

# Ripoliticizzare la vulnerabilità. I Peul del Sahel di fronte al cambiamento climatico, alla crisi alimentare e all'instabilità politica

*Riccardo Ciavoletta*  
*Università degli Studi di Teramo*

*This paper aims at formulating a critique of the relationship between food crisis and political instability in the Sahel, especially in relation to Fulani herders communities. Scholars have often focused on systems of production and Human-Nature relationships when analyzing these populations of nomadic origins. But nowadays, it is necessary to update the interpretation of these phenomena in the light of new dynamics. Today, international development and governance actors aims at using some neo-Malthusian perspectives, which interpret the Sahel food crisis as an immediate and direct effect of a crisis of production linked to the deterioration of climatic conditions. Thus, they restore in the scientific debate the idea of a direct relation of action/reaction between Nature and Human beings. For instance, they interpret as an adaptive strategy every type of mobility, from the variation of transhumance pathways to the international migration of a new category of subjects (“environmental refugees”), who are supposed to enter Europe to flee food crisis. On the contrary, a deeper interpretation of environmental and food crisis in the Sahel shows that it is not a direct relationship: some political reasons are at stake as elements of instability and vulnerability. In order to understand these dynamics, the paper stems from an “emic” interpretation of these communities’ modes of reaction and the way in which they elaborate an idea of “risk” and “vulnerability”. In these imaginaries, the food and environmental crisis are often intertwined to the political instability, which need an analysis of how these populations define and put accountability and responsibility for their condition to human, natural or other forces.*

Partendo da un’analisi del discorso delle organizzazioni internazionali sul legame tra cambiamento climatico e crisi alimentare nel Sahel, questo articolo si propone di mostrare come esista uno iato tra la visione determinista su cui si basa il mondo dello sviluppo e della *governance* globale e le tattiche messe in atto dalle popolazioni saheliane per far

fronte alla loro vulnerabilità ambientale e alimentare, in particolare in relazione alla questione della mobilità. I dati etnografici e politici raccolti durante due ricerche di campo nella regione centro-meridionale della Mauritania e nel Gourma maliano<sup>1</sup>, presso dei gruppi di Peuls pastori su cui si basa quest'articolo, ci portano a riflettere sulle percezioni e i significati culturali di concetti quali rischio, paura, incertezza e insicurezza e ad analizzare le spiegazioni che le organizzazioni internazionali e le popolazioni locali danno a questa vulnerabilità ambientale e alimentare. Come si vedrà in seguito, è fondamentale non solo decostruire l'approccio della *governance* e delle ricerche scientifiche, ma anche interrogarsi sulle rappresentazioni culturali del rischio e sui modi in cui le popolazioni locali spiegano le ragioni della loro insicurezza e dell'incertezza del futuro, visto che la provvisorietà dell'uomo di fronte al mondo, per usare la terminologia di Bernardo Bernardi a cui ci si ispira in questa sede, costituisce l'elemento originario di ogni "etnema sociale" – sia esso la tecnologia, la parentela o soprattutto l'etnema religioso-magico – rappresentando la mediazione significativa e fondante tra l'uomo e l'ambiente (*oikos*), tra il noi e il cosmo (Bernardi 1974). Più concretamente, si tratta di rispondere alla seguente domanda: chi è riconosciuto dagli attori della *governance* e dalle popolazioni saheliane come responsabile di questa vulnerabilità? Tale domanda si dimostra fondamentale per comprendere le dimensioni politiche della crisi ambientale e alimentare nel Sahel, rivelando, forse sorprendentemente, che esistono inattese similitudini tra la visione della *governance* globale e quella delle popolazioni locali nella maniera in cui depolitizzano cause ed effetti di questi fenomeni.

### Visione globale contro fatalismi locali?

A quasi tre decenni dalle drammatiche siccità e carestie saheliane che segnaron l'entrata dei drammi umanitari nella copertura mediatica globale (Copans 1975), la regione arida compresa tra il Sahara e le zone più umide del continente africano è tornata oggi ad essere l'oggetto di crescenti preoccupazioni da parte della comunità internazionale. Il cambiamento climatico, in particolare, costituisce attualmente una delle questioni più rilevanti nel dibattito politico globale, come dimostra l'assegnazione del Premio Nobel per la Pace del 2007 ad Al Gore e all'Intergovernamental Panel on Climate Change (IPCC), o addirittura l'annuncio di un *New Deal* ecologico da parte del nuovo presidente degli Stati Uniti, Barack Obama. Alcuni fenomeni legati al deterioramento delle condizioni ambientali, come l'uragano Katrina che ha colpito la Louisiana nel 2005, hanno contraddetto le posizioni più scettiche riguardo l'impatto inquinante

dell'uomo sull'ambiente e hanno mostrato la dimensione globale della minaccia. Il Sahel resta una delle regioni dove l'impatto del cambiamento climatico sulla vita delle popolazioni locali sembra avere le conseguenze più drammatiche, visto che la desertificazione e la diminuzione delle piogge aggravano ulteriormente le condizioni di un contesto ecologico già contrassegnato da penurie d'acqua croniche ed estreme (Dietz, Ruben, Verhagen 2004). Il deterioramento delle condizioni ambientali ha evidentemente un effetto diretto sulla produzione agro-pastorale e quindi sulla sicurezza alimentare delle popolazioni rurali saheliane. Non sorprende che la maggior parte delle più importanti organizzazioni internazionali che si occupano di alimentazione o di povertà in generale, come la FAO e la Banca Mondiale, abbiano istituito sezioni scientifiche e operative riguardanti il cambiamento climatico (FAO 2008; World Bank 2008), integrando e talvolta ricalcando le preoccupazioni delle organizzazioni internazionali specializzate statutariamente sul clima e l'ambiente, quali ad esempio le agenzie dell'ONU e l'IPCC (2007). Tutti i rapporti concordano nel segnalare il Sahel come una delle regioni più vulnerabili davanti alla minaccia di una crisi alimentare aggravata dal surriscaldamento globale. Le previsioni delle organizzazioni internazionali prefigurano delle situazioni drammatiche con delle diminuzioni drastiche della produttività agro-pastorale.

L'accento posto dai principali attori della comunità internazionale sul cambiamento climatico e i suoi effetti nefasti si basa su delle previsioni a medio e lungo termine formulate in funzione di rilevazioni scientifiche, come le immagini satellitari sull'evoluzione della desertificazione o dei rilevamenti pluviometrici. Partendo da osservazioni ben più pragmatiche, le popolazioni locali si troverebbero d'accordo con le conclusioni tratte dagli scienziati a proposito del declino ambientale e quindi della produzione agro-pastorale degli ultimi decenni, affermando: «se io ho fame, è perché il cielo non è caduto» («*sa mi rafama, fu kammu warai*»)<sup>2</sup>. Tutti i membri di qualsiasi villaggio visitato sia in Mauritania che in Mali hanno di fatto ammesso che prima delle grandi siccità del 1973 e del 1984, chiamati in maniera eufemistica “gli anni del niente” (*fobie*), le loro comunità vivevano in una sorta di autonomia alimentare, in quanto i raccolti dei campi bastavano ai bisogni dei produttori per l'intero arco dell'anno e gli stock di bestiame erano sufficienti ai pastori per l'alimentazione e per l'acquisizione dei cereali attraverso lo scambio o il mercato. Oggi, una media approssimativa della produzione agro-pastorale nelle due zone prese in considerazione attesterebbe un'autonomia alimentare di due mesi dopo la raccolta, scaduti i quali ci si ritrova costretti per dieci mesi a reperire cibo sul mercato.

L'accordo tra popolazioni locali e scienziati del cambiamento climatico si arresta però alla lettura del passato e non prosegue per forza nella

previsione dell'andamento futuro del clima. La tecnologia della ricerca scientifica offre un sapere-potere incommensurabile, ciò che Kant (2004: 186) chiamava nella sua *Antropologia pragmatica* la «facoltà della previsione». Durante una recente ricerca di campo nella regione del Gourma maliano, ho potuto mettere in prospettiva le previsioni scientifiche con la percezione del cambiamento climatico delle popolazioni saheliane direttamente coinvolte. Questa ricerca è stata commissionata dal più vasto programma di ricerca mondiale sul cambiamento climatico e il suo impatto in Africa – l'*African Monsoon Multidisciplinary Analysis* – che nella regione in questione ha predisposto delle tecnologie di rilevazione delle variazioni meteorologiche e biologiche. Trovandomi spesso in villaggi rurali dotati di pluviometri installati dal programma di ricerca, ho potuto raccogliere le opinioni degli abitanti a proposito di questa idea di previsione scientifica dell'andamento pluviometrico. Non stupirà certamente sapere che gli abitanti di questi villaggi sono alquanto scettici di fronte all'idea di poter prevedere l'andamento futuro della natura, affermando: «di quel che è stato possiamo raccontare, ma di ciò che non è ancora capitato, non so» («*ko welli o miden mbaawi fillade, ko welata, mi anda*»). Il capo di una comunità di pastori, discutendo del pluviometro installato al centro del suo villaggio, ha ammesso con un accento ironico: «non capisco a cosa possa servire, certamente non farà piovere domani». Quest'affermazione sembra esemplificare la differenza d'approccio riguardo all'andamento del clima tra la visione scientifica – oggettivante, “satellitare” – su cui si fondano le posizioni degli attori della *governance* globale e la posizione apparentemente “fatalista” delle popolazioni rurali più colpite dagli effetti del cambiamento climatico.

Il cosiddetto fatalismo delle popolazioni rurali, e in particolare dei Peuls pastori, sembra profondamente ancorato alla loro traiettoria storica e culturale. Presso i Peuls del Mali centrale è ad esempio impossibile esprimere in *fulfulde* l'aggettivo “naturale”, qualora lo si voglia apporre alle minacce ambientali e climatiche che incombono sulla loro vita. Queste minacce possono solo essere tradotte con il termine di *fedoode*, una parola che significa letteralmente i “destini”, o il termine *doole* (pl. *kuDol*) che indica una “forza” o “vincolo esterno” (Ciavolella 2010c). La siccità e altre forme di minaccia ambientale non possono essere interpretate come dei semplici fenomeni “naturali” e ci costringono a tenere a mente l'avvertimento di Descola (2005) a non considerare, da un punto di vista emico, la “natura” come una semplice materia inerme a disposizione dell'uomo per il suo sfruttamento o distaccata nelle sue forze da qualsiasi tipo di interazione simbolica con il mondo umano. Per i Peuls, infatti, ciò che scientificamente viene considerato come facente parte dell'universo “naturale” è inserito in una dimensione morale e simbolica

del mondo. Tuttavia, a differenza di quanto lo stesso Descola sembra suggerire a proposito dei Peuls (ivi: 63) per suffragare la propria ipotesi di un'opposizione tra Occidente e popoli premoderni nel concepire la natura, la visione morale del mondo naturale da parte dei Peuls non si traduce in un'adesione panteistica o animista. Ben al contrario, il mondo delle forze naturali incontrollabili, dei *fedoode* e dei *kuDol*, risulta essere uno spazio separato poiché minaccioso e imprevedibile. Nell'immaginario politico e morale dei Peuls della Mauritania e del Mali, l'insieme di questi "destini" risiede nel *ladde*, una parola che traduce letteralmente l'idea di "savana", ma che è spesso utilizzata per indicare, nelle sue parafrasi in francese, lo spazio fisico degli elementi naturali. L'ambiguità di questo concetto risiede nel fatto che esso rappresenta al contempo uno spazio fisico necessario alla vita della comunità pastorale, nella misura in cui offre le risorse naturali indispensabili alle sue attività, e uno spazio morale dove si nascondono minacce imprevedibili, incontrollabili e imperscrutabili pendenti sulla comunità (Ciavolella 2007). Il *ladde* si oppone dunque allo spazio domestico e conosciuto del villaggio come luogo al contempo fisico e morale.

In questo ordine di idee, le spiegazioni che vengono date ai "destini" sono investite di riferimenti magico-religiosi. La volontà di un'entità superiore – chiamata Allah fin dall'islamizzazione di questi gruppi negli anni Cinquanta – si è sovrapposta ad un immaginario e a delle pratiche legate alla "stregoneria" – su cui oggi si esprime riserbo pubblico – come spiegazione ultima e incontestabile di ogni incertezza della vita, di quella provvisorietà che, come si è detto, costituisce per Bernardi l'elemento fondante del «peso esistenziale della condizione umana» (Bernardi 1974: 353). È questo il registro scientifico con cui l'autore bolognese ha ad esempio analizzato quel che egli ha definito il "teismo pastorale" presso le popolazioni di allevatori del Kenya dove, in situazioni ecologiche e in contesti culturali comparabili ai Peuls di cui si discute in queste pagine, l'entità superiore divina si confonde con la pioggia o il cielo (Bernardi 1996).

La questione dello scarto tra una pretesa oggettività dello sguardo scientifico di tradizione europea e il fatalismo delle comunità rurali africane ha costituito l'oggetto di un dibattito tanto celebre e ormai risolto a proposito della razionalità o addirittura del prelogismo africano, in particolare in relazione alla cosiddetta "stregoneria" (Bellagamba 2008), fin dalle riflessioni pionieristiche di Evans-Pritchard sugli Zande, poi continuate da Mary Douglas (Evans-Pritchard 1937; Douglas 1966). Eppure, questa distinzione si ripresenta attualmente nei contesti di intervento dei progetti di sviluppo e di *governance* in generale (Escobar 1991). Sia gli studi scientifici sull'impatto del cambiamento climatico

che gli attori internazionali per lo sviluppo applicano una visione olistica al problema e reputano razionali le sole scelte degli individui che prevedono un approccio strategico e non congiunturale alla risoluzione dei propri problemi<sup>3</sup>. Le organizzazioni internazionali come la FAO e la Banca Mondiale, interessate attualmente a formulare strategie per “mitigare il rischio” (*mitigate risk*), reputano indispensabile migliorare la capacità di previsione meteorologica di breve e lungo termine e di trasmettere l’informazione – in una sorta di *early warning system* – alle comunità prevedibilmente coinvolte affinché queste operino delle scelte che possano proteggerle da un disastro futuro ormai certo (tra una settimana? Tra dieci anni?). Ogni azione che non sia votata alla risoluzione di un problema di lungo termine attraverso una pianificazione strategica è considerata quindi non solo inutile, ma anche irrazionale e prodotta da un coacervo di resistenze tradizionaliste, preconcetti culturali e fatalismo.

### **Mobilità, *rational choice* e conflitto generazionale**

In termini un po’ più concreti, lo scarto tra l’approccio delle organizzazioni internazionali e la visione delle popolazioni locali si rende particolarmente evidente quando trattiamo la questione della mobilità. Lo spostamento di popolazioni è diventato un tema centrale nel dibattito politico e scientifico, in particolare per la preoccupazione crescente suscitata da quel tipo specifico di mobilità che rappresenta la migrazione africana verso l’Europa. Questa mobilità viene talvolta spiegata come una reazione meccanica ed emergenziale ad una crisi ambientale e alimentare, come quella che pende cronicamente sul Sahel. Il peggioramento previsto delle condizioni ambientali in queste lande desolate permette ad esempio al Programma per l’ambiente o all’Università delle Nazioni Unite<sup>4</sup> di preannunciare un aumento drastico delle migrazioni forzate per ragioni ecologiche, costringendo alla formulazione di una nuova categoria giuridica internazionalmente riconosciuta quale quella di “rifugiato ambientale” (Black 1998; Bates 2002; Cournil, Mazzega 2007). Pur trattandosi di una semplificazione discutibile nella misura in cui la mobilità è spiegata in un modo alquanto meccanico, resta indubbio che il deterioramento delle condizioni ambientali possa provocare una reazione “mobile” da parte delle popolazioni vulnerabili, come tra l’altro può ben dimostrare la stessa storia delle popolazioni pastorali, segnate dall’alto grado di mobilità in funzione delle condizioni ecologiche. Tuttavia, la storia della mobilità nel Sahel rurale mostra, a meno che le popolazioni non si trovino di fronte ad una crisi subitanea ed estrema, come nel caso di una siccità, come le co-

munità rurali applichino delle “tattiche” di mobilità congiunturali, immediate e reversibili e non delle “strategie” pianificate dettate da strumenti oggettivanti e scientifici, quali la predizione statistica e la *rational choice* (De Bruijn, van Dijk 1999, 2004; De Bruijn *et al.*, 2005). Queste tattiche possono essere “tradizionali”, nel senso che sono tese alla preservazione dell’attività pastorale, come il prolungamento dei percorsi di transumanza o lo spostamento dei villaggi verso zone provvisoriamente meno esposte al deterioramento delle condizioni climatiche. Come ha dimostrato van Dijk (1997), dietro il declino ambientale previsto scientificamente sulla base di proiezione su larga scala spaziale e temporale, si nasconde un’alta variabilità delle situazioni locali entro le quali gli attori compiono le loro scelte<sup>5</sup>. Ma si diffondono anche altre tattiche “moderne”, se pensiamo in particolare alla migrazione stagionale dei giovani adulti verso le città (Broekhuis, De Bruijn, De Jong 2004), una migrazione che incrina l’unità residenziale e la preservazione delle attività agro-pastorali che le generazioni dei loro genitori hanno conosciuto fino agli anni Ottanta.

In una prospettiva di lungo termine, queste tattiche della mobilità non sembrano razionali nella misura in cui non rappresentano una soluzione definitiva alla vulnerabilità ecologica. Lo spostamento pastorale in ambito rurale, anche qualora conduca a migliori condizioni ambientali, non fa altro che preservare le attività economiche per l’anno climatico in corso in una zona preservata solo provvisoriamente dalla minaccia di degradazione ambientale, una degradazione che, come predicono le osservazioni scientifiche, costituisce prima o poi il futuro inevitabile di ogni appezzamento di terra saheliana. Considerazioni simili possono essere effettuate per i nuovi tipi di mobilità che coinvolgono soprattutto i giovani nel loro esodo rurale verso le luci della città. Nonostante le loro «attese di modernità», citando Ferguson (1999), i giovani immigrati rurali originari dei villaggi più marginali si ritrovano a subire nuovi tipi di emarginazione economica e sociale nel contesto urbano, dove gli effetti del deterioramento delle condizioni climatiche, anche se meno immediati che in campagna, si sovrappongono ad altri tipi di vulnerabilità. In ogni caso, queste soluzioni appaiono come delle risposte transitorie e immediate – e dunque spesso “stagionali” – che non offrono risposte durature alle comunità in questione per uscire da uno stato di precarietà e dalla condizione di incertezza.

L’accento posto sulla mobilità, sospinti magari dall’attenzione prestata alla questione dal dibattito politico e scientifico contemporaneo, rischia tuttavia di perdere di vista un aspetto fondamentale del problema: la maggior parte delle popolazioni saheliane più marginali, quelle più vulnerabili alle minacce climatiche o all’insicurezza alimentare e dunque teoricamente più incentivate ad una “reazione mobile”, si ritrovano paradossalmente a costituire i gruppi più stabili della regione. Per questa ragione, altrove

(Ciavolella 2010a) è stato proposto di rendere più complesso il dibattito sulla “cultura della mobilità” (De Bruijn, van Dijk, Foeken 2001; Hahn, Klute 2007) che insiste forse troppo sulla riproduzione e la resistenza di saperi mobili, inserendolo in una riflessione più larga su quel che potremmo chiamare un “capitale mobilità”. Nelle regioni prese in considerazione, le forme contemporanee della mobilità riguardano quei gruppi che detengono quel capitale economico o sociale indispensabile per intraprendere con successo un percorso di vita translocale. Se si prendono poi in considerazione in particolare le popolazioni Peul della regione, colpisce notare quanto essi, malgrado un’origine nomade e dunque una comprovata “cultura della mobilità”, si ritrovino spesso tra i più emarginati nelle dinamiche dell’extraversione locale. Per quanto riguarda la mobilità in ambito rurale, tesa alla preservazione delle attività pastorali, le popolazioni hanno visto ridursi le loro possibilità di movimento dalla privatizzazione delle terre e dall’incentivo al controllo e alla produzione agricola, benché in declino, da parte dei progetti di sviluppo, ma anche dall’aumento del controllo politico del territorio e delle frontiere da parte degli Stati o di gruppi organizzati. Si arriva così a situazioni critiche, come in diverse zone di frontiera tra Sahel e regione sudanese (Konings 2001; Tonah 2003), dove la migrazione verso Sud dei Peuls per la preservazione delle attività pastorali non può che iscriversi in territori altamente politicizzati e scontrarsi per lo sfruttamento delle esigue risorse naturali con le popolazioni locali tra cui si diffondono sempre più discorsi impostati sull’“autoctonia”. L’esodo rurale dei giovani verso le città sembra allora l’unica risposta “mobile” possibile per queste comunità, anche se in tal caso è significativo rilevare come, in termini comparativi, la gioventù dei villaggi marginali e più vulnerabili di pastori presenta tassi di mobilità rurale-urbana minori rispetto ai gruppi di sedentari e coltivatori, generalmente meglio integrati al sistema amministrativo, alle reti commerciali e di trasporto.

Su questo piano, si assiste nelle regioni saheliane di Mali e Mauritania ad un conflitto generazionale tra i giovani e i loro genitori (Ciavolella, Choplin, in corso di pubblicazione), che preannuncia forse un cambiamento sociale significativo in gruppi dove, come ha ampiamente spiegato Bernardi (1985), l’articolazione in classi d’età (*fedde* in Peul) è un elemento fondante dell’organizzazione sociale. Molti giovani aspirano ad intraprendere l’avventura della migrazione verso le capitali Nouakchott e Bamako per trovare lavoro e non tanto verso l’Europa che rimane una meta lontana dagli orizzonti di vita di queste persone che difficilmente guardano la televisione o si connettono a Internet – mostrando se non altro quanto la globalizzazione sia un fenomeno perlomeno graduato. Nei casi in cui l’esodo rurale dei giovani sia già una pratica relativamente consolidata, come tra i Peul della Mauritania, è interessante notare che le loro



rimesse costituiscono la principale risorsa di sostentamento per le generazioni più anziane rimaste al villaggio, provocando spesso delle frizioni tra l'autorità dei più anziani e la loro nuova autorità acquisita in quanto sostenitori della famiglia. Tra i Peul del Gourma maliano, dove invece le mobilità rurali-urbane dei giovani sono rare e più recenti, lo scontro generazionale si manifesta tra la volontà dei giovani di partire e l'imposizione dei più anziani affinché essi restino piuttosto al villaggio. Due moralità contrastanti in gioco, una votata all'intraprendere l'avventura urbana e ad affrontare i rischi che essa comporta, l'altra propensa a concentrarsi sugli sforzi delle comunità al villaggio sulle attività agro-pastorali "tradizionali", facendo affidamento a quei beni ereditati (*tawangal*) dalle generazioni precedenti: la terra e il bestiame. Secondo le prospettive degli attori della *governance* che intervengono in queste regioni, la mobilità dei giovani potrebbe costituire una soluzione per diminuire la vulnerabilità delle loro comunità e la dipendenza dalla produzione agro-pastorale su cui insistono i più anziani ma che è esposta al deterioramento delle condizioni climatiche. In realtà, non bisogna pensare che siano in gioco un'eventuale progettualità strategica dei giovani e un fatalismo immobilista dei più anziani. È alquanto significativo, ad esempio, che, quando abbiamo chiesto a giovani e anziani riuniti se preferivano un pozzo o dei soldi, i giovani abbiano affermato di preferire un aiuto finanziario, suscitando la contestazione dei più anziani che ritengono che i soldi, visto che "finiscono subito", non siano un buon investimento per il futuro, diversamente dal pozzo che offrirebbe l'alleviarsi della vulnerabilità dell'oggi e del domani. Questa progettualità degli anziani si mostra in quel che la tradizione antropologica, fin da Herskovits (1926), ha chiamato il *cattle-complex*, ossia la tendenza dei pastori ad accumulare capi di bestiame ben al di là delle proprie necessità e a non riconvertire l'eccedenza in altri beni o in moneta attraverso il mercato. Questa resistenza alla diversificazione economica può sembrare un retaggio di una società fondata anche nelle rappresentazioni culturali da un rapporto stretto con il bestiame. Ma a ben vedere, tale protezione del gregge contro la riconversione in altre attività economiche ha una sua razionalità strategica. Oggi infatti, grazie alla possibilità di convertire il bestiame in capitale finanziario, i capi bovini in particolare vengono trattiene come una sorta di conto in banca di cui disfarsi solo in caso di estrema necessità, consapevoli del rischio pendente sul domani.

### La nuova savana

Per gli anziani, così come per i giovani, il rischio futuro da cui bisogna difendersi è rappresentato non più dalla savana, dal *ladde* infestato da

forze minacciose, ma dalla “città”. Risulta importante sottolineare che anche a livello terminologico si assiste ad uno spostamento del significato metaforico di *ladde*. In molti sostengono che i pericoli non si nascondono più nella savana, nello spazio rurale libero e incontrollato in cui il pastore transumante, con un atto eroico, si gettava per far pascolare il proprio bestiame. Oggi, i pericoli si nascondono nella vita urbana, in quel mondo dove gli uomini, non appena vi si installano, cominciano a perdere l'*hakille*, ossia la ragione, vivendo paradossalmente a fianco di “politicanti” (*politikBe* in Mali) e “mangiatori di anime” (*sukuñaabe*, in Mauritania), ossia i rappresentanti dello Stato che hanno invece coltivato l'*hakille* grazie alla scuola, trasformando questa intelligenza in pura astuzia contro il più debole. In questo senso, le posizioni dei giovani e degli anziani di fronte ai pericoli del “mondo moderno” sono simili e si differenziano solo nelle risposte per farvi fronte. Davanti a tali minacce, i giovani scelgono ancora di fare come i loro nonni facevano di fronte al *ladde*, “migrare” (*eggal*, letteralmente ogni tipo di spostamento dalla transumanza alla migrazione internazionale) con un gesto eroico in solitudine in questo nuovo mondo pericoloso dove si prova una nuova “crisi della presenza” demartiniana. Nel mondo urbano, lontano dal villaggio, si moltiplicano infatti le minacce (*doole*) che escono sempre più dal loro controllo, con una fluttuazione dei prezzi dei cereali che, se l'anziano del villaggio volesse controllare, dovrebbe recarsi al *Chicago Board of Exchange*. «Il mondo è cambiato (*adunaaru wailiteke*)», dice uno di questi anziani, «ma siamo sempre in pericolo [*bonde*] e con paura [*kulol*]».

Questa paura per quel mondo sconosciuto e incontrollabile che si costruisce al di fuori del villaggio ma da cui arrivano tutte le nuove minacce alla sicurezza dei suoi abitanti suggerisce una riflessione politica. Le popolazioni rurali sembrano affrontare in solitudine la loro vulnerabilità. Le istituzioni, soprattutto le autorità decentralizzate che in principio avrebbero dovuto avvicinarsi ai rappresentati, finiscono per rientrare in quella categoria di forze oscure e incontrollabili che producono più minacce che aiuti. Questa solitudine di fronte al mondo dell'insicurezza è ben dimostrata da alcune espressioni delle popolazioni rurali qualora vogliano dichiarare la loro volontà: “per riuscire, posso solo contare sulle mie forze” e queste forze saranno la forza fisica o il bestiame, per chi rimane al villaggio, e la semplice forza del coraggio per i giovani che tentano l'avventura altrove (Ciavolella 2010c). Questi discorsi si fondano su un ricco bagaglio culturale e linguistico costruitosi nella relazione dei pastori con il *ladde*, ma che oggi viene reimpiegato nel contesto di un nuovo mondo minaccioso. Di fronte ai pericoli e alle minacce del mondo (*doole*), i Peul sostengono di avere solo il *sembe*, la solidità della propria forza – comprendente sia la forza fisica che la propria nobile condotta pastorale (*pulaaku*) –, mentre

il termine *tampere* traduce al contempo l'idea di "fatica" e quella di "povertà". Il fatto che tali rappresentazioni si spostino dalla società pastorale al nuovo contesto "moderno" implica che queste popolazioni abbiano perso in gran parte ogni legame di rappresentatività e di *accountability* con i propri governanti locali e nazionali.

Come dimostrano diversi studi sulla politica della "fame" in Africa (De Waal 1997; Baro, Deubel 2006), è proprio la rottura di ogni legame di responsabilità delle istituzioni di fronte ai propri soggetti su cui si basano le politiche autoritarie dei paesi africani. Se nelle zone di guerra, la fame e la vulnerabilità in genere sono utili agli eserciti e alle milizie per creare dei bacini di manovalanza bellica sempre disponibile (Duffield 1991; Triulzi 1994), nelle zone esenti da conflitti le autorità possono sfruttare la marginalità delle popolazioni rurali per apparire con benevolenza nei momenti delle campagne elettorali. Gli aiuti alimentari (*ballal*) in questi casi appaiono come il gesto caritatevole del buon governante e non un dovere politico di un'istituzione responsabile nei confronti dei cittadini. Ne è una chiara dimostrazione la funzione politica della "fame" in Mauritania negli ultimi anni. Nel 2007, il paese ha eletto per la prima volta in via democratica il proprio presidente, Sidi Ould Cheikh Abdallahi, in una transizione salutata come esemplare dalla comunità internazionale e dalla popolazione locale che sentiva finalmente di ristabilire un controllo e un legame di responsabilità con il potere. Le prime iniziative del presidente sono state indirizzate verso la stabilizzazione della moneta e la lotta alla corruzione e alla malversazione dilagante. Ciò ha tuttavia provocato, assieme agli effetti congiunti dell'aumento dei prezzi mondiali dei cereali, una minore disponibilità monetaria circolante nel paese. In questo contesto, è stato facile per una nuova giunta militare giustificare, nell'agosto del 2008, un nuovo colpo di Stato, accusando il vecchio potere di non saper rispondere alle necessità di base della popolazione. Le prime iniziative del capo della giunta, il generale Mohammed Ould Abdel Aziz, sono appunto consistite nel blocco artificiale dei prezzi del pane e in una serie di azioni caritatevoli, efficacemente mediatizzate, presso i gruppi più disastrati della capitale. Per le elezioni del giugno del 2009, era prevedibile l'appoggio popolare di massa che Abdel Aziz ha poi effettivamente ricevuto (Ciavoletta 2009). Senza un intervento politico che non sia limitato all'azione caritatevole, manca ogni possibilità di uscire da quell'alternanza ciclica tra abbondanza (*jawdi*) e privazione (*tampere*) che costituisce per le popolazioni locali il ritmo inesplicabile e imm modificabile della loro esistenza. In questo quadro, la soluzione alla privazione può essere solo un atto di benevolenza, umana o divina non c'è differenza, venuto d'altrove – da quel *ladde* delle forze benevole e malevole incontrollabili – per alleviare la sofferenza dell'oggi.

La solitudine dei vulnerabili di fronte alle istituzioni locali e nazionali si aggiunge ad una solitudine di fronte al mondo globale, a quel nuovo *ladde* in cui si perde ogni legame di responsabilizzazione con quelle forze che producono chissà dove (nel mercato mondiale, a Washington, nelle industrie cinesi?) la minaccia che incombe oggi su di loro. In molti, come Ulrich Beck (1992, 2007), sperano che con una presa di coscienza di un nuovo “cosmopolitismo globale” sulle origini e le cause di questa “società mondiale del rischio” sia possibile ricostruire i legami di responsabilità tra bacini di origine delle minacce e bacini di impatto delle stesse. Questo significa, per tornare ai nostri casi di studio, che il passaggio dell’informazione, come si domandava Mary Douglas (1985), sulle origini e le cause dei rischi potrebbe già costituire un primo passo verso una ripolitizzazione degli stessi da parte dei vulnerabili, come se il saheliano potesse finalmente diventare un attore impegnato contro il surriscaldamento globale nella società civile mondiale. Tuttavia, sul campo ho spesso tentato di spiegare ad esempio la responsabilità degli occidentali nell’utilizzo delle auto e delle industrie ad alto inquinamento nel provocare la loro mancanza di pioggia o la responsabilità degli speculatori borsistici nello stabilire il prezzo del riso cinese sul loro mercato locale. Malgrado qualche resistenza ad accettare spiegazioni di questo genere – visto che il rischio è sempre volontà di Dio e non un prodotto umano – i miei interlocutori le hanno talvolta acquisite, ma a quel punto hanno affermato: “cosa ce ne facciamo di queste spiegazioni? Possiamo ora cambiare le cose?”. Effettivamente, la consapevolezza dell’umana origine del nostro disordine in cosa può essere utile se non esiste la possibilità di risalire alle sue cause per controllarne gli effetti? Anche di fronte ad un mondo globale, qualora questo diventi accessibile e intendibile, tali popolazioni restano comunque sole di fronte al loro *ladde* pieno di rischi e minacce.

## Note

1. La ricerca in Mauritania è stata condotta con un campo etnografo di dodici mesi tra la capitale Nouakchott e la regione del Centro-Sud (Karakoro) verso la frontiera maliana. Lo studio si iscriveva nel quadro di una Tesi di dottorato di Antropologia sociale e politica su un gruppo di Peul pastori e sulle loro relazioni con lo Stato mauritano (Ciavolella 2008, 2010b). La ricerca in Mali è ancora in corso e si interessa alla percezione culturale del rischio nella zona di Hombori, presso dei gruppi pastorali soprattutto Peul, ma anche Tuareg e Mauri, in comparazione con i sedentari Songhaï. Questo studio si iscrive nel più vasto programma di ricerca mondiale sul cambiamento climatico e il suo impatto in Africa, l’*African Monsoon Multidisciplinary Analysis* (AMMA).

2. Un’altra versione del proverbio recita: «se io ho fame, è perché non ha piovuto» («*sa mi rafama, fu saabi tobai*»).

3. Risulta quantomeno stravagante, ad esempio, che la Banca Mondiale consideri una priorità nella lotta globale contro l’inquinamento che siano proprio le popolazioni più vul-

nerabili delle regioni agricole come il Sahel a preoccuparsi di utilizzare delle tecniche di produzione e energie a basso impatto di CO<sub>2</sub> che siano ecocompatibili non solo in relazione all'ecosistema locale, ma addirittura in funzione dell'equilibrio ecologico globale. Cfr. [www.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/ENVIRONM](http://www.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/ENVIRONM).

4. Institute for Environment and Human Security (UNU-EHS).

5. Ad esempio, nel 2008 il governo maliano ha potuto felicitarsi della buona annata agricola in tutto il paese grazie ad un'alta pluviometria generale. Tuttavia, in queste considerazioni di carattere generale non rientrano i casi come quello del Gourma centrale in cui è stata fatta ricerca e l'andamento delle piogge è stato molto negativo.

## Bibliografia

- Baro, M. & T. Deubel 2006. Persistent Hunger: Perspectives on Vulnerability, Famine, and Food Security in Sub-Saharan Africa. *Annual Review of Anthropology*, 35: 521.
- Bates, D. 2002. Environmental Refugees? Classifying Human Migrations Caused by Environmental Change. *Population & Environment*, 23: 465-77.
- Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London - Newbury Park. Calif: Sage Publications.
- Beck, U. 2007. *Weltrisikogesellschaft: Auf der suche nach der verlorenen sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bellagamba, A. 2008. *L'Africa e la stregoneria: Saggio di antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.
- Bernardi, B. 1974. *Uomo, cultura, società. Introduzione agli studi etno-antropologici*. Milano: Franco Angeli.
- Bernardi, B. 1985. *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge [Cambridgeshire]-New York: Cambridge University Press.
- Bernardi, B. 1996. "Culture e religioni dell'africa", in *Religioni nel tempo: sacro e società nelle culture non occidentali*, a cura di G. Sanna, pp. 46-77. Roma: Edizioni Lavoro.
- Black, R. 1998. *Refugees, Environment and Development*. London: Longman.
- Broekhuis, A., De Bruijn, M. & A. De Jong 2004. Urban-Rural Linkages and Climatic Variability. *Environment and Policy*, 39: 301-22.
- Ciavolella, R. 2007. Mobilizing Families Relationships as a Strategy Against Marginality. The Case of the Fulaabe Group of Mauritania. *Biannual Conference of the European Association of African Studies (AEGIS)*, Leiden.
- Ciavolella, R. 2008. Le pouvoir aux marges. Les fulaabe et l'État mauritanien. *Département de Sciences Humaines (Milan), Centre d'Études Africaines (Paris)* Thèse de doctorat.
- Ciavolella, R. 2009. Entre démocratisations et coups d'état. Hégémonie et subalternité en Mauritanie. *Politique Africaine*, 114: 3-21.
- Ciavolella, R. 2010a. "La cultura della mobilità in questione. Una riflessione a partire dal caso dei fulbe del sahel (Mauritania e Mali)", in *Mobilità e migrazioni in Africa*, a cura di A. Bellagamba. Padova: Altravista.
- Ciavolella, R. 2010b. *Les peuls et l'État en Mauritanie. Une anthropologie des marges*. Paris: Karthala.

- Ciavolella, R. 2010c. "Soli davanti al mondo. Responsabilità individuale ed etica del lavoro di fronte alla vulnerabilità climatica e alimentare nel Sahel", in *Soggetti al lavoro*, a cura di S. Vignato. Roma: UTET.
- Ciavolella, R. & A. Choplin. in corso di pubblicazione. "Jeunesse visible, jeunes invisibles. Réflexion sur les jeunes en Mauritanie à l'heure de la globalisation", in *L'Afrique d'une génération à l'autre*, a cura di Leblanc, M. N. & M. Gomez-Perez. Paris: Karthala.
- Copans, J. (a cura di) 1975. *Sécheresses et famines au Sahel*. Paris: François Maspero.
- Cournil, C. & P. Mazzega 2007. Réflexions prospectives sur une protection juridique des réfugiés écologiques. *Revue européenne des migrations internationales*, 23: 7-34.
- De Bruijn, M. & H. van Dijk 1999. Insecurity and Pastoral Development in the Sahel. *Development and Change*, 30: 115-39.
- De Bruijn, M. & H. van Dijk. 2004. "The Importance of Socio-Cultural Differences and of Pathway Analysis to Understand Local Actor's Responses", in *The Impact of Climate Change on Drylands: With a Focus on West Africa*, a cura di Dietz, T., Ruben, R. & A. Verhagen, pp. 341-62. Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers.
- De Bruijn, M., van Dijk, R. & D. Foeken 2001. *Mobile Africa. Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*. Leiden - Boston: Brill.
- De Bruijn, M., Kaag, M., van Til, K. & R. van Dijk 2005. *Sahelian Pathways. Climate and Society in Central and South Mali*. Leiden: African Studies Centre.
- De Waal, A. 1997. *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*. London - Oxford - Bloomington: African Rights & the International African Institute in association with James Currey & Indiana University Press.
- Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Dietz, T., Ruben, R. & A. Verhagen (a cura di) 2004. *The Impact of Climate Change on Drylands: With a Focus on West Africa*. Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M. 1985. *Antropologia e simbolismo: Religione, cibo e denaro nella vita sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Duffield, M. R. 1991. *War and Famine in Africa*. Oxford: Oxfam.
- Escobar, A. 1991. Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist*, 18, 4: 658-82.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: The Clarendon Press.
- Ferguson, J. 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Fao, (F.a.A.O.) 2008. Climate Change and Food Security: A Framework Document. *Food and Agriculture Organization (FAO)*: 93.
- Hahn, H. P. & G. Klute (a cura di) 2007. *Cultures of Migration. African Perspectives*. Münster: Lit. Verlag.

- Herskovits, M. J. 1926. The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist*, 28: 230-72.
- IPPC, 2007. *Climate Change 2007- Impacts, Adaptation and Vulnerability: Working Group in Contribution to the Fourth Assessment Report of the IPCC*.
- Kant, I. 2004. *Antropologia pragmatica (1798)*. Roma: Laterza.
- Konings, P. 2001. "Mobility and Exclusion: Conflicts Between Autochthons and Allochthons During Political Liberalisation in Cameroon", in *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, a cura di De Bruijn, M., van Dijk, R. & D. Foeken. Leiden: Brill.
- Tonah, S. 2003. Integration or Exclusion of Fulbe Pastoralists in West Africa: A Comparative Analysis of Interethnic Relations, State and Local Policies in Ghana and Côte d'Ivoire. *The Journal of Modern African Studies*, 41: 91-114.
- Triulzi, A. 1994. "Fame e guerra in Africa: Strategie di sopravvivenza dello stato postcoloniale", in *Guerre fratricide*, a cura di G. Ranzato. Torino: Bollati Boringhieri.
- van Dijk, H. 1997. Risk, Agro-Pastoral Decision-Making and Natural Resource Management in Fulbe Society, Central Mali. *Nomadic Peoples*, 1: 109.
- World Bank, 2008. *Reports on Environment Issues by World Bank's Vulnerability and Adaptation, Climate Change and Poverty Units*. World Bank.