

DIVIETI ALIMENTARI E SACRALITÀ DEL BOVINO IN INDIA

Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi

La mia comunicazione sarà piuttosto anomala perché non tratterà della divisione del corpo di un animale, divisione che nell'India moderna non ha alcuna importanza culturale. Tratterà invece della divisione del regno animale - e in minor misura vegetale - in specie commestibili e non commestibili, divisione che in parte determina il rango delle caste nel sistema sociale indiano.

Quando si parla di divieti alimentari in India si pensa innanzitutto a quello della carne bovina, sebbene esistano molti altri divieti, temporanei o permanenti. Nella discussione seguente, per ragione di tempo, trascurerò tutta l'immensa gamma di astensioni alimentari temporanee durante i periodi di polluzione, di digiuni religiosi, ecc., nei quali il lato sociale è meno evidente; mi concentrerò invece sui divieti alimentari che hanno maggior peso nella dinamica sociale.

La Bhagavad Gītā, composta nei primi secoli della nostra era, distingue tutto il creato, cibo compreso, in tre categorie elementari *guṇa* di decrescente perfezione, chiamate *sāttvika*, *rājasika* e *tāmasika*. Il cibo *sāttvika* è puro, aumenta la salute, la gioia e la vitalità, è gustoso, oleoso e piacevole; il cibo *rājasika* stimola le passioni; esso è amaro, acido, salato o eccessivamente pepato quindi bruciante e causa malattie e infelicità; il cibo *tāmasika* è impuro, stantio, insipido e maleodorante; esso è stato cucinato il giorno precedente e comprende anche i rifiuti. Persone di carattere *sāttvika*, *rājasika* o *tāmasika* sceglierebbero preferibilmente i cibi del corrispondente carattere.

Tale sistema tripartito è valido fino ad oggi, benché non tutti i cibi assegnati alle tre suddette categorie siano facilmente deducibili dalle parole della Bhagavad Gītā (Eichinger Ferro-Luzzi 1977a: 544-545). Il latte e i prodotti lattiferi sono ora i cibi *sāttvika* per eccellenza insieme al riso e ai curry vegetariani, specie se irrorati

con molto burro fuso. Essi rappresentano il cibo proprio dei brahmani e delle caste alte. Attualmente l'esempio più tipico della seconda categoria *rājasika* è la carne. Essa viene considerata come cibo che dà energia (credenza d'altronde diffusa anche in occidente) e che è proprio degli *ṣṣatriya*. Ma gli *ṣṣatriya*, il secondo dei quattro *varṇa* o classi vediche, che in passato fornivano la maggior parte dei re, non sono diffusi in tutta l'India. I tipici mangiatori di carne nell'India moderna sono i membri delle grandi caste agricole, che godono di un discreto rango anche se vengono classificati come *śudra*, il *varṇa* più basso nel sistema vedico. I cibi *tāmasika* per definizione sono i rifiuti rimasti sul piatto o sulla foglia di banana e solo le più basse caste intoccabili (Harijan) sono disposte a mangiare i residui alimentari delle altre caste. Anche il cibo eccessivamente piccante tende ora a essere assegnato alla categoria *tāmasika*. Le caste più basse, in fatti, si distinguono non soltanto per il loro consumo di certe carni, ma anche per la maggior quantità e il maggior numero delle spezie usate (Eichinger Ferro-Luzzi 1983: 27).

Se il carattere del cibo corrisponde a quello del mangiatore esso lo rinforza; nel caso contrario lo può cambiare per il meglio o il peggio. La sanscritizzazione, che consiste nell'adottare usi e costumi delle caste alte da parte di quelle basse allo scopo di migliorare il rango sociale, ha anche un lato alimentare: mangiando cibo puro le caste basse si purificano parzialmente dallo stigma di impurezza che pesa su di loro. Inversamente, in un racconto tamil l'autore sostiene che il suo personaggio, un brahmano sposato con una donna *śudra*, si fa trasformare in *śudra* dalla moglie quando si abitua a mangiare la carne come lei.

L'idea che la purezza e l'impurezza del cibo si riflettano sul mangiatore non viene applicata solo al mondo degli uomini ma anche a quello degli dei. È ben conosciuta la grande bipartizione del panteon indù tra le divinità popolari che bevono il sangue degli animali sacrificati (*bali*) e le divinità superiori vegetariane. È molto meno noto però che anche il cibo vegetariano permette sottili distinzioni di purezza e dunque di rango fra gli esseri soprannaturali (Eichinger Ferro-Luzzi 1977b: 368-371). I peperoncini rossi che annunciano il loro fuoco mediante il colore, per così dire, non entrano quasi mai nelle cucine dei grandi templi dell'India meridionale. La varietà verde, invece, che è più "fresca" per la vista (anche se non per la mucosa boccale) viene comunemente usata nei grandi templi śivaiti, mentre è esclusa da quelli viṣṇuiti. Il carattere di Śiva ha tratti violenti che possono

essere associati a quello dei peperoncini mentre questi ultimi sono poco adatti per il benevolo Viṣṇu.

Il sale, secondo la Bhagavad Gītā, è imperfettamente puro, ma è anche un alimento altamente apprezzato in un paese caldo come l'India. L'astinenza temporanea dal sale è dunque una forma di austerità (*tapas*) che aumenta la purezza rituale della persona che la pratica. Nei grandi templi induisti del Kerala sotto il dominio dei brahmani Nambūtiri particolarmente ortodossi non si offrono quasi mai cibi salati.

Perfino tra i dolci il genio classificatore indiano è riuscito a ideare distinzioni di purezza sulla base di gradi di dolcezza e di liquidità. Kṛṣṇa, il dio pastore puro che viene spesso venerato come bambino, riceve l'offerta di un budino (*pāyasa*) relativamente poco dolce a base di latte; mentre la dea Bhagavatī, ex-sanguinaria, preferisce un budino estremamente dolce e quasi solido.

Prima avevo detto che la carne è il cibo tipico degli *ṛṣatriya* e delle caste dominanti agricole. Ma il termine carne è troppo generico e va suddiviso a secondo dei tipi di animali che la forniscono. Una casta che volesse mantenere un discreto status pur mangiando carne, deve limitarsi alle carni di capra e di montone. Potrebbe anche mangiare selvaggina senza perdere prestigio. La convinzione che il carattere del cibo si riflette sul mangiatore, convinzione che abbiamo visto applicata agli uomini e agli dei, vale anche per gli animali. La capra e la pecora sono animali puri perché erbivori. La carne di pollo è francamente più impura della carne di capra o di montone perché la gallina domestica talvolta becca grani dagli escrementi, il che la squalifica come mangiatrice di escrementi. Pertanto le caste che sostengono di essere del rango di *ṛṣatriya* rifiutano di mangiare questo tipo di carne. La gallina selvatica, il cui regime alimentare non può essere facilmente controllato e che presumibilmente non avrebbe tanti escrementi a disposizione, è invece accettabile. L'anitra, oltre alle sue discutibili abitudini alimentari, è squalificata per essere frequentemente allevata e mangiata dai musulmani, che occupano un rango piuttosto basso nella gerarchia delle caste.

Per quanto riguarda le uova, esse mantengono l'impurezza della loro produttrice, inoltre sono qualcosa di immaturo e di imperfetto e quindi anche per questo impure. Le caste medio-alte non-vegetariane evitano in genere le uova. D'altro canto l'influenza inglese ha indotto alcuni membri di caste alte, che non toccherebbero mai carne, a mangiare l'omelette. Tradizionalmente

le uova si mangiano sode in una salsa di curry. Bere uova crude disgusterebbe anche le caste basse e sarebbe accettabile solo come medicamento rinforzante. In questa forma si somministra alle ragazze al momento della pubertà, talvolta perfino nelle famiglie vegetariane (Eichinger Ferro-Luzzi 1973: 6). Il pesce viene mangiato quasi soltanto dalle caste basse. Per i pescatori è naturalmente il cibo principale, ma questo fatto non basta per renderlo prestigioso neppure ai loro occhi.

Con i mangiatori di pesce abbiamo raggiunto un livello molto basso nella gerarchia delle caste, senza però varcare la soglia dell'intoccabilità. Con la carne di maiale questo passaggio avviene immancabilmente. In Medio Oriente è possibile che l'ostilità fra i pastori e gli agricoltori abbia contribuito a squalificare agli occhi dei pastori la carne di maiale, tipico alimento delle popolazioni sedentarie; ma in India responsabile della sua impurezza è di nuovo il modo di cibarsi dell'animale. Il maiale si nutre anche di escrementi, come si può facilmente osservare nelle strade indiane abitate da caste basse. Le abitudini alimentari ripugnanti di un animale però lo rendono impuro solo a condizione che una comunità abbia deciso di elaborare questo aspetto del concetto di purezza e polluzione. Fra le tribù dell'India nord-orientale, per esempio, esistono scrupoli di purezza rituale che riguardano la morte e il parto. La carne di maiale invece è altamente apprezzata anche se gli animali vengono allevati sotto la veranda della casa che funge da gabinetto. Ritornando all'India indù il fatto che solo i Harijan allevano maiali agisce come *feedback* rendendo la carne di maiale doppiamente impura.

Finora la crescente impurezza della carne era una diretta conseguenza della crescente impurezza dell'animale. Ma in questo schema la carne di bue fa eccezione, dato che la sua rigorosa proibizione è conseguenza della sacralità della vacca. Non esiste nessun rapporto intrinseco tra la sacralità di un animale e la proibizione di ucciderlo e di mangiarlo; ma nell'India indù questi tre fattori vanno insieme. La carne di bue viene consumata solo dai membri infimi nella scala delle caste. Dal principio di questo secolo i consigli (*pañcāyat*) di parecchie caste basse hanno vietato ai loro membri la carne di vacca e più generalmente di bovino, perché la sacralità dell'animale femminile si estende a quello maschile e in crescente misura anche ai bufali. Fino a pochi decenni fa le divinità di villaggio più terrificanti chiedevano regolarmente sacrifici di bufali. Questi sacrifici non sono completamente scomparsi, specie nell'India centrale, ma avvengo-

no sempre più di rado e non sarà lontano il giorno in cui anche gli ultimi dei, bevitori di sangue, si saranno abituati a una dieta puramente vegetariana o a sacrifici simbolici come, per esempio, la rottura di una zucca nella quale è stata introdotta una polvere rossa (*kunkumam*) a imitazione del sangue.

Le caste non-vegetariane ammettono il principio che la dieta vegetariana è superiore dal punto di vista spirituale e durante la maggior parte delle feste religiose diventano temporaneamente vegetariane. Anche i Harijan che ancora mangiano bue sono in principio d'accordo con le caste alte che il non mangiarlo sarebbe preferibile. I Paraiyan, una casta Harijan del Tamilnadu, sono suddivisi in tre gradi gerarchici distinti a seconda della loro occupazione e del loro atteggiamento verso la carne di bue (Moffatt 1979: 157). I membri del grado più alto (Talaiyāri) fungono come aiuti della polizia e non mangerebbero mai bue; i Pannaikāran puri che mangiano bue di rado e Paṇṇaikāran impuri che lo fanno regolarmente. I Vettyān infine, eseguono i mestieri più degradanti come seppellire e cremare i morti, asportare carogne e suonare il tamburo *parai* che ha dato il nome alla caste ed è entrato come paria nelle lingue europee. Essi mangiano anche carogne, che è la carne più impura indipendentemente dal tipo di animale da cui proviene. Con la carogna di vacca però, che somma la polluzione della morte e quella del sacrilegio, si tocca il fondo di impurezza alimentare nella cultura indiana.

La sacralità della vacca non si manifesta solo col divieto del consumo di carne bovina, bensì appare anche in numerosi riti, miti ecc., dei quali non parlerò nella presente comunicazione. Ciò che tratterò invece sarà il problema molto discusso dell'origine di questa sacralità e del suo rapporto con il concetto dell'*ahimsā* e con il vegetarianesimo. Per vegetarianesimo in India s'intende lacto-vegetarianesimo. I vegetariani indiani non rifiutano il latte, anche se Gandhi per un certo periodo l'ha fatto, ma al contrario contano il latte e i prodotti lattiferi fra i cibi migliori. Secondo Dumont (1966: 189) il vegetarianesimo s'impose fin dall'epoca dei commentari, dunque circa 3000 anni fa. Senza alcun dubbio esistono riferimenti al vegetarianesimo nei testi antichi, ma la parola "imporsi" sembra indicare che gran parte della popolazione indiana era vegetariana, ciò che è assai dubbio. Da uno studio fatto nel 1969 dal National Institute of Nutrition (Gopalan et al. 1969: 45) indiano risulta che la media dei vegetariani nella popolazione indiana non è superiore al 30%. Nell'India orientale i vegetariani scendono a meno del 5% e anche nel Karnataka sul Deccan non

raggiungono il 10%. Soltanto nell'India nordoccidentale dove l'influenza dei Jain e dei Vaiṣṇava (il particolare sviluppo di questi ultimi data dal medioevo) è forte, i vegetariani formano più di metà della popolazione (Gandhi veniva dal Gujarat nell'India nordoccidentale). Sembra poco convincente l'ipotesi di Dumont che il rinunciataro (*sannyāsin*) spinse l'*ahimsa* fino alle sue conseguenze alimentari e che il brahmano si sentì obbligato a seguire il suo esempio per non perdere la stima della popolazione davanti al suo rivale, il *sannyāsin*. Non ho trovato traccia di rivalità tra brahmani e rinunciataro nei testi antichi; nella vita attuale i primi hanno la più grande venerazione per i secondi. Se il rinunciataro fosse stato il promotore del vegetarianesimo ci si potrebbe domandare perché ha avuto così poco successo nei millenni della sua documentata esistenza. Perfino fra i brahmani esistono alcune caste non-vegetariane: i brahmani del Bengala mangiano pesce, i brahmani del Kashmir e i Kanya Kubja brahmani dell'Uttar Pradesh (Khare 1966) mangiano carne di capra e di montone. Le cifre dei vegetariani nella popolazione indiana in genere, che potrebbero sembrare sorprendentemente basse, sono già il frutto di un recente aumento perché negli ultimi decenni i riformatori hanno fatto un'attiva campagna, specie fra i tribali, per l'abolizione del consumo di carne.

Per quanto riguarda la sacralità della vacca è noto che gli ariani vedici sacrificavano e mangiavano bovini. Ci pare però intuitivamente soddisfacente di postulare un'origine lontana per fenomeni particolarmente sviluppati in una cultura. Così Alsdorf (1961: 624) per esempio pensa che la sacralità della vacca potrebbe essere un tratto pre-ariano sommerso dall'urto con la cultura ariana e poi ricomparso. Tale ragionamento è certamente vero per l'adorazione del *lingam* che gli ariani avevano trovato e severamente criticato al loro arrivo, ma che finì per soppiantare la maggior parte degli dei ariani. Nei testi antichi invece non esiste alcun accenno alla venerazione della vacca, così che l'analogia fra i due fenomeni sembra priva di fondamento. Quali fattori abbiano condotto all'ascesa della vacca verso la sua attuale posizione esaltata non potrà mai essere conosciuto e quasi tutte le cause possibili che sono state proposte sono insoddisfacenti.

Penzer (1924, 2: 240) sostiene che la credenza nella trasmigrazione avrebbe contribuito alla proibizione di uccidere la vacca e di mangiare la sua carne. Due obiezioni possono essere avanzate contro questa ipotesi. Primo: siccome la trasmigrazione non è limitata alla vacca, tutti gli esseri viventi dovrebbero essere

ugualmente inviolabili. Secondo: che non esiste nessun rapporto causale intrinseco tra la trasmigrazione e la sacralità degli animali. I Naga dell'India nordorientale, per esempio, credono nella trasmigrazione in forma animale, ma considerano la carne bovina prelibata.

Brown (1978: 95) propone tra l'altro che l'importanza dei bovini come animali sacrificali avrebbe contribuito a rendere la vacca sacra; ma di nuovo uno si domanda perché lo stesso non è successo per la gallina o per la capra. Se l'associazione materna della vacca come fornitrice di latte avesse favorito la sua sacralità, resta da spiegare perché anche il bufalo e la capra non siano stati deificati. Il suggerimento che l'associazione della vacca materna con le dee "matri" pre-ariane avrebbe avuto il suo peso, dimentica che le dee dell'induismo popolare chiedono sacrifici cruenti che fino a poco tempo fa includevano la vacca.

Gli studiosi che hanno proposto queste spiegazioni poco convincenti hanno almeno il merito di aver considerato una pluralità di fattori causali e di aver cercato l'origine di un fenomeno religioso in altri fenomeni spirituali. Non così alcune moderne teorie etnologiche sullo stesso argomento. La controversia che da circa vent'anni infuria sulla pelle della povera vacca sacra riguarda soprattutto due problemi o pseudoproblemi. Da una parte si discute se la proibizione di uccidere e mangiare bovini abbia funzione positiva o negativa sull'economia indiana. La maggior parte dei materialisti fra gli studiosi della vacca è convinta che la proibizione è negativa e se gli indiani mangiassero le loro vacche superflue la loro economia migliorerebbe notevolmente. Harris (1974) invece sostiene che milioni di contadini indù avrebbero razionalmente deciso di astenersi dall'uccidere la vacca e dal mangiare la sua carne per non essere tentati di farlo in periodi di carestia compromettendo così la loro economia basata sulla trazione animale e sui prodotti della vacca. Questo argomento trascura ovviamente che le carestie come l'uso del latte e della trazione animale non sono limitati all'India, mentre la sacralità della vacca indiana non ha paralleli in altre culture del mondo moderno. Se le condizioni ecologiche indiane fossero davvero eccezionali resterebbe sempre da spiegare perché i contadini cristiani e musulmani che mangiano la carne di bue riescano a salvare la loro economia durante le carestie.

Una seconda controversia sul conto della vacca sacra oppone Harris e Diener et al. (1978: 221, 235). Questi ultimi fanno giustamente rilevare che la sacralità della vacca è stata promossa

dall'élite e non dai contadini; ma la loro spiegazione che l'élite lo fece per impedire alla plebe di sprecare la preziosa carne di bue sembra poco convincente, se si ricorda che per secoli e millenni solo l'élite si è privata della carne bovina. Ancora al principio del secolo gran parte delle caste basse mangiava carne di bue e alcune lo fanno fino ad oggi.

Un'altro tentativo di spiegare la crescente sacralità della vacca accomuna alcuni indologi (Alsdorf 1961: 624) e antropologi materialisti (Diener et al. 1978: 232-233). Essi pensano che il concetto di *ahimsa*, la non-violenza nella traduzione di Gandhi, avrebbe influito in tal senso. Questa idea a mio avviso commette due errori, uno logico e uno storico. A condizione che non si faccia una netta cesura fra il mondo umano e quello animale, come avviene in occidente, e che si applichi l'*ahimsa* rigorosamente, essa include il vegetarianesimo, ma non la sacralità della vacca. L'*ahimsa* che abolisce le gerarchie e guarda a tutti gli esseri viventi con benevolenza non può giustificare la speciale protezione della vacca da parte di persone che forse mangiano polli, capre e montoni.

Tutti gli autori che sostengono che l'*ahimsa* avrebbe consolidato la sacralità della vacca hanno trascurato l'enorme divario che esisteva fra i due fenomeni almeno nell'India meridionale. Secondo Dumont (1966: 189) l'*ahimsa* s'impose al più tardi al principio dell'era cristiana. Come nel caso del vegetarianesimo esistono certo nei testi sacri antichi accenni all'*ahimsa*, ma questi non autorizzano a pensare a una grande diffusione del concetto. Nel Periyapurāṇa, un'agiografia śivaita tamil redatta verso il XII secolo, la vacca ha raggiunto un grado di sacralità difficilmente superabile. Nell'introduzione del Periyapurāṇa si racconta che un re tamil non esitò a giustiziare il proprio figlio che aveva non intenzionalmente col suo carro da battaglia investito un vitello uccidendolo. Uno dei santi śivaiti (*nāyanmār*), un giovane brahmano, adottò l'occupazione bassa di pastore per assicurare il buon trattamento delle vacche. Un altro santo, un rinunciatario, per compassione verso le vacche che piangevano la morte del loro pastore assunse con i suoi poteri magici la forma del defunto abbandonando così temporaneamente la strada della liberazione. Dell'*ahimsa* però non esiste traccia in tutto il Periyapurāṇa. La santità si acquista grazie a pie azioni come tagliare le gambe al proprio padre o la lingua alle persone che offendono i devoti di Śiva. Un prete taglia il naso di una regina che aveva annusato i fiori destinati all'idolo di Śiva e il re considerando

troppo clemente questa punizione le taglia pure la mano. Il prete e il re vennero santificati.

Chiaramente negli ultimi mille anni la sacralità della vacca non poteva aumentare di intensità, ma solo diffondersi a strati più larghi della popolazione. Quali fattori abbiano causato questo fenomeno rimarrà sempre congettura perché la storia consiste di fatti contingenti e non ha leggi. Anche nessi logici o associazioni plausibili tra i fattori non sono garanzia che le cose si siano svolte così perché la sacralità della vacca non è un fenomeno razionale. L'unico dato di fatto certo è che se un personaggio influente si rende portavoce della vacca sacra la sua sacralità tende a estendersi. Ciò è confermato dalla propaganda di Gandhi a favore della vacca, dalle proibizioni di uccidere e mangiare bovini da parte di re in varie epoche della storia indiana e da simili proibizioni in alcuni stati dell'India moderna.

Benché in alcuni testi antichi la vacca venga equiparata ad un brahmano, essa non divide le caste più alte da quelle più basse come vorrebbe lo schema binario di Dumont (1966: 78); la vacca è sacra per la maggior parte della popolazione indù ad eccezione di alcune caste Harijan. La sacralità della vacca pur non essendo un elemento essenziale dell'induismo è prototipico di esso e distingue la religione indù da tutte le altre religioni del mondo attuale.

Bibliografia

- Alsdorf, L. 1961. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1961. Nr. 6.
- Brown, N. W. 1978. *India and Indology*. Selected articles by W.N. Brown. (ed. R. Rocher). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Diener, P., D. Nonini, & E. E. Robkin. 1978. The dialectics of the sacred cow: ecological adaptation versus political appropriation in the origins of India's cattle complex. *Dialectical Anthropology* 3: 221-241.
- Dumont, L. 1966. *Homo hierarchicus*. Essai sur le système des castes. Parigi: Gallimard.
- Eichinger Ferro-Luzzi, G. 1973. Food avoidances at puberty and during menstruation in Tamilnad. *Ecology of Food and Nutrition* 2: 1-8.
- — 1977a. The logic of South Indian food offerings. *Anthropos* 72: 529-556.

- — 1977b. The foods disliked by the gods in South India. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 37: 357-373.
- — 1983. *Cool fire: culture-specific themes in Tamil short stories*. Göttingen: Edition Herodot.
- Gopalan, C., S.C. Balasubramanian, B.V. Ramasastri & K. Visweswara Rao. 1969. *Diet atlas of India*. Hyderabad: National Institute of Nutrition.
- Harris, M. 1974. *Cows, pigs, wars and witches. The riddles of culture*. New York: Vintage Books.
- Khare, R.S. 1966. A case of anomalous values in Indian civilization. Meat-eating among the Kanya-Kubja Brahmins of Katyayan gotra. *Journal of Asian Studies* 25: 229-240.
- Moffatt, M. 1979. *An untouchable community in South India. Structure and consensus*. Princeton: Princeton University Press.
- Penzer, N.M. (ed.) 1924. *The ocean of story. Somadeva's Kathā Sarit Sāgara*. Vol. 2. (transl. Tawney, C.H.). Londra.