

Natura i cultura: els paisatges de la mundialització i l'etnicitat



Maria Jesús Buxó i Rey
Universitat de Barcelona

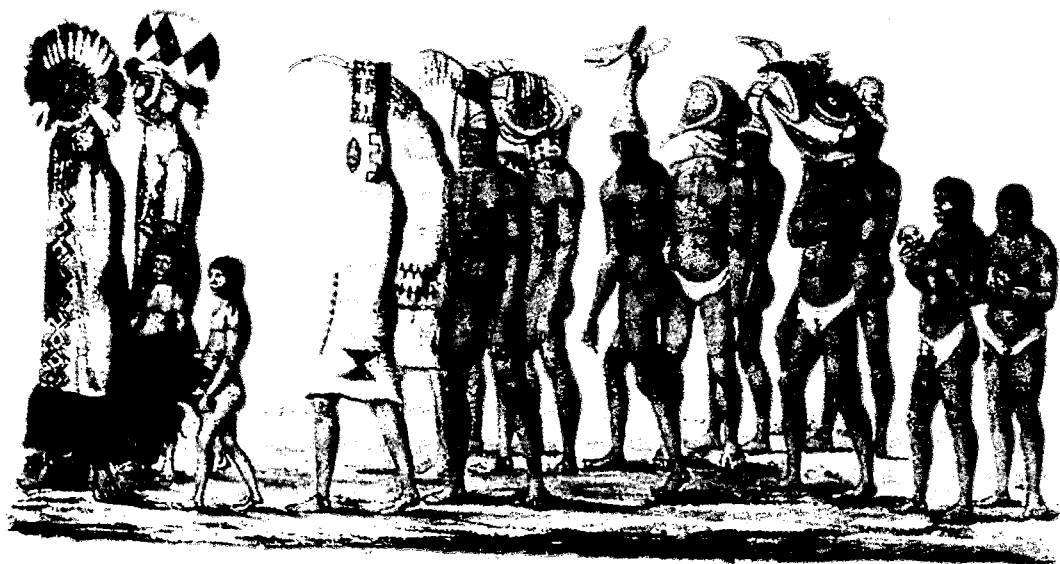
La complexitat del món modern amb la dinàmica de la mundialització que afecta la biodiversitat i la pluralitat cultural obliguen a fer noves consideracions sobre la vinculació de la natura i la cultura.

The complexity of the modern world and the dynamic of globalization affecting biodiversity and cultural plurality oblige us to reconsider the bonds of nature and culture.

Potser sigui un tret característic dels finals de segle, però el cert és que tothom, preocupat pels valors o bé per qüestions tecnoeconòmiques té la sensació que els canvis ecològics i culturals que acompanyen el fenomen de mundialització han succeït tan ràpidament que no acabem d'entendre els avantatges ni tampoc aconseguim de trobar solucions a vells i nous problemes. Una breu consideració sobre aquest món d'avui ens porta el pensament envers les implicacions de la construcció cultural (teòrica i tecnològica) de la natura i alhora ens planteja la necessitat de repensar la naturalesa de la cultura.

Certament, la degradació de la natura ha generat actituds i preocupacions que no són noves i que tenen una llarga tradició de pensament mitològic i filosòfic sobre la relació de l'ésser humà amb la natura. Ara bé, la notable acceleració dels canvis a la biosfera ha produït a més una consciència social generalitzada i una ideologia pragmatitzada políticament que manté viu el debat i genera actituds diverses entre col·lectius científics, polítics i la gent del carrer. Els més optimistes opten per pensar que tots aquests problemes són reptes que estimulen la investigació científica per tal de controlar l'entorn de manera més adient o bé aconseguir de simular-lo tecnològicament en el marc d'un procés evolutiu inevitable. Hi ha actituds més pessimistes que creuen que la ciència i les ideologies econòmiques han de col·laborar a conservar i preservar la natura, han d'evitar-ne la degradació i la contaminació, i alhora han de crear illes naturals on preservar la biodiversitat. Tots volen resoldre els problemes amb diferents preocupacions i interessos a l'entorn de la qualitat de vida, la defensa del paisatge per a utilitat turística, com a llegat per a les properes generacions, per pors pel descontrol que deriven de substituir progressivament l'ordre natural per l'artificialitat del disseny humà (biotecnologia o les tecnologies intel·ligents), i tot un seguit d'ecologismes de consum que estimulen la naturalesa artificial (xampú de poma i sucs de tota mena) fins a la comercialització romàntica i popular dels dinosaures de cinema i els animals de *souvenir*.

En positiu o negatiu, tots aquests planteja-



Els tukano (nord-oest de l'Amazònia) fan un ús ritual de l'entropia quan observen l'evolució de l'univers. Mitjançant diversos rituals restableixen l'ordre del cosmos. Aquesta experiència ens mostra l'íntima vinculació que sempre ha existit entre cultura i natura. Gravet de l'obra de J. B. von Spix i K. F. Martius, Reisen in Brasilien (1820).

ments col·loquen l'home com a arquitecte i regulador de la natura en un sentit o en un altre. Sense voler ésser excessivament corrosiva em deixo guiar per un article de Palmer a la revista *Facetas* (1992) en què afirma que aquestes actituds de salvar el planeta expressen la visió puritana essencial disfressada de ciència on «l'ésser humà, el pecador, ocupa el centre de l'escena i no pot moure un dit sense enfrontar-se a les conseqüències directes d'un drama còsmic. Està en joc el destí del món: molts innocents (d'altres espècies) depenen de les precàries facultats de la previsió humana.»

Ambdues posicions tendeixen a derivar en normativismes com, per exemple, que el valor superorgànic de la cultura interromp qualsevol cadena causal entre biologia humana i estructura social, o bé pel contrari, que només és bo el que és biològicament natural. De manera que sembla difícil que ens puguin ajudar a entendre raons o dinàmiques dels canvis biològics, ecològics i culturals pel fet que no situen l'home com a part del disseny de la natura en el mateix sentit que adverteix Moscovici (1975):

«Les concepcions modernes de la societat han insistit en l'oposició de l'home i la natura, de manera que convé reconèixer el lloc de l'home a la natura i el caràcter natural del desenvolupament històric. És a dir, l'impacte de l'home és natural produint organitzacions històriques particulars de la matèria i de les facultats humanes, de ma-

nera que institueix ordres naturals i no una naturalesa humanitzada.»

Però, potser, el més sorprenent o incongruent és que aquesta divisió s'hagi mantingut acadèmicament en l'àmbit de les ciències antropològiques, és a dir, on l'ésser humà és actor i acció. Si bé hi ha un reconeixement del fet que biologia, ecologia i cultura no són realitats aïllades, sinó que formen sistemes interactuants, això no obstant, unes més que d'altres s'han mantingut quelcom separades en la formulació de teories i projectes d'investigació per diverses raons: a) acadèmiques, on el nucli divisor ha estat la concepció de ciència, b) l'objecte de l'anàlisi que s'ha especialitzat en l'actor o en les accions i, c) la direcció de les relacions causals i les determinacions. Històricament, els partidaris de les teories endògenes, o dels mecanismes interns autoregulators, tendiren envers el determinisme genètic de manera que la cultura era considerada un sistema d'adaptacions seguint les instruccions biològiques i els estímuls ambientals, i de manera semblant, els que donaven suport al disseny cultural posaven el pes explicatiu en el marc de l'impacte tecnològic sobre el medi i la força de l'organització social o econòmica en la reproducció del grup. Calia, doncs, sortir de l'ambigüitat d'afirmar que tot comportament estava determinat per factors genètics, ambientals o culturals per anar vers la consideració sistemàtica de l'acció integrada de factors biològics, ecològics

i sòcio-culturals en el control de l'evolució, l'estructura i el manteniment de les societats humanes. La vinculació sistemàtica d'ecologia i cultura venia de lluny (Steward, 1953) i ha quedat acadèmicament ben establerta sota diferents denominacions com ecologia cultural o antropologia ecològica. Però des de la biologia, l'impuls dels anys setanta procedent de la mà de la sociobiologia (Wilson, 1975) en aplicar la biologia evolutiva al comportament social d'animals, l'home inclòs, va contribuir a generar encara més polèmiques i distàncies. Des de l'antropologia cultural, les crítiques venien argumentades teòricament pel rol autònom de la cultura (Sahlins, 1976), i no s'admetia la supeditació de l'altruisme o el parentiu a regles epigenètiques que giraven a l'entorn de la tendència evolutiva dels genotips individuals per maximitzar-ne l'èxit reproductor. Cal dir que també hi va haver qui li va donar suport, com l'estudi bioetnogràfic de Chagnon (1980) sobre la implicació genètica de les decisions humanes en relació a la guerra endèmica entre els Yanömamö.

Tot i les polèmiques, l'ambient transdisciplinari dels setanta va contribuir a perfilar la necessitat de constituir una antropologia fonamental (Morin i Piattelli-Palmarini, 1974) per tal de considerar conjuntament les invariants biològiques i els universals culturals i d'aquesta manera superar els plantejaments estàtics dels fets realitzats per obrir-se a la idea dels envelops virtuals a partir dels dispositius generatius de la informació genètica i cultural.

Fruit d'aquesta llavor, els estudis més actuals han tendit a emprar d'una manera innovadora i diversa les idees de la coadaptació biocultural: *la reproducció biològica s'insereix en la reproducció social i constitueix per a l'espècie una forma econòmica de transmissió de facultats*. En un repàs sobre la teorització evolutiva d'aquests darrers anys, Durham (1990), fent esment de la necessitat de compatibilitzar la biologia i les ciències socials en relació a les implicacions reproductives del comportament humà, assenyalava que les diferents tendències o els corrents semblen coincidir en què gens i cultura mantenen una relació semblant i que instrueixen, més que no determinen, l'acció humana.¹

Des d'aquesta perspectiva resulten més acceptables i plausibles afirmacions com que la selecció natural en joc amb la transmissió cultural afavoreixen les variants sòcio-culturals que fan als individus mestres efectius, és a dir, s'emfatitza l'efectivitat de l'ensenyament dels sistemes de significació o també que a la majoria de les societats humanes l'èxit cultural consisteix a fer aquelles coses que fan probable l'èxit biològic, de manera que aconseguir fites culturalment definides tendeix a correlacionar-se amb l'èxit reproductiu: per exemple, els efectes de la riquesa sobre la proporció de poligínia, la fertilitat femenina i la supervivència dels nadons. O, fins i tot, la mateixa hipòtesi de Barkow (1989) sobre l'evolució del comportament agonístic envers el prestigi on s'argumenta que els humans busquen prestigi perquè la nostra espècie ha estat orientada a fer-ho així mitjançant la selecció sexual, transformant efectivament la dominància agonística tipus primat en sistemes simbòlics de prestigi ordenats culturalment.

Tot i ser suggerents, el to circular de molts arguments no dona prou joc per atendre les forces naturals de la virtualitat cultural. No s'acaba d'aclarir l'arbitrarietat o les raons del control social de la reproducció, no tant la selecció com l'elecció, ja que els sistemes de prestigi social juguen en moltes direccions i amb interessos diversos i la majoria de les preses de decisió s'orienten per valors diversos, tant si és per pressió o obligació, com d'una manera independent o preferencial, a més de no tenir fites fixes, sinó aleatòries.

Certament, en relació als caçadors recol·lectors i als horticultors, aquests grups són un bon model per a l'anàlisi coadaptativa centrada en la reproducció perquè de l'eficàcia provada d'aquesta adaptació ecològico-cultural en són mostra des d'èpoques primigènies fins a la contemporaneïtat on han sabut reeixir malgrat que han quedat arraconats en llocs d'adaptabilitat difícil: àrtic, desert, tròpic. Mantenen, doncs, un equilibri vigilant amb la natura de la qual tenen una gran comprensió i resolen els problemes de producció i reproducció amb eines molt senzilles i alhora amb classificacions de la natura i la societat com-



La mundialització implica una concepció dinàmica de la construcció cultural que vol anar més enllà de les idees permanents i immutables.

plexes relatives a la fauna i la flora, l'ordenament territorial i laboral, la selecció i la conservació alimentària, l'organització política i ideològica, els parents i tota mena de ritualitzacions sacres i quotidianes. Però cal fixar-se també en la ideació i l'ús, encara que actuen més com a intuïcions que com a formalitzacions conscients, de l'entropia i l'aleatorietat, la qual cosa ens obliga a cercar hipòtesis coadaptatives més enllà de l'eficàcia provada de la reproducció i la transmissió cultural *sensu stricto*. Per exemple, com descriu Reichel-Dolmatoff (1983) sobre els *desana* (grup tukano oriental del nord-oest amazònic) aquest grup, i també d'altres, tenen la idea, i en fan ús ritual, de l'entropia. Consideren com a part de la seva cosmologia que tot l'univers es deteriora contínuament. Aquest desordre, que ells observen en els cicles naturals i del qual extreuen una

preocupació per l'equilibri ecològic, intenten resoldre'l ritualment recreant el món i restablint-hi l'ordre. Un altre cas interessant correspon a la ideació de l'atzar que es posa en pràctica a través de l'endevinació entre els muntanyesos naskapi, Península de Labrador (Khayyam Moore, 1983). Usen l'endevinació ritualment per tal d'aconseguir una estratègia de probabilitats que sobre la base de millorar la variabilitat de la conducta, trenqui l'orientació rutinària de la cacera.

Són, doncs, aquests fets i també la complexitat dels problemes d'avui que ens agradaria poder

1. La teoria darwiniana de la cultura (Boyd i Richardson), el model de transmissió (Cavalli-Sforza i Feldman), els models d'èxit biològic i cultural (Irons i Barkow), el creixement de la sòcio-biologia en termes d'un model de transmissió gen-cultura (Wilson i Lumsden) i el seu propi model de coevolució.

contrastar, o il·luminar-los, en el marc de la teoria de la coadaptació. Però, on rau el problema o la insatisfacció intel·lectual amb aquestes noves formes de vincular natura i cultura?

La fixació de la cultura en la mirada biològica

Entenc que de la mateixa manera que la biologia treballa en gran mesura amb aspectes estàtics de la cultura, tanmateix a la cultura es traslladen també les versions més estàtiques de la biologia i l'ecologia. En el primer cas, les afirmacions coevolutives parteixen d'una definició de cultura entesa com uns trets i patrons estàtics, integrats i autosuficients de manera que tota correlació roman reduïda a contextos culturals uniformes. Aquesta definició estreta de cultura com a adaptació és hereva de versions evolucionistes que fixen nivells amb criteris tecnològics i també la consideració exclusiva de les societats primitives com a comunitats aïllades i integrades. En el primer cas, pensem en la definició clàssica de White (1987) que considera l'evolució cultural en termes de l'extracció d'energia per any i per càpita, i exposa un evolucionisme més proper a la consideració de la tecnologia com unes eines i una extracció d'energia, que de la consideració complexa de la tecnologia com a coneixement i propòsit.

Superar les limitacions anteriors implica sortir del confort intel·lectual de tractar aquest concepte com si fos un conjunt de normes estàtiques, significats compartits, patrons de comportament en l'àmbit de comunitats a petita escala, per a anar cap a una comprensió de la cultura com un producte canviant a partir de la pràctica i les decisions, és a dir, com una activitat cognitiva raonable i interessada. La cultura és un sistema obert perquè la història de la relació dels homes amb la natura és des de l'*Homo sapiens* una creixent absorció de l'ambient físic per un món cognitivament definit d'esdeveniments i accions que converteixen els fenòmens naturals en objectes culturals i els reinterpreten amb idees culturals.

Característica única de la nostra espècie és la capacitat de saber per què les idees culturals

constitueixen l'essència de la nostra realitat. És suficient que la gent cregui que una cosa és veritat, per produir canvis de comportament i alterar el curs de la seva vida i de la dels altres. I això no és ideologia, sinó el funcionament bàsic de la cognició en què cervell i cultura construeixen idees en acció en l'experiència de la realitat. En el procés d'evolució, la cognició conscient passa a ser un programa biocultural que afecta tots els sistemes vivents i autoorganitzatius i en dissenya extensions, per exemple, des del cos a les traccions mecàniques i robòtiques fins a la simulació de la memòria biològica en forma de biblioteques i computadores.

En aquest sentit, cal incorporar els processos cognitius i la neurociència a la consideració coadaptativa.² Ja no és suficient parlar d'organisme i d'entorn com de dues coses independents que interaccionen. Cal aclarir qüestions relatives a com el nostre cervell i la intel·ligència van lligats al genoma donat que la complexitat del cervell més que pel que fa a la matèria, ve donat pel seu nivell organitzatiu pel fet de la interacció recursiva mútua amb l'experiència cultural, i fins a quin punt els sistemes de codis culturals que vehiculen la comunicació, el càlcul i els ritus, reflecteixen necessàriament propietats del cervell que són alhora propietats de tots els sistemes vivents en les seves estructures o accions.

La fixació de la biologia en la mirada cultural

D'altra banda, els científics socials vinculen la cultura amb versions força estàtiques de la biologia i l'ecologia.³ En lloc d'emprar els aspectes més dinàmics de les teories de Darwin, s'han fet traduccions literals de la supervivència dels més aptes. Aquesta lectura evolucionista restrictiva d'adaptació màxima i optimització global entesa en l'àmbit de la competició entre les espècies que intenten ocupar nínxols particulars, s'ha fet extensiva a la ideació de metàfores sobre el progrés cultural com un món i un pensament unidireccionals a la recerca de la perfecció final. Això ha produït un tipus de racionalitat que s'anomena *darwinisme social* que guia nombroses ideolo-



La coevolució ha portat, tant ahir com avui, a aprofundir en el coneixement de la natura i de la cultura: els indígenes de Nova Holanda (Austràlia) s'apropaven al principi als exploradors francesos tan sols amb una perxa. Gravats del segle XIX.

gies i teories del món modern usades per justificar en diferents ordres i organitzacions socials els criteris de selecció i competitivitat. Per exemple, les teories econòmiques de Friedman (1953) construïdes sobre la idea que només aquelles empreses que maximitzen la seva competitivitat productiva continuen en el món dels negocis mentre que les altres desapareixen. D'aquí deriven models per a l'organització de la cultura d'empresa que fins i tot, en assumir aquestes idees, enfronten els seus directius a exercicis de *survival* i guerres simbòliques per tal d'aprendre a sobreviure millor en la jungla industrial i dels serveis. Simon (1988) ens ensenya que la cognició humana no es mou sobre la base exclusiva de l'optimització. Més aviat en situacions competitives és difícil dirimir què és exactament l'òptim, de manera que cal pensar que els sistemes, més que òptimament, s'adapten satisfactòriament amb equilibris complexos i diversos.

Com és obvi, cal desendollar-se d'aquest corrent i obrir-se a la consideració que, de la mateixa manera que la cultura és una realitat oberta, l'evolució biològica i ecològica no condueix necessàriament a l'optimització i l'estabilitat. El que pot interessar a certs individus i grups i el que els pot semblar correcte o incorrecte d'acord amb certes formulacions teòriques en biologia,

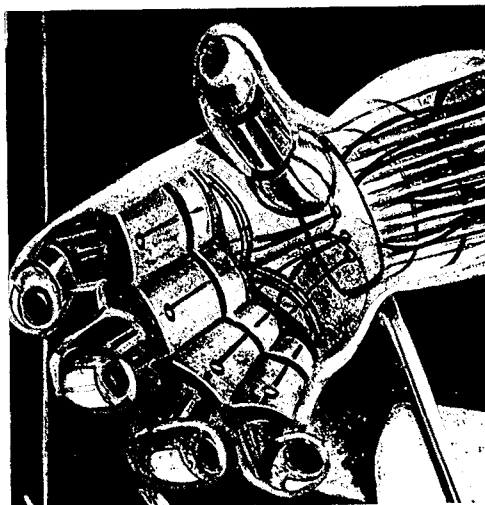
ecologia i antropologia cultural, no té en la natura un llapis vermell per ratllar o suspendre, de manera que la generació de noves vies d'acció biològica és una realitat oberta. En situacions reals és tan difícil establir òptims estàtics com dinàmics i, a més, una optimització local no pot predir l'optimització de la conducta en el sistema complexos, per tant és més adient pensar en equilibris diferents i evolucions en paral·lel.

Vist des d'aquest plantejament, la coevolució no ens porta envers la idea d'optimització global, sinó d'un procés de major complexitat progressiva on, si bé els mitjans —els mecanismes i les teleologies pròpies i localistes— de l'organització biològica i el coneixement cultural són regulars

2. De la fixació ecològica ja n'he parlat a «Antropología Cognitiva y Ecología Biocultural: Notas sobre el concepto de adaptación» (1977).

3. Aquest impacte implica que l'ús i el control econòmic i industrial dels recursos naturals i el buidatge d'energia emmagatzemada durant milions d'anys i deixada anar a l'atmosfera a un ritme ràpid, han alterat i trencat l'equilibri dels cicles de matèria i energia, han afectat la biodiversitat i han produït pol·lució a gran escala. Tot plegat es tradueix en problemes de degradació marina, destrucció de la capa d'ozó, desboscament per pluges àcides, desertització i altres desgràcies relatives a la incapacitat de liquidar els residus tòxics i d'altres materials difícilment degradables.

*La coadaptació produeix
una adaptabilitat tècnica i
social més gran.*



i poden ésser coneguts; els fins i les fites no són fixos, sinó que es modifiquen amb el mateix moviment pràctic i teòric en el temps i en l'espai. En definitiva, cal pensar en la coadaptació com un procés flexible que es mou en moltes direccions: d'una banda, produir una adaptabilitat tècnica i social més gran en ambients cada vegada més complexos i generar sistemes artificials en tots els àmbits del fer humà incloent la simulació de la mateixa intel·ligència, però, d'altra banda, invertir els ecosistemes naturals fins a la seva destrucció.⁴

Tot i així, cal entendre que l'individu amb les seves accions no va contra la biodiversitat. Pel contrari, atès que la cognició humana amb els seus productes culturals és part de la biodiversitat, biologia i cultura coevolucionen envers uniformitats i heterogeneïtats diverses en totes les realitats des dels caçadors recol·lectors fins a la nostra societat postindustrial o del coneixement. Em sembla adient destacar de nou la posició de Palmer (*ídem*) quan indica que:

«L'empresa humana, encara que estigui plagada de desastres per a les altres espècies, no és aliena a la línia principal de desenvolupament. Cal, doncs, esborrar la idea segons la qual els canvis que hem causat i que continuarem causant són una cosa aliena al món i que quasi fan impossible la supervivència "natural" perquè denota un cert menyspreu per les forces en joc, i també una gran dosi d'orgull a la inversa, i a més un perfeccionisme del que és terrenal que només pot inspirar un petit exèrcit de profetes de la catàstrofe.»

Ara bé, a quins fenòmens podem fer referència per entendre els canvis que s'estan produint actualment dintre la dinàmica evolutiva d'uniformització i diversificació de les societats complexes?

Homogeneïtzació i diversitat cultural: mundialització versus etnicitat

La complexitat i l'acceleració dels canvis globals a la biosfera ve de la mà de l'impacte cultural massiu de la industrialització, l'ordenament econòmic capitalista, els avenços científics en

biotecnologia, l'enginyeria del coneixement, la informatització dels mitjans i les xarxes de comunicació, com també les estètiques consumistes i unes ideologies democràtiques, unes amb versions més idealitzades que d'altres, però que, en conjunt, tenen la voluntat d'estendre les mateixes possibilitats arreu del món.

En aquest marc, la naturalesa i la societat s'han reconfigurat ràpidament en benefici econòmic i simulació tecnològica per tal de controlar quantitats més grans d'energia i d'informació, i d'aquesta manera satisfer més enllà de les demandes de subsistència, les exigències de comunicació, confort, consum, prestigi, que constitueixen l'eix de la qualitat de vida en el món d'avui. Aquest decantament creixent de la natura en els marcs humans de pròposit i acció, ha conduït a la construcció d'un sistema cultural mundial cada cop més uniforme constituït en l'especialització i també la dependència internacional de tots els sistemes culturals regionals i locals. La sistemàtica globalització⁴ implica la realització d'una terra unificada culturalment en termes d'una economia i de tecnologies planetàries, la divisió panhumana del treball, la internacionalització de les xarxes d'informació i comunicació, la uniformització dels comportaments i la difusió d'estils de vida i sistemes de coneixement, és a dir, el flux constant de persones, béns, serveis i ideologies.

Cal preguntar-se: quins són els efectes de lligar les cultures del món en xarxes de comunicació, mercats i ideologies comunes tot considerant que són art i part de l'impacte i els canvis globals a la biosfera? Aquesta mundialització implica una divisió planetària del treball en què cada part, població, regió o país, assumeix diferents tasques d'acord no tant amb les seves característiques i possibilitats agrícoles o industrials, sinó amb els acords polítics sobre la seva producció i la seva distribució. Tot seguint la lògica d'aquest sistema, no hi ha correlació necessària entre d'on es

treu i on es converteix l'energia, on es produeixen els nutrients i on es consumeixen. El consum i la distribució a escala internacional permeten menjar mango a Europa tot l'any, però també que els indígenes dels països productors no el vegin per enlloc alhora que s'incorporen a realitats econòmiques i socials fora del seu control i de les seves necessitats. De ben aprop, a Catalunya, ens adonem que la nostra integració al Mercat Comú europeu està modificant el nostre paisatge productiu i de consum ja que hem de renunciar, entre molts altres productes, a les avellanes i la llet. Aquesta interdependència de tot el sistema fa pensar en la vulnerabilitat econòmica i social en relació a desequilibris potencials en els recursos bàsics —el petroli, per exemple—, però també pels recursos preuats, és a dir, encara que el consum dirigit permeti tenir coses que mai no s'havien tingut, també contribueix a generar expectatives exagerades que poden fer créixer els desequilibris ja que hi ha grups més exigents que, en poder demanar més, incrementen les desigualtats d'accés.

D'altra banda, aquesta reorganització global ha contribuït a trencar moltes expectatives i alhora a plantejar nous problemes que, segons com s'orienten, poden passar a constituir innovacions. Per exemple, el trencament dels criteris i les previsions respecte al fet que els recursos naturals són el factor clau del desenvolupament dels països fins i tot amb un fort creixement demogràfic. Aquest és el cas de la comparació favorable que fa alguns anys feien els tècnics i els científics d'Àfrica respecte d'Àsia, concretament el sud-oest asiàtic, pel fet de posseir recursos naturals poc explotats que permetrien superar les condicions econòmiques de subdesenvolupament. Tot al contrari, fins i tot el Japó, amb pocs recursos naturals conjuntament amb Corea i Indonèsia, han assolit un desenvolupament econòmic incomparable gràcies al dinamisme d'una nova cultura d'empresa associada a les noves tecnologies. En coincidir les formes de vida i les estratègies de productivitat i rendiment laboral, aquesta cultura empresarial ha rebut un ampli reconeixement, ha estat exportada teòricament i pràcticament arreu del món, i ha constituït fins

i tot un repte per a la societat nord-americana i per a la de certs països d'Europa ja que tot i tenir el liderat de les ciències bàsiques i el fonament tecnològic, tenen dificultats per organitzar-los en forma de producció i polítiques comercials més competitives i innovadores.

Ha estat tan ràpid aquest procés que, malgrat les advertències i les previsions, tots tenim la sensació que tot just ara ens adonem de la gravetat de les conseqüències i la importància de les decisions. Encara que tot sembla indicar que o entrem en el sistema o ens n'anem vers la marginalitat més absoluta, o més aviat no anem enlloc, hom no deixa de dubtar respecte a fins a quin punt la mundialització implica evolucionar vers un sistema cultural únic, és a dir, integrar tota la gent del món en un sistema comú, viure com una sola població? I, fins i tot, si totes les societats arriben a manifestar els mateixos gustos i demandes d'Occident, quina biosfera (i amb quin sistema cultural) ho podrà suportar?

En aquest sentit, cal preguntar-se quin paper juguen en tot això les forces de l'evolució biològica cultural de la realitat. Fins a quin punt, la relació interactuant recurrent i el sentit virtual de la coevolució i la coadaptació ens poden ajudar a entendre millor els fenòmens més complexos del món d'avui?

En primer lloc, la coevolució, i la seva racionalitat, no ens porta vers la idea d'optimització global. No s'ha de confondre la globalització amb l'optimització de totes les possibilitats naturals i humanes. Pel contrari, s'ha d'excloure la consideració de la teleologia biològica i també la progressió etnocèntrica perquè és tan difícil de precisar en els gens com ho és en relació a les innovacions culturals de tota mena que, a més, circulen lliurement. En aquest sentit, no és fàcil dirimir què i com evoluciona: són els comportaments, les coses, les regions, quins trets o quins sistemes?

En segon lloc, recordem que la coevolució i la

4. D'aquesta mundialització sembla que en som conscients almenys des dels anys seixanta per publicacions significatives com, per exemple, *The ecosphere* de Lamont Cole (1958), *Social Change and History* de Robert Nisbet (1970).

coadaptació impliquen especialització i uniformització, però també variació. És a dir, no comporten la pèrdua del sentit de la varietat i les alternatives, sinó que impliquen una doble dinàmica organitzativa i transformadora que, com assenyala Moscovici (1974):

«Actua en la direcció d'un moviment des de la virtualitat i la polivalència vers la uniformitat que alhora produeix unes condicions locals més complexes i heterogènies. La universalització no queda enrere, sinó que és davant. Ara bé, aquesta universalització no resideix en la identitat dels trets, sinó en l'organització, és a dir, una unitat englobant més complexa d'unitats diferents essent les diferències més pel que fa a la combinació que no pas a l'ordre de realitat. De manera que la uniformització es dinamitza amb la diferenciació dels trets que s'estenen en la proliferació de possibles.»

Tota la història d'Occident ha estat un procés tendent a la universalització cultural des de la religió, la ciència, els valors, les estructures socials i de parentiu, les organitzacions econòmiques i polítiques, els sistemes educatius i fins i tot els estètics. Els poders fàctics de cada moment i lloc, els que han escrit la història, sempre han estat convençuts de la superioritat del progrés representat per la pròpia cultura, de manera que han volgut reestructurar la resta del món a la seva imatge i semblança. Però alhora que ho fan per assolir la felicitat universal, també posen en dubte altres maneres d'aconseguir-ho mitjançant sincretismes o hibridacions culturals des dels mateixos grups socials. Sortosament, en cada moment han sorgit en paral·lel heterodòxies que han revirtualitzat l'excés homogeneïtzador i la resultant entròpica de les ideologies i els poders constituïts.

Ara bé, davant del fenomen d'homogeneïtzació de la natura i la cultura que anomenem mundialització, on trobem aquestes respostes de compensació i oscil·lació que permeten corregir-ho en la direcció de generar variació per tal de potenciar la innovació adaptativa? Doncs bé, penso que cal situar-ho en la dinamització ètnica actual en tant que es constitueix en el fet cultural diferencial com a factor d'innovació.

Essent un fenomen ben conegut, només mencionaré que els moviments o les revitalitzacions ètniques es caracteritzen pel fet de reafirmar davant de les tendències homogeneïtzants dels estats i ara de la mundialització, la identitat cultural diferencial basada en la territorialitat, la llengua, la història, els costums i, segons quins grups, la religió. Ara bé, com en el cas de la mundialització, en els moviments ètnics ens trobem dues tendències: una orientació cultural homogeneïtzadora de reproducció clònica del sistema cultural i una altra d'activa i heterogènia vers la combinació innovadora de variables culturals.

En el primer cas, l'orientació ètnica constitueix una pseudo-heterogeneïtat cultural fonamentada en el fet diferencial com a mecanisme defensiu però que s'assenta en la idea de la uniformitat cultural, és a dir, l'adscripció i la lleialtat vers un nombre exclusiu de variables culturals. La resultant és un replegament relictual vers les pròpies tradicions amb justificacions històriques i ideològiques que, malauradament, només serveixen per nodrir els discursos polítics electorals i les passions particulars. En no concordar aquesta mitificació unitària de la cultura amb la realitat cultural plural de les societats actuals, aquestes idees i pràctiques entròpiques i fora de temps tendeixen a derivar en actituds intolerants, en irredemptismes i a l'extrem en situacions de terrorisme i, fins i tot, de guerra. I, també, tendeixen a caure més fàcilment preses de modelitzacions consumistes exemplificables breument per l'etnoturisme, la museística identitària, o bé la comercialització de la diversitat ètnica, *ergo* «Amèrica, o la Manxa, a El Corte Inglés».

Certament, per salvar la biodiversitat i el fet diferencial podem fer reserves naturals i culturals. Això pot ser adient per a la memòria social en tant que expressió ideològica i sentimental dels paisatges i les tradicions del passat, però no val a quedar-s'hi perquè tendeixen a derivar en regressions neoromàntiques. Més enllà d'aquesta concessió tribalista, sentimental o consumista a la diferència, cal entendre que la cultura no és simplement una organització social tradicional sancionada per la història, sinó una eina, un sis-

tema pràctic de coneixement, per resoldre problemes i construir noves realitats d'acord amb les exigències i els interessos de cada moment.

En el marc de la mundialització, doncs, s'imposen unes condicions d'eficàcia que impliquen aquesta concepció dinàmica de la construcció cultural que vol dir anar més enllà de les idees permanents, essencialistes i immutables per donar respostes culturals innovadores. La qual cosa vol dir que la defensa del que és propi no pot existir fora de la interacció i el desenvolupament amb altres sistemes ecològics i culturals per tal de complir amb els requeriments d'eficàcia tecnològica i econòmica, de benestar social i d'apropament participatiu als mecanismes de govern.

A més, fins ara, la modernització arreu del món implicava assimilar les idees occidentals; ara la situació és més complexa i les societats s'enfronten a realitats fragmentades i contradictòries, a vegades intangibles i virtuals, i a noves formes d'aprenentatge que no són lineals ni tenen fites fixes, i molt sovint són incertes i paradoxals, la qual cosa posa encara més en joc el fet de cercar altres models de raó i utilitat sobre la base de distingir què és rellevant respecte a necessitats, interessos i capacitats.⁵

En aquest sentit, la revitalització ètnica es constitueix en contrapès no per mantenir fronteres culturals sinó per tendir ponts de creativitat en la direcció d'adopcions innovadores i proliferació d'alternatives. Això implica aprofitar el flux obert al qual tota societat està exposada en el nou règim cultural plural i cosmopolita: intercanvi de coneixements, béns i serveis, i migracions, entre d'altres, per contrastar variables culturals i combinar creativament les pròpies i les diverses maneres de resoldre problemes tot dissenyant noves condicions.

Certament no hi ha conclusions, sinó nous problemes i qüestions que ens obliguen a continuar reflexionant sobre el fet que és la primera vegada des del sorgiment de la nostra espècie a Àfrica

que ens adaptem conjuntament a l'entorn i que les condicions que afecten els uns també afecten els altres encara que en graus i temporalitats diverses. I com tota adaptació, aquesta realitat té costos i beneficis, agrada als uns i provoca angoixa als altres. Per la qual cosa és recomanable evitar tota classe d'etnocentrismes: acadèmics, ideològics i tecnològics i alhora aprendre la lliçó que ens aporta el vincle inseparable de la natura i la cultura: l'evolució de la biosfera és un procés en marxa que no té una direcció única, ni nosaltres, Occident no som el coneixement final.

Bibliografia

- BARKOW, J.H. *Darwin, Sex and Status: Biological Approaches to Mind and Culture*. Toronto: 1989.
- BATESON, G. *Mind and nature*. New York: 1979.
- CHAGNON, N.A. «Kin-Selection Theory, Kinship, Marriages and Fitness among the Yanomamö». A Barlow G. W. i Silverberg, J. *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture*. Colorado: Boulder: 1980.
- DURHAM, W. H. «Advances in Evolutionary Culture». A *Annual Review of Anthropology*. Vol. 19. 1990.
- FRIEDMAN, M. *Essays in Positive Economics*. Chicago: 1953.
- LAUGHLIN, Ch. i D'AQUILI, E. *Biogenetic Structuralism*. New York: 1974.
- MATURANA, H. i Varela, F. *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht: 1980.
- MOORE, O. K. «La adivinación: una nueva perspectiva». A Buxó i Rey, M. J. *Ecología y cultura en las sociedades primitivas*. Barcelona: Mitre, 1983.
- MOSCOVICI, S. *Sociedad contra natura*. Mexico: 1975.
- MORIN, E. i PIATTELLI-PALMARINI, M. *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. París: 1974.
- PALMER, T. «En defensa de los seres humanos». *Facetas*, 99, 4, 1992.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. «La cosmología como análisis ecológico. Perspectiva desde la selva lluviosa». A Buxó i Rey, M. J. *Ecología y cultura en las sociedades primitivas*. Barcelona: Mitre, 1983.
- SAHLINS, M. *The use and abuse of Biology: an anthropological critique of sociobiology*. Michigan: Ann Arbor, 1976.
- SIMON, H. A. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge, Mass.: 1988.
- SCHRÖDINGER, E. *Mente y materia*. Barcelona: 1984.
- WHITE, L. *Ethnological Essays*. Albuquerque: 1987.
- WILSON, E. O. *Sociobiology. The new synthesis*. Cambridge, Mass.: 1974.

5. Així, per exemple, la difusió de la informàtica es pot traduir en una simple transferència tecnològica amb tot el seguit de problemes que ja coneixem, o bé en adopció innovadora.