

TESTO E CONTESTO: FUNZIONE SOCIALE DEL CIBO IN ALCUNI PROVERBI BAULE

Giovanna Parodi da Passano

Università di Genova

La struttura deve a un'inevitabile dissimetria il proprio potere di generare il mito, il quale non è altro se non uno sforzo di correggere e dissimulare questa dissimetria costitutiva (Lévi-Strauss).

Cibo come nutrimento e cibo come supporto di una struttura di comunicazione: una lettura in chiave di «unità di significazione» (Barthes 1967) dei dati del sistema alimentare trova nel mondo baule puntuali riscontri nel campo di rappresentazione della tradizione orale (miti, racconti, proverbi, etc.).

In particolare la caratteristica angolazione fornita dalla struttura aforistica del proverbio evidenzia la natura espressiva e la funzione paradigmatica dei processi sociali dell'alimentazione, determinate dall'estensione in termini di etica alimentare di ciò che Lévi-Strauss ha definito «logica delle qualità sensibili». L'espansione del campo associativo del cibo fra i Baule è infatti tale da far sì che credenze e modelli di comportamento nei suoi confronti, sovente evocati nei proverbi, rappresentino ideali regole di vita, siano messaggi immediatamente decodificabili: mangiando non soltanto si fa qualcosa, ma anche si dice qualcosa. In questa prospettiva il discorso sul cibo assume fra i Baule - come del resto in genere nelle società preindustriali (Firth 1977: 223) - una centralità in rapporto al sistema di valori condiviso dalla collettività. Tale rilevanza si riverbera sul bagaglio mitico dove la simbolizzazione del cibo è tra i temi ricorrenti.

Nel mondo baule la comunicazione alimentare pare connotata da una ambiguità di fondo, dovuta alla dissonanza avvertibile più per accenni che per accenti, fra gli orientamenti del "cibo pensato" e quella del "cibo praticato". Risultato della sovrapposizione di regimi e codici alimentari di varia origine, le note di discrepanza talvolta affioranti fra quanto si afferma nella "letteratura" orale e quanto si osserva nell'uso quotidiano relativamente alle abitudini nel mangiare, restituiscono in filigrana i numerosi innesti culturali sedimentati in questa società composita rimandando a un più ampio scarto istituzionalizzato fra rapporti di forza reali e strutture ideali di riferimento.

In questa breve comunicazione si accenna soltanto a qualche aspetto relativo al ruolo ambivalente - giustificativo e compensativo - nei confronti dei criteri di distribuzione del potere, che può svolgere il corpo di immagini collegato a un protocollo alimentare in cui le misure realistiche sono incessantemente integrate da cautele simboliche.

La popolazione dei Baule (un milione circa di individui) occupa, nella parte centrale della Costa d'Avorio, il triangolo di fertili savane che va ad incunearsi nella fascia forestale costiera.

L'insieme etnico definito sotto questo nome è venuto delineandosi a partire dagli inizi del '700, ed è andato via via consolidandosi lungo tutto l'arco del XVIII secolo, nel quadro degli spostamenti di popolazioni akan dal Ghana attuale all'attuale Costa d'Avorio, causati dalla politica espansiva della potenza militare tra loro emergente, la Federazione degli Asante. In una scenario travagliato da guerre fra i gruppi e lotte intestine, varie genti furono costrette all'esodo, sia perché appartenenti a schieramenti battuti sul campo di battaglia, come nel caso del primo flusso di esuli akan che, provenienti dallo sconfitto regno dankira, raggiunse la parte centrale dello stato avoriano agli albori del XVIII secolo; sia perché rappresentanti fazioni sopraffatte sul terreno dei conflitti dinastici. Tramanda la leggenda che in un'epoca databile intorno al 1750, la regina Aura Poku - cui più accreditate versioni mitiche attribuiscono il ruolo di capostipite della nazione baule - in fuga verso Ovest con i suoi partigiani in seguito all'uccisione del fratello pretendente alla suprema carica di Asantehene (sovrano asante), abbia attraversato, grazie ad un prodigio conseguente al sacrificio del

suo unico figlio, le acque in piena del fiume Comoé, ultimo confine ad occidente della dominazione asante, arrivando in seguito a stabilirsi nella regione compresa fra i fiumi Nzi e Bandama, attuale "paese baule".

In quanto minoranze conquistatrici, le ripetute ondate migratorie akan vi si isediarono a spese delle comunità che già lo occupavano, società di coltivatori per lo più rientranti nelle aree culturali voltaica (Senufo) e mande-periferica (Guro e Gagu), disseminate in quelle sedi fin dal primo millennio della nostra era, e che a loro volta vi si erano stanziate scacciando o assorbendo residuali bande a regime venatorio.

Il processo di assimilazione dei gruppi di più antico indigenato da parte degli Akan, relativamente recente, non arrivò a comportare la radicale scomparsa dei retaggi culturali delle popolazioni sottomesse, lasciando una sorta di doppiofondo nel regime di conoscenza e alimentando sul piano politico forze centrifughe. Per questa ragione lo stato baule, retto da un'aristocrazia di origine akan, pur conservando molti aspetti della struttura rigidamente gerarchica del regno degli Asante, non ne raggiunse la solidità politica e non ne espresse la spinta centralizzante.

La nazione baule venne configurandosi infatti come un blocco instabile e non omogeneo a causa del grado di tensione interna e di reciproca conflittualità delle *chefferies* che lo componevano e lo compongono, gli *nvle*. Ciascuno di essi riproduce sul piano politico e rituale, in scala minore e in chiave più duttile, il modello piramidale dell'organizzazione asante, adattandolo a strategie empiriche di conservazione delle realtà sociali preesistenti (Viti 1986: 378), onde recuperare spazi di consenso in continui dosaggi tra necessità coesive e predominanza del modello akan.

La visione gerarchica degli Akan si è infatti sovrapposta all'etica comunitaria smagliando in parte le precedenti unità del tessuto etnico, ma i fondamenti egualitari dei gruppi sottomessi persistono nella coscienza collettiva implicando, sul terreno dei modelli di integrazione cui lo schema simbolico si adegua, un dislivello fra il piano operativo e quello ideale dei valori.

Di fatto la pressione esercitata dal modello akan ha innescato un, seppur contenuto, processo di stratificazione estraneo all'ordine di realtà dei gruppi assorbiti. Anche se con

ampie concessioni alla struttura democratica comunitaria, un'embrionale mentalità gerarchica collegata non soltanto alla seniorità, che non trova riscontro nei quadri sociali retti eminentemente dalle norme di parentela, si è imposta sull'ideale egualitario. Il ruolo egemonico assunto dall'élite ereditaria akan con l'esclusione dalle posizioni di potere degli appartenenti alle comunità di più antico insediamento nell'area che, dal punto di vista delle relazioni con la divinità della Terra, vantavano legami e diritti prioritari sul suolo, viene a interrompere una prolungata rispondenza fra l'ordine genealogico-rituale e quello socio-politico. La coscienza storica di una loro intrusione in una «catena di legittimazione» (Davidson 1972: 61) che affondava le sue radici nell'humus sacrale, ha portato gli invasori a presentare il nuovo assetto socio-politico, nato nel segno dell'usurpazione, non tanto come una sintesi emersa dalle contingenze storiche, quanto come una iterazione di equilibri originari, dissolvendone le reali scansioni cronologiche e spaziali nella fluidità atemporale del mito. La società baule si è sviluppata dunque attraverso un'interazione di influenze contraddittorie che attingono dalla cifra mitica la garanzia di composizione. La proiezione "manipolata" del proprio sistema di rappresentazione dei rapporti genealogici sullo sfondo dell'orizzonte mitico di popolazioni più antiche consente di affermare la propria presenza dominante come legittima. La politica conquistatrice degli Akan comporta ripetuti casi di questi processi di legittimazione a posteriori (Perrot 1976: 173), i cui contenuti, incorporati nel linguaggio mitico, sono poi progressivamente traslati agli altri livelli della tradizione orale, attraversando racconti, indovinelli e proverbi. Parallelo al processo di akanizzazione del sistema politico, si è venuto configurando un procedimento inverso di strumentalizzazione di parte del sostrato ideologico proprio delle culture autoctone. L'assunzione da parte dei dominatori di tratti culturali dei gruppi assoggettati si è polarizzata sulla componente espressiva: l'innesto di referenti simbolici "paleonegritici" nello schema di corrispondenze analogiche akan non sembra aver trovato un riscontro adeguato sul piano operativo. La contraddizione che ne deriva costituisce una causa di squilibrio periodicamente ricomposta, ma non soppressa, attraverso il controllo della funzione rituale e attraverso il carattere indefinito del sistema di

parentela baule in cui l'*aulobo* (gruppo di parentela esteso) si presenta come «...un aggregato massimale a cui non si appartiene più mediante una regola, ma mediante una pratica mutevole e sottoposta a molteplici variabili» (Viti 1986: 351). Del modello asante si conservano invece le norme ereditarie e successorie che seguono il regime di matrilinearità in uso fra gli Akan.

L'insistita professione di adesione ai capisaldi dell'etica comunitaria si oggettiva più sul piano della produzione dei segni che sul piano della distribuzione dei poteri. Assurto a valore ideale il codice della reciprocità generalizzata, proprio delle società acefale, apparentemente informa i gesti quotidiani (Guerry 1970: 10). Ma, nella realtà indebolito sul piano delle effettive relazioni di potere viene prevalentemente assunto come strumento di copertura ideologica per compensare l'esistenza di uno statuto sociale che si definisce per la sua natura gerarchica.

Le tematiche proverbiali che si riferiscono al "consumo didattico" del cibo, contengono elementi che si possono analizzare secondo la linea interpretativa di una enfattizzazione finalizzata. L'uso di proverbi a contenuto morale, sociale, politico, religioso, etico - utilizzati come nomi individuali e largamente diffusi in abbinamento ai pesetti per la polvere d'oro - ai fini didattici, è tipico del complesso culturale akan (Christensen 1973: 509).

Assiomatici e normativi, i proverbi baule ribadiscono i canoni della condotta ideale e custodiscono in sé un insieme di significati orientati in senso conservatore, ma al contempo sottoposti a un adattamento sulla dinamica del reale.

I proverbi infatti perfezionano il loro significato nella coniugazione del tema proverbiale con l'occasione in cui è citato. Sono per così dire attivati dal sistema relazionale in cui sono calati, il che consente loro, nei limiti di un campo semantico determinato, un'estensione di significati.

Il continuo ricorrere al proverbio in questioni di vita pratica per dirimere discordie, allentare tensioni, influenzare o giustificare decisioni o scelte, risolvere situazioni problematiche, è indirizzato a definire condotte specifiche rapportandole ad obblighi sociali più ampi, sanciti da un mandato ancestrale.

A cerniera tra lo spazio simbolico e lo spazio realistico, i proverbi akan si collocano fra i procedimenti di riconferma del sociale e della sua coercitività, affidati all'arte verbale.

In particolare, nei proverbi relativi al cibo ritornano come referenti ideali i richiami ai fondamenti etici delle società di lignaggio: solidarietà, reciprocità e riconoscimento agli anziani del ruolo di mediatori fra i viventi e gli antenati. Alcuni di essi asseriscono in maniera lampante che non è concepibile non essere solidali col proprio gruppo:

Klaklo: o l'a ablé ngumi, o l'a manda ngumi (1)
(Frittella: non esiste mais solo né banana sola).

O, in un'altra versione:

Ablé ngumi, manda ngumi, bé kan bo nu, Kpèkun o a é loknu

(Mais da solo, banana da sola, quando li si unisce, si ottiene un dolce).

E ancora che la collaborazione comporta un regime di ripartizione allargata:

Snan kun y'o kun sui, yè bé di i o
(E' un solo uomo che uccide l'elefante, ma tutti lo mangiano).

E inoltre:

A klo gbéklé i ti ni i bo, matuan kan su man wo su
(Se tu mangi tutto il topo il bambino non ti seguirà).

Ma la spartizione deve avvenire secondo norme codificate nel rispetto delle gerarchie del villaggio, dove è l'anzianità a conferire l'autorità.

Chi non rispetta le regole di precedenza nella divisione del cibo viene equiparato a un estraneo:

O kpè kanga bwa
(Dividere un montone alla maniera dei Dyula).

I Dyula, etnia di mercanti, vendono la carne di montone a chiunque, seguendo esclusivamente criteri di profitto.

Questa necessaria corrispondenza fra gerarchia dei valori alimentari e gerarchia dei valori sociali, si ritrova affermata anche da un altro proverbio, particolarmente significativo perché indirettamente indicatore della non necessaria coincidenza, come già visto, fra struttura ideale di riferimento e dinamiche sociali in atto:

Aofwè o tyè man pépé nen
(Lo straniero non divide la scimmia).

Nell'immaginario etnico collettivo la nozione di cibo tende ad ampliarsi a quella di società globale: escluso dal circuito della ripartizione lo straniero, evidentemente, non conosce la gerarchia del villaggio e neppure ne condivide necessariamente i gusti. Tuttavia emergono altre indicazioni. Il proverbio fa ricorso alla carne di scimmia come cibo etnico per eccellenza dei Baule, cosa non confermata dalle loro abitudini alimentari correnti. Fra gli Akan, popoli di savana - le tradizioni orali concordano nel farli provenire da Nord-Est - la scimmia infatti, anche se è consumata come cibo, più che come animale edule è considerata come animale da impiegarsi in alcuni riti sacrificali. E' invece maggiormente presente nella dieta delle popolazioni forestali, ed era parte integrante del regime alimentare dei pigmoidi Gagu, a tutt'oggi parzialmente rispondenti a una morfologia culturale di società venatoria.

A ribadire l'habitat prevalentemente forestale delle scimmie un proverbio baule evidenzia l'ignoranza presuntuosa nell'immagine:

Bo ni kloklo i wan bi o wo pepe bo. Kandyi bo dyin awlè nu i wan; ato

(La liana forestale dice che la scimmia ha degli escrementi sul didietro. Quella della savana risponde che è falso).

Il trapelare, nella considerazione della carne di scimmia come alimento primario, del codice dell'alimentazione dei gruppi dominati, comporta un'attenuazione - mediante

l'implicita assunzione di criteri di giudizio "paleonegritici" - dell'imposizione di un cambio di regime esistenziale con l'introduzione di nuove gerarchie di valori. La rappresentazione della scimmia che compare nella plastica linea baule è probabilmente di derivazione guro così come dai Guro i Baule derivano l'arte dell'intaglio. L'effigie della scimmia, secondo studi recenti (Vogel), è la rappresentazione di spiriti della natura che, per la loro appartenenza al mondo incontrollabile della *brousse* comportano un pericolo per gli uomini. Anche i culti di possessione relazionati a questi spiriti (Salverte-Marmier) non sembrano in realtà molto antichi tra i Baule, dal momento che risalgono all'epoca delle conquiste di Samori (seconda metà del XIX secolo).

Forse il conferire un ruolo di rappresentatività paradigmatica della propria identità culturale a un alimento considerato a malapena accettabile dalle etnie akan - fino ad arrivare a costituire un interdetto alimentare come nei casi dei Nanafue, uno degli *nvle* baule; e degli Abron di Boundoukou, altra popolazione akan emigrata in Costa d'Avorio - tradisce finalità di compensazione. E' probabile che se il proverbio presenta per antitesi, nella definizione della specificità di un regime alimentare forestiero, quale abitudine alimentare del gruppo baule il consumo di una carne considerata non particolarmente appetibile, e in alcuni casi addirittura proibita, il significato dell'asserzione che si apre all'ambiguità vada ricercato ad un livello più profondo di comunicazione, in un intento di riconversione alimentare simbolica più che materiale.

In una dimensione africana di "parola operante" il proverbio concorre a temperare l'orientamento dispersivo di una società fluida, coagulo di comunità formative diverse, assegnando al cibo una funzione coesiva.

Il cibo, come il potere, andrebbe condiviso; la coscienza storica di una avvenuta sopraffazione verso gli autoctoni ridotti alla condizione di stranieri nella loro terra mediante l'esclusione dalle cariche di potere - i bocconi migliori del pasto - viene rimossa, confinata su di un piano di comunicazione esoterico.

Kétébwè tré: bé tyè, bé ko asrè

(Il cervello della cerva grigia: lo si divide in segreto).

L'ambiguità di un universo presentato come inalterabile, ma alterato dalla realtà non deve trasparire.

Batra kan bo se ji sa wunzi ne jiè one mgbaimo di aliè o (2)
(E' il bambino che sa lavarsi le mani che mangia in compagnia degli anziani)

recita un proverbio degli Anyi-Bona, altro gruppo Akan presente in Costa d'Avorio.

Il messaggio è evidente: solo adeguandosi, almeno formalmente, all'igiene morale delle società acefale di più antico indigenato (anziani), gli ultimi arrivati (bambini) possono procurarsi l'accesso alla mensa della legittimazione.

Note

1. I proverbi citati sono tratti da Arbelbide (1975).

2. Proverbio richiamato alla scrivente nel corso di una conversazione da Joseph Yao Kossounou, Tanda, 1986.

Bibliografia

- Arbelbide, C. 1975. *Les Baoulés d'après leurs dictionnaires et proverbes*. Abidjan.
- Barthes, R. 1967. *Système de la mode*. Paris.
- Chauveau, J.P. Société baule précoloniale et modèle segmentaire. 1977. Le cas de la région de Kokumbo. *Cahiers d'Etudes Africaines* 68: 415-434.
- Christensen, J.B. 1973. "The role of proverbs in Fante culture", in *Peoples and culture of Africa*, a cura di E.P.Skinner, pp. 509-524. New York.
- Davidson, B. 1972. *The Africans. An entry to cultural history*. London (trad. it. 1972. *La civiltà africana. Introduzione a una storia culturale dell'Africa*. Torino).
- Firth, R. 1977. *Symbols public and private*. London (trad. it. 1977. *I simboli e le mode*). Bari.

- Guerry, V. 1970. *La vie quotidienne dans un village baoulé*. Abidjan.
- Perrot, C.H. 1976. De la richesse au pouvoir: les origines d'une chefferie du Ndenye (Côte d'Ivoire). *Cahiers d'Etudes Africaines* 61-62: 173-187.
- Viti, F. 1986. L'unione imperfetta: alleanza, filiazione e residenza fra i Baule. *Africa Roma* 3: 349-389.

Sommario

Nei proverbi dei Baule alcuni riferimenti alle abitudini alimentari lasciano trasparire un fondo di ambiguità. Quanto asserito a proposito del regime nutrizionale infatti non sempre trova riscontro sul piano della realtà. La causa di questa discrepanza è forse da imputarsi alla natura composita dell'aggregato etnico baule e al carattere empirico e fluido del suo sistema sociale che per la sua struttura instabile agevola processi di compensazione sul piano simbolico di tensioni sociali irrisolte.

Summary

In the proverbs of the Baule people (Ivory Coast), some references to food customs reveal an underlying ambiguity. When compared with nutritional habits, they are not always confirmed by actual behaviour. The cause of this discrepancy is perhaps to be attributed to the composite nature of the Baule ethnic group and the pragmatic, fluid nature of its social system, whose unstable structure promotes processes of symbolic compensation for unresolved social tensions.