

91

Roberto Gritti and Eleonora Barbieri
Masini, editors, Societa e Futuro,
Roma: Citta Nuova Editrice, 1981,
pp. 189-204.

II. I VALORI TRADIZIONALI E IL LORO RUOLO VITALE NELLO SVILUPPO *

di Denis Goulet **

La nostra epoca è caratterizzata sia da un continuo mutamento nel presente che da un fascino per le possibili forme del futuro. Gli studi sul futuro sono diventati una vasta impresa intellettuale sia negli Stati Uniti che in altri Paesi industrialmente avanzati.

Il bisogno di guardare al futuro — per prevederlo e controllarlo — deriva in parte dalla speranza che le nostre società riescano a minimizzare ciò che A. Toffler descrive come lo shock del futuro (*Future Shock*). Toffler scrive che: «L'accelerazione produce un più veloce ricambio di traguardi, una più grande transitorietà di scopi. La diversità e la frammentazione portano ad una implacabile moltiplicazione di fini. Irretiti in questo ambiente agitato, ingombrato dai più diversi obiettivi, vacilliamo, colpiti dal futuro, di crisi in crisi e perseguiamo una gran confusione di fini che si contraddicono e si cancellano a vicenda. Nessuna visione — utopistica e no — può rinvigorire i nostri sforzi. Neanche obiettivi integrati razionalmente possono mettere ordine nel caos »¹.

Tuttavia per lo studioso e politico egiziano M. Boutros Ghali la soluzione non si può trovare nella ricerca di nuove visioni utopistiche ma piuttosto nel ritorno ai valori fondamentali che sono ancora rispettati nelle varie tradizioni, compresa quella dell'Occidente sviluppato. In un libro

* Questo articolo di Denis Goulet è un adattamento del capitolo introduttivo di un libro di saggi sul ruolo dei valori tradizionali nello sviluppo che verrà pubblicato tra breve dall' Overseas Development Council (O.D.C.) di Washington.

** *Goulet Denis*, studioso di scienze politiche statunitense, è ritenuto il pioniere di una nuova disciplina, l'Etica dello sviluppo. Ha vissuto e lavorato in Algeria, Spagna, Libano, Francia e Brasile. Ha insegnato nelle Università dello Saskatchewan, dell'Indiana, della California. È stato ricercatore presso il Centro per gli studi dello sviluppo e del cambiamento sociale di Cambridge, Massachusetts, USA. Attualmente è ricercatore anziano presso l'Overseas Development Council di Washington. Tra i suoi articoli e volumi citiamo: *The Myth of Aid* (1971) con M. Hudson, *The Cruel Choice* (1973).

provocatorio², Ghali pone alcune domande affascinanti: « Cosa succederà se il pensiero utopico non rinasce? Se le visioni di comunità umane desiderabili rimangono assenti? Allora non avremo niente a cui ricorrere in attesa della fede, di una visione e di una ispirazione, niente di stabile e di vero che possa aiutarci a scegliere ed agire subito per costruire un futuro migliore? Questa è la debolezza di coloro che partono alla ricerca di un alto (e preferibilmente originale) ideale che possa guidare l'umanità nel futuro e cadono nella disperazione quando non lo possono trovare. Questi dimenticano che non bisogna cercare lontano la base di tutti gli ideali e quindi trascurano i valori e le priorità fondamentali che rimangono le guide necessarie ».

Qui possiamo individuare una ironia suprema: i Paesi « sviluppati » temono di non poter assorbire i molteplici mutamenti che li avvolgono. Come, essi si chiedono, potranno vivere in modo semplice, con meno petrolio, meno elettricità, meno acqua, meno spazio e soprattutto meno abilità politica nel plasmare il mondo a loro piacimento? Ma sono stati proprio i Paesi sviluppati che per tre decenni hanno esortato ed indicato ai Paesi « meno sviluppati » la necessità di accettare cambiamenti rapidi e traumatici per poter realizzare lo « sviluppo ». Allo stesso tempo tuttavia poco si è detto sulle reali capacità dei Paesi meno sviluppati di assorbire tali mutamenti.

Le visioni utopiche dello sviluppo, che furono così spensieratamente proposte dai « campioni dello sviluppo » — abbondanza materiale per tutti, conquista di supremazia tecnologica sull'universo e modernità istituzionale — si sono dimostrate irrealizzabili, oppure, se realizzate, la fonte di nuovi problemi.

Molti di questi fallimenti si possono rintracciare nel disprezzo per i valori tradizionali dimostrato da coloro che reclamavano lo sviluppo. Ma già negli ultimi anni gli esperti hanno perduto la loro prim...va compiacenza circa la validità dei loro modelli e dimostrano un nuovo interesse nel « costruire sui valori tradizionali » la loro ricerca e strategie alternative di sviluppo.

E in questo contesto che il presente lavoro affronta il suo duplice argomento: a) che i valori tradizionali si devono rispettare nei periodi di rapido mutamento proprio per proteggere quelle identità e quei significati che la gente ha più a cuore; e b) che la maggioranza dei sistemi di valori tradizionali, benché spesso siano definiti peggiorativamente statici, contengono in sé stessi un dinamismo

latente che, se individuato ed utilizzato, può servire come efficace motore di un mutamento desiderabile³.

Il sociologo inglese P. Marris sostiene che è proprio nei periodi di rottura profonda e di mutamento radicale che gli individui e le comunità hanno necessità di scoprire una continuità col passato⁴. Tale continuità serve come un ponte di significati e permette un assorbimento ed una internalizzazione dei mutamenti necessari. Pochi strateghi dello sviluppo, tuttavia, articolano i loro disegni di cambiamento rispettando le esigenze delle tradizioni, dei valori indigeni, e dei costumi comunitari esistenti. Ma sicuramente oggi, in un momento di grande ricerca per « strategie alternative » di sviluppo, è giunta l'ora per rispettare tali esigenze. La ragione per cui si ricercano nuovi approcci allo sviluppo non è affatto un mistero.

La risposta è semplicemente che le vecchie strade sono fallite. Invece di eliminare la miseria delle masse, i modelli convenzionali di sviluppo hanno portato benefici ad un esiguo gruppo di privilegiati, lasciando i poveri ancora poveri. Invece di ridurre le disparità tra classi sociali, questi modelli le hanno ampliate. Invece di creare occupazione per i sottosviluppati, hanno generato disoccupazione, invece di guidare le nuove nazioni verso nuovi sistemi di valori efficienti e socialmente armoniosi, hanno infranto le vecchie culture e distrutto le basi della coesione sociale. Non è quindi una sorpresa assistere allo sforzo di alcune società che cercano di ritornare alle loro tradizioni: tale ritorno è un necessario meccanismo di difesa contro una modernizzazione acritica e disumana.

È necessaria senz'altro una buona dose di discernimento in questa materia, specialmente ora che i tumulti politici nell'Iran, seguiti dall'ascesa al potere di un anziano capo religioso islamico, hanno improvvisamente suscitato nei politici e nei giornalisti occidentali una smisurata curiosità sull'impatto dell'Islam nella vita politica di molte nazioni dove esso domina culturalmente. Avvocati e manager si precipitano a scoprire i « misteri » della legge islamica applicata alla vita economica⁵. I loro interessi sono ora concentrati sul funzionamento delle banche musulmane in Arabia Saudita e negli altri Paesi islamici. Benché il Corano proibisca l'addebitamento di interessi, condannandolo come « usura », queste banche hanno tuttavia prosperato e sono in rapida espansione. La loro prassi è semplicemente quella di prestare denaro e poi ricevere una parte dei profitti che provengono dalle imprese a cui hanno prestato il denaro.

I risparmiatori, a loro volta, ricevono una parte propor-

zionale di questi stessi profitti. Studiosi islamici, adesso assicurati da una udienza rispettosa per le loro vedute morali, abbandonano la propria timidezza ed iniziano a lanciare rivendicazioni ecumeniche circa la bontà della loro filosofia religiosa. In uno studio recentemente commissionato dall'American Enterprise Institute For Public Policy Research, il direttore del centro islamico di Washington sostiene che « gli insegnamenti morali dell'Islam possono fornire non solo la guida etica necessaria per un effettivo controllo sul comportamento economico ma anche una motivazione vincolante per la cooperazione internazionale negli sforzi per salvare l'umanità »⁶.

Negli Stati Uniti esiste chiaramente un massiccio interesse per almeno un sistema di valori tradizionali: l'Islam. Dietro l'interesse febbrile e forse passeggero, si rivela tuttavia una colossale ignoranza dell'Islam come principio organizzatore di dozzine di possibili sistemi sociali nazionali. Ma molto più seria della mera ignoranza è la perpetuazione di miti e stereotipi che si formano a causa dell'influsso di ciò che il prof. E. Said, della Columbia University (palestinese e cittadino americano), chiama « geografia immaginativa »⁷ che sostituisce alla realtà dell'Oriente e dell'Islam delle *rappresentazioni*.

In un recente saggio pubblicato nella rivista « Time », Said deplora la propensione occidentale a « suddividere il mondo in due sfere disuguali, fondamentalmente in opposizione » chiamate Est ed Ovest⁸. Questa suddivisione, afferma Said, impedisce agli occidentali di percepire l'Est nei suoi propri termini, nella sua dimensione umana.

La corsa occidentale per una comprensione istantanea dell'Islam è chiaramente una benedizione ambigua. Ciò nonostante essa stimola gli studiosi di politica internazionale ad esaminare con rinnovata serietà il significato dell'Islam, riconosciuto da un commentatore britannico come « una potente terza forza negli affari internazionali »⁹ aggiunta al capitalismo democratico ed al socialismo. L'Islam è forse emerso improvvisamente al centro dell'attenzione occidentale, ma non è affatto « ritornato » sulla scena storica. In realtà l'Islam è sempre stato di centrale importanza per centinaia di milioni di individui in numerosi Paesi, dal Marocco al Pakistan, all'Indonesia, al Senegal, servendo come loro sistema di significati, loro guida alla vita quotidiana e loro fonte di identità e continuità culturale. Troppo spesso tuttavia, com'è successo nell'Iran ed altrove, le tradizioni islamiche ed i costumi delle masse furono largamente ignorati oppure disprezzati dalle *élites* occidentalizzate più propense all'imitazione di istituzioni e modelli

di consumo occidentali piuttosto che al riconoscimento del dinamismo latente o della potenziale forza sociale insiti nei valori indigeni. Tardivamente, anche i *policymakers* più indaffarati si sforzano di comprendere perché l'Islam ha giocato un ruolo politico così potente in Iran.

Z. Brzezinski ci offre una spiegazione nella sua intervista del dicembre 1978 rilasciata a J. Reston del « New York Times »: « La crisi della democrazia contemporanea associata all'inflazione è un prodotto di una cultura in cui il 5% dei beni materiali in eccesso è la definizione di felicità. La gente sta scoprendo che non è così [...]. Alla fine ogni individuo, una volta che raggiunge lo stadio dell'auto-consapevolezza, vuole sentire che c'è un significato dell'esistenza più profondo che il mero consumo, ed una volta che egli comincia a sentire in questo modo, vuole che l'organizzazione della società corrisponda a tali sentimenti; tuttavia, alcuni aspetti della nostra organizzazione sociale, il commercialismo volgare e grossolano, corrispondono ai desideri (in senso figurativo!) dello stomaco, all'etica del consumo. Penso che l'uomo moderno stia scoprendo che tutto ciò non basta »¹⁰.

Mai come in Iran — spinto dal suo governo verso una forma pericolosamente sbilanciata di modernizzazione — si è verificata una tale disaffezione derivante dalla ambivalenza dei valori. Più di un anno prima della caduta dello scia, il sociologo D. Lerner aveva notato che: « In molti Paesi compreso l'Iran, c'è stata una reazione al modello occidentale e moderno il quale implica obiettivi di reddito elevato, di status sempre più alto, e di potere crescente. La gente ha reagito sulla base di sistemi di valori religiosi o culturali. Si rivela infatti un altro indice al quale io sto lavorando e che chiamo " ambivalenza ". Questo concetto si riferisce in particolare a coloro che sperimentano un conflitto culturale, che sentono in certa misura gli obiettivi mondani e moderni, ma che sono anche sensibili ai valori tradizionali »¹¹.

Poiché gli obiettivi moderni e secolari entrano spesso in conflitto con i valori tradizionali, i primi romanzieri africani dello sviluppo descrivevano il cambiamento sociale come un'esperienza profondamente sconvolgente e traumatica. Per lo scrittore nigeriano C. Achebe, *le cose si sfasciano* (*Things Fall Apart*)¹², mentre il senegalese Hamidou Kane ci fa riflettere sull'*apertura ambigua* (*Ambiguous Adventure*)¹³ che è lo sviluppo. Tuttavia bisogna riconoscere i limiti di una spiegazione della rivoluzione iraniana fondata solo sul fatto di una modernizzazione imposta.

Un commentatore del Terzo Mondo ha recentemente af-

fermato: « La modernizzazione non era la causa dei fermenti in Iran. La causa era in effetti lo sfruttamento delle risorse del Paese, i cui benefici andavano alle multinazionali americane ed europee, allo scia ed ai suoi soci. La gente riceveva solo un raccolto da fame »¹⁴.

Due problemi fondamentali rappresentano il centro di tutte le discussioni sullo sviluppo: il grado con cui qualsiasi immagine della modernità minaccia i valori che stanno più a cuore alla gente, e l'identificazione dei beneficiari della crescita economica. Una comprensione chiara di questi problemi è offuscata dalla percezione — molto diffusa nel Terzo Mondo — secondo cui la tecnologia occidentale è in se stessa una minaccia a forme « umane » d'organizzazione sociale. Nelle parole di un manifesto politico del movimento rivoluzionario « Tapia » del Trinidad: « Siamo nel mezzo di una gigantesca rivolta contro gli effetti della civiltà tecnologica nord-atlantica, contro l'incapacità della società civile di utilizzare la tecnologia a fini umani »¹⁵.

Nel contesto attuale, ciò che gli occidentali chiamano un « ritorno » ai valori tradizionali è semplicemente una costante ricerca popolare — che si svolge in diversi ambiti culturali — per significativi ed « umani » modelli di sviluppo. Gli studiosi sono ora convinti che lo sviluppo non può essere limitato ai suoi aspetti meramenti materiali, sociali o politici.

Allo scopo di illustrare questo concetto, G. Gunatilleke — direttore dell'Istituto Marga dello Sri Lanka — enfatizza che le dimensioni spirituali ed artistiche non sono meno essenziali ad una visione comprensiva dello sviluppo, di quelle sociali, economiche o politiche. Egli critica gli approcci attuali allo sviluppo poiché essi non sono societari in un senso comprensivo, e non si riferiscono alla *totalità* dell'esperienza offerta da una società¹⁶. Ma non può esserci una totalità di esperienza senza che le comunità subiscano i mutamenti e percepiscano un senso di continuità fra il loro passato ed i nuovi futuri con cui si devono confrontare.

Il già citato P. Marris sostiene che non può esserci un mutamento fertile e durevole senza che questo sia integrato nei modelli sociali e nei valori precedenti, cioè nelle fonti principali dalle quali la gente trae un senso d'identità e di significato. Tale conclusione implica che le società a lungo oppresse e dominate potrebbero aver bisogno di ritornare al loro passato lontano per affrontare il presente. E infatti nel lontano passato anziché in quello più immediato che tali società possono provare dignità e forza.

Con le parole « Nessun popolo può avere un futuro se

non ha un passato», Emma Lewis inaugurò diversi anni fa il museo di cultura afro-americana realizzato in un ghetto negro e povero di Boston. Il museo fu ideato per fornire un nuovo orgoglio a milioni di persone che hanno sperimentato la distruzione della propria dignità razziale attraverso secoli di schiavitù. Poiché il loro passato era stato privato di ogni valore, era necessario « restituire » loro la conoscenza di un passato più remoto ricco di civiltà. Tale restituzione è infatti una premessa necessaria per la costruzione di un nuovo futuro. La validità dell'intuizione di Emma Lewis fu provata dal successo ottenuto dal libro di Alex Haley *Radici (Roots)*¹⁷ e dalla serie televisiva ad esso ispirata. Il popolo negro degli Stati Uniti ha scoperto antenati degni del loro orgoglio, tradizioni che risvegliarono la loro lealtà, ed antiche istituzioni che indicavano le vie del proprio miglioramento nell'America del XX secolo.

La storia dello sviluppo negli ultimi trent'anni offre un'ampia gamma di nazioni che hanno scoperto la *necessità di non essere subordinate* a padroni coloniali, alla passività tecnologica di fronte alle crudeltà della natura o alla povertà di massa come destino ineluttabile. Benché lo sviluppo sia predicato come uno strumento di salvezza, quasi sempre tradisce tali speranze. Gli esperti dunque ricercano oggi nuove vie o strategie alternative. Ma i poveri hanno normalmente vissuto il progresso sociale come un processo che di solito ha portato benefici per altri gruppi e maggiore vulnerabilità per loro stessi. Il tardivo riconoscimento da parte degli « esperti » dello sviluppo, di questo tragico risultato ha riportato i valori delle antiche tradizioni ad un onorabile livello. In breve, ora si riconosce che i valori tradizionali non devono essere distrutti se si vuole raggiungere un genuino sviluppo¹⁸.

L'Overseas Development Council (ODC) sta preparando un libro che esplora il potenziale di sviluppo insito nelle tradizioni, nei valori indigeni e nei costumi locali di comunità viventi¹⁹. Il campo di indagine si estende da « movimenti dei valori » di migliaia di anni fa in India, a nuovi significati connessi con il lavoro artigianale delle Ande peruviane, agli sforzi di nuove nazioni (Tanzania) per creare propri modelli di sviluppo, alla rivitalizzazione dei valori buddisti latenti in centinaia di villaggi dello Sri Lanka. Esiste un filone unificante in questa grande diversità: è l'idea che un vero « sviluppo » significa in definitiva la creazione, da parte di qualsiasi società umana, della propria storia, del proprio destino e del proprio mondo di significati. Tuttavia qualsiasi comunità deve fare tutto ciò nel contesto della nostra epoca attuale: un'epoca nella quale

tutti i gruppi umani sono soggetti ad un'infinita serie di condizionamenti scatenati da quella combinazione di forze sociali che va sotto il nome di modernizzazione. Da questa congiuntura scaturisce una tensione inevitabile: come possono le comunità umane preservare i valori essenziali alla loro identità ed integrità culturale mentre cercano di cambiare e migliorare le proprie condizioni di vita? J.P. Naik, autore tra l'altro di *Some Perspectives on Non-Formal Education*, e *An Alternative System of Health Care Service in India*, e instancabile difensore della necessità di mantenere viva la fiamma gandhiana, insiste ripetutamente che le tradizioni non sono né morte né statiche; al contrario, sono organismi viventi continuamente assimilanti il mutamento e capaci di adattarsi alle nuove sfide. Di questo parere sono anche gli autori del libro progettato dall'ODC: cioè che le tradizioni non sono un deposito inerte di saggezza o di modelli di comportamento, ma piuttosto un nucleo vitale che si « muove » attraverso il tempo e fornisce l'identità ed il significato a popoli coscienti di sé stessi come entità storica.

Ciò è vero dal momento che ogni società deve creare strategie per la propria sopravvivenza per ottenere accesso alle risorse, per interpretare sia l'informazione che i significati accessibili. Questa strategia costituisce ciò che ho denominato in altra sede « la razionalità esistenziale »²⁰ del gruppo, che abbraccia una vasta gamma di valori. Per « valori » intendo qualsiasi qualità, oggetto o rappresentazione che siano ritenuti degni di rispetto. Benché da una parte alcuni valori siano al centro dell'identità di una comunità ve ne sono altri invece che sono più periferici. Ciò nonostante tutti questi differenti valori sono organizzati in un modello; sono una parte di un tutto che possiede unità e significato. L'affermazione che ogni società umana possiede il proprio sistema di razionalità è dunque, per una serie di motivi, centrale a qualsiasi discussione sullo sviluppo.

Il primo motivo è che, al contrario di quanto sostiene un postulato largamente diffuso tra i pensatori moderni, la razionalità non coincide con i canoni attuali di ricerca e verifica empirica. Molti atteggiamenti e comportamenti etichettati — da individui che hanno un orientamento cognitivo « scientifico » — come irrazionali, superstiziosi, acritici o (peggiorativamente) tradizionali sono, se intesi nel loro vero contesto, eminentemente razionali. Questo è vero anche quando i valori in considerazione richiamano la magia o simboli esoterici. Con questo non vogliamo affermare che gli antichi modi di razionalità non debbano

essere sottoposti ad una investigazione critica alla luce severa della scienza moderna e dei principi della verifica empirica. Si vuole affermare, invece, che ogni sistema di significati sociali rende intellegibile la realtà in un modo commisurato all'informazione ed agli schemi interpretativi disponibili, ed all'effettivo accesso di tale società a risorse materiali e tecnologiche. I processi di modernizzazione introducono, in forma improvvisa e drammatica, nuove possibilità in due campi: la conoscenza ed il potere sulle risorse. Ma ciò che è più importante della velocità con cui le forze della modernità urtano contro i modi di vita tradizionali, sono le stesse strutture sociali sulle quali il mutamento si impone o si propone. Negli ultimi tre secoli la tecnologia occidentale — sotto forma di armi da fuoco, di navi a vela, di strumenti di manifattura e di scambio — ha inondato il mondo, introducendo la « modernità » in Africa, Asia e nel continente americano. Tutto questo fu fatto tramite la dominazione sociale: quindi la schiavitù, la conquista militare e politica e la concorrenza commerciale divennero gli strumenti utilizzati dalle nazioni occidentali per sostenere un sistema globale di diffusione tecnologica. Anche dopo la fine della schiavitù e della egemonia politica, i modelli di subordinazione instauratisi all'era dell'espansione coloniale si conservarono tramite strumenti di controllo economico e commerciale. Non c'è da meravigliarsi, quindi, se si osserva che la maggior parte dei sistemi di valori tradizionali non occidentali devono ancora intraprendere una difficile battaglia, non soltanto per guadagnare il riconoscimento altrui, ma persino per fortificare la propria fragile autostima. Ma se è giusta questa lettura della storia come è possibile sostenere — alla pari del libro dell'ODC sopraccitato — che « costruire sui valori tradizionali, indigeni e locali » è il modo migliore per raggiungere uno sviluppo sano e solido? Prima di sostenere una confutazione soddisfacente di questa obiezione, alcuni concetti devono essere spiegati.

Definizione di termini

Benché la parola *tradizione* evochi l'immagine di insegnamenti e costumi di un lontano passato, è evidente che le tradizioni possono essere di tipo più recente. Inoltre, la parola *tradizione* spesso richiama l'accettazione indiscussa di valori da parte di ogni nuova generazione alla quale sono

tramandati dalle precedenti. Ma la sopravvivenza delle tradizioni richiede una costante verifica della loro viabilità ed utilità in epoche e situazioni nuove; devono cioè essere capaci di dare un significato alla vita della gente, di orientare la loro azione nell'ambiente e nelle circostanze reali, di fornire criteri per l'accettazione od il rifiuto di influenze esterne. È perciò ingannevole la caratterizzazione delle tradizioni come modelli e abiti accettati in forma critica: al contrario, nelle « società tradizionali », ogni nuova generazione deve scoprire valide ragioni per ratificare tutto ciò che i predecessori trovarono accettabile.

Numerose ambiguità circondano ugualmente la frase *valori indigeni*. Uno si potrebbe chiedere: chi sono gli autentici depositari dei valori indigeni? Sono forse gli occupanti originali di un territorio nazionale, oppure coloro che sono arrivati dopo ma che hanno avuto secoli di esperienza culturale in tale territorio, o sono i gruppi arrivati ancora più recentemente ma che — deliberatamente o accidentalmente — hanno ancorato la loro fedeltà in un terreno culturale non originalmente di loro appartenenza? Quali valori devono essere considerati veramente indigeni?

Inoltre, anche nel lontano passato nella maggioranza dei gruppi culturali sono esistite divisioni di classe e di status, e ciascuna classe o gruppo di status possedeva i propri valori di significato (credenze) e valori normativi (regole per l'azione). Non diventa quindi necessario per i contemporanei giudicare quale sistema di « valori indigeni » è da approvare e quale è da condannare? Ma com'è possibile formulare un tale giudizio se si osserva la storia recente, che ha prodotto una sovrapposizione multipla di valori, di nuove combinazioni sincretiche che sorgono in ogni nuova epoca senza eliminare mai completamente i valori precedenti? Infine, in quale misura si devono considerare i valori indigeni come soggetti ad una costante mescolanza con valori non indigeni, producendo così un'infinita varietà di forme ibride?

Passiamo ora al terzo concetto, quello delle *pratiche comunitarie*. In molte località del Terzo Mondo, specialmente in quelle rurali, un piccolo gruppo di plutocrati o notabili privilegiati definiscono ciò che è culturalmente accettabile e ciò che deve essere giudicato come deviante. Ma nelle recenti discussioni sui valori « del popolo » gli studiosi dello sviluppo generalmente ritengono che i valori delle *élites* non sono autentici o sono intrinsecamente sfruttatori e che soltanto le immagini e le speranze delle masse rivelino il vero cuore e la vera anima di un popolo, di un gruppo etnico o di una nazione. La chiarezza di

pensiero è resa ancora piú inafferrabile dal fatto che molti abitanti di una determinata comunità non sono né *élites* privilegiate né masse oppresse. Un numero significativo di individui si colloca in una posizione sociale intermedia: non posseggono né grandi ricchezze né potere, ma vivono in migliori condizioni che le masse, poiché hanno un impiego remunerato, ottenuto grazie a qualche abilità, professionalità o legame clientelare. Dobbiamo dunque includere questi individui nell'elenco della « gente locale » i cui costumi sono da difendere? Ma non succede spesso che questi gruppi dimostrano un alto grado di eclettismo culturale, di mobilità nelle loro aspirazioni ed inoltre un agitato senso di ambivalenza circa la loro identità? La domanda in breve è: le pratiche locali di quale gruppo devono essere promosse nello sviluppo?

La vicenda dell'identità pone una domanda particolarmente difficile. Infatti su quale fondamento si basa l'identità di un qualsiasi individuo: sulla storia passata, sulle caratteristiche etniche o culturali, su qualche libera scelta politica (per esempio, l'identificazione con il proletariato oppure con la propria razza), oppure sulla causalità della dislocazione geografica, o su di un senso di parentela occupazionale con qualche fraternità di lavoro? Non è forse vero che la maggior parte delle persone che vivono l'era attuale ha varie identità, ed ognuna è parziale e nessuna può esigere dall'individuo una fedeltà assoluta?²¹. Inoltre, dal momento che le identità sociali non sono statiche, cioè irrevocabilmente fissate nel tempo, non sono queste forse suscettibili di periodici mutamenti determinati dall'elaborazione di nuove scelte o dalla presenza di nuovi vincoli?

È difficile fare un discorso chiaro e preciso sui valori fondamentali di tutte le tradizioni, i costumi ed i modi di vita che si possono incontrare sul nostro pianeta. Tuttavia, nonostante queste innumerevoli complessità, la maggior parte degli individui appartengono coscientemente ad un particolare gruppo culturale; si considerano cioè portatori di quei valori giudicati come essenziali all'identità di tale gruppo. Di fondamentale importanza è, infine, il fatto che questi individui normalmente percepiscono i comportamenti legati alla « modernità » come una minaccia alla loro visione della realtà.

E in questo senso che le tradizioni, i valori indigeni e le pratiche locali emergono e si contraddistinguono come realtà concrete. Proprio per questa ragione è legittimo — anzi, è obbligatorio — domandarsi come lo sviluppo, nei suoi molteplici stili, immagini e modelli si scontra con le tradizioni e per contro come queste tradizioni e questi

valori formano la nostra percezione di tali stili, immagini e modelli di sviluppo.

Così il termine « cultura » qui impiegato si riferisce a quel totale vivente di significati, norme, costumi e strumenti sociali che fornisce all'individuo quel senso d'identità come membro di una comunità effettiva, che ha elaborato un modo proprio per mettersi in relazione con l'ambiente; per associarsi con amici, nemici ed estranei; per decidere quali sono per essa i valori rilevanti. Tra le creazioni più vitali di una qualsiasi cultura vi sono le formulazioni che essa fa dei propri bisogni fondamentali e delle modalità per soddisfare e trascendere tali bisogni²². Non meno importanti sono gli strumenti usati dalle comunità umane per mettersi in relazione con il loro ambiente naturale ed artificiale. Questi strumenti includono sia i meccanismi visibili per trasformare materiali sia i principi organizzativi per regolare l'interazione sociale. Molti autori che di recente hanno scritto sulle strategie dei bisogni umani fondamentali postulano che i bisogni sono determinati da necessità biologiche. Ma al contrario, io credo che i bisogni sono in larga misura determinati dalle culture e dai loro valori. L'antropologa D. Lee, recentemente scomparsa, pensava che, « o i bisogni non sono la causa di ogni comportamento oppure una lista di bisogni non fornisce una unità adeguata per l'accertamento del comportamento umano. Non voglio dire con questo che non ci sono bisogni umani; piuttosto che se ci sono bisogni, essi non sono fondamentali, ma derivati. Se, per esempio, esistesse una società che ritiene la sopravvivenza fisica come il fine ultimo dell'esistenza troveremmo che per essa i bisogni sono quelli ritenuti fondamentali alla sopravvivenza umana; ma io non conosco nessuna cultura in cui la sopravvivenza fisica umana sia considerata (al contrario degli assunti acritici degli scienziati sociali) come il fine ultimo dell'esistenza. Penso piuttosto che il valore, e non una serie di bisogni, è alla base del comportamento umano. La differenza tra i due termini (valore-bisogno) risiede nelle concezioni soggiacenti di ciò che è il bene »²³.

Nelle pagine precedenti abbiamo fornito una definizione informale di « valore ». Definito più rigorosamente un valore è « qualsiasi oggetto o rappresentazione che può essere percepita da un soggetto come abitualmente degna di desiderio »²⁴. Alcuni valori sono *significativi*: significano ciò che è o che si pensa che sia o dovrebbe essere. Altri valori sono *normativi* poiché prescrivono o dirigono azioni che dovrebbero svolgersi. Una terza categoria comprende i valori *elogiativi* che si riferiscono a ciò che è degno di piace-

vole ammirazione. Per i propositi di questo saggio, è sufficiente notare che i « valori » qui discussi puntano soprattutto sui significati e sulle guide per l'azione che tutte le comunità culturali hanno ritenuto rilevante per la loro integrità, identità e benessere. In altre parole mi riferisco ai valori significativi e normativi.

Adesso, dopo aver definito alcuni termini-chiave, vorrei tornare alla domanda sollevata in precedenza: qual è la giustificazione per porre come premessa di un libro — composto di scritti dei quattro continenti — la nozione prescrittiva che afferma che uno sviluppo sano dovrebbe basarsi su valori tradizionali, indigeni, popolari e non elitari?

Perché il libro dell'ODC sui « valori tradizionali »

In ultima analisi lo sviluppo sociale e quello economico sono mezzi per raggiungere un fine: aiutano a creare le condizioni per promuovere lo sviluppo umano. A sua volta una realizzazione umana integrale si basa su un sicuro senso d'identità e d'integrità culturale, e su un sistema di significati a cui un individuo può obbedire entusiasticamente.

Questi valori sono così che la modernizzazione economica ed istituzionale deve essere giudicata alla luce del proprio contributo ad essi. Una larga parte della critica sociale contemporanea denuncia la perdita dell'identità del senso della comunità e dei significati più profondi nei Paesi sviluppati come il prezzo pagato da queste società per il loro sviluppo tecnologico²⁵.

È dunque chiaro che qualsiasi forma di sviluppo che, per usare le parole di E. Fromm²⁶, aliena la gente nell'abbondanza, deve essere spuria, falsa. Una via più saggia sarebbe quella di non definire lo sviluppo in termini di mero benessere economico, sofisticazione tecnologica, o modernità istituzionale. È necessario riformulare criticamente molti dei concetti fondamentali che sono assunti come « sicuri » dagli esperti dello sviluppo.

In un recente numero del « The American Indian Mind », B. Lopez si appella ai cittadini del Nord America affinché raggiungano una nuova comprensione delle antiche culture delle popolazioni americane indigene. Lopez sostiene che « alcune idee indigene possono essere molto utili in questo momento storico: che un concetto della ricchezza dovrebbe basarsi sulla salute fisica ed il benessere spirituale, non sul fatto di possedere dei beni materiali; che

essere "poveri" significa non avere una famiglia, una tribù, non avere cioè persone alle quali si è profondamente legati »²⁷.

Una visione simile è stata espressa da A.M. M'Bow, direttore generale dell'UNESCO, per il quale « è all'interno di una società, di una cultura, nel senso più ampio della parola, che si pone la questione della crescita ». Egli raccomanda « una via appropriata per stimolare la creatività "endogena" in ogni nazione, per evitare che lo sviluppo comporti il sacrificio della propria identità culturale »²⁸.

I modelli occidentali di sviluppo hanno senza dubbio comportato costi enormi per molte società in via di sviluppo. Hanno inflitto traumatici danni culturali; hanno accelerato ampie alienazioni individuali distruggendo fragili intrecci di significati; hanno prodotto quella « massificazione » delle vite umane che tanto spaventava filosofi europei come Ortega y Gasset e Gabriel Marcel; hanno generato nuove strutture di privilegio a beneficio di tecnocrati, burocrati e militari; hanno provocato gravi danni ecologici ed una pericolosa centralizzazione del potere. La nozione che un « altro sviluppo » è possibile e desiderabile si fonda sulla certezza che le vie di sviluppo fino ad ora adottate non esauriscono la gamma delle possibilità societarie. In un recente libro, il sociologo americano D. Bell²⁹ ci avverte della « disgiunzione dei sistemi ». La logica interna del mercato capitalistico, egli scrive, ha portato negli Stati Uniti alla frammentazione del suo sistema politico dalle sue strutture economiche e dal suo sistema culturale. Ciascun sistema opera quindi con diversi « principi assiali ». Per Bell la questione cruciale diventa: « Che cosa, quindi, può tenere insieme la società? ». Egli non può dare una risposta. Questa stessa domanda è politicamente esplosiva anche in molti Paesi del Terzo Mondo.

Un editoriale dell'« Economist » di Londra commentava i fatti iraniani in questi termini: « Il filo conduttore della nuova militanza è la disillusione nei confronti del processo di modernizzazione, industrializzazione, occidentalizzazione (chiamatelo come volete) e la paura che i vecchi valori stiano per essere irrevocabilmente perduti nella corsa verso il paradiso dei consumatori. Questa sensazione è più evidente nell'Iran che in ogni altro luogo, poiché lo scia ed i suoi uomini cercano di spingere l'Iran nel mondo moderno »³⁰.

Evidentemente è diventato urgente rivedere gli assunti fondamentali dello sviluppo, come esso è normalmente concepito, e comprendere chi sono i presunti beneficiari di tale sviluppo.

Con ciò non si vuole affermare che la stagnazione economica o l'inerzia sociale sono desiderabili o che la modernizzazione si deve considerare come un male assoluto. L'economista brasiliano C. Furtado³¹ ci ricorda giustamente che le masse che soffrono la fame cronica e l'insicurezza, sono pronte a pagare un prezzo molto alto per raggiungere un miglioramento materiale per uscir fuori dalla loro situazione assolutamente intollerabile.

Le stesse considerazioni si trovano anche nei lavori di R. Coles, un fecondo scrittore sul tema del « sottosviluppo » negli Stati Uniti. Parlando della regione meridionale degli Stati Uniti, Coles osserva che « forse in nessun altro luogo dell'America sono così in evidenza tanta bontà e tanta cattiveria negli esseri umani ». Ma subito dopo spiega che « pochi vorrebbero conservare le virtù speciali della regione come prezzo dei suoi terribili difetti »³².

È in questo spirito che il libro dell'O.D.C. è stato scritto: tradizioni e valori indigeni dovrebbero essere avvicinati dagli scrittori dello sviluppo; non è necessario un atteggiamento romantico verso la povertà di massa o verso le culture tradizionali ove esse hanno perdurato per secoli. È necessario tuttavia riconoscere che il miglioramento materiale non solo non deve, ma neppure ha bisogno di essere ottenuto al prezzo di un generale impoverimento dello spirito. Di conseguenza si cercheranno modelli di sviluppo che rispettino i valori cari alle comunità viventi, come elemento fondamentale su cui costruire un mutamento sociale umano.

Un assunto condiviso da tutti gli scrittori del Terzo Mondo inclusi nel volume dell'O.D.C., nonostante le loro divergenze filosofiche, storiche e politiche, consiste nel credere che i valori delle comunità contengono in sé un dinamismo latente, che, se appropriatamente riconosciuto ed attivato dagli agenti del mutamento, può divenire la migliore forza motrice di un processo di sviluppo umano che la gente stessa può controllare e dirigere secondo i propri fini.

Note

¹ A. Toffler, *Future Shock*, Bantam Books, New York 1970, p. 471.

² M. Boutros Ghali, *Tradition for the Future*, The Alden Press, Oxford 1972, pp. 246-247.

³ I. Lloyd - S.H. Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

4 P. Marris, *Loss and Change*, Doubleday, New York 1975.

5 Cf. «The Washington Post» lunedì, maggio 14, 1979, «Metro» Section, p. C-2.

6 M. Abdul-Rauf, *The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D.C. 1979, p. 1.

7 E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon, New York 1978.

8 E.W. Said, *Islam, Orientalism and West*, in «Time», aprile 16, 1979, p. 54.

9 *Islam: A New Force Partially Understood*, in «The Guardian», lunedì, aprile 9, 1979, p. 14.

10 *Interview with Brzezinski*, in «Washington Star» sabato, dicembre 31, 1978, Section E, p. E-4.

11 *An Interview with Daniel Lerner, Communications and Development Review* (Tehran), vol. I, Nos. 2 and 3 (estate-autunno 1979), p. 5.

12 Cf. Achebe, *Things Fall Apart*, McDowell, Obolensky, New York 1959.

13 Cheik Hamidou Kane, *Ambiguous Adventure*, trad. Katherine Woods, Heinemann, Londra 1972.

14 Editorial, in «Third World Quarterly», vol. 1, n. 2 aprile 1979, p. XIII.

15 Tapia Says: *Power to the People, Proposals for a New Constitution*, Tapia House, Port of Spain, Trinidad 1974, p. 5.

16 G. Gunatilleke, *The Interior Dimension*, in «International Development Review», vol. XXI, n. 1 (1971/1), pp. 3-7.

17 Anchor Doubleday, New York 1975.

18 Cf. R.E. Gamer, *The Developing Nations: A Comparative Perspective* Allyn & Bacon, Boston 1976.

19 Da pubblicare presso l'Overseas Development Council

20 Cf. D. Goulet, *The Cruel Choice*, Atheneum, New York 1971.

21 Loro designano la propria identità in parte attraverso le proprie origini geografiche o le radici culturali, in parte attraverso la propria affiliazione filosofica o religiosa, ed in parte attraverso la propria obbedienza politica e professionale.

22 Cf. D. Goulet, *A New Moral Order: Development Ethics and Liberation Theology*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974. Cf. H.W. Richardson - D.K. Cutler, edd., *Transcendence*, Beacon Press, Boston 1969.

23 D. Lee, *Freedom and Culture*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1959, p. 72.

24 Questa definizione è spiegata in *An Ethical Model for the Study of Values* in «Harvard Education Review», vol. 41, n. 2 (maggio 1971), pp. 205-227.

25 T. Roszak, *Where the Wasteland Ends*, Doubleday, Garden City, N.J. 1973.

26 E. Fromm, ed., *Socialist Humanism*.

27 B. Lopez, ed., *The American Indian Mind*, in «Quest/78», vol. 2, n. 5 (settembre/ottobre 1978), p. 109.

28 R. Garaudy, *The Secession of the West from the Dialogue of Civilization*, in «Communications and Development Review», vol. 2, n. 1 (primavera 1978), p. 13.

29 D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York 1976.

30 *There is But One God*, in «The Economist», vol. 268, n. 7045 (settembre 9, 1978), p. 16.

31 Affermazione di Furtado.

32 R. Coles, *Children of Crisis*, vol. 1, Little, Brown and Co., Boston 1964, p. 14.

III. IDENTITÀ CULTURALE, « SELF-RELIANCE » E BISOGNI FONDAMENTALI

di Roy Preiswerk *

Definire un « altro sviluppo » (*another development*) è suddividere ad un certo momento questo concetto molto generale in tutte le sottocategorie possibili. Da qui un proliferare di lavori su temi analiticamente distinti, cosa utilissima e necessaria. Ma a partire da un certo momento si è tornati a reclamare di nuovo la « totalità » e la « globalità » dell'approccio.

Come succede per qualunque concetto utilizzato nelle scienze sociali, il suo « creatore » non è mai certo di ciò che ne faranno altri specialisti delle scienze sociali, i politici o gli uomini d'affari. Quasi ogni nuova proposta è votata, presto o tardi, ad una lettura contraria all'intenzione che esprimeva inizialmente. Per illustrare questo fenomeno, potremmo brevemente definire tre sottoconcetti di un « altro sviluppo » — identità culturale, *self-reliance*¹ e bisogni fondamentali — mostrando come ognuno è stato interpretato, effettivamente utilizzato, in seno a politiche concrete al fine di giustificare sia finalità di liberazione, sia finalità di dominazione (tavola I).

* *Preiswerk Roy*, svizzero, esperto di questioni legate ai rapporti interculturali. Ha insegnato nell'Università delle Indie Occidentali ed è docente all'Istituto Universitario di Alti Studi Internazionali (IUHEI) di Ginevra dal 1969. Inoltre insegna presso l'Istituto Universitario di Studi sullo sviluppo (IUED) di Ginevra, di cui è stato direttore dal 1975 al 1980. È autore fra l'altro di: *Ethnocentrisme et Histoire* (1975) con D. Perrot, *Self-Reliance* (1980) con J. Galtung e P. O'Brien.