

ARQUITECTURA RELIGIOSA Y AGENCIA MUSULMANA: ESTUDIO DE CASO DE LA MEZQUITA DE CORREO VIEJO EN GRANADA

RELIGIOUS ARCHITECTURE AND MUSLIM AGENCY: A CASE STUDY OF THE CORREO VIEJO MOSQUE IN GRANADA

العمارة الدينية والفاعلية الإسلامية: دراسة حالة مسجد كوريو فيخو في غرناطة

Elena Arigita Maza*
Universidad de Granada

Recibido: 02/07/2025

Aceptado: 02/12/2025

BIBLID [1133-8571] 32 (2025) 197-213

Resumen ⁽¹⁾: A través de la reconstrucción de la historia de la Mezquita at-Taqwa y su transformación en Mezquita Sheykh Zayed, este artículo observa la nueva visibilidad del islam en la ciudad de Granada. Se han identificado dos etapas en la historia de este espacio: una primera desde principios de la década de 1980 caracterizada por la revitalización del edificio y su entorno a partir de la referencia andalusí, y una segunda a partir de 2017, cuando se acomete una intervención arquitectónica que modifica su aspecto buscando evocar la estética de la Mezquita homónima en Abu Dabi. En la reconstrucción de esa historia, los testimonios orales y la observación participante en dinámicas comunitarias han permitido indagar en la vinculación emocional con la materialidad del espacio arquitectónico y en la interacción del pasado andalusí con el presente. El estudio de un contexto local desde una perspectiva diacrónica permite matizar y complejizar las categorías que identifican a los musulmanes con criterios basados en la etnicidad y que producen una oposición binaria entre islam converso e islam inmigrante y/o post-migratorio. Por otro lado, se ha tratado de superar las concepciones de la temporalidad de al-Andalus como pasado finalizado o como retórica utilitarista con el objetivo de evitar el sesgo que esa idea implica para la comprensión de la identidad musulmana.

Palabras clave: islam en España, al-Ándalus, Emiratos Árabes Unidos, diplomacia religiosa, memoria, temporalidad

Abstract: Through the reconstruction of the history of the At-Taqwa Mosque and its transformation into the Sheikh Zayed Mosque, this article examines the new visibility of Islam in the city of Granada. Two distinct phases have been identified in the history of this space: an initial one from the early 1980s, characterized by the revitalization of the building and its surroundings drawing upon the Andalusí reference, and a second one from 2017, when an architectural intervention modified its appearance, seeking to evoke the aesthetic of the eponymous Mosque in Abu Dhabi. In reconstructing this history, oral testimonies and participant observation in community dynamics have allowed for an investigation into the emotional connection with the materiality of the architectural

* Email: earigita@ugr.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5437-7087>

(1) Este artículo se ha beneficiado de la participación en el Proyecto “Más allá de la narrativa maestra española: Memorias colectivas dominantes y alternativas entre jóvenes transculturales,” con referencia SI4/PJI/2024-00157, financiado por la Comunidad de Madrid a través del convenio-subvención, para el fomento y la promoción de la investigación y la transferencia de tecnología en la Universidad Autónoma de Madrid.

space and the interaction of the al-Andalus past with the present. Furthermore, studying a local context from a diachronic perspective allows for nuancing and complicating categories that identify Muslims based on ethnicity and that produce a binary opposition between convert Islam and immigrant and/or post-migratory Islam. Finally, efforts have been made to transcend conceptions of the temporality of al-Andalus as a finalized past or as a utilitarian rhetoric, with the aim of overcoming the bias that such an idea implies for the understanding of Muslim identity.

Keywords: Islam in Spain, al-Andalus, United Arab Emirates, religious diplomacy, memory, temporality

ملخص: من خلال إعادة بناء تاريخ مسجد التقوى وتحويله إلى مسجد الشيخ زايد، يرصد هذا المقال الظهور الجديد للإسلام في مدينة غرناطة. وقد حددت مرحلتان في تاريخ هذا المكان: الأولى منذ مطلع ثمانينيات القرن الماضي، والتي اتسمت بإعادة إحياء المبنى ومحيطه بناءً على المرجع الأندلسي (الأندلس)، والثانية منذ عام ٢٠١٧، عندما أجريت عملية تدخل معماري غيرت مظهره سعيًا لاستحضار جماليات المسجد الذي يحمل الاسم نفسه في أبوظبي. في إعادة بناء هذا التاريخ، أتاحت لنا الشهادات الشفوية والاطلاع عبر المشاركة في ديناميكيات المجتمع استكشاف الصلة العاطفية مع مادية الفضاء المعماري وتفاعل الماضي الأندلسي مع الحاضر. إن دراسة السياق المحلي من منظور تاريخي تمكننا من تحديد وتعقيد التصنيف الذي يُعرف المسلمين على أساس العرق، مما يُنتج تناقضًا ثنائيًا بين الإسلام المعتنق والإسلام المهاجر و/أو ما بعد الهجرة. ومن ناحية أخرى، جرت محاولات للتغلب على تصورات زمنية الأندلس باعتبارها ماضٍ نحائي أو خطابة نفعية، بهدف التغلب على التحيز الذي تنطوي عليه هذه الفكرة في فهم الهوية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الإسلام في إسبانيا، الأندلس، الإمارات العربية المتحدة، الدبلوماسية الدينية، الذاكرة، الزمانية

1. Granada como espacio singular en la visibilización del islam en la España contemporánea

Los estudios sobre el islam en la España contemporánea han revelado un patrón dominante, evidenciando que su desarrollo está estrechamente ligado a las migraciones procedentes de países musulmanes, especialmente del norte de África, con Marruecos a la cabeza. Por esta razón, desde hace décadas, el análisis del islam en nuestro país ha atendido de forma preferente a las prácticas islámicas vinculadas al fenómeno migratorio. El denominado «islam inmigrado» (Lacomba 2001), o las aproximaciones multidisciplinares del *Atlas de la Inmigración Marroquí en España*, (López García *et. al.* 2004) entre otros, fueron trabajos pioneros que empezaron a introducir en los análisis desde distintos ámbitos de las ciencias sociales la acomodación de la práctica islámica a un contexto no musulmán, las formas de liderazgo y la institucionalización. Desde esa hipótesis, la práctica islámica era una práctica foránea que se acomodaba a un contexto sociocultural español dominado por una tradición católica y una secularización de la sociedad creciente que, argumentaban algunos, podría llevar a la privatización e individualización de la práctica islámica, que se desarrollaría sobre todo en el ámbito privado (por ej. Cesari, 2005). Es también desde esa perspectiva de que el islam es una práctica vinculada a procesos migratorios desde la que se utiliza en la última década la expresión “islam postmigratorio” (Moreras, 2017).

Además, el relato de esas formas de visibilización tomaba como referencia las dinámicas de otros países europeos. En comparación, la migración de países musulmanes ocurrió mucho más tarde, en los años 80. Sin embargo, el reconocimiento del islam como minoría religiosa (y los derechos para los ciudadanos musulmanes) se formalizó en 1992. El Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España (CIE), firmado junto a Acuerdos paralelos con la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) y Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) ha sido elogiado a menudo como un reconocimiento temprano de derechos para la minoría musulmana en el contexto europeo. No obstante, un examen de su desarrollo revela que el proceso que tuvo lugar entre 1989 y 1992 no tenía como objetivo primordial conceder derechos a una minoría que se empezaba a visibilizar como migrante, sino que era una fórmula jurídica para desarrollar el pluralismo religioso dentro del nuevo sistema democrático, con Acuerdos de Cooperación para musulmanes, judíos y evangélicos que se sumaban a otro acuerdo, el Concordato con la Iglesia Católica. De esa forma, se desarrollaba el artículo 16 de la Constitución sobre libertad

ideológica, religiosa y de culto de individuos y comunidades que establece la posibilidad de mantener «relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones» (Artículo 16, 3).

No se trataba, por tanto, de responder a necesidades o demandas específicas de los musulmanes, sino que fue un ejercicio de reescritura del relato sobre la identidad nacional que a su vez permitió incorporar el concepto de pluralismo religioso al ordenamiento jurídico. Para musulmanes y judíos, este pluralismo se fundamentó en el pasado andalusí y reconoció su legado como parte de la conmemoración del Quinto Centenario de las Capitulaciones de Granada y el Decreto de la Alhambra, los dos puntos de referencia históricos que sitúan el final de al-Andalus en 1492. En este contexto, la expresión «uso del pasado» es pertinente, pues el pasado histórico fue utilizado como argumento para hacer una relectura de la historia nacional que permitió reconocer, dar legitimidad y definir derechos para musulmanes y judíos como comunidades representadas por sendos organismos oficialmente reconocidos y registrados. Son numerosos los estudios que han mostrado los Acuerdos de Cooperación como un reconocimiento temprano, seguido de un estancamiento en su aplicación tras su firma y de críticas de los representantes musulmanes a la inoperancia de la CIE. En esa línea, Planet y Lems han identificado en un trabajo reciente las debilidades de ese modelo de representación y la parálisis del sistema de interlocución, a la vez que apuntan los retos sociales que es urgente acometer (2024: 144).

En todo caso, en las dos últimas décadas, aun teniendo como argumento central el hecho migratorio, el estudio del islam en la España contemporánea se ha diversificado e incluso se puede decir que se ha especializado atendiendo a categorías como el género, la conversión, la ideología, la radicalización, la islamofobia, los contextos locales, los institucionales o las dinámicas transnacionales... En muchos casos, el enfoque comparado hace del caso español un estudio de caso en una perspectiva europea más amplia sobre esas categorías.

En la historia sobre el islam en la España contemporánea, Granada constituye un lugar destacado: por un lado, encontramos estudios sobre las interacciones entre el pasado andalusí y el presente a través de relatos de conversión al islam (Dietz 2004, Domínguez Díaz 2013, Rogozen-Soltar 2017), Por otro, lugares emblemáticos como la Mezquita Mayor (Roberson 2007, Verkaaik 2013, Bush 2015) o el Cementerio Islámico de la Rauda han sido objeto de estudio como espacios singulares (Salguero 2011). Es igualmente conocida la historia del asociacionismo local a partir de la década de los 70 (Rosón 2008), con la centralidad que tiene la ciudad en la historia del movimiento transnacional Morabitún (Geabes 2014) y en la de los Hermanos Musulmanes en España (Arigita y Ortega 2012).

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la historia de una comunidad muy estable y central en Granada que se articula en torno a un espacio que durante más de tres décadas se denominó Mezquita At-Taqwa y que hoy es la Mezquita Sheykh Zayed.⁽²⁾ Su trayectoria permite observar cómo el pasado islámico interactúa con el presente para proyectar

(2) Se sigue el sistema de transliteración de la revista *Al-Andalus*, pero se ha respetado el uso habitual de los títulos y nombres propios tal y como aparecen en los testimonios y fuentes de la comunidad musulmana de Granada y cuya transliteración produciría extrañamiento. También se utilizan los términos islámicos recogidos en el Diccionario de la RAE.

el futuro de los musulmanes como minoría religiosa en Granada. Su reforma integral a partir de 2017 obliga a investigar más allá del contexto local y atender a las interacciones con otras dinámicas nacionales y transnacionales.

2. La centralidad de la Mezquita de Correo Viejo en la historia de la comunidad musulmana de Granada.

Mientras que la Mezquita Mayor ha recibido una mayor atención en el ámbito académico y sin duda es un lugar de referencia por el espacio que ocupa en el Albaycín, por su historia y por su actividad cotidiana, la historia de la Mezquita al-Taqwa merece igualmente atención como espacio central para la visibilidad del islam en la ciudad. Ambos lugares tienen, o más bien tuvieron en el pasado, fuertes vínculos. Por supuesto, hay otros espacios que albergan oratorios en barrios más periféricos y en el cinturón metropolitano y que igualmente articulan la vida comunitaria. Pero la centralidad de At-Taqwa para la historia del islam en la Granada contemporánea se debe, sobre todo, a su trayectoria y en parte también a que la radical transformación del espacio que ocupó durante cuatro décadas encapsula y refleja parte de las dinámicas de visibilización del islam en la ciudad, a la vez que nos permite reflexionar sobre el binomio islam y Europa y, más concretamente, sobre la cuestión de la identidad musulmana en Europa.

La Mezquita no es un edificio independiente, sino que se integra en un inmueble de la Calle Correo Viejo, un callejón estrecho que se abre a una pequeña placeta en su parte central para estrecharse de nuevo y conectar la calle Elvira con Calderería Nueva en el bajo Albaycín. El edificio que alberga la Mezquita, hoy totalmente reconstruido, era en los años 80 un edificio de viviendas antiguo en una zona muy degradada de la ciudad que servía como lugar de consumo y menudeo en el contexto de la epidemia de heroína de ese periodo. El espacio fue alquilado en 1982 para transformarlo en oratorio, sumándose así al primer oratorio conocido como Zawiyya (nótese la referencia sufi) de San Gregorio, que estaba en la zona más alta del barrio. Después de que se alquilara el espacio de Correo Viejo, la Zawiyya de San Gregorio pasó a ser una Madrasa, es decir, un espacio distinguido para la formación islámica en 1984. Finalmente, ese lugar fue vendido a una orden católica y funciona hoy como colegio concertado. En la misma época se adquirió el solar en el que, tras muchas vicisitudes, se inauguraría el 10 de julio de 2003 la conocida como Mezquita Mayor de Granada.

Esa primera comunidad musulmana fue conocida inicialmente como «comunidad sufi darqawi» y más popularmente como «los sufíes de Granada». De ella da testimonio un libro difícil de clasificar según las categorías bibliométricas al uso, pero tiene un gran valor porque relaciona la erudición académica sobre la tradición islámica (particularmente el sufismo) y la historia de al-Andalus con un relato en primera persona de los encuentros de un periodista y un arabista con aquella primera comunidad musulmana. En *Murieron para vivir: El resurgimiento del Islam y el Sufismo en España* (1983), el periodista Francisco López Barrios y el arabista Miguel José Hagerty plasmaron la historia de esa comunidad inicial a través de testimonios en primera persona que los llevaron desde Granada a otros puntos de la geografía andaluza y del Norte de Marruecos y que combinan con largas explicaciones sobre conceptos islámicos y sobre una historia de al-Andalus. Su historia de al-Andalus no sigue aparentemente los debates historiográficos de los estudios andalusíes, sino que estos sirven para conectar y explicar las

historias de vida y la observación de la práctica musulmana. El conocimiento sufi está en el centro de ese relato a dos manos para el que recogen testimonios en los que el pasado andalusí da sentido a la nueva visibilidad del islam.

De ese libro, llaman particularmente la atención las reflexiones, observaciones y descripciones minuciosas de los lugares tal y como eran en ese tiempo. Uno de los protagonistas de ese relato da legitimidad a la obra, a la que en distintas ocasiones se ha referido como un «acta notarial de todo lo que sucedió en Granada en aquella época». El Albaycín que empezó a poblar esta comunidad musulmana, unas cincuenta familias, es descrito de la siguiente manera:

Quizás uno de los milagros de los darqawis haya sido convertir los cascajos, basuras y florecientes comunidades de roedores en lugar destinado a la fe y origen en la actualidad de polémicas y murmuraciones. La adquisición de este solar por parte de la comunidad sufi de Granada, contiguo a la iglesia de San Nicolás, tomó el Albayzín por sorpresa, pues si ya era del domino público que estaba adquiriendo determinadas casas antiguas, la compra de la codiciada parcela, una de las más caras y mejor situadas de la ciudad, convenció a la mayoría de que «el fenómeno darqawi» iba en serio (López Barrios y Hagerty, 1983, p. 136).

Ese fragmento se refiere a la adquisición del solar en el que después de un largo periplo se inauguraría la denominada Mezquita Mayor en 2003 y refleja tres cuestiones importantes en la reconfiguración del espacio del Albaycín como «lugar de memoria»⁽³⁾: por un lado la situación de deterioro en la que se encontraba el espacio que estaban adquiriendo, por otro la capacidad económica de la comunidad y, finalmente, los recelos con los que se acogió esta estrategia de revitalización del barrio.

Junto a ese libro de López Barrios y Hagerty, la tesis doctoral de Francisco Javier Rosón Lorente (2008) constituye un documento valioso para reconstruir la memoria de esa historia del islam en el Albaycín granadino en un momento (post 11S y 11M) en el que la denominada «cuestión musulmana» situaba en el punto de mira la visibilidad musulmana en el entorno ciudadano. La tesis no solo se basa en la documentación generada por la comunidad, sino especialmente en un trabajo etnográfico que describe con gran precisión la visibilización del islam en la ciudad en el contexto histórico de principios de los 2000, identifica a los principales actores sociales y sus posicionamientos en las tensiones vecinales sobre la construcción de la Mezquita Mayor inaugurada en julio de 2003.

Para la reconstrucción de la historia de at-Taqwa tomamos como punto de referencia esas dos publicaciones que en distintos periodos han abordado el estudio de la visibilización del islam en Granada. Son documentos de gran valor no solo por los datos que aportan sino también, o especialmente, porque se construyen en coyunturas históricas diferentes y desde lugares de enunciación también distintos: Para López Barrios y Hagerty, la metodología disciplinar es

(3) Esa expresión, que remite a la obra monumental coordinada por el historiador Pierre Norá, *Les lieux de mémoire*, publicada entre 1984 y 1992, tiene una genealogía que está directamente vinculada a la historia de la Nación en Francia. Como concepto, ha trascendido el marco nacional y la especificidad francesa del proyecto de Norá y nos obliga a pensar los marcos de referencia en los que la historia como relato de la Nación excluye otros relatos de identidades minoritarias. En el caso de los musulmanes, la alteridad se construye sobre la paradoja de incluir de manera esencialista el pasado andalusí en la historia de España. Al-Andalus y sus «lugares de memoria» se construyen en la historia nacional como lugares de una temporalidad pasada y terminada. Sin embargo, para muchos musulmanes, al-Andalus forma parte de su presente.

secundaria. Su libro combina la observación de las dinámicas comunitarias y su impacto en el entorno con la contextualización en la tradición islámica de la literatura de autores sufíes y andalusíes. La tesis de Rosón despliega una taxonomía rigurosamente construida desde la disciplina antropológica principalmente. Ambos trabajos, separados en el tiempo más de dos décadas, consideraron que su observación se estaba llevando a cabo en un momento histórico crucial y la cuestión de la convivencia vecinal es central en sus conclusiones. Sin duda fueron momentos de referencia en la visibilización del islam: a principios de los 80 empieza la transformación del Albaycín de barrio degradado a lo que hoy es, y en buena parte se debió al establecimiento de la nueva comunidad musulmana que estaba asentándose y dinamizando la vida del barrio. A mediados de los 2000, los atentados del 11S y el 11M habían situado a los musulmanes en el punto de mira y la denominada «cuestión musulmana» se plantea como un problema de seguridad que de nuevo suscita recelos, esta vez en un contexto de «guerra contra el terrorismo» post 11S.

Esta aproximación se complementa con la literatura sobre el sufismo en Occidente y la investigación sobre la coyuntura geopolítica que propició el cambio decisivo del aspecto de la Mezquita de Correo Viejo a partir de 2017. También se ha recurrido a los testimonios escritos por los protagonistas en las publicaciones de la comunidad y a las noticias de sus distintos medios de difusión de actividades a través de webs y, más recientemente, de redes sociales. Igualmente, se han recogido fuentes orales en encuentros con miembros de la comunidad que han estado involucrados en la gestión de la Mezquita y se han utilizado las anotaciones de la observación participante en diferentes actividades que la comunidad musulmana de Granada lleva a cabo en fechas señaladas desde 2022.

3. La Comunidad Musulmana Española de la Mezquita At-Taqwa

La historia de at-Taqwa estuvo vinculada en sus inicios a la formación de la comunidad sufi entre 1978 y 1981 bajo la guía del Shayj Abdalqadir as-Sufi. El Shayj Abdalqadir, anteriormente Ian Dallas (Ayr, Escocia, 1930 – Ciudad del Cabo, 2021), se había iniciado en el islam en 1967 en Marruecos. Su figura ha sido descrita como carismática y muy polémica, entre la contracultura de su contexto social de origen y la adquisición del conocimiento islámico sufi (Sedwick 2017: 236-246 y De Diego 2022). Tal vez el semblante más interesante es el que traza Ron Geaves, quien explica en la trayectoria de Abdalqadir una evolución desde una primera época en la que su visión se acerca más a un misticismo universal tendente al esoterismo y desvinculado de las raíces islámicas del sufismo hasta llegar al convencimiento y la *da'wa* de una práctica islámica ortodoxa y el cumplimiento de la sharía desde finales de los 70 (Geaves 2014: 250-251).

Quienes se unieron a esta primera comunidad en Granada llegaron cuando el Shayj Abdalqadir tenía ya un discurso basado en la moral islámica. Se describen como un grupo de jóvenes desencantados con la situación política y en una búsqueda espiritual. Relatan historias de vida en las que reflexionan sobre su juventud como un periodo de inquietudes vitales muy diversas. Su asentamiento en el Albaycín granadino se visibilizó a través de la adquisición de locales y la apertura de comercios, restaurantes y teterías que revitalizaron un barrio que estaba muy degradado a pesar de su centralidad espacial en la ciudad y su relevancia histórica.

Un testimonio indirecto pero muy cercano refleja una valoración de esa primera etapa y señala la forma de ejercer la autoridad como motivo de tensiones y fragmentación, una idea repetida en varias conversaciones con testigos de aquella época:

Aquella primera vivencia comunitaria, muy jerarquizada y mediatizada por la figura del maestro, del *sheij*, ofrecía, en el ámbito espiritual, contenidos interesantes. Muchos de estos primeros musulmanes han expresado reiteradamente la naturaleza paradójica de dicha experiencia y han llegado a conclusiones parecidas, en el sentido de que, aunque la estructura social autoritaria y arbitraria de la comunidad resultaba bastante contradictoria con el mensaje islámico, paralelamente pudieron conocer los fundamentos del islam y experimentar las formas de meditación, adoración y pensamiento que distinguen la vida profunda de los musulmanes (Cabrera, 2014, 28).

Entendemos aquí que quiere decir «mediada» por la figura del Shayj Abdalqadir, cuestión que se ha repetido a lo largo de años en conversaciones con personas que formaron parte de aquel grupo inicial y del que se distanciaron. La autoridad del Shayj tenía un impacto significativo no solo en la práctica islámica sino también y especialmente en la vida comunitaria, según corrobora la investigación de Antonio de Diego, un especialista en sufismo vinculado a Junta Islámica (De Diego, 2020).

La comunidad crecía y se buscaban formas de organizarla. En 1980 se constituye la Sociedad para el Retorno del Islam en España, que se encargaría de gestionar los espacios con Mansur Escudero⁽⁴⁾ a la cabeza asumiendo las funciones de Emir. De esa manera el liderazgo espiritual del Shayj Abdalqadir quedaría separado de las tareas de gestión de la comunidad, que asumía Escudero. Dos imames mauritanos, *Šayj* Hāmid y *Šayj* ‘Abd al-Raḥmān, fueron contratados para educar a la comunidad en 1981. La Mezquita de Correo Viejo (conocida entonces por el nombre de la calle) abrió en 1982 bajo el paraguas de esta organización con el liderazgo espiritual del Shayj Abdalqadir y la dirección de Mansur Escudero como Emir.

En 1985 tiene lugar una crisis importante que marca un nuevo periodo. Los desacuerdos sobre cómo organizar la comunidad evolucionaron hacia una ruptura o, en palabras de uno de los testimonios recabados, una «separación»⁽⁵⁾, que tuvo lugar en el Ramadán de 1985. La comunidad tenía (y sigue teniendo) la costumbre de ir a un punto alto fuera de la ciudad para observar el *hilāl*, el primer cuarto creciente lunar que marca el inicio del mes. Ese año, según uno de los testimonios recabados, el Shayj Abdalqadir anunció que esa costumbre ya no sería necesaria porque iban a seguir la fecha oficial de Marruecos, lo que es recordado hoy con malestar por la sorpresa que causó una decisión que se consideró política y por renunciar a una práctica que a día de hoy se sigue celebrando de forma comunitaria y constituye una fecha

(4) Mansur Abdussalam Escudero (Málaga 1947-Almodóvar del Río 2010) fue miembro fundador y presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) desde 1990 hasta 2003, y hasta 2006 también fue uno de los dos secretarios generales de la Comisión Islámica de España, el organismo oficial que representa a los musulmanes como minoría reconocida. Formado como médico especialista en neuro-psiquiatría, el joven Escudero fue defensor de las libertades democráticas y se convirtió al islam en 1979 con la comunidad Morabitun, de la que se apartó para fundar Junta Islámica en 1989, una entidad con un gran impacto en la difusión del conocimiento islámico en español dentro y fuera de España.

(5) La tesis de Rosón Lorente ahonda en la ruptura. Sin embargo, dos décadas más tarde ese testimonio de un miembro de la comunidad muy cercano al Shayj Abdalqadir normaliza el distanciamiento enfatizando la importancia de la adquisición del conocimiento islámico a través de las enseñanzas del Shayj, algo que corroboran otros testigos de la época.

señalada en la vida social de la comunidad⁽⁶⁾. Independientemente de si forman parte de una asociación o no, o si frecuentan una mezquita u otra, cada año en el Cerro del Aceituno se sigue congregando un grupo de personas muy diverso para el avistamiento del *hilāl* de Ramadán y, en ese lugar también se celebra el ‘Id al-Fitr convocado por la Mezquita Mayor.

Un segundo y definitivo desencuentro tuvo lugar el día que encontraron la Mezquita de Correo Viejo cerrada. El grupo disidente de los dictámenes del Shayj la reabrió y continuó con su disciplina sufi *šādīlī darqāwī* aprendida con Shayj Abdelqadir, aunque ya definitivamente desvinculados de su autoridad. Hasta el día de hoy, esa comunidad que se distanció del Shayj Abdalqadir conserva el mismo *dīwān* y *wird* aprendidos con él, aunque han evolucionado bajo la influencia de un maestro sufi valenciano afincado en Tánger, el Shayj Abdullah al-Balansi, de quien aprenden la práctica sufi *šādīlī tadīlī*.

Con esa fragmentación, la comunidad del Shayj Abdalqadir evoluciona como Comunidad Islámica en España integrada en la red transnacional Morabitún y registrada en el Registro de Entidades Religiosas con fecha de 1980. A pesar de ello, y a diferencia de otros grupos, declina participar en el proceso de reconocimiento e institucionalización considerando que federaciones, asociaciones y presidentes no son estructuras propias de un modelo islámico. Según un miembro de la comunidad, el ejemplo de las políticas en Francia les determinó a no participar en procesos de representación.

Según testimonios orales de miembros relevantes del grupo escindido, después de 1985 la Mezquita de Correo Viejo se desvinculó de la comunidad del Shayj Abdalqadir. El edificio de Correo Viejo fue alquilado hasta alrededor de 1992, cuando el Ministerio de *Awqāf* de Emiratos Árabes Unidos lo compró y alquiló a la comunidad por un precio simbólico a través de la Embajada. Así describía la revista *Verde Islam*⁽⁷⁾ el entorno de la Mezquita at-Taqwa en 1995:

-
- (6) El inicio y fin del mes de Ramadán empieza, siguiendo el *fiqh*, en función de la observación de la luna y del cálculo astronómico, con ligeros matices sobre el procedimiento según cada escuela jurídica. Distintos organismos autorizados según el país emiten sus comunicados sobre el cálculo del calendario lunar, que se complementa con el avistamiento del primer cuarto creciente. Pero las fases lunares no necesariamente coinciden con la vida sociopolítica y eso lleva a divergencias y distanciamientos que, en el caso de Europa, responde a afinidades con países musulmanes. Por ejemplo, en 2025, La Comisión Islámica de España estableció el sábado 1 de marzo basándose en la observación de la luna en Mahón (Islas Baleares), como municipio más oriental, y dio validez para todo el Estado, incluyendo el municipio más occidental, El Hierro (Islas Canarias) (<https://comisionislamica.org/2025/02/28/sabado-1-de-marzo-primer-dia-de-ramadan/> Consultada 19/06/2025). Sin embargo, la Comunidad Islámica de España, a través de la web de la Fundación Mezquita de Granada, anunciaba que el inicio era el domingo 2 de marzo «no habiendo sido avistado el cuarto creciente de la luna ni en España ni en la zona de referencia», que sigue siendo Marruecos (<https://mezquitadegranada.com/comunicado-inicio-de-ramadan-1446-2025/> Consultada 19/06/2025). El calendario islámico es fuente de discrepancias constantes que se solucionan de forma práctica en la vida cotidiana teniendo en cuenta la planificación de los festivales: si se va a viajar a celebrar el ‘Id el Fitr que marca el final de Ramadán con la familia a otro país, si se va a celebrar en una Mezquita o en otra, según el comunicado oficial que se siga, o si se va a viajar a Arabia Saudí para hacer la ‘umra (peregrinación menor no obligatoria).
- (7) Revista publicada en papel por Junta Islámica entre 1996 y 2003. La colección completa está digitalizada y se puede consultar en Verislam, que es la nueva plataforma heredera de la antigua Webislam, página pionera y una de las principales webs en español de noticias sobre el mundo musulmán y para la divulgación del conocimiento islámico <https://www.verislam.com/verdeislam/> (Consultada 28/06/2025).

El visitante encuentra perfecto el entorno de la Mezquita, el ajetreo de las calles cercanas, el zoco que ha ido surgiendo alrededor. Todo indica que ha habido un desarrollo simultáneo de la Mezquita y el Zoco, una ayuda mutua que nadie ha planificado pero que Allah, *subhana ua ta ala*, ha querido, y Él es Quien planea. Este espacio urbano islámico resulta muy «creíble» y está claro que favorece valores sociales de indudable interés para todos. Para los musulmanes en particular es una referencia ejemplar. La Mezquita At-Taqua - Temor de Dios ha sido el baluarte inaccesible al desaliento en los momentos de nuestra historia en que olvidarse, perderse, era una tentación demasiado fuerte. La Mezquita ha resistido a épocas de desamor, de desencuentros. Siempre ha estado ahí, en Correo Viejo, abierta a los viajeros, a los extranjeros y a los nacionales, generosa, impartiendo enseñanza, cobijo dando, alimentando en Ramadán, enterrando a los muertos, cavando el hoyo... Ha sido la Mezquita de la Resistencia y de la Continuidad. *Verde Islam* (1995), nº 2, p. 53.

En 1996, la Comunidad da un paso más y se registra en el Registro de Entidades Religiosas como Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah en Granada. Zakaríá Maza Vielva⁽⁸⁾ fue la persona que asumió la representación y gestión como Presidente, con el apoyo de los dos imames mauritanos. Desde ese año hasta 2015, cuando Zakaríá falleció, él y los imames fueron una referencia estable de autoridad en la ciudad. La mezquita Taqwa siempre estuvo abierta, ubicada en un lugar céntrico de la ciudad que facilitaba el acceso. Ahmed Maza, hijo de Zakaríá, formado como arabista en la Universidad de Granada y colaborador suyo en el ámbito de la traducción, reemplazó a su padre cuando este falleció en 2015 y la Mezquita siguió funcionando con las mismas rutinas hasta 2017.

La observación de la práctica sufi en Granada a través de los relatos de vida de aquellos jóvenes que abrazaron el islam en aquella primera comunidad permite matizar las taxonomías que la literatura sobre el sufismo en Europa propone y que clasifican la práctica sufi de los europeos conversos entre el esoterismo, la cultura *New Age* e ideologías de extrema izquierda y extrema derecha, o más específicamente anti-modernas y/o contraculturales, a la vez que destacan el papel que el legado histórico en la legitimación de la presencia del islam en Europa (Piraino y de Diego, 2023: 221). Si bien esas categorías y descripciones son operativas, cuando se observa un espacio local muy concreto en diacronía, lo que en el nivel macro marca profundas distancias en cuanto a ideologías y práctica ritual, se matiza. En retrospectiva, los relatos de vida reconocen sus diferencias del pasado, sus rupturas y sus desencuentros, y también sus reencuentros.

De esa manera, en las historias de vida encontramos a un sirio que en principio situaríamos en una categoría totalmente ajena al sufismo y sin embargo señala que le gusta participar en el *dikr* de Ramadán con los darqawíes porque le recuerda a la práctica de su infancia en su Siria natal. Igualmente, quienes protagonizaran la separación de 1985 dentro de la comunidad darqawí, hoy organizan reuniones entre comunidades y celebran las fechas señaladas juntos. Acompañando a un grupo de mujeres que se reúnen semanalmente en una *halaqa* (círculo de estudio) con orígenes muy diversos, pero mayoritariamente migrantes, encontramos que

(8) (Córdoba 1951-Granada, 2015). Formado como maestro en Córdoba y posteriormente licenciado en Lengua Árabe por la Universidad de Umm al-Qurā de La Meca, tuvo una importante dedicación a la traducción, entre la que destaca la muy utilizada traducción al español de la colección de Hadices del Imam Al-Nawawí. *Los Jardines de los Justos* (publicada por Junta Islámica en 1999). Ejerció como profesor en la pionera Universidad Islámica Averroes de Córdoba. Igualmente, fue una figura clave para la gestión del Cementerio Islámico de la Rauda de Granada.

organizan la *ṣahāda* de una amiga que frecuenta esa *ḥalaqa* en la Mezquita Mayor y, en el mismo día y en el mismo espacio, un grupo de mujeres liderado por una integrante de la comunidad Morabitún guía a una compañera latinoamericana en su *ṣahāda* y una marroquí a una española en la suya. Son dos grupos distintos en el mismo espacio, igual que posteriormente el cuscús que organiza la Mezquita los viernes es compartido por todas las mujeres en la misma sala en círculos distintos. Es decir, observamos grupos con afinidades personales diferentes, historias de vida que divergen en muchos aspectos (ideológicos, de adquisición del conocimiento islámico, de orígenes nacionales, étnicos y socioculturales distintos...) pero que comparten el mismo espacio para hacer las mismas cosas: la oración del viernes, acompañar en la profesión de fe a las compañeras a las que han ayudado a iniciarse en el conocimiento islámico y la comida compartida. En definitiva, la observación participante a lo largo de meses y años nos lleva concluir que la vida cotidiana de las mezquitas desafía en ocasiones y en otras matiza las metodologías de clasificación, diluyendo las categorías estancas y los posicionamientos férreos o inmovilistas.

3. La interferencia de la diplomacia pública emiratí

El 24 de abril de 2017 se constituyó en España una Fundación para la Cultura Islámica y la Tolerancia Religiosa (FICRT) financiada por Emiratos Árabes Unidos. Estando la propiedad del edificio de Correo Viejo en manos emiratíes, la Fundación inició un proceso de remodelación y control del espacio de la Mezquita alineado con la nueva estrategia de diplomacia religiosa de Emiratos. Explicar este cambio drástico requiere una pequeña digresión del enfoque local para introducir el contexto de la diplomacia religiosa postrevoluciones árabes.

Durante la revolución egipcia de 2011, el ulema «global» Yūsuf al-Qaraḍāwī,⁽⁹⁾ con el respaldo de la Unión Internacional de Ulemas Musulmanes (UIUM, *al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-l-ʿUlamāʾ al-Muslimīn*), había propuesto una fórmula nueva de jurisprudencia de la revolución (*fiqh al-tawra*), que daba legitimidad islámica a las movilizaciones y proponía un marco islámico para una reforma democrática. Al mismo tiempo, Qatar apoyaba financieramente la estrategia política de los Hermanos Musulmanes, ganadores de las primeras elecciones democráticas tras el derrocamiento del Presidente Mubarak. Pero en esa estrategia, el mauritano ʿAbd Allah Bin Bayya⁽¹⁰⁾, que había colaborado con Yūsuf al-Qaraḍāwī desde 2004 en la

(9) *Global mufti: the phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī* es el apropiado título de un libro de 2009 editado por dos grandes especialistas en la obra de al-Qaraḍāwī, Bettina Gräf y Jakob Skovgaard-Petersen. La centralidad de al-Qaraḍāwī (Saft Turab, Egipto 1926 - Doha, Qatar, 2022) como figura carismática y autoridad de referencia en la jurisprudencia islámica estuvo vinculada a su formación azharí, pero también a sus posiciones políticas. Era considerado independiente (del poder político) frente a la funcionarización de los ulemas azharíes después de la reforma impuesta por Násir en 1961 y «moderado», aunque muy influyente en la órbita del pensamiento de los Hermanos Musulmanes sin asumir nunca un vínculo orgánico con el movimiento. La gran plataforma que le proporcionó el canal qatari al-Jazeera y sus conexiones por todo el mundo le permitieron impulsar órganos consultivos muy influyentes en las esferas públicas musulmanas.

(10) ʿAbd Allah Bin Bayya (Timbedra, Mauritania, 1935). En 1981 se trasladó a Arabia Saudí, donde ejerció como profesor de *fiqh* en la Universidad Rey ʿAbd al-Azīz de Yeda, a la vez que mantenía una estrecha relación con la familia real emiratí, que había contribuido significativamente con ayuda humanitaria a Mauritania. En 2004 asumió el cargo de vicepresidente de la Unión Internacional de Ulemas Musulmanes (UIUM) liderada por al-Qaraḍāwī y sostenida por Qatar. Inicialmente estaba alineado con su pensamiento sobre la moderación, pero con el apoyo decidido de al-Qaraḍāwī y Qatar a la Revolución egipcia empezaron a discrepar, renunciando a su cargo en la UIUM en septiembre de 2013. Para Bin Bayya, los debates públicos sobre la democracia y los argumentos de legitimación islámica estaban conduciendo a un «caos del discurso

UIUM, se distanció y creó un espacio alternativo, el Foro para Promover la Paz en las Sociedades Musulmanas (FPPSM, *Muntadā Taʿzīz al-Silm fī l-Muʾtamaʿāt al-Muslima*), con el apoyo de Emiratos y el patrocinio del Ministro de Asuntos Exteriores ʿAbd Allah b. Zāyid al-Nahyān (Warren, 2021).

Así, 2019 fue denominado en Emiratos Árabes Unidos Año de la Tolerancia (*ʿĀm al-Tasāmuh*)⁽¹¹⁾, y consolidaba una estrategia articulada a través del proyecto de ʿAbdallah Bin Bayya sobre la jurisprudencia de la paz (*fiqh al-silm*) en oposición al proyecto de Yūsuf al-Qaraḍāwī. Además, para fortalecer esa estrategia, Emiratos recurrió al capital simbólico de al-Azhar como contrapeso: el *Šayj al-Azhar* Aḥmad al-Ṭayyib, utilizó la independencia sin precedente que le había otorgado la Constitución de 2012 y que supo mantener a pesar de su suspensión tras el golpe de al-Sīsī. Si Bin Bayya no era el contrapeso suficiente frente a la autoridad de al-Qaraḍāwī, con las iniciativas de al-Ṭayyib como representante de al-Azhar, Emiratos se situó en la escena internacional como el gran promotor del diálogo interconfesional (Mohamed 2024, p. 17).

La rivalidad entre Qatar y Emiratos por definir *al-waṣaṭiyya* (la moderación) supuso un gran despliegue que fue penetrando en ámbitos culturales, académicos y también a través de sus redes de apoyo a mezquitas y asociaciones musulmanas, una influencia que llegó también a la Mezquita at-Taqwa.

Con ese escenario de relaciones internacionales como telón de fondo, fue constituida y registrada en España la FICTR como entidad de interés público en 2017, el mismo año en que intervino en la Mezquita de Correo Viejo. Sus objetivos, según su página web, son «promover el dialogo interconfesional en un marco de tolerancia e integración, así como fomentar la mediación cultural a través de la difusión del conocimiento de la lengua, cultura y civilización islámica», a través de una estrategia de cooperación académica y divulgación cultural⁽¹²⁾. La Mezquita permaneció cerrada cerca de un año, y cuando reabrió, después de un proceso de rehabilitación estructural, su aspecto ha cambiado por completo y su nombre también, inspirada

religioso» que debía solucionarse con una intervención y el apoyo estatal a los ulemas. En marzo de 2014, Bin Bayya anunció formalmente la creación de su nuevo Foro, con sede en Abu Dabi y patrocinado por el Ministro de Asuntos Exteriores de EAU. Con esta iniciativa anunció una nueva rama de la jurisprudencia, la «jurisprudencia de la paz» (*fiqh al-silm*), como alternativa a la «jurisprudencia de la revolución» de al-Qaraḍāwī bajo la premisa de dar prioridad a la ausencia de conflicto como condición fundamental, y con el objetivo de promover iniciativas interreligiosas, que fueron asumidas como parte de su estrategia de diplomacia pública por parte de Emiratos para restar influencia a los Hermanos Musulmanes y disputar el espacio en el plano internacional a Qatar.

- (11) Entre las iniciativas de ese año, tal vez la más destacada fuera la firma conjunta del Papa Francisco y el *Šayj al-Azhar* del Documento sobre la Fraternidad Humana en Abu Dabi 4 de febrero de 2019 que refrendaba la estrategia de Emiratos como gran promotor del diálogo interreligioso. <https://www.moec.gov.ae/-/year-of-tolerance-1> Consultada 21/06/2025. Sobre las iniciativas islámicas para promover el diálogo interreligioso véase Nadia Hindi Mediavilla, Antonio Miguel Peláez Rovira y María Dolores Rodríguez Gómez. «Religious pluralism in the Islamic tradition in late al-Andalus and in contemporary Islamic transnationalism: A conceptual approach».
- (12) Con ese marco de referencia, en 2019, declarado por Emiratos como «año de la tolerancia», la FICTR inició su programación académica en Granada con unas Jornadas sobre la Cultura de la Tolerancia celebradas en la Universidad de Granada que se replicó en Málaga y en Madrid. La programación se puede consultar en la memoria anual de 2019. A partir de 2021 no hay más memorias anuales. En la sección de «Actividades y Eventos» recoge actividades públicas hasta 2023. <https://ficrt.com/quienes-somos/> Consultada 21/06/2025.

por la Mezquita Sheykh Zayed de Abu Dabi, con la que comparte nombre⁽¹³⁾. El antiguo espacio de fachada de color bermejo, con las paredes interiores alicatadas con azulejos de patrones andalusíes y madera y alfombras en tonos marrones y rojizos oscuros, se había transformado en un espacio radicalmente diferente. El nuevo diseño había sustituido los azulejos por mármol blanco, las nuevas alfombras eran de tonos beige y la fachada blanca. En conjunto, el espacio ahora es mucho más luminoso y cuenta con un sistema de seguridad que incluye numerosas cámaras en el interior. Según varios testimonios de antiguos miembros de la comunidad at-Taqwa, el lugar ha perdido su identidad.

En esa nueva época para la Mezquita de Correo Viejo, los jeques mauritanos se jubilaron y regresaron a su lugar de origen. La nueva entidad contrató a un imam marroquí formado en Emiratos que utiliza la vestimenta tradicional emiratí y reproduce usos allí aprendidos, algo que algunos informantes han señalado de forma crítica e irónica como una imposición de usos ajenos.

El nuevo giro supuso un cambio importante en la vida cotidiana de la Mezquita, totalmente dependiente a partir de entonces de decisiones tomadas desde Emiratos, con la consecuencia del abandono del espacio por un número significativo de personas decepcionadas con la intervención. El lugar está hoy custodiado por seguridad privada, abre solo durante los horarios de oración y en distintas conversaciones informales he podido constatar que hay un extrañamiento o rechazo hacia el nuevo estilo emiratí. Con todo, es justo señalar que la oración del viernes está muy concurrida, algo que se debe vincular a su emplazamiento estratégico en el centro de la ciudad y rodeada de comercios regentados por musulmanes.

La Mezquita at-Taqwa ya no existe como el lugar que fue a lo largo de más de tres décadas. La comunidad se ha trasladado, y el lugar sirve a la estrategia para promover las políticas religiosas de los Emiratos en España. En los relatos de personas con orígenes y trayectorias vitales muy diversas, conversos y migrantes, el cambio de 2017, que en principio podría parecer como una mejora del entorno por la obra de rehabilitación, es no obstante descrito de forma negativa: los usos emiratíes del nuevo imam y el mármol blanco del lugar resultan en un extrañamiento y una imposición. En todo este tiempo, solo una persona se ha referido a este cambio en su dimensión política como una estrategia para erosionar la influencia de los Hermanos Musulmanes. En todos los demás casos, el cambio se ha percibido en su dimensión estética.

4. Del Albaycín a la Vega: Arquitectura religiosa, performatividad y agencia

Quienes anteriormente se reunían como comunidad en torno a la Mezquita at-Taqwa prefieren hoy salir de la ciudad a la denominada Mezquita de la Vega, que había sido inaugurada en 2011. La historia de esa Mezquita, situada en Atarfe (a 10 km. del centro de la ciudad), fue narrada por su principal impulsor, Shuaib Sánchez, en la página web informativa local *El*

(13) El programa *Medina* de RTVE, que se anuncia como «espacio semanal de la Comunidad Islámica, que se ocupa de los temas de actualidad del colectivo islámico en España y de la recuperación del Islam histórico hispano», publicó el 29/05/2022 un programa sobre la Mezquita Sheikh Zayed de Granada, identificándola como filial de la Mezquita del mismo nombre en Abu Dabi, <https://www.rtve.es/play/videos/medina-entve/mezquita-sheij-zayed-granada-ii/6549920/> Consultada 21/06/2025.

Mirador de Atarfe. La Mezquita, constituida como asociación cultural y no como entidad religiosa, está junto a un taller de cerámica en el que, entre otros trabajos, se fabrican las lápidas que se utilizan en el Cementerio Islámico de la Rauda. Según el relato de Shuaib, fue Zakaríya quien observó que la casa vecina, que se ponía en alquiler, tenía la orientación propia de la quibla. El relato escrito de cómo sucedió muestra la importancia de los vínculos vecinales y la relación afectiva con el espacio:

Este pasado verano, justo unos días antes de Ramadán, estaba admirando la casa de al lado de mis buenos vecinos, porque la acababan de pintar, y relucía con cierta majestad, cuando Remedios, su dueña, se acercó por una especie de ventana por la que nos comunicamos, entre el seto que nos divide, y al decirle lo bonita que había quedado, me dijo que tenía la intención de venderla porque se iba a quedar sola al marchar la última hija que quedaba con ella, por motivos de trabajo. Y me dijo que, si yo tenía algún conocido que le interesase, que sería mejor, que alguien desconocido la comprase, ya que estamos solos en medio de un mar de vega, y la convivencia es muy estrecha.

A los pocos días, pasó por aquí el hermano Zakarias, y le comenté el asunto y me dijo: «Esa casa es una mezquita». Su comentario me atravesó el corazón. Durante todo ese Ramadán, no dejó de perseguirme esa idea. Y cuando al final de Ramadán el hermano Muhammad Abdela, desconsolado por el fracaso del proyecto de madraza y talleres de oficio en Órgiva, me propuso buscar algo en la Vega, a lo que le respondí: «No te preocupes porque ya tenemos sitio».

A partir de entonces, no hemos dejado de trabajar en el proyecto de Mezquita, Madraza y Casa de Oficios. (<https://miradordeatarfe.es/?p=25830> Consultada 21/06/2025).

El espacio de esta Mezquita es una casa típica de la Vega granadina con un torreón que puede recordar a un minarete. Es grande, pero no ostentosa. La entrada principal da acceso a un espacio amplio habilitado como oratorio, acondicionado de forma austera pero acogedora, con gruesas alfombras de color rojo. Está rodeada de un hermoso jardín en donde la comunidad organiza las celebraciones propias del calendario islámico. Se ubica en una zona del municipio de Atarfe en la que ha crecido un polígono industrial, lo que facilita el aparcamiento y por eso algunos señalan que tiene un acceso más cómodo que la Mezquita Mayor, a donde solo se puede llegar andando, en transporte público o pagando un parking privado. El acceso a la Mezquita no es evidente desde la carretera. Sin embargo, una vez dentro, el espacio es un remanso típico de la Vega granadina, con mucha vegetación.

La estética de este espacio, como el de la Mezquita de Correo Viejo, así como su emplazamiento, es radicalmente coherente con la identidad musulmana de sus promotores: una arquitectura que es respetuosa con el entorno y la intervención mínima para adecuar los espacios a su uso como mezquita. Si la primera estaba en el barrio histórico, la Vega tiene también connotaciones vinculadas a la agricultura andalusí y a los oficios artesanos tradicionales. En el caso de Shuaib, como ceramista, ha recuperado técnicas y patrones andalusíes en su trabajo, y esa es la misma lógica que ha trasladado a la intervención mínima que se ha hecho en el lugar.

Oskar Verkaaik hace notar en su introducción al volumen colectivo *Religious architecture: anthropological perspectives* que, a menudo, se ha tratado la arquitectura y la decoración de los edificios religiosos como un asunto superficial o secundario, más vinculada a cuestiones políticas o sociales que a la práctica de la fe, separando así lo ritual, estético y sensorial de la identidad social y religiosa. Esto, según él, «supone implícitamente que uno puede distinguir

entre, por un lado, la expresión material de la religión, que pertenece al ámbito superficial de la identidad política y, por otro, el verdadero corazón inmaterial de la religión» (2013: 9). Sin embargo, como él mismo demuestra en su estudio de la Mezquita Mayor, la arquitectura y estética del espacio es fundamental para lo que denomina «prácticas sensoriales» (*sensational practices*), de tal manera que observa una relación íntima entre el espacio y toda una serie de hábitos corporales (*habitus*) que hacen del islam una forma de vida (Verkaaik 2013: 150). En definitiva, siguiendo esa argumentación, las elecciones estéticas a la hora de construir y adecuar los espacios para un uso ritual son performativas, es decir, hay una interacción dinámica entre el objeto arquitectónico y el sujeto religioso. Y esto es exactamente lo que solía ser la antigua Mezquita at-Taqwa, una casa tradicional ubicada en el corazón del Albaycín que, con la intervención emiratí, ha perdido el vínculo afectivo y emocional que buena parte de su comunidad tenía con el lugar. En el caso de la Mezquita de la Vega, la revelación de Zakaría cuando advierte que la casa «es una Mezquita», muestra la importancia que para esa comunidad tiene el vínculo con un espacio con potencial de evocar el pasado andalusí.

En esa relación afectiva hay además otro elemento que media entre el individuo y el espacio del oratorio, y es la relación con múltiples temporalidades. En esa cuestión es necesario distinguir el «uso del pasado» del vínculo ético y afectivo que la comunidad establece con el lugar de culto. Es decir, el uso del pasado es una expresión que sí funciona para aplicarla al argumentario que movilizó el pasado andalusí como estrategia de legitimación del reconocimiento de musulmanes y judíos como minorías con derechos. Sin embargo, aquí es necesario desprenderse del utilitarismo de esa noción para entender que nos movemos en el campo de la estética y la ética de la vida cotidiana.

Rogozen-Soltar ha advertido que en los relatos de conversión de la comunidad Morabitún, la conversión «incluye *múltiples* orientaciones temporales y les vincula con *otras* dimensiones»⁽¹⁴⁾, lo que le permite utilizar el término ‘tempo-política’ para aludir a una estrategia activa y compleja de entrelazar el pasado, el presente y el futuro (2019: 511). Las apreciaciones de Charles Hirschkind sobre la temporalidad heterogénea en su indagación del andalucismo como tradición intelectual también son aplicables a las emociones que expresan estos musulmanes cuando vinculan su práctica con una estética andalusí y la legitiman a través de sus las continuidades con el sufismo del Norte de África, algo que a su vez es reconocible y permite crear vínculo con los musulmanes de otras latitudes. En su indagación, Hirschkind ahonda en esa cuestión de la temporalidad y explica que un tiempo heterogéneo desafía las concepciones lineales y homogéneas de la historia, lo que permite entender que el pasado no es un compartimento estanco y concluido, sino una presencia activa y compleja que sigue influyendo en el presente (2021: 22-23).

De esa manera, la práctica islámica tiene un vínculo ético y sensorial con el espacio, pero también con una temporalidad heterogénea construida en un presente que se relaciona con el pasado y sirve para proyectar un futuro utópico, es decir, que sirve como forma de construir agencia musulmana. Es por eso por lo que no se trata de un proyecto político como estrategia de visibilización, o al menos no exclusivamente, porque en la vida cotidiana toda esa práctica cobra sentido en un espacio concreto y con una estética que se vincula con el pasado islámico del lugar.

(14) Énfasis de la autora.

3. Conclusiones

Este artículo se ha centrado en la historia de una mezquita que, a pesar de su discreto emplazamiento, constituye un lugar señalado para la comunidad musulmana de Granada como uno de los primeros oratorios musulmanes de la ciudad. Situado en un entorno inicialmente degradado, se restauró y dinamizó en los 80 con una comunidad de jóvenes que conectaron su vivencia espiritual con la revitalización de un barrio cuyo paisaje remite al pasado andalusí. La evolución de la vida comunitaria corre en paralelo al proyecto urbanístico que ha hecho del Albaycín un barrio altamente gentrificado. Con todo, lo más determinante no han sido las políticas urbanas sino la geopolítica del Golfo en la competencia por controlar el discurso islámico, lo que ha resignificado tanto el espacio que lo ha transformado en un lugar diferente.

Investigar la historia de at-Taqwa desde el presente a través de relatos de vida y de la observación participante en las dinámicas comunitarias de otras mezquitas y asociaciones nos ha permitido matizar e incluso problematizar el binarismo que producen las categorías de musulmanes conversos frente a islam inmigrado y/o postmigratorio. Desde esta perspectiva localizada y observada en diacronía, esas taxonomías construyen categorías reificadas, es decir inmutables y con un valor trascendente que esencializa una realidad que es más compleja.

Finalmente, la observación de cómo las actividades comunitarias de la Mezquita at-Taqwa se trasladaron a un rincón de la Vega situado tras un polígono industrial, nos hace pensar inevitablemente en cómo tanto las políticas urbanas como la diplomacia religiosa del Golfo han ignorado la cohesión social que produce un espacio comunitario como es la mezquita y la necesaria interacción con las comunidades en las políticas locales como forma de preservar su autonomía y su capacidad de generar dinámicas ciudadanas de inclusión.

4. Referencias bibliográficas

- ARIGITA, Elena y ORTEGA, Rafael (2012): «From Syria to Spain: the rise and decline of the Muslim Brothers». Roel Meijer and Edwin Bakker (eds.), *The Muslim Brotherhood in Europe*, Londres: Hurst, pp. 189-208.
- CABRERA, Hashim (2014): *Memoria de Junta Islámica: 25 años de espiritualidad, pensamiento y acción*, Lizarra, Navarra: Junta Islámica.
- CESARI, Jocely y MCLOUGHLIN, Seán (2005): *European Muslims and the secular state*, Aldershot, Burlington: Ashgate.
- LÓPEZ BARRIOS, Francisco y HAGERTY, Miguel José (1983): *Murieron para vivir: El resurgimiento del Islam y el Sufismo en España*, Barcelona: Argos Vergara.
- DIEGO GONZÁLEZ, Antonio de (2020): «“Se cerraron los psiquiátricos y abrieron los centros islámicos”. Contracultura, hippies, psicodelia y neosufismo marroquí en la España Contemporánea». José Antonio González Alcantud (ed.): *Europa y la contracultura*, Granada: Abada, pp. 309-329.
- DIETZ, Gunther (2004): «Frontier Hybridisation or Culture clash? Transnational Migrant Communities and Sub-national Identity Politics in Andalusia, Spain». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº 30, pp. 1087-1112.

- DOMÍNGUEZ DÍAZ, Marta (2013): «The Islam of ‘Our’ Ancestors: An ‘Imagined’ Morisco Past Evoked in Today’s Andalusian Conversion Narratives», *Journal of Muslims in Europe*, nº 2, pp. 137-164.
- GEAVES, Ron (2014): «Sufism in the West», Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-256).
- HIRSCHKIND, Charles (2021): *The feeling of history: Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- HINDI MEDIAVILLA, Nadia; PELÁEZ ROVIRA, Antonio Miguel Y RODRÍGUEZ GÓMEZ María Dolores (2022): «Religious pluralism in the Islamic tradition in late al-Andalus and in contemporary Islamic transnationalism: A conceptual approach», En Riho Altnurme, Elena Arigita y Patric Pasture (eds.), *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young*, Londres: Bloomsbury Academic, pp. 159–174.
- LACOMBA, Joan (2001): *El Islam inmigrado: Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid: Ministerio de Educación.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé Y BERRIANE, Mohammed (dirs.) (2004): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- MOHAMED Mohamed (29 Sep 2024): «Selling god: Al-Azhar, UAE and transnational transferability of religious capital», *British Journal of Middle Eastern Studies*, DOI: 10.1080/13530194.2024.2410209
- MORERAS, Jordi (2017): «¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa», *Revista CIDOB d’Affairs Internacionals*, nº 115, pp. 13-37.
- PIRAINO, Francesco Y DIEGO GONZÁLEZ, Antonio de (2023): «Sufism in Latin Europe (France, Spain, Italy)», Marcia K. Hermansen y Saeed Zarrabi-Zadeh (eds.): *Sufism in Western contexts*, Leiden, Boston: Brill, pp. 221-248.
- PLANET, Ana I. y LEMS Johanna M. (2024): «Religious Freedom, Civil Rights, and Islam in Spain», Rauf Ceylan y Marvin Mücke (eds.), *Muslims in Europe: Historical developments, present issues, and future challenges*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, pp. 133-148.
- ROBERSON, Jennifer (2007): «Visions of al-Andalus in Twentieth-Century Spanish Mosque Architecture», Glaire Anderson y Mariam Rosser-Owen (Eds.). *Revisiting al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, Leiden: Brill, pp. 247-269.
- ROGOZEN-SOLTAR, Mikaela (2017): *Spain Unmoored: Migration, Conversion and the Politics of Islam*, Bloomington: Indiana University Press.
- (2019): «Murabitun Religious Conversion: Time, Depth, and Scale among Spain's New Muslims». *Anthropological Quarterly*, n 92-2, pp. 509-539.
- ROSÓN LORENTE, Francisco Javier (2008): *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín Granadino*, Tesis doctoral, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- SALGUERO, Oscar (2011): «El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local», *Bandue*, nº 5, pp. 201-228.
- SEDGWICK, Mark (2017): *Sufism in the West: From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press.
- VERKAAIK, Oskar (2013): «The New Morabitun Mosque of Granada and the Sensational Practices of Al Andalus». Oskar Verkaaik (ed.). *Religious Architecture Anthropological Perspectives*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 149-169.

- WARREN, David H. (2021): *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*, Londres y Nueva York: Routledge.
- WARREN, DAVID H. Y GILMO, CHRISTINE (2013): «Citizenship and compatriotism in the Islamic Civil State: the emerging discourse of Yusuf al-Qaradawi and the “School of the Middle Way” ». En Aylin Ünver Noi (ed): *Islam and Democracy: Perspectives on the Arab Spring*, Cambridge: Cambridge Scholars, pp. 87-104.