



TEORÍAS Y
PRÁCTICAS
EMERGENTES EN
ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

ETNIFICACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL BARRIO DEL ALBAYZÍN

F. JAVIER ROSÓN LORENTE
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

En el último siglo, el análisis de conceptos como el de religión y religiosidad de los diferentes grupos e individuos que configuran la compleja sociedad civil occidental, ha estado marcado por tendencias teóricas que “profetizaban” una “total desaparición de las religiones entendidas como excrescencias a extinguir del pensamiento racional humano”¹ (Cantón, 2007: 2). Sin embargo, el crecimiento y la evolución de diferentes y heterogéneos grupos que se autoadscriben identitaria y socialmente a una u otra tendencia religiosa se hace cada vez más evidente, poniendo en entredicho las teorías decimonónicas que postulaban, desde el ámbito de la secularización, la decadencia de las religiones en la sociedad occidental (Cantón, 2007: 2ss). Es decir, los distintos postulados de secularización, muestran una visión nacional, regional y local que, fehacientemente, no coincide con la realidad observada.

El hecho de considerar la secularización como un aspecto imperativo y sumativo a los distintos “procesos de globalización” a los que la sociedad se enfrenta de forma más evidente en la actualidad, “choca” frontalmente, desde mi punto de vista, con los distintos procesos de visibilidad y visibilización de la diversidad étnico-religiosa observable en el barrio del Albayzín, en la ciudad de Granada, y de forma extendida, en el resto de España. La mutabilidad del paisaje religioso, desestabilizador de las bases del pensamiento localista y nacionalista, es un claro ejemplo de cómo el concepto de religión y religiosidad, lejos de haber desaparecido a través de la lógica de la razón instrumental (Beyer, 1994), o “reaparecido” o “retornado”, simplemente estaba ahí, aunque no hayamos sabido entenderlo y/o

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

analizarlo desde una óptica teórica reduccionista. Observando a los grupos e individuos objeto de estudio, podemos comprobar que lejos de desaparecer, las religiones se reactualizan, revitalizan y multiplican (Durkehim, 1992: 397–398) y en algunos casos se redescubren a través de procesos adaptativos que confieren sentido a la identidad de “uno” frente al “otro” (Cantón, 2001: 203). Es decir, observamos en los procesos de reconstrucción identitaria y de heterogeneidad religiosa se pierde el referente “global” –que preconizaba su desaparición–, readaptándose a la especificidad “local” y regional, al espacio y al territorio.

A raíz de esto, la contextualización teórica en torno a la aportación que la antropología de la religión ha dado durante épocas de este “fenómeno”, supone tanto un acercamiento retrospectivo a las lógicas de pensamiento que contextualizan la pluralidad étnico-religiosa de los barrios y ciudades que nos rodean, como un punto de partida necesario e imprescindible que delimita la aparición e interrelación de distintas comunidades etnorreligiosas en el barrio del Albayzín granadino². Hasta este punto, hemos podido observar que, por un lado, la religión es esencial en las relaciones sociales y que ésta, de un modo u otro, forma parte de la construcción del individuo. Pero tenemos que tener en cuenta que damos excesiva importancia a los seres humanos como organismos biológicos y psicológicos, como organismos dotados de características intrínsecas, dejando de lado la importancia de lo cultural. Serán las características variables de cada persona las que deban ser utilizadas para el estudio y explicación de las formas de comportamiento social de comunidades y personas.

Dos son los procesos que debemos añadir para analizar la importancia de la cultura y la religión a la hora de delimitar las características intrínsecas de los grupos estudiados: por un lado, el análisis simbólico de la religión como un sistema de símbolos que formula concepciones en el orden general de la existencia de las personas y, a su vez, las

² No debemos olvidar en este punto las teorías de Sigmund Freud (1999) y Émile Durkheim (1992), que dan el primer paso en el estudio de la antropología de la religión. Igualmente, las teorías Alfred Radcliffe-Brown (1983) y Bronislaw Malinowski (1961), deudores de la herencia durkheimiana, propondrán desde el funcionalismo que la principal tarea de la antropología social consiste en describir las funciones recurrentes de costumbres e instituciones.

revisten de una credibilidad intrínseca tal, que los estados de ánimo y las motivaciones son consideradas como reales y únicas (Geertz, 1988: 88–90); por otro lado, la reivindicación del carácter observable de esta dimensión simbólica, que se introduce observando cómo la cultura denota un esquema de significaciones transmitido históricamente, que representa en símbolos un “sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas” (Geertz, 1988: 88-90), a raíz de las cuales, los sujetos sociales llegan a desarrollar una experiencia que perpetúa el conocimiento y su actitud frente a la vida. Sin embargo, debemos ir más allá del mero carácter observable de la dimensión simbólica, concibiéndolo como una abstracción construida a partir de la realidad. En este sentido, “la religión se ha ocupado de la lectura sociocultural y comparativa de la que es susceptible un tipo de conducta característicamente humana: la doble pugna por el control de la naturaleza y por el de los individuos que viven en sociedad” (Cantón, 1998: 31).

Pero, ¿cómo podemos interpretar las aportaciones que se hacen desde la definición de religión y desde la antropología de la religión, en la creación de comunidades etnorreligiosas en la ciudad de Granada? El estudio de la religión mostrará la forma de articulación de las relaciones interreligiosas e intrarreligiosas, entendiendo la religión como sistema (Geertz, 1988) y dando sentido a la realidad individual y social de los colectivos implicados. De este modo podemos ver tanto procesos de conflicto como de consenso dentro de las prácticas religiosas comunes de la sociedad granadina. Observaremos, de igual modo, mecanismos de rechazo político-social y económico existentes en la sociedad con respecto al individuo, al “otro”. Así, la religión nos mostrará las vicisitudes de las prácticas de cambio social, la posible existencia y delimitación de diásporas religiosas, el significado de ésta en el proceso de demarcación del “cristiano” y el “musulmán” y la posibilidad de observar cambios externos e internos que relativicen esa “pugna por el control de la naturaleza” a la que Manuela Cantón hacía referencia. En definitiva, la edificación de una sociedad islámica –o cristiana– y de una construcción de comunidad acorde con la moral religiosa es un hecho dado, puesto que –desde el punto de vista del creyente– es el único proyecto civilizador concebible (Étienne, 1996: 19).

1. ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CONTEXTO URBANO: DE LA TEORÍA A LA PRAXIS

Analizado brevemente el marco que la antropología de la religión nos ofrece a la hora de entender y estudiar las relaciones interreligiosas, los espacios de interrelación, así como la construcción la identidad propia de los individuos, no debemos olvidar las características del contexto sociocultural en el que se desarrolla estas reflexiones, contextualizándolo dentro de un marco político-migratorio y con una tendencia hacia una etnificación que posiblemente tenga lugar en el “espacio urbano” granadino. Ello implica que, las comunidades musulmanas intentan mantener sus diferencias inherentes con la sociedad granadina, enfatizando su identidad religiosa y su cultura.

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

El estudio de los procesos migratorios y la aparición de la antropología urbana como disciplina de estudio, han ido históricamente asociados al contexto que estamos estudiando. Las reflexiones que Ulf Hannerz (1993: 11) realiza sobre el cómo y el cuándo aparece “la ciudad” como un campo específico y concreto de la antropología, nos muestra una disciplina, la antropología urbana, con un escaso pasado, evidenciando la escasa trayectoria teórica que hasta este momento había desplegado sobre este tema, situando su nacimiento en el redescubrimiento de la etnicidad y la pobreza, que generalmente se definían como “problemas urbanos”. Mientras el antropólogo se había especializado en “otras culturas” primitivas, alejadas de la propia, ahora las encontraban en los barrios populares cercanos física y culturalmente.

Teniendo en cuenta las aspiraciones holísticas de la antropología, llevada a cabo con seriedad, aun cuando se ocupe de las formas más complejas y en gran escala de sociedad” (Hannerz, 1993: 330), el barrio del Albayzín –como sector que conforma la ciudad con un amplio sistema y/o repertorio de “papeles”– será entendido como un conjunto de pequeñas “centricidades” (Hannerz, 1993: 333) que engloban la estructura social de la ciudad. Sin embargo, mientras que para Hannerz (1993) y otros autores afines a la antropología urbana como Egon Bittner (1967), el aspecto clave que modula las fronteras barriales y las interrelaciones vecinales –objeto de estudio urbano– son las “relaciones de aprovisionamiento” (Hannerz 1993: 120), el presente artículo, se centrará en los estudios de Michael Banton (2004: 132), en donde ofrece otra categorización de los roles o “papeles” característicos de la ciudad: “kinship and ethnic, economic, political, ritual and religious, and recreational”, haciendo por nuestra parte especial hincapié en los aspectos religiosos, étnicos y culturales, sin los cuales se perdería el referente individual y comunitario de los grupos objeto de estudio.

Para ello, deberíamos tener en cuenta el carácter intrínseco de los barrios y ciudades objeto de estudio, analizando en profundidad quién es el vecino y cómo se define la vecindad en sí misma (Hannerz, 1993: 293). El barrio, por un lado, representado como organismo gubernamental se servirá de divisiones territoriales como marcos de referencia en su organización intralocal (Rosón, 2008). Por otro lado, la vecindad, no necesariamente ligada a las estructuras comprensivas de aprovisionamiento, estará compuesta por las vecinas y vecinos del barrio que jugarán diversos “papeles” o roles dentro de un mismo espacio. Estos se “vuelven conscientes de la presencia recurrente unos de otros en el espacio circundante más o menos público” (Hannerz, 1993: 293) y, en consecuencia, de la interrelación entre el espacio y el territorio, generando espacios simbólicos de resignificación identitaria, donde la religión ha jugado y jugará un papel crucial.

A raíz de esto, el nuevo desafío de los antropólogos, y por tanto del presente artículo, será poner en orden las diferentes fuentes para así comprender la realidad de grupos cada vez más complejos, sin

sacrificar la característica etnografía. A menudo, los temas antropológicos tradicionales, como parentesco, estratificación social, etc., se traspasan a la ciudad y a los distintos barrios objeto de estudio, y en el caso concreto que nos ocupa, las aportaciones desde la antropología de la religión, así como las de la antropología urbana, serán claves, tanto en el análisis del objeto de estudio, como a la hora de describir el espacio barrial territorializado. La conjunción entre el análisis simbólico de la religión, la reivindicación del carácter observable de la dimensión simbólica, y el proceso de construcción identitaria de los distintos actores barriales, nos permitirá observar las relaciones inter e intravecinales muchas veces marcadas por esquemas complejos de “normas y convenciones” (Seabrook, 1967: 50). Es decir, como antes apuntábamos, en la conjunción de ambas perspectivas teóricas, la antropología de la religión –como eje vertebrador del análisis de las relaciones interreligiosas e interétnicas– y la antropología urbana –como propiciadora del estudio del contexto social estudiado–, nos darán las claves necesarias para “analizar los hechos sociales recientes, dar cuenta del panorama de nuevos objetos de estudio así como de las nuevas condiciones de la etnografía de la religión, y especialmente reflexionar sobre los desafíos y aportaciones teóricos que se plantean desde la Antropología al conjunto de las Ciencias Sociales en materia de religión”.

2. EL ESCENARIO ETNORRELIGIOSO

Para analizar este heterogéneo marco contextual, se debe tener como referente la vida cotidiana de los actores sociales residentes en la ciudad de Granada y, en particular, en el barrio granadino del Albayzín (Rosón, 2008), observando los diversos espacios de interrelación que se van abriendo entre tres actores diferenciados: la “comunidad musulmana”, sectores de la población afines a estas comunidades y aquellos actores sociales que se oponen a ella. Todo ello se refleja en la dinámica cultural de la sociedad actual, generando fronteras nítidas de separación observables en una constante lucha por la resignificación identitaria de “unos” frente a “otros”.

En el caso que aquí nos ocupa, desde finales del franquismo, en ciudades como Granada, antaño cuna de la dinastía nazarí y símbolo

de la convivencia interreligiosa del histórico Al-Andalus, se viene observado una tendencia de “conversión” al Islam entre la población autóctona (Rosón y Dietz 2007). De igual modo, en los últimos veinte años, España ha experimentado un marcado incremento en la población inmigrante extranjera, destacándose los magrebíes musulmanes. Ambos fenómenos, que vienen acompañados por actitudes anti-musulmanas y “anti-moras”, y que reflejan diferentes dimensiones de discriminación prevalecientes en amplios sectores de la opinión pública española, mostrarán la forma de articulación de las relaciones inter-religiosas e intra-religiosas, dando sentido a la realidad individual y social de los colectivos implicados, que se observa a través de procesos de conflicto y/o de consenso dentro de las prácticas religiosas comunes de la sociedad granadina.

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

Estos procesos de “etnogénesis”, de reafirmación étnica, llevados a cabo mediante la reapropiación y la reinención cultural, están dando lugar a “culturas híbridas” (García Canclini, 1989) que se generan en torno a los distintos “procesos de globalización”, de reordenamiento de lo público y lo privado en los distintos espacios urbanos de la ciudad, así como, a través de la desterritorialización (Rosón 2008), de los heterogéneos referentes simbólicos. Estas figuras híbridas desarrollarán en la región andaluza, en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín, una específica conciencia identitaria, cuya práctica y representación, ha sido y seguirá siendo transformada tanto mediante la modificación y la resignificación de las relaciones

intraculturales como mediante la incorporación de elementos extraculturales, “etnificados” como propios (Dietz y Rosón, 2002).

De este modo, el punto de partida debe nacer en relación al fenómeno de la creciente visibilidad (y religiosidad) local del “otro” y cómo éste despierta un rechazo históricamente arraigado, cada vez más significativo y presente en grandes sectores de la sociedad andaluza y granadina, visibilidad, que a su vez, genera nuevos espacios de interrelación (ya sean cordiales o conflictivos). Se generan aquí varios aspectos, abajo analizados, que confluyen en la idea de mostrar las diversas conciencias identitarias “enmarcadas” en lo que se ha denominado como “globalización”, y “demarcadas” simbólicamente en fronteras regionales y locales, a través de las cuáles, los distintos actores sociales que las integran, se distinguen entre sí generando fronteras nítidas de separación grupal e individual. Mientras que la región cultural/étnica aparece íntimamente ligada a los acontecimientos históricos, y emocionalmente anclada en las experiencias y en las tradiciones, se comienza a dar cabida a infinidad de rutinas locales/localistas que la configuran como “territorios intermediarios” (Moles y Rohmer, 1972: 100 y ss) de resignificación identitaria. En este momento surge la necesidad de autodefinirse y delimitarse de los aspectos “globales” desde los “locales”, rearraigándose en tradiciones locales y/o regionales para sobrevivir a los embates de la hiper-modernidad imperante (Friedman, 1999: 230-256).

Autodefinirse y delimitarse de los aspectos globales, supone desmarcarse de la concepción (arriba expuesta), que definía la secularización como un aspecto imperativo y sumativo a los distintos procesos de “globalización”, y a su vez, presupone una nueva concepción, o un análisis en profundidad de la definición de “globalización” en el contexto de etnogénesis y etnicidad estudiado. En el caso de la globalización, existen diversas y divergentes posiciones teóricas: desde las que postulan que la globalización es un “mito” fomentado por el capitalismo (Hirst, 2000), hasta las que hacen énfasis en que la globalización implica una ruptura con el pasado a través de la transformación de los modos de producción, los patrones

de interacción social y la pérdida de relevancia del Estado-nación³. Estas aproximaciones teóricas, incurren en nuevas divergencias y/o contradicciones que se debaten entre los procesos de homogeneización y heterogeneización, y entre las fuerzas globales y las tendencias localistas (Salcedo, 2003: 106-107). Por lo tanto, los procesos de “globalización” al igual que los de secularización que preconizaban la desaparición de la religión en la sociedad actual, deben ser reelaborados/o readaptados a la realidad observada.

Esto se puede observar a través de las distintas “figuras híbridas” que se desarrollarán en la región andaluza y en sus distintas provincias, en el marco de la “glocalización” (Robsertson, 1992) y, de los procesos de hibridación cultural, generando una específica conciencia de identidad que se puede llegar a analizar desde varios puntos de vista:

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

3

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

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

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

En cuarto lugar, en relación directa con el desarrollo del regionalismo andaluz, comienzan a aparecer “muchas andalucías” dentro de la misma. Estos localismos, enfrentados unos a otros, radicalizan las posturas en contra de la población inmigrante y de los “nuevos musulmanes”, provocando una “supervaloración” de los elementos locales que generan irremediamente sentimientos excluyentes, enfrentando a los gobiernos locales en este inexorable proceso globalizador a dos dificultades, según muestra Castells (1997): por un lado, “su dependencia administrativa y su escasa capacidad de recursos económicos”; por otro lado, “el riesgo de derivar en un localismo político y el tribalismo cultural si la defensa de la identidad se convierte en un fundamentalismo”. Es decir, cuanto más centralizado es el Estado, en este caso el Español, más difícil resulta generar lazos entre el “sistema global” y los distintos espacios territorializados que forman parte de una misma nación. Los localismos y regionalismos darían a sus territorios la flexibilidad necesaria para “negociar una adaptación continua a la geometría variable de los flujos de poder” (BORJA y Castells, 1997: 31), aunque

en algunos casos este proceso conlleve una defensa a ultranza de la identidad local generadora de fronteras nítidas de separación entre los distintos extractos de la sociedad civil: entre el “nosotros” y los “otros”.

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

CONCLUSIONES

Estos procesos cognitivos, a través de los cuales se ha ido elaborando y desarrollando, multidisciplinariamente, el estudio de las comunidades etnorreligiosas asentadas en el barrio del Albayzín y los distintos espacios de interacción que supuestamente se van abriendo en este espacio local, gentrificado y “globalizado”-“glocalizado”, no sólo suponen un estudio en profundidad del “otro”, sino una profunda reflexión sobre la “creación” del “nosotros” en todos sus ámbitos de desarrollo. La noción de mayoría, del “nosotros” como mayoría, siguiendo las tesis desarrolladas por Arjun Appadurai (2007: 68), “no es previa ni independiente de las minorías”, sino más bien un producto que se constituye a raíz de la “enumeración y de las denominaciones políticas”, en la misma medida que la formación del “otro” como minoría. Reflexionar sobre cómo estas “mayorías” necesitan del “otro” para sobrevivir de los embates a la hiper-modernidad imperante (Friedman, 1999: 230-256), es reconocer nuestra propia subsistencia identitaria, en cierto modo muy consecuente. Este aspecto, sin

embargo, si se genera en base al papel que juegan los conflictos, la religión o los intereses antagónicos que se generan para construir las diversas y opuestas identidades colectivas, es potencialmente arriesgado e incluso peligroso.

La potencial peligrosidad aparece en el momento en el que, en el paso de construir “nuestra identidad diferenciada” y de definir “nuestro” grupo frente al “otro”, surge lo que Appadurai (2007: 69 y 2006: 52-53) ha denominado como “identidades predatorias”. Estas identidades son el producto de las situaciones en las que la idea de “pueblo”, de región o de nación se reduce a su principio de singularidad étnica, en el que la más pequeña minoría se constituye en un defecto de pureza de la totalidad del Estado-nación, y por lo tanto, radicalmente se opone a la concepción multiculturalista.

Un ejemplo de lo que potencialmente puede llegar a ser “peligroso”, que a nivel micro se reproduce entre “minoría” y “minoría” –en el caso de la celebración de la Toma de Granada– (Rosón, 2005), y que por ahora aún no lo es, se puede observar a raíz de los años setenta, con la llegada de los primeros españoles musulmanes al barrio del Albayzín y el posterior proceso de visibilidad local de la población inmigrante en la zona baja del barrio. En este espacio territorializado se hace cada vez más patente el supuesto conflicto entre la tradición islámica y los valores de la sociedad española. Esta confrontación entre los “valores tradicionales” de los “autóctonos” y la nueva población que está llegando a Granada, se plantea como uno de los retos que han de afrontar las llamadas sociedades multiculturales, más aún en este lugar que, en algunos casos, ha sido reconocido históricamente como ejemplo de convivencia de las tres religiones abrahámicas: la judía, la cristiana y la musulmana.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Ana (1994) “The politics of space, time and substance: State formation, Nationalism, and Ethnicity”. *Annual Review of Anthropology* 23, pp. 379-405.

APPADURAI, Arjun (2006) *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press.

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

BANTON, Michael P. (2004) *The social anthropology of complex societies*. London: Routledge Library Editions.

BEYER, Peter (1994) *Religion and globalization*. London; Thousand Oaks: Sage Publications.

BITTNER, Egon (1967) "The Police on Skid Row: A Study of Peace Keeping". *American Sociological Review* 32 (5), pp. 699-715.

BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel; BELIL, Mireia y BENNER, Chris (1997) *Local y global la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.

CANTÓN, Manuela (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

- (2007) Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social. En C. d. E. Andaluces (ed.): II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas. Sevilla.

CASTELLS, Manuel (1997) *La era de la información economía, sociedad y cultura. Vol.1 La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

COMTE, Auguste y LARROYO, Francisco (1979) *La filosofía positiva*. México: Porrúa.

DIETZ, Gunther; ROSÓN, F. Javier; et al. (2002) "¿Las organizaciones no-gubernamentales como intermediarios interculturales? Encuentros entre autóctonos e inmigrantes en ONG granadinas" en L. SERRA (ed.): *Inmigración extranjera en Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 251-265.

DURKHEIM, Émile y GONZÁLEZ, Santiago (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

ÉTIENNE, Bruno (1996) *El islamismo radical*. Madrid: Siglo XXI de España.

- FREUD, Sigmund (1999) *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza editorial.
- FRIEDMAN, Jonathan (1999) "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush". En M. FEATHERSTONE; S. LASH (eds.): *Spaces of Culture: city, nation, world*. London: Sage Publications, pp. 230-256.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GEERTZ, Clifford (1988) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GIDDENS, Anthony (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- HANNERZ, Ulf (1993) *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HARRIS, Marvin (1988) *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- HIRST, Paul (2000) "The myth of globalization" en M. VELLINGA (ed.). Boulder: Westview.
- MALINOWSKI, Bronislaw y FRASER, James (1961) *Argonauts of the western pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: E. P. Dutton.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (2004) "Emigración e Islam". En G. AUBARELL; R. ZAPATA-BARRERO (eds.): *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Barcelona: Icaria, pp. 351-374.
- MARX, Karl y Engels Friedrich (1963) *Sobre la religión*. La Habana: Editora Política.
- MOLES, Abraham y ROHMER, Elizabeth (1972) *Psicología del espacio*. Madrid: Aguilar.
- PRAT, Joan (1997) *El estigma del extraño un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred (1983) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

ROSÓN, F. Javier (2008) *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnoreligiosas en el Albayzín granadino (Tesis doctoral)*. Granada: Departamento de Antropología Social; Universidad de Granada.

- (2005a) "Tariq's return? Muslimophobia, muslimophilia and the formation of ethnicized religious communities in southern Spain". *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations (Special issue: From Emigration to Immigration to Transmigration? New research perspectives on Spain)* 43-44-45, pp. 87-95.

ROSÓN, F. Javier y DIETZ Gunther (2007) "El "retorno del Islam" y la apropiación del patrimonio en el Albayzín de Granada (España): un barrio multicultural entre la etnificación de la diversidad religiosa y la gentrificación turística". En C. d. E. ANDALUCES (ed.): *II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla.

SAID, Edward (2004) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

SALCEDO, Rodrigo (2003) "Lo local, lo global y el mall: la lógica de la exclusión y la interdependencia". *Revista de Geografía, Norte Grande* 30, pp. 103-115.

SEABROOK, Jeremy (1967) *The Unprivileged*. Londres: Longmans.

STALLAERT, Christiane (1999) "El movimiento neomusulmán y el intento de (re)construcción de una identidad andaluza/andalusí". *Religión y cultura* 1, pp. 189-196.

TARRÉS, Sol (1999a) "Islamización de la vida cotidiana: el Tablig en Sevilla" en F. CHECA; E. SORIANO (eds.): *Inmigrantes entre nosotros*. Barcelona: Icaria Editorial, pp. 131-155.