

## De la ciutat mestissa a la ciutat mestissada: cultura i pràctica de la interculturalitat

Amaia Izaola, Imanol Zubero. Universitat del País Basc - Euskal Herriko Unibertsitatea

### Una explosió de diversitat

«Avui la gran urbs occidental concentra la diversitat», sentència Saskia Sassen (2007: 159). Aquesta és una afirmació certa, però que s'aplica no solament a la gran urbs, sinó a qualsevol ciutat d'Occident, qualssevol que siguin les seves dimensions. S'ha dit, a manera de representació d'aquesta concentració de diversitat que caracteritza la gran ciutat, que si una catàstrofe eliminés de la faç de la Terra totes les agrupacions humanes llevat de la població de la ciutat de Nova York, a partir d'aquest grup supervivent seria possible reconstruir la major part de les llengües que es parlen al nostre planeta.

Però no només les metròpolis globals, també les ciutats aparentment menys internacionalitzades són concentracions de diversitat, de diversitats, podríem dir millor. Cada ciutat, des de les grans urbs fins a les més petites capitals de província, són avui «arques de Noè» de la diversitat cultural.

És important assenyalar que aquesta diversitat —característica, com diem, de qualsevol agrupament urbà de l'actualitat— no és una novetat, o almenys no és una novetat absoluta. Ho direm d'una manera clara i directa: encara que la reflexió i el debat sobre la diversitat urbana s'han impulsat durant els últims deu o quinze anys, al nostre país, guiat per un debat superior com és el de l'increment de la immigració estrangera, no és possible de cap manera concloure que aquesta recent immigració explica la diversitat urbana.

La immigració estrangera, és cert, ha poblat els nostres carrers i places de colors, sons i olors que fins fa molt poc temps consideràvem llunyans i exòtics: trets ètnics i fisonomies molt allunyades de la caucàsica, idiomes d'arrel no llatina o un «multiculinarisme» que ha expandit enormement la nostra cultura gastronòmica. Totes, expressions de diversitat sens dubte vistoses i molt immediates. A manera d'exemple, cal tenir en compte que a les comunitats autònomes d'Euskadi i Navarra, on les taxes d'immigració estrangera se situen molt per sota de la mitjana estatal, un estudi de l'Observatori Basc d'Immigració ([www.ikuspegi.org](http://www.ikuspegi.org)) ha identificat la presència de persones procedents de 66 nacionalitats que coneixien o eren portadores de 100 llengües maternes. Però aquesta és una diversitat sobrevinguda, una diversitat que se suma a i fins i tot es fonamenta en una altra diversitat que ja existia a les nostres ciutats. Perquè la ciutat ha estat sempre l'espai per a l'expressió i per a la vivència d'identitats i estils de vida diversos. La ciutat ha estat sempre l'escenari privilegiat on l'heterogeneïtat, la diversitat, la modernitat i fins i tot la subversió han trobat lloc.

La ciutat no ha esdevingut mestissa a partir de l'arribada recent d'immigrants estrangers al nostre país. Un interessant estudi sociològic de mitjan anys seixanta, en el qual s'analitzaven les transformacions en les creences i els comportaments religiosos de les persones que en aquella època arriba-

ven als barris obrers de Barcelona, ens il·lustra sobre aquesta característica de la ciutat: «Una integració superior en els valors típicament urbans va unida a l'evasió de la vida del suburbi i la consegüent desafecció religiosa respecte a aquesta ortodòxia [adaptació al tipus de religiositat oficial]. Com més gran és la consciència de classe, la mentalitat individualista, el *libre-choix*, les ambicions i els valors típicament urbans, més pateix la religiositat ortodoxa» (Negre, 1968).

### La ciutat mestissa

Partirem de l'encertada definició de Zygmunt Bauman: «Les ciutats són llocs plens de persones desconegudes que conviuen en estreta proximitat» (2006: 26). En efecte, des dels seus inicis la vida urbana es caracteritza, a diferència de la vida a les comunitats rurals, per la dislocació creixent entre la proximitat física i la proximitat social de les persones que habiten un mateix espai. Aquesta dislocació permet l'aparició d'un tipus de persona, la persona estranya, que es diferencia radicalment d'aquells altres tipus humans amb els quals hem après a interactuar durant la major part de la història de la humanitat, quan la proximitat física i la proximitat social es correlacionaven en un grau alt. En aquestes condicions, quan una persona forastera (és a dir, algú socialment distant) entrava a l'espai de la proximitat física ho feia en el marc d'una d'aquestes tres categories: a) com a enemic que calia combatre i expulsar,

la distància social de la qual era interpretada com a amenaça (lògica de la guerra); b) com a convidat temporal, la distància social del qual es reduïa a curiositat (lògica de l'hospitalitat), o c) com a futur veí, i en aquest cas s'esperava que la seva distància social s'anés reduint fins a desaparèixer per esdevenir «un més» (lògica de l'assimilació) (Bauman, 2004).

Avui això no és així. La ruptura definitiva d'aquesta coincidència entre proximitat física i proximitat social, característica de la vida urbana, es pot il·lustrar amb la següent reflexió de Jeremy Rifkin (2007): «Avui, un habitant de Nova York pot viure i treballar entre 220.000 persones en un radi de deu minuts de casa seva o de l'oficina al centre de Manhattan». De fet, Rifkin no fa res més que reproduir gairebé textualment allò que va afirmar fa tres dècades Stanley Milgram al seu conegut assaig de 1970, *The Experience of Living in Cities*, en el qual presenta els tres factors definitoris d'una gran ciutat des de la perspectiva de la seva realitat demogràfica: un nombre de persones elevat, una densitat poblacional alta i una heterogeneïtat acusada de la seva població.

Aquests tres factors, característics de la vida urbana, són els que expliquen l'aparició, juntament amb les categories ja esmentades d'enemic, convidat i futur veí, d'una nova categoria, per relacionar-nos amb la qual no ens sobren recursos: la ciutat és, per definició, l'espai natural per a la proliferació de les persones estranyes, aquests éssers

«socialment distants encara que físicament propers. Forasters dins del nostre abast físic. Veïns fora de l'abast social.» (Bauman, 2004: 175).

Resulta inevitable recordar en aquest punt les reflexions de Jane Jacobs en la seva obra clàssica *Muerte y vida de las grandes ciudades*, la relectura de la qual resulta summament recomanable. Partint d'una caracterització de la ciutat que anticipa la perspectiva baumaniana —«Les ciutats, per definició, estan plenes de persones estranyes» (1967: 33)—, la tesi de Jacobs és ben coneguda: les ciutats necessiten una densa i intricada diversitat d'usos que se sostinguin i es donin suport els uns als altres, tant econòmicament com socialment. Això és així perquè les ciutats són models de complexitat organitzada. La diversitat és el que les constitueix com a realitats vives i equilibrades, mentre que l'absència d'aquesta diversitat organitzada les fereix de mort. El millor indicador de salut d'una ciutat és l'existència d'uns carrers animats, transitats al llarg de tot el dia per persones diverses dedicades a desenvolupar activitats diferents, de vegades molt diferents. En aquestes condicions, diu Jacobs, «com més persones estranyes hi hagi, més divertit serà» (1967: 43).

Aquesta alegre mirada de Jacobs sobre la diversitat urbana contrasta amb la tènica perspectiva mantinguda per Georg Simmel al seu assaig de 1903 *Les grans urbs i la vida de l'esperit*. Per al sociòleg alemany, la gran ciutat moderna

amb prou feines és capaç de contenir sota una dèbil pàtina de civilitat formal una caldera borbollejant d'enemistat que evoca l'estat de naturalesa *hobbesià*: «L'actitud dels urbanites entre si es pot caracteritzar des d'una perspectiva formal com de reserva [...]. La cara interior d'aquesta reserva no és només la indiferència, sinó, més sovint del que som conscients, una aversió silenciosa, una estrangeria i repulsió mútua, que en el mateix instant d'un contacte més proper provocat d'alguna manera redundaria immediatament en odi i lluita» (Simmel, 2001: 385). En altres paraules: només la no-interacció o, a tot estirar, la interacció purament formal (urbanitat) o directament instrumental (intercanvis basats en l'interès) garanteixen que la vida urbana sigui possible.

Segons la nostra opinió, Jacobs més que Simmel és qui caracteritza millor el veritable i complex pols de la vida urbana. És cert —en això Simmel tindria raó— que l'existència a la ciutat exigeix l'exercici d'allò que Goffman denomina la desatenció cortesa (*civil inattention*), un tipus d'interacció que si bé no implica compromís o acostament tampoc no suposa menyspreu o despreocupació cap a l'altre. Més aviat al contrari, aquesta desatenció cortesa és una forma intermèdia de reacció davant la presència de persones que, tot i que ens són estranyes, són tanmateix reconegudes com a copartípcips legítims d'un mateix espai social: «Probablement —escriu Goffman—, som davant de la forma més delicada de ritual in-

terpersonal, una expressió que regula constantment l'intercanvi social de les persones. Mitjançant el ritual de la desatenció cortesa la persona mostra que no té cap raó per desconfiar dels altres, ser-hi hostil o tractar d'evitar-los» (Goffman. 1966: 83-88).

Per cert, resulta de gran interès recuperar positivament aquesta estratègia descrita per Goffman i relacionar-la amb el fet migratori, i fer-ho recurrent a la reflexió de Manuel Delgado (2002) sobre allò que anomena *el dret a la indiferència*:

L'experiència de la vida pública —recorda Delgado— no perd mai de vista que els que la constitueixen són persones diferenciades i diferenciables, però que aquestes diferenciacions són superables a través d'un consens basat en la reserva. Dit d'una altra manera, la sociabilitat pública supera la diferència i la singularitat, sense negar-les. Aquesta concepció ideal pressuposa que els individus podran gaudir del pressupòsit d'igualtat i indiferenciació del qual depèn el bon funcionament de la vida pública». Aquesta és precisament la naturalesa, abstracta i universal, d'aquest personatge que anomenem ciutadà. És precisament aquest dret a la indiferència, a ser vist i tractat com un subjecte més entre d'altres, tots iguals encara que tots diferents, abstractes i universals alhora que concrets i particulars, allò que en massa ocasions no reconeixem a les persones immigrants.

L'antiracista de bona voluntat, però no menys l'expert en «minories culturals» o en «immigració», fan, en definitiva, el mateix que el policia que aborda pel carrer el sospitós de ser un «il·legal», un estranger sense la documentació en regla, un «sense papers»: s'interessa intensament per la seua identitat, vol saber tant sí com no

qui és, per confirmar finalment el que ja sabia: que no és ni serà mai com nosaltres. Aquest és l'acte primordial del racisme dels nostres dies: negar a certes persones qualificades de «diferents» la possibilitat de passar desapercebudes, obligar-los a exhibir allò que els altres podem mantenir ocult o dissimulat.

Quedem-nos, doncs, amb una idea fonamental: ja vivíem en societats diverses molt abans que el procés migratori actual comencés a fer-se sentir entre nosaltres. Dit d'una altra manera: no és ara quan hem de començar a aprendre a viure en societats mestisses, plurals, diverses; això ja ho fem des de fa milers d'anys.

### Aprent a viure amb estranys

És evident que una situació d'interacció permanent i massiva, a tots els nivells, amb persones desconegudes amb les quals establim vinculacions d'allò més diverses (des de la intimitat elegida fins a la indiferència, passant per la mera instrumentalitat) exigeix i alhora genera unes determinades disposicions psicossocials sense les quals la vida urbana seria realment impossible.

De fet, l'impacte que la vida urbana té sobre la nostra capacitat de relacionar-nos convivencialment és més una qüestió de grau que de categoria. Un dels codirectors del Projecte Atapuerca, el paleontòleg Juan Luis Arsuaga (1999), explica que els éssers humans estem preparats biològicament per mantenir vincles interpersonals de camaraderia amb no més de 150 persones. Aquest és el nostre entorn social

«natural», el nosaltres nuclear al qual ens sentim vinculats naturalment. Però el desenvolupament mateix de la nostra espècie ens va portar a ampliar aquest cercle de pertinença a cada vegada més membres, recurrent per a això no ja a les relacions directes, sinó a la mediació simbòlica compartida (en un principi mitjançant els ornaments personals). Si això és així, tota relació que sobrepassi aquest centenar i mig de referències a les quals posem cara i nom i amb les quals compartim diverses vivències es converteix en alguna cosa que exigeix establir estratègies d'interacció que no es poden basar (o no es poden basar només) en dinàmiques convivencials.

Com assenyala Frans de Waal, atès que la primera forma de lleialtat dels individus no és cap al grup, sinó cap a ells mateixos i cap a la seva família, «el pas més important en l'evolució de la moralitat humana va ser la transició des de les relacions interpersonals fins a l'enfocament en el bé comú.» (2007: 82). I aquesta transició —de la família al clan, del clan a la tribu, de la tribu al poble, del poble a la regió, de la regió a la nació...— ha produït al llarg del temps un nosaltres ampliat construït artificialment mitjançant la selecció de determinades característiques que en un moment determinat vam decidir considerar «comunes».

Aquest procés és el producte d'un exercici de classificació arbitrari. Arbitrari no perquè respongui al simple caprici, sinó perquè deriva d'una decisió

humana que no es limita a «reconèixer» una característica de la realitat social, sinó a construir aquesta realitat. Com assenyala l'antropòleg R. I. M. Dunbar (1998: 144):

Els éssers humans d'arreu del món dediquen gran part del temps a classificar els individus que comparteixen el planeta amb ells. Gran part d'aquest esforç es dedica a establir la distinció entre “ells” i “nosaltres”. Ho fem no solament en relació amb unes altres formes de vida (“està malament matar gent, però està bé matar mosquits”), sinó també en relació amb uns altres éssers humans [...]. L'ús que fem de les classificacions és en gran manera una qüestió moral i no científica.

Així doncs, no té cap importància que aquest nosaltres ampliat el formin 200 o 200.000 individus. La mida importa, per descomptat, i serà més o menys complicat fer-ho en un grup més petit o en un col·lectiu més gran, però en tot cas, una vegada superat l'espai limitat de les relacions més primàriament interpersonals, el fet és que sempre ens veurem obligats a desenvolupar estratègies formalitzades d'interacció amb persones cada vegada més distants i, segurament, cada vegada més diferents.

Per això, si bé la ciutat pot ser analitzada de diferents maneres —com un simple agregat territorial, com un artefacte físic o conceptual l'estructura del qual condicionarà la forma de vida dels subjectes—, el que en aquest cas ens interessa més és aproximar-nos a l'urbs com un entramat complex d'interaccions, «com una unitat funcional en

la qual les relacions entre els individus que la integren estan determinades no solament per les condicions imposades per l'estructura material de la ciutat ni tan sols per les regulacions formals d'un govern local, sinó més aviat per les interaccions, directes o indirectes, que els individus mantenen els uns amb els altres.» (Park, 1999: 141). La ciutat és, sobretot, allò que fem amb ella i en ella. La ciutat és, per damunt de tot, les seves ciutadanes i ciutadans, i particularment les relacions que s'hi estableixen.

### De la mesticitat al mestissatge

Tota societat complexa és, per això mateix, una societat plural, perquè al seu si apareixen i es desenvolupen diverses formes de diferenciació social. Tanmateix, una societat plural no és, per això mateix, una societat pluralista. El pluralisme implica una determinada manera de relacionar-se amb el fet objectiu de la pluralitat, una determinada disposició subjectiva davant d'aquest fet: una valoració positiva d'aquest. La ciutat, com a producte fonamental de la creixent complexitat de les nostres societats, recull i reflecteix tota aquesta pluralitat. Però amb la ciutat passa el mateix que dèiem que s'esdevé amb el conjunt del sistema social: la mesticitat urbana no implica, per ella mateixa, l'existència d'una ciutat *mestissada*.

Tant el pluralisme com el mestissatge es caracteritzen per la convivència dins d'una mateixa societat de grups diferenciats en un clima de pau ciuta-

dana, d'individus que se saben distints uns dels altres però que alhora es reconeixen mútuament com a iguals en drets i responsabilitats. Parlem de convivència, és a dir, d'un determinat grau d'interacció social, no de simple juxtaposició. Són moltes les societats en les quals l'absència de violència entre els seus diversos grups socials se sosté, precisament, en l'absència d'interacció entre ells. Aquesta absència d'interacció està basada en la construcció de barreres en les relacions socials, barreres del precepte erigides per protegir el grup de les conseqüències del pluralisme (Berger i Luckmann 1995, 1996), regulacions culturals o legals que impedeixen o limiten les interaccions amb determinades persones o grups, l'exemple paradigmàtic de les quals el podem trobar en el sistema d'*apartheid*.

Quines són aquestes conseqüències del pluralisme que les barreres del precepte pretenen evitar? La barreja d'estils de vida, de valors i creences, la contaminació mútua. El pluralisme pressuposa l'existència de múltiples associacions voluntàries i inclusives, és a dir, obertes a la possibilitat d'*afiliacions múltiples*. D'aquí que el pluralisme només es pot donar en societats on els veïns no troben barreres que els separin, de manera que poden establir tot tipus d'associacions recíproques.

Abandonades a elles mateixes, ni la pluralitat esdevé automàticament pluralisme ni la mesticitat mestissatge. Més aviat al contrari, l'experiència ens ensenya que sense una estratègia

conscientment dirigida a la construcció i al manteniment de la pluralitat, la diversitat sol ser font de conflicte més que de cooperació. Un article recent de Robert Putnam (2007) analitza detalladament aquest aspecte, i conclou que, a curt i mitjà termini, la immigració i la diversitat ètnica qüestionen la solidaritat i debiliten el capital social dels veïnats en els quals s'instal·len. Aquesta perspectiva no fa sinó recuperar i prolongar fins al present els descobriments que la primerenca sociologia urbana de l'Escola de Chicago feia als anys vint, quan en analitzar la diversitat a les grans ciutats nord-americanes arribaven a conclusions com aquesta:

Les nostres grans ciutats, en examinar-les, resulten un mosaic de grups segregats —diferents races, cultures, o senzillament en el culte— cadascun dels quals intenta preservar les seves formes culturals peculiars així com mantenir les seves individualitats i concepcions de vida característiques. Cada un d'aquests grups segregats intenta imposar inevitablement als seus membres algun tipus d'aïllament moral amb la finalitat de mantenir la integritat vital del grup. En la mesura que la segregació es converteix per a ells en un mitjà per a una finalitat, es pot afirmar que cada poble i cada grup cultural creen i mantenen el seu propi gueto. En aquest sentit, el gueto esdevé símbol físic per a cert tipus d'aïllament moral que els anomenats «assimilacionistes» estan intentant vèncer. (Park, 1999)

Tanmateix, aquesta tendència a l'afebliment de la confiança i el capital social associada a la diversitat no és una fatalitat ni una constant. Són moltes les anàlisis que descobreixen que

només la diversitat sense interaccions és un problema de debò; en positiu, que l'existència d'interaccions constants i normalitzades entre les persones que habiten veïnats culturalment diversos prevé, o almenys disminueix, el risc de conflicte i desafecció. Com assenyalen Stolle, Soroka i Johnston (2008), «parlar amb els veïns», *talking with neighbors*, és la millor manera d'afrontar en positiu la convivència en situacions de diversitat.

No n'hi ha prou, doncs, a reconèixer la diversitat, la mesticitat o la pluralitat existents a les nostres societats. Això no és res més que reconèixer un fet; però del que es tracta és de convertir aquest fet en realitat pràctica. I per a això hem de començar per modificar la visió que tenim de nosaltres mateixos: la nostra idea d'identitat i la vivència que comporta aquesta idea.

«Les ciutats fan les persones», diu Renate Schütz. És cert, però no és menys cert que són les dones i els homes els qui fan les ciutats. I aquestes ciutats reflecteixen en bona part la imatge que tenim de nosaltres mateixos, el que creiem que som i, sobretot, el de desitjaríem ser. Ens identifiquem amb els llocs on vivim en la mesura que considerem que aquests llocs tenen a veure amb la nostra identitat, amb la nostra manera de ser i d'estar al món. És com si el fet «d'ésser d'un lloc determinat» comportés «ésser d'una determinada manera». Altrament dit: el nostre sentiment d'identitat condiona els nostres imaginaris urbans. Digue'm

com creus que ets i et diré en quina ciutat desitges viure. Si això és així, és impossible repensar la ciutat mestissa i pluralista sense repensar també les nostres identitats per reconèixer-les mestisses, complexes, plurals.

Tots els éssers humans posseïm una identitat composta: n'hi ha prou que ens fem algunes preguntes perquè aflorin fractures i ramificacions. Si ho fem ens descobrim propers a moltes persones llunyanes, distants de moltes de properes. Però per a això cal abandonar la temptació taxonòmica, superar la ment discontinua, desenvolupar una perspectiva holística, complexa, atenta sempre a descobrir, entre els que estem units, allò que ens separa, i entre els que estem separats, allò que ens uneix. Si acceptem que «l'essència de les societats pluralistes rau en les seves divisions entrelaçades» (Baumann), és necessari reconèixer i acceptar la transformació processual de la noció d'identitat que té lloc en les societats modernes, transformació que qüestiona les mateixes bases semàntiques del concepte. Identitats? Parlem, millor, d'*identificacions*: d'identitats dinàmiques, poliédriques, complexes, mai totalment coherents; d'identitats en procés, en construcció, sempre obertes a la possibilitat de canvi. Com ho fa Amin Maalouf (1992: 27): «De la mateixa manera que d'altres fan examen de consciència, jo a vegades em veig fent el que podríem anomenar examen d'identitat. Amb això no intento trobar en mi una pertinença essencial en la

qual em pugui reconèixer, sinó que adopto l'actitud contrària: rebusco en la meua memòria perquè aflori el més gran nombre possible de components de la meua identitat, els agrupo i faig la llista, sense renegar de cap».

Per a això cal descobrir i assenyalar, allà on uns altres pretenguin naturalitzar unes preteses diferències, *divisions relacionades*:

Quan el discurs reificador parla de ciutadans o d'estranyos, d'ètnies porpres o verdes, de creients o ateus, ens hem de preguntar per ciutadans rics o pobres, per ètnies poderoses o manipulades, per creients casats o pertanyents a una minoria sexual. ¿Quines són les minories dins de les majories, qui són les majories invisibles en relació amb les minories? El principi és sempre el mateix: plantejar una pregunta que interrelacioni una divisió considerada absoluta en qualsevol context. No hi ha res en la vida social que estigui basat en un absolut, ni tan sols la idea del que és una majoria o un grup cultural (Baumann, 2001: 169)

En definitiva: buscar les semblances allà on d'altres pretenen alçar murs de separació, assenyalar les diferències allà on d'altres pretenen definir unitats suposadament naturals. Saber-nos, en definitiva, estructuralment mestissos i mai no acabats del tot, més iguals als diferents del que en principi pensem, i més diferents als supòsits iguals del que imaginem. Es tracta, en definitiva, de desenvolupar una identitat irònica, «capaç d'alliberar-se de l'obsessió de tancar-se i també de la de superar-se» (Magris, 2001: 65).

### De la convivència «natural» a la convivència construïda

Hi va haver un temps en el qual la ciutat mateixa, el fet urbà amb la seva dinàmica particular, semblava suficient per generar aquest tipus humà que amb el temps hem denominat ciutadà i aquest tipus de relacions entre individus que qualifiquem de cíviques; n'hi havia prou, o ens ho semblava, a respirar l'aire de la ciutat per saber-nos i sentir-nos lliures. Com assenyala Donzelot, la ciutat moderna, la ciutat de la industrialització, semblava suficient per *produir societat* amb el traçat funcional del seu espai, separant espacialment amb claredat les classes antagonistes característiques de la societat industrial (capitalistes i treballadors) en llocs diferents dins de la mateixa ciutat, però amb la promesa que aquesta separació es podia superar a través de la promoció social dels individus. Fins al punt que:

Entre el final dels anys cinquanta i principi dels setanta la partida semblava tan guanyada, especialment a França, que es va poder concebre i materialitzar un tipus particular d'urbanisme que reunia totes les classes en un espai urbà unificador a través de l'homogeneïtat. Els «grans polígons» residencials i les «noves ciutats» van ser la principal encarnació d'aquesta confiança en la capacitat de l'urbs per crear una societat unida. (Donzelot, 2007)

Aquest temps ha passat. Allò que fa dos segles es va poder experimentar —malgrat el caràcter d'artefacte, de realitat socialment construïda— com un nou hàbitat, com una nova terra incògnita, a les exigències de la qual

ens havíem d'adaptar a fi d'obtenir-ne el millor, avui no és res més que un territori conquistat, plenament humanitzat. Amb la ciutat ha passat el mateix que amb els espais naturals: ja no ens hi adaptem, ja no ens modifiquen, sinó que els modifiquem fins a l'extenuació per adaptar-los a les nostres exigències. Per això, amb la ciutat per si mateixa ja no n'hi ha prou per produir ciutadans ni civisme. Tal com passa amb la naturalesa, avui la ciutat exigeix una nova actitud per part dels seus habitants, una actitud proactiva, propositiva, creadora de noves oportunitats perquè la vida urbana broti i es manifesti en tota la seva diversitat, exuberant i agonística.

Abandonada a les seves pròpies dinàmiques i al contrari del que esperàvem, la urbanització avui dia produeix, a massa llocs del planeta, unes societats incivils expressió degradada i degradant d'un planeta de ciutats misèria (Davis, 2007), d'un món de bandes urbanes que ocupen l'espai d'un Estat absent o competeixen per la legitimitat d'un Estat que ha perdut la seva dimensió social (Hagedorn, 2008). I això no només passa a l'anomenat Tercer Món. En aquestes condicions, com sentència Donzelot, «la ciutat ja no produeix societat».

Abandonada a les seves pròpies dinàmiques, la ciutat complexa i diversa tendeix més a construir-se com a *ciutat O* que com a *ciutat Y* (Beck, 2000a). La primera és la ciutat de la disjuntiva: o això o allò altre; la segona és la ciutat de la combinatòria: això i a més allò altre. La primera és la ciutat en la qual

s'enfronten jocs de suma zero: jocs de guanyar o perdre, jocs on si jo guanyo tu perds, i viceversa; la segona és la ciutat on s'afronten jocs de *suma positiva*: jocs on podem guanyar tu i jo. La primera és la ciutat de les eleccions incompatibles, de les exclusions, de les homogeneïtzacions simplificadores, de les fronteres; la segona és la ciutat de les sinergies, de les interrelacions, dels ponts.

La diversitat urbana no anirà a menys, sinó a més. Cada vegada més les nostres urbs —i no solament les més grans— seran concentracions de diversitat. El nostre repte és evitar que aquesta diversitat inevitable no desembocchi en conflicte, sinó en noves formes de convivència.

### Cultura i pràctica de la convivència intercultural

Això és el que declarava un hutu tancat a la presó ruandesa de Rilima acusat de participar en els assassinats de tutsis entre l'abril i el juny del 1994:

Vaig néixer a Kanazi, entre tutsis. Sempre vaig tenir coneguts tutsis, gairebé sense adonar-me'n. Però vaig créixer sentint lliçons d'història i programes de ràdio que esmentaven cada dia els seriosos problemes entre els hutus i els tutsis; i, alhora, em relacionava amb tutsis que no plantejaven cap problema. Hi havia una distància molt gran entre les notícies inquietants que patrullaven per les vores del país i la gent que tractàvem a casa, amb la qual no hi havia cap fricció, i la situació estava dividida i finalment s'havia de trencar a la força i havia de poder més la barbàrie o havia de poder més el sentit de veïnatge. (Hatzfeld, 2004: 184-185)

Veïnatge o barbàrie: les alternatives estan excel·lentment ben presentades. Com sabem, va tenir més poder la barbàrie.

La neteja ètnica, l'eliminació del que és diferent, només és possible sobre les ruïnes de la comunitat d'acceptació mútua. L'eliminació del altre exigeix un ambició i complex programa de desvinculació i, en conseqüència, de desresponsabilització. El 1935 el rabí de Berlín va descriure així la situació dels jueus a Alemanya: «Potser això no hagi passat mai al món i ningú no sap quant de temps es pot suportar: la vida sense veïns». Com assenyala Bauman (1997), l'Holocaust va ser possible només després d'un llarg procés de *producció social de la distància*, condició prèvia per a la producció social de la indiferència moral. Només així va ser possible generalitzar entre els alemanys la convicció que per molt atroces que fossin les coses que els passaven als jueus, no tenien res a veure amb la resta de la població i, per això, no havien de preocupar ningú més que als jueus. Per la seva banda, Beck (2000b) anomena *construcció política* de l'estrany el procés que va fer que tantes persones passessin «de veïns a jueus», i fossin així expulsades en la pràctica de l'espai dels drets i les responsabilitats. Volem cridar l'atenció sobre la rellevància ètica i política que té el sentiment de veïnatge, la consciència de pertànyer a un mateix espai de convivència.

Davant d'aquesta possibilitat tremenda —tremenda sempre encara

que no sempre arribi a l'extrem de l'Holocaust nazi, el genocidi ruandès o la neteja ètnica a l'antiga Iugoslàvia— només hi ha una opció responsable: desenvolupar pràctiques de gestió de la diversitat que permetin, com diu el títol de diversos treballs de Leonie Sandcock (2000), convertir els estrangers en veïns (*strangers become neighbours*), i així combatre la perillosa tendència contrària: la conversió de determinats veïns en estranys.

Ho hem assenyalat més amunt: l'única manera que la diversitat no erosi la confiança i el capital social és facilitar i promoure la interacció social. I és en aquest punt quan ens enfrontem a un primer problema: ¿la ciutat actual ofereix oportunitats perquè aquesta interacció es produeixi? «A tot Amèrica, la planificació urbana ha renunciat al seu paper històric com a integradora de comunitats, i afavoreix un desenvolupament selectiu que emfasitza les diferències». Aquesta afirmació de Michael Sorkin, feta al principi dels anys noranta, ens avisa d'un dels riscos més importants que afronta la ciutat mestissa d'avui i, sobretot, la de demà: el risc que, al marge de les nostres intencions i desitjos, l'espai urbà realment existent faci físicament impossible la interacció social.

Aquest espai urbà on la interacció social i la trobada entre veïns esdevenen cada vegada més difícils és el que Pietro Barcellona anomena ciutat postmoderna, «una enorme superfície polimentada en la qual es pot patinar

fins a l'infinit» (1992: 31). La imatge és perfecta. La ciutat, històricament l'espai privilegiat per a la civilitat, la socialitat, la comunicació, la trobada, la participació, es veu reduïda a un espai sense referències, un espai que ja no és necessari per a la vida. Un espai per travessar-lo tan de pressa com es pugui a fi d'arribar com més aviat millor als nous llocs privats en els quals desenvolupar virtualment la dimensió relacional: «El gratacel dels individus de carn i ossos —lamenta Barcellona— s'ha convertit en una estranya torre de Babel en la qual tothom aconsegueix connectar amb la xarxa informàtica però ja no aconsegueix parlar amb el veí del davant» (1992: 41). Recordem, en aquest sentit, una de les icones de la pintura contemporània: el quadre *Falcons de la nit* (*Nighthawks*) d'Edward Hopper.

Però la pèrdua de la ciutat real arrossega la pèrdua de la política real. Perquè no hi ha política sense ciutat: «La ciutat és el lloc dels trajectes i de la trajectivitat. És el lloc de la proximitat entre els homes, de l'organització del contacte» (Virilio, 1997: 42). La pèrdua de la ciutat significa, per tant, la pèrdua de la comunicació real en disminuir l'interès pels llocs i per la gent.

Bruce Bégout (2008) ha copsat perfectament l'esperit d'aquesta ciutat postmoderna, d'aquesta ciutat farcida de no-llocs (Augé), en analitzar el motel americà com a expressió d'aquesta no-ciutat: «El motel, lluny de limitar-se a ser una mostra de l'*american way of life*,

una mostra que es propaga avui a la perifèria de quasi totes les ciutats mundials, concreta noves formes de vida urbana on la mobilitat, la vagabunderia i la pobresa vital adquireixen un lloc preponderant». Com assenyala Bégout, la característica més evident d'aquest motel és que «no s'ha previst cap espai, ni extern ni intern, per acollir reunions d'inquilins». Al contrari, «tot ha estat concebut per afavorir una circulació de les persones en sentit únic: de l'automòbil a l'habitació, i viceversa». ¿No ens recorda, aquesta caracterització del motel americà, molts dels espais que trobem a les nostres ciutats?

Per tant, si realment aspirem a convertir les nostres ciutats diverses en ciutats efectivament mestisses, mestissades, pluralistes, és fonamental tenir en compte el tipus d'espai urbà que estem construint. I hem d'impulsar la construcció d'espais que permetin, com a mínim, que persones i col·lectius diversos comparteixin aquests espais. Es tracta de fer possible el multiculturalisme a la ciutat; dit d'una altra manera, es tracta d'evitar el multicomunitarisme, aquest «mosaic de grups segregats» del qual ens parlava Park fa quasi nou dècades.

Evidentment, el simple multiculturalisme no és suficient. El multiculturalisme implica la coexistència d'individus o grups amb identitats culturals diferents, però no la seva interrelació efectiva. El multiculturalisme implica la convivència civilitzada i pacífica entre diferents, però no necessàriament

la connexió entre ells. El multiculturalisme pot significar només simple juxtaposició de les diferències.

Per això, es tracta d'aprofitar aquests espais urbans en els quals es produeix la coincidència entre persones i grups diferents per impulsar pràctiques de convivència intercultural basades en el reconeixement del que ens uneix, en la suma, i no determinades per l'exacerbació de les diferències, del que ens separa. La interculturalitat, ens diu Cervantes (2006), «es concep com la interfície entre cultures diferents que formen "esferes" que en principi es troben separades. Hi ha interculturalitat quan es connecten aquestes esferes o cultures, quan es relacionen i es produeixen "interseccions" de la pluralitat cultural».

Quins poden ser aquests espais i aquestes pràctiques on aconseguir el contacte intercultural primer, i la convivència intercultural després? Sens dubte, un d'aquests espais privilegiats és l'escola. De fet, l'escola és la institució fonamental en el procés d'integració intercultural en les societats europees. Si en algun àmbit l'interculturalisme —el reconeixement positiu de la diversitat i, sobretot, l'experiència pràctica d'aquesta diversitat— ha experimentat un important impuls, això ha passat en el de l'educació. I cal continuar en aquest camí. Però, novament, ens trobem que aquest treball a l'escola és, fins i tot, més que necessari, imprescindible, però no suficient.

Pensem en la vivència de l'escola que pot tenir un nen o una nena, un



dels nostres fills i filles. Aquesta vivència és la d'un lloc on els temps estan perfectament pautats, i també els espais: ara és el moment de jugar, no abans ni després, i s'ha de fer aquí, no en un altre lloc. Un lloc on la norma és la convivència pacífica, ordenada, respectuosa: no s'admet la imposició per la força d'uns sobre uns altres, es practica el diàleg, es comparteixen els objectes de joc i es funciona des de la igualtat. Un lloc on l'autoritat està clarament instaurada. Un lloc on es respecten i es cuiden els béns públics. Un lloc on el llibre és un objecte quasi sagrat i la televisió es veu reduïda a instrument educatiu. Un lloc on s'aprenen i es parlen altres llengües. Un lloc on s'ensenya el respecte a altres cultures, on s'educa en valors, on s'ensenya, per damunt de tot, la transcendència innegociable de cada persona. I ara pensem en el que aquests mateixos nens i nenes viuen fora de l'escola. No és gens estrany que, cada vegada més, totes aquestes coses que l'escola ensenya siguin només això: coses que

tenen el seu lloc a l'espai escolar, però no fora d'ell.

El que ha passat a la nostra societat els últims vint anys és que s'ha trencat la sinergia que històricament existia entre les grans institucions socialitzadores: família, escola, església, mitjans de comunicació, treball i en una mesura diferent, ja que sempre ha tingut un component transgressor el grup d'amistat. Fins fa uns anys totes aquestes institucions es donaven suport mútuament: avui cadascuna funciona moguda per lògiques diferents i fins i tot contradictòries. Si apliquem aquesta reflexió a la qüestió de l'educació i de la pràctica intercultural: si aquesta educació i aquesta pràctica es produeixen només a l'interior de l'escola, sense connexió amb el conjunt de l'experiència vital dels nens i nenes, aquests pensaran que «això de la interculturalitat» és una cosa que no té res a veure amb la seva vida quotidiana, és a dir, «amb la vida real».

Per tant, l'escola i el barri, l'escola i la ciutat, s'han de donar suport mú-

tuament en la tasca de construir una cultura i una pràctica de la interculturalitat. El que s'aprèn a l'escola s'ha de poder practicar al carrer. Per això el carrer —segons Jacobs, l'autèntic cor de la ciutat— ha de facilitar la trobada entre diferents.

«El reconeixement d'allò que ens fa diferents i ens permet conviure —adverteix Melucci— ja no està garantit per cap principi extern a la convivència: resoldre els problemes significa també crear-ne de nous, per la qual cosa hauríem de renovar contínuament els pactes que ens mantenen junts; cal establir i negociar sobre la marxa les raons i les formes de la vida associada». La ciutat diversa, cada vegada més diversa, ens ofereix l'oportunitat per extreure tots els beneficis que aquesta diversitat ha reportat sempre a les societats europees. No podem desaproveitar aquesta oportunitat. L'única cosa que cal fer en aquest sentit és una cosa per a la qual totes i tots —al cap i a la fi som éssers socials i dependents els uns dels uns altres— estem preparats: conviure. 🔑

## Bibliografia

- ARSUAGA, J. L. (1999). El collar del Neanderthal. Barcelona: Temas de Hoy.
- BARCELONA, P. (1992). *Postmodernidad y comunidad*. Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- (2004). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- BAUMANN, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2000a). «La ciudad abierta». A: *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- (2000b). «De vecino a judío». A: *La democracia y sus enemigos*. Barcelona, Paidós.
- BÉGOUT, B. (2008). *Lugar común. El motel americano*. Barcelona: Anagrama.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. (1995). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- (1996). «Modernidad, pluralismo y crisis de sentido». A: *Estudios Públicos*, 63 [www.cepchile.cl/dms/archivo\_907\_235/rev63\_berger.pdf].
- CERVANTES, C. (2006). «Diversidad cultural y nociones relacionadas: un análisis conceptual». A: *Investigar la diversidad cultural. Teorías, conceptos y métodos de investigación para la educación y el desarrollo*. México: ITESO.
- COTTINO, P. (2005). *La ciudad imprevista*. Barcelona: Bellaterra.
- DAVIS, M. (2007). *Planeta de ciudades miserias*. Madrid: Foca.
- DE WAAL, F. (2007). *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós.
- DELGADO, M. (2002). «Anonimato y ciudadanía», Mugak, 20 [http://es.geocities.com/posdatas/delgado0306.html].
- DONZELOT, J. (1999). «La nouvelle question urbaine», *Esprit*, noviembre.
- DONZELOT, J. et al. (2007). *La fragilización de las relaciones sociales*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- DUNBAR, R. I. M. (1998). «¿Qué hay en una clasificación?». A: SINGER, P.; CAVALIERI, P. *El proyecto Gran Simio*, Madrid: Trotta.
- GOFFMAN, E. (1966). *Behaviour In Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*. Nova York: The Free Press.
- HAGEDORN, J. M. (2008). *A World of Gangs. Armed Young Men and Gangsta Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HATZFELD, J. (2004). *Una temporada de machetes*. Barcelona: Anagrama.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MAGRIS, C. (2001). *Utopía y desencanto*. Barcelona: Anagrama.
- MILGRAN, S. (1970). «The Experience of Living in Cities», *Science*, vol. 167, març.
- NEGRE, P. (1968). *El obrero y la ciudad*. Barcelona: Ariel.
- PARK, R. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- PUTNAM, R. D. (2007). «E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century», *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, 2.
- SANDERCOCK, L. (2000). «When Strangers become Neighbours: Managing Cities of Difference», *Planning Theory & Practice*, vol. 1, 1.
- SASSEN, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SIMMEL, G. (2001). *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- SORKIN, M. (2004). *Variaciones sobre un parque temático. La nueva ciudad americana y el fin del espacio público*. Barcelona: Gustavo Gili.
- STOLLE, D.; SOROKA, S.; JOHNSTON, R. (2008). «When Does Diversity Erode Trust?», *Political Studies*, vol. 56.
- VIRILIO, P. (1997). *El Ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.