

Per un ri-orientamento radicale delle ONG dallo sviluppo endogeno alla solidarietà interculturale

Introduzione

Con questo articolo non ho nessuna intenzione di dichiarare guerra alle ONG. Vorrei invece procedere con loro, se lo vorranno, a una relativizzazione e a un ri-orientamento radicale delle loro attività di solidarietà, soprattutto quando il loro intervento riguarda contesti culturali radicalmente diversi (popoli autoctoni dell'Africa, dell'Asia, del Pacifico, delle Antille e delle Americhe).

Prima di far questo, mi sembra opportuno riconoscere il loro contributo unico e grandissimo alla costruzione di un clima sociale meno alienante:

- a) il loro lavoro di coscientizzazione e di denuncia di certe situazioni di miseria, di oppressione e di ingiustizia (fame, *bidonville* violazione dei diritti umani più elementari ecc.);
- b) il loro sostegno alle lotte di liberazione degli oppressi, tramite aiuti finanziari e microprogetti socioeconomici (alfabetizzazione coscientizzatrice, cooperative, sindacati ecc.);
- c) il loro impegno per uno sviluppo endogeno, autocentrato, ispirato alla cultura locale, o basato su di essa, o al suo servizio;
- d) il loro eccellente lavoro per il disarmo militare e la pace;
- e) le loro iniziative per smascherare le strategie insidiose del potere, come la trasformazione dell'etnia e della cultura di appartenenza in ideologia di dominio e in strumento di potere ecc.

Non intendo negare a priori l'utilità, la convenienza e anche la necessità di alcune delle attività realizzate nelle diverse parti del mondo dalle ONG, ma vorrei invitare queste ultime a uno sguardo radicalmente critico (non solo pluriforme, ma soprattutto interculturale)¹ su se stesse (esistenza, obiettivi, motivazioni, strumenti, strategie) e sul loro modo di concepire la questione sociale in una prospettiva generalmente monoculturale.

Vorrei invitarle a considerare la possibilità:

- a) che le ONG e le loro attività siano a volte, e anche generalmente, un cavallo di Troia del monoculturalismo occidentale e della sua ideologia tecnologica;
- b) che ignorino il problema di fondo della questione;
- c) che contribuiscano inconsapevolmente alla banalizzazione e alla subordinazione delle culture, alla loro disintegrazione e alla miseria umana;
- d) che a volte debbano cessare le loro attività e a volte riprenderle, ma con un orientamento radicalmente diverso.

La questione può sembrare accademica, ma non lo è affatto. Scaturisce da un'esperienza interculturale vissuta. In effetti le attuali attività di solidarietà delle ONG, anche di quelle che ritengono di essere le più autocritiche, le più progressiste e le più rispettose delle altre culture:

¹ Non si tratta di una semplice critica delle forme culturalmente diverse che possono assumere lo sviluppo e le classiche lotte di liberazione. Il problema non è quello di passare da microrealizzazioni a macrorealizzazioni o a forme endogene di progresso ecc., ma di guardare le ONG con criteri che provengono da culture radicalmente differenti e che a volte sono incompatibili -con i criteri dello sviluppo e delle lotte di liberazione

- a) procedono generalmente dalla volontà (consapevole o inconscia) di integrare le altre culture in una cultura occidentale moderna considerata come la norma universale e di inserirle nel sistema della megamacchina paneconomica e tecnologica che si crede di poter migliorare;
- b) sono generalmente orientate verso i valori della cultura occidentale-moderna-tecnologica (che si presumono universali, ma sono particolari) più che verso l'identità e i valori tradizionali di popoli appartenenti a culture radicalmente diverse;
- c) risentono generalmente di una visione troppo negativa delle altre culture e troppo positiva della propria, il che genera un senso di superiorità;
- d) rivelano generalmente una palese ignoranza della visione e dei valori culturali dei popoli che vogliono «aiutare ad aiutarsi»;
- e) più ancora, generalmente non si preoccupano di conoscerli, a causa della mentalità evolucionistica secondo cui ogni cultura tradizionale deve «evoltersi» verso la civiltà, la modernità e la tecnologia (sia pure adeguata);
- f) offrono risposte a una questione sociale posta in maniera scorretta o imperfetta, perchè generalmente analizzata soltanto a partire dai presupposti antropologici, cosmologici, teologici e ontologici della cultura occidentale, che in genere non sono condivisi dalle culture radicalmente diverse a cui ci si rivolge.

Propongo dunque che i movimenti di solidarietà prendano in considerazione la possibilità non solo di una riforma, ma di un orientamento radicalmente diverso, di una vera trasformazione, se vogliono arrivare al nocciolo della crisi contemporanea. Ma bisogna che sia una trasformazione collocata all'interno del mondo esistente. E' necessario decostruire senza distruggere, altrimenti si tratterebbe di rivoluzione.

Senza dichiarare guerra a tutte le nozioni e a tutte le attività di sviluppo (che possono indubbiamente avere un posto importante sotto il cielo), nella prima parte farò un'analisi critica del presupposto generalmente incontestato secondo cui lo sviluppo (il progresso, l'evoluzione, il cambiamento, l'azione transitiva di dialogo e di solidarietà) è un requisito universale. Proporrò quindi una relativizzazione e una demitizzazione radicale di questa nozione e del principio evolucionistico su cui si fonda.

Nella seconda parte proporrò alcune alternative interculturali in vista di una solidarietà radicalmente interculturale, senza tuttavia farne una nuova ideologia, un supersistema, un modello o un simbolo universale per tutta l'umanità. In ultima analisi, infatti, il problema esistenziale del pluralismo e della pace non può avere una soluzione teorica o sistematica.

Tutto ciò potrà apparire in un primo momento sconcertante e fonte di disimpegno per operatori alle prese con problemi che considerano urgenti e assolutamente prioritari. Ma spero che porterà a un nuovo impegno rivolto all'essenziale. Prima di procedere, vorrei ancora fare alcune osservazioni.

Innanzitutto vorrei affermare che, per me, la relativizzazione radicale della nozione di sviluppo non implica necessariamente un rifiuto assoluto, né l'assolutizzazione delle culture tradizionali. Ma non esige neppure una relativizzazione radicale di queste culture. Infine non intendo proporre come requisito universale l'approccio interculturale, e ancor meno una sua forma particolare che affermi in maniera astratta che la via del futuro non è né quella della tradizione né quella della modernità, ma quella di un'interculturalità da crea-re. Ciò non sarebbe che un'altra forma, forse più elegante, di monoculturalismo e in definitiva di colonialismo culturale nei confronti sia dei due terzi del mondo, sia di quel terzo del mondo che è l'Occidente.

*1. Lo sviluppo è un requisito universale?*²

Dietro a tutte le forme di sviluppo, di progresso, di evoluzione e di solidarietà proposte dall'Occidente agli altri due terzi del mondo c'è un presupposto che non viene mai messo in discussione: la legge dell'evoluzione e del cambiamento. Questa legge ha due dimensioni fondamentali:

a) *Una dimensione mitica.* L'Essere (e dunque l'Uomo) cerca sempre di superare se stesso, di essere altro rispetto a quello che è. Si tratta del principio della trascendenza. La traduzione a livello etico è: bisogna sempre perfezionarsi ed «evolvere». A livello sociale: nessun popolo è soddisfatto di quello che è. A livello antropologico: l'uomo è un essere di desiderio; ha bisogno di cambiare, di diventare altro. A livello culturale: ogni cultura ha bisogno di un'altra cultura, ha bisogno di dialogo, di scambio, di condivisione, di partenariato.

b) *Una dimensione storica.* La storia è un costante cammino di evoluzione verso un «più essere» (a parte la legge dell'entropia): dal primitivo al civilizzato, dalla tradizione alla modernità, dalla bio-evoluzione alla storia e alla logo-evoluzione; dalla storia alla tecno-evoluzione; dal monoculturalismo all'interculturalità.

Si tratterebbe di una legge (ontologica, etica, antropologica, storica, tecnica) universale e inesorabile!

² E molto significative il fatto che si sia obbligati a chiedersi se lo «sviluppo» è necessario per la «buona vita» di tutti i popoli e non ci si debba porre la stessa domanda sostituendo alla parola «sviluppo» altre espressioni come «mukti», «sarvodaya», «udaya», «snyata», la «comunitarizzazione», «Kayanerenhkowa» (la Grande Pace in lingua irochese) o la «solidarietà cosmica».

La si trova dietro a tutti i progetti e a tutte le proposte di cambiamento che vengono «rispettosamente» fatte ai popoli del mondo. Dietro agli inviti al recupero del ritardo tecnologico c'è sempre la mentalità evolucionistica secondo cui una vita tecnologica è superiore a una vita non tecnologica ed è la via normale dell'evoluzione umana. Dietro agli sforzi per la creazione di infrastrutture c'è sempre la convinzione che la vita «civilizzata» sia superiore alla vita «primitiva» e che non sia possibile tornare indietro. Dietro all'impegno per rispondere ai bisogni primordiali dei popoli c'è sempre il presupposto che il modo di vivere tradizionale di quei popoli non sia mai stato e non sia capace di provvedere in maniera adeguata alle loro esigenze; per questo hanno bisogno, se non della nostra tecnologia, per lo meno della nostra competenza di civilizzati che li «aiuti ad aiutarsi da sé». Dietro ai movimenti di solidarietà c'è sempre il presupposto che lo stile di vita tradizionale soddisfacente per loro e abbia bisogno, se non di essere completato da uno stile di vita più moderno, per lo meno di essere riattivato, rinnovato, rivitalizzato, ricostruito, rianimato, e che noi abbiamo il sacrosanto dovere di provvedere e di dare un contributo con la nostra azione transitiva.

Rischiando di passare per retrogrado, antiquato, statico, vorrei contestare l'idea che la legge dell'evoluzione e del cambiamento sia la legge universale dell'essere e del dinamismo umano. E' una finestra, indubbiamente valida e preziosa, sulla «buona vita» e sul suo dinamismo, ma non è l'unica e non è (né deve necessariamente essere) condivisa da tutti i popoli. Esistono popoli che hanno una visione del tutto diversa, altrettanto valida e preziosa.

Contesto dunque la necessità di proporre rispettosamente a tutti gli altri popoli di cambiare e di evolversi. E' un errore partire a priori dal presupposto che nessun popolo sia soddisfatto di quello che è (e se fosse soddisfatto, che dovrebbe diventare insoddisfatto e cercare un «supplemento di essere» nella propria tradizione, o in un'altra, o in entrambe).

1.1 Obiezioni

Alcuni potrebbero dire che si tratta di una questione puramente teorica.

Non esiste infatti una cultura pura: ogni cultura è ibrida. Le comunità culturali omogenee praticamente non esistono più; tutte le comunità sono state toccate (alcuni dicono contaminate) dallo sviluppo; ognuna ha i suoi progressisti che cercano lo sviluppo, l'evoluzione e i suoi benefici.

Non si può tornare ai dinosauri! L'umanità primordiale ha ormai perduto la sua prima innocenza a contatto con la civiltà. La natura umana e cosmica ha subito e subisce costantemente profonde mutazioni. Il dato storico è che i popoli sono passati dalla condizione primordiale (chiamata «primitiva») alla condizione di «civilizzati». Viviamo in un mondo che da millenni ha intrapreso la via dello sviluppo: la «civiltà» ha modificato per sempre la semplice vita tribale: la società di mercato ha modificato per sempre la società feudale-contadina; il sistema burocratico attuale sta trasformando per sempre la società di mercato.

Volenti o nolenti, oggi i popoli sono impegnati nello sviluppo, cioè in un processo di transizione alla monocultura occidentale-moderna e alla tecnologia, che sono diventate la norma universale. Non c'è altro da fare che mettersi su questa strada, abbracciare la modernità, integrarsi nella tecno-evoluzione e nel tecno-cosmo, cercando di salvaguardare quello che si può finché è possibile (e se è possibile, diranno quelli che preannunciano la catastrofe). Del resto, la mega-macchina ci coinvolge tutti, al punto che non possiamo contrastarla e sopravvivere. «La modernità realizza un'ecatombe culturale su tutto il pianeta, come non se ne sono mai verificate dopo il diluvio. (...) Le culture crollano come gli alberi di una foresta rigogliosa» (Kolm, 1981, p. 229). Purtroppo, ormai, il nostro problema non sembra più quello di prevenire il maremoto (dicono alcuni), ma di arginare la gigantesca inondazione che esso provoca. Alla fin fine, dicono altri, i popoli sono in una situazione di interdipendenza. Hanno bisogno gli uni degli altri. Di conseguenza, né tradizione, né modernità! Né culture del Sud, né culture del Nord: l'interculturalità è diventata un'esigenza imprescindibile per tutti i popoli. Tutti devono «evolvere» verso l'interculturalismo, il dialogo e la solidarietà interculturale. Bisogna andare verso un'identità plurale. E' una questione di sopravvivenza.

1.2 Risposte

Di fronte alle obiezioni che abbiamo elencato, vogliamo fare alcune osservazioni:

a) Non perdiamoci in un gioco di congetture e di prospettive! Fino a che punto le culture possano sopravvivere all'impatto della civiltà e della megamacchina, fino a che punto possano conservare la propria identità e viverne senza essere ridotte a semplici forme marginali di folklore, rimane un problema di enorme portata che non è possibile risolvere a priori, né in maniera generale per tutte le culture tradizionali. Non possiamo prevedere a priori quali saranno le strade che le culture e i popoli prenderanno.

b) Mettendo in discussione la teoria e la necessità universale del cambiamento e dell'evoluzione, non intendo proporre una contro-teoria e una necessità universale opposta, quella del non-cambiamento (dei popoli e delle culture) o di una solidarietà interculturale di non-intervento reciproco.

c) Senza negare la devastazione e le profonde trasformazioni culturali e biologiche che indubbiamente esistono, non è certo che lo sviluppo sia così dominante come vorrebbero farci credere. Per poterlo stabilire, bisognerebbe innanzitutto mettersi d'accordo sull'assiologia da applicare. Spesso la civiltà e lo sviluppo sembrano dominare il mondo perchè ci si

pone dal punto di vista della visione su cui si fonda la civiltà-occidentale-moderna-tecnologica. Coloro che danno poca importanza alla civiltà, alla storia (6.000 anni!), alla ragione e alla potenza dell'uomo e della tecnologia non riterrebbero che questa civiltà sia la forza dominante. La vedrebbero come un fatto trascurabile nella storia plurimillennaria dell'umanità. (E questo disinteresse da parte di certe culture tradizionali è ciò che ha permesso alla civiltà occidentale di invadere il mondo. Allo stesso modo, il disinteresse per il valore primordiale e le forze di resistenza delle culture tradizionali è ciò che ha indotto i «civilizzati» e gli occidentali, a non opporsi all'invasione e quindi a favorirla).

d) Non vorrei cadere in quelle forme ingenuie di integrismo e di idealismo che impediscono di prendere in considerazione la possibilità che alcune (se non tutte) le culture tradizionali abbiano subito e subiscano una mutazione radicale che rende ormai impossibile il sogno di un ritorno alla gloria primordiale del passato. In un certo senso, non possono più tornare «indietro». L'umanità primitiva, ad esempio, a contatto con la civiltà ha perso per sempre la sua prima innocenza: ora possiede una coscienza di sé come realtà distinta, cosa che prima non aveva; si può deplorare questo fatto, ma è ineluttabile.

Ciò tuttavia non elimina la possibilità di una seconda innocenza primordiale, non solo in futuro, ma nel «passato» e nel presente. E in un altro senso non elimina a volte la necessità non solo di un «ricorso», ma di un vero e proprio tornare indietro» (che è tale soltanto agli occhi degli evolucionisti). Le mutazioni storiche e il carattere «ibrido» delle società tradizionali non devono condurci a concludere troppo in fretta che sono scomparse o che hanno totalmente sostituito i loro valori con quelli della civiltà, dell'Occidente, della modernità.

Bisogna infatti distinguere gli aspetti morfologici e strutturali dai valori profondi delle culture e dei popoli, o meglio le cristallizzazioni socio-storiche della loro identità dalle loro strutture sacramentali (cioè dal nucleo del loro impegno e delle loro credenze) e infine dal mito complessivo che nutre questi due livelli. Un'acculturazione profonda a un livello può spesso nascondere un'identità intatta a un altro livello. Il fatto di procurarsi una radio a transistor, ad esempio, non impedisce di vivere innanzitutto sulla base dei propri valori di fondo.

Inoltre queste culture hanno un proprio dinamismo che non deve necessariamente prendere la strada della civiltà e della modernità, anche quando vengono a patti con tali realtà o entrano in un dialogo di solidarietà con esse. La relazione che instaurano può essere molto diversa da ciò che appare a chi guarda le cose dall'esterno.

e) Una certa visione ispirata all'evoluzionismo, allo storicismo, al civilismo e al tecno-scientismo del pensiero civilizzato-occidentale-moderno-tecnologico impedisce di considerare la possibilità che alcune culture tradizionali conducano ancora oggi un'esistenza profonda e dinamica, dietro o accanto a un'acculturazione superficiale o profonda (cfr. AA. Vv., 1984). La questione stessa appare quasi ridicola, e comunque irrealistica. Tuttavia questa esistenza è tanto più plausibile in quanto l'identità esistenziale profonda (sacramentale e mitica) di una cultura sfugge all'analisi tecnico-scientifica della ragione e della funzionalità moderna, come del resto al *logos* stesso. Rientra nel campo dell'apertura esistenziale, cioè della fede, della relativizzazione radicale dei nostri miti. Cerchiamo di entrare un po' nell'argomento.

f) Senza negare il carattere ibrido ed eterogeneo delle «culture» e delle comunità tradizionali, dobbiamo chiederci se l'impatto dello sviluppo sulle loro vite sia davvero sempre così ampio e profondo come vorrebbero farci credere, sia a livello di gente comune che a livello di elites (un ambito in cui spesso non si osa esprimere i propri valori tradizionali né in pubblico né di fronte a se stessi).

Notiamo innanzitutto che molti di coloro che imboccano la via dello sviluppo spesso lo fanno sulla scia di una propaganda mistificatrice. Uno degli aspetti più insidiosi di tale propaganda consiste nel presentare lo sviluppo e il progresso come un fatto compiuto, dichiarandoli poi indispensabili (per risolvere i problemi che hanno creato). Molti prendono quella strada contro la propria volontà, costretti a farlo da una cultura e una civiltà dominanti. Ma venire a patti con lo sviluppo e subirne gli effetti non significa necessariamente farlo proprio. Si può accettarlo per ripiego o per concessione involontaria. Si può anche cercare di conoscerlo per meglio difendere i valori tradizionali che minaccia o per combatterlo, sia direttamente che accerchiandolo e fagocitandolo. Il compromesso, l'adattamento, l'«integrazione» e anche il «dialogo» con lo sviluppo non significano necessariamente che si cerchi di farlo proprio e di lasciarsi penetrare. Si può anche entrare in rapporto, coabitare fianco a fianco (a distanza, o nella stessa casa, o nella stessa persona) con un certo dualismo, in un'apparente unità, fino al momento in cui il clima permetterà qualcosa di diverso.

Si studia con impegno l'impatto nefasto del progresso: sulle culture tradizionali, ma si studia meno la loro resistenza al progresso (a che scopo, se si è convinti che finiranno per soccombere?). Questa resistenza è molto più diffusa di quanto non si creda, ma rimane assai poco conosciuta; le si presta scarsa attenzione, anche perché il più delle volte

viene imputata al carattere statico, feudale, retrogrado di quelle culture e non al loro talento interno, dinamico, attuale, contemporaneo.³

Questa resistenza rimane spesso nascosta agli occhi dell'Occidentale progressista, perchè non sempre assume l'approccio frontale, visibile, di denuncia, di contrapposizione, di organizzazione, di rivendicazione di diritti a cui l'Occidentale è abituato. Spesso è una resistenza indicibile e segreta, che si nasconde dietro a un sorriso, a un'accettazione esteriore; a volte è radicata in una saggezza calma e paziente che crede fermamente nell'autodistruzione ineluttabile di una società basata in ultima analisi su rapporti di forza.

g) Non nego la possibilità che ci siano persone e culture che cercano liberamente il meglio della civiltà e dello «sviluppo», lasciandosi penetrare dai loro valori al punto da entrare in un vero dialogo di reciprocità che arriva fino alla mutua fecondazione, alla solidarietà, all'identità plurale, al meticcio, alla simbiosi, a un nuovo modo di essere. Sono molti o pochi? Non lo sappiamo. Ma qual è l'impatto delle culture tradizionali sugli oggetti e sui valori dello sviluppo? Se ne parla molto poco. Eppure i popoli trasformano spesso quegli oggetti e quei valori in strumenti e anche in simboli dei propri valori culturali, come avviene ad esempio nei culti sincretisti in varie parti del mondo, al punto che possiamo chiederci: chi assorbe chi?

h) Affermo tutto questo non per privilegiare le culture tradizionali, ma per contribuire alla creazione di un clima che permetta un'autentica solidarietà interculturale in cui quelle culture possano avere il posto che loro compete e che attualmente viene loro tolto dall'integrazionismo e dall'evoluzionismo generalizzato della nostra società. Non intendo tuttavia erigere a sistema, a teoria o a necessità universale un approccio di solidarietà interculturale che affermi in maniera astratta che la via del futuro non è quella della tradizione o della modernità, non è quella del Sud o del Nord, ma è quella dell'interculturalità da creare. Sarebbe una nuova forma di evoluzionismo non migliore della precedente.

2. Ri-orientamento e alternative

Come far fronte alla situazione attuale di un mondo che ha intrapreso la via dello sviluppo? Come ri-orientare i movimenti e le istituzioni in una direzione diversa da quella dello sviluppo? Quali possono essere le alternative interculturali?

La mia prima risposta, di segno più negativo, che non va confusa con uno spirito polemico di scontro diretto e dialettico e di rapporto di forze (che porterebbe ad essere risucchiati da quest'ultimo e dal suo fatalismo!) è la resistenza. Ci sono poi le alternative positive che ritengo di poter suggerire: il pluralismo culturale, la lotta per l'identità, le solidarietà interculturali, l'emancipazione dalla tecnologia, il disarmo culturale.

2.1 La resistenza allo sviluppo (o lo sviluppo come ostacolo)

Senza opporsi a priori ad ogni azione di sviluppo e senza abbandonare la lotta contro ogni forma di oppressione dei popoli, si tratta di creare un movimento di resistenza allo sviluppo (al progresso, all'evoluzione, al cambiamento) inteso come complesso tecnologico e come concezione antropologica occidentale-moderna considerata il perno, il punto di riferimento e il simbolo universale della «buona vita» e della cooperazione fra i popoli.

2.1.1 Bandire dal nostro vocabolario le nozioni di sviluppo, progresso, evoluzione, cambiamento in quanto simboli e punti di riferimento universali della «buona vita» e dei bisogni fondamentali dell'essere umano.

Non si tratta di rifiutare ogni nozione di sviluppo, di congelarla nella sua tipologia occidentale o nelle forme storiche che ha assunto, di negare il suo carattere di mito dinamico positivo per alcuni popoli e per alcune persone, di non permettere che possa eventualmente diventare un simbolo pluriculturale, interculturale e transculturale per l'insieme dei popoli. Ma assumere lo sviluppo come «un nuovo nome della pace»⁴ significa rischiare fortemente di fare il gioco non solo del sistema tecnologico ma anche del monoculturalismo della cultura occidentale moderna.

Non si tratta di negare gli sforzi rivolti a «umanizzare» la nozione di sviluppo, ad esempio per non ridurla alla sola crescita economica, per liberarla dalla concezione produttivista consumistica e burocratica (con lo sviluppo «alternativo»), e dall'etnocentrismo (con l'«ecosviluppo»). In questa prospettiva c'è chi parla di uno «sviluppo globale, integrato e armonizzato, centrato sull'umano, nel rispetto delle culture e delle civiltà» (Lebret). Alcuni si spingono oltre e identificano lo sviluppo con le lotte di solidarietà per garantire la libertà, la sopravvivenza, il minimo vitale, l'autonomia e lo sviluppo

³ . R. Stavenhagen scrive: «La storia ufficiale (o meglio la storia scritta da coloro che appartengono alla cultura dominante) ha preferito mettere in evidenza il processo di assimilazione e di cambiamento culturale. Ovviamente questo processo c'è stato, ma bisogna raccontare anche l'altra faccia della storia (la loro resistenza)» (Stavenhagen, 1983, p. 12). Aggiungiamo che la resistenza esiste anche quando non è «organizzata» in movimenti di tipo occidentale. In Africa, Haiti, in Asia, e nelle due Americhe esiste una notevole resistenza clandestina quotidiana, di cui gli esperti della ricerca sul campo spesso non hanno la minima conoscenza.

⁴ Espressione ampiamente usata dai vescovi canadesi e dall'Organizzazione Cattolica Nazionale [canadese] per lo Sviluppo e la Pace.

dei popoli a partire dalla matrice della loro tradizione. Altri pongono l'accento sull'interculturalità, parlando di teoria interculturale dei bisogni e di sviluppo interculturale (Gaining). Altri ancora vedono nello sviluppo una sorta di valore transculturale, universale: «la crescita umana», «il passaggio da una fase meno umana a una fase più umana», «il più-essere di ogni uomo e di tutti/gli uomini» (Lebret); un processo endogeno e auto-centrato di evoluzione globale specifico di ogni società» (F. Partant); «la massimizzazione delle potenzialità umane» (F. Perroux); «essere soggetti e creatori della propria storia, personale e sociale» (D. Goulet); «superare quello che è, per creare quello che deve essere, cioè quello che vale la pena che sia» (Allo).

Bisogna però riconoscere che tutte queste nozioni manifestano un'antropologia evolucionistica e antropocentrica che è lungi dall'essere condivisa dal resto dell'umanità. Sono tutte nozioni occidentali nella loro origine, nel loro significato e nella loro formulazione; non possono quindi rappresentare la norma per tutta l'umanità.

Non nego che la nozione di sviluppo possa arrivare (e arrivi a volte) a svincolarsi in maniera quasi perfetta dal suo significato puramente occidentale, quando è definita da persone molto sensibili alla dimensione interculturale: «lotta contro l'entropia nel rispetto della matrice societaria e degli imperativi dell'ambiente» (E. Le Roy); «riproduzione armoniosa della società» (E. Le Roy); «realizzazione della propria identità culturale» (M. Jackson); «aspirazione di ogni cultura ad essere pienamente e a riprodursi socialmente, fisica-mente e spiritualmente secondo i propri paradigmi di ciò che è "buona vita"» (D. Perrot); rimozione degli ostacoli perché ogni cultura possa vivere secondo la propria identità (culturale) nella sua integralità. Ma, oltre al fatto che «questo simbolo non può identificarsi con la perfezione umana», perché come ogni simbolo, non è che una finestra sulla realtà (R. Panikkar), io preferirei, sulle orme di Panikkar, non parlare dello sviluppo come di un simbolo e di un punto di riferimento universale. E' una questione di scelta linguistica, basata sul fatto che certe parole sono troppo legate storicamente all'Occidente (alla sua antropologia, alla sua ontologia e al suo complesso tecnologico), troppo facilmente seminano la confusione nei nostri orientamenti sociali e soprattutto tendono a fare il gioco di una cultura occidentale-moderna e di una civiltà tecnologica che cercano di porre ogni cosa al proprio servizio.

Proporrei dunque un'altra nozione, che a sua volta non è perfetta, ma che forse può meglio soddisfare tutti, compresa la sensibilità occidentale-moderna: la nozione di solidarietà interculturale(i).

2.1.2 Resistenza allo sviluppo come tecnologia

Senza cadere in un'interpretazione demoniaca della tecnica o in una tecnofobia reazionaria, e continuando la lotta per perfezionare, cioè umanizzare e anche relativizzare la tecnica e metterla al servizio delle culture, dell'umanità e del cosmo, dobbiamo prendere coscienza di un fatto che sfugge ampiamente alla consapevolezza moderna, ma che è il carattere specifico della tecnologia e della tecno-scienza attuale: non si tratta di un semplice strumento neutro di cui si può fare una scelta ponderata, ma di un qualcosa che per la sua stessa natura non è umanizzabile. Non può essere messo al servizio dell'umanità. La coesistenza delle culture con questa megamacchina è impossibile. Le culture non possono dialogare con essa. E dunque necessario uno sforzo di resistenza e di emancipazione, come diremo più avanti.

Non si tratta di opporsi:

- a) alla tecnica (*techne*) e alla scienza;
- b) alla macchina di primo grado;
- c) alla tecnologia intesa come scienza delle tecniche, scienza applicata, filosofia della tecnica;
- d) all'*homo faber* e alla dimensione tecnica della realtà;
- e) alla tecnicultura occidentale e moderna (umanesimo tecnocentrico), con il suo accento su una razionalità, una quantificazione, un'oggettività e un'efficacia sottomesse all'uomo.

Si tratta di opporsi al tecnocentrismo, alla macchina di secondo grado, a un sistema impersonale e meccanico con le sue leggi inesorabili di cui nessuno ha il controllo, un sistema che non può essere migliorato, umanizzato, «salvato», e che si fonda su un'antropologia, una cosmologia, un'ontologia e un mito che costituiscono una vera e propria mutazione nella storia umana e cosmica. E' basato infatti su una concezione dell'uomo-ibrido: uomo-macchina (*in-macchinato*) uomo-robot, *species technica*.; su una concezione del cosmo come semplice macchina, puro oggetto, materia morta, risorsa sfruttabile; su una concezione del tempo come omogeneo; sul mito della tecnica, cioè sul primato assoluto dell'operatività, dell'efficacia, della funzionalità, del futuro staccato da ogni radice ontica, del «tutto è possibile», dell'azione «oggettiva». cieca e muta.

Non si dialoga con la tecnica:

«La tecnica segue i suoi imperativi di crescita, e se la cultura stessa in seno alla quale è nata non riesce a inscrivere simbolicamente al proprio interno, è ben difficile che culture estranee all'Occidente realizzino un'integrazione simbolica che non sia un'illusione fatale per loro. L'importante nozione di «trasferimento di tecnologia» viene dunque a collocarsi in una luce nuova. Idealmente, il successo di un trasferimento tecnologico esige che il sotto-sistema tecnologico trasferito risulti integrato nell'ambiente naturale-culturale che lo riceve, tenuto conto dei bisogni, dei valori, delle abitudini e delle tradizioni dell'ospite simbolico che lo accoglie. Sulla base di ciò che sappiamo del regno tecnologico, c'è da temere che questo ideale non sia in realtà una chimera. Il modo in cui di fatto si realizza la tecnicizzazione del mondo, purtroppo, non fa che confermarlo. La natura a-simbolica, anti-storica, a-culturale

e a-etica del regno tecnologico fa sì che in linea di principio esso possa adattarsi a qualsiasi cultura (il che non significa che l'una o l'altra cultura non offra un terreno più propizio all'installazione della tecnologia e che alcune culture non siano invece profondamente ostili al suo insediamento). Per il sistema tecnologico, importante non è inserirsi, integrarsi, ma crescere e svilupparsi in tutte le direzioni. O costringe la diversità culturale al proprio servizio (in maniera diretta o indiretta) o tende a eliminarla, a distruggerla per sostituirsi puramente e semplicemente ad essa (non senza introdurre innumerevoli briciole e frammenti di cultura occidentale). La dimensione sistemica della tecnologia svolge un ruolo determinante in questa espansione mortifera. Il trasferimento nel terzo mondo di un qualsiasi «strumento» tecnologico più o meno sofisticato (telefono, televisione, automobile, centrale nucleare ecc.) implica necessariamente lo sviluppo di tutto il sistema che supporta quello «strumento» e che lo trasformerà a poco a poco in un nuovo ambiente, rivelando in tal modo la sua natura non strumentale: non era un semplice «strumento» di cui un'altra civiltà poteva innocentemente servirsi, ma una sorta di virus cancerogeno che provoca una proliferazione e una mutazione che sconvolgono totalmente l'ambiente naturale-culturale di accoglienza. La crescita cieca della tecnologia, indifferente all'ordine culturale e la sua natura sistemica fanno sì che il trasferimento di un qualsiasi sotto-sistema tenda a determinare a medio termine (poiché tutto è interconnesso) la riproduzione dell'intero sistema, fatalmente a danno delle particolarità dell'ambiente di accoglienza. Il processo che si è soliti chiamare l'«occidentalizzazione del pianeta», e che in realtà è la «tecnicizzazione» del mondo, l'estensione del «tecnocosmo», non è dunque un incidente di percorso, un errore «politico» a cui si può porre rimedio, ma è l'espressione di una necessità che scaturisce dall'essenza stessa della tecnologia e dai principi della tecno-evoluzione, che richiamano quelli dell'evoluzione biologica: il regno superiore cresce su quello inferiore e se ne nutre, la specie più intraprendente esclude le altre nella lotta per la vita...» (Hottois, 1984, pp. 199-200).

Possiamo dunque dire che si tratta di un sistema costitutivamente anti-culturale. Parlare di pluralismo culturale in seno a questo sistema tecnologico ha poco senso e significa trattare le culture del mondo come semplice folklore, come materia per alimentare la fiamma tecnologica, come clientela di un integrazionismo disgregatore. In poche parole, porta a banalizzare le culture e l'identità culturale.

Il problema posto da questo sistema non è tecnologico, ma umano e cosmico: è in gioco il destino dell'uomo e del cosmo in quanto tali. La tecnologia non solo suscita problemi etici, ecologici, culturali e umani, ma chiama in causa e mette in pericolo l'etica stessa, l'umanità (l'uomo naturale-culturale) e il cosmo. Non si tratta di una semplice deviazione ideologica rimediabile (tranne che in alcuni casi), ma di un qualcosa che mette a rischio l'esistenza e l'essenza dell'uomo e del cosmo. La megamacchina è un mostro omocida, terribile, suicida.

Senza opporsi a priori ad ogni «tecno-evoluzione» (e ad ogni tecno-cosmo), si tratta dunque di rifiutare che se ne faccia una legge e una via obbligata dell'evoluzione universale per tutta l'umanità. Non si possono costringere tutti i popoli a farla propria o anche solo a dialogare e a farsi solidali con essa⁵, anche se oggi molti, o anche la maggior parte dei popoli sono praticamente obbligati a venire a patti con questa realtà.

Si tratta dunque di resistere anche alle sue ideologie: il pan-economicismo, la pan-giuridicità, il pan-statalismo, il pan-burocratismo. Ma non bisogna confondere questo anti-tecnologismo con un rifiuto della cultura occidentale e moderna in ciò che la caratterizza. L'impossibilità di un dialogo delle culture con la megamacchina paneconomica, burocratica e pan-statalista e con le sue unità standard non significa che non si possa dialogare con le persone che sono i soggetti, le vittime o i complici della megamacchina, né con le loro culture tradizionali e moderne.

Si tratta infine di opporre resistenza ai suoi sotto-sistemi in campo scolastico, governativo, economico, giuridico e sociale...

2.1.3 Resistenza allo sviluppo come cultura occidentale-moderna intesa come la norma universale della «buona vita» e dei bisogni fondamentali

Per sviluppo si può intendere la cultura occidentale-moderna in quello che ha di più positivo. In questo senso bisogna mantenerla, migliorarla e purificarla dalle sue scorie di ingiustizia, ma bisogna rifiutarsi di farne la norma universale della «buona vita» e dei bisogni fondamentali. Bisogna rifiutarsi di farne un requisito universale, nel senso che i suoi benefici debbano essere proposti a tutti i popoli e che tutti i popoli debbano dialogare con essa e assumerla in tutto o in parte (anche se oggi moltissimi sono costretti a venire a patti con essa).

Facciamo alcuni esempi (cfr. Vachon, 1983, pp. 18-34).

Si tratta di opporsi non alla scolarizzazione, ma alla scolarizzazione obbligatoria per tutti, all'identificazione esclusiva dell'educazione con la scolarizzazione, a quella forma di alfabetizzazione-scolarizzazione che crede di doversi sostituire alle tradizioni orali dei popoli. Non si tratta di rifiutare tutto il sistema scolastico, ma l'assoluta della sistematizzazione scolastica universale.

Si tratta di opporsi non alla democrazia, ma alla pretesa universale e totalitaria che il totalitarismo non abbia altre alternative. Non alla democrazia, ma alla democrazia di massa. alle nozioni di maggioranza-minoranza presentate come le prime ed esclusive basi della democrazia. Non ai governi rappresentativi e ai partiti politici, ma alla loro pretesa di

⁵ Un dialogo e una solidarietà non in senso dialettico, ma nel senso dia-logale di «apertura all'altro perché mi dica e mi riveli il mio mito» (R. Panikkar).

essere la migliore e unica forma di governo umano. Non al voto, ma alla deresponsabilizzazione politica che troppo spesso il voto nasconde e giustifica. Non ad ogni forma di Stato, ma a quella fondata sul rapporto di forze, sul principio dei pieni poteri, sul rifiuto di qualsiasi tipo di società senza Stato. Non ad ogni forma di sovranità (come ad esempio quella che consiste nell'essere liberi di essere, di pensare e di agire senza imposizioni dall'esterno), ma a quella che fa della volontà (dell'individuo, o dello Stato, o dell'uomo, o del divino) un assoluto a cui tutto deve piegarsi e che non conosce altri limiti al di là di quelli necessariamente imposti dalla sovranità dell'altro. Non ad ogni cittadinanza, ma alla sua confusione con il patriottismo. Non si tratta di opporsi ad ogni lingua nazionale, ma di rifiutare ogni lingua «ufficiale» di uno Stato-Nazione che voglia sostituirla alle lingue vive o che pretenda di relegare queste ultime nel settore «private».

Non si tratta di dire no al denaro come mezzo di scambio, ma di rifiutare la monetizzazione di tutti i valori umani, il denaro come unico strumento di remunerazione e la remunerazione come unico mezzo di commercio. Si tratta di opporsi non alla proprietà nel senso d'appropriazione, ma alla sua definizione in termini di diritto di disporre come si vuole di un determinato oggetto (*ius uti et abutendi*) e alla sua universalizzazione, come se non potessero esserci altre forme di relazione con la terra. Non alla trasformazione della materia e alla produzione, e neppure a un'economia di produttività, ma al primato assoluto di quest'ultima e all'identificazione dell'economia con la sola produzione. Non a ogni economia di mercato, ma al suo primato e alla sua sostituzione sempre e dovunque all'economia di reciprocità. Non ai valori matematici e quantitativi, ma al loro dominio, alla loro pretesa di poter misurare e rappresentare i valori umani, al loro ruolo di unità di misura fondamentale per l'organizzazione di una società e di tutte le società. Le relazioni fra i membri di un'impresa non devono passare sempre attraverso la relazione padrone-impiegato.

Per ovviare al più presto «agli aspetti insopportabili della miseria che l'Occidente ha contribuito a provocare nel mondo» non è necessario che tutti i popoli ricorrono alle armi occidentali moderne: accresciuta produzione di cibo con mezzi moderni, creazione di poteri che si contrappongano alla dominazione (come sindacati operai, associazioni contadine, partiti politici), monetizzazione, rapporti di forza ecc. Può essere utile, e a volte anche necessario, conoscere l'Occidente moderno e ricorrere alle sue armi per difendersi meglio, ma aderire anche solo in parte ad esso non può essere una necessità universale.

Un dialogo di apertura esistenziale nei confronti dell'Occidente può essere a volte un'esigenza, ma non bisogna farne una forma di solidarietà universalmente necessaria o primaria.

Si tratta di opporsi non al dinamismo evolutivistico occidentale-moderno (con la sua costante tendenza a raggiungere qualcosa di più e ad andare oltre), ma alla sua pretesa di essere la forma unica e universale del dinamismo umano. Non al tempo lineare, all'orologio e alla «tecnocronia», ma alla pretesa che sia l'unica visione del tempo valida per tutti. Non alla storia, ma alla riduzione della realtà al fatto storico senza nessuna considerazione per la dimensione mitica delle cose.

Si tratta di opporsi non alla libertà di scelta, ma alla pretesa che sia l'unico e il miglior modo di definire la libertà e la natura umana. Non alla secolarità della cultura moderna, ma al suo secolarismo. Non alla persona, ma alla sua identificazione esclusiva e astratta con l'individuo.

Si tratta di opporsi non alla scienza e alla coscienza riflessiva, ma alla sua identificazione pura e semplice con la coscienza. Non alla conoscenza, ma alla sua identificazione con l'esistenza, come se il pensiero potesse captare ed esaurire tutto l'essere. Non all'antropologia omocentrica, ma alla sua pretesa di essere tutta l'antropologia e di cogliere tutto l'uomo.

Si tratta di opporsi non alla possibile esistenza di una verità, ma al monismo che schiaccia il pluralismo della verità. Non al desiderio di una più ampia unità, ma a quel monismo unitarista che distrugge il pluralismo fondamentale della realtà.

2.1.4 I significati transculturali dello sviluppo

Alcuni propongono una nozione di sviluppo che a loro avviso sarebbe transculturale, globale, valida per tutte le culture, a partire dal presupposto che la natura umana è dovunque la stessa e che la verità è una sola.

In questa prospettiva si parla dei *bisogni fondamentali dell'essere umano* che sarebbero uguali dovunque: il minimo vitale di cibo, di alloggio, di diritti ecc., necessario per sopravvivere fisicamente. In tal senso, lo sviluppo appare loro come un requisito universale incontestabile.

L'argomento è estremamente delicato. Non intendo sostenere che la fame non esista o smobilitare quelli che lavorano generosamente, a volte mettendo a repentaglio la propria vita, per la sopravvivenza fisica di chi soffre la fame ed è privo del minimo vitale. Ma vorrei sentire da parte delle ONG anche delle riflessioni come quelle che seguono. Non bisogna essere tanto ciechi e ingenui da non accorgersi che il minimo vitale e la fame sono spesso il cavallo di Troia attraverso cui si introduce lo sviluppo come ideologia tecnologica e come cultura occidentale moderna; sono spesso la via privilegiata attraverso cui si offre un'immagine negativa delle culture tradizionali, lasciando intendere che sono arcaiche, inefficaci, di una stupidità illimitata, e addossando loro la responsabilità della loro miseria; sono state e sono

spesso il pretesto per giustificare gli interventi nella vita dei popoli: quando ci si presenta come salvatori, è più facile far valere la propria superiorità.

Sarebbe opportuno sottoporre a una critica molto serrata e interculturale il fatto, l'esistenza, la natura e i criteri stessi di definizione della fame e della malnutrizione, le cui statistiche sono troppo spesso elaborate da burocrati che non sanno nulla del modo di vivere dei diversi popoli, non mettono piede in loco e, se anche lo fanno, analizzano le situazioni in base alla presunta universalità dei loro criteri.

Sarebbe opportuno che le ONG mettessero chiaramente in luce che la fame il più delle volte è causata dagli interventi occidentali, ma sarebbe ancora più importante prendessero coscienza del pluralismo della natura umana, che vieta di partire a priori dal presupposto che tutti gli esseri umani abbiano gli stessi bisogni fondamentali (come vedremo meglio in uno dei paragrafi successivi). Se non si accetta la possibilità che altre culture abbiano una visione diversa dei bisogni fondamentali, si assolutizza la propria concezione della natura umana e si rischia di creare problemi che a volte non sono tali per i popoli in questione.

C'è poi chi riserva il termine sviluppo ai cosiddetti *universali transculturali* come i diritti dell'uomo, la democrazia ecc. Tutte queste parole, come la stessa parola sviluppo, possono indubbiamente avere un valore di simbolo polisemico e approdare a una certa universalità, a condizione che siano accettate come tali dalle diverse culture. Ma anche in questo caso rimangono pur sempre una finestra sul mondo, un'espressione legata a una determinata cultura. Anche se sono geograficamente universali, non lo sono necessariamente sul piano storico e culturale. Per la verità, non esistono valori semplicemente transculturali. Si è sempre collocati all'interno di una cultura; una meta-cultura non è una cultura.

Ciò non significa opporsi alle ricerche di una visione globale, di una coscienza universale, di una cultura planetaria, di universali transculturali e di un ordine globale. La ricerca dell'unità e della verità è una dimensione costitutiva dell'essere umano. Abbiamo bisogno di un orizzonte globale, di una visione unificata, globale, definitiva della realtà, tanto più che ci sono iniziative unificatrici molto parziali (e quindi standardizzate) che ignorano i fondamenti dell'essere umano. Soltanto l'unità ci può soddisfare. Questa sete di unità non è solo ontologica (unità dell'essere) ed epistemologica (unità della conoscenza, ma è anche sociologica e politica (unità del genere umano, unità delle culture). La realtà, in ultima analisi, è una. Tutto è collegato. L'universo è una famiglia. Non si può dunque smettere di «sognare» l'unità.

Ma la realtà rimarrà sempre irriducibile all'unità. Non c'è e non ci può essere una visione globale, a 360 gradi. La nostra visione è sempre parziale e provvisoria, anche quando si presenta come «globale». In ultima analisi, non può esserci una cultura universale, globale: un universo, una cultura, un regno, un Dio, un ordine universale. La pretesa di una comprensione globale della totalità delle culture e della realtà appartiene a un pensiero alienato da se stesso e dalla realtà.

Si possono indubbiamente riscontrare invarianti transculturali e universali astratti, si può trovare una struttura condivisa da una pluralità di entità, ma non si può fare astrazione dall'insieme della realtà, dal suo carattere olistico, dal Tutto che ci costituisce e che non è riducibile all'intelligibilità, perché è di ordine mitico. L'unità della realtà e dell'umanità si colloca a un livello che è al di là non solo dell'intelligenza, ma dell'essere stesso. L'unità è meta-ontologica. Da questo punto di vista, non si può parlare né di uno, né di due (come vedremo meglio più avanti). Siamo tentati di ipotizzare un ordine universale, un sistema che elimini tutto ciò che non si riesce a conciliare o a manipolare. Ma la realtà non si presta al gioco.

Abbiamo bisogno di un paradigma unificatore, che però non sia nello stesso tempo qualcosa di monolitico e di chiuso. Abbiamo bisogno di una visione che dia un certo senso della totalità e dell'unità senza essere totalitaria e unitarista. Nessuna visione, nessun sistema uniforme o monistico può soddisfare l'inesauribile versatilità dell'essere umano e della realtà. La soluzione non può dunque collocarsi al livello astratto del pensiero dialettico e della razionalità, della sistematizzazione o del sistemico (un sistema interculturale e una contraddizione in termini), ma deve collocarsi al livello di una visione o di una sintesi esistenziale che trapassi il logos (che sia dialogale!), di un'apertura esistenziale alla realtà mitica. Una sintesi del genere non deve necessariamente essere razionale o intellettuale, ma non è anti-razionale o anti-intellettuale. In altri termini, si tratta di prendere coscienza del fatto che l'unità che dobbiamo cercare non è quella del denominatore comune, dell'essenza o dell'unità (trascendentale) delle culture e del reale; non è l'unità in quello che siamo o che abbiamo in comune (cancellando le differenze), ma è l'unità o l'armonia (l'unione a-dualista) nelle nostre differenze.

Sarebbe tuttavia opportuno prendere coscienza del fatto che la ricerca stessa dell'unità è radicalmente diversa a seconda delle culture. Mentre alcune credono di dover riunire i popoli e le culture intorno a un punto di riferimento che si possa identificare nello spazio e nel tempo e che possa essere colto dall'intelligenza (l'unità essenziale dotata di un contenuto), altre danno più importanza all'armonia e alla convivenza (un'armonia e una convivenza che dipendono dalla comunione in un mistero invisibile, ineffabile e non identificabile più che dalla sua identificazione per mezzo del pensiero). L'unione delle une e delle altre costituisce la sintesi pluralistica a cui alludiamo con l'espressione «solidarietà in-terculturale».

2.1.5 Resistenza allo sviluppo endogeno

Non si tratta di opporsi a tutti gli sforzi in vista di un connubio fra culture tradizionali e cultura occidentale moderna, ma di rifiutare da un lato la convinzione ingenua che si possa «indigenizzare» lo sviluppo (che consiste nella megamacchina e nel paradigma occidentale come norma), e dall'altro l'idea che questo connubio sia la via del futuro per tutti i popoli.

La «rivitalizzazione» delle culture tradizionali, supposto che sia necessaria (e non sempre lo è; a chi spetta deciderlo?). non deve passare in ogni caso attraverso un intervento esterno, come se non fosse possibile rigenerarsi senza l'Occidente. In un certo senso, lo sviluppo endogeno è una contraddizione in termini, almeno quando si tratta di culture radicalmente diverse da quella occidentale.

2.2 Riconoscimento e accettazione del pluralismo

2.2.1 Riconoscere il pluralismo della natura umana, della verità, della realtà

Questo è il presupposto fondamentale. Elenchiamo qui di seguito alcune delle sue principali espressioni:

- La realtà (o la vita) è l'unica istanza suprema. E' fundamentalmente pluralistica; nessuna conoscenza o esperienza divina, umana, cosmica) può esaurirla. La verità è quindi pluralistica.

- Anche se esiste una natura umana universale, non si può presupporre a priori che tutti gli esseri umani la concepiscano allo stesso modo. L'interpretazione di questa natura umana universale, cioè la comprensione che l'essere umano particolare ha di essa, fa parte a sua volta di questa natura, che dunque non è possibile identificare con un'interpretazione (culturale) particolare. Ciò significa, ad esempio, che la concezione occidentale della natura umana universale non si applica necessariamente alla totalità della natura umana.

- Nessuna cultura, religione, tradizione, ideologia (moderna, tradizionalista, interculturale o globale che sia) può definire la «buona vita» e i bisogni fondamentali per tutta l'umanità.

- Le parole che esprimono le esperienze umane fondamentali non possono essere identificate con una sola interpretazione concettuale appartenente a una cultura particolare.

- Non si può presupporre a priori che tutti gli esseri umani abbiano gli stessi bisogni fondamentali e la stessa nozione di ciò che costituisce una «buona vita». Non solo ci sono popoli che hanno nozioni radicalmente diverse di quali siano le necessità di base come il cibo, l'alloggio, l'abbigliamento, la salute, ma molti non considerano necessariamente prioritaria la sopravvivenza fisica; molti preferiscono morire fisicamente piuttosto che dover vivere senza onore, senza dignità interiore, senza comunità parentale. Per alcuni popoli, la peggiore delle povertà non è costituita necessariamente dalla fame e dalla morte fisica, ma piuttosto dal vivere (?) alienati, senza identità, senza famiglia, schiavi del tempo e del denaro.

2.2.2/Acettare sistemi di vita, di pensiero e di azione diversi e a volte incompatibili, senza presupporre a priori che tutti debbano cambiare o che tutti debbano rimanere quello che sono

- Dobbiamo abbandonare il monoculturalismo che ci fa parlare delle culture soltanto come di epifenomeni della dimensione economico-politica dimenticando che sono modi di vivere costitutivi dell'identità profonda dei popoli.

- Dobbiamo cercare di scoprire i loro sistemi di valore nella loro integralità e profondità invece di limitarci a rilevarne alcuni aspetti folcloristici e psico-sociali. Ci sono infatti umanesimi che non sono fondati sull'autonomia individuale, sulla libertà di scelta, sulla padronanza del proprio destino; ci sono culture economiche avanzate che non parlano di proprietà, di produttività, di salari e di piena occupazione; ci sono culture politiche raffinate senza le nozioni di democrazia, di Stato-Nazione, di sovranità, di potere politico, di cittadinanza e di lingua ufficiale; ci sono culture educative di alto livello senza scrittura, senza scuole e senza sistema scolastico: ci sono culture altamente scientifiche che non sono basate sull'oggettività né sulla soggettività ecc.

- Dobbiamo smetterla di vederle come cose del passato, ormai profondamente modificate, a cui non è possibile tornare. Dobbiamo prendere in considerazione la possibilità che abbiano ancora un'esistenza profonda e dinamica dietro o accanto a un'acculturazione spesso superficiale.

- Dobbiamo abbandonare l'idea che l'unica alternativa per tutte sia scomparire o evolversi (cioè assumere gradualmente la civiltà, la modernità, lo sviluppo o una forma particolare di interculturalità); dobbiamo prendere in considerazione la possibilità che mantengano i loro dinamismi e percorrano strade che a noi sembrano incomprensibili e incompatibili con quello che a noi sta maggiormente a cuore.

- Dobbiamo accettare che possano esistere, le une accanto alle altre, culture tecniche e culture ctonie; umanesimi cosmocentrici, antropocentrici e tecnocentrici. Dobbiamo accettarli senza cercare di cambiarli in nome di non so quale

fatalismo evolucionistico o tecnologico, e senza cercare di mantenerli ad ogni costo invariati in nome di non so quale fatalismo tradizionalistico.

2.3 Lotta per l'identità (culturale) dei popoli nella loro integrità esistenziale

Viviamo in una società e in un sistema mondiale profondamente integristi e integrazionisti, che si presentano come assoluti e universali per tutti i popoli e per tutte le persone. La loro prima preoccupazione è l'integrazione di tutti in un solo sistema (considerato sempre perfettibile) e/o in una monocultura, in un modo vivere unico.

Finché non prendiamo coscienza di questo fatto e non cambiamo il nostro orientamento passando a una visione incentrata sull'identità (culturale) dei popoli e delle persone non riusciremo a cogliere il nocciolo della questione sociale e della crisi contemporanea. Ogni comunità culturale, infatti, consciamente o inconsciamente si preoccupa in primo luogo della propria e unica identità culturale, cioè della possibilità di vivere in pace il proprio mito fondamentale e i suoi valori, e di poterlo trasmettere ai figli secondo il proprio dinamismo, che non deve necessariamente prendere una strada predeterminata, che sia quella dell'evoluzione, del progresso, del cambiamento e dello sviluppo, o quella della tradizione tribale e/o contadina, o quella del connubio fra le due.

Inviterei dunque le ONG a prestare più attenzione al nucleo specifico e irriducibile di ogni cultura e di ogni comunità culturale; le inviterei a lottare perché i popoli (e le persone) siano in grado di vivere, per quanto è possibile, secondo la propria identità culturale e siano profondamente rispettati nell'integralità delle loro culture, antropologie, cosmologie, teologie.

Parlo della loro identità e non della loro identificazione. del loro ruolo funzionale nei sistema e nella sua megamacchina o in qualsiasi teoria sociale. Parlo dell'identità dei popoli e non dell'identità di quella struttura astratta che è lo Stato-Nazione! Parlo dell'identità delle persone intese come reti di relazioni) e non degli individui astratti.

Rispettare i popoli e le persone nella loro integralità non significa condannarle allo statu quo, impedendo loro di seguire una dinamica tradizionale o di accogliere un certo sviluppo se lo ritengono utile, ma significa prendere in considerazione tutta la loro identità e non solo quelle parti che non ci disturbano troppo. Vuol dire rispettarli non solo nei loro aspetti psico-sociali esteriori, ma anche nei loro valori e significati profondi e centrali. Non solo nei loro valori religiosi e spirituali, ma anche nei loro valori socio-educativi, economico-politici e giuridici. Non solo nelle loro culture, ma anche nelle loro antropologie, cosmologie, teologie o visioni del mondo. Non solo nelle loro visioni del mondo, ma anche nel loro mito fondamentale. Si possono infatti distinguere livelli diversi di profondità dell'identità culturale: la dimensione morfologica, strutturale, e quella dei significati di fondo; o ancora meglio: le cristallizzazioni socio-storiche, la struttura sacramentale e il mito profondo che nutre queste due dimensioni (cfr. Panikkar, 1979, p. 190).

In definitiva, non si può rispettare tutta l'identità propria di un popolo senza rispettare la sua identità globale, cioè le sue relazioni interpersonali con le altre comunità culturali che sono dimensioni! costitutive le une delle altre e del tutto che le impregna e che costituisce la loro identità unica e peculiare (si veda quello che si dirà più avanti a proposito della solidarietà interculturale).

La prima domanda a livello sociale non è: sei evoluto? sviluppato? nutrito, alloggiato, scolarizzato, alfabetizzato, oppresso? sei integrato nella corrente culturale dominante? sei tradizionalista? La prima domanda è: chi sei?

A tale scopo, avrei due proposte concrete da fare alle ONG:

2.3.1 Conoscere gli equivalenti omeomorfici delle culture tradizionali che si vuole aiutare ad aiutarsi da sé, prima di pensare a qualsiasi progetto o a qualsiasi azione transitiva

Come pretendere di introdurre uno sviluppo «basato sulla tradizione», oppure un connubio fra culture, senza conoscere a fondo quella tradizione nella sua identità e in ciò che è in se stessa, indipendentemente dalla sua relazione con la nostra e con i nostri valori «universali»?

Vorrei suggerire alle ONG di preoccuparsi meno di strategie e tecniche di aiuto allo sviluppo e di cercare di scoprire prima di tutto chi sono i popoli che vogliono aiutare ad aiutarsi da sé. Può darsi che vogliano cambiare, ma può anche darsi che vogliano rimanere quello che sono, con o anche senza sviluppo. E ne hanno il diritto. Bisogna prendere coscienza del fatto che non è possibile conoscere bene una realtà personale senza crederci in qualche modo. Ciò significa invitare le ONG ad assumere un atteggiamento di apertura esistenziale che potrebbe condurle a credere in qualche modo alle culture tradizionali. Non bisogna partire troppo in fretta dal presupposto che le culture tradizionali abbiano bisogno di essere riattivate, rinnovate, ricostruite, risanate, ri-animate. Dobbiamo avere l'umiltà di riconoscere che, con la nostra ignoranza nei confronti delle altre culture, siamo nelle condizioni peggiori per formulare un giudizio e intervenire in maniera diretta su di esse.

2.3.2 Prendere in considerazione la possibilità che una delle prime responsabilità delle ONG possa talvolta consistere nell'arrivare fino a proteggere le culture dallo sviluppo, dal cambiamento, dall'evoluzione, rimuovendo gli ostacoli che impediscono alla gente di vivere secondo la propria identità tradizionale

Vorrei fare due esempi:

La fame. Senza chiudere gli occhi di fronte alle situazioni reali di carestia (il più delle volte create dallo sviluppo!) e senza chiudere la porta sempre e comunque all'aiuto alimentare, vorrei parafrasare Preiswerk, Lappe e Collins. Secondo questi autori, ci sono ormai indizi più che sufficienti che permettono di affermare che certi bisogni fondamentali (in particolare alimentari) potrebbero essere soddisfatti a livello locale in ogni parte del globo, a condizione che la terra e il cibo non vengano sottratti al popolo o trasformati in nome dello sviluppo e della nostra concezione del minimo vitale. I popoli affamati possono nutrire se stessi, e lo fanno se si permette loro di farlo. Questa condizione (se si permette loro di farlo) è il nocciolo del problema. Invece di chiederci: come nutrire il mondo?, potremmo formulare una domanda molto diversa: in che modo le cose che noi facciamo impediscono ad altri di nutrirsi in maniera adeguata? Che cosa possiamo fare nel nostro paese (perché gli ostacoli si producono qui!) per partecipare a fianco degli affamati alla lotta che essi conducono minare tutti gli ostacoli? (cfr. Aa. Vv., 1980. p. 146).

La mia risposta è oltre alla lotta contro le multinazionali e contro la mentalità tecnologica secondo cui quei popoli non sarebbero in grado di nutrirsi senza il nostro aiuto tecnico, si potrebbe cominciare a prendere in considerazione la possibilità che il modo in cui si sono nutriti per secoli non sia affatto da preferire al nostro, che i loro bisogni primari di cibo, di igiene e di sopravvivenza non siano forse della stessa natura dei nostri, e che essi possano essere molto felici senza di noi. Ancora una volta, non si tratta di assolutizzare la tradizione ma di relativizzare radicalmente le nostre nozioni di sviluppo e di minimo vitale. L'operazione è delicata, ma necessaria.

Una società interculturale.

Le ONG potrebbero impegnarsi a proteggere i loro «clienti» dall'amore soffocante della burocrazia, della missione e della civiltà, lavorando per creare, anche all'interno degli ambiti pluralistici occidentali, delle zone in cui le culture che lo vogliono possano vivere secondo norme e criteri diversi da quelli dell'Occidente moderno e della sua megamacchina, e secondo tutta una gamma di possibilità. Potrebbero sostenere certe comunità culturali tradizionali nella loro resistenza al mito del progresso, dell'evoluzione e dello sviluppo. Potrebbero creare un clima che permetta alle comunità culturali tradizionali di resistere senza passare per anti-occidentali, anti-moderne, rivoluzionarie e anarchiche. Un clima che permetta un vero incontro fra le comunità, nella dignità reciproca e senza il predominio di una parte sull'altra, ma senza fare di questo incontro una necessità universale attraverso cui dovrebbero passare tutti i popoli.

2.4 Solidarietà interculturale (i)

Non si può sfuggire alla necessità di un mito unificatore.

L'armonia e la pace fra i popoli e le culture sono un'esigenza di tutti i tempi, che è radicata nella natura stessa del reale ma che assume nomi e forme diverse a seconda dei popoli, delle culture, delle loro interrelazioni, delle congiunture e delle aree storiche.

Partendo da una parola cara alle ONG, propongo il simbolo «solidarietà interculturale(i)», sottolineandone il carattere mitico, interculturale, polisemico, pratico e provvisorio.

Quello che propongo non è un ripiego, né un compromesso, né un'ideologia (una teoria, un modello, un sistema), né una strategia (un progetto, una tecnica), né un fatto compiuto, ma una responsabilità storica che deriva dalla natura stessa del reale, che appartiene all'ambito dell'inesprimibile e che si potrebbe tentare di descrivere come un atteggiamento di apertura esistenziale e di relatività radicale (non di relativismo) in cui si considerano le culture come possibili

dimensioni costitutive della realtà e di se stessi. E' una sintesi, una visione, un «mito» che comporta interpretazioni diverse e cristallizzazioni storiche, ma si colloca anche sul piano della prassi. Non è dunque l'alternativa (che non esiste), perché nessuna interpretazione particolare (anche olistica) che possiamo darne può essere il requisito universale (quell'inesprimibile che gli permette di esprimersi).

Mi sembra molto importante sottolineare quanto segue. Sarebbe sbagliato servirsi dell'esigenza del pluralismo per legittimare il dualismo, l'indifferenza, il disprezzo e anche l'opposizione sistematica alle culture e agli sforzi di comprensione, di armonizzazione e di costruzione dell'unità fra i popoli. Ma sarebbe altrettanto sbagliato servirsi dell'esigenza di solidarietà interculturale per elaborare teorie ideologiche mistiche di qualunque tipo (di cambiamento, di sviluppo, di interpenetrazione o di meticcio delle culture).

2.4.1 Non una solidarietà di ripiego, di compromesso e di triste necessità

E' abbastanza diffuso l'atteggiamento di chi si interessa alle altre culture soltanto per triste necessità per meglio difendere la propria dalla minaccia o dal freno che esse rappresenterebbero, ma senza accettarle veramente. E il caso di molte persone che appartengono alle culture tradizionali e vedono la cultura occidentale come nemica. Ma è anche il caso di molte persone che appartengono alla cultura occidentale moderna, che vedono le culture tradizionali come ostacoli o come freni allo sviluppo. Cercano allora di conoscerle (nella solidarietà), ma per meglio liberarsene o per meglio trasformarle a propria immagine, senza cercare di apprezzarle per quello che sono.

Quando parlo di solidarietà interculturale, non la intendo in questo senso di ripiego, di triste esigenza, di necessario compromesso (che indubbiamente a volte può avere il suo posto e la sua utilità), ma nel senso di una vera apertura esistenziale in cui da entrambe le parti si considera l'altra cultura come una possibile dimensione costitutiva (anche positiva) della realtà e di se stessi.

2.4.2 Responsabilità storica ed esigenza naturale

La solidarietà interculturale di cui parlo qui non deriva dal presupposto che il mondo sarebbe in un tale stato di interdipendenza e di unificazione da rendere indispensabile uno sforzo di solidarietà. Lo stato di interdipendenza è troppo forzato e asimmetrico per servire da fondamento alla solidarietà. Quanto al presupposto dell'unificazione del mondo, può essere vero sul piano geografico, ma non è affatto certo che lo sia anche a livello storico, culturale e antropologico.

L'esigenza della solidarietà interculturale deriva in primo luogo dal fatto che la realtà in ultima analisi è una, che tutto è collegato, interconnesso, e che l'universo è una grande famiglia. Non si può conoscere a fondo una cultura particolare senza conoscere l'Uomo nella sua interezza e la visione che l'Uomo ha di se stesso, perchè si tratta di un essere intel-ligente, e la sua intelligenza (*understanding*) è una dimensione costitutiva del suo essere. Ma le visioni che l'uomo ha di se stesso sono molteplici, e nessuna ha accesso all'insieme dell'esperienza umana. Soltanto un incontro (un dialogo dialogale) fra queste visioni può condurci a una comprensione (sempre provvisoria e reciproca) dell'Uomo e di ciascuna cultura.

E più ancora, l'esigenza della solidarietà interculturale deriva da una solidarietà cosmoteandrica che oggi sta emergendo e che non si può non riconoscere.

L'unificazione geografica del mondo, causata dalla tecnologia, determina una presa di coscienza più acuta di questa solidarietà e della necessità di un dialogo di convivenza fra culture che vada al di là di semplici aggiustamenti, compromessi e adattamenti reciproci. «Uno dei miti che stanno nascendo nella nostra epoca è il mito dell'unità della famiglia umana, vista nell'ottica globale di una cultura dell'uomo che abbracci tutte le civiltà e le religioni come tanti aspetti, che si arricchiscono e si stimolano a vicenda, di un'esperienza umana unica e totale» (Panikkar, 1975, p. 9).

2.4.3 Mito, visione, sintesi

Ogni descrizione è imperfetta e provvisoria. Si tratta di un pensiero, un'azione, una vita che si svolge nell'orizzonte interculturale di una società e di una realtà interculturale. Questo è ciò che si oppone al dualismo e al monismo.

Si oppone al *dualismo* (alla pluralità culturale, al separatismo, all'autonomismo), cioè all'ideologia che sostiene la giustapposizione e l'amalgama di culture individualizzate, senza alcun legame fra loro, che si ignorano a vicenda in un'indifferenza da ghetto e in un'autonomia da indipendenza sovrana, totale, che esclude le altre. E si oppone al *monismo* (all'eteronomismo, al subordinazionismo, all'integrazionismo unilaterale) in cui la cultura di un gruppo si presenta a un'altra cultura come se fosse assolutamente necessaria alla sua esistenza e alla sua vita, al punto da non rispettare più la distinzione, la differenza e l'irriducibilità costitutiva fra le due.

L'interculturalità si colloca piuttosto nell'orizzonte di una relazione ontologica, non dualistica, fra le culture e fra le parti del tutto. Né uno né due, ma non-due! La prospettiva è olistica. Il punto di convergenza o il principio di coesione non è mai una delle culture o delle parti del cerchio, ma è l'intero cerchio, cioè il tutto. Il presupposto di partenza è che la realtà si compone di parti distinte e interconnesse, che sono dimensioni costitutive le une delle altre e del tutto che le impregna, le costituisce e le trascende. La realtà è vista come relatività radicale, apertura esistenziale, dinamica, in ultima analisi non afferrabile dal pensiero.

La solidarietà interculturale comprende tre dimensioni complementari:

- a) il reciproco rispetto delle distinzioni e delle irriducibilità culturali: e il principio della *distanza* e della *distinzione*;
- b) la relazione intra-culturale: è il principio dell'*intimità* o della *non-distinzione*
- c) armonizzazione creatrice: è il principio della *dinamica armonizzatrice* e *creatrice*.

La solidarietà interculturale permette interpretazioni diverse e cristallizzazioni storiche. Alcune interpretazioni metteranno l'accento sulla prima dimensione e preferiranno parlare di pluralismo culturale. Altre lo metteranno sulla seconda e parleranno di a-dualità (*advaita*) e di solidarietà. Altre ancora lo metteranno sulla terza e parleranno di fecondazione reciproca, di simbiosi creatrice e di convivenza delle culture.

La solidarietà interculturale di cui parlo qui non si oppone a priori alla nozione classica di solidarietà che hanno le ONG: collaborazione, dialogo e partenariato fra persone di culture diverse in vista della trasformazione, dell'evoluzione e della liberazione del terzo mondo. A volte può anche appoggiarla. Ma non a priori né incondizionatamente. Non può infatti diventare una teoria del partenariato in vista del cambiamento.

La solidarietà interculturale ha molte facce. In alcuni casi può consistere nel promuovere una certa segregazione e un certo isolamento delle culture («lasciarle in pace!») quando queste, senza diventare dei ghetti, hanno bisogno di mantenere una qualche distanza, sia per ritrovare la loro identità minacciata, sia semplicemente per meglio preservare e vivere le loro differenze secondo il loro specifico dinamismo. Le ONG devono prendere in considerazione l'ipotesi che la solidarietà possa a volte consistere nel preservare certe culture tradizionali non solo dal progresso, dallo sviluppo, dall'evoluzione (e dunque dalla civiltà, dalla scolarizzazione e dalla modernizzazione), ma anche dal cambiamento, dalla «coscientizzazione», dal dialogo e persino da una certa solidarietà interculturale. E questo non solo per un determinato periodo di tempo, ma in maniera permanente.

Le ONG devono prendere in considerazione la possibilità che ci siano popoli e culture che sono soddisfatti di vivere come vivono, che per essere felici non hanno bisogno di un altro popolo o di un'altra cultura, e neppure della solidarietà occidentale. Alcuni vivono la solidarietà essendo quello che sono. L'unica cosa di cui hanno bisogno è di essere lasciati in pace da coloro che vorrebbero proporre loro l'interdipendenza, il dialogo e la solidarietà.

Tuttavia questa solidarietà interculturale non deve trasformarsi in una teoria del non-cambiamento, nel senso di una condanna di ogni sforzo di comprensione, di dialogo e di solidarietà fra culture tradizionali e culture moderne. A volte ci sarà l'esigenza di aprire canali di comunicazione e di migliore comprensione fra le culture, in vista di una maggiore accettazione reciproca; a volte si potrà arrivare fino a suscitare un'interazione perché le società del mondo imparino a conoscersi e ad arricchirsi dei valori delle altre. Questa interazione potrà a volte sfociare, in virtù della fecondazione e dell'interpenetrazione reciproca, in un meticcio interculturale, in una simbiosi, in un'identità plurale, bi-culturale o interculturale nuova. Ma non potrà mai trasformarsi in una teoria che affermi che oggi tutte le culture devono entrare in

comunicazione, in dialogo e in simbiosi le une con le altre.

A volte la solidarietà tra i popoli non esige né la collaborazione (di un'azione transitiva) né la consapevolezza dell'identità culturale degli altri, ma consiste semplicemente nell'essere quello che si è e nel lasciare che gli altri siano quello che sono (vivere e lasciar vivere). L'uomo civilizzato, e soprattutto l'uomo moderno, ha difficoltà a vedere la solidarietà sotto questa luce. Ha perduto il senso della nuda esistenza. Crede di vivere soltanto nello stato di veglia; si sente uomo solo quando pensa e osserva gli atti della propria volontà; identifica il proprio essere con la coscienza, privandosi in tal modo di ciò che possiede di più sostanziale e universale. Ma ancora una volta la solidarietà non può trasformarsi in una teoria della nuda solidarietà esistenziale, dato che l'essere dell'Uomo non può essere separato dalla sua coscienza, dal suo agire e dal suo fare.

In un certo senso, oggi tutte le culture sono storicamente chiamate sempre più a un riconoscimento del pluralismo della natura umana e della realtà, a un'accettazione e a una comprensione reciproca, e in tal modo a una certa trasformazione di sé e dell'altro nel contatto reciproco. Ma ciò non significa (e non giustifica) una politica interculturale che spinga tutte le culture a una determinata forma di solidarietà interculturale, o a fare di quella visione della solidarietà una teoria, un sistema, una religione, un progetto, una strategia o anche un dato, soggetto oppure no al cambiamento.

Molti cedono alla tentazione di utilizzare questa naturale esigenza di solidarietà fra i popoli per giustificare l'una o l'altra politica o strategia sociale. Alcuni se ne servono per legittimare una politica di «azione transitiva» nel cosiddetto «terzo mondo» (che in realtà costituisce i due terzi del mondo): trasferimenti di tecnologia, cambiamento, sviluppo,

intervento rispettoso nella vita tradizionale. Altri se ne servono per giustificare la coscientizzazione, il dialogo, l'interpenetrazione o varie teorie del meticcio e dell'identità plurale e interculturale. Altri infine la utilizzano per giustificare un atteggiamento di rinuncia, di ripiegamento e di fuga fondato sulla paura, l'indifferenza e anche il disprezzo nei confronti delle altre culture, quando non sulla vendetta.

La solidarietà interculturale non esige in maniera esclusiva né la solidarietà in vista dello sviluppo, né l'interdipendenza, né la coabitazione parallela e separata, né il dialogo, l'interazione, l'interpenetrazione, il meticcio delle culture. Non esige che ogni cultura conosca tutte le culture, né che non le conosca, ma chiede a ciascuna di avere un atteggiamento di apertura esistenziale nei confronti di se stessa e delle altre, e di ammettere la possibilità di andare incontro a una mutazione (*metanoia*) nel contatto con le culture e con la realtà, senza dover necessariamente passare per una conversione a un'altra cultura a scapito della propria, o per la trasformazione o la non trasformazione della propria cultura per opera di un'altra.

2.4.4 Non è l'alternativa né un requisito universale

La solidarietà interculturale che viene proposta qui non è una necessità assoluta per tutti i popoli. È un'alternativa possibile, ma non l'alternativa. Questa non esiste, anche se non possiamo sottrarci all'esigenza di un mito unificatore.

Il dualismo di coesistenze separate e reciprocamente indifferenti non sembra sufficiente, ma non lo è neppure il monismo di una monocultura, sia pure inter o transculturale! Non sembra sufficiente limitarsi, con una sorta di fiducia cosmica, a fare assegnamento sull'Invisibile che ci unisce tutti o al solo pensiero umano come elemento unificatore. Sembra che ci sia bisogno di un pluralismo, di un'interculturalità che si collochi sul piano sia del *mythos* che del *logos*; che includa il divino, l'umano e il cosmico (visione cosmoteandrica); che sia consapevole del proprio carattere temporale da un lato ed eterno dall'altro (tempiterno); che riconosca la propria radicale relatività e provvisorietà mantenendo costantemente la coscienza di questa relatività.

2.5 Emancipazione dalla tecnologia⁶⁶

Non si può vivere la solidarietà interculturale in *abstracto*. Se anche si volesse realizzare la coabitazione di culture ctonie e di culture tecniche (umanesimo tecnocentrico), né le une né le altre potrebbero coesistere con il complesso tecnologico che le scalza, e al quale oggi nessuno sfugge.

Ora, la resistenza deve passare non per l'opposizione diretta e dialettica e per la distruzione della megamacchina (la rivoluzione), ma per la sua demistificazione, demitizzazione, decostruzione. In sintesi, dobbiamo emanciparci dal suo potere su di noi, sul piano del pensiero come su quello dell'azione e degli oggetti che utilizziamo (mutazione, *metanoia*).

In poche parole, sarebbe già un gran risultato, a livello di pensiero, riuscire a:

- a) riconoscere la sua natura specifica. Non bisogna confondere la megamacchina con la cultura occidentale-moderna-tecnica (rumanesimo tecnocentrico), né con le devianze ideologiche di quest'ultima. Non basta infatti correggere le devianze etiche dell'umanesimo tecnocentrico per liberarsi del tecnocentrismo, la cui natura profonda è non solo a-umanistica, ma anti-umana, anti-cosmica, anti-tecnica (nel senso della *techne*);
- b) riconoscere le sue componenti e i suoi sottosistemi in tutti i campi: l'ideologia pan-economica e pan-monetaria, l'ideologia pan-statalista e pan-giuridica, l'ideologia informatica, l'ideologia burocratica e sistemica;
- c) liberare la nostra mente da molti miti, fra cui ad esempio:
 - che per condurre una vita umana sono necessarie le comodità tecnologiche;
 - che l'umanesimo tecnocentrico è un bisogno universale;
 - che la vita deve passare per la tecno-evoluzione;
 - che la tecnologia è assolutamente indispensabile per nutrire e sostenere la popolazione attuale del mondo e per far fronte ai problemi dell'umanità moderna;
 - che ne abbiamo il controllo (mentre è la tecnologia che controlla noi);
 - che può essere umanizzata, risanata, salvata;
 - che è uno strumento che può rendere un servizio alle culture e all'umanità;
 - che è neutra;
 - che è un fatto compiuto;
 - che può coesistere con le culture senza cercare di distruggerle;
 - che l'operatività, l'efficacia, la funzionalità sono tutto e sono la cosa più importante della vita;
 - che non c'è un ordine ontologico, che non esistono realtà ultime né miti;
 - che tutto può e deve essere criticato; che tutto è possibile e tutto è relativo (relativismo); che tutto è un processo;
 - che si può ricominciare tutto da zero e creare ex novo;
 - che il futuro (a-storico) ci appartiene; che l'individuo, come l'uomo, è padrone assoluto del proprio destino;
 - che la storia è pura evoluzione o processo;
- d) intraprendere alcuni gesti di emancipazione, come ad esempio:
 - de-funzionalizzazione della nostra esistenza, a livello politico, sociale, educativo; de-professionalizzazione; de-pianificazione; de-burocratizzazione; de-informatizzazione; de-scolarizzazione; de-statalizzazione;
 - abbandono del linguaggio semplicistico del computer e dell'informatica;
 - de-massimizzazione economica; de-monetizzazione delle nostre relazioni economiche;
 - emancipazione dal tempo omogeneo della tecnologia, dal tempo lineare e dalla storia come pura evoluzione, come processo;
 - de-oggettificazione della scienza (anche antropologica!);
 - de-individualizzazione delle nostre relazioni personali;
 - emancipazione dalla legge della maggioranza; ecc.

2.6 Disarmo culturale

Abbiamo bisogno di un disarmo militare e nucleare. Ma abbiamo bisogno anche e soprattutto di un disarmo culturale. Le ONG non potrebbero diventare le pioniere di questo disarmo?

⁶⁶ Si veda Panikkar, 1984.

Per disarmo culturale intendo lo sforzo per:

a) *De-assolutizzare e relativizzare radicalmente le nostre rispettive culture, alia luce delle culture del mondo.* Ma questo va fatto a partire dal meglio della nostra cultura e con la massima fedeltà al suo carattere unico e Irriducibile.

Nessuna cultura o religione (moderna, tradizionalista o interculturale che sia) ha il monopolio della verità e della realtà. Nessuna è autosufficiente, nessuna è in grado di risolvere da sola i problemi del mondo e quelli delle persone umane. Approfondire il più possibile le diverse culture della tradizione dell'umanità è una condizione necessaria. Ma non sufficiente. C'è una solidarietà cosmoteandrica che oggi sta emergendo e che non si può non riconoscere.

b) *Liberare la Vita (e quindi anche la propria vita) dal dominio esclusivo di una cultura o dell'insieme delle culture, ma passandovi attraverso.*

La realtà non può essere colta, pianificata, padroneggiata e dunque ridotta al pensiero e alla coscienza che noi, sia pure tutti insieme, ne abbiamo. Non può essere esaurita da nessuna conoscenza o esperienza, sia pure inter o trans-culturale. In realtà, strettamente parlando, non c'è nulla che sia puramente trans- culturale. Ci si trova sempre nell'ambito di determinata cultura.

Conclusione

Anche se non riusciamo a rinunciare totalmente al sogno di un'umanità che sia una e di una realtà che sia una, potremmo per lo meno convincerci che non esiste e non può esistere *un* regno, *una* realtà, *una* Via, *una* Natura Umana, *una* Verità, *un* Governo, *un* Ordine, *un* Universo, *un* Dio, *una* Solidarietà. La solidarietà interculturale, come ogni unità, può sussistere soltanto se riconosce un centro che trascende la comprensione che ne ha ciascuno dei suoi membri o anche la totalità dei suoi membri in un determinato momento. E' possibile soltanto se riconosce un terreno d'intesa che in ultima analisi non è intelligibile e che nutre tutte le comprensioni che si può averne, quelle del pensiero come quelle del cuore.

In altre parole, si tratta di rinunciare a conquistare il mondo, fosse pure col pensiero!

Finché ci sono vincitori e vinti, non può esserci pace.

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv., *Il faut manger pour vivre*, PUF, Paris-Geneve 1980.
- Aa. Vv., «The Persistence of Native Indian Values», *Inter-Culture* (edizione canadese), n. 85, 1984.
- Hottois G., *Le signe et la technique*, Aubier, Paris 1984.
- Kolm S.Ch., *Le bonheur-liberté*, PUF, Paris 1981.
- Panikkar R., «Un mythe naissant», prefazione a: J. Langlais, *Le Bouddha et les deux Bouddhismes*, Fides, Montreal 1975.
- Panikkar R., «Response to Harold Coward», in *Cross-Currents*, vol. XXIX, n. 2, Summer 1979.
- Panikkar R., «L'emancipation de la technologie», in *Inter-Culture* (edizione canadese), n. 85, 1984.
- Stavenhagen R., «Indian ethnic movements and state policies in Latin America», in IFDA, dossier 36, July/Aug. 1983.
- Vachon R., «Quelle cooperation internationale? D'une cooperation integrationiste a une cooperation interculturelle», in *InterCulture* (edizione canadese), n. 79, 1983.