



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Odisea. Revista de Estudios Migratorios
Nº 2, 8 de octubre de 2015. ISSN 2408-445X

Convivialidad intercultural religiosa o conflictividad en un barrio de Lisboa

Beatriz Padilla*

Fecha de recepción: 17-04-15

Fecha de aceptación: 12-05-15

Resumen: Qué sucede cuando la diversidad es vivida de forma cotidiana en el espacio que habitamos, el barrio. Si consideramos la diversidad religiosa en una sociedad en la que predomina el sentimiento anti-islámico: ¿se transforma la convivencia en conflictividad? Este trabajo resulta del proyecto *Culturas de Convivencia y Superdiversidad*, y tiene por desafío reflexionar sobre los conflictos de convivencia en torno a la religión musulmana en las sociedades occidentales, ejemplificando el caso de un barrio en Lisboa, Portugal, antes de la visibilidad del Estado Islámico.

Palabras clave: Diversidad, religión, cultura, convivencia, conflicto, Lisboa.

Title: Intercultural conviviality or religious conflict in a neighborhood of Lisbon.

Abstract: What happens when diversity is lived on a daily basis in the space we live in the neighborhood? Considering religious diversity in a society dominated by anti - Islamic sentiment: does conviviality turn into conflict? This text is the result of a project entitled *Conviviality and Superdiverity*, and hopes to rethink the conflicts surrounding the Muslim religion in Western societies, using the example of a neighbourhood in Lisbon, Portugal, before the Islamic State gained such visibility.

Keywords: Diversity, religion, culture, coexistence, conflict, Lisbon.

* Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais (CICS-Nova). Universidade Nova de Lisboa & Centro de Investigação e Estudos de Sociologia del Instituto Universitário de Lisboa (CIES-IUL). España. E-mail: padilla.beatriz@gmail.com

Introducción

La diversidad en sí no es un fenómeno nuevo, pero con el aumento de las migraciones internacionales, especialmente en las metrópolis, ésta ha ganado relevancia y visibilidad, siendo percibida de forma positiva por algunos y de forma negativa por otros, reflejándose en las relaciones de convivencia. Quienes entienden la diversidad de forma positiva valoran las diferencias mientras quienes la entienden de forma negativa, le confieren un carácter de otredad y alteridad. Generalmente ambas visiones conviven, y se reflejan en "convivialidades"¹.

En general se piensa que la llegada de inmigrantes en las sociedades contemporáneas ha traído aparejada una diversidad palpable, que antes podía pasar desapercibida. Es común caminar por una ciudad en la mayoría de los continentes, e identificar marcadores evidentes de diversidad: diferentes formas de vestir que trascienden las modas occidentales, desde la burka y el velo hasta el sari, las túnicas y los turbantes; personas de diferentes fenotipos (color de piel, cabello, ojos, nariz, etc.) y que hablan diferentes lenguas, diversos tipos de consumos gastronómicos, musicales, culturales, sólo para nombrar algunas. En este sentido y por lo menos en lo que es perceptible, muchas sociedades han incorporado la diversidad en lo cotidiano, como un elemento común, escondido en el anonimato de las grandes ciudades.

Pero cabe preguntarnos, qué sucede cuando la diversidad es vivida de forma cotidiana en el espacio circundante y no anónimo que habitamos, en el barrio, en el cual el encuentro con el otro (vecinos, comerciantes, transeúntes, etc.) no es una opción, pero sí una obligación. ¿Será que la convivencia con la diversidad se transforma en conflictividad? ¿Qué tipos de convivialidades y conflictividades descubrimos? ¿Qué sucede al considerar la diversidad religiosa cuando el sentimiento anti-islámico es predominante en

1 Convivialidad resulta de la traducción inglesa de *conviviality* o *convivial cultures*, por lo que existe un grado de diferenciación del concepto de convivencia. Pudiendo ser considerado un neologismo, la traducción de la obra de Gilroy al castellano usa *convivialidad*. Illich fue quien acuñó el término, sin embargo, el mismo ha sido resignificado para referirse al arte de vivir en comunidad, a una actitud, aunque la *convivialidad* implique *convivencia*.

las sociedades occidentales. Estas son las preguntas de partida de este texto que respondió a un desafío para reflexionar sobre los conflictos en torno al culto musulmán.

Estas reflexiones resultan del trabajo desarrollado en un proyecto de investigación más amplio denominado "Culturas de Convivencia y Superdiversidad" financiado por la Fundación para la Ciencia y la Tecnología del Gobierno Portugués (PTDC/CS-SOC/101693/2008), que partiendo de los conceptos de convivencia y superdiversidad, estudió de una forma no tradicional las relaciones interculturales en barrios de áreas metropolitanas del Sur de Europa. Si bien el mismo no se centró en la convivencia religiosa, ésta es un aspecto de la convivencia. La mayor parte de las investigaciones se han centrado en el estudio de los inmigrantes, quienes deben ser capaces de integrarse en la sociedad en que viven, sin que dicha integración implique un proceso bidireccional de adaptación mutua. Ejemplos de esta perspectiva son las innumerables investigaciones sobre la integración de los inmigrantes. Otras focalizan el tema de las identidades étnico-nacionales de los inmigrantes en la diáspora, generalmente entendidas como procesos homogéneos por lo que no explican las relaciones con las sociedades donde viven. Algunas investigaciones también consideran las relaciones raciales y/o inter-étnicas, pero existen pocos estudios sobre las relaciones y tipos de convivencia que se establecen entre las poblaciones inmigrantes y las autóctonas. Por ello el elemento novedoso es la definición del propio objeto de estudio: no los inmigrantes o los autóctonos, sino las relaciones de y entre las personas que viven y conviven en un determinado territorio, generalmente reconocido como barrio. Este enfoque no responsabiliza al inmigrante por su integración (o falta de ella), sino por el contrario, admite que las personas inmigrantes y no inmigrantes, cohabitan en un mismo espacio, en el que surgen diferentes tipos de interacciones (o ausencia de ellas) a las que llamamos convivencia.

Algunos conceptos básicos y presupuestos

Según Paul Gilroy, la convivencia se refiere al "proceso de cohabitación e interacción que ha convertido a la multi-cultura en una característica común de la vida social en las zonas urbanas de Gran Bretaña

y en otras ciudades poscoloniales. (...) No describe la ausencia de racismo ni el triunfo de la intolerancia (...). Introduce una medida de distancia del término pivot 'identidad', que ha probado ser un recurso ambiguo en el análisis de la raza, la etnicidad y la política" (2004: xi). Así el autor sugiere que el énfasis debe ser colocado en el análisis de las prácticas cotidianas y en los procesos de interacción. De ahí que nuestra mirada a la diversidad cultural privilegie la interacción a través de las cuales se construyen diferentes tipos de relaciones, en un espacio determinado. Sin embargo, la preocupación de Gilroy está muy centrada en mostrar que la cuestión racial no es el eje de las relaciones, situación que puede ser menos central en otros contextos coloniales y poscoloniales.

El concepto de super-diversity, acuñado por Vertovec, pretende resaltar que además del aumento de las migraciones, "nuevas articulaciones e interacciones de variables han surgido en los padrones de inmigración en el Reino Unido durante la última década" (2007: 7). En ese sentido, este autor sugiere que, "para entender mejor la naturaleza compleja de la diversidad contemporánea que es consecuencia de las migraciones, otras variables deben ser reconocidas por los científicos sociales, políticos, técnicos y el público. Estas incluyen los diferentes estatus migratorios, así como también los derechos y las restricciones a dichos derechos, las diferentes experiencias en el mercado de trabajo, los perfiles de género y edad, los padrones de distribución espacial, y las respuestas locales según los proveedores de servicios y los clientes. La interacción de estos factores es (...) en resumen, la noción de 'super-diversidad'. (Vertovec, 2007: 6).

Existen varios aspectos relacionados con la intersección entre la convivialidad y la (super)diversidad provocada por la creciente inmigración (aunque no sólo por la inmigración, sino también por la estratificación social) que deben ser considerados a la hora de analizar las relaciones entre los vecinos de un determinado territorio. Uno de ellos, es el de la segregación urbana y otro el de gentrificación. Según Gaspar "a nivel europeo las ciudades conocen cada vez más una segregación de los extremos sociales, donde existe una dualidad entre las áreas ocupadas por las poblaciones más abastadas (auto-segregación) y áreas donde se concentran las poblaciones con salarios más bajos, que surgen

frecuentemente bajo la forma de barrios sociales (segregación impuesta)” (2003: 77). En este sentido, se vive donde se quiere o donde se puede, y este aspecto es importante al momento de identificar tanto los perfiles de residentes (i.e. gentrifiers) como los procesos de renovación urbana.

A su vez, la segregación urbana y la gentrificación se encuentran estrechamente relacionadas con los procesos de movilidad urbana vinculados al establecimiento y fijación de nuevos residentes y a los nuevos consumos (Salgueiro, 2006). Entre los nuevos residentes la autora cita a los inmigrantes, estudiantes, los pensionados (con recursos económicos) y los gentrifiers, quienes contribuyen de diferentes formas a la dinamización de la rehabilitación de edificios, renovación urbana y a la diversificación de los consumos. Estos procesos ejercen influencia tanto en la convivialidad como en la aparición de tensiones y conflictividad en el barrio. En este sentido, debemos también dejar sentado que los significados y la percepción que se tiene del espacio público urbano no resultan del ejercicio de control estatal y la influencia del poder económico (o sea no son meramente impuestos), sino que en la construcción social del espacio también entran en juego, y por lo tanto en conflicto, la diversidad de valores culturales y religiosos, los tipos de usos y de apropiación del espacio, la visión del orden social, lo que incluye los padrones aceptados de comportamiento y los significados simbólicos y afectivos concedidos al espacio en causa (o sea la dinámica entre los actores involucrados) (Menezes, 2009). Por lo que la convivialidad existente se ve afectada con los cambios y con la diversidad.

Otro aspecto importante de la diversidad para la convivialidad yace en la interpretación de lo que es considerado diverso, o sea cual es el límite de la propia diversidad. Menezes sostiene que “los límites y fronteras son marcas de transición entre una determinada esfera de control social y otra, demarcan desemejanzas e contrastes, pudiendo ser arbitrarios y contruidos en base a reglas sociales de diferencia y diferenciación” (2010). En este sentido, Gupta y Ferguson (1992) afirman que normalmente se confunde espacio, lugar y cultura, y esta confusión está asociada a un conjunto de problemas: ¿a) la frontera y quienes viven en ella o la cruzan permanentemente, a qué cultura pertenecen? ¿A la de origen o de destino? ¿En qué país?); b) la existencia simultánea de varias culturas o los espacios inter o multiculturales concentrados en un mismo territorio (¿cómo

reconocer las diferencias culturales abandonando la idea de la existencia de culturas localizadas o enraizadas?), c) la pertenencia a una posición poscolonial determinada (problematización de la relación entre espacio y cultura, y cómo sucede el encuentro poscolonial. ¿Qué cultura(s) emerge(n)?), y d) el entendimiento de cambio social y la transformación cultural en los países independientes y culturas autónomas (cómo sucede realmente el cambio en espacios interconectados, reconociendo la existencia de jerarquías entre las interconexiones y no la independencia entre ellas).

De ahí que espacio, lugar y cultura sean relevantes para entender las sociabilidades entendidas como convivialidades que existen en un barrio considerado "superdiverso", incluyendo la multiplicidad de culturas y prácticas culturales, desde las provenientes de otros contextos como las de los autóctonos, re-territorializadas en el barrio y las percepciones sobre la religión y religiosidad, percibidas también como prácticas culturales.

Hannerz sostiene que existe una cultura mundial (*world culture*) que se caracteriza más por "la organización de la diversidad que por la réplica de la uniformidad" (1990: 237), que ha sido creada por la creciente interconexión de varias culturas locales y por el desarrollo de culturas que no están ancladas en un territorio. En su trabajo identifica al cosmopolita, al local y al aficionado y los relaciona con las movilidades, las preferencias y capacidades de los individuos para circular entre culturas. Aunque esta distinción no resulte demasiado útil al momento de analizar la convivencia, es un aspecto que tiene relevancia, ya que según Hannerz, tanto los cosmopolitas como los locales tienen como interés común la sobrevivencia de la diversidad cultural. Mientras para los "locales" la diversidad cultural significa la sobrevivencia de su propia cultura, para el cosmopolita significa el acceso a todas o algunas de ellas.

Bauman (1990) en su ensayo sobre Modernidad y Ambivalencia, nos ofrece una tipología interesante al hablar de la existencia de amigos y enemigos que se oponen en un continuo, y que pueden ser vistos como los de dentro y los de fuera, los autóctonos y los inmigrantes, pero el simple hecho de que estén en oposición hace que se establezcan relaciones, uno existe porque existe el otro, "sin la existencia de enemigos no habría amigos" (Bauman, 1990: 145) y viceversa. Además de la relación

antagónica amigo-enemigo, hay 'extraños', que generan un desafío y un malestar porque el extraño no es ni amigo ni enemigo, es un indecible que interfiere en la relación binaria antagónica generando un despiste. En el contexto del barrio, el extraño puede estar representado por el gentrifier o el cosmopolita, generando inestabilidades o relaciones de aproximación entre los grupos antagónicos establecidos en dicho territorio (sean autóctonos o inmigrantes).

Si bien los conceptos de convivialidad y superdiversidad son la base de este trabajo, las contribuciones de los autores arriba mencionados, nos ayudan a entender mejor la convivialidad y conflictividad de cariz religiosa que encontramos en el barrio de la Mouraria, y como éstas están relacionadas con la forma de pensar y vivir la diversidad.

Metodología y contexto de estudio

El proyecto más amplio en el que este artículo se encuadra, parte de los conceptos ya explicados en el apartado anterior, de "convivialidad" (conviviality) de Paul Gilroy y "super-diversidad" de Steven Vertovec, para explorar su aplicabilidad y relevancia a nivel local donde se verifica inmigración internacional. Aunque se aplica en general a Lisboa y a Granada, los territorios o locales elegidos en cada ciudad son barrios. Específicamente se seleccionaron un barrio céntrico y otro periférico (Mouraria/Cacém en Lisboa y Realejo/Zaidín en Granada) para descubrir cómo se vive la convivialidad y la diversidad en barrios con características espaciales, sociales y culturales diferentes.

El proyecto privilegió la metodología cualitativa, de corte etnográfico, más exactamente desarrolló etnografías multi-situadas (Marcus, 1995) centradas en tres ejes principales en cada barrio o contexto: el barrio en sí, la escuela y un evento intercultural. Cada etnografía, si bien compartía un espacio común, el barrio, tenía objetivos y sujetos diferentes: el barrio en sí mismo como unidad territorial para analizar la convivialidad cotidiana, la escuela para indagar sobre la convivialidad enseñada/aprendida entre los jóvenes; y la convivialidad de un evento intercultural para examinar como ésta es planificada en la celebración pública de la diversidad cultural.

Este artículo está basado en uno de los barrios seleccionados, el barrio histórico de la Mouraria, localizado en el casco antiguo de Lisboa, combinando principalmente aspectos de la etnografía del barrio, y secundariamente del evento. El material empírico proviene de las entrevistas a informantes claves entre los cuales destacamos líderes de asociaciones y religiosos, técnicos y funcionarios públicos, responsables políticos, productores y programadores culturales, así como también conversaciones informales con vecinos, comerciantes y trabajadores que viven y/o realizan sus actividades en el barrio. También incluimos las notas de campo de las reuniones comunitarias de evaluación que se realizaron en el barrio después de la organización de evento intercultural (Todos), antes del inicio de las obras de renovación urbana y de la implementación del plan de desarrollo social y comunitario, en septiembre de 2011. Asimismo, usamos los diarios de campo con datos recogidos durante las observaciones participantes y no participantes llevadas a cabo en el barrio, tanto en la cotidianidad como durante el evento intercultural estudiado, y las notas provenientes de las reuniones de planificación organizadas por la cámara municipal de Lisboa entre mayo y septiembre de 2011. Los diarios de campo y notas son usadas como marco referencial para la interpretación de lo observado, y de los discursos de vecinos, líderes comunitarios y autoridades².

El barrio de la Mouraria ha sido descrito de varias formas, sin embargo, algunas características se repiten: barrio histórico, céntrico, degradado, multicultural y problemático. Menezes, resume estas características diciendo: "la Mouraria es un barrio representativo de una Lisboa popular, patrimonial y 'multicultural', que sufre una condición urbana atravesada por innumerables contrariedades y heterogeneidades: envejecimiento de la población a la par que renovación traída por los inmigrantes, degradación, y precariedad de las condiciones de vivienda, comercio formal/informal, tráfico y consumo de drogas, prostitución, siendo también un barrio que significa 'cultura' y 'diversidad' (2011: 1). La misma

2 Los equipos de investigación elaboraron guiones para las entrevistas semiestructuradas y grillas de observación para el trabajo etnográfico en el barrio y en las reuniones. Información más detallada en Padilla y Azevedo, 2012 y Padilla, Azevedo y Olmos-Alcaraz, 2015.)

autora sostiene que desde 1970 se instaló en el barrio un comercio de tipo mayorista dominado por inmigrantes que han consolidado la idea de un barrio multi-étnico y multicultural. En este territorio coexisten varios grupos y dinámicas, desde moradores antiguos (autóctonos de la tercera edad y algunos familiares de antiguos moradores que mantienen las bajas rentas congeladas desde la Revolución de 1974 e inmigrantes establecidos desde la misma época), hasta nuevos moradores (jóvenes alternativos y estudiantes tanto autóctonos como de nacionalidades de la Unión Europea, que buscan el barrio ya sea por el precio bajo/moderado de la renta o por ofrecer consumos "diversos" y "cosmopolitas", algunos de ellos gentrifiers; e inmigrantes de orígenes muy variados desde la China, Pakistán, Bangladesh, India, Brasil, y todavía algunos provenientes de las excolonias portuguesas en África).

La diversidad étnica y cultural en el barrio salta a la vista de cualquier transeúnte, y lleva implícita la diversidad religiosa, cultural y de orígenes. Por un lado la presencia católica es evidente en las varias pequeñas iglesias distribuidas en el barrio, siendo además de origen católico algunas de las festividades importantes del barrio (procesión de Nuestra Señora de la Salud) y los santos populares, celebrados en el mes de junio, durante la festividad de San Antonio, Patrón de Lisboa. La iglesia de Nuestra Señora de la Salud es frecuentada sobre todo por portugueses, pero también por algunas familias procedentes de la India que profesan la religión católica, probablemente de Goa. La diversidad religiosa no católica, es menos evidente en la arquitectura, pero si se deduce de la presencia musulmana visible en las calles, tiendas y viviendas que se materializa en las vestimentas, productos y símbolos. El símbolo religioso más obvio, la mezquita, no es dominante en el barrio, no sólo por estar escondida y perdida entre los edificios roídos y degradados, y por no tener un visual típico, sino por funcionar en carácter de semi-clandestinidad. La mezquita, ocupa varios espacios contiguos, ha ido creciendo con la llegada de más inmigrantes que profesan este culto, está sólo abierta a los hombres debido a la falta de espacio, y reúne a musulmanes de diferentes nacionalidades y grupos étnicos. Durante el Ramadán, llega a albergar a más de seiscientas personas. Solo reconocemos la mezquita al identificar cientos de pares de zapatos y sandalias en las puertas de entrada. Uno de los líderes

comunitarios entrevistados, al hablar de la comunidad islámica que frecuenta la mezquita de la Mouraria, confirmó la presencia de fieles de varias nacionalidades (mayoría de Bangladesh y Pakistán pero también de Senegal y Guinea Bissau). Un residente reciente habló de la existencia de diversidades internas dentro de la práctica del culto musulmán.

Otra zona del barrio vinculada al Islam es un espacio compartido por dos asociaciones de inmigrantes, una de Senegal y otra de Pakistán y Bangladesh, donde funciona un comedor a precios muy accesibles y donde socializan los inmigrantes, con la característica que cada grupo domina una de las mitades del espacio. Este espacio es frecuentado sólo por hombres y la única mujer es la cocinera.

Existen en la Mouraria, además, otros espacios destinados a la práctica de diferentes cultos que son soluciones improvisadas, usadas por algunas iglesias evangélicas y pentecostales, mayoritariamente de brasileños, y otros cultos orientales.

Si bien el barrio puede ser descrito de varias otras formas y se pueden agregar muchas otras características singulares, para los efectos de este artículo, interesa centrarnos en los aspectos de la convivencia intercultural y religiosa, poniendo énfasis en la comprensión de la conflictividad existente (o no) alrededor del culto musulmán.

¿Convivialidad o conflictividad? ¿Cultural o religiosa?

Para entender mejor la convivencia o conflictividad en torno al Islam en Portugal, es necesario entender primero, la relación existente entre el Islam y Portugal a lo largo de la historia, por lo menos la más reciente. Esto permitirá saber si realmente existe islamofobia o luso-islamofobia. Para ello, recurrimos a los escritos de Vakil (2004 a y b) que resultan instrumentales para esta interpretación.

Si bien los 'moros/árabes', han estado presentes en la historia portuguesa, tal como en la española y latinoamericana desde hace siglos, la relación con el Islam y los musulmanes tiene una historia más reciente a través de la presencia portuguesa en los territorios de ultramar en Asia y África (ex-colonias). Por un lado, Portugal no escapa a la visión y percepción huntingtoniana sobre la amenaza y choque de civilizaciones que

el Islam y los musulmanes provocan en el mundo (occidental), la cual se hizo más evidente con el fin de la guerra fría, se agudizó aun más después de los ataques del 11 de septiembre de 2001, y llega a su apogeo con el Estado Islámico (que no analizaremos). Sin embargo, esta percepción está más enraizada en la academia, que en la propia sociedad portuguesa, para la cual, la relación con el Islam y su asimilación tiene aspectos que valen la pena destacar.

De modo general, la posición de Vakil sobre la interpretación del debate islámico es muy acertada cuando dice que “las representaciones, mas o menos esencialistas, que informan y deforman estos debates varían según los contextos en virtud de la relación histórica, en regla colonial, de cada nación con el Islam, de las instituciones y saberes direccionados para su estudio, y de la composición, perfil y peso de las comunidades musulmanas en cada sociedad” (2004: 17). De forma sintética, y aplicado a nuestro caso, sus múltiples argumentaciones señalan que el Islam ha sido metabolizado en Portugal y en el imperio colonial portugués, donde se realizó el encuentro más contemporáneo con las poblaciones musulmanas, aunque de formas diferentes.

La interpretación del Islam en las colonias, durante el Estado Novo, nunca fue religiosa, sino étnico-social e inferiorizante. Existió la creación manipulada de conocimientos sobre el Islam negro (léase en África) y no sobre el Islam asiático de las colonias en India (Goa, Damão y Diu) ni en Timor. Según Vikel, “el Islam se proyectaba topográficamente sobre las plantas étnicas, reduciéndolo a etnicidad, secta o a una dimensión de lo social” (2004 a: 24). El esfuerzo colonial fue sobre todo en Mozambique y en Guinea Bissau, aunque en el caso guinense no tuviera consecuencias políticas, tal vez por la desmembración colonial. El caso de Mozambique es diferente, porque este sí se articuló con el saber colonial sobre el Islam y con la metrópolis (Lisboa), y tuvo por objetivo final crear un discurso islámico portugués (“asimilado”) y en portugués. Éste se articuló con una visión geoestratégica que hoy podríamos llamar “transnacional”, que fortalecía el poder y la autoridad colonial, nacionalizando el Islam del imperio (ya en sus últimos suspiros). Más tarde, y vía asimilación del indio musulmán como súbdito portugués en las colonias portuguesas en África, especialmente en Mozambique, se asimilaría el islamismo asiático al

esfuerzo totalizador del islamismo portugués, especialmente por la relevancia económica y comercial, y el papel de minoría intermediaria de los indios (*middleman minority*) en África y luego en Portugal. Así el Islam llega a Portugal de la mano de los indios musulmanes establecidos en Mozambique.

En la sociedad portuguesa contemporánea y poscolonial, “el encuentro con el Islam, su aprensión y comprensión, su construcción como objeto de interés y de discurso, primero diplomático y estratégico, después todavía, académico y cultural, y por último, securitario y policial, implica diferentes variaciones del Islam como problema. (...) En la coyuntura actual, el transnacionalismo inmigratorio en que convergen las preocupaciones políticas populistas de la inmigración y de la seguridad cristaliza una nueva configuración del Islam como problema cultural (Vikel, 2004: 31). Lo expuesto, permite inferir la luso-asimilación del Islam, como estrategia de cooptación y desmovilización, repitiendo la misma estrategia que el luso-tropicalismo y la lusofonía (Castelo, 1998) realizó con los reclamos postcoloniales en relación con la diferencia racial. Por ello, la presencia musulmana proveniente de las excolonias portuguesas, estuvo casi naturalizada en Portugal, considerando que la población musulmana reside en el país desde hace décadas, aunque el surgimiento del estado islámico haya comenzado a desestabilizar esta visión.

Esta condensación de la historia reciente sobre el pensamiento y sentimiento portugués creado a lo largo de los años, explica de modo general la no existencia de una profunda islamofobia en Portugal, según se constató en el trabajo de campo, ya sea en la observación participante como de las entrevistas realizadas en el barrio de la Mouraria a los diferentes actores.

En las entrevistas, tanto a técnicos, políticos, productores y programadores culturales, así como también a líderes de las asociaciones, nunca afloró un sentimiento islamofóbico o xenófobo. Puede pensarse que no sería políticamente correcto, pero lo cierto es que no recogimos comentarios sobre los musulmanes o sobre los inmigrantes que puedan indicar islamofobia y xenofobia, salvo, como veremos, algunos comentarios sobre usos y costumbres, no siempre asociadas a la condición de inmigrante y o de musulmán.

Uno de los líderes locales entrevistados, de la Asociación Renovar la Mouraria, subrayó que es a través del día a día que se construyen las relaciones entre las personas que viven en el barrio, sean de origen inmigrante o portuguesas, y que las afiliaciones o simpatías religiosas no constituyen un obstáculo en la convivencia. El líder comunitario dio un ejemplo de solidaridad comunitaria con una familia de la India proveniente de la región de Punjab, que tuvo una serie de problemas y dificultades, y fue ayudada por la asociación y algunos vecinos. En forma de agradecimiento, la familia preparó comida típica de la región de origen, para vender en las fiestas de los santos populares, produciéndose un encuentro de tradiciones de diferentes orígenes, la tradición autóctona popular de la Mouraria y la de la familia del Punjab. Así, en las palabras de nuestro entrevistado, "las relaciones se construyen en lo cotidiano, por las personas, por los comportamientos que desarrollan, mientras que las 'diferencias culturales' quedan en un segundo plano".

Sin embargo, las diferencias culturales, aunque queden en un segundo plano, también emergen en ciertos momentos. Recurrimos nuevamente a las palabras de uno de los líderes comunitarios entrevistados, que muestra las ambivalencias y variedad de situaciones que surgen. Para él, las personas del barrio 'se dan la espalda', o sea "no es que sean hostiles o agresivos, eventualmente hasta se saludan, pero no se relacionan, o si se relacionan, se escuchan quejas." Las quejas a las que se refiere el entrevistado devienen de la diferencia de hábitos y comportamientos practicados en los contextos urbanos, suburbanos o rurales de origen. Por ejemplo, las diferentes costumbres sobre dónde y cómo tirar la basura, o el uso de especias en la preparación de las comidas que genera olores que contrastan con los olores a los que residentes antiguos están acostumbrados. A veces, también se producen quejas de cariz religioso-cultural, en torno de las prácticas religiosas durante el Ramadán, justamente porque los creyentes realizan sus oraciones y rituales en zonas abiertas, cerca de la mezquita, debido a la falta de espacio interior. Ante esta situación, los vecinos no musulmanes se sienten incomodados por los ruidos y aglomeración de gente. Sin embargo, el problema principal es la falta de condiciones e infraestructura del lugar de

culto musulmán, que no proporciona las condiciones necesarias a un público practicante cada vez más numeroso.

La diversidad presente en el barrio también genera desconfianza entre los moradores, aflorando en el día a día, especialmente cuando la gente no se conoce. Una joven italiana, antigua residente de la Mouraria, a quien acompañamos en su búsqueda de casa para regresar al barrio, nos relató su experiencia, afirmando que, en su opinión, a la gente no le gusta demasiado mezclarse. Además, habló de la existencia de algunos preconceptos entre y sobre las comunidades que allí viven, especialmente los prejuicios con los niños rumanos (rumanos-gitanos), con quienes trabajó en actividades extracurriculares como voluntaria, ofreciendo su propia casa. En ese caso, los vecinos se aproximaron a ella con muchos recelos e intentando disuadirla de su actividad. No veían con buenos ojos la aproximación de los niños con los cuales se relacionaba. Sin embargo, ella misma justificó que el ser extranjera, a veces le servía de disculpa para justificar sus comportamientos, especialmente ante los autóctonos.

En las observaciones realizadas durante las reuniones comunitarias y en las conversaciones informales sobre los problemas del barrio, los temas que emergen como problemáticos no se relacionan con la religión, sino con problemas del barrio, ya sea por la falta/mala/inadecuada infraestructura, o por, en menor medida, algunas costumbres y prácticas culturales. Un asunto comúnmente abordado³, fue el civismo, o falta del mismo, que aparece mencionado como un problema cotidiano en la Mouraria. La falta de civismo se vincula a situaciones como el desorden del tránsito, a las cargas y descargas en las zonas comerciales de comercio étnico -aunque también portugueses-, que es entendido como una falta de respeto a los horarios oficiales de operación, generando dificultad de circulación en la vía pública, especialmente considerando que las calles son sumamente estrechas y que los vehículos mal estacionados cortan la circulación.

Otra situación denominada por los vecinos como "falta de civismo", tiene que ver con la basura y residuos, sea por los servicios insuficientes de recolección como por la cantidad de basura generada por el comercio,

³ Las reuniones comunitarias fueron organizadas por la Cámara Municipal de Lisboa (con residentes, comerciantes, asociaciones, etc.) antes del comienzo oficial de las obras de renovación y rehabilitación en la Mouraria, en septiembre de 2011.

especialmente el considerado "étnico". El barrio, al ser muy antiguo, no tiene buenas condiciones de accesibilidad y requiere que la basura sea colocada en zonas designadas y en horarios fijos. Estas reglas no son siempre respetadas, y la situación se agrava en las zonas aledañas al comercio de reventa y venta al por mayor. Si bien los reclamos no se restringen a los inmigrantes, sino que se realizan contra los comerciantes, gran parte de los comerciantes provienen de la China y del Sudeste Asiático (India, Pakistán y Bangladesh). De todas maneras, es evidente que el trasfondo de las molestias no tiene origen en aspectos culturales ni religiosos, sino en la falta de infraestructura y servicios adecuados a zonas comerciales.

Otro tipo de quejas proferidas por varios interlocutores, tiene que ver con la existencia de ciertos locales comerciales, como restaurantes o casinos clandestinos localizados en edificios no comerciales, en el interior del barrio, que generan ruidos, olores y movimientos no deseados, causando molestias a los vecinos. Esta situación está relacionada con la falta de inspección y de reglamentación por parte del estado. Sin embargo, son espacios muy buscados por los gentrifiers y consumidores alternativos, que le dan gran visibilidad al barrio ya que, a pesar de ser clandestinos, aparecen en las guías turísticas de la ciudad.

Finalmente, un último aspecto problematizado por vecinos, autoridades y líderes es la inseguridad relacionada con el tráfico y consumo de drogas, la prostitución y alguna criminalidad (robos), ninguno de ellos vinculados a las prácticas culturales o religiosas de los inmigrantes, sino por el contrario, han acompañado al barrio desde hace décadas.

Palabras finales

Los testimonios recogidos nos llevan a pensar que en el barrio de la Mouraria, no se vive una islamofobia ni un rechazo generalizado hacia los inmigrantes. Hoy en día, los inmigrantes -incluyendo los musulmanes-, son un elemento constitutivo del barrio, quienes contribuyen de forma crucial a la ansiada, fomentada y planificada diversidad, dando dinamismo a su vida comercial y cultural. Sin embargo, existen roces y tensiones propios de la proximidad y de la convivencia, algunos de tinte cultural y otros de tinte

vecinal. Estos roces y tensiones no llegan a un alto nivel de conflictividad, y se deben, tal como se ha señalado, a las diferentes y diferencias en las prácticas cotidianas de quienes viven y trabajan en la Mouraria, sean inmigrantes o autóctonos.

Los conceptos de convivencia y superdiversidad que definen el marco teórico del presente artículo fueron útiles para encuadrar la convivencia presente en un barrio superdiverso de Lisboa, permitiendo incluir en esta convivencia, la de carácter religioso, entendida no en cuanto religión, sino como una práctica cultural de un amplio grupo constituido por varias comunidades inmigrantes, que genera reacciones de rechazo y aceptación en las relaciones de convivencia entre y con los vecinos de la Mouraria.

En el barrio de la Mouraria, el concepto de segregación urbana y espacial permite explicar cómo esta sucede en el territorio, o sea quiénes y por qué viven en la Mouraria. Tal como se ha relatado, la mayoría vive allí por estar ya arraigados desde siempre (ancianos autóctonos) y/o por el bajo costo de las rentas y proximidad a lugar de trabajo, sean ellos inmigrantes o estudiantes; aunque también se identificaron algunos otros tipos de residentes. Estos nuevos residentes incluyen a los cosmopolitas (Hannerz, 1990) y *gentrifiers* (Gaspar, 2003; Salgueiro, 2006; Menezes, 2004 y 2010) quienes se sienten atraídos por la diversidad, buscándola a propósito en el lugar de residencia, para tener una mayor exposición a la diferencia y a los consumos (étnicos, alternativos, etc.) asociados a la inmigración; y que además, participan activamente en los procesos de renovación urbana y gentrificación que tienen lugar actualmente en la Mouraria.

La categoría de amigo-enemigo nos sirve para entender mejor las relaciones antagónicas, aunque no debe asumirse que el amigo es el autóctono y el enemigo el inmigrante, o viceversa. Los antagonismos no son solamente culturales/religiosos, pueden ser de clase, y justamente aplicados a los nuevos residentes autóctonos y a los inmigrantes. Aunque el *gentrifier* y/o el cosmopolita puedan ser vistos como el extraño, si se posiciona como residente puede también ocupar la posición de amigo o enemigo. Estas categorías deben ser pensadas y consideradas en mayor

profundidad y relacionadas con los diferentes tipos de convivialidades existentes en el barrio.

Menezes (2010), al tocar el tema de los límites y fronteras (borders) de lo que es considerado diverso, contribuye a un mejor entendimiento sobre la diversidad y cómo ella evoluciona y cambia. En sus palabras, la arbitrariedad de su definición, hace que seamos conscientes de que la regla de la diversidad no pasa por ser autóctono o extranjero/inmigrante, sino en quien lo define como tal. Por ello cuando Gupta y Ferguson llaman la atención para la confusión de lugar, espacio y cultura, podemos entender cómo esta situación lleva a la reificación y cristalización de culturas estancadas. Entender este aspecto ayuda a percibir mejor los fenómenos transnacionales, glociales y translocales, que se verifican cada vez más en barrios como la Mouraria y que incluyen la religión en dicha diversidad.

En este sentido, llamamos la atención a que generalmente la diversidad todavía es entendida como alteridad, por lo que comúnmente los elementos autóctonos no son considerados como parte de esa diversidad. Esto no debe darse por hecho, sino por el contrario. Por ejemplo, en la Mouraria cuando se "celebra" la diversidad cultural, por ejemplo en el festival de Todos, lo que es considerado "mainstream" no hace parte de la diversidad cultural. Así lo manifestó el padre católico del barrio, al quejarse de que en las celebraciones, los símbolos culturales/religiosos asociados al catolicismo han sido excluidos. Con esto no pretendemos defender la religión dominante, sólo lo referimos como un ejemplo sobre la definición de diversidad basada en la alteridad, para llamar a la reflexión. Una concepción amplia e integradora de la diversidad debería incluir tanto las "alteridades" como las "normalidades" de inmigrantes y autóctonos.

Finalmente, solo nos resta sugerir que, en la Mouraria, la convivialidad cultural y religiosa no ha adquirido un alto nivel de conflictividad cotidiana, y que esto se relaciona por un lado, con la forma en que el culto musulmán ha sido incorporado hacia dentro de la sociedad portuguesa a lo largo de la historia colonial, dándose una aportuguesación del Islam. Por el otro, la ocupación del barrio por nuevos residentes inmigrantes, muchos musulmanes, y los cosmopolitas y gentrifiers ha generado nuevas convivialidades que valorizan la diversidad en todo sentido, sin que la práctica del culto musulmán sea considerada una

transgresión. Así, la denominada "falta de civismo" o conflictividad, no necesariamente adquiere para los vecinos un carácter de reclamo relacionado con la intolerancia religiosa, sino con las denominadas normas de convivencia vecinal.

Bibliografía

Apadurai, Arjun. (1990). "Disjuncture and difference in the global cultural economy". En *Public Culture*. Nº2. (pp. 1-24).

Bauman, Zygmunt. (1990). "Modernity and Ambivalence". En Mike Featherstone (Ed.). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications. (pp. 143-169).

Castelo, Cláudia. (1998). *O Modo português de estar no mundo. O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)* Porto, Afrontamento.

Featherstone, Mike. (Ed.). (1990). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

Featherstone, Mike. (1990). Global Culture: an introduction. En *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications. (pp. 1-14).

Gaspar, Lucília Batalha Duarte. (2003). Auto-segregação socio-espacial em Lisboa. En *Estudos Regionais*. Nº 4. (pp. 75-93).

Gilroy, Paul. (2004). *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* London: Routledge.

Gupta, Akil. y James Ferguson. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. En *Cultural Anthropology*. Vol. 7. Nº 1. Space, Identity, and the Politics of Difference. (pp. 6-23).

Hannerz, Ulf. (1990). "Cosmopolitans and Locals in World Culture. En Mike Featherstone (Editor). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications. (pp. 237-251).

Marcus, George E. (1995). Ethnography of the world-system: The emergence of multi-sited ethnography. En *Annual Review of Anthropology*. Nº 24. (pp. 95-117).

Menezes, Marluci. (2004). *Mouraria, Retalhos de um Imaginário: significados urbanos de um bairro de Lisboa*. Oeiras: Celta Editora.

Menezes, Marluci. (2009). A praça do Martim Moniz: etnografando lógicas socioculturais de inscrição da praça no mapa social de Lisboa. En *Horizontes antropológicos*. Vol.15. Nº 32. (pp. 301-328).

Menezes, Marluci. (2010). A cidade com os imigrantes. En *Jornal Arquitectos*. Nº 238 (en línea) <http://www.jornalarquitectos.pt/pt/238/>

Menezes, Marluci. (2011). "Todos na Moirarua? Diversidades, desigualdades e diferenças entre os que vêm ver o bairro, nele vivem e nele querem viver",

ponencia apresentada en el XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais "Diversidades e (Des)igualdades". Salvador, Brasil, 7-10 de Agosto.

Salgueiro, Teresa Barata. (2006). Oportunidades de Transformação na Cidade. En *Finisterra*, XLI, 81. (pp. 9-32).

Vakil, Abdool Karim. (2004a). Pensar o Islão: Questões coloniais, interrogações pós-coloniais. En *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Nº 69, Outubro. (pp. 17-52).

Vakil, Abdool Karim. (2004b). "Do Outro ao Diverso. Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos e identidades". En *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. Ano III, Nº 5/6. (pp. 283-312).

Vertovec, Steven. (2007). Super-diversity and its Implications. En *Ethnic and Racial Studies*. Nº 30: 6. (pp. 1024-54).