensión existente en el ámbito “glocal” (Robertson 1992; Salazar 2005; Swyngedouw 2004:25-48)⁴, mostrando su relación con los procesos heterogéneos de globalización, así cómo con las similitudes estructurales entre nacionalismo/regionalismo y etnogénesis a través de los conceptos de territorialización, temporalización y substancialización⁵.

³ Para más detalles sobre la discusión acerca de los conceptos que definen los procesos globales y locales cfr.: (Montañez & Delgado 1998); (Giddens 1993); (Castells 1997); (Harvey 1998); (Appadurai 2001).

⁴ 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 re-dimensión espacial y temporal de la vida social y sus efectos en los cambios socioculturales, abarca una serie de conceptos teóricos como: “creolización” (Hannerz 1992), “indigenización” (Appadurai 1996), o “hibridez cultural” (Canclini 1992).

⁵ El concepto “substancialización” de la diferencia, que reinterpreta las relaciones sociales de forma biologizante para conferir solidez al proyecto de Estado-nación, se puede observar a

5.- Procesos de temporalización y reinvención histórica

En el caso del tiempo, los “analistas culturales” han observado una creciente “explosión de la memoria” (Huysen 2000,16), “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”, cómo 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 barrio del Albayzín pasa día a día por la reconstrucción y en algunos casos la “re-invencción” 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 2000:34).

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.

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 folklóricas 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.

través de la aparición de instituciones y organizaciones canalizadoras de la muslimofobia y muslimofilia en la ciudad de Granada. Para más detalles, cfr: (Rosón 2005)

Un claro ejemplo⁶ de estos procesos, se pueden 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 (muslimófilo) y en contra de ésta (muslimófobo). Del mismo modo, su opuesta, el “Día de la Reconciliación” celebrada paralelamente en la Mezquita Mayor de Granada, 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-inventación 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*.

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.

La unión de las dos nociones, espacio y tiempo⁷, 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 2000:6)⁸. 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 residen en él, dando lugar al concepto de territorio.

5.1.- Procesos de territorialización y de “ocupación” del territorio albaiciner

⁶ Para más detalles sobre ejemplos de “temporalización y reinventación histórica”, cfr: (Rosón 2001), (Dietz 2004), (Rosón 2005a), (Rosón 2005b).

⁷ “Desde la perspectiva de la teoría social, el espacio es el soporte material de las prácticas sociales que comparten el tiempo” (Castell 1997:444).

⁸ Siguiendo la tesis de Arjun Appadurai (1999:229-238), la “localidad” no se puede entender como un “elemento primitivo inerte”, ni cómo 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 análisis del territorio local y los procesos de territorialización del territorio 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, generan territorios diferenciados, modificando y cambiando un mismo entorno social de manera particular y generando relaciones sociales entre los actores que residen en ese mismo espacio. De este modo, la dimensión cultural del territorio, centrada en el “polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio” (Giménez 2001:7)⁹, 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, 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, tanto sociales como territoriales, que con anterioridad no existían.

Nuestro análisis¹⁰ del espacio territorializado discurrirá entre el ámbito público y privado del barrio del Albayzín, y las relaciones sociales que se establecen en este entorno, primando los procesos de búsqueda identitaria vecinal por los que el espacio que ocupan ahora, estaba delimitando históricamente a priori, 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.

Varios son los ejemplos que visibilizan las estrategias de territorialización que se llevan a cabo en el barrio del Albayzín, en los que la población “autóctona” se enfrenta en un acelerado proceso de gentrificación y la población musulmana comienza a desarrollar la infraestructura necesaria para el desarrollo de su comunidad: reivindicaciones vecinales en contra de lo que ellos consideran una “ocupación abusiva” de la vía pública, como en la calle Calderería Vieja y Nueva, donde se concentran la mayor parte de los negocios de la “comunidad musulmana”

⁹ 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.

¹⁰ Otros 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, constituyéndose en el territorio más “íntimo e inmediato”. Este aspecto estaría enmarcado en el proceso de territorialización del espacio privado. 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. El nivel de los “territorios intermediarios entre los local y el “vasto mundo” (Moles y Rohmer, 1998:100ss) 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.

establecida en Granada; 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; El proceso de construcción de la primera Mezquita Mayor de Granada por parte de la Comunidad Islámica de España¹¹; y, procesos que se reproducen y/o se extrapolan fuera del espacio territorializado del Albayzín, pero que forman parte de las iniciativas del “otro” local, cómo puede ser el intento de “construcción de un gran centro de estudios árabes que incluye un complejo deportivo” (Diario GranadaHoy 12/03/07) – en el área metropolitana de Granada –, la nueva mezquita “de los Bermejales” en la ciudad de Sevilla, etc.

6.- Conclusiones: respuesta local a la globalización

La razón del localismo granadino en este amplio contexto de “glocalismo” y “globalización” puede llegar a entenderse como política y económica, pero a su vez, es básicamente existencial, social y cultural. Los vecinos y vecinas 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 albaicinerá” entendida como una unidad doméstica y marcada por diversos procesos endogámicos y de substanciación identitaria generan formas de defensa por las que afirman su identidad individual y grupal en los distintos espacios territorializados simbólicamente 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., se concibe como un peligro potencial y una amenaza a la identidad del grupo que conlleva una contra-reacción 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 globales¹²” (Cantón 2004:88).

A través de estas perspectivas, la identidad regional y local se muestra cómo una forma manifiesta de resistencia a la acción de actores sociales externos al contexto local, pero

¹¹ Para más detalles acerca de los “procesos de territorialización” y del debate generado por la construcción de la Mezquita Mayor de Granada, en el que el espacio patrimonial supuestamente compartido, está despertando en los “autóctonos” vecinos del barrio una serie de prejuicios culturales en defensa de “lo propio” y “tradicional”, cfr: (Rosón 2001), (Dietz 2004), (2005a), (2005b).

¹² Cursiva en el texto original.

también cómo una construcción mitificada de la raíces del pasado. Partiendo de esto, no nos debemos centrar específicamente en los procesos y teorías que definen la globalización per se, si no 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”.

En el caso específico de los vecinos albaicineros, se puede apreciar cómo a partir de los años 60 – 70, momento en el que la población inmigrante y las comunidades etnoreligiosas 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 re-significado constantemente las identidades individuales y colectivas de los distintos actores barriales y, dando lugar a conductas y actitudes que se debaten entre la “islamofobia” y la “islamofilia”.

Atendiendo a la descripción que Giménez (2000) 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 localista se identifica constantemente con su cultura local, “anclada territorialmente y dinamizada a través de relaciones interpersonales *face to face*” (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 2000:36) – intelectuales urbanos que comienzan a residir en el barrio, líderes religiosos, “nuevos ricos”, etc. –, que viven en la ambivalencia “glocal”.

Sin embargo, Giménez aclara que no basta con la “movilidad” entre las redes de “intercambio cultural” para “volverse genuinamente cosmopolita” (Giménez 2000:36), 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 forma férrea 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, de su dinámica y del impacto de las emergentes comunidades etnoreligiosas que están consolidándose en le barrio del Albayzín, 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), en una

clara demarcación del “nosotros” vs. el “otro”. 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, alejándose cada vez más, de los puentes de unión que decisivamente despliegan y cultiven los incipientes mundos de vida interculturales y plurirreligiosos anhelados por todos.

7.- BIBLIOGRAFÍA

Abumalham, Montserrat, Comunidades islámicas en Europa: Trotta, Madrid 1995.

Allievi, Stefano, Nouveaux protagonistes de l’Islam européen: naissance d’une culture euro-islamique? Le rôle des converti: European University Institute, Florencia 2000.

Alonso, Ana María, The politics of space, time and substance: State formation, Nationalism, and Ethnicity: Annual Review of Anthropology, nº 23, 1994, pp. 379-405, 1994.

Appadurai, Arjun Globalization and the Research Imagination, International Social Science Journal, 160 - 229-238, 1999

Appadurai, Arjun Modernity as large. Cultural dimensions of globalization: University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres 1996.

Appadurai, Arjun, La Modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la Globalización: Ediciones Trilce – Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina 2001.

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

Augé, Marc. Los ‘no-lugares’. Espacios del anonimato.: Gedisa, Barcelona 1993.

Balibar, Étienne y Wallerstein, Imanuel, Raza, nación y clase: IEPALA, Madrid 1988.

Beck, Ulrich, What is Globalization?: Polity, Cambridge 2000

Bhabha, Homi, The Location of Culture: New York, NY – Routledge, London 1994.

Cantón Delgado, Manuela, Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía: Signatura, Sevilla. 2004.

Castells, Manuel, La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol 1. La Sociedad Red: Alianza, Madrid 1997.

Cornelius, Wayne, Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer, en W. Cornelius, P. Martin, J. Hollifield Y T. Tsuda (eds.), Controlling Immigration: A Global Perspective, 2ª ed.: Stanford University Press, pp. 385-428, Stanford (Calif.) 2004.

Cristina Viñes Millet, Granada y Marruecos. Arabismo y africanismo en la cultura granadina: Proyecto Sur de Ediciones, Granada 1995.

De Lucas, Javier, Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas: Icaria, Barcelona 2003

De Pablos, Juan Carlos, *Metamorfosis del Albaicín (Granada): del aislamiento a la interdependencia: Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, Nº 32, pp. 73-96, Granada 2002.

Del Olmo Garrudo, Alicia, *Liberación Andaluza: un proyecto musulmán para Andalucía*. AWRĀQ. Estudios Sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo 18, pp. 157-170, 1997.

Delgado, Manuel, *La ciudad y la fiesta: afirmación y disolución de la identidad*. En García Castaño, J. (ed.): *Fiesta, tradición y cambio: Proyecto Sur Ediciones*, pp. 73-96, Granada 2000.

Dietz, Gunther y Rosón, Javier, *¿Las organizaciones no-gubernamentales como intermediarios interculturales? Encuentros entre autóctonos e inmigrantes en ONG granadinas*. En: L. Serra Salomón (coord.): *Inmigración extranjera en Andalucía*, pp. 251-265, Junta de Andalucía, Sevilla 2002.

Dietz, Gunther, *Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas*. En: *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Colección Cuadernos IAPH. Nº 17. Carrera, Gema; Dietz, Gunther. (2005) Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Sevilla 2005.

Dietz, Gunther, *Frontier Hybridization or Culture Clash? Trans-national migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain*. En: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, Nº 6, pp. 1087-1112. University of Sussex – Sussex Centre for Migration Research, Brighton 2004.

Dietz, Gunther, *Invisibilizing or Ethnicizing Religious Diversity? The Transition of Religious Education Towards Pluralism in Contemporary Spain*. En: R. Jackson et al. (eds.): *Religion and Education in Europe: Historical and contextual factors for RE at school*: Waxmann Münster - New York, NY 2006.

Dietz, Gunther, *Mujeres Musulmanas en Granada: discursos de comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa*. En: *Migraciones Internacionales*, Vol. 2 Nº 3, pp. 5-33, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana 2004.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields: Free Press, New York 1995.

Elbaz, Denise y Helly, Denise, *Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales*. *Revista Internacional de Filosofía Política* 7: pp. 72-92, 1996.

Elizabeth Jelin, *Las luchas por las memorias*. En: *Telar, Revista digital del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IIELA)*, Nº 2-3. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina 2005.

Eriksen, Thomas, *Ethnicity and Nationalism: anthropological perspectives*: CO Pluto, London & Boulder 1993.

Friedman, Jonathan, *The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush*. En: M. Featherstone & S. Lash (eds.): *Spaces of Culture: city, nation, world*, pp. 230-256. Sage, London 1999.

García Canclini, Néstor, *Consumidores y Ciudadanos Conflictos multiculturales de la Globalización*: Grijalbo, México 1995.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*: CNCA – Grijalbo, México 1989.

García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*: Paidós, Barcelona 1999.

García Castaño, Francisco Javier, Algunos datos aproximativos a la presencia de extranjeros en España, Andalucía y Granada. En García Castaño, F.J. (ed.) Inmigración Extranjera en Granada: Ayuntamiento de Granada, pp. 41–56, Granada 2001.

Geertz, Clifford, La interpretación de las culturas: Editorial Gedisa, Barcelona 1989.

Geiselhardt, Edgar, Regionalismus in Andalusien: Peter Lang, Frankfurt 1985.

Giddens, Anthony, Consecuencias de la modernidad: Alianza Editorial, Madrid 1993.

Giménez, Gilberto, Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas: Alteridades, Año 11, núm. 22, julio-diciembre 2001, pp. 5-14. UAM-Iztapalapa, México 2001.

Giménez, Gilberto, Globalización y cultura: (2000)

González Barea, Eva, "El proceso migratorio de los/as estudiantes marroquíes a la Universidad de Granada: ¿Hacia una comunidad transnacional?", tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2003.

Hannerz, Ulf, Cosmopolitan and Locals in World Culture: Mike Featherstone, Global Culture, pp-237-251. Sage Publications, London 1992.

Hobsbawm, Eric, Introduction: Inventing Traditions. En Hobsbawm, E. & Ranger, T. (eds.): The Invention of Tradition: Cambridge University Press, Cambridge 1992.

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

Huyssen, Andreas, En busca del tiempo futuro: En Puentes, Año 1, Nº 2, diciembre, 2000.

Izquierdo, Escribano, A. et al., Los preferidos del siglo XXI: la inmigración latinoamericana en España. En García Castaño, F.J. Y Muriel López, C. La inmigración en España. Contextos y Alternativas. Volumen II. Actas del III Congreso sobre la inmigración en España (ponencias): Laboratorio de Estudios Interculturales, Granada 2000.

Jelin, Elizabeth, Revista digital del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IIELA) [http://www.filo.unt.edu.ar/centinti/iieia/revista_telar/revistas/telar2-3.pdf]: Telar Nº 2-3, Universidad Nacional de Tucumán – Argentina, 2005.

Lacomba, Joan, El Islam Inmigrado: Transformaciones y Adaptaciones de las Prácticas Religiosas: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid 2001.

Latesa, Margarita, Granada y el Turismo: Análisis Sociológico, Planificación y Desarrollo del Proyecto Europeo Pass-Enger: EUG, Granada 2000.

Losada, Teresa, Aspectos socio-culturales de la inmigración marroquí en España: familia, Islam. Segunda generación. En: Arbor vol. 607: 103-117, 2000.

Martín Muñoz, Gema (ed.), Marroquíes en España. Estudio sobre su integración: Fundación Repsol YPF, Madrid 2003.

Modood, Tariq, The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism: University of Bristol, Bristol 1999.

Moles, Abraham y Rohmer, Elisabeth, Psicología del espacio: Aguilar, Madrid 1972.

Montilla Martos, Jose Antonio 2004:16)

Moreras, Jordi, Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias, Barcelona, CIDOB, 1999.

Prat, Joan, El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas. Religiosas: Ariel, Barcelona 1997.

Robertson Roland, Globalization. Social Theory And Global Culture: Sage, London 1992.

Rosón Lorente, F. Javier, ¿El retorno de Tariq? Las comunidades musulmanas en la ciudad de Granada, Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales, 2000.

Rosón Lorente, F. Javier, Diferencias culturales y patrimonios compartidos: la "Toma de Granada" y la Mezquita Mayor del Albayzín. En: Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad. Colección Cuadernos IAPH. Nº 17. Carrera, Gema; Dietz, Gunther. (2005) Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Sevilla 2005.

Rosón Lorente, F. Javier, Tariq's return? Muslimophobia, muslimophilia and the formation of ethnicized religious communities in southern Spain. En Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations (Special issue: From Emigration to Immigration to Transmigration? New research perspectives on Spain), Vol. 43-44-45. Europäisches Migrationszentrum, Berlin 2005.

Ruiz Garzón, Francisca, De la Primera a la Segunda Generación: Identidad, Cultura y Mundo de Vida de los Emigrantes Españoles en Hamburgo, Alemania: Ager, Granada 2001.

Runnymede Trust, Islamophobia: A Challenge for Us All: Runnymede Trust, Londres 1997.

Said, Edward W., Orientalism: Western Conceptions of the Orient, Nueva York, Pantheon, 1978.

Salazar, Noel, Más allá de la Globalización: La «Glocalización» del Turismo. Vol. 42 Nº 1 , 2005.

Smith, Anthony, La identidad nacional: Trama, Madrid . 1997.

Stallaert, Christiane, Cristianos y musulmanes en Ceuta: los límites de la convivencia. En: Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Kaplán Marcusán A. [edit.], pp. 119-130: FAAEE/Instituto Aragonés de Antropología, Zaragoza 1996.

Stallaert, Christiane, 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, pp. 149: Librería Compás, Alicante 1999.

Stallaert, Christiane, Etnogénesis y etnicidad: Proyecto a Ediciones, Barcelona 1998.

Swyngedouw, Erik, Globalisation or 'Glocalisation'? Networks, Territories and Re-Scaling. Cambridge Review of International Affairs, vol. 17, nº.1, pp. 25-48, 2004..

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

Valencia, Rafael, Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental. En Abumalham, M. (ed.): Comunidades islámicas en Europa, pp. 175-188. Trotta, Madrid 1995.