

Antropologia e cooperazione allo sviluppo: le regole della buona convivenza

MARIA CHIARA MIDURI

I concetti di Sviluppo e di Cooperazione Internazionale¹ sono particolarmente complessi e in continua evoluzione, tuttavia essi non sono termini astratti, ma sono diventati principi che, tramutandosi in precise scelte politiche, incidono direttamente sulla vita quotidiana degli individui, nel presente e nel futuro. Quando ci si occupa di cooperazione allo sviluppo si cerca di andare alla radice dei problemi che creano povertà, miseria e soprattutto disparità ed ingiustizie nel mondo, e questo si può fare operando da prospettive diverse.

Per affrontare il tema del rapporto tra antropologia e cooperazione internazionale risulta utile prima tracciare un breve *excursus* sulla nascita e l'evoluzione del concetto di sviluppo. Secondo la prospettiva cosiddetta 'sviluppista', tutti i popoli del mondo si muovono lungo una sola strada, lungo lo stesso percorso. Chi sta avanti segna la strada ed indica la destinazione comune a tutti, anche per quei paesi che avevano destinazioni diverse nel passato. In origine, lo sviluppo così concepito, si esauriva nella crescita in una modalità di espansione economica espressa da variabili quantificabili (redditi, occupazione, PIL). In quest'ottica il fine dello sviluppo è la crescita economica e il benessere è assimilato alla capacità di consumo e di accumulazione; una visione, questa, che è in parte alla base della formulazione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, i quali sono stati ispirati e stilati su basi etnocentriche². Come sottolinea Latouche (1997), i valori sui quali si basa lo sviluppo - e in modo particolare il progresso e la modernità³ - non corrispondono affatto ad aspirazioni universali profonde. Tali valori sono legati alla storia dell'Occidente e probabilmente non hanno alcun senso per altre società.

Il concetto di "sviluppo umano" viene elaborato, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, al fine di superare e ampliare l'accezione tradizionale di sviluppo incentrata solo sulla crescita economica; il nuovo approccio mette le comunità al

centro dello sviluppo e si basa sulla convinzione che la dimensione umana dello sviluppo sia stata trascurata nel passato a causa dell'enfasi eccessiva posta sulla crescita economica.

Negli anni Novanta del Novecento, con l'aggiunta di un nuovo aggettivo alla catena semantica, nasce il concetto di "sviluppo umano sostenibile"; esso viene definito nel Rapporto Brundtland durante la *World Commission on Environment and Development* (1987): per sostenibilità si intende "un processo di cambiamento nel quale lo sfruttamento delle risorse, gli orientamenti degli investimenti, lo sviluppo tecnologico e i cambiamenti a livello istituzionale devono soddisfare le esigenze attuali e future". Si afferma il concetto di *basic needs* (bisogni essenziali)⁴ e il riconoscimento delle limitazioni imposte dallo stato della tecnologia.

Antropologia e sviluppo: alle origini di un rapporto difficile

I prodromi del rapporto tra antropologia e sviluppo sono da ricercare nelle nozioni di 'ideologia del progresso' e 'imperialismo europeo', due concetti che hanno contraddistinto la nascita e il carattere dell'antropologia culturale di matrice evoluzionista, agli inizi del processo di formazione della disciplina. Per quanto concerne il primo concetto, per gli antropologi evoluzionisti il progresso era un concetto sintetico attraverso il quale diventava possibile esprimere contemporaneamente le idee di cumulatività e di continuità culturale. La convinzione dell'esistenza di un progresso nella storia dell'uomo affonda le radici nella considerazione della società industriale di metà Ottocento come modello di società che si trova al più alto stadio di una evoluzione culturale di natura cumulativa. Le leggi che governavano l'incremento della produzione materiale ed intellettuale della società presente dovevano essere le stesse che avevano determinato, in misura e tempi diversi, lo sviluppo delle società passate e quindi il passaggio da uno stadio culturale inferiore ad uno sta-

dio superiore (Fabietti 1991: 12). In riferimento al concetto di 'imperialismo europeo', va considerato che le scienze dell'uomo sono nate, alla fine dell'Ottocento, da una configurazione di rapporti tra potere e sapere e nell'antropologia, scienza delle società "primitive" o "tradizionali", si può leggere la storia stessa dei rapporti di dominio tra centro e periferia (Kilani 1994)⁵.

Colajanni (1994) paragona lo "sviluppo" ad un "fuoco culturale dalle straordinarie qualità espressive", sottolineandone così il rilievo semantico di cui si fa portatore. Nel suo testo fondamentale *Problemi di antropologia nei processi di sviluppo* spiega il cambiamento che questo termine ha subito tra Ottocento e Novecento. Mentre nell'Ottocento indicava il raggiungimento da parte di un essere vivente, pianta, animale o uomo, di un "completamento naturale", già noto a priori, nel Novecento il significato di sviluppo si modifica fino a indicare il "superamento della condizione naturale, verso una perfezione, non definibile a priori"⁶. La nuova accezione novecentesca della parola "sviluppo" risente dell'influenza della crescita tecnica ed economica che ha caratterizzato il XX secolo, e si lega al concetto, dominante nella società occidentale, di progresso; tant'è che la nozione stessa di «sviluppo» è apparsa, nella sua indeterminatezza, una sorta di mito di fondazione delle società dell'Occidente⁷. E' su questa nuova concezione dello sviluppo che si poggia la divisione del mondo in paesi sviluppati e paesi sottosviluppati; ed ecco nascere la dicotomia tra sviluppo e sottosviluppo: da una parte lo sviluppo come un dover essere delle società umane e dall'altra parte i paesi del Terzo Mondo che non sono più definiti per delle proprie caratteristiche positive, ma per essere privi di quel carattere fondamentale che è lo sviluppo. Quest'idea di sviluppo che si afferma nel Novecento affonda le sue radici teoriche in un concetto di storia lineare, di derivazione cristiana, e adottata tra la fine del Settecento e l'inizio

dell'Ottocento dai primi antropologi evolucionisti. Il progresso viene così identificato con la crescita e il cambiamento viene inteso come un mezzo graduale e una "trasformazione necessaria affinché si possano raggiungere forme più perfette, celebrate nello sviluppo tecnico-scientifico ed economico occidentale, o, meglio, dei suoi gruppi egemonici e dominanti" (Malighetti 2005: 15). Gli evolucionisti culturali ritenevano che tutti i gruppi umani si evolvessero nel tempo lungo una stessa scala evolutiva, e che le popolazioni, dette appunto "primitive", incarnassero stadi di sviluppo passati, superati dalle popolazioni europee. L'infondatezza scientifica di queste teorie è stata smascherata dal revisionismo antropologico all'inizio del xx secolo, ma nel linguaggio comune espressioni come "popolazioni primitive" continuano ad essere utilizzate e diffuse. Esse sono radicate al punto che un'idea di cooperazione basata su principi quali l'*empowerment*⁸ e la partecipazione è riuscita a farsi strada solo negli anni '90 del secolo scorso, anche se con scarsi risultati. A causa di un senso comune nel quale prevale ancora una visione dicotomica del mondo, oggi si può dire che il processo di decolonizzazione, seguito alla Seconda Guerra Mondiale, è stato in realtà una farsa⁹. Le prospettive postmoderne hanno chiarito come il discorso sullo sviluppo, nato a seguito del secondo conflitto mondiale nel momento in cui il potere statunitense¹⁰ è subentrato al colonialismo britannico e francese, sia rimasto il principale strumento di legittimazione dell'interventismo "civilizzato" (Malighetti 2005). L'interventismo, da questa prospettiva, è un efficiente strumento di potere nei confronti di popolazioni 'bersaglio' accuratamente selezionate, e che spesso non sono altro che le ex colonie dei 'nuovi' benefattori; in questo modo si può perpetuare - e di fatto si perpetua - il rapporto di dominio fra il Primo e il Terzo Mondo (Malighetti 2002; 2005). Colajanni (1993; 1994) fa notare che nel Novecento si è assistito all'esportazione di un "modello" che ha causato la cancellazione di gran parte degli altri modelli, si tratta dell' "occidentalizzazione del mondo" di cui parla Latouche (1989)¹¹, un processo che secondo l'economista francese sta generando un'uniformizzazione culturale planetaria, che causa l'asfissia della creatività culturale di tutte le altre culture, la standardizzazione dell'immaginario e del tempo... "una mimesi generalizzata".

Latouche (1997) acutamente fa osservare come lo sviluppo sia vittima del suo successo nei paesi del Nord piuttosto che del suo fallimento nei paesi del Sud, a dimostrazione della sua non universalizzabilità. Non da ultimo merita attenzione la posizione di Luc Boltanski (1993) che parla espressamente di "politica della pietà" come fattore intrinseco alla modernità. Essa è nata allorché la modernità, con la sua pretesa di autoaffermazione e di secolarizzazione dei fondamenti del mondo, ha tentato per la prima volta di comprendere il problema del male e di farsene carico, in modo fallimentare più che costruttivo¹². A questo proposito, anche se non da un punto di vista strettamente antropologico, si inserisce l'interessante, quanto inusuale, prospettiva proposta da Anne-Cécile Robert (2004), la quale lancia una provocazione all'Occidente dichiarando che per imparare nuovamente l'umanesimo, occorre osare in primo luogo, in tutta umiltà, una ridefinizione dello sviluppo¹³.

La maggior parte degli antropologi (Abram e Waldren 1998; Arce e Long 2000; Escobar 1995; 2006; Garcia 2002;) che opera da questa prospettiva critica severamente i progetti di cooperazione che sono stati portati avanti soprattutto a partire dagli anni Sessanta¹⁴; in particolare gli antropologi denunciano con sdegno ciò che tendono a definire 'distruzione creativa', ossia il fatto che i diversi agenti si siano fermati a considerare, nelle loro pianificazioni e nella relativa messa in pratica dei progetti di sviluppo, piccoli aspetti - quasi irrilevanti - della vita delle popolazioni locali coinvolte, senza analizzare attentamente le conseguenze a livello macro (Hobart 1993)¹⁵. Attraverso l'analisi delle prove empiriche è stato possibile notare, come afferma Malighetti (2005), che gli approcci al cambiamento pianificato non solo si sono dimostrati empiricamente insostenibili, teoricamente insufficienti e incapaci di stimolare un reale processo di sviluppo nel Terzo Mondo, ma soprattutto hanno partecipato all'ampliamento del divario tra i paesi dell'Occidente industrializzato e paesi del Terzo Mondo, producendo sempre più gravi contraddizioni interne (fame, violenza, povertà) e dipendenza esterna. Inoltre, la cooperazione internazionale allo sviluppo spesso in antropologia viene vista come la diretta estensione del colonialismo o del postcolonialismo, sia a livello storico che idealistico. Autori come Arturo Escobar (1995)¹⁶ hanno inteso la cooperazione

allo sviluppo come un modo alternativo e capzioso da parte dell'occidente per mantenere il controllo sulle risorse delle ex colonie¹⁷. Nel periodo compreso tra il 1945 e il 1960 circa, dette colonie si sottoposero al processo di decolonizzazione e i piani di sviluppo hanno aiutato di fatto a perpetuare, seppur voltando maschera, la dipendenza del Terzo Mondo ai vecchi padroni. Si viene a costituire una catena per la quale se lo sviluppo è la continuazione della colonizzazione con altri mezzi, la globalizzazione è, a sua volta, il tentativo di prosecuzione dello sviluppo (Malighetti 2002; 2005: 18). Questo punto di vista è supportato dalla cosiddetta "teoria della dipendenza"¹⁸. Più in generale, invece, prevale la visione secondo la quale i progetti di sviluppo non sarebbero altro se non uno sforzo *considerevole* verso la modernizzazione, ma soprattutto l'eradicamento di una cultura indigena.

Applicazioni dell'antropologia allo sviluppo e antropologia applicata

Per antropologia applicata allo sviluppo ci si riferisce ad un campo piuttosto vasto dell'applicazione della prospettiva antropologica alla branca multidisciplinare degli studi sullo sviluppo. Da questa prospettiva, l'antropologia considera la cooperazione internazionale e gli aiuti umanitari come oggetti primari del suo studio. In questo campo, il termine 'sviluppo' fa riferimento all'azione sociale esercitata volontariamente da diversi attori quali le istituzioni, le imprese, lo stato e i volontari autonomi, i quali cercano di modificare la vita sociale, politica, tecnica o economica di un determinato luogo del mondo, esercitando la loro azione e orientando i loro sforzi specialmente nei paesi in via di sviluppo¹⁹.

In tale ambito di studio, lo sviluppo non è considerato un obiettivo da perseguire, raggiungere o fallire né tanto meno un ideale; esso diviene vero e proprio oggetto di studio. Attraverso le ricerche di campo, i *fieldwork*, gli antropologi possono descrivere, analizzare e comprendere le differenti azioni di sviluppo che hanno avuto luogo e si perpetuano in un certo luogo. Sono i differenti impatti sulla popolazione locale, sull'ambiente e sulla vita economica e sociale a diventare oggetti di indagine antropologica. Come afferma Malighetti: "L'affermazione di una specificità antropologica nell'ambito delle ricerche sullo sviluppo, si è costituita intorno all'analisi etnografica dei progetti e della costru-

zione della macchina organizzativa della cooperazione internazionale” (2005: 7). Come affermano Arce e Long (2000; 2005)²⁰, ciò che si impara dalla tradizione etnografica applicata allo sviluppo è che un’antropologia dello sviluppo deve essere multivocale, multisituata, ma anche sempre più attenta alle controtendenze delle persone nei confronti della modernità. In questo specifico contesto diventa fondamentale una prospettiva *actor-oriented*; un’appropriata antropologia dello sviluppo necessita di costruire un approccio etnografico più riflessivo, che permetta di analizzare le dinamiche di ricomposizione delle pratiche e delle esperienze da parte degli attori sociali e non solamente le loro reazioni ai cosiddetti cambiamenti ‘indotti’ e agli esperimenti di ‘ingegneria sociale’ identificati con la teoria o le strategie della modernizzazione.

L’antropologia dello sviluppo si rivolge alla ricerca delle cause di sviluppo e sottosviluppo²¹ nei diversi paesi, e quindi allo studio dell’impatto di piani di cooperazione e di sviluppo rivolti ai PVS. Gli approcci antropologici analizzano le cause del sottosviluppo e i fallimenti o gli effetti distruttivi di numerose iniziative di sviluppo “come il risultato delle relazioni di dipendenza con le società occidentali” (Malighetti 2005: 7)²². Grazie alla prospettiva antropologica è stato possibile mettere in luce che il concetto stesso di sviluppo, come valore e crescita quantitativa continua, è tendenzialmente etnocentrico e culturalmente condizionato, mentre l’idea occidentale di promuovere lo sviluppo delle altre società serve spesso a nascondere precisi interessi politici o economici, fonte di errori, di ingiustizie, di distruzione delle culture altrui. Molti autori si sono occupati di decostruire il “discorso sullo sviluppo” nei suoi elementi costitutivi, presentandolo come un’egemonia occidentale; in particolare, analizzare antropologicamente le dinamiche del rapporto tra benefattori e beneficiari - mettendo quindi in discussione l’essenza ideologica dello sviluppo - significa scoprire ed evidenziare il suo potere nella rappresentazione della realtà sociale, condizionata e falsata da appositi meccanismi attraverso i quali il discorso dello sviluppo produce possibili modi di pensare e di essere, escludendo o rendendone impossibili altri (Malighetti 2005).

Dai risultati della riflessione antropologica sul tema nasce la critica dell’antropologia allo sviluppo e per estensione alla cooperazione internazionale; essa muove

dall’analisi etnografica dei progetti di cambiamento messi in opera dalla macchina organizzativa, sociale e politica della cooperazione per giungere alla messa in discussione del ruolo applicativo della disciplina (Malighetti 2005). Decostruendo il carattere ideologico dello sviluppo, mostra come la categoria “emergenza” abbia legittimato la mitologia e la pratica “sviluppista”, standardizzando gli interventi e sottraendoli alla sostenibilità e alla partecipazione²³. Gran parte della riflessione antropologica in questo campo ha concentrato la sua attenzione sull’analisi e lo studio delle resistenze ai tentativi egemonici (Escobar parla a proposito esplicitamente di ‘egemonia dello sviluppo’, 2005: 191), e omologanti di imporre un’ideologia felice e rappacificata della globalizzazione e dello sviluppo.

Crew e Harrison (1998), ad esempio, hanno esaminato, da un punto di vista etnografico attraverso *fieldwork* in Africa e in Asia, la ‘cultura’ dello sviluppo, degli aiuti umanitari e della cooperazione internazionale; in particolare, la loro analisi si concentra sull’interazione tra i portatori di interesse (i cosiddetti *stakeholders*) in una organizzazione, in un programma o in un progetto di sviluppo, e l’intento è quello di lanciare una sfida alla comune percezione - etnocentrica - degli operatori dello sviluppo che circonda e ‘condiziona’ i loro rapporti con i partecipanti e la realtà locale.

All’analisi degli “sviluppi alternativi”, gli antropologi che operano da una prospettiva critica, sostituiscono lo studio delle “alternative allo sviluppo” in atto nelle pratiche dei movimenti e degli esperimenti innovativi di base (Escobar 1995; 2005; Pieterse 1998). Infine, essi considerano come i paradigmi post-moderni possano inaugurare nuove possibilità di configurare i processi di cambiamento pianificato in termini coerentemente negoziali, e come la cooperazione si possa realizzare solo nella priorità messa in discussione e nel superamento della modernità - intesa come modello assoluto - delle concezioni “verticistiche e tecnocratiche” dell’evoluzione e della crescita, all’interno di una fenomenologia che risolva lo sviluppo nel suo contrario: la decrescita (Latouche 1989; 1997; Malighetti 2005; Pieterse 1998). Per fare ciò si è dato vita ad un cambiamento di rotta, votato alla relativizzazione del concetto di sviluppo e alla realizzazione di piani di sviluppo concentrati su realtà limitate, come le comunità di

villaggio (Appadurai 1995; 1996), ma con una profonda attenzione alla globalità dei fattori coinvolti (a partire dai significati culturali e dai valori), che mancava del tutto all’origine del processo. Nell’ambito di un approccio basato sulla partecipazione “fattiva e fattibile” a livello locale, grande importanza assumono, in questo contesto, la nozione di “sviluppo sostenibile” e di “diritto alla diversità” delle culture. Colajanni (1994) ha messo in luce come l’antropologia si situi in questo settore definendosi in tre campi distinti: parliamo di *antropologia dello sviluppo*, quando gli antropologi studiano i processi di pianificazione dei cambiamenti economici e socioculturali; si ha l’*antropologia per lo sviluppo*, nel momento in cui ci si preoccupa di tradurre e trasmettere il sapere antropologico agli operatori che lavorano in processi di sviluppo, e infine la *antropologia nello sviluppo*, è la branca applicativa in cui gli antropologi svolgono ricerca e offrono la loro consulenza nel corso di attività di cambiamento pianificate e realizzate da altri.

Antropologia, diritti umani e cooperazione allo sviluppo: esercizi di antropologia applicata

Il tema dello sviluppo - e la susseguente cooperazione allo sviluppo quindi - è intrinsecamente collegato alla nozione di ‘diritti umani’²⁴. La domanda provocatoria che ha permesso all’antropologia di osservare prima e di partecipare attivamente dopo al discorso sullo sviluppo e sulla cooperazione internazionale è la seguente: i diritti umani sono universali o occidentali, dunque etnocentrici?

Da questa domanda muove la critica del relativismo culturale²⁵ ai diritti umani e al concetto stesso di sviluppo, ossia, da questa prospettiva, essi sarebbero frutto della sola cultura occidentale; ma occorre chiedersi se oggi abbia ancora senso parlare di occidente come blocco monolitico, questa visione infatti rischia di essere piuttosto riduttiva, semplicistica, rischiosa e fautrice di strumentalizzazioni al fine di sostenere tutto e il contrario di tutto (Carrazzone e Raimondi 2003). Un esempio esplicito di come l’antropologia possa e, anzi, debba entrare in dialogo nelle politiche, nei processi e nei progetti di cooperazione allo sviluppo è rappresentato dal dibattito sulle mutilazioni genitali femminili (MGF)²⁶.

Alcuni antropologi si impegnano *sul* campo e *nel* campo della cooperazione allo sviluppo attivamente, partecipando a specifici progetti; ma come afferma

Mariella Pandolfi²⁷ (2005: 175), molti sono gli interrogativi sul ruolo dell'antropologo e la legittimità del suo lavoro nei territori della guerra e dell'ingerenza umanitaria o militare-umanitaria. Il rischio può essere quello di operare nella scala della storia globale, un livello nel quale gli antropologi non hanno ancora trovato una loro autonomia metodologica. La branca dell'antropologia applicata fa riferimento all'utilizzo dei metodi e delle teorie antropologiche al servizio della risoluzione di problemi pratici; è in questo campo specifico che l'antropologia incontra il mondo della cooperazione e si contrappone all'antropologia socio-culturale accademica, spesso interessata più alla costruzione di modelli teorici e alla ricerca etnografica finalizzata a questo scopo, piuttosto che alla concreta risoluzione di problemi interculturali legati alle politiche dei progetti di cooperazione allo sviluppo.

Gli antropologi specialisti in antropologia applicata svolgono il loro lavoro in contesti prettamente non accademici, ma più spesso in organizzazioni non governative o associazioni locali, per le quali si occupano di promuovere particolari interessi di gruppo (vi rientrano di buon grado gli antropologi che si occupano attivamente della promozione di uno sviluppo basato sull'approccio ai diritti umani), o partecipare ad attività e programmi di sensibilizzazione su particolari tematiche di ordine educativo e sanitario (ad es. le campagne di lotta all'HIV/AIDS in contesti africani) presso determinate comunità, nel rispetto e con la conoscenza delle strutture sociali e delle culture dove si opera o meglio si 'coopera'. Ma ci sono anche casi, seppur minoritari, di antropologi che hanno messo a disposizione le loro conoscenze e competenze in totale autonomia, in nome dell'incontro tra culture e dello scambio di saperi orientato ad una crescita comune. Un caso recente può illustrare bene questa scelta. È quello dell'etnologa francese Alexandra Lavrillier, che ha dedicato gli ultimi otto anni del suo lavoro di ricerca alla creazione di una 'scuola nomade', itinerante, in grado di offrire ai bambini evenk (una minoranza etnica della Siberia) la possibilità di avere un'istruzione moderna senza per questo essere costretti a sacrificare le loro tradizioni ancestrali, già minate dal contatto con la civiltà occidentale in passato. Come spiega l'etnologa, per gli Evenk, tutte le relazioni tra esseri umani, tra gli umani e l'ambiente naturale, tra gli

umani e gli spiriti sono organizzate intorno alla logica del dono e del contro-dono. «Quando possiedi un sapere, dicono gli Evenk, hai il compito di trasmetterlo per renderlo eterno». E il sapere, in questo caso, è inteso in due sensi: quello tradizionale proprio della cultura in questione e quello antropologico; per Lavrillier, l'etnologia è mettere al servizio di una popolazione le conoscenze che su questa popolazione si hanno. Il progetto, definito da A. Lavrillier stessa come "etnologia sostenibile", parte da un'idea semplice: permettere ai bambini evenk di rimanere con i loro genitori e imparare così le tradizioni proprie della loro cultura, anziché essere costretti ad abbandonare la famiglia, all'età di sei anni, per andare a scuola. Esso assolve uno scopo primario – che soggiace al rapporto tra antropologia e cooperazione, così come si sta tentando di ridefinirlo – creare un ponte di sopravvivenza tra «tradizione» e modernità, tra conservazione e adattamento. Il modello educativo-itinerante di Lavrillier permetterà di conservare e rivitalizzare la lingua e la cultura evenk, garantendo allo stesso tempo un processo di integrazione con la 'modernità', che consentirà a quest'etnia di emanciparsi quando e come sentirà il bisogno di farlo, poiché attraverso la scuola mobile verranno forniti gli strumenti per farlo²⁸. In questo modo gli evenk potranno assicurare il fatto che il loro patrimonio culturale possa venir trasmesso alle generazioni future²⁹.

Conclusioni

Ciò che buona parte degli antropologi impegnati nel dibattito sul rapporto tra antropologia e cooperazione allo sviluppo vuole dirci è che esso deve venir impostato su nuovi presupposti (Appadurai 1995; Colajanni 1994; Escobar 1995; 2006; Garcia 2002; Gardner e Lewis 1996; Hobart 1993; Ibister 1998; Latouche 1989; 1997; Malighetti 2005; Pieterse 1998; Rist 1996; Volpini 1992); il ruolo dell'antropologia nei contesti di sviluppo deve farsi memore, nell'agire, della sua stessa autocritica. Per ripensare lo sviluppo e la cooperazione a misura d'uomo bisogna tentare di rimettere in discussione da capo a piedi la disciplina e il suo ruolo, e questo si può fare solo attraverso una riflessione consapevole sui diversi volti che l'antropologia ha assunto nel corso della sua storia. La presa di coscienza della nascita di "antropologie" indigene – propaggini delle battaglie di liberazione e definizione identitaria dei popoli del

Terzo Mondo – si delinea come correttivo parziale, quasi un antidoto, all'eurocentrismo antropologico imperante (Escobar e Lins Ribeiro 2006). Ma è solo il primo passo.

Quando, subito dopo gli anni Sessanta del Novecento, si assiste a una crisi delle antropologie egemoniche che escono traballanti e tramortite dai processi di decolonizzazione e dalle battaglie anti-imperialiste, dai movimenti per i diritti civili, e dalla nascita dei nazionalismi del Terzo Mondo, è tempo di ricostruire l'immagine dell'antropologia e di redimere i suoi scopi (Escobar 1995; 2006). Quella che Wolf (1974)³⁰ definì acutamente "età dell'innocenza dell'antropologia" vide la fine dei suoi giorni nel momento in cui la relazione tra conoscenza e potere divenne sempre più esplicita. E anche nella letteratura si inasprì il dibattito sull'ambivalenza della disciplina, la sua auto-rappresentazione, sia come alleata dell'imperialismo, sia come figlia della violenza (Wolf 1974; Lévi-Strauss 1966)³¹, o come campo rivoluzionario sempre pronto a rispondere alla richiesta di supremazia dell'Occidente. Nel momento in cui le "culture nella teca" (Escobar 2006) si ribellano, spaccando i vetri delle loro gabbie di cristallo e mandano in frantumi la *leadership* antropologica occidentale, cambia il contesto in cui lo 'sviluppo' deve attecchire e così anche l'approccio antropologico allo sviluppo stesso. Il precedente connubio si tramuta in critica (ma anche autocritica) e decostruzione ideologica. Ciò che bisogna evitare è di ricadere negli errori del passato, e la critica antropologica allo sviluppo e alla cooperazione internazionale cerca di lanciare un monito in questa direzione, in ogni suo intervento; agli antropologi "sul campo" spetta l'arduo compito di bilanciare sapientemente oggettività scientifica e compassione, analisi teorica e fattività. Per rendere equilibrato il rapporto tra antropologia e cooperazione allo sviluppo non bisogna, quindi, tramutarlo in filantropia organizzata - come la definirebbe efficacemente Escobar - ma in partecipazione consapevole. Sui confini labili che dividono queste due prospettive si gioca la sfida antropologica *dello sviluppo, nello sviluppo e per lo sviluppo*: abbattere il muro etnocentrico dell'omologazione, celebrare e rispettare la diversità e l'incontro interculturale, impegnando le proprie energie al fine di costruire una cooperazione che, su queste basi, esalti la reciprocità ed elimini la dipendenza sussidiaria.

Note

1. Sui diversi tipi di cooperazione internazionale un'opera di riferimento è il testo curato da Antonelli G., Raimondi A. (2001), *Manuale di Cooperazione allo Sviluppo. Linee evolutive, spunti problematici, prospettive*, Torino, SEI – Società Editrice Internazionale.
2. Dispense del modulo seminariale di Geografia dello Sviluppo a cura di Giuliana Martirana nell'ambito del corso di specializzazione in Diritti Umani e Cooperazione allo Sviluppo – VIS (2006). Specifici approfondimenti sul tema sono trattati nei volumi: Boggio F., Dematteis G., (2002), *Geografia dello sviluppo. Diversità e disuguaglianze nel rapporto nord-sud*, Torino, Utet e Hodder S., (2002), *Geografia del sottosviluppo*, Milano, De Agostini.
3. Sul significato di 'modernità' si rimanda al contributo di Arce e Long "Modernità e sviluppo: modelli e miti", contenuto in Malighetti (2005).
4. Cfr. Carazzone e Raimondi (2003). Un'interessante analisi dei *basic needs* – dal punto di vista antropologico – è quella proposta da Escobar (1995) e riproposta nel saggio "Immaginando un'era di postsviluppo – la politica dei bisogni", contenuto in Malighetti (2005: 187-218).
5. Questo tema è al centro del volume di contributi curato da G. Lins Ribeiro e A. Escobar (2006), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. In particolare si rimanda al contributo di Eduardo P. Archetti, "How Many Centers and Peripheries in Anthropology? A critical view of France", contenuto nella seconda parte del volume ("Part 2: Power and Hegemony in World Anthropologies", 2006: 113-133).
6. Cfr. Malighetti (2005).
7. Ma che trova il suo atto di nascita ufficiale nel discorso del presidente Truman al Congresso americano nel 1949.
8. L'*empowerment* è un processo che dal punto di vista di chi lo esperisce, significa "sentire di avere potere" o "sentire di essere ingrado di fare". Costituisce una modalità dell'operatore sociale di accostarsi a chi ha un problema o a coloro che gli sono vicini e fare in modo che questi possano aiutarsi più di quanto potrebbero fare se fossero lasciati da soli, sopraffatti dalle difficoltà e in preda all'impotenza. È alla base del lavoro di rete in quanto mira ad attribuire o a riattribuire potere d'azione al sociale cioè ad una pluralità di persone in connessione. È un processo che permette agli individui, alle comunità di raggiungere il controllo della propria vita. Molteplici approcci e teorie (come globalizzazione, localizzazione, diversità, complessità, caos, sostenibilità, ecc.), nell'aprire nuove opzioni di pensiero e di conoscenza (anche dal punto di vista dei paradigmi scientifici), chiamano in causa l'*empowerment* come processo che include nuovi valori e modalità comportamentali della relazione individuo - comunità sociale. *Appunti del corso di specializzazione in Diritti umani e cooperazione allo sviluppo – VIS* (2006).
9. Cfr. Escobar e Lins Ribeiro (2006).
10. A partire dagli anni '40 lo sviluppo di una gran parte del mondo diventa un "imperativo della storia" cui devono concorrere in eguale misura i paesi ancora "sottosviluppati" come i paesi già sviluppati. Nascono così il concetto di sviluppo e la conseguente logica della cooperazione internazionale. E' il presidente Truman, in un celebre discorso ufficiale tenutosi il 20 gennaio 1949, a lanciare quest'appello, dando vita a quello che oggi viene chiamato "aiuto pubblico allo sviluppo". Compito dei paesi occidentali è quello di fornire capitali e assistenza tecnica al fine di favorire lo sviluppo di una gran parte del mondo. Nella mente di Truman lo sviluppo è un processo di carattere economico che ha come risultato la crescita della produzione e un elevamento degli standard di vita della popolazione. Il traguardo a cui i paesi "sottosviluppati" devono guardare è la società industrializzata (e capitalistica) dell'Occidente, prima fra tutte quella americana. *Appunti del corso di specializzazione in Diritti Umani e Cooperazione allo Sviluppo, VIS* (2006).
11. Per l'economista francese, la riduzione dell'Occidente alla pura ideologia dell'universalismo umanitario è troppo mistificatrice e corre il rischio di cadere nelle insidie dell'egocentrismo culturale esasperato (indicato da Latouche con il termine filosofico di 'solipsismo') che porta direttamente all'etnocidio. In particolare è difficile dissociare il versante emancipatore, quello dei (pretesi) Diritti dell'uomo, dal versante spoliatore, quello della lotta per il profitto (1989); e ancora Latouche si sofferma a considerare che il "terzo mondo" viene sempre descritto in condizione di *abbandono*. Questa condizione è causata da una *deculturazione* che si aggrava a causa della terapia, ossia le politiche di "sviluppo". Ne deriva che l'introduzione dei valori occidentali, quelli della scienza, della tecnica, dell'economia, dello sviluppo, del dominio della natura siano basi di deculturazione. Latouche, a questo proposito, parla di un vero e proprio processo di *conversione*. Tale processo non può venir perseguito attraverso la violenza aperta o il saccheggio sia pure mascherato in scambio mercantile ineguale, bensì tramite il dono (1989).
12. Su questo punto si veda anche la posizione di Alberto Arce e Norman Long contenuta nel saggio "Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica", in Malighetti R., (2005), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, pp.51-108. Il saggio è apparso precedentemente (2000) in Arce A., Long N., (a cura di), *Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*, London: Routledge. Mariella Pandolfi nel suo contributo dal titolo "Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, ingerenza", in Malighetti (2005), si esprime in questi termini: "[...] salvare bambini, donne, vecchi, corpi affamati e sofferenti ha rappresentato negli anni Novanta il *grand récit* con cui molti uomini politici si sono presentati sulla scena politica locale" (2005:173).
13. Seppure con esplicito riferimento all'ambito africano, il volume *L'Africa in soccorso dell'Occidente*, vuole presentare il continente come simbolo di una realtà più globale, e in alcuni passaggi si combina perfettamente con l'oggetto delle critiche antropologiche allo sviluppo. L'autrice afferma, infatti, che l'Occidente adorna "la ricerca cinica dei suoi interessi con parole filantropiche", ma di fatto continua a mantenere le politiche e gli orientamenti macroeconomici che della povertà sono responsabili (Cfr. Escobar 1995); l'autrice non risparmia nemmeno le organizzazioni che operano sul campo allorché afferma che le ong svolgono spesso un lavoro notevole, ma tuttavia, per definizione, la loro azione comporta un rapporto disuguale tra chi aiuta e chi è aiutato, e cita un proverbio africano: 'la mano che riceve è sempre al di sotto di quella che dà'. Anche se il volume e le posizioni della Robert sono stati tacciati di etnocentrismo 'al rovescio', la studiosa precisa che le mentalità africane sono profondamente segnate dal senso del collettivo; ciò vale sia in ambiente rurale che urbano, e per le diverse classi sociali; sono avvolte in una sorta di filantropia implicita che dunque non può e non deve essere impartita dall'esterno. Sul tema della filantropia africana si può fare riferimento alla ricerca di D. LeBeau (2005), *Building community philanthropy in Namibia*, condotta per conto dell'Institute for Public Policy Research (IPPR).
14. Proprio in seguito alla decolonizzazione, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, sorgono le prime rivendicazioni del diritto allo sviluppo come diritto dei popoli. Cfr. Carazzone e Raimondi (2003); dal punto di vista antropologico una critica importante sulla concezione di 'sviluppo' come 'diritto dei popoli' è quella proposta da Malighetti: "[...] l'apparato dello sviluppo si iscrive così in un sistema caratteristico della modernità occidentale che permette di legittimare azioni ingiustificabili richiamandosi a valori universali indiscutibili (in realtà etnocentrici nella concezione e soprattutto nell'applicazione molto selettiva) generalmente legati a presunti diritti giusnaturalistici di individui astratti. Attraverso il principio di ingerenza umanitaria viene superato il fondamento del diritto internazionale, perseguendo strategie politico-diplomatiche miranti all'eliminazione di tutti gli ostacoli... che impediscono di realizzare un programma neo-liberista di globalizzazione" (2005: 20).
15. Si fa qui riferimento al magistrale volume di contributi sul tema da lui curato: *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*, New York: Routledge.
16. Arturo Escobar è uno dei più convinti critici dei concetti di sviluppo e logica della cooperazione internazionale, a suo parere neo-colonialismo sapientemente travestito da filantropia organizzata (1995; 2006). Su questo aspetto, e per una trattazione della questione umanitaria, sia dal punto di vista filosofico-antropologico e sia da quello sociologico-politico, si veda anche l'interessante volume di Boltanski L., (2000), *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina.
17. Su questo argomento rappresenta un interessante approfondimento il contributo di Paul Nchoji Nkwi, "Anthropology in a Postcolonial Africa: The Survival Debate" (2006: 157-181), in Escobar A. e Lins Ribeiro G.(2006), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*.
18. Con 'teoria della dipendenza' ci si riferisce ad una delle tre teorie relative al sottosviluppo (le altre due sono: la 'teoria della modernizzazione' e la 'teoria sub-centrica'). Essa sorge negli anni '50-'60 del Novecento. Condivide la convinzione che il tasso di crescita economica può essere considerato una locomotrice che produce una dinamica in tutta la società, da cui deriva automaticamente il pieno impiego della forza lavoro e la sua integrazione sociale. Sostiene che le relazioni attuali fra Occidente e Terzo Mondo affondano le radici nelle precedenti epoche del colonialismo, quando le diverse regioni dei paesi del Terzo Mondo erano costrette a specializzarsi nella produzione di beni primari destinati all'esportazione per soddisfare le necessità delle potenze coloniali. Vengono chiamate in causa anche le *élites* di quei paesi nei quali i

- centri urbani più ricchi operano come intermediari fra il centro capitalista e la periferia sottosviluppata. *Appunti del corso di specializzazione in Diritti Umani e Cooperazione allo Sviluppo* – VIS (2006).
19. Un interessante contributo sul rapporto tra antropologi, intenti a ricomporre il tessuto, ormai fragile, delle culture tradizionali e agenti (stranieri e funzionari nazionali) di uno sviluppo che emargina e sopprime anche le “arretrate” storie collettive e personali dei suoi presunti beneficiari degli interventi di cooperazione si veda il volume di Rossetti G., 2004, *Terra incognita. Antropologia e cooperazione: incontri in Africa*. Catanzaro, Rubbettino Editore.
20. “Nuove agende di ricerca sullo sviluppo: il contributo dell’antropologia”, in Malighetti (2005: 86-108).
21. Il termine ‘sottosviluppo’ fu coniato dal presidente americano Harry Truman, durante il discorso inaugurale al congresso degli Stati Uniti, nel 1949. Cfr. Carazzone e Raimondi (2003) e Malighetti (2005) tra gli altri. Occorre fare una precisazione: la questione nasce ufficialmente all’epoca della conferenza di Bandung (Giava, 1955), che definì paesi del Terzo Mondo quelli che non appartenevano né all’Occidente industrializzato né al blocco orientale guidato dall’URSS. Oggi il termine di Terzo Mondo risulta essere piuttosto riduttivo, poiché le realtà sono più complesse, in ogni continente e sub-continente. Si preferisce così parlare di paesi sviluppati e di paesi sottosviluppati, o in via di sviluppo, *Appunti del corso di specializzazione in Diritti Umani e Cooperazione allo Sviluppo* – VIS (2006).
22. In controtendenza con questa prospettiva è il lavoro dell’antropologa Debie LeBeau che ha condotto importanti ricerche sociali sullo sviluppo con oggetto la costruzione del senso ‘filantropico’ comunitario a livello locale in Namibia, di cui si può leggere in una pubblicazione inedita curata per il Namibian Peace Center di Bachbrecht: LeBeau D., (2005), *An Investigation into the Lives of Namibian Ex-Fighters Fifteen Years After Independence*; e in (2005), *Community Philanthropy in Namibia*, report finale della ricerca condotta per conto dell’Institute for Public Policy Research della Namibia.
23. Come fa notare Malighetti, infatti, nonostante i tentativi di riformulazione (sviluppo alternativo, sviluppo sostenibile, sviluppo partecipativo, sviluppo orientato alle risorse ecologiche, ecc...), e a discapito degli esiti fallimentari, le pratiche di cooperazione continuano a fondarsi su una visione unilineare dell’evoluzione del tutto analoga a quella che in passato aveva legittimato le pratiche coloniali. Non da ultimo, la più recente formulazione divenuta dottrina ufficiale delle Nazioni Unite, lo sviluppo sostenibile (2005: 19). Il termine “sostenibile” indica che il processo di sviluppo deve essere attento a non causare danni irreversibili all’ecosistema, mentre la parola “umano” suggerisce che la finalità ultima dello sviluppo è il benessere delle persone.
24. Cfr. Latouche (1989), Carazzone e Raimondi (2003) e Malighetti (2005). I diritti umani – ad un livello generale -vengono intesi nella loro ripartizione classica: diritti economici, sociali e culturali.
25. Per la critica del relativismo culturale al concetto di sviluppo si faccia riferimento a Rist G. (1996), *Le Développement. Histoire d’une croyance occidentale*.
26. Cfr. Colombo D., Scoppa C. (2006). La questione si pone a partire dalla domanda: è giusto sostenere che nessuna bambina può essere sottoposta a mutilazione genitale, clitoridectomia, escissione o infibulazione o, invece, rispettare la diversità delle culture che ritengono tali pratiche tradizionali inevitabili perché la bambina venga accettata all’interno della propria società e, una volta raggiunta la pubertà, trovare marito? Cfr. Carazzone e Raimondi (2003). Nel campo dell’antropologia medica, applicata all’ambito dello sviluppo, si possono vedere i lavori dell’antropologa Debie LeBeau relativi all’HIV/AIDS in Namibia; in particolare LeBeau D., (2003), *Dealing with Disorder. Traditional and Western Medicine in Katutura (Namibia)*, Colonia: Rüdiger Köppe Verlag.
27. Mariella Pandolfi dal 1996 si occupa dei Balcani post-comunisti in duplice veste di antropologa e di osservatore per l’ONU in Albania, Kosovo e Bosnia-Erzegovina. Qui la ricerca è rivolta all’antropologia delle istituzioni, delle organizzazioni internazionali e delle organizzazioni non governative, in una prospettiva critica verso gli approcci classici dell’antropologia dello sviluppo. Il suo lavoro ha aperto un dibattito internazionale sugli interventi umanitari e sulla legittimità di farne oggetto di indagini antropologiche. E’ stata consulente delle Nazioni Unite e dell’IOM in Kosovo e Albania negli anni 1999-2001.
28. Alexandra Lavrillier ha rivoluzionato i curricula formativi dei nomadi siberiani introducendo lo studio del computer, dell’inglese e del francese. La scuola nomade coltiva molti aspetti della cultura degli Evenk, come le danze tradizionali e le attività rituali
29. Un approfondimento su questo progetto, tra gli altri, è quello a cura di Saporiti M. (2006), “La maestra dei nomadi siberiani”, in *Newton Online*, dicembre 2006, (consultabile all’indirizzo: http://newton.corriere.it/PrimoPiano/News/2006/12_Dicembre/4/maestra_siberia.shtml, cons. il 16 ott. 2007).
30. Wolf E.R. (1974), “American Anthropologists and American Society”, in Hymes D. (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books, pp. 251-63.
31. Lévi-Strauss C., (1966), “Anthropology: Its Achievement and Future”, in *Current Anthropology*, No. 7: 124-27.
- Bibliografia**
- Antonelli G., Raimondi A., 2001, *Manuale di Cooperazione allo Sviluppo. Linee evolutive, spunti problematici, prospettive*, Torino, SEI – Società Editrice Internazionale.
- Abram, S., Waldren, J., 1998, (a cura di), *Anthropological Perspectives on Local Development: Knowledge and Sentiments in Conflict*, London-New York: Routledge.
- Appadurai, A., 1995, “The Production of Locality”, in Fardon R., *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London-New York: Routledge.
- id., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arce, A., Long, N., 2000, *Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*. London: Routledge.
- Boltanski, L., 1993, *La Souffrance à distance morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métaillé, (ed. it., *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000).
- Carazzone, C., Raimondi, A., 2003, *La globalizzazione dal volto umano. Diritti umani: la nuova sfida della cooperazione allo sviluppo*, VIS – Volontariato Internazionale per lo Sviluppo, Torino, Società Editrice Internazionale – SEI.
- Colajanni, A., 1993, “Antropologia e cooperazione internazionale allo sviluppo. Possibilità e limiti dell’antropologia applicata”, in Apolito P., *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*, Roma, Franco Angeli.
- id., 1994, *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*, Varese, I.S.S.C.O.
- Colombo, D., Scoppa, C., 2006, (a cura di), “Mooladé, la forza delle donne” (inedito), in *Mooladé* (Senegal, 2003) di Ousmane Sembene, Milano, Feltrinelli Real Cinema.
- Crewe, E., Harrison, E., 1998, *Whose Development?: An Ethnography of Aid*. New York: Zed Books.
- Cristaldi, L., 2004, (a cura di), *Lavorare nella cooperazione internazionale*, VIS – Volontariato Internazionale per lo Sviluppo, Torino, Società Editrice Internazionale – SEI.
- Escobar, A., 1995, *Encountering Development, the making and unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A., Lins Ribeiro, G., 2006, (a cura di), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, New York: Berg Publishing, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Inc.
- Fabietti, U., 1991, *Storia dell’antropologia*, Bologna, Zanichelli.
- Garcia, C., 2002, “Culturally Sustainable Development”, in Cohen J. H., Dannhaeuser N., *Economic Development: An Anthropological Approach*, New York: Altamira Press.
- Gardner, K., Lewis, D., 1996, (a cura di), *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. Chicago, IL: Pluto Press.
- Grillo, R. D., 1997, (a cura di), “Discourses of Development: The View from Anthropology”, in *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*, Oxford and New York: Berg Publishing, pp. 1-33.
- Hobart, M., 1993, (a cura di), *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. New York: Routledge.
- Isbister, J., 1998, *Promise Not Kept: The Betrayal of Social Change in the third World*. Fourth Edition. West Hartford, CT: Kumarian Press.
- Kilani, M., 1994, *Antropologia. Un’introduzione*, Bari, Dedalo.
- Latouche, S., 1989, *L’occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l’uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, (ed.it. *L’occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992).
- id., 1997, *L’autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel, (ed. it. *L’Altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000).
- Malighetti, R., 2002, “Post-colonialismo e post-sviluppo: le lezioni dell’antropologia coloniale”, in *Antropologia*, n.2, Roma, Meltemi, pp. 91-114.

- id., 2005, (a cura di), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive antropologiche*, Roma, Meltemi.
- Olivier de Sardan, J.-P., 1995, *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.
- Pieterse, J. N., 1998, “My paradigm or yours? Alternative development, post-development, and reflexive development”, in *Development and Change*, N. 29, pp. 343-373.
- Rist, G., 1996, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, (ed.it. *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997).
- Robert, A.C., 2004, *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Editions de l'Atelier, (ed. it. *L'Africa in soccorso dell'Occidente*, Roma, EMI – Editrice Missionaria Italiana, 2006).
- Rossetti, G., 2004, *Terra incognita. Antropologia e cooperazione: incontri in Africa*, Catanzaro, Rubbettino Editore.
- Schuurman, F.J., 1993, *Beyond the Impasse. New Direction in Development Theory*. Zed Books, London.
- Volpini, D., 1984, “Considerazioni Antropologiche sui Processi di Modernizzazione Indotti nel Terzo Mondo”, in *Quaderni di Antropologia e Sviluppo*, Quaderno n.1, pubblicazione a cura del Dipartimento di Sociologia dell'Università degli Studi di Bologna.
- id., 1992, *Antropologia e Sviluppo. Linee epistemologiche per un'antropologia dello sviluppo*, Dipartimento di Sociologia dell'Università di Bologna.

Maria Chiara Miduri (Torino, 1981), ha conseguito la laurea in Lettere ad indirizzo antropologico (C.d.S. in Comunicazione interculturale) presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino, discutendo una tesi in Etnologia (relatore: prof.ssa Cecilia Pennacini, controrelatore: prof. Francesco Remotti), avente per oggetto la rilettura e funzionalizzazione sistemico-teorica in chiave logico-fuzzy, del culto di Mwari come protagonista del processo di costruzione nazionale identitaria in Zimbabwe 1896 – 2000. È attualmente specializzanda in Antropologia culturale ed Etnologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'ateneo torinese.
