

Quaderns de filosofia i ciència, 34, 2004, pp. 101-109.

TRES NOTES SOBRE IDENTITAT I MUNDIALITZACIÓ

Ernest Garcia

Departament de Sociologia i Antropologia Social
Universitat de València

LA tensió entre els mercats d'abast mundial i la reproducció de les identitats locals és un dels tòpics més rebregats de la sociologia recent. La versió canònica, amb milers de variants de detall, manté que ambdues coses són manifestacions d'un mateix procés, al qual s'al·ludeix habitualment amb el terme "globalització" (Robertson 1992). L'elaboració sociològica d'aquest concepte acostuma a procedir a través de l'anàlisi de les dinàmiques particulars, parcialment diferents, dels subsistemes econòmic, polític i cultural. Tot i que el registre empíric, sempre que és mínimament detallat, mostra un embolic indeslligable de tendències i contratendències, és molt habitual que s'acabe traçant un quadre de conjunt que inclou afirmacions com les següents: la marxa cap a una societat mundial és ràpida i bàsicament imbatible; la unificació és compatible amb la preservació de les identitats mitjançant definicions que les deslliguen de llurs referències territorials i mitjançant receptes més o menys multiculturals; les resistències a la globalització basades en identitats territorials són en última instància antimodernes, contràries al progrés i a la civilització, moviments de "retorn de les tribus".

Sovint, les afirmacions esmentades no són del tot explícites: vénen expressades de forma el·líptica o acompanyades d'un munt de puntualitzacions divergents. Això és sobretot un tret d'estil de la sociologia recent: la probabilitat d'error en la descripció d'objectes hipercomplexos (i, sobretot, en la predicció dels seus estats futurs) és molt gran i, aleshores, un llenguatge subtilment imprecís, en el qual gairebé cada frase resta oberta a diferents interpretacions, s'ha convertit en una eina defensiva però útil, en una mena de marca de l'ofici.

Vull proposar un tractament d'aquests temes a través d'una via indirecta i, en més d'un sentit, poc sociològica (o, si més no, pre-sociològica). Discutiré dos arguments molt generals, que depenen més de ciència bàsica, de teoria de sistemes i teoria de l'evolució, que no pas de doctrines sobre el canvi social. Ambdós arguments són contraris a la visió dominant sobre el procés de globalització en un sentit molt específic: no permeten dir molt sobre si aqueix procés és o no imbatible però sí indiquen que no és de cap manera imperible. Afegiré, per últim, algunes observacions a propòsit de la idea mateixa d'una societat mundial.

Tinc la impressió que aquesta forma d'entrar-li a l'assumpte hauria despertat l'in-

terés d'en Pep Blasco. Però potser hi estic equivocacat, perquè ell va mostrar-se força interessat, precisament, per algunes elaboracions sociològiques, en especial les de Castells (vegeu Blasco Estellés 2001; 2003). Estic segur, en canvi, que és un camí pel qual ell hauria anat més lluny i amb peu més ferm que no jo. L'intent de recórrer aqueix camí, tot i que siga a empentes i rodolons, no és sols una temeritat per la meua part, sinó també una forma d'homenatge a qui va ser, per a mi, mestre i amic.

EL NEGUIT DE BOULDING

Blasco es va preguntar per la identitat en un món on tots els llocs (i totes les persones) estan fortament interconnectats per senyals transmesos a enorme velocitat: "...en una societat en la qual l'espai i el temps s'esfumen, el temps és quasi l'instant, i l'espai és una xarxa que es recorre instantàniament, l'ampla teranyina mundial (www), individualitzar-nos per la localització espaitemporal es converteix en una funció diferent a la que venia essent pròpia de la societat industrial i de les precedents" (Blasco Estellés 2003:147). Vaig a explorar un argument segons el qual la resposta correcta a aqueixa pregunta és que –en el límit– en un món així no hi hauria identitat, ni tampoc societat. Els passos principals de l'argument: una societat és un sistema reflexiu; un sistema reflexiu esdevé inviable si s'accelera massa i s'interconnecta massa; la societat ideal dels teòrics de la globalització és un sistema màximament accelerat i màximament interconnectat; és per tant una societat inviable.

Encetaré la discussió d'aquest punt amb un comentari sobre la metàfora de l'astronau Terra. Fa uns quaranta anys, l'economista Kenneth Boulding (1966) escrigué un article que ha estat una de les referències fundacionals de l'economia ecològica i que va tenir molt de ressò. La idea que els recursos naturals són finits s'hi expressava mitjançant la comparació amb una nau espacial, en la qual el nombre de tripulants, el combustible i els queviures estan sotmesos a limitacions severes. La comparació aprofitava l'impacte produït per les primeres fotografies obtingudes des de satèl·lits artificials. La imatge del planeta com una esfera blavosa sobre el fons fosc de l'espai quasi buit suggeria de forma insuperable les idees de finitud i unicitat. La metàfora de l'astronau recollia totes dues idees. És curiós que, fins avui, totes les advertències sobre el fet que l'aïllament de la Terra en l'univers imposa límits al creixement han estat ignorades. I que, en canvi, la idea que la unicitat de la Terra aconsella un món socialment i culturalment unificat acostume a ser ben acollida. És curiós perquè, al meu parer, l'existència de límits a l'escala física de la presència humana sobre la Terra és indiscutible (Garcia 2004), mentre que el pas d'un sol planeta a una sola societat és d'allò més equivoc i problemàtic.

Boulding se'n va adonar, de l'ambigüitat esmentada, i li va dedicar un altre paper. Malauradament, el relat del seu retorn a l'astronau Terra (Boulding 1993) ha tingut molts menys oïdors que el corresponent a la primera visita. En aqueix segon article, tot reflexionant sobre la metàfora que ell mateix havia contribuït a popularitzar, escribia que el més alarmant de la Terra és que, aparentment, no hi ha forma d'evitar que esdevinga un món únic. Si hi ha només un món –afegia–, aleshores, quan alguna cosa va mal, tot va mal. I per la llei de Murphy generalitzada –hi conclouïa– tot sistema té alguna probabilitat, per baixa que siga, de patir una catàstrofe irreparable.

És clar que, en el paràgraf esmentat, la paraula 'món' no es refereix al món físic, al planeta, sinó al món humà, a la societat. A continuació, l'article inclou algunes

observacions ben punyents sobre la incompatibilitat entre la societat mundial que sembla aproximar-se i alguns principis bàsics dels sistemes i l'evolució. La deficiència més gran de la metàfora, puntualitza Boulding, és que les naus espacials tenen una destinació clara i una missió; que són, al cap i a la fi, economies planificades. En canvi, el procés evolutiu és molt més que una economia planificada; ni tan sols és una comunitat, sinó l'exemple més extrem d'un sistema d'empresa privada, i per no tenir no té ni un alcalde. L'única eixida que apunta l'article és l'esperança que, eventualment, les colònies espacials, pel fet que necessàriament haurien d'estar mútuament molt aïllades, podrien restablir la diversitat que s'està perdent sobre el planeta i escapar així de l'error fatal a què un sistema social massa unificat s'aboca indefugiblement.

Una formulació molt general dels fonaments del neguit de Boulding pot establir-se com segueix. El canvi social conscient —és a dir, el canvi en un sistema que manté la reflexivitat— té algunes condicions. Dues d'aquestes condicions són relatives al temps i a l'espai. El canvi demana temps, per tal de seleccionar les adaptacions més viables. I demana espais lliures dels efectes de l'error, perquè aquest és inevitable. Si el sistema s'accelera massa, ha de triar entre moltes possibilitats en intervals de temps cada vegada més curts i, aleshores, la seua capacitat de processar informació fa fallida i els seus centres de decisió comencen a cometre errors cada vegada més grans i cada vegada més freqüents. Si el sistema s'interconnecta massa (si es "globalitza" massa), aleshores els errors es difonen pertot arreu i no resten espais lliures dels seus efectes, des dels quals siga possible emprendre camins alternatius.

Peter Kafka, un astrofísic que ha proposat una reflexió dramàtica i brillant sobre el tema, ha il·lustrat l'efecte de l'acceleració, del temps intemporal o instantani, mitjançant un apòleg. Coincideixen un dia un savi i un expert (un científic social: un sociòleg, de fet). El savi pregunta: "Quantes opcions noves voldria vosté tenir cada any?". El sociòleg està ben imbuït dels dogmes neoliberals, ha après en el curs d'economia que llibertat és sobretot llibertat d'escollir i, a més a més, ha vist al llarg de la seua vida un milió d'anuncis publicitaris; així doncs, contesta: "Quina pregunta tan estúpida! Naturalment, tantes com siga possible!". Aleshores, l'altre continua: "I quantes opcions noves voldria vosté tenir cada mes?". L'interrogat sembla una mica desconcertat, però no veu motius per a canviar la seua resposta i hi insisteix. El savi hi torna: "I cada dia? I cada minut? I cada segon? Quantes opcions noves voldria tenir vosté cada segon?...". La fúria i l'agressivitat de l'expert creixen incontrolables; el seu interlocutor se n'adona i, defugint la batussa, es gira d'esquenes i se'n va (Kafka 1993:346). La moral de la història és òbvia: si no es vol perdre per complet la capacitat de prendre decisions racionals, hi ha límits inherents a l'acceleració del temps social.

Paral·lelament, un espai fragmentat, amb parts relativament desconnectades, és una condició de supervivència social. Moltes civilitzacions del passat perderen l'habilitat d'adaptar-se a temps a les alteracions del seu entorn i s'extingiren. L'aventura humana, tanmateix, pogué continuar en altres llocs. Dins d'una civilització realment mundial, l'espècie humana no disposaria d'aquest factor de seguretat. Certament, la il·lusió que és possible minimitzar el risc gràcies a una enorme concentració d'informació té molta força avui. Ja se sap: pensament global, control global. No deixa, però, de ser una il·lusió.

L'evolució d'aquest tema dins del pensament ecologista és significativa, perquè la fórmula segons la qual cal pensar globalment i actuar localment ha circulat molt. La fórmula en qüestió ha estat sempre d'una vaguetat considerable. Això de 'pensar glo-

balment' s'ha referit sobretot a una certa capacitat o disposició a mirar enllà dels interessos immediats, a considerar-se part d'un tot amb les gents de l'avenir i amb la resta dels éssers vius. El filòsof Arne Naess (1995:404), per exemple, ha il·lustrat la idea mitjançant la resposta que un membre d'una comunitat indígena va donar a qui li preguntava per què estava en contra de l'anunciada construcció d'un pantà en les terres que tradicionalment havien pertangut al seu poble: "aquest lloc és part de mi mateix". Adoneu-vos-en: va dir "aquest lloc", no "el món". Força raonable, tot s'ha de dir, perquè els semidéus capaços de tenir el món dins del cap són d'allò més escassos. (La qüestió és que la Terra no és una nau espacial, ço és, no és un mecanisme. No té un llibre d'instruccions que en permeta el control. L'acumulació d'informació i el desenvolupament de tecnologies poderoses no milloren les coses; només garanteixen l'amplificació dels errors.)

Després de les consideracions precedents, crec que pot introduir-se una formulació sintètica de la que anomenaré "primera antitesi de la globalització": *un sistema social que depèn d'entrades creixents d'energia tendeix a formes extremes d'instabilitat; i si té només una línia d'evolució, aleshores, aqueixa instabilitat ha de resultar-li fatal.*

Des de la perspectiva adés resumida, hom pot dir que la civilització industrial experimenta en l'actualitat una crisi d'acceleració i de globalització. El fet que aqueixa crisi no haja desembocat encara en un col·lapse és degut, sobretot, a què el temps instantani i la xarxa globalment interconnectada només són una realitat en algunes esferes de l'existència social. Aqueixes esferes introdueixen contínuament factors d'instabilitat poderosos (des dels fluxos financers en els mercats borsaris fins a l'alteració del clima planetari o l'escurçament dels temps de resposta davant d'una amenaça d'atac nuclear). La viabilitat del sistema, tanmateix, és mantinguda –de moment– per l'activitat d'altres esferes, menys accelerades i més plurals. Els processos que frenen i diversifiquen són dispositius de seguretat. És el cas, per exemple, de les restriccions físiques a l'ús d'energia i a la velocitat i reiteració dels desplaçaments horitzontals de materials i persones (els límits del planeta controlen els valors de moltes variables rellevants i seguiran fent-ho, fins i tot d'una forma traumàtica (Garcia 1999)). La construcció de la identitat, com sostindrà més endavant, actua en la mateixa direcció, perquè opera en diverses geografies (moltes de les quals són necessàriament locals/territorials) i amb diversos rellotges (molts dels quals són necessàriament lents) (sobre les "regions de la vida", vegeu Giddens 2003:146ss).

EL DUBTE DE RUSSELL

En els anys immediatament posteriors a la Segona Guerra Mundial, Bertrand Russell, angoixat per l'amenaça d'una guerra nuclear que acabara amb la vida humana i, potser, amb totes les formes de vida sobre el planeta, va considerar la possibilitat i la conveniència d'una eventual unificació del món sota un govern únic, basat en el monopoli armamentístic (Russell 1985). Enmig d'aquests maldecaps, va expressar un dubte sobre la viabilitat de la idea: "Un estat mundial, un cop establert fermament, no tindria cap enemic al qual témer, i en conseqüència estaria en perill de descompondre's en mancar-li una força cohesiva" (Russell 1948:16-17). Molts anys després, l'ecòleg Garrett Hardin (1999:95) va invocar aquest passatge com a punt de partida d'un atac en tota regla contra el "somni d'un sol món".

El discurs de l'ecòleg californià no és en aquest punt tan clar i tallant com acostumaven a ésser els seus raonaments. El seu nucli està contingut en la tesi que un món únic no pot durar en un univers programat per la selecció natural (que és l'únic univers que hom pot imaginar). En condicions d'escassetat –afirma– els impulsos egoistes comporten un avantatge en termes de reproducció i supervivència. I, tard o d'hora, les condicions d'escassetat apareixen. En aqueix context, la conflictivitat interna augmenta i les tendències a la fragmentació esdevenen insuperables. L'esperança d'un món únic, conclou, resta energies a un esforç més raonable, el de mantenir un món amb múltiples particions en un equilibri dinàmic d'antagonismes.

El pas més fosc de l'argumentació adés resumida és el corresponent a la valoració del paper de l'egoisme i l'altruisme en l'evolució humana, un punt que continua en bona mesura obert, no sols en les ciències socials, sinó també en l'ecologia humana. Al meu parer (tot i que no tindria sentit negar la força que la cancel·lació dels comportaments altruistes té en condicions d'escassetat) els exemples d'algunes societats que –assentades sobre una base de recursos força limitada– van trobar sistemes de regles col·lectives que els van permetre una supervivència prolongada, així com algunes altres manifestacions de pràctiques cooperatives deslligades d'avantatges reproductius, fan menys contundent el raonament d'Hardin.

Tot i amb la reserva precedent, considere que aquesta línia d'anàlisi pot mantenir-se en una versió més moderada, per a la qual no cal acceptar que l'altruisme és impossible en condicions d'escassetat, però sí que resulta raonable no posar-li les coses massa difícils. Reformulada segons aquest criteri, la “segona antítesi de la globalització” podria expressar-se així: *La viabilitat de la vida social depèn de l'existència de diversitat cultural vinculada a la corresponent diversitat territorial*. Sense diversitat cultural, la capacitat del sistema per a funcionar per assaig i error desapareix. Sense diversitat territorial, la conflictivitat nascuda de la diversitat cultural genera una inestabilitat insuportable. Dit en altres termes: una societat mundial, o bé elimina totes les cultures tret d'una (i així esdevé incapaç d'evolucionar), o bé incorpora totes les cultures (tot esdevenint caòtica). En els dos casos, resulta inherentment insostenible.

La formulació precedent recolza, en part, sobre una distinció entre dues manifestacions del pluralisme cultural, dues formes que podem designar, respectivament, com a multiculturalisme *internacional* (moltes cultures cadascuna de les quals està assentada en el seu territori particular) i multiculturalisme *intranacional* (moltes cultures dins d'un mateix territori –o dins les fronteres d'una unitat política singular–).

Una situació de multiculturalisme internacional no és necessàriament conflictiva. He de subratllar el matís: no *necessàriament*. Com ensenya la història, poden existir molts conflictes, amb diferents motius, entre dues societats culturalment unitàries: una societat particular pot anar a la guerra per tal d'aconseguir més territori, més recursos naturals o més força de treball barata; fins i tot pot travessar fases d'exaltació, en les quals arriba a estar convençuda de la superioritat de la pròpia cultura i se sent cridada a convertir per la força els pobles veïns. En qualsevol cas, aquesta modalitat de diferència cultural no és una causa inherent de conflicte.

Una situació de multiculturalisme intranacional, en canvi, és inherentment conflictiva. L'assumpte sol anar lligat a problemes amb una forta càrrega emocional i moral, així que no és fàcil de trobar un exemple passablement neutre, que facilite que la discussió s'atinga a la lògica del cas. Hardin va recórrer, per a il·lustrar la idea, a una carretera compartida per gents de la cultura “conduir per la dreta” i gents de la cultura “conduir per l'esquerra”: les dues cultures s'exclouen mútuament; la tesi que totes

dues han de veure reconegut el seu dret a existir sobre el mateix territori és inherentment destructiva. La gent que es dedica a la sociologia del llenguatge està acostumada a treballar amb situacions semblants. Una llengua és, com a qüestió de fet, un univers social que conté un nombre molt gran però finit de posicions d'emissió de missatges. Amb més d'una llengua en presència, el conflicte és indefugible. En un nombre limitat de casos (rètols de carrers, impressos oficials, etc.) els missatges poden duplicar-se; però en la majoria de les ocasions la duplicació és poc econòmica: si jo entre a una panaderia de València puc dir “vull un pa de mig quilo” o “quiero un pan de medio kilo”; la meua decisió introdueix una llengua en aqueixa concreta posició emissora i hi exclou l'altra.

Amb moltes cultures sobre un mateix territori el conflicte està sempre present. No pot defugir-se, només hom pot aspirar a trobar receptes per a gestionar-ho civilitzadament. Per això, el multiculturalisme intranacional, que –com a ideal– proposa la convivència pacífica de diverses cultures dins de les fronteres d'una unitat política singular (habitualment un estat-nació), tendeix en la pràctica a excloure tot allò que apareix com a desviació extrema sota el prisma de la norma fixada per la cultura dominant (i sovint també majoritària).

Fins i tot als ulls de qui l'accepta com a correcta, la distinció establida en els paràgrafs precedents pot semblar massa formal i mancada d'interès pràctic. Al remat, els sers humans han exhibit al llarg de la història una notable capacitat per a convertir qualsevol fotesa en una discrepància mortal. No es tracta, de fet, de trobar una garantia contra els conflictes, ni contra llur ocasionalment brutal activació. No n'hi ha. La qüestió, més aviat, és que una bona dosi (sempre que no siga tan gran que tanque tots els ponts entre unes cultures i altres) de vinculació entre identitats culturals i llocs és una mena de vàlvula de seguretat, un dispositiu capaç de reduir la freqüència dels conflictes i de mitigar-ne la intensitat. Un dispositiu que no estaria a l'abast d'una societat mundial única.

SOCIETAT O SOCIETAT MUNDIAL

El sociòleg Alan Durning (1992:27) ha dividit la humanitat actual en tres classes. Una classe alta, composta per uns mil milions i escaig d'individus, a la qual anomena “classe dels consumidors” o del “cotxe, carn i deixalles”, la de la gent que es desplaça en automòbil privat, manté una dieta basada en proteïnes i greixos animals i produeix una gran quantitat de residus. Una classe mitjana, de vora quatre mil milions, que viatja en autobús o bicicleta, menja gra (una dieta bàsicament vegetariana i saludable) i llança poques deixalles. I una classe baixa, novament d'uns mil milions, que es mou a peu o a llocs d'animals domèstics, no menja prou i no contamina.

L'anàlisi de Durning desvetla una diferència cridanera entre els estudis habituals sobre l'estructura social dels països industrials i la que podria ser l'actual estructura social de la societat-món, cas d'haver-hi una tal societat. Empíricament, l'estructura de classes de les societats industrials madures apareix segons una articulació bàsica classe mitjana/classe treballadora en proporcions més o menys equivalents i que cobreix en conjunt tres quartes parts o més de la població. Per damunt hi ha una super-classe que és gairebé imperceptible per als dispositius de la sociologia empírica (no es deixa comptar i mesurar perquè és la que té el poder de comptar i mesurar els altres). I per davall hi ha una infra-classe de marginats que engloba situacions dife-

rents (i que està composta, cada vegada més, per persones immigrades sense drets de ciutadania). El determinant dels comportaments és la satisfacció d'un nivell elevat de drets, consum i seguretat per als membres de les classes més nombroses, els quals comparteixen la condició comuna de consumidors (si definim aquesta condició d'acord amb el criteri de Durning). Aquesta forma d'estructuració ha estat possible gràcies a les articulacions *externes*: recursos naturals i força de treball, abundants i barats, obtinguts d'altres societats, i empobriment de les poblacions que en depenen. El fet no ha passat desapercebut per a la teoria social més crítica, però s'ha descrit amb el llenguatge de les "relacions internacionals" i "l'ordre mundial", no amb el de les articulacions internes d'una societat. Trobe que aquesta distorsió no pot mantenir-se, que l'estructura-ombra, les relacions socials externalitzades, són una part constitutiva de tota societat. I que, per tant, la ciència social s'enfronta a la tasca de definir models i procediments analítics que tornen perceptible tot el que avui roman amagat (de forma semblant a com els estudis de petjada ecològica trauen a la llum l'ús de recursos naturals procedents de regions molt llunyanes i fan visible l'ecologia-ombra d'una determinada societat).

La sociologia ha començat a penes a plantejar-se el problema. I, al meu parer, no avançarà gran cosa si pren una drecera cap a la societat-món. L'esquema de Durning serveix també per a il·lustrar el punt. És enginyós i informatiu. Tanmateix, un ull ensinistrat percep ràpidament les seues limitacions en dos àmbits. En general, quan s'estudia l'estructuració d'una societat, la classificació de grups diferents segons el respectiu grau d'accés als recursos és una peça important; hi ha però d'altres peces no menys significatives: les relacions que, amb una relativa permanència, s'estableixen entre els grups i, també, les representacions que aqueixos grups es fan a propòsit de si mateixos i de les relacions de cooperació i/o conflicte amb la resta dels grups. Dit amb paraules clàssiques: no s'hi tracta sols de l'estructura de classes; també de la lluita de classes i de la consciència de classe. L'anàlisi de Durning és molt agut pel que fa al primer d'aqueixos tres factors; li manquen definicions conceptuals acceptables i densitat empírica pel que fa als altres dos. La raó d'aquesta mancança no és que el criteri de classificació (l'accés als recursos naturals mesurat pel consum) siga inadequat; tampoc no ho és la presumpta absència de conceptes i metodologies per a continuar el camí cap a les relacions socials i la cultura (n'hi ha un munt, de tècniques i teories aplicables); és, senzillament, que la societat mundial no existeix.

Les relacions entre les classes durningianes no semblen analitzables perquè no tenen un espai compartit sobre el qual trobar-se, un espai comparable als carrers urbans de la societat industrial (no és cap casualitat que la Comuna de París siga el prototipus de les revolucions modernes). En l'àmbit global aqueixes relacions són més aviat representades en escenaris (Davos i Porto Alegre-Bombai, la dialèctica dels fòrums). La percepció d'aqueixes relacions no circula per un camí de construcció cultural perquè falten referències compartides en torn a les quals la discussió o la coincidència esdevinguen possibles (excepte en la forma fonamentalista de la "guerra de civilitzacions"). La societat-món no és una societat d'individus o classes, és una "societat de nacions", una meta-estructura de corporacions i d'estats.

Per les raons apuntades, la teoria social capaç d'incorporar les estructures-ombra, les relacions socials externalitzades, hauria de construir-se sobre geografies i unitats d'anàlisi fragmentades i inestables, sovint més enllà de l'estat-nació però poques vegades en un àmbit estrictament global. Les metàfores de Castells (1997), la xarxa amb components que s'hi connecten i desconnecten contínuament, les "geometries

variables”, apunten als fenòmens que mereixen realment l’atenció, i en això crec que l’interès mostrat per Pep Blasco anava ben encaminat. Cal acceptar, però, que ara com ara són sobretot imatges suggeridores; i, també, que en moltes ocasions remetent a un món fragmentat: no coincideixen amb les fronteres de l’estat-nació però sovint són prou menys que globals.

En resum: una societat mundial implicaria la integració de totes les activitats econòmiques en un mercat mundial (i la desaparició, per tant, de la base preindustrial que ha fet històricament possible l’expansió capitalista); implicaria també un estat mundial i un grau notable d’unificació cultural. Amb estats del sistema efectivament més pròxims a aqueixes condicions, els efectes contraproductius de la globalització (que abans he anomenat “antítesis”) entrarien en escena amb el seu potencial desestabilitzador. Si aquesta connexió no és del tot visible és perquè, ara com ara, la societat mundial no està constituïda. El que trobem és, més aviat, una suma de tres components: mercats que són mundials geogràficament però no socialment (més de la meitat de la humanitat en resta exclosa); un sistema de poder amb trets imperials sense una articulació estatal unificada; una difusió molt gran de les aspiracions consumistes que es barreja amb una agudització de les tensions relatives a la diversitat cultural. És possible, com apunta tantíssima gent, que el procés històric s’adrece cap a una articulació de tot això en formes de societat o quasi-societat. Tanmateix, els factors limitadors són poderosos. Crec que el més decisiu és el següent: la desterritorialització o deslocalització radical de cossos i productes que cal per a formar una societat mundial requereix una immensa dissipació d’energia; tanta que el planeta esdevindria inhabitable abans de la culminació del procés.

Estic suggerint que el front de resistència està en la natura? Sí, i no sols pel que fa als recursos i la contaminació. També pel que fa a la identitat. Al cap i a la fi, la identitat territorial té alguna cosa a veure amb la naturalesa humana. (I d’això fins al final.)

Les tribus, les nacions i altres processos d’identificació col·lectiva amb una base territorial són fenòmens naturals. Aquesta afirmació depèn d’una visió concreta sobre la naturalesa humana. Totes les característiques de tots els éssers humans depenen de la interacció entre els seus genomes (bàsicament iguals) i els seus múltiples ambients. La diversitat que se’n deriva implica que l’ús del plural és adient: naturaleses humanes, no naturalesa humana (Ehrlich 2000). Per bàsiques raons físiques i biològiques, molts dels contextos ambientals rellevants han estat sempre locals i continuen essent-ho. (Recorde haver llegit en algun lloc que la biografia d’un magnat de la informàtica contenia un episodi curiós: el personatge en qüestió havia tingut una núvia a distància, a la qual mai no havia tocat ni mirat directament als ulls, puix que la comunicació s’havia mantingut només per e-mail. El fet és possible, per descomptat. Ara bé, trobe més probable que acabe en el capítol sobre parafilies dels manuals de sexologia que no convertit en model generalitzat de relacions humanes.) Tenim identitats territorials perquè els nostres cossos i les nostres naturaleses són territorials.

Hom pot dir, i és cert, que aqueixa condició local pot ser “massa tancada” i que és imprescindible que mantinga portes obertes a intercanvis de tota mena. Tanmateix, el treball adreçat a superar l’estretor del terror és una cosa i el desarrelament complet una altra cosa de ben diferent. Les doctrines més *à la page* tendeixen a considerar autoevidents les virtuts del cosmopolitisme. Des de fa molts segles, el cosmopolitisme és un privilegi de les castes intel·lectuals. Tanmateix, la seua generalització universal només és possible en l’univers poblat d’ànimes pures de la filosofia política. El món

dels éssers corporis està condicionat per un ancoratge local irreductible. Les elites econòmiques i polítiques de l'era de la globalització no són cosmopolites, sinó imperialistes. I la gent corrent és bàsicament local i sempre ho serà (fins i tot si, de grat o per força, divideix la vida en més d'un lloc).

Moltes variants actuals de filosofies republicanes, de "patriotisme constitucional" i fins i tot de comunitarismes de base purament moral, tendeixen a presentar-se com a models de validesa universal, dins dels quals les identitats territorials no són més que una mena de residu aberrant. S'hi tracta d'una pretensió excessiva. En el millor dels casos, aqueixos esquemes conceptuals poden ser receptes raonables per a una gestió civilitzada de conflictes determinats. Però la qüestió de si ho són o no, de raonables, en un cas concret, és empírica, no lògica. Una identitat completament desterritorialitzada hauria de crear-se a través de contactes físics establits en creuaments aleatoris en l'univers dels fluxos d'una vida hiperaccelerada i hiperconnectada: la societat *jet-set*. Estic convençut que aqueixa societat seria ecològicament insostenible. El que no acaba d'entendre és que alguns s'encaboten a considerar-la desitjable.

REFERÈNCIES

- Beck, U. (1998): *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.
- Blasco Estellés, J.L. (2001): "¿En los albores de una nueva era? (Manuel Castells, *La era de la información*)". *Pasajes - Revista de Pensamiento Contemporáneo*, nº 5, pp. 161-170.
- Blasco Estellés, J.L. (2003): "Poder, estat i identitat en la societat global". Dins F.M. Pérez Herranz i J.M. Santacreu Soler (coor.), *Europa-EE.UU.: Entre imperios anda el juego*, Alacant, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 137-156.
- Boulding, K.E. (1966): "The economics of the coming spaceship earth". Dins H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 3-15.
- Boulding, K.E. (1993): "Spaceship earth revisited". Dins H.E. Daly i K.N. Townsend (eds.), *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*, Cambridge (MA), MIT Press, pp. 311-313.
- Castells, M. (1997): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura - Volumen I: La sociedad red*. Madrid, Alianza Editorial.
- Castells, M. (1998): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura - Volumen II: El poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- Durning, A.T. (1992): *How Much is Enough? The Consumer Society and the Future of the Earth*. Londres, Earthscan.
- Ehrlich, P.R. (2000): *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*. Washington, Island Press.
- García, E. (1999): *El trampolín fáustico: Ciencia, mito y poder en el desarrollo sostenible*. València, Tilde Ediciones.
- García, E. (2004): *Medio ambiente y sociedad: La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1995): "Living in a post-traditional society". Dins U. Beck, A. Giddens i S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, pp. 56-110.
- Giddens, A. (2003): *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. (Segunda reimpressió). Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Hardin, G. (1999): *The Ostrich Factor: Our Population Myopia*. Nova York, Oxford University Press.
- Kafka, P. (1993): "Conditions of creation: The invisible hand and the global acceleration crisis". Dins European Association for Bioeconomic Studies, *Entropy and Bioeconomics - First International Conference of the EABS - Proceedings*, Milà, Nagard, pp. 344-369.
- Naess, A. (1995): "The Third World, wilderness, and deep ecology". Dins G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, pp. 397-407.
- Robertson, R. (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres, Sage.
- Russell, B. (1948): *Authority and the Individual*. Londres, Allen & Unwin.
- Russell, B. (1985): "El futuro de la humanidad". Dins *Ensayos impopulares*, Barcelona, Edhasa, pp. 47-59.