

# Dizionario-Atlante dello Sviluppo Umano

*Parole-chiave e carte tematiche  
per una lettura critica del "mondo globale"*

## *Dictionary-Atlas of Human Development*

*Key-words and Thematic Maps  
for a critical reading of the 'global world'*

A cura di [*Edited by*]  
Diana De Lorenzi  
Severino Saccaardi



# Diversità culturale

Fabio Dei

## Dal razzismo dell'800 al relativismo novecentesco

Uno dei maestri dell'antropologia italiana, Alberto M. Cirese, ama ripetere che il problema della diversità culturale è compreso nella tensione fra due proverbi: "tutto il mondo è paese" e "paese che vai usanza che trovi". Il primo allude a uno sfondo universale dell'identità umana, a profonde permanenze che soffrono la variabilità locale; il secondo esprime piuttosto una sensibilità relativista, richiamando la fondamentale irriducibilità delle differenze.

Il pensiero occidentale della differenza, fin dai suoi esordi, si è mosso fra queste due prospettive. Da un lato – da Platone a Kant – vi sono stati tentativi di definire criteri assoluti di razionalità umana, rispetto ai quali le variazioni locali apparirebbero come inessenziali e di superficie oppure come devianti, caratterizzate dalla imperfezione e dall'illusione. Dall'altro lato – da Erodoto a Wittgenstein – la razionalità non è sembrata invece definibile se non nei termini di un "viaggio" nella molteplice varietà delle pratiche umane. Nell'Ottocento le scienze sociali ereditano questo problema dalla filosofia. Il loro appoggio, combinando fiducia positivista e sentimento nazionalista e coloniale, dispone la diversità su una linea di sviluppo al cui culmine sta immancabilmente la modernità occidentale. Sia nella versione del razzismo biologico che in quella dell'evoluzio-

nismo culturale, gli Altri sono collocati più indietro sulla linea del tempo: la variabilità dei loro "costumi" acquista senso nei termini di arretratezza sulla strada maestra del progresso.

Ben diversa è la sensibilità etnografica del Novecento. Le superstizioni positiviste del razzismo restano forti, è vero, raggiungendo il loro culmine nel genocidio del nazismo e in svariate forme di imperialismo etnocida (molte delle quali ancora tutto sommato poco note e poco presenti alla consapevolezza oderna); tuttavia, sia nelle scienze sociali sia nella sensibilità diffusa, si afferma progressivamente una nuova prospettiva sulla diversità, basata sulla pluralizzazione e relativizzazione del concetto di cultura. Lo slogan è: ad ogni popolo la sua cultura. Le culture, così intese, sono entità chiuse e relativamente autonome, dotate di uguale dignità sul piano etico e quasi incommensurabili in definitiva, nessuna di esse può essere forzata dall'esterno, giudicata cioè sulla base di presunti criteri assoluti che non le appartengono.

Se la diversità culturale nasconde un ordine, dunque, questo non coincide più con un modello univoco e lineare di progresso o sviluppo, che tutti dovrebbero perseguire. Come scriveva negli anni Cinquanta l'etnologo francese C. Lévi-Strauss, in un celebre saggio addetto dall'Unesco come manifesto antirazzista, il contributo delle culture alla civiltà non consiste nel loro progressivo approssimarsi a una assoluta ve-

rità, né nella somma delle acquisizioni di ciascuna: consiste piuttosto negli scarti differenziali che le dividono. Come mostra la storia, il progresso è sempre frutto dell'incontro di differenze, della fecondazione reciproca di tradizioni culturali in precedenza separate. Come in biologia, la diversità non è allora un ostacolo da superare sulla strada dello sviluppo, ma un valore in sé da proteggere e difendere.

Una simile prospettiva ha importanti conseguenze sul piano delle politiche internazionali volte allo sviluppo e alla difesa dei diritti umani. Lo sviluppo non può esser concepito come un processo unitario, nel quale Noi dovremmo semplicemente aiutare gli Altri a recuperare un "ritardo" accumulato per ragioni storiche. Analogamente, il principio di egualianza e i diritti non possono esser pensati nei termini di una astratta e universale idea di umanità. Come scrive Lévi-Strauss, "le grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo hanno (...) la forza e la debolezza di enunciare un ideale troppo spesso dimenticato del fatto che l'uomo non realizza la propria natura in un'umanità astratta, ma in culture tradizionali...". La lotta all'etnocentrismo e alla discriminazione non va dunque nella direzione di un'unica e livellata civiltà mondiale, bensì in quella di una "politica del riconoscimento" che tuteli l'originalità delle diverse culture.

Negli ultimi decenni del Novecento, questa concezione relativista delle culture si è ampiamente diffusa nel senso comune e nella sensibilità diffusa, in

Occidente come altrove. Ma, contemporaneamente, essa è stata messa fortemente in discussione da quelle stesse scienze sociali che l'avevano prodotta. Questa critica è mossa da più ordini di motivi. Da un lato, la tendenza a una indebita reificazione delle culture e di concetti analoghi quali "identità" o "appartenenza" culturale, intesi come essenze oggettive e primordiali. Culture e identità non sono semplicemente "cose" da scoprire e descrivere: sono anz costrutti teorici e retorici impiegati sia dagli studiosi che dagli attori sociali stessi per creare discontinuità all'interno di un continuum di differenze. Sul piano epistemologico, sono dunque in qualche misura finzioni, prodotti di una immaginazione sociologica spesso guidata, come vedremo, da ben precise finalità pratiche. Se tali finzioni potevano apparire credibili rispetto ai paradigmi classici della ricerca antropologica (la "tribù" isolata, l'isola, la riserva indiana), esse sono certamente inadeguate a dar conto del problema delle differenze nell'odierno mondo globalizzato dominato da processi di circolazione e ibridazione senza precedenti di persone, merci, tratti culturali.

Oltre che inadeguate sul piano empirico, le finzioni culturali appaiono equivoci e pericolose sul piano etico-politico. Se fino alla decolonizzazione esse hanno per così dire militato dalla parte dei più deboli, insistendo sull'autonomia dei singoli aggregati culturali per difendere i sistemi di differenze dalle mire predattorie del potere e del sapere occidentali, oggi la situazione sembra essersi capovolta. La politica delle differenze e la retorica delle identità primordiali sono spesso compliciti dei poteri forti: le troviamo ad esempio schierate dalla parte di regionalismi aggressivi e xenofobe e di ideologie neo-razziste, che

privilegiano l'esclusione degli altri e il mantenimento dei timi decentri del secolo troviamo la politica delle differenze impiegata come sostegno ideologico di quei conflitti, forme di violenza e persino pratiche genocidie che siamo soliti definire - con espressione assai ambigua - etniche. Dal Ruanda alla Jugoslavia, finzioni identitarie e "comunità immaginate", per usare l'espressione di Benedict Anderson, sono state messe al servizio di interessi particolaristici e hanno sostenuto, se non provocato, crimini tra i più orrendi della storia contemporanea.

## Le differenze nell'età della globalizzazione

In questa situazione, l'antropologia e le scienze sociali hanno reagito attraverso una radicale critica (o autocritica) delle concezioni essenzialiste e primordiali dell'identità culturale ed etnica: non solo ne hanno denunciato gli impieghi strumentali a strategie di potere, ma hanno creduto di riconoscere una loro natura di per sé discriminante di queste categorie - plasmate, non diversamente da quella di razza, dalla collusione con il nazionalismo e con le pratiche imperialiste dell'Occidente. Se per oltre un secolo l'antropologia ha cercato di descrivere le culture e le differenze, si tratterebbe oggi secondo alcuni critici, di scrivere "contro" le culture e le differenze, cioè contro ogni forma di separazione e di costruzione di confini tra gruppi umani.

Quale programma scientifico e politico possa scaturire da questa reazione non è tuttavia chiaro. Es- sa sembra riaprire la strada a un universalismo di tipo illuminista, che vede come protagoniste della storia delle astrattamente identiche soggettività umane, guidate dai principi di una uniforme razionalità economica: le differenze apparterrebbero solo all'ambito della falsa coscienza, intervenendo come mascheramento o sostegno ideologico dei più reali interessi politico-economici. Una visione, questa, assai distante dalla sensibilità antropologica e soprattutto poco adatta a cogliere il grande problema della produzione e riproduzione della diversità culturale nel mondo contemporaneo. Perché la globalizzazione (vedi **Globalizzazione**), piuttosto che cancellare le differenze e le identità locali sotto la coltre di una omologazione culturale planetaria (come temeva Lévi-Strauss negli anni Cinquanta), le ha fatte esplodere e moltiplicare? Possiamo davvero considerare questo come un fenomeno meramente e descrivere la realtà attuale solo nei termini del più "reale" macrolinguaggio sovrastrutturale delle economie politiche? Potremmo, su questa base, capire qualcosa di fenomeni quali i fondamentalismi, i nazionalismi diasporici, i conflitti etnici? Potremmo capire il senso della abusata espressione "società multiculturale"?

Al riduzionismo economicista le scienze sociali possono contrapporre un programma che, ferme restando la critica alle concezioni primordiali delle differenze culturali, ne assuma per così dire la concezione e l'irriducibilità storica. È vero, per dirlo con le parole dell'antropologo Clifford Geertz, che il mondo di oggi non può più essere descritto come una classificazione di popoli o di stati, un catalogo di cul-

ture o una tipologia di forme di governo. Ma la diversità non scompare solo perché si fa più complessa e sfumata; è non meno importante diviene il suo ruolo nel motivare i comportamenti degli esseri umani, e nella nostra capacità di comprendere i comportamenti e le idee degli altri. Geertz e Lévi-Strauss, agli antipodi sul piano della teoria antropologica, concordano tuttavia nel considerare le differenze come costitutive della soggettività umana: e invitano, ciascuno a suo modo, a integrare il linguaggio universalista del-

la politica e dell'economia con una sensibilità etnografica e particolarista per la diversità. Ancora una volta, ciascuna di queste due dimensioni appare irriducibile all'altra. Anche nel villaggio globale, dopo tutto, "tutto il mondo è paese" e "paese che vai usanza che trovi" appaiono complementari e inscindibili nel disegnare lo spazio della nostra esistenza sociale.

### Bibliografia

A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2002.

- U. Fabietti, *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998.  
C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna 1999.  
C. Geertz, *Gli usi della diversità*, in Id., *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2001.  
U. Hannerz, *U. La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001.  
C. Lévi-Strauss, C. Ruzza e storia e altri studi di antropologia, Einaudi, Torino 1967.  
F. Remotti, *Noi, primi/ivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

# Donna

## La visione tradizionale

La considerazione degli specifici problemi delle donne nell'ambito delle teorie e delle politiche di sviluppo rappresenta un'evoluzione relativamente recente, databile agli anni 70 dello scorso secolo. Sin dal momento, l'attenzione ai problemi dell'universo femminile da parte di governi, organizzazioni di pianificazione e istituzioni internazionali si concentra essenzialmente su due aspetti: da un lato, il completamento del processo di acquisizione della parità di diritti legali di cittadinanza tra i due sessi (in particolare il diritto di voto); dall'altro, politiche di assistenza alle donne, considerate soprattutto

tutto nella loro funzione di madri e di cura (verso i figli ma anche altri membri dell'unità familiare). L'accento è quindi posto soprattutto su politiche di assistenza sociale tese a migliorare le condizioni delle donne e dell'infanzia (vedi **Infanzia**) in relazione all'alimentazione (vedi **Alimentazione**), alla salute (vedi **Salute**) (accesso a servizi di base, soprattutto per il parto e la cura dei bambini; pianificazione familiare); all'istruzione di base e alla formazione (training in attività artigianali tipicamente "femminili"; educazione domestica, ecc.). In questo approccio, la donna è considerata essenzialmente nelle sue funzioni riproduttive e come beneficiaria passiva di politiche di assistenza alle donne, considerate soprattutto

Maria Cristina Freudenthal

ti gli aspetti economici e politici dello sviluppo rimaneggiando esclusiva prerogativa maschile. Ancora, il miglioramento della condizione femminile è concepito essenzialmente come un prodotto "automatico" dello sviluppo, uno sviluppo privo di qualsiasi connessione di genere. Questa visione tradizionale è posta in discussione negli anni 70 sulla base di due considerazioni principali: da un lato, lo "sviluppo" di tipo modernizzante degli anni 50/60 non si è tradotto di per sé in un miglioramento della situazione femminile ma in un crescente divario nelle condizioni e nelle opportunità di uomini e donne; dall'altro, sulla scia di alcuni studi come quelli di Boserup, il ruolo della donna

similar concepts of "identity" and cultural "belonging", defined as objective and primordial dimensions. Cultures and identities are not simply "things" to discover and describe; they are theoretical and rhetorical ideals employed by scholars as well as the public to create discontinuity within a continuum of differences.

At an epistemological level, in a certain sense they are "pretences", products of a sociological imagination often driven by practical purposes. If such pretences could appear believable compared to the classical models of anthropological research (the isolated "tribe", the island, the Indian reservations), it is also true that they are certainly unsuitable to answer for the problems of differences in the globalized world of the present time, which is conditioned by unprecedented flows and hybridization processes of people, commodities and cultures. Besides being unsuitable at an empirical level, the "cultural pretences" are also misleading and dangerous in ethical-political terms. Until decolonization they have always supported the weakest cultures by emphasizing the importance of single cultural dimensions in order to safeguard the "systems of differences" from the ruling prospect of Western power and knowledge; but today the situation seems to be upturned. The "policy of differences" and the rhetoric primordial identities are often accompanied by powers; for example, they often side with aggressive and xenophobic phenomena of regionalism or with neo-racist ideologies, which establish the "others'" exclusion and the assertion of privileges by appealing no longer to racial hierarchies, but to the protection of the authentic cultural identities ("ours", as well as theirs) threatened

by the medley of races. In particular over the last decades of the century the "policy of differences" was employed as an ideological support for conflicts, violence and genocide practices that we used to define as "ethnic cleansing". From Rwanda to Yugoslavia, "identity pretences" and *imagined communities*, as Benedict Anderson defined them, answered the purpose of particular interests and sustained – even committed – the most horrible crimes of contemporary history.

## The differences in the age of globalization

In this situation, anthropology and social sciences reacted with the radical criticism (or self-criticism) of the essential and primordial conceptions of cultural and ethnic identity. Not only they have denounced the pragmatic purposes of the power strategies, but they also recognized the discriminatory nature of these concepts – moulded, like the case of the concept of "race", by nationalism colluded with the imperialist policy of the Western world. For over a century anthropology tried to describe cultures and differences; today, according to some critics, it should write "against" cultures and differences, that is to say, against any form of separation amongst human groups. But it is not very clear what scientific and political program can emerge from this new awareness. This seems to open the course for the illuminist "universality", which expects some abstractly identical human subjects as the protagonist of history; according to the principle of a standard economic rationality. The

differences seem to relate only to the ambit of "false conscience" serving as a disguise or ideological support for realer politico-economic interests. This vision proves to be very far from the anthropological sensitivity and less apt to face the great problem of the production and reproduction of cultural diversity in the contemporary world. Why did globalization (cf. **Globalization**), rather than canceling the local differences through a planetary cultural standardization (as Lévi-Strauss feared in the Fifties), make them explode and multiply? Can we really consider as a mere phenomenon and describe the current reality only in terms of the realer structural "macrolanguage" of the political economy? On this basis, could we understand those phenomena like fundamentalisms, diasporical nationalisms or ethnic conflicts? Could we understand the sense of the overworked expression "multicultural society"? Facing the economic reductionism, social sciences could oppose a project that, taken for granted the criticism of the primordial conceptions and the cultural differences, assumes in itself the substance and historical irreducibility. It is also true, as noticed the anthropologist Clifford Geertz, that the world of nowadays can no longer be described as a classification of populations or states, a catalogue of cultures or a typology of forms of government. But the diversity does not disappear even if it makes itself more complex and vague; its role in influencing human beings' behavior and our capability for understanding the others' ideas and behavior. Geertz and Lévi-Strauss, who were poles apart as regards the anthropological theory, both agree on considering the differences as constitutive elements of human subjectivity and also invite us to

# Diversity

Fabio Dei

## From racism of the 1800s to relativism of the 1900s

One of the masters of Italian anthropology, Alberto Cirese, affirms that the problem of cultural diversity is expressed by the "tension" existing between the sayings *Tutto il mondo è paese* ("It is the same the whole world over") and *Poese che val usanza che trovi* ("The place you go, the custom you find"). The first alludes to a general background of human identity and to common deep aspects which underpin the local variations. The second one rather recalls the basic irreducibility of these differences. The Western thought regarding the difference dealt with these perspectives since its beginning. On the one hand, from Plato to Kant, there have been attempts at defining the absolute criteria of human rationality according to which local variations would be unessential and deviant, characterized by imperfection and illusion; on the other hand, from Herodotus to Wittgenstein, human rationality did not seem to be definable but in terms of a "voyage" in the multiple varieties of human practices. In the 1800s the social sciences inherited this problem from philosophy. Their approach, in its combining a positivist faith with national and colonial feelings, cast the diversity into a developing line on the top of which there is inevitably the Western modernity. Both the biological racism theory and the cultural

evolutionism one, placed the others backwards in the line of time: the variability of their "customs" gained sense in terms of backwardness against the master track of progress.

Then there is the ethnographic sensitiveness of the 1900s. It is true that the positivist superstitions about racism were still strong and reached their peak in the genocide practices of Nazism and in several forms of ethnocide imperialism (some of them still unknown or less present in the memory of nowadays). But, in the social sciences and common sensitivity, a new prospect on diversity is gradually emerging: it is based on the pluralization and the relativization of the concept of culture. The slogan is: every population, its own culture. The cultures, defined as expressed above, are relatively self-governing entities and have an equal dignity on the ground of ethics: this means that they can not be conditioned by external factors or judged on the basis of absolute criteria. So, cultural diversity implies an order which no longer coincides with a single and consistent model of progress or development. As the French ethnologist C. Lévi-Strauss wrote in a well known essay adopted by UNESCO as its anti-racist manifesto, the contribution of cultures to civilization does not consist in either their gradual approach to an absolute reality, or in the totality of their acquisitions. Rather it consists in the differential gaps which divide them. As history shows, the

progress is always the fruit of the meeting of differences, of the mutual fecundation of cultural traditions previously divided. Like biology, the diversity is not an obstacle to be overcome: on the path to development, but a value to be protected and defended in itself. Such a prospect has important effects on international policy aimed at the development and protection of human rights. Development cannot be meant as a unitary process, in which we might simply help "the others" to make up for a "delay" built up for historical reasons. In the same way, the principle of equality and rights can not be defined in terms of an abstract and general idea of humanity. As Lévi-Strauss wrote, the great declarations of human rights have the force and the weakness of enunciating an ideal, without considering that man does not express his nature in an abstract humanity, but within traditional cultures. The fight against ethnocentrism or discrimination does not direct us towards a single and leveled world civilization, rather it follows a "policy of recognition" aimed at protecting the originality of different cultures. In the last decades of the 1900s, this relativist conception of cultures widely spread in the Western world as well as elsewhere. But, at the same time, it has been brought into serious question by those social sciences which produced it. This criticism has been made for several reasons. On the one hand, there is the tendency to reify the cultures and the

blend the universal language of policy and economy with an ethnographic and particularistic sensitivity for the diversity. Once again, each dimension

# Education to Development

Diana De Lorenzi

In Italy the subject of the "education to development" began to be discussed in the Seventies, when the collapse of the myth of the "expanding North", which was doomed to involve also the poorest countries into the race towards development, brought forth a wide web of solidarity actions and projects of international co-operation (cf. **International Co-operation**) aimed at the Southern Hemisphere. Since the beginning, the NGOs (cf. **NGOs**) were in the front line, thinking of the necessity to link their co-operation projects with educational activities in the North aimed at raising the awareness of the public opinion to the current world problems, in particular those relating to the interdependence between the North and the South (cf. **North-South**). Today the "education to development" has a relevant place among the various types of education which have flourished in the last few decades with the aim of training people to the values of peace, respect for the environment, protection of human rights, and solidarity.

## The meaning of the term

From a terminological viewpoint, "education to development" (today it is more correctly defined as "global education", owing to the growing ambiguity of the term "development") implies a critical reflection upon our developmental model starting by analysing our everyday behavior up until the problem at world level. It consists of a long-range of cultural proposals which can be managed by several educational agencies, not only schools. Among its objectives there is not so much that of supplying historical, geographical or anthropological information about the other populations; rather it has the more ambitious objective of suggesting an interpretation of reality characterized by complexity, ambivalence, noticeable imbalances in resource distribution, massive migratory phenomena (cf. **Migrants**) and contexts in which the problems of the South of the World intertwine with those of the North. Unlike intercultural education (cf. **Intercultural Education**),

sion appears to be irreducible to the other. Also in the "global village", after all, the two concepts expressed by the sayings "it is the same the whole

world over" and "the place you go, the custom you find" are complementary and indivisible in their shaping of the space of our social existence.

which tries to include interaction, exchange and reciprocity between migrants and local people in the educational practice, it also commits itself to seeing that life-styles and values of different groups of people do not cause intolerance or even racism – the prime aim of "education to development" is to awaken and inform local public opinion to the structural causes of underdevelopment, which involve the North too. It is not a matter of pedantic distinction; it is a matter of different activities with different targets: the former makes work together mixed groups of local and non-local people; the latter involves only local people, so the materials, besides the activity, will be different.

## Contents

As regards the contents, like for the intercultural education, there are not arguments more convincing than others. It is a matter of choosing themes suit-