
Anonimat i ciutadania

Dret a la indiferència

en contextos urbans

Manuel Delgado Ruiz

Universitat de Barcelona

Institut Català d'Antropologia

Resumen: El derecho a la indiferencia implica el reconocimiento, de todos, de una clara distinción entre público y privado, base fundamental del principio de ciudadanía. Este derecho se niega por sistema al llamado «otro cultural», al que también se le quita el derecho a la vida privada y a la vida pública. La persona marcada como «inmigrante» o «étnica» se vé atrapada en una vida privada de la que no puede escapar, ya que se la considera esclava de su supuesta «cultura». Esta omnipresencia de su vida privada le inhabilita para ser aceptada en la esfera pública y le condena a vivir recluido en su privacidad; una privacidad, pero, que tampoco es plenamente privada, puesto que constantemente está expuesta a la mirada pública y, por lo tanto, está desprovista del derecho que toda privacidad tiene de permanecer protegida de los juicios ajenos y de las indiscreciones. El primer factor de la exclusión es, pues, el que obliga a ciertas personas a hacer lo que los ciudadanos con plenos derechos se negarían a hacer: pasarse el tiempo dando explicaciones.

Summary: *The right to the indifference implies a knowledgement for everybody of a clear distinction between what is public and what is private, which is the base of the citizenry. This right has been systematically denied to those who are excluded by society. The fact of being immigrant makes this people to feel trapped in their private life, like being a slave of their privacy. But this privacy is not absolute, because it is exposed to the public*

eye, and so it is ut of the right deserved by our privacy o keep away from the other's judgement. The main factor of exclusion is which oblies some people to do what those, recognised as citizens, would complemently deny to do: wasting time giving reasons.

1. Tothom en particular, ningú en general.

Si és cert que tota societat humana és una manifestació de complexitat —hi haurà hagut alguna vegada de veres, en algun lloc, una societat «simple»?—, no és menys ver que la nostra resulta ser-ho d'una manera especial. La seva activitat genera una xarxa immensa, indeterminada i contradictòria de fluxos que es mouen i es barregen en totes direccions, que depenen els uns dels altres, que configuren constel·lacions socials sempre inèdites i impredecibles, en el si de les quals la perturbació és l'estat normal. No és que la nostra societat sigui complexa: és que viu de la complexitat i no cessa de produir-ne.

Com escrivia en una obra certament notable Iain Chambers, parlar del món actual és parlar de «transfiguracions», de «conjunts atonals», d'una ètica de la diferència en la qual sons, llenguatges, síntaxis, materials i institucions comuns s'articulen en direccions divergents i contradictòries.¹ Tota experiència humana s'insereix, avui, en un panorama en el qual resulta inútil cercar fronteres, bàsicament perquè quasi tot ja és una pura frontera, un llinar, un espai de transició que sols pot ser viscut transversalment. L'heterogeneïtat generalitzada, de la qual depèn tota societat urbana, fa de la vida a les ciutats un colossal calidoscopi, on és impossible trobar parcel·les tancades i completament impermeables, ni configuracions socials fixes.

N'hi ha prou si fem un cop d'ull al nostre voltant, qualsevol dia, mentre passegem per un carrer qualsevol de qualsevol urbs, per adonar-nos que l'activitat quotidiana als espais urbans és ja un model de societat, un exemple de fins a quin punt és possible i fèril la convivència entre desconeguts, que prescindeixen de les seves incompatibilitats a l'hora de compartir un espai reduït i un temps sempre insuficient. Aquest món, que es desplega cada dia a la via pública, és un model de coexistència basada en la igualtat i en el respecte mutu que, malauradament, no s'estén encara al conjunt de la vida

1. Iain CHAMBERS (1994), *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

social. És cert que encara no és plenament així, i que hi ha massa excepcions i obstacles que fan que el carrer no pugui realitzar, de manera plena, la seva vocació d'espai per la llibertat. Però, malgrat les vigilàncies i les violències, al carrer es respira molt millor que a les presons, a les casernes, als hospitals i, fins i tot, millor que a les escoles, a les fàbriques, a les oficines i a un bon grapat de llars. I això és possible, precisament, perquè al carrer la gent no es té en compte mútuament, perquè «passem» els uns dels altres, tret d'alguna eventualitat que posa en marxa la clàusula d'ajut mutu entre desconeguts i que tots signem com a usuaris dels espais públics. Als vagons del metro, als cinemes, als cafès, etc., els pitjors enemics, els més irreconciliables rivals es creuen o resten a uns centímetres de distància, sense prestar-se una mínima atenció, dissimulant la seva malvolença, ajornant els ajusts de comptes, oblidant deliberament els greuges, qui sap si, fins i tot, perdonant-se la vida. Amb totes les excepcions possibles, la immensa majoria de les persones estan massa ocupades, tenen massa coses a fer com per perdre el temps, ofenent-se o agredint-se entre elles, per la futilesa de ser absolutament incompatibles o odiar-se a mort.

La gent del carrer, aquella que pot merèixer el qualificatiu de «normal», reclamaria i obtindria, automàticament, poder ocultar qui són «en realitat», quins són els seus «autèntics» sentiments, la naturalesa de les seves idees sobre l'univers, els seus gustos culinaris, l'adreça on viuen, les seves conviccions polítiques, l'orientació de la seva sexualitat o quants diners guanyen al mes. Tot això i moltes altres coses romanen en secret pels altres, que no tenen més remei, si els volen conèixer, que deixar-se guiar per indicis que sempre són insuficients i, a vegades, engalipadors. Parlem de «simples vianants», de «gent del carrer», de persones amb les quals ens creuem quan passegem per un bulevard, i a les quals podem demanar l'hora, després de demanar disculpes, és clar —«perdoni, què em podria dir quina hora és?»—. És la noia que ens atén a la botiga quan fem una compra qualsevol; o la família que estén la seva tovallola al costat de la nostra, a la platja; o un company de feina o de classe amb qui no hem intercanviat mai una paraula. A tots ells, els apliquem allò que Erving Goffman anomenà «desatenció cortesa»,² una indiferència amable envers aquells que no tenen cap interès de cridar la nostra atenció; són persones que es molestarien si fossin interpel·lades; practiquem la «baixada de fars», i així eludim la mirada dels desconeguts amb els quals ens creuem pel carrer.

2. Erving GOFFMAN (1979), *Relaciones en público*, Madrid, Alianza.

Tots ells són *ningú*, en el sentit que no són ningú *en concret*, i això implica que encarnen una mena de *qualsevol en general* o, si es prefereix, un *tots en particular*. Això fa bo el principi d'interacció en el qual, en una societat complexa com la nostra, la figura que domina és aquella que G. H. Mead anomenà «l'altre generalitzat», que fa que tothom hagi de ser tothom, és a dir, que tothom es posi en el lloc dels altres i, fins i tot, en el seu lloc, tenint en compte com s'imagina que els altres el veuen.

En aquest context tan intensament divers que estem dibuixant, que té la seva gènesi, el seu requisit i el seu fruit en l'heterogeneïtat, parlar d'*interculturalitat* o de *multiculturalitat* és un pleonasma, car la nostra societat ha desistit de qualsevol cosa que pugui semblar una coherència cosmovisional interna, i tampoc pot reduir la seva creativitat a un repertori restringit de tecnologies i models d'acció. El món on vivim no pot ser sorprès en un moment de descans; en ell, totes les coses estan sotmeses a contínues sotragades i es troben en un estat de vibració permanent. Tampoc hi ha gaires opcions per la uniformitat. Entre nosaltres, hi ha gent de tota mena, que fa tota mena de coses, i utilitza tota mena d'estils. Qualsevol pretensió d'autoctonisme és irrealitzable en una societat urbana, en la mesura que tot i tothom ha vingut de fora en algun moment. La figura de l'estrany com a foraster indesitjable, com ens la va mostrar en la seva esplèndida anàlisi Richard Sennet,³ sols és justificable en un context en el qual les identitats fossin clarament establertes i regnés una homogeneïtat cultural quasi absoluta, la qual cosa únicament pot produir-se en una societat urbana com la nostra, com a quimera, sovint sacralitzada, però no per això menys fictícia. En aquest marc, la *multiculturalitat* i la *interculturalitat*, és a dir, la multiplicitat i la interrelació entre universos humans, només són *fets* i res més, és a dir, realitats consubstancials al funcionament de les societats urbano-industrials contemporànies, per tant inobliqüables per les mecàniques de les quals depenen.

Aleshores, si tan evident és això que acabem de dir, per què aquests *fets i prou* ocupen el centre de tants discursos conflictius i mobilitzen tantes energies destinades a pal·liar allò que, sent una solució, es mostra com una font de problemes? Quin sentit té parlar tant de conceptes nebulosos, com el d'*identitat*, que s'aplica als éssers humans que perdem el temps transvestint-nos «per l'ocasió», que ja ens hem convertit en una espècie mutant que s'adapta a les característiques dels diferents terrenys que anem travessant a cada

3. Richard SENNET (1977), *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, p. 64-65.

moment? I sobretot, quin sentit té parlar d'*estrangers* o d'*immigrants* en un context on tothom, si fa o no fa, procura semblar un estrany davant dels altres, és a dir, un personatge anònim que utilitza el distanciament i la reserva per protegir-se dels altres, al mateix temps que en gaudeix de la seva companyia i del seu eventual auxili en cas d'emergència?

Les respostes a aquestes preguntes, relatives al misteri —repetim-ho— del fet que es presenta com un problema allò que, en realitat, és una solució, estan segurament molt relacionades amb la necessitat que experimenten els grups dominants, però també les majories socials, d'explicar aquelles asimetries i injustícies que provoquen que la gent no sigui *diferent*, sinó *desigual* que, òbviament, és una cosa ben distinta. Aquestes asimetries i desigualtats són inacceptables des del punt de vista dels principis democràtics que estan en vigor en la societat, però trobaríem, en «diferències culturals» insalvables, una immillorable excusa per no haver d'aplicar-los a segons qui. És cert que les persones haurien de ser totes iguals, però —ves, quina pena— se'ns diu que no poden ser iguals perquè són massa diferents, encara que no sigui —com volia el racisme biològic— per raons genètiques, sinó per raons «culturals», però aquestes raons són tan ineluctables com les genètiques. Vet aquí una fórmula que permet mostrar una determinada jerarquia social i política totalment artificial, com a conseqüència d'un determinisme quasi «natural». Definir qualsevol ciutat occidental, com s'acostuma a fer, com un «mosaic» de cultures, on al costat de la gent «normal» viu gent «d'altres cultures», és donar la raó a aquest nou racisme cultural, que vol fer creure que les persones i els grups han de ser ordenats verticalment, segons el seu grau d'adaptabilitat a la presumpta «cultura» de la societat amfitriona. Aquesta cultura no existeix ni pot existir, sols ho podria fer com a acumulació inintel·ligible de maneres de fer, de pensar i de dir; un concepte de cultura que no té res en comú amb el que tothom dona per bo, ara per ara. La presumpció, hereva del romanticisme, que les cultures són entitats clarament delimitables i que es poden retallar nítidament les unes de les altres, serveix per tancar individus en el seu interior; individus que ja havien estat marcats com a «problemàtics» per causes tan poc «culturals» com la marginació social, l'estigmatització política o la pobresa.

Tot això està connectat —i molt connectat— amb les utilitzacions perverses que reben els esmentats conceptes d'*interculturalitat* o *multiculturalitat*, que són convertits en entelèquies destinades a emfatitzar un presumpte dret a la «diferència cultural», per aquells

que han rebut el dubtós privilegi de ser considerats «culturalment singulars». Amb això s'aconsegueix fer creure que els greuges i les injustícies que pateixen un bon nombre d'éssers humans, físicament propers a nosaltres, no són la conseqüència d'abusos socials, inhabilitacions civils, o desigualtats jurídiques inadmissibles en una societat que, veritablement, fos democràtica, sinó que són el resultat d'algun tipus d'«anomalia cultural» o de «rebuig de l'altre», i s'insinua que si es tingués una mica més de «coneixement» i de «comprensió» envers certes comunitats considerades ja d'entrada «estranyes» i «alienes», s'alleugeriria la penosa situació que han de suportar. La «cultura» seria així una esplèndida excusa, una immillorable racionalització *a posteriori*; per uns, serviria per justificar les seves pràctiques d'exclusió i, per altres, per justificar la seva passivitat; àdhuc, alguns podrien practicar un cert exhibicionisme de la bondat i comprometre's a un antirracisme d'allò més superficial. Una prova més de la imaginació és que els dispositius de segregació, discriminació i marginació estan invertits en ordre i mostren inevitables els seus efectes, car són producte de diferències humanes irrevocables, que col·loquen a cadascú en el lloc on li pertoca i d'on no té la possibilitat ni la legitimitat per fugir.

No és que termes com *multiculturalitat* o *interculturalitat* siguin víctimes d'una impugnació a la totalitat, que els desqualifiqui en ordre a designar realitats de la nostra societat. Al contrari, es tracta d'assenyalar que aquestes nocions han de posar de manifest que la societat moderna, en contextos urbans, és en gran manera complicada, com una troca immensa de diferències que provoquen més diferències —que no forçosament han de ser desigualtats—, i que són obra de gent de tota mena, que fa tota mena de coses i que inverteix tota mena de maneres de fer-les. Aquesta idea d'heterogeneïtat cultural generalitzada ens implica a tots i a cadascun de nosaltres; així, som exponents d'aquesta diversitat creixent i, per tant, l'avenir de les nostres ciutats depèn de nosaltres. En la vida urbana, tothom és diferent als altres i, fins i tot, a si mateix, en la mesura que cadascú és una entitat contradictòria i paradoxal que no pot ser reduïda a cap unitat, ni tan sols a la unitat de la seva «personalitat» com a subjecte. Tothom forma part de diverses «minories culturals», en la proporció que utilitza diferents tecnologies especialitzades —ideològiques o materials— per relacionar-se amb el món i amb els altres éssers humans. Això és el que hauria de voler dir *multicultural* o *intercultural*. En canvi, a la pràctica, aquests termes serveixen per indicar que, entre nosaltres, hi ha persones que són netament *diferents*, la qual cosa les distancia de nosaltres que *no som diferents*,

és a dir, que som *normals*, ja que no presentem les «alteracions» que fan d'alguns dels nostres veïns, minusvàlids o deficients, a causa de la seva «cultura». Dit d'una altra manera, el discurs *multicultural* o *intercultural*, com s'enuncia ara per ara, serveix per marcar a certes persones amb la marca de foc d'«immigrant» o de «minoria ètnica», i així contrastar-les amb una suposada majoria de gent «autòctona», que no formaria part de cap ètnia ni de cap minoria.

És obvi que no és natural aquesta taxonomia. Al contrari, ja hem posat de manifest que «immigrant», «minoria cultural» i «minoria ètnica» no són categories objectives, sinó etiquetes al servei de l'estigmatització dels altres, són atributs denegatoris aplicats amb la finalitat d'assenyalar la presència d'algué que és *diferent*, que és l'*altre*, en un context en el qual, com ja hem dit, tothom és *diferent* i tothom és l'*altre*.⁴ Aquestes persones, a les quals s'aplica la marca d'«ètnic», «immigrant» o «altre», i que poden assumir com a incontestable el sistema taxonòmic del qual no són la font, sinó el fruit, estan sistemàticament obligades a donar explicacions, a justificar què fan, què pensen, quins ritus segueixen, què mengen a casa seva, com és la seva sexualitat, quins sentiments religiosos tenen o quina és la seva visió del món; són dades i informacions que nosaltres —els «normals»— ens negariem, en rodò, a brindar a algué que no formés part d'un nucli molt restringit de persones afins. En canvi, l'*altre* ètnic o cultural, l'anomenat «immigrant» no es beneficia d'aquest dret. Ell s'ha de fer «comprendre», «tolerar» i «integrar». Ell requereix la misericòrdia moral de la gent amb qui viu, requereix que els antirracistes i els antropòlegs demostrin fins a quin punt són «inofensius» i, fins i tot, que ensenyin la «bondat natural» que amaguen darrera de les seves estrambòtiques i primitives tradicions. Tot plegat, és demanar perdó per no ser com els altres, sobretot quan els altres també som diferents, heterogenis, exòtics, exemples dels més extravagants hàbits. L'antirracista de bona voluntat i l'antropòleg especialitzat en «minories culturales» o en «immigració» fa, en definitiva, el mateix que el policia que atura pel carrer un sospitós de ser un «il·legal», un estranger «sense papers»: s'interessa intensament per la seva identitat, vol saber a tota costa *qui és* i confirmar, finalment, allò que tothom ja sabia: que no és, ni serà mai com nosaltres.

Aquest és l'acte primordial del racisme dels nostres dies: negar a certes persones considerades *diferents*, la possibilitat de passar

4. Manuel DELGADO (1998), *Diversitat i integració*, Barcelona, Empúries, p. 28-44.

desapercebudes, el dret a no haver de donar explicacions ni haver d'exhibir tot allò que els altres podem mantenir ocult; el dret, en definitiva, a guardar silenci, a no declarar, a —per què no?— poder mentir.⁵ Aquell a qui assignem la denominació d'origen d'«ètnic» o «immigrant», no vol que l'acceptem, que l'abracem, que l'estimem o el «tolerem», sinó que vol que li siguin atorgats drets civils i humans que tothom hauria de reconèixer, simplement pel fet de ser-hi present. Fora d'això, segurament, aspira al mateix que tots aspirem: que ens deixin en pau.

La qüestió no és gens anecdòtica. Quan es diu que la lluita antirracista no s'hauria de fer en nom del «dret a la diferència», sinó en nom del «dret a la indiferència»,⁶ el que s'està reclamant per qualsevol persona que aparegui al nostre costat i sense que tingui importància la seva identitat com a individu, o com a membre d'una comunitat, és, justament, allò que, com feia notar Isaac Joseph, es nega a l'anomenat «immigrant», una distinció clara entre *públic* i *privat*.⁷ Arrabassar a algú —com es fa— el dret a una diferenciació nítida entre *públic* i *privat* és, en realitat, negar-li el dret a la vida privada i a la vida pública. El supòsit «immigrant» o «ètnic» se sent atrapat en una vida privada d'on no pot escapar, puix se l'imagina esclau dels seus costums, hostatge de la seva cultura, víctima d'un seguit de trets de conducta, culinària, religiosos, familiars, que no són naturals però que com si ho fossin, en la mesura que se suposa que el determinen d'una manera absoluta i invencible, com una maledicció. Aquesta omnipresència de la seva vida privada és el que l'inhabilita per ser acceptat en l'esfera pública i el condemna a viure reclòs en la seva privacitat; una privacitat, però, que tampoc és plenament privada, car constantment s'exposa a la mirada pública i, per tant, queda desproveïda del dret que la nostra privacitat mereix de romandre al marge dels judicis aliens i de les indiscrecions. Poques coses hi ha més públiques que la vida íntima dels «immigrants» i dels «ètnics»; poques coses desperten més la curiositat pública que la «sorprenent identitat» dels treballadors estrangers pobres o dels sectors marginats de la societat; i poques coses mobi-

5. Hi ha un text clàssic de l'interaccionisme simbòlic parla de la inevitabilitat i, per tant, de la legitimitat de les mentides; vegeu H. SACKS (1973), «Tout le monde doit mentir», a *Communications*, 20, p. 696-735.

6. Sobre el sentit del «dret a la indiferència», vegeu A. CHEBEL D'APOLONIA (1998), *Los racismos cotidianos*, Bellaterra, Barcelona.

7. I. JOSEPH, «Le migrant comme tout venant», a M. DELGADO (ed.) (1997), *Ciutat i immigració*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, p. 177-88. I per una introducció a la distinció moderna entre *públic* i *privat*, vegeu Ll. FLAQUER (1982), *De la vida privada*, Barcelona, Edicions 62.

litzen tant l'atenció de tants periodistes, antirracistes, policies, personal sanitari, assistents i treballadors socials, polítics, programadors culturals, sindicalistes, mestres, organitzacions no governamentals, juristes, feministes, antropòlegs... Tots ells estan profundament *interessats* en saber coses sobre ells, en saber com viuen i on viuen, quants són, com s'ho fan, etc. Una legió d'«especialistes qualificats», està consagrada a demostrar que allò que estudia és alguna cosa més que el seu invent i, sobretot, ha de fer incontestable la negació que afecta alguns éssers humans i que té alguna relació amb les estridències culturals que, suposadament, fan gala les pròpies víctimes.

M'explicava Garry Marvin, un etnozoòleg britànic que va estudiar els parcs zoològics de diverses ciutats del món, que el pitjor mal que presentaven els animals captius no era la negació de la llibertat, sinó no tenir la possibilitat d'amagar-se. En el cas d'aquells que classifiquem com a «immigrants», «estrangers» o «ètnics», passa una cosa similar; bàsicament, perquè ells també són condemnats a ser exhibits com a expressió d'allò civilitzadament remot i enrederit; són éssers, en certa manera, més propers a la natura que a la civilització. En definitiva, què són les «festes de la diversitat» o les «setmanes de la tolerància», sinó una mena de zoos ètnics en els quals el gran públic pot veure de prop i, fins i tot, tocar els espècimens que formen l'etnodiversitat humana? A cada una d'aquestes espècies culturals —també anomenades «minories ètniques»—, també se'ls nega la possibilitat d'ocultar-se de l'ull públic, i se'ls obliga a restar, en tot moment, visibles.

Obligats a estar damunt una mena de pedestal, des d'on han d'informar de la seva identitat, els anomenats «immigrants», «estrangers» o «ètnics» veuen inviable l'exercici de l'anonimat; aquest recurs tan bàsic d'on es deriva l'exercici dels mateixos fonaments de la democràcia i de la modernitat, que són la civilitat, el civisme i la ciutadania. Aquests eixos de la convivència democràtica s'apliquen a individus que no han de justificar ideosincràcies, ni orígens especials per rebre el benefici de la reducció —o l'elevació, si es prefereix— al *no-res* d'identitat bàsic: aquell que fa de cadascú, senzillament, un *ésser humà* i que hauria de ser idèntic a un *ciudadà*, amb tots els drets i obligacions conseqüents. Aquesta facilitat per esdevenir senzillament *transeünt*, *persona del carrer*, que no ha de donar explicacions de res, és el requisit per qualsevol manera d'integració social vertadera. Sols rebent la capacitat per esdevenir *desconegut*, es poden dur a terme les interaccions constants i multiformes que componen la vida quotidiana. Parlem d'allò que George Simmel anomenà el re-

curs a la *reserva*, l'única manera que té l'habitant de les ciutats modernes d'adaptar-se, amb èxit, al «creixement de l'activitat nerviosa» que caracteritza a les ciutats, una mena de «preservatiu de la vida subjectiva» davant les turbulències que la nostra relació amb un món altament imprevisible i inestable necessita, una posta a distància, feta a parts quasi iguals, àdhuc d'una «silenciosa aversió, una estrangeria i repulsió mútua»,⁸ però també d'una constant vigília davant d'allò que, en qualsevol moment, està a punt de succeir, el que ens sorprèn, un «veure venir» sempre activat.

No hem pensat prou el que implica aquest ple *dret al carrer*, que es reivindica per a tothom; és el dret a la lliure accessibilitat a l'espai públic com a màxima expressió del dret universal a la ciutadania. Aquest carrer del qual estem parlant, és quelcom més que una via per on transiten, d'un costat a l'altre, vehicles i individus, no és un mer instrument per als desplaçaments en el si de la ciutat. És, per davant de tot, el lloc d'epifania d'una societat que vol ser, de debò, democràtica; també és l'escenari buit a disposició d'una intel·ligència social mínima, d'una ètica social elemental basada en el consens i en un contracte d'ajuda mútua entre desconeguts. Al mateix temps, és l'àmbit de l'evitació i de l'encontre d'una societat igualitària on, afeblit el control social, és inviable una fiscalització política completa i, per tant, governa una «mà invisible», és a dir, ningú.

2. Desconeixement i convivència

Aquest *transeünt* desconegut, aquest personatge que és al mateix temps vulgar i misteriós, és l'home o la dona de la multitud, és —no ho oblidem— la matèria primera d'una societat com la nostra, feta no d'institucions estables com les societats premodernes o tradicionals, sinó feta de relacions socials impersonals, superficials i segmentàries, fonamentades en la construcció de *situacions* efímeres. En cadascuna d'aquestes situacions eventuais, els individus concorrem a una certa gamma d'objectius, depèn si ens hem o no incorporat a una determinada situació de manera voluntària; el nostre comportament apareix orientat cap a una idea o cap a una altra, d'allò que volem que ocorri en ells. Aquesta participació es produeix amb papers o *rols*, que és la manera d'indicar com cada element copresent negocia la seva relació amb els altres a partir d'un ús diferenciat dels recursos amb què compta. Aquesta idea de *rol* és

8. George SIMMEL (1986), «Las grandes urbes y la vida del espíritu», a *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, p. 243.

fonamental, car s'oposa a la d'estatus que caracteritzava les relacions socials en les societats tradicionals no urbanitzades i que servia per indicar tot un seguit de drets i deures clarament definits i immutables, que cadascú rebia pel seu naixement en un punt o en un altre de l'estructura social. A l'encadenar l'anomenat «altre cultural», en una estructura fixa i immutable, se li nega la possibilitat de jugar lliurement al joc de la vida social; i utilitzant tot tipus d'estratagemes i tàctiques, fins i tot la fatxenderia i la impostura, posem de manifest fins a quin punt la nostra societat encara és lluny de realitzar-se en allò que presumeix ser, és a dir, *moderna*.

És el nostre protagonista —el *transeünt*, el passant—, qui centra els àmbits situacionals més específicament urbans, aquells que els teòrics de l'escola de Chicago anomenaren «de trànsit», inèdits en les societats no modernes, i diferenciats dels domèstics i familiars, comunals i de veïnatge. Les relacions de trànsit consisteixen en vincles ocasionals entre «coneguts de vista» o estranys totals, sovint en contextos d'interacció mínima en la frontera de no ser relacions en absolut. Parlem d'aquella unitat fonamental de l'anàlisi interaccionista, els avatars de la vida pública, que són com un seguit d'agregacions casuais, espontànies, que consisteixen en barrejar-se durant i a causa de les activitats ordinàries. Les unitats formades sorgeixen i es dilueixen contínuament, segueixen el ritme i el flux de la vida diària, aquell que causa una trama immensa d'interaccions efímeres que s'entrelliguen, seguint regles explícites, sobretot latents o inconscients.

Conèixer o intuir les pautes que ordenen, en secret, aquestes relacions ocasionals és indispensable per poder interactuar, de manera apropiada, en cada circumstància i en cada context. Cada cop que som presents, executem comportaments i accions reglamentàries, moltes vegades sense adonar-nos, en les quals resulta indispensable amagar coses, utilitzar dobles llenguatges, escapolir-se, «fugir per la tangent», «guardar-se cartes a la màniga», etc. Aquest tipus d'estratagemes resulten fonamentals a l'hora de comportar-se competentment, en les diferents situacions socials en les quals ens veiem compromesos, i que han de tenir com a requisit —si és que es volen produir en unes condicions mínimes d'equitat— la possibilitat de definir-les i de redefinir-les tantes vegades com calgui, i que permetin negociar i renegociar els consensos operatius, l'estructura de cada encontre i les expectatives i valors considerats pertinents o adients per cada ocasió. Per aquesta finalitat, el paper de l'anonimat i la reserva és estratègic, puix els protagonistes de la interacció transitòria gairebé no es coneixen, no saben res l'un de l'altre, i re-

ben la possibilitat d'aixoplugar-se sota una capa d'anonimat, una espècie de pel·lícula protectora que fa de la seva autèntica identitat, dels seus punts febles i de les seves veritables intencions, un arcà per l'altre.

Les recerques empíriques que s'han dut a terme recentment a Barcelona, en concret al barri del Raval,⁹ han posat de manifest fins a quin punt la convivència relativament —mai, plenament— desconflictiva, és viable perquè es desenvolupin estratègies compartides de mutu esquivament, perquè s'eviti la interferència més enllà de la indispensable; de manera que la tolerància no és una virtut civil abstracta, sinó una tàctica cent per cent interessada: no ha d'existir la ingerència en els afers privats dels altres, incloent-hi, és clar, els relatius a la seva identitat i a tot allò resultant d'ella. Les interaccions entre individus i grups es produeixen, aleshores, no en funció d'una taxonomia preestablerta, feta en gran mesura de prejudicis, sinó d'una constant negociació, d'una permanent posada en qüestió dels termes que defineixen cada context i cada situació, d'una dialèctica sobre qui és qui, quan la personalitat dels altres i la imatge de la pròpia personalitat s'adapta a cada perspectiva concreta dels interactuants.

La majoria de les persones amb les quals ens relacionem cada dia, són una incògnita, bàsicament perquè són això, *persones*, és a dir —si hem de fer cas de l'etimologia del mot—, són *màscares*. Desconeixem d'elles, o només intuïm, coses com la seva ideologia, el seu origen ètnic o social, la seva edat precisa, on viuen, els seus gustos, etc. Sovint, ni tan sols sabem el seu nom. Amb la possibilitat que tenen d'encobrir qui són en realitat, i què pretenen, els desconeguts que conformen societats provisionals poden aplicar tota mena de tècniques relacionals, basades en la simulació, amb abundància de mitges veritats i, si el guió ho exigeix, d'enganys. En els contextos *de trànsit*, tothom té dret a enredar i, sovint, no té més remei que fer-ho. Tots nosaltres, que també simulem i ens refugiem en l'ambigüitat i en la farsa, no tenim més remei que basar-nos en impressions fragmentàries, extretes de signes externs —manera de vestir, estil de pentinat, trets fenotípics, el diari portat sota el braç, gestos indeterminats, comentaris dispersos, etc.—, com les úniques pistes que ens permeten, sempre de manera defectuosa, inferir les predisposicions dels nostres interlocutors eventuais, fer la prospectiva de les seves accions imminents o tractar d'endevinar els seus objectius a

9. N. MONNET (1999), «La imagen del Otro y las relaciones de convivencia en el Casco Antiguo de Barcelona», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 12.

curt o llarg termini.

En aquestes situacions *de trànsit*, es concreta la condició que sovint la vida social pot tenir un procés, mitjançant el qual els actors resolen significativament llurs problemes, adaptant la naturalesa i la persistència de les seves solucions pràctiques. A cada encontre, els desconeguts totals o relatius miren d'elaborar una mena de *teoria pràctica*, un raonament empíric per establir, descriure i copsar la seva normalitat i la racionalitat de les situacions en què es veuen involucrats. El punt crucial és que no hi ha un ordre social que existeixi per si mateix i que, independentment, sigui conegut i articulat pels seus membres, en la mesura que tota societat no és una norma o un codi a obeir, sinó un ordre *realitzat, acomplert* sobre la marxa.

En general, hem vist que el dret a l'anonimat és un requisit del principi democràtic de ciutadania. Més concretament, l'acabem de reconèixer com l'ingredient bàsic per la pràctica competent de la vida ordinària, aquesta possibilitat de viure com tothom, és a dir, *diferentment*, que és negada paradoxalment a aquells que reben l'atribut de «diferents». En qualsevol d'aquests dos aspectes, només s'està parlant del dret a esdevenir sols un *passant*, un *paio* o una *paia*, un *tio* o una *tia*, un tipus que va o ve —com saber-ho?—, sense veure aturada la seva marxa per algú que amb uniforme li demana els «papers», o per algú altre que s'entesta en «compendre'l» i que l'acaba exhibint en una mena de fira de monstres culturals. Un massa corpòria que, com tothom, «va a la seva», però que pot ser protagonista, en el moment menys pensat, dels més grans heroismes o generositats: en un mateix temps, l'element més trivial i més enigmàtic de la vida urbana.

Aquests caminants, que van d'aquí cap allà traçant diagrames aparentment capritxosos, constitueixen la forma moderna per excel·lència de cooperació: espontània, autorregulada, reduïda a pautes mínimes, basada en el consens i no en la coacció, disposada sempre a fer allò que Comte anomenà «altruisme», que coneix la seva expressió més autèntica i radical quan s'exerceix entre gent que mai no s'havia vist fins aleshores, i a la que no es tornarà a veure mai més. Parlar, aquí, d'*estrangers* no té massa sentit, ja que ens trobem davant un univers dislocat, en el qual tothom apareix desplaçat i desplaçant als altres, i en el qual la figura del *foraster* és una impossibilitat lògica, car tots els presents ho són. Aquesta comunitat peripatètica no apareix mai conclosa, sempre és *a mig fer*. És una societat treballada, i és sols aquest treball que, interminablement, la fa. No té òrgans ni estructures acabades, sinó que es construeix,

es dissol i es torna a construir ininterrompudament. Aquest ordre està fet d'un «desordre» autoorganitzat, de milions de molècules independents que se les arreglen per conviure amb acords puntuals i efímers, sigui de cooperació, sigui de mútua ignorància, que sempre consisteixen no en «entendre» a l'altre, sinó en *entendre's* amb ell. Els seus components no es parlen, no es tenen res a dir, bàsicament, perquè estan d'acord en el més important: la convivència. Tampoc es miren ja que la mirada fixa d'un desconegut, al carrer o al metro, només pot anunciar una imminent agressió o l'inici d'un gran amor. No es toquen. Milers de persones circulen en totes direccions i per espais reduïts, etc. i, sense cap esforç, ni es freguen entre elles! Els membres d'aquesta col·lectivitat, perpètuament intranquil·la, acorden protegir-se els uns dels altres mitjançant l'anonimat, la reserva i la indiferència mútua. A la mínima oportunitat, però, els socis d'aquesta immensa societat anònima, que és —o hauria de ser— una ciutat, es podrien demostrar la seva potència solidària i altruista. Saben que, en qualsevol moment, es poden necessitar, sense que els importi mai qui és l'altre, només allò que li passa.