

Convivència intercultural a l'espai públic urbà

Mikel Aramburu. Institut de Govern i Polítiques Públiques. Universitat Autònoma de Barcelona

El tema del «espai públic» està guanyant importància en l'opinió pública i en l'agenda política contemporània, fruit dels canvis tant en els usos socials com en les regulacions que s'apliquen des de les administracions municipals per intentar respondre a un augment, en part objectiu i en part percebut, de la conflictivitat en aquest espai.

L'espai públic urbà, especialment a les grans ciutats, ha estat des de sempre subjecte a tensions i conflictes entre diferents funcions i actors amb usos i interessos diversos. Tanmateix, els consensos i les complicitats que, *grasso modo*, operaven fins fa poc en la regulació de la convivència a l'espai urbà, s'han anat diluint força, de manera que la convivència a l'espai públic afronta una sèrie de reptes cada vegada més complexos. L'heterogeneïtat sociocultural creixent interpel·la les polítiques que intervenen a l'espai públic, que ja no poden ser simplement d'oferta massiva, dirigida a grans col·lectius suposadament homogenis, sinó que han de bregar amb demandes diversificades i, a vegades, confrontades, i alhora intentar preservar el que és propi i definitori del concepte d'espai públic: l'obertura a tota la ciutadania, la igualtat de condicions d'accés i gaudi.

En aquest text s'aborda la convivència a l'espai públic urbà en una societat travessada per múltiples divisòries socials, culturals i identitàries. Partint d'una aproximació conceptual a allò que implica parlar de convivència, i més concretament de convivència in-

tercultural, es passa posteriorment a abordar les transformacions que han operat en les formes de sociabilitat i ús de l'espai urbà en les societats occidentals contemporànies. Per acabar, explorarem diverses claus d'interpretació (materialistes, culturalistes i constructivistes) de la conflictivitat a l'espai urbà.

Què és la convivència?

Aparentment, «convivència» és un terme senzill amb connotacions clarament positives que no hauria de plantejar gaires problemes teòrics. Tanmateix, tant la definició com l'aplicació, la semàntica i la pragmàtica constitueixen un terreny minat de problemes conceptuals.

La mateixa definició de «convivència» no resulta fàcil de delimitar. En altres llengües, com l'anglès o el francès, ni tan sols hi ha una paraula d'ampli ús social amb connotacions semblants. La «convivència» és una contribució genuïnament hispana al patrimoni conceptual internacional sobre relacions ètniques. De fet, la introducció d'aquesta paraula en el debat internacional es produeix de la mà de la historiografia anglosaxona sobre la relació entre jueus, musulmans i cristians a la Península Ibèrica durant l'edat mitjana.¹

De què parlem, doncs, quan parlem de convivència? Ens referim a la coexistència pacífica o a l'intercanvi harmoniós amb els altres? Si hem de jutjar per moltes definicions que rebutgen una accepció minimalista de convivència, sembla que l'absència de

conflictes és una condició necessària però no suficient per parlar de convivència; caldria un intercanvi enriquidor per aconseguir una convivència pròpiament dita. De fet, l'ús d'aquest vocable té unes connotacions clares de calidesa, proximitat, amicitat i «bon rotllo». Però, si el volem fer servir amb objectius operatius, per exemple per promoure determinades dinàmiques socials, no són aquests uns requisits massa exigents?

En una societat altament individualitzada i fragmentada en múltiples subgrups (edat, estils de vida, estatus socioeconòmic, ideològics, professionals...) dins dels quals les persones desenvolupen la major part de les seves relacions socials sense haver-se de relacionar amb membres d'altres categories, més enllà dels intercanvis merament instrumentals, exigir de la convivència un intercanvi relacional generalitzat no sembla un objectiu gaire realista. De vegades sembla que oblidem aquest context de fragmentació relacional generalitzada quan exigim als immigrants que es relacionin amb els autòctons, o viceversa. O bé assumim que vivim en una societat sense convivència, i en aquest cas aquest deixaria de ser un terme operatiu (en tot cas un projecte utòpic), o bé utilitzem una

1. MANN, V.; GLICK, T.; DODDS, J. (2007). *Convivència: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*; HALAVAIS, M. (2005). *Like Wheat to the Miller: Community, Convivència, and the Construction of Morisco Identity in Sixteenth-Century Aragon*; WOLF, K. (2008). *Convivència in Medieval Spain. A brief History of an Idea*.

noció de convivència més pragmàtica i susceptible de portar a terme en una societat amb múltiples segregacions i fragmentacions.

Convé, a més, fer algunes puntualitzacions per veure com la noció de convivència és bastant més complexa del que sembla a primera vista. La relació i l'intercanvi entre persones amb identitats culturals i socials diferents, el que se sol anomenar «interculturalitat», és positiva, sens dubte, un ingredient convivencial que cal fomentar i cuidar. Això no obstant, convé no fer-se gaires il·lusions sobre les potencialitats transformadores de la relació intercultural: l'intercanvi i la hibridació cultural no són incompatibles amb actituds d'intolerància cap als altres. Els grups majoritaris es poden apropiari, com ben sovint fan, d'elements culturals de les minories subordinades (de la seva música, manera de vestir o de parlar) i alhora mantenir intactes els prejudicis i les discriminacions. Els grups minoritaris, per la seva banda, poden estar totalment immersos en la «cultura nacional» i, al mateix temps, afirmar una identitat que nega l'anterior. La hibridació i el mestissatge cultural no són cap garantia de respecte cap a l'altre, no ho han estat històricament.²

D'altra banda, el requisit de l'absència de conflictes per parlar de convivència tampoc està exempt de problemes. Es poden donar alhora conflicte i convivència? O potser ens hauríem de preguntar: es poden donar situacions de convivència exemptes de conflicte? El

mateix conflicte és un tipus d'intercanvi, ens indica que hi ha relació. El doble valor de la paraula dialèctica, com a enfrontament i diàleg, ens indica que tots dos no estan tan allunyats. Pot ser que en alguns casos els conflictes d'avui siguin una llavor per a la convivència de demà. Els estudiosos dels conflictes acostumen a distingir entre «conflictes destructius» i «conflictes constructius». A diferència dels primers, aquests últims permeten superar situacions d'injustícia sense saltar-se uns principis bàsics de respecte cap a l'altre ni posar en perill la coexistència, és a dir, sense desencadenar una espiral d'odi i animadversió de difícil retorn (Fernández, 2006). Però la classificació d'un conflicte com a constructiu o destructiu depèn bastant de qui el valori. A més, els conflictes són dinàmics, i un conflicte destructiu pot esdevenir constructiu, i a l'inrevés. Així, doncs, és difícil saber davant de quin tipus de conflicte som. ¿Com saber, per exemple, si els disturbis urbans als barris perifèrics francesos durant la tardor del 2005 seran els fonaments d'un replegament comunitari que condueixi a una societat definitivament dual o, per contra, el desencadenant d'una sèrie d'accions dirigides cap a la integració total dels joves de les rodalies a la societat francesa? De fet, molts dels avenços més importants en matèria de drets civils i socials de les minories s'han produït després de «disturbis racials», com va passar als Estats Units al final dels anys seixanta i al Regne Unit als vuitanta.

En tot cas, un conflicte, especialment un conflicte violent, és la demostració que alguna cosa falla en la convivència, i que caldria prevenir les situacions d'injustícia que alimenten aquest tipus de conflictes. Així que treballar per la convivència implica impulsar la «cohesió social», és a dir, la solidaritat social i la reducció de les desigualtats, així com la participació política en igualtat de condicions, i la garantia de serveis públics universals i de qualitat que ajudin a contenir els greuges comparatius entre els grups exclosos, etc. Això vol dir, en definitiva, que les polítiques de foment de la convivència han d'anar acompanyades per polítiques que fomentin l'equitat.

En l'àmbit de la vida quotidiana, la reducció de les desigualtats implica el reconeixement de les necessitats d'altres ciutadans, l'interès pel benestar dels altres. I, en darrer terme, això depèn del reconeixement que els altres formen part d'un «nosaltres». Per a això cal que hi hagi una identitat comuna. Històricament, aquesta identitat comuna, aquest «nosaltres» que incloïa tots els ciutadans amb els mateixos drets,

2. El consum d'aliments potser n'és l'exemple paradigmàtic. Cap intercanvi cultural ha estat tan fecund com la circulació globalitzada d'aliments que es va posar en marxa en l'època moderna. Amb això va millorar la dieta i la seguretat alimentària, però certament no va servir per millorar la comprensió ni la solidaritat intercultural. Per exemple, com mostra Sidney Mintz (1985), la difusió del consum de sucre i cacau entre les classes populars europees va ser tot un estímul per al desenvolupament de l'economia esclavista a l'Àfrica i Amèrica...

L'ha proporcionat la comunitat nacional, una entitat que era alhora una comunitat de drets compartits i de solidaritat entre persones que compartien una identitat cultural comuna. Determi-nades concepcions de la cohesió social continuen recolzant sobre aquest supòsit (vegeu, per exemple, Kearns i Forrest, 2000). Però ara, en una societat cada cop més complexa i diversa, necessitem un «nosaltres» que no depengui d'una cultura compartida a imatge i semblança de la comunitat nacional.

En situacions de pluralisme ètnic i social resulta molt difícil generar o sostenir valors socials compartits, més enllà de certs valors i normes de comportament universal i de sentit comú. A més, sovint, els valors compartits que es volen promoure són els majoritaris. Més que imposar els valors de la cultura majoritària (autòctona, blanca, de classe mitjana), hauríem de crear els espais de negociació permanent de valors particulars, i a partir d'aquest procés inestable, dialèctic, conflictiu moltes vegades, reconèixer els valors comuns i promoure la creació de noves identitats compartides.

En definitiva, més que per una definició romàntica de convivència com a la consecució d'una comunitat idíl·lica, advocaríem per una aproximació pragmàtica. Conviure és crear espais on poder deliberar les diferències i regular els conflictes, on totes les parts i totes les veus estiguin representades, sense exclusions, i a partir de la qual puguin sorgir diversos espais públics compartits.

La dimensió intercultural de la convivència

És obvi que els problemes de convivència sobrepassen molt la qüestió de la immigració, i que aquests ja existien abans que arribessin els immigrants actuals, però com que la convivència és una de les paraules d'ordre quan es parla d'immigració (al cap i a la fi és un dels principals problemes reconeguts per la població), hi ha el perill de reduir els problemes de convivència als avatars de la relació entre autòctons i immigrants o entre diferents comunitats d'immigrants, i naturalitzar així l'equivalència entre ambdós, com si fossin sinònims. Això és el que passa quan muntem una «festa de la convivència» i tothom entén que en realitat es tracta de «convivència intercultural», que al seu torn és una reducció de la «convivència amb immigrants». No és fàcil escapar a aquest tipus de trampes en l'ús del llenguatge, ja que aquest té una funció econòmica que li és intrínseca, de manera que de seguida que sortim d'un reduccionisme acostumem a caure en un altre. Però almenys hem de ser conscients de les implicacions epistemològiques i polítiques que tenen determinats usos lingüístics de la convivència. Per això, la convivència s'hauria d'abordar des d'un marc integral, per no reificar, no instituir així el conflicte intercultural.

En rigor, totes les relacions, siguin bones o dolentes, són interculturals. Totes les idees i tots els comportaments són culturalment condicionats.

La cultura és un sistema d'adaptació socialment après de les persones a les seves circumstàncies de vida. Aquesta adaptació es mou en un contínuum que va des d'allò més universal de l'espècie humana fins a allò més singular de la persona, passant per significats compartits amb certs col·lectius i no amb uns altres. Això vol dir que tenim cultura no solament com a catalans o com a marroquins, sinó també com a vells, com a pobres, com a professors, com a mares de classe mitjana o com a rastafaris. Si afegim a això que les possibles combinacions de totes aquestes particularitats són pràcticament infinites, hi hauria quasi tantes «cultures» possibles com persones. A més, malgrat que els primers anys de socialització de la persona són crucials per forjar la seva «cultura», aquesta es transforma en la mesura que l'individu s'adapta a situacions i circumstàncies canviantes.

Tota aquesta enorme heterogeneïtat i complexitat fa molt difícil parlar de «cultura» en substantiu. No hi hauria pròpiament (com una totalitat perfectament delimitada) una cultura catalana, basca o espanyola, ni tampoc una cultura jove, gai o catòlica. Tot i això, per economia de llenguatge, una altra vegada parlem d'una cultura jove per distingir-la de l'adulta, o de la cultura catalana per distingir-la de l'andalus, perquè aquestes «cultures» tenen components propis que les diferencien entre si. Però el risc de passar d'aquestes referències econòmiques a la reificació culturalista és gran.

Però, ¿no hi deu haver més diferència cultural entre les cultures «tradicionals» que entre categories internes d'una mateixa societat? És a aquesta diferenciació a la qual fa referència la distinció entre cultures i subcultures. Encara que resulta molt difícil mesurar la «diferència cultural», és innegable que hi ha formes culturals molt diferents de modelar l'experiència humana, i que aquesta diversitat històricament ha tingut un reflex territorial, de manera que la distància geogràfica ha estat equivalent moltes vegades a diferència cultural. Les migracions internacionals han produït noves configuracions en barrejar (o juxtaposar) tota aquesta diferència a les ciutats del Nord, tal com el colonialisme ho havia fet als països del Sud fa segles. ¿Aquesta nova diversitat als nostres barris, pobles i ciutats, allò que normalment anomenem interculturalitat, és tan complexa i tan nova que necessita sistemes especials de vigilància i dispositius adaptats d'intervenció?

Sense tampoc menysprear-la, no s'ha de sobredimensionar la diferència intercultural posada en relleu per la nova immigració als països del Nord. La migració arriba en condicions de globalització, i amb la globalització, un fenomen que no és d'ara (especialment als països del Sud), es generen diferenciacions semblants en totes les cultures tradicionals que produeixen a tot arreu ordenacions de les diferències que resulten molt semblants. La universalització de dos productors culturals

importants com són l'Estat (govern, exèrcit, escola...) i el mercat (diners, treball assalariat, mercat...) generen a tot arreu institucions i pràctiques semblants que produeixen adaptacions culturals homologables. A més, el sentit unidireccional de la indústria cultural (del centre cap a la perifèria) col·labora en la difuminació i reorganització de les diferències.³

Els immigrants no són caçadors recol·lectors del Kalahari que viuen en bandes, desconeixen els diners i creuen en el poder sagrat del tro. Aleshores hauríem d'anar amb compte de no tractar-los com a tals. En temps de globalització accelerada com l'actual, la diferència cultural és una diferència més intel·ligible.

D'altra banda, és important recordar que els conflictes moltes vegades són una qüestió d'identitat, no de cultura. La identitat també és cultura però no tota la cultura és identitat. La identitat és una selecció, quan no és una invenció, d'unes característiques culturals per diferenciar uns col·lectius d'uns altres. Aquestes característiques d'identificació són canviants, posicionals i instrumentals, varien d'uns individus a uns altres, d'uns moments a uns altres, segons el col·lectiu davant el qual ens volem diferenciar, i en funció d'interessos polítics, econòmics, de prestigi simbòlic, etc.

La gent que treballa amb «problemes interculturals» als barris sap perfectament que moltes vegades els conflictes no es generen perquè les

cultures (costums, valors...) de dos col·lectius entrin en conflicte o siguin incompatibles, sinó perquè l'altre és vist través d'estereotips diferencialistes que fan que l'autòcton vegi l'immigrant, o viceversa, no com a jove, pare o comerciant, sinó com «un altre» pertanyent a «una altra cultura». Cal que aquest saber arribi i s'expressi en el llenguatge públic dels mitjans de comunicació, dels polítics, i també en els plans d'acció. Les cultures no dialoguen entre si, ni es comprenen, ni es toleren ni tenen conflictes. Són els individus, culturalment heterogenis, que en virtut de les seves identitats socials i dels seus interessos es relacionen de manera complexa. Els conflictes que es deuen a valors i costums que xoquen entre si també existeixen, evidentment, però d'aquests n'hi ha també entre els múltiples subgrups culturals que formen qualsevol societat. L'especificitat de la immigració no és que aquesta afegeixi més diferència cultural (que també) a la vida de la ciutat, sinó que els murs simbòlics i materials de l'alteritat identitària són en aquest cas molt més alts. La manera com abordem la convivència pot treure o posar maons a aquests murs. El llenguatge és important, sens dubte, però també el contingut i el format dels dispositius d'intervenció.

Els conflictes sobre l'espai públic urbà formen part de la idiosincràsia

3. Per aprofundir en aquesta visió de la «cultura» a la bibliografia contemporània de l'antropologia i les ciències socials, vegeu especialment Friedman 1994, Hannerz 1998 i Bauman 2002.

de la convivència a les ciutats. Així ha estat des de sempre, però segurament ara assistim a un moment de certa crisi, o percepció de crisi, respecte a la convivència en l'espai públic urbà. Aquest malestar respecte a l'espai públic és evident en el context espanyol, com n'és testimoni la proliferació, els últims anys, d'ordenances municipals sobre «civisme», però aquesta tendència també es produeix en el context internacional, almenys a les democràcies occidentals (Fyfe *et al.*, 2006). Ahora que preval la desregulació dels assumptes econòmics, l'únic àmbit on l'Estat es reforça és en el seu paper entorn de la seguretat, sens dubte una de les expressions del qual és l'afany per augmentar la regulació de la vida pública urbana.

Les causes del malestar respecte a la convivència urbana són diverses i complexes, però no hi ha dubte que la immigració (o la percepció social que se'n té) sembla tenir un paper destacat, com es pot veure a l'exposició de motius de les noves ordenances de civisme, d'acord amb la freqüència amb què es refereixen a la «globalització» (un autèntic eufemisme emprat per designar la «immigració» sense mencionar-la) com un dels fenòmens que requereixen noves regulacions urbanes (Merino, 2006).

Però abans d'entrar en el tema de la immigració em voldria aturar un moment en el que podríem denominar la concepció dominant contemporània de l'espai públic, precisament per mostrar amb més claredat la significació de la immigració amb relació a aquest tema.

La concepció dominant de l'espai públic

Una primera observació crítica que hem de fer és relativa al concepte d'espai públic. La idea d'«espai públic» és un concepte urbanístic i alhora polític. D'una banda, l'espai públic urbà està compost pels carrers, places i parcs d'una ciutat, tot allò que és d'accés lliure. D'altra banda, l'espai públic, en el sentit de la filosofia política, allò que també s'anomena esfera pública, és un àmbit de deliberació democràtica oberta a tothom.

Sens dubte, l'àgora de l'Atenes clàssica, que era al mateix temps plaça pública i arena de discussió política dels ciutadans, constitueix el mite fundacional d'aquesta relació d'associació, si no d'identitat, entre espai urbà i esfera política (Harvey, 2006). En les democràcies liberals el principi ideològic sobre el qual pivota l'espai públic (en la doble accepció urbanística i política) és bàsicament el mateix: es tracta d'un espai obert a tots, sense exclusions. Tots som iguals davant l'espai públic, independentment de la posició social o la cultura de cadascú. Aquesta és la idea o, si es vol, la retòrica dominant de l'espai públic.

El problema és que un espai públic obert a tots, sense exclusions, segurament no ha existit mai. Sense anar gaire lluny, l'àgora atenenca, icona per antonomàsia de l'espai públic democràtic i participatiu, s'ubicava en una societat esclavista on no solament els metecs (esclaus estrangers) sinó tampoc

les dones participaven en aquestes assemblees públiques.

Alguna cosa semblant s'esdevé amb el concepte d'espai públic d'Habermas en el seu influent llibre *La transformació estructural de la vida pública*, publicat per primera vegada l'any 1962. Habermas situa l'emergència de l'espai públic democràtic als cafès i clubs de Londres i París durant els segles XVIII i XIX, on els senyors anaven a llegir la premsa i discutir de política. Però ni els treballadors ni els camperols podien participar en aquestes tertúlies.

El problema de la concepció liberal de l'espai públic és que es tracta d'un concepte molt idealista que amaga les restriccions d'accés als grups menys afavorits de la societat i que al mateix temps margina unes altres formes de vida pública diferents de les dominants. En l'àmbit de discussió sobre l'esfera pública política aquestes crítiques han estat posades en relleu per nombrosos analistes (vegeu, entre d'altres, Fraser 1991 o Thompson 1996). Tanmateix, està molt menys desenvolupada una crítica a la noció liberal de l'espai públic urbà.

Com assenyala Jordi Borja (2003), el principi definitori de l'espai públic urbà no és tant de naturalesa jurídica (la propietat pública), com sociològica (el seu ús i sobretot les seves condicions d'accés). Hi ha espais de titularitat pública que no són de lliure accés, mentre que uns altres de titularitat privada sí que ho són. Allò que defineix l'espai públic és el lliure accés.

En aquest sentit, el principi és que tothom té el dret a accedir i fer ús de l'espai públic d'una ciutat, amb la condició, això sí, que ningú se l'apropriï. Però en la vida quotidiana d'una ciutat traslladar aquest principi a la micropolítica de carrers i places afronta no poques tensions. La gent pot utilitzar l'espai públic sempre que no sigui en detriment del dret d'uns altres usuaris, però això no és gens senzill i està subjecte a conflictes. Per exemple, si jugo a futbol en una plaça, el dret de la gent de passar-hi es veurà compromès, i a l'inrevés, si hi ha gent que passa no puc jugar a futbol. Finalment, algú ha de tenir la prioritat, i això és una qüestió política.

En la pràctica, qualsevol regulació (formal o informal) de l'espai públic acostuma a reflectir la correlació de forces existent en una societat determinada. Si passegem per un barri popular llatinoamericà possiblement veurem com el carrer és ple de xavals jugant a futbol; la gent que passa per allà ha d'esquivar la pilota i els jugadors. Els joves, que són majoria en aquests barris, marquen l'ús dominant de l'espai públic. En canvi, en una societat envellida com a la nostra, els usos que fan els adults dominen (o intenten dominar) els usos dels més joves.

Són molts els conflictes que es poden produir entre diferents usos i funcions de l'espai urbà, però potser hi ha una tensió estructural difícil de gestionar entre dues funcions diferents: l'estar i el passar, entre el vianant i els

usos de sociabilitat (Borja, 2003). Aquesta tensió entre el passar i l'estar s'està decantant a les societats occidentals contemporànies a favor del passar en detriment de l'estar. A l'ordenança del civisme de Barcelona, emblema de la tendència generalitzada a augmentar la regulació de la vida pública, un dels principis més recurrents del text (i que va passar més desapercebut a l'enorme polèmica que es va generar sobre això els anys 2005 i 2006) és el de «lliure circulació». Diversos articles de la normativa s'emparen en aquest principi per prohibir activitats que dificulten el lliure trànsit de la gent, entre elles la «mendicitat estàtica», com és ara la que practica un captaire en una vorera o a la porta d'una església.

Però aquesta ordenança no fa sinó reflectir la concepció de l'espai públic actualment hegemònica. Richard Sennet ja assenyalava que almenys des del segle XIX l'espai públic de les grans ciutats s'havia «convertit en una derivada del moviment». I destacava també l'ansietat que generava el «fet de prendre el moviment incontrolat com un dret absolut de l'individu» (2001 [1974]: 43). A les societats occidentals, els carrers i les places constitueixen cada vegada menys un lloc per estar-hi, per desenvolupar-hi relacions de sociabilitat, per reunir-s'hi amb amics i coneguts, és a dir, per a usos col·lectius de grups i petits grups.

Les trobades socials es fan cada vegada menys als espais públics. D'una banda, hi ha un replegament de la socia-

bilitat cap a l'espai domèstic, resultat de la valoració de la intimitat ja apuntada per Sennet (2001). D'altra banda, hi ha una privatització de la sociabilitat en llocs de consum, com bars i restaurants, centres comercials, espais, clubs esportius, etc. Es podria dir que les pràctiques de sociabilitat s'estan privatitzant alhora que mercantilitzant, es redueixen a espais socialment homogenis i cada vegada esdevenen més improbables les trobades amb gent socialment diferent. En síntesi, l'espai públic urbà està perdent bona part de les seves funcions de sociabilitat comunitària. És cert que hi ha molts tipus de ciutats i molts tipus d'espais públics, i encara hi ha molts carrers, places i parcs urbans que segueixen mantenint una vida pública vibrant. Però no és menys cert que la tendència històrica és clara: les classes mitjanes i gradualment també les treballadores es van retirant de l'espai públic com un àmbit on desenvolupar relacions de sociabilitat.

Aleshores, qui fa un ús sociable de l'espai públic? Doncs, prioritàriament, qui no té un espai privat en condicions ni mitjans per accedir a llocs privats on mantenir trobades socials: joves, sense sostre, immigrants... Les regulacions de l'espai públic actuals semblen apostar per restringir l'ús que fan dels carrers els «sense alternativa», a l'espera que la classe mitjana vagi més tranquil·la pel carrer, i de passada crear un ambient més propens per al consum dels residents, els visitants i els turistes (Banister *et al.*, 2006).

Aquest és l'eix axial de la conflictivitat a l'espai públic urbà contemporani: el que separa la societat majoritària, que en part s'ha retirat de l'espai públic, i diverses minories, que en fan un ús intensiu. La majoria se sent amenaçada o incomodada per les minories i fa sentir el seu pes electoral per restringir els usos minoritaris. Es pot analitzar aquesta conflictivitat des de diferents perspectives: hi ha consideracions d'ordre material, unes altres són de tipus cultural i unes altres depenen de com el problema es construeixi socialment. Cada una d'aquestes perspectives il·lumina una part del problema, però combinades ens poden proporcionar una visió de conjunt prou complexa. Centraré l'anàlisi en la immigració, però aquesta planteja qüestions que en gran manera es poden estendre a unes altres minories, com joves o persones sense sostre, categories inquietants per l'ús que fan de l'espai públic.

L'aglomeració compensatòria

Si haguéssim d'identificar la principal característica distintiva de la immigració (un col·lectiu enormement heterogeni i que per tant admet poques generalitzacions) en relació amb l'espai públic, sens dubte seria que, de manera general, els immigrants usen l'espai públic d'una manera bastant més intensiva que els autòctons. Per això, als barris on viuen immigrants sembla moltes vegades que n'hi ha més que els que realment viuen: són molt més presents al carrer.

Es poden adduir diverses raons per explicar l'ús relativament intensiu que fa la immigració dels carrers i les places. Des d'una perspectiva materialista, una de les raons més importants és que aquest ús intensiu és l'expressió dels constrenyiments existents en la utilització d'uns altres espais com a llocs de trobada. És dir, els immigrants es veuen forçats a ser a l'espai públic perquè no poden ser en altres llocs. L'ús intensiu que fan els immigrants dels parcs, les places i els carrers obeeix en gran manera un fenomen que Ubaldo Martínez Veiga (1996) denominava «aglomeració compensatòria», en referència a la concentració de treballadores de la llar dominicanes en alguns carrers de Madrid durant els caps de setmana. Aquestes dones que treballaven com a internes a casa dels seus senyors, quan tenien un dia lliure compensaven el seu aïllament durant la resta de la setmana trobant-se a l'únic lloc on podien fer-ho: al carrer.

Si estenem l'aplicació d'aquest concepte podríem dir que l'aglomeració al carrer compensa les restriccions en l'accés i el gaudi d'un altre tipus d'espais. Quins són aquests espais? Són els espais on la majoria de la població autòctona desenvolupa activitats d'oci i sociabilitat.

- En primer lloc, l'habitatge. A més precarietat de l'habitatge més necessitat hi ha d'espai públic per reunir-se amb amics i coneguts. De manera inversa, com més gran i confortable és l'habitatge menys s'utilitza l'espai

públic. Hi ha una clara relació entre la qualitat i la mida de l'habitatge i l'ús de l'espai públic.

- Les instal·lacions esportives. La gran majoria són de pagament, la qual cosa exclou qui no té recursos suficients per pagar les entrades o quotes de soci.

- Bars, discoteques, centres comercials que tenen pràctiques de discriminació arrelades cap a alguns col·lectius, o que, simplement, tenen preus que exclouen qui no s'ho pot permetre.

- Equipaments culturals públics, com centres cívics i biblioteques que no tenen programes i continguts atractius per a aquests col·lectius d'immigrants.

Fomentar l'accés dels immigrants a aquests espais alleugeriria la pressió sobre l'espai públic. Una altra cosa és si això és o no desitjable, ja que una vida pública vibrant i intensa ha estat proposada com a clau de l'èxit urbà (Jacobs, 1973). Però independentment d'aquestes consideracions, això indica dues coses. En primer lloc, unes implicacions de classe social molt clares. En general, els pobres depenen, necessiten i utilitzen l'espai públic molt més que els rics. En segon lloc, si volem comprendre el que passa als carrers i les places no es pot aïllar l'espai públic de les condicions que té la gent per accedir a unes altres espais físics (com l'habitatge o els equipaments col·lectius, públics o privats), i tampoc es pot aïllar de l'àmbit sociopolític més ampli. És a dir, l'espai públic no es pot tractar com una república independent, sinó en relació amb

una xarxa d'espais (públics i privats) i un marc social més ampli.

Una altra qüestió pertinent sobre la relació entre la immigració i l'espai públic es refereix al diferent bagatge cultural amb què immigrants i autòctons (parlant en un sentit molt general) practiquen l'espai públic, un aspecte que abordarem a continuació.

La trobada de diferents habitus públics

La convivència o coexistència als carrers i places es fonamenta en acords tàcits. La gent, a tota hora i pertot arreu, ajusta els seus comportaments en públic de manera recíproca amb els altres. Aquests pactes quotidians són implícits, i a més no són fixos, sinó dinàmics, sempre s'estan renegociant entre persones i grups socials amb interessos, valors i identitats diverses i canviant. Cap normativa o regulació administrativa, per necessària que sigui, pot substituir aquestes negociacions; altrament, l'espai públic perdria tota la vitalitat.

En aquestes negociacions quotidianes de la coexistència en públic apareix sovint el conflicte, inevitable i fins i tot necessari per a l'adaptació recíproca constant de les pautes de convivència. Però, en termes generals, immigrants i autòctons segurament aborden aquestes negociacions conflictives de les pautes de convivència no solament des de diferents posicions socials, sinó també des de diferents concepcions culturals.

L'any 2006 vaig fer algunes sessions de treball sobre l'espai públic amb alumnes de mediació intercultural, majoritàriament immigrants marroquins i llatinoamericans amb estudis superiors. En aquestes sessions els preguntava quines eren les diferències que veien en la manera d'usar l'espai públic a Espanya i els seus països d'origen. A tots els grups hi havia bastant consens que als països d'origen hi havia més restriccions administratives per fer manifestacions polítiques a l'espai públic, però tanmateix hi havia més obertura davant la participació social i comunitària, és a dir, més autoregulació social de l'ús de l'espai públic urbà. Aquesta autoregulació es basava en dues coses: 1) el principi de més tolerància cap a les apropiacions puntuals i efímeres de l'espai públic (posar música alta, muntar una festa familiar o fins i tot la vetlla d'un difunt al carrer, com passa al Magreb, sense demanar permís administratiu); 2) quan hi ha un conflicte l'aborden directament les parts, sense la intervenció de l'administració.

En canvi, als països europeus, segons l'opinió dels mediadors —en una observació que em sembla bastant encertada—: 1) es toleren menys les apropiacions, encara que siguin puntuals, de l'espai públic, ja que són activitats que es veuen com a invasores, i 2) hi ha també més pressió sobre els poders públics perquè regulin els usos i els conflictes a l'espai públic. Hi ha una delegació d'aquesta regulació cap a l'Estat. No entrar en conflictes interper-

sonals seria «l'actitud civilitzada», una formulació que recorda el «procés civilitzador» de què parlava Elias (1988).

En un context d'immigració recent, aquests diferents hàbits de vida pública tenen com a resultat que: 1) els autòctons se senten «agregats» més sovint que els immigrants; 2) moltes vegades els immigrants no entendran el sentit del «greuge», i per tant, 3) els poders públics rebran més demandes per intervenir per part dels autòctons que dels immigrants.

Seria possible afegir a més que quan una persona se sent agregada per una altra moltes vegades la percepció del greuge no ve tan determinada per l'ofensa objectiva, és a dir, pel comportament de l'ofensor, com per la identitat d'aquest. En la mesura que els immigrants constitueixen una categoria social estigmatitzada, amb diferents modulacions segons els diversos col·lectius, aquest estigma pot reforçar també el sentit del greuge.

Per acabar aquest text voldria reprendre les observacions que fèiem al començament sobre el concepte d'espai públic.

L'estigma del gueto

Una de les qüestions de fons amb relació a l'ús de l'espai públic és si aquest pot ser un espai on desenvolupar pràctiques de sociabilitat. És dir, si l'espai públic és o pot ser alguna cosa més que un espai de trànsit, per anar de casa al treball i del treball a casa o per anar a comprar de botiga en botiga. Altrament


dit, ¿l'usuari de l'espai públic solament és l'individu (el vianant amb pressa, el *flâneur* o el consumidor), o també poden ser grups?

A vegades els grups necessiten fer un ús propi (apropiació) de l'espai públic: els grups de joves que fumen porros, els grups d'ancians que s'ajunten per prendre el sol, o les mares que xerren mentre vigilen els fills petits necessiten espais que són relativament incompatibles entre si, així que tendeixen a ocupar diferents llocs o franges horàries a l'espai públic. És a dir, es produeixen especialitzacions funcionals, petites segregacions en una xarxa espacial i temporal que ha de donar resposta als diferents tipus d'usuaris.

Els immigrants també necessiten agrupar-se en públic, per fer «apropiacions transitòries», i ho necessiten, no

perquè tinguin una mena de pulsio ètnica que els empenyi a agrupar-se, sinó perquè tenen coses en comú per compartir, com qualsevol grup. Però si hi ha quatre pakistanesos xerrant al carrer no faltarà qui digui que formen un gueto. I això és així perquè les agrupacions dels immigrants als espais públics tenen un dèficit de legitimitació social.

És curiós que en nom de la de defensa de l'espai públic com un espai obert a tots s'estigmatitzin les pràctiques de sociabilitat en públic dels immigrants, allò que sintetitza molt bé el famós terme «gueto», que només s'aplica a un tipus de concentracions i és totalment cec davant les múltiples concentracions i fragmentacions socials, professionals, generacionals i de tot tipus que estan absolutament generalitzades en la nostra societat (Aramburu, 2000).

De vegades sembla que la visió que hi ha sobre la immigració a l'espai públic és com la del gos de l'hortolà, que ni menja ni deixa menjar. La classe mitjana i fins i tot àmplies franges de la classe treballadora, que en gran part s'han retirat de l'espai públic, no és que competeixin amb els immigrants i altres minories per l'ús de places i carrers, sinó que simplement els espanta, els inquieta o els fa por la seva presència col·lectiva en públic. Mentre la immigració continuï sent una categoria social inquietant i estigmatitzada és lògic que la seva concentració continuarà produint inquietud. I això no es resoldrà únicament a l'espai públic urbà, sinó també a l'esfera pública de la política i els mitjans de comunicació. 

Bibliografia

AMIN, A. (2002). *Ethnicity and the Multicultural City. Living in Diversity*. Report for the Department of Transport, Local Government and the Regions and the ESRC Cities Initiative.

ARAMBURU, M. (2000). *Bajo el signo del gueto*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

ARAMBURU, M. (2002). *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.

BORJA, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza.

BANNISTER, J.; FYFE, N.; KEARNS, A. (2006). «Respectable or Respectful? (In)civility and the City». *Urban Studies*, 43, 5/6.

BAUMAN, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.

ELIAS, N. (1988). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

FERNÁNDEZ, J. (2006). *Ser humano en los conflictos*. Madrid: Alianza Editorial.

FRASER, N. (1992). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», a CALHOUN, G. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press.

FRIEDMAN, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. Londres: Sage.

HABERMAS, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press.

HANNERZ, U. (1998). *Conexiones transnacionales*. València: Universitat de València.

HARVEY, D. (2006). «The Political Economy of Public Space», a LOW, S.; SMITH, N. (ed.) *The Politics of Public Space*. Nova York: Routledge.

INNERARITY, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Espasa Calpe.

JACOBS, J. (1973). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Barcelona: Península.

KEARNS, A., FORREST, R. (2000). «Social Cohesion and Multilevel Urban Governance». *Urban Studies*, 37.

KEARNS, A.; PARKINSON, M. (2001). «The significance of Neighbourhoods». *Urban Studies*, vol. 38/12.

MARTÍNEZ, U. (1997). «El lugar estable y móvil de los inmigrantes, las paradojas de su vivienda en las ciudades». A: DELGADO, M. (comp.) *Ciutat i immigració*. Barcelona. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

MERINO, V. (2006). «Las nuevas ordenanzas municipales reguladoras de la convivencia ciudadana». *Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica*, 300-301.

MINTZ, S. (1985). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. Nova York: Viking.

SENNETT, R. (2001). *El declive del hombre público*. Barcelona: Edicions 62.

THOMPSON, J. (1996). «La teoría de la esfera pública». *Voces y Culturas*, 10.