

## La cultura y los valores tradicionales en el desarrollo

---

**Summary:** *Development, as conventionally practiced, destroys many precious cultural values and causes great human suffering. This paper argues that the human cost of development need not be so high. Better ways of thinking about development are needed; so are new development strategies which respect traditional values.*

*Development should be redefined to mean the integrally good life, the proper basis for a just society, and the best criterion for relating to the forces of nature. Present concepts of development must be greatly expanded beyond economic growth, institutional modernization, and technological efficiency.*

*Many questions remain unanswered. Among these are issues of elitism in traditional cultures, value selectivity on the part of change agents, conflicts among traditional values themselves, and whether promoting a pattern of development which respects tradition is not pursuing a politically reactionary strategy.*

**Resumen:** *El desarrollo, tal y como se ejerce convencionalmente, destruye muchos valores culturales preciosos y engendra un profundo dolor humano. Este ensayo sostiene que el costo humano del desarrollo no necesita ser tan elevado. Se requieren mejores formas de pensar acerca del progreso, lo mismo que nuevas estrategias de crecimiento que respeten los valores tradicionales.*

*El desarrollo debería redefinirse con miras a significar una vida íntegramente buena, el fundamento apropiado de una sociedad justa y el mejor criterio para relacionarse*

*con las fuerzas de la naturaleza. Los actuales conceptos de desarrollo deben extenderse mucho más allá del crecimiento económico. la modernización institucional y la eficiencia tecnológica.*

*Muchas preguntas permanecen sin contestar. Entre éstas se encuentran: los problemas del elitismo en las culturas tradicionales; la selectividad de los valores de parte de los agentes de cambio; los conflictos entre los mismos valores tradicionales, y la de si el promover un patrón de desarrollo que respete la tradición, no es perseguir una estrategia políticamente reaccionaria.*

### Introducción

En los últimos treinta años, las nuevas naciones han descubierto que no necesitan ser esclavas de sus antiguos amos coloniales, de la pasividad tecnológica ante las crueldades de la naturaleza o de la pobreza de las masas dentro de sus fronteras. Ninguna de estas condiciones equivale a un destino decretado de antemano. Sin embargo, aunque se les ha predicado el desarrollo como la vía de salvación social, éste ha traicionado con mucha frecuencia las esperanzas que despertó. Por lo tanto, no es sorprendente que tanto los expertos como la gente común, busquen ahora estrategias alternativas de desarrollo. En todos los países, los pobres siempre han comprendido que el "progreso" económico por lo general beneficia a otros y los deja a ellos más vulnerables que antes, a fuerzas que no pueden controlar. No obstante, es el reconocimiento tardío de este resultado trágico por los "expertos" en desarrollo, el que ahora promueve los valores tradicionales a un

lugar de honor en las discusiones acerca del progreso. Incluso los planificadores financieros muy estrictos y aquellos encargados de la resolución de los problemas técnicos, reconocen ahora que los valores tradicionales no deben ser imprudentemente destruidos si ha de tener lugar un desarrollo auténtico.

Desarrollo auténtico significa la construcción que hace una sociedad humana de su propia historia, su propio destino, su propio universo de significados. El desafío especial que enfrentan las sociedades en desarrollo es el de que están obligadas a forjar su futuro en condiciones que las someten a muchas influencias destructivas, las cuales operan bajo los estándares de la modernización, el crecimiento o el progreso.

*La pregunta clave es: ¿Cómo puede cualquier comunidad humana preservar los valores esenciales a su identidad e integridad culturales, mientras transforma sus condiciones sociales, a fin de mejorar la calidad de vida de su gente?* Ni siquiera los sistemas de valores tradicionales son estáticos: como los organismos vivientes en la esfera biológica, deben constantemente asimilar el cambio y adaptarse a las nuevas circunstancias. Las tradiciones autóctonas y los valores culturales no son depósitos inertes de sabiduría verbal o ritual, sino realidades primordiales que "progresan" en el tiempo y brindan identidad y significación a los individuos que están conscientes de ser ellos mismos, actores en un escenario histórico cambiante. Toda sociedad formula una estrategia para su supervivencia, para conseguir acceso a los recursos y para interpretar la información y los propósitos que se tornan disponibles para ella. Esta estrategia, que puede llamarse la "racionalidad existencial" de ese grupo (Goulet, 1971 a), abarca una gran cantidad de valores. Algunos de éstos se encuentran en el alma de la identidad de una comunidad, mientras que otros fluctúan, alejándose de este centro en círculos cada vez más amplios, y situándose en la periferia de ese núcleo interior. No obstante, todos estos diversos valores están organizados en un modelo único: forman parte de un todo que posee tanto unidad como significado.

Sí: toda sociedad humana posee su propio sistema de racionalidad. Y, contra una suposición ampliamente sostenida por pensadores "modernos", la racionalidad no es sinónima de tecnología moderna o de método científico. Muchas actitudes y acciones que los pensadores "científicos"

modernos podrían considerar como irracionales, supersticiosas o carentes de sentido crítico, son, debidamente entendidas en su verdadero contexto, totalmente *racionales* (Goulet, 1981). Toda sociedad "da sentido" a la realidad de una manera proporcional a (a) la información e interpretaciones de que disponga, y al (b) acceso eficaz a los recursos materiales y técnicos que posea. Los procesos de modernización y desarrollo introducen inesperadamente nuevas y dramáticas posibilidades en estos dos campos, conocimiento y poder para manejar los recursos. Sin embargo, más importante que la rapidez con que las fuerzas modernas o los modelos afectan a las culturas tradicionales, están las estructuras sociales y los contextos dentro de los cuales se imponen o se proponen los cambios. En los últimos cuatro siglos, la tecnología occidental - en la forma de armas, buques y herramientas fabriles - ha barrido el mundo. Al hacerlo así, ha introducido la "modernidad" en Asia, Africa y los continentes americanos. Esto lo hizo en la forma de dominación social: de este modo la esclavitud, la conquista militar y política y la competencia comercial se transformaron en los instrumentos sociales que refuerzan un cierto patrón global de difusión tecnológica. Incluso después de que la esclavitud y el colonialismo político público fueron abolidos, muchos patrones de dependencia, que se afianzaron en la "época de oro" de la expansión colonial, fueron salvaguardados mediante los mecanismos del mercantilismo económico. Por consiguiente, los sistemas de valores tradicionales en los países del Tercer Mundo deben aún librar una ardua batalla, no sólo para ganar el reconocimiento de otros sistemas, sino también para proteger su propia y frágil autoestima. Asimismo, es ésta la razón de por qué la búsqueda de estrategias alternativas de desarrollo debe empezar por la recuperación de la autoestima en las sociedades tradicionales.

### Valores y costumbres tradicionales

Aunque el término "tradicción" evoca enseñanzas y hábitos que se remontan a un pasado lejano, algunas tradiciones son de un origen más reciente. La palabra también tiende a que se suponga una aceptación incondicional por parte de cada nueva generación, de valores transmitidos por los mayores. Pero, con el fin de sobrevivir, las tradiciones deben ser útiles a cada nueva generación. Y lo son si son capaces de *proporcionar un significado a*

*las vidas de las personas, de orientar sus acciones en sus ambientes y circunstancias familiares, y de procurarles criterios para aceptar o rechazar las influencias externas que actúan sobre ellas.* Las tradiciones antiguas no se aceptan sin sentido crítico; al contrario, cada nueva generación descubre sus propias razones para ratificar lo que sus abuelos encontraron que tenía validez.

Asimismo, muchas interrogantes rodean al término "autóctono" o a los valores "nativos". ¿Quiénes son los auténticos portadores de tales valores: los primeros ocupantes de un territorio nacional, o aquellos que han venido posteriormente, pero que pueden haber acumulado siglos de experiencia cultural en ese lugar? Estos arribos ulteriores, ya sea deliberadamente o por los accidentes de la historia, pueden haber anclado su lealtad a un terreno cultural que en sus orígenes no fue el suyo propio. Por otra parte, aún en el remoto pasado de la mayoría de las comunidades culturales, existieron divisiones de posición, cada una de las cuales poseía sus propios valores preferidos de significación (creencias) y sus valores normativos (reglas para la acción). ¿Deberían los modernizadores o los encargados del desarrollo, disponer cuál conjunto de valores "autóctonos" o "nativos" ha de aprobarse, y cuál condenarse, como justificación de una política nacional? En efecto, ¿qué juicio crítico puede uno emitir cuando la historia de los últimos siglos ha desembocado en múltiples inserciones de valores en muchos países, nuevas mezclas sincréticas con cada avance del tiempo, sin eliminar nunca por completo los valores anteriores? Por último, ¿hasta qué punto están los mismos valores "autóctonos" o "nativos" entremezclándose constantemente con valores no autóctonos en híbridos diferentes?

Esta discusión nos conduce a una tercera expresión: "costumbres comunitarias". En muchas localidades del Tercer Mundo, especialmente las rurales, un pequeño grupo de personas importantes y privilegiadas fija los criterios de lo que tiene que ser culturalmente aceptado o prohibido. Pero los nuevos debates acerca de los valores comunitarios, generalmente han admitido que los valores elitistas son perjudiciales o abusivos, y que, por consiguiente, sólo los valores de las masas no elitistas expresan el corazón y el alma auténticos de un pueblo. El pensamiento lúcido se dificulta aún más por el hecho de que no todas las personas que viven en las comunidades regionales

son élites privilegiadas o masas oprimidas. Muchos individuos ocupan una posición social intermedia y no poseen mucha riqueza ni poder, aunque son más acomodados que las masas porque tienen un empleo remunerado, gracias a alguna habilidad, profesión o patrocinio. ¿Deben estos individuos ser incluidos en la lista de la "gente regional" cuyas costumbres han de resguardarse, aunque exhiban a menudo un alto grado de eclecticismo cultural, una gran movilidad en sus aspiraciones y una inquietante ambivalencia en cuanto a su propio sentido de identidad? En resumen, la cuestión es: ¿Qué costumbres regionales han de defenderse en nombre de la cultura tradicional?

Del mismo modo, hablar de identidad suscita aun otra inquietante pregunta: ¿Sobre qué cimientos descansa la identidad? ¿Sobre los antecedentes personales? ¿Sobre rasgos étnicos o culturales especiales? ¿Sobre una elección política libre (por ejemplo, uno puede escoger identificarse con el proletariado o con una de las razas cuya sangre uno lleva en sus venas)? ¿Sobre los accidentes de la actual zona geográfica o sobre un sentido de afinidad laboral con alguna hermandad de trabajo? La mayoría de las personas que viven en la época actual tiene múltiples identidades, cada una de las cuales es parcial y ni una sola de ellas puede pretender ventajas absolutas de sus adhesiones. Además, por causa de que las identidades sociales no son inmutables o permanentemente determinadas en el tiempo, algunas veces cambian como consecuencia de las nuevas elecciones que se hacen o de las nuevas presiones que se afrontan.

Es difícil hablar con precisión acerca de los valores esenciales a las incontables tradiciones, costumbres y maneras de vivir que se encuentran en este planeta. Sin embargo, a pesar de estas complejidades, la mayoría de las comunidades humanas es consciente de pertenecer a algún grupo particular de la cultura y se considera a sí misma como la portadora de importantes valores, esenciales para la identidad de su agrupación. De este modo, las tradiciones, la cultura, los valores autóctonos y las veneradas costumbres de las comunidades regionales, sobresalen visible e inconfundiblemente como realidades concretas. Más importante aún: por lo general las comunidades conceptúan las conductas que tienen que ver con "la modernidad" como una amenaza para su esquema de la realidad. Por consiguiente, es importante examinar cómo el desarrollo, en sus

múltiples estilos, representaciones y modelos, afecta a las tradiciones y cómo, a la inversa, estas tradiciones y valores influyen en nuestra comprensión del desarrollo mismo.

El término "cultura", como es empleado aquí, significa la suma viviente de significados, pautas, hábitos y mecanismos sociales que le brindan a uno una identidad como miembro de alguna comunidad visible que posea su propia manera de relacionarse con el medio ambiente; con amigos, enemigos y desconocidos, y de decidir qué valores son, o no son, importantes para ella. Entre las creaciones esenciales de cualquier cultura, están las definiciones que hace de sus necesidades básicas y de sus maneras preferidas de satisfacer esas necesidades. Igualmente importantes son las herramientas que las comunidades culturales emplean para relacionarse con su ambiente natural y con su ambiente artificial. Estas herramientas incluyen los instrumentos visibles para procesar los materiales, así como los principios organizativos dispuestos para gobernar las interacciones sociales. Aunque algunos autores que en la actualidad escriben acerca de las necesidades humanas básicas parecen suponer que ellas están influidas por las necesidades biológicas, en gran parte aquellas provienen de los valores culturales. La ya fallecida antropóloga Dorothy Lee creía que: "no es que las necesidades sean la causa de todo comportamiento, o que la nómina de las mismas proporciona una unidad inadecuada para enjuiciar el comportamiento humano. No estoy diciendo que no existan necesidades; más bien que, si las hay, son derivadas, no básicas. Si, por ejemplo, la supervivencia física fuera considerada como el objetivo fundamental en alguna sociedad, probablemente se encontraría que origina aquellas necesidades que han sido estipuladas como básicas para la supervivencia humana; pero no conozco ninguna cultura donde más bien se haya manifestado, antes que asumido incondicionalmente por los sociólogos, que la supervivencia humana física es el objetivo fundamental. Creo que es el valor, no una serie de necesidades, lo que está en la base del comportamiento humano. La diferencia principal entre los dos se encuentra en el concepto de bien que les sirve de fundamento" (Lee, 1959).

Se puede definir un valor como cualquier objeto o representación que pueda ser percibido por un sujeto, que por costumbre sea digno de desear (Goulet, 1971 b). Algunos valores son

*significativos*: significan o dan significado a lo que existe. Otros valores son *normativos*: determinan o decretan las acciones que deben ejecutarse. Sin embargo, otros valores son *apreciativos*: se refieren a lo que es digno de ser admirado, apreciado o contemplado con placer. Tal y como se los trata en este ensayo, "los valores" se refieren a los significados y consejos para la acción que las comunidades en desarrollo consideran importantes para su identidad cultural, su integridad y su prosperidad.

### Repensando el desarrollo

Ninguna nación está "desarrollada" por completo en todos los aspectos primordiales, ya que ninguna nación satisface apropiadamente las necesidades esenciales de todos sus miembros, y en ninguna sociedad las relaciones medulares están organizadas de manera satisfactoria. No es sorprendente, por lo tanto, que muchas personas que disfrutan de comodidad material, tanto en los países ricos como en los pobres, se quejen de que sus vidas son anónimas, de que no encuentran sentido de comunidad a su alrededor y de que no obtienen satisfacción profunda alguna de su trabajo. Sus protestas hacen pensar en la necesidad de una concepción de desarrollo para las sociedades en general, normativa, y no puramente descriptiva. Una de tales formulaciones normativas proviene del fallecido L. J. Lebreton, quien definió el desarrollo como "la ascensión humana (Lebreton, 1959) -la maduración, el crecimiento y la creatividad de todo el potencial del hombre- obtenido al menor costo posible del sufrimiento humano y del sacrificio de valores. Si bien los políticos y planificadores hacen con frecuencia declaraciones retóricas admirables acerca de la importancia de los valores de los ciudadanos, de hecho la mayoría de los programas de desarrollo trata los valores humanos de una manera "instrumental" degradante. Consideran dichos valores simplemente como medios para el "progreso", esto es, como ayudas u obstáculos con los que alcanzar los fines, definidos según argumentos que se hallan fuera de esos sistemas de valores. La mayoría de los especialistas equiparan "desarrollo" con el crecimiento económico agregado, con la creación de instituciones modernas, construidas a imitación de aquellas que se encuentran en las sociedades occidentales industrializadas y con la divulgación de los anhelos del consumidor y de

las aspiraciones profesionales de todos los habitantes. Sin embargo, ninguna de estas conquistas es, propiamente hablando, "desarrollo"; en el mejor de los casos, son ciertos cambios sociales deseables, capaces de facilitar un crecimiento genuino. Se necesita abrazar una manera completamente diferente de pensar, conforme a la cual el contenido del desarrollo provenga del interior de los diferentes sistemas de valores respetados por las comunidades vivientes. Estos valores -estas urdimbres de significados, adhesiones y normas de vida- definen ellas mismas cuáles son los *finés* apropiados y los *medios* más adecuados de desarrollo.

Unos pocos eruditos han sostenido largamente que los valores tradicionales a menudo esconden un dinamismo latente que puede ser activado para efectuar cambios, de manera que causen un daño mínimo a la identidad e integridad de las poblaciones involucradas (Riggs, 1964; Rudolph, 1967; Ghali, 1972; Gamer, 1976). Sin embargo, sólo recientemente, en el contexto de una búsqueda universal de "estrategias alternativas de desarrollo", sus puntos de vista han sido considerados con seriedad por la comunidad más amplia de los expertos en desarrollo.

Las representaciones convencionales del progreso son, de diversas maneras, éticamente defectuosas. En primer lugar, la representación de un paraíso de consumo masivo es una cruel ilusión: prácticamente, no es asequible para todos, ya que los recursos son limitados y los sistemas de aliciente que las sociedades practican, no pueden recompensar a todos con igual abundancia. El paradigma de crecimiento del desarrollo fija como prioridad más alta el incrementar el Producto Nacional Bruto agregado, importándole poco la equidad en la distribución de los frutos del crecimiento. Ese mismo paradigma también insiste en planificar de arriba hacia abajo y en las transferencias de recursos desde fuentes exteriores, en proporciones que debilitan la propia confianza, tanto regional como nacional, y perpetúan las relaciones de dependencia (Goulet, 1976a). Este enfoque también lleva a una destrucción indebida de los valores culturales porque se inclina sin sentido crítico a favor de la "modernidad", a la cual considera, desde todos los puntos de vista significativos, superior a la "tradicción". (Berger, 1976; Marris, 1974). Por otra parte, al concentrar su atención en los beneficios agregados de la producción industrial, el comercio de

exportación y las utilidades financieras, las estrategias orientadas al crecimiento resultan ser tanto un derroche de recursos como ambientalmente perjudiciales. En los países socialistas, el enfoque del crecimiento hace énfasis en una infraestructura fuerte y en el poder tecnológico, mientras que en los capitalistas insiste en el consumo masivo y en el lujo para las clases altas.

En especial, el segundo sistema de desarrollo se funda en una distorsión psicológica que legitima la manipulación de los deseos a fin de transformar nuevas necesidades (incluso las necesidades producidas por los anunciantes o por consumidores distinguidos, quienes presentan efectos demostrativos) en verdaderas insuficiencias (Illich, 1978). Filosóficamente hablando, el desarrollo centrado en el crecimiento postula que los seres humanos *son buenos* (y están satisfechos) cuando *poseen bienes*. No obstante, existe una diferencia cualitativa entre tener una cantidad suficiente y decente de bienes y necesitar poseer siempre más de una manera compulsiva. El deseo insaciable es una enfermedad que despoja a sus víctimas de toda autonomía humana y, por último, de su capacidad de sentir compasión por los demás (Perec, 1965; Fromm, 1976; Marcel, 1965). Se puede incluso hallar una razón más esencial para rechazar la adopción de valores en los modelos de crecimiento orientado del desarrollo: en la práctica, estas pautas generan más sufrimiento para las masas y mayores privilegios para los pocos que ya viven en la opulencia.

Ya que los sueños generalizados de riqueza tienen efectos perjudiciales en los incentivos sociales que favorecen a los más necesitados, una nueva clase de "austeridad" puede muy bien ser una componente permanente de un auténtico humanismo desarrollista. Una austeridad genuina no exige a aquéllos que ya son pobres, apretarse sus cinturones para que los ricos de la sociedad puedan continuar abandonándose al consumo suntuario. Por el contrario, prescribe un vigoroso esfuerzo para producir más, a fin de que todos podamos tener suficiente. Sin embargo, si todos hemos de tener bastante, no hay lugar para una producción excesiva o para el consumo de bienes superfluos. Y, a nivel psicológico, la gente debe aprender a liberarse del deseo de abundancia -incluso en una fecha próxima- a fin de fomentar su espíritu de solidaridad como un incentivo social primario del esfuerzo productivo. En realidad, a menos que esta clase de austeridad sea

vista como un valor positivo que ha de cultivarse, y no simplemente como un mal necesario que ha de tolerarse en las primeras fases de la acumulación de capital, ella constituirá nada más que una retribución postergada -consumir menos ahora con el fin de tener más después.

Las decisiones acerca de los recursos en todos los marcos de desarrollo deben solventar la tensión básica entre la necesidad de la gente de "tener suficiente" y su aspiración a "ser más cabalmente humana". Con frecuencia se presiona a los países pobres a escoger entre producir una "cantidad suficiente y decente de bienes esenciales" para todos o adoptar sistemas de incentivos que permitan a unos pocos poseer más, mientras que se deja a las mayoría sin lo suficiente. *Facilitar una orientación normativa prudente para hacer triunfar esta iniciativa es, en realidad, el cometido principal de la ética del desarrollo como disciplina* (Goulet, 1978).

Por lo tanto, hay mucho mérito en establecer que un crecimiento sano debe estar cimentado en los valores tradicionales, autóctonos y no elitistas del pueblo. Por último, tanto el desarrollo económico como social son medios para un fin mayor, la promoción del perfeccionamiento humano. Sin embargo, el bienestar humano completo se asienta en un seguro sentido de identidad y de integridad cultural y en un sistema de significaciones a los que uno puede conferir una entusiasta adhesión. Estos valores son tan esenciales, que la modernización económica e institucional necesita ser enjuiciada a la luz de su contribución a estos mismos valores. La crítica social contemporánea en los países desarrollados a menudo señala la pérdida de identidad, del sentido de comunidad y de las significaciones personales más profundas, como el precio que hay que pagar por el progreso tecnológico (Roszak, 1973; Holland, 1976; Goulet, 1970; Friedenberg, 1975). Ciertamente, cualquier forma de desarrollo que, en los términos de Erich Fromm, enajene a la gente con la opulencia, debe ser dañina: es antidesarrollo (Fromm, 1966).

Cuando escribe acerca de "La mentalidad del indio americano", Barry López insta a sus conciudadanos estadounidenses a obtener una nueva percepción de los antiguos conceptos de la buena vida que tenían los americanos originarios. "Algunas ideas propias", escribe, "podrían servirnos bien en este momento histórico: que un concepto de riqueza debería fundarse en la salud física

y el bienestar espiritual, no en las posesiones materiales; que ser 'pobre' es estar sin familia, sin un clan -sin gente que te quiera profundamente" (López, 1978).

Un editorial de *El Economista* de Londres comentaba acerca de los disturbios de 1979 en Irán en estos términos: "El curso que se observa en la militancia es la desilusión con el proceso de modernización, industrialización, occidentalización - llámelo como quiera- y el temor a que los viejos valores estén a punto de ser irrevocablemente perdidos en la estampida hacia una sociedad de consumidores. En ninguna parte es este sentimiento más evidente que en el Irán que el Shah y sus hombres están tratando de arrastrar al mundo moderno, delante de la multitud" (Editorial, 1978).

No obstante, deberíamos recordar que los recelos acerca de los valores modernos, habían producido en Irán una aversión generalizada, incluso antes de que el Shah cayera. El sociólogo Daniel Lerner señalaba en 1979 que: "En muchos países, incluyendo Irán, ha habido una reacción contra el modelo occidental moderno, que abarca todas las metas de ingreso superior, condición social más elevada y mayor poder. La gente ha reaccionado, ya sea en base a una serie de valores religiosos o de valores culturales. De hecho hay aquí otro índice sobre el que he estado trabajando y al cual he llamado 'ambivencia'. Este concepto se refiere especialmente a aquellos que están en conflicto, a quienes sienten alguna simpatía por la colección profana de objetivos, pero que también son sensibles a los valores tradicionales" (Una entrevista a Daniel Lerner, 1979).

Sin embargo, existen límites a la explicación de la revolución iraní como una reacción a la "modernización" que se estaba imponiendo a su gente. Como lo expresa un editorialista del Tercer Mundo, "No fue la 'modernización' lo que constituyó la raíz de los disturbios en Irán. Fue la explotación de sus recursos -la totalidad de cuyos beneficios fue a parar a las multinacionales norteamericanas y europeas y al Shah y sus colegas. El pueblo recolectó únicamente una cosecha de hambre" (Editorial, 1979).

No es menester idealizar la pobreza de las masas, ni deberíamos exaltar indiscriminadamente las culturas que han encubierto la miseria humana durante siglos. Pero tenemos que insistir en que el progreso material no debería, y no necesita, obtenerse al precio de un empobrecimiento general

del espíritu. Esta convicción se halla detrás de la búsqueda de estrategias de cambio, que considera a los valores tradicionales de las comunidades vivientes, como el fundamento sobre el cual construir una forma humanitaria de desarrollo.

### Preguntas sin contestar

Varias preguntas difíciles permanecen sin contestar por el análisis presentado hasta aquí. Cuatro temas plantean problemas especiales: el elitismo; la selectividad de los valores por los agentes de cambio; los antagonismos entre valores discrepantes y el peligro de que el promover valores regionales, pueda reforzar una postura política reaccionaria.

#### El elitismo

Los cambios sociales profundos no pueden ocurrir en ausencia de líderes enérgicos, encargados de la orientación de sus comunidades. Los estudiantes de desarrollo comparado aprenden mucho de la distinción que hizo Mao Dze-Dong entre "gobernantes" y "líderes" (Lin, 1975). Los gobernantes se aprovechan de su privilegiado acceso a la educación, el poder y los recursos materiales, con el fin de obtener ganancias económicas para sí mismos o para sus partidarios, o para promover sus carreras e influencia en la sociedad. Los gobernantes son simples explotadores disfrazados. Al contrario, los verdaderos líderes emplean sus singulares ventajas -la educación superior, el acceso a la información, la utilización de vehículos- para "servir a la gente" mejor y para hacer mayores contribuciones al bienestar general. Los líderes genuinos no hacen gala de sus destacadas posiciones o se aferran a la autoridad y al poder. La prueba de su sinceridad se encuentra en su consentimiento a ceder el mando a los otros. Mientras que los gobernantes son esencialmente fieles a una estructura de poder que adquiere existencia propia, los líderes obtienen su legitimidad de las personas que son la fuente de su mandato siempre renovado. Los gobernantes inevitablemente son elitistas, sin que interesen sus orígenes de clase o su sistema de selección. A la inversa, los verdaderos líderes son no-elitistas por definición, gracias a la relación que sostienen con la gente.

### La selectividad de los valores por los agentes de cambio

Las comunidades autóctonas aprecian muchos valores tradicionales diferentes y los agentes de cambio se sienten tentados a elegir dentro de este imponente conjunto de valores, aquellos pocos que armonicen más con sus prioridades programáticas, su filosofía o su ideología preferidas. Desde luego, es imposible eludir alguna selectividad. Para ejemplificar, Manuel Zapata Olivella, un antropólogo colombiano y autor de un libro acerca de los colombianos (Olivella, 1974), modificó el nombre de un proyecto suyo llamado "Teatro Concientizador" (Teatro para Concientizar) por "Teatro Anónimo Identificador" (Teatro para la Autoidentificación del Grupo). Vislumbró que un movimiento para "concientizar" a una población oprimida parece implicar que él, como iniciador del cambio, sabe mejor lo que esa población necesita y lo que es bueno para ella. Adoptar tal postura, incluso inoportunamente, puede ser muy manipulador. Olivella llegó a la conclusión de que la exigencia más elemental de cualquier comunidad humana es la de que se la deje libre para que ella defina sus propias necesidades fundamentales.

Pero, podemos preguntar, ¿es la selección de valores por los agentes de cambio necesariamente manipuladora? ¿Es siquiera soslayable o conciliable con una filosofía que pretende erigir desde dentro los valores que las mismas personas aprecian? No hay respuestas acertadas para estas preguntas. Claramente sin embargo, algún tipo de ratificación valorativa debe tener lugar de parte de las personas afectadas, durante el itinerario de cualquier proyecto. La experiencia sugiere que la reciprocidad entre los agentes de cambio y el pueblo interesado, es la mejor garantía contra la manipulación y la selección arbitraria de valores, que hacen los primeros.

### El conflicto entre valores divergentes

La dura verdad es que no todos los valores tradicionales pueden sobrevivir en la época moderna. Ni es seguro que todos los valores tradicionales *deben* hacerlo. Recordemos que Gandhi atacó la inviolabilidad y, en el proceso, los fundamentos mismos del sistema de castas de la India.

Y podemos examinar el dilema de los nómadas, para quienes la movilidad geográfica constituye un valor primordial para su sentido de identidad. No obstante, en todo el mundo, los gobiernos adoptan normas que obligan a los nómadas a volverse sedentarios. De este modo, muchos de estos grupos son forzados a dejar de desplazarse y a establecerse en un lugar, no importa si lo hacen de mala gana y simplemente con el fin de sobrevivir (Haraldson, 1973; Goulet & Walshok, 1971). Aquí la supervivencia es un valor superior a la movilidad.

Los valores de una mejor calidad de vida -es decir, los valores de un desarrollo auténtico- a menudo entran en conflicto con los valores tradicionales ya existentes. Uno debe escoger *cuál* valor endosar. No hay manera de evitar los antagonismos, incluso cuando las estrategias de cambio están expresamente diseñadas para minimizar el sacrificio de valores. Es por esto que los mecanismos mediante los cuales se saldan los conflictos de valores, adquieren una gran importancia. Hace veinte años el ya fallecido economista norteamericano Max Millikan sostenía que la verdadera labor de los planificadores de la economía es consultar al pueblo lo referente al sacrificio de valores que exigen las diferentes alternativas de desarrollo. Planificar, decía Millikan, debería ser "la presentación de ciertas alternativas claves a la comunidad de manera tal que ayuden a conformar el progreso del sistema de valores de la colectividad" (Millikan, 1962; Goulet, 1976b).

Incluso, los enfoques discretos y delicados del desarrollo no pueden lanzarse sin producir cambios en los valores de la comunidad. En mi opinión, la adecuada filosofía por seguir es la de mantener una trayectoria intermedia entre el promover el cambio sin tomar en cuenta los costos de los valores y la de imaginar románticamente que el sacrificio de valores puede evitarse completamente. O como E.F. Schumacher, autor de *Lo pequeño es hermoso*, era aficionado a decir: "Usted cometerá errores; por lo tanto cuide que los errores sean pequeños y reversibles" (Schumacher, 1973).

### ¿Es el respaldar los valores tradicionales una postura políticamente reaccionaria?

Los teorizantes políticos clasifican las estrategias de desarrollo a lo largo de una continuidad, cuyos diversos puntos son delineados mediante adjetivos como paliativo, ligeramente reformista, estructuralmente reformista y

radical. Los escritores con una inclinación más ideológica, prefieren términos como reaccionario, conservador, liberal, progresista y revolucionario. Algunos lectores podrían sentirse tentados a condenar como retrógrado, sin estudiarlo, el enfoque defendido en el ensayo, es decir, el diseñar y construir estrategias de desarrollo desde el interior de las fuerzas valorativas de las tradiciones comunitarias. En su impaciencia por transformar las sociedades, caracterizadas por lo que ellos consideran estancamiento, inercia y privilegio, temen un afianzamiento regresivo de los viejos valores. Un escritor socialista norteamericano, Michael Harrington, advierte sobre el peligro de que los pobres y "aquellos que están en el fondo, sean socializados, ideologizados y reprimidos, a fin de que acepten lo intolerable. El funcionalismo puede convertirse en el peor argumento para cualquier statu quo" (Harrington, 1977). Hay que reconocer que esta objeción goza de cierta validez aparente. Sin embargo, en un examen más detenido, resulta que la verdad se encuentra en otra parte -en realidad, construir el desarrollo a partir de la tradición, es exactamente lo opuesto a una postura reaccionaria.

El principio de erigir un futuro, basado en las fuerzas tradicionales, es claramente incompatible con el criterio de que alguna *vanguardia* transformadora puede, y debe, arrogarse la vocación histórica de ser el agente de primera línea del cambio social humano. Ninguna agrupación de mando está autorizada a hablar *por* la gente; a lo sumo, y por tanto, sólo si liga su suerte a la de los individuos, puede, con el tiempo, hablar *con* ella.

No puede ocurrir una revolución auténtica, si algún grupo de cambio de primera línea -cualquiera que sea su programa ideológico- reemplaza a la voluntad popular. Ya que la voluntad de la mayoría de las comunidades del Tercer Mundo está anclada a los valores culturales, de los cuales obtienen su identidad, integridad y sentido del significado de la vida, no puede haber justificación para tachar a una estrategia de desarrollo, basada en la búsqueda de los dinamismos latentes en las orientaciones de los valores tradicionales, regionales y autóctonos, de políticamente reaccionaria. Al contrario, el compromiso procesal de respetar los valores actuales, constituye una sólida garantía contra el dejarse atrapar por las trampas gemelas del elitismo y la manipulación.

La filosofía del cambio defendida en este ensayo, está basada en una confianza fundamental

en la capacidad de las personas, no importa cuán oprimidas o empobrecidas estén, de mejorar sus vidas, de comprender las fuerzas sociales que las afectan y, finalmente, de acoplar estas fuerzas a los procesos de un desarrollo humano auténtico y un desarrollo social genuino. Esto es lo que significa diseñar y construir el progreso a partir de tradición y los valores autóctonos.

### Bibliografía

An Interview with Daniel Lerner (1979). In *Communications and Development Review*, Vol. 1, Nos. 2 & 3, p.5

Berger, P.L. (1976). *Pyramids of Sacrifice*. Basic Books, New York, New York.

Editorial (1978) There is But One God. In *The Economist*, Vol. 268, No. 7045, p. 16

Editorial (1979) Editorial. *Third World Quarterly*, Vol. 1. No. 2, p. xiii.

Friedenberg, E.Z. (1975). *The Disposal of Liberty and Other Industrial Wastes*. Doubleday, Garden City, New York.

Fromm, E. (1966). Introduction. In E. Fromm (ed.), *Socialist Humanism: An International Symposium*. p. ix., Anchor Books, New York, New York.

Fromm, E. (1976). *To Have or to Be*. Harper & Row, New York, New York.

Gamer, R.E. (1976). *The Developing Nations: A Comparative Perspective*. Allyn & Bacon, Boston, Massachusetts.

Ghali, M.B. (1972). *Tradition for the Future*. The Alden Press, Oxford, England.

Goulet, D. (1970). A Case of Anti-Development. In *Motive*, Vol. xxx, No. 4, pp. 6-13.

Goulet, D. (1971a). *The Cruel Choice*. pp. 187-191. Atheneum, New York, New York.

Goulet, D. (1971b). An Ethical Model for the Study of Values. In *Harvard Educational Review*, Vol. 41, No. 2, pp. 205-227.

Goulet, D. (1976 a). *World Interdependence: Verbal Smokescreen or New Ethics?* Praeger Publishers, New York, New York.

Goulet, D. (1976b). On the Ethics of Development Planning. In *Studies in Comparative International Development*, Vol XI, No. 1, pp. 25-43.

Goulet, D. (1978). The Challenge of Development Economics. In *Communications and Development Review*, Vol. 2, No. 1. pp. 18-23.

Goulet, D. (1981). In Defense of Cultural Rights: Technology, Tradition and Conflicting Models of Rationality. In *Forum for Correspondence and Contact*, 12(2): 43-53.

Goulet, D. (1983). Obstacles to world Development: An Ethical Reflection. In *World Development*, Vol 11, No. 7, pp. 609-624.

Goulet, D. & Walshok, M. (1971). Value Among Underdeveloped Marginals: Illustrative Notes on Spanish Gypsies. In *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 13, No. 4, pp. 451-472.

Haraldson, S.S.R. (1973). *Health Planning in Sparsely Populated Areas*. Scandinavian School of Public Health, Department of Social Medicine, Goteborg, Sweden.

Harrington, M. (1977). *The Vast Majority. A Journey to the World's Poor*. p. 87. Simon & Schuster, New York, New York.

Holland, J. (1976). *The American Journey*. IDOC/North America, New York, New York.

- Illich, I. (1978). *A History of Needs*. Pantheon Books, New York, New York.
- Lebret, L.J. (1959). *La Montée Humaine*. Les Editions Ouvrieres, Paris.
- Lee, D. (1959). *Freedom and Culture*. p. 72x. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Lin, P.T.K. (1975). Development Guided by Values: Comments on China's Road and Its Implications. In Mendlovitz, S.H. (ed.), *On the Creation of a Just World Order*. pp. 259-296. The Free Press, New York, New York.
- López, B. (1978). The American Indian. In López, B. (ed.). *Quest/78*, Vol. 2, No. 5, p. 109.
- Marcel, G. (1965). *Being and Having: An Existentialist Diary*, Harper & Row, New York, New York.
- Marris, P. (1974). *Loss and Change*. Pantheon Books, New York, New York.
- Millikan, M. (1962). The Planning Process and Planning Objectives in Developing Countries. In *Organization, Planning and Programming For Economic Development*, Vol. III, U.S. Government Printing Office, p. 33.
- Olivella, M.Z. (1974). *El hombre Colombiano*. Canal Ramírez-Antares, Imprenta y Litografía, Bogotá, Colombia.
- Perec, G. (1965). *Les Choses*. Julliard, Paris.
- Riggs, F.W. (1964) *Administration in Developing Countries: The Theory of a Prismatic Society*. Houghton Mifflin, Boston, Massachusetts.
- Rozsak, T. (1973). *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Post-Industrial Society*. Doubleday, New York, New York.
- Rudolph, L. & Rudolph, S. (1967). *The Modernity of Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois
- Schumacher, E.F. (1973). *Small Is Beautiful A Study of Economics as if People Mattered*. Blond & Briggs Ltd., London, England. (Hay traducción española).

Denis Goulet  
 Universidad de Notre Dame  
 Profesor de Educación para la Justicia  
 Indiana  
 EUA.

Trad: Ronald Casas U.