

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Valenze simboliche del cibo nella prospettiva dell'hinduismo

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/144061> since

Publisher:

ARACNE Editrice S.r.l.

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Valenze simboliche del cibo nella prospettiva dell'hinduismo

Alberto Pelissero

Nel mondo indiano il cibo assume valenze simboliche rilevanti sin dall'epoca vedica. Prodotto, immagazzinato, scambiato, cucinato, ingerito per contribuire al rinnovamento del corpo; condiviso o riservato, permesso o proibito, il cibo si carica inevitabilmente di complessi riferimenti simbolici in relazione alla sfera del sacro e dei rapporti sociali anche nella loro valenza religiosa. Il processo digestivo, che trasforma il cibo nei tessuti del corpo, comporta una serie di rischi di contaminazione etica che si riflette sulla scala sociale: il consumo di cibo proibito indebolisce il corpo, ma comporta anche conseguenze negative sul piano del ciclo delle rinascite, e svilisce lo *status* sociale di chi lo consuma. Infatti non tutti sono qualificati a consumare gli stessi cibi: la segmentazione sociale si basa anche, o forse soprattutto, su criteri che stabiliscono quali cibi sono permessi e quali proibiti, e sulla commensalità: quanto più quest'ultima è elevata, tanto più la persona è in basso nella gerarchia sociale. Chi sta in alto può condividere il pasto con pochissime persone, e il re idealmente dovrebbe consumare i pasti da solo, perché chiunque altro sedesse alla sua mensa sarebbe potenzialmente suscettibile di contaminarlo. Il cibo è culturalmente soprattutto un veicolo di scambio, attraverso l'alimentazione si scambia merito o demerito morale, prestigio o disistima sociale. L'intercommensalità rischia di infrangere i confini della segregazione sociale per gruppi consolidati, e va se possibile evitata.¹

Nelle *upaniṣad* il cibo è né più né meno che l'assoluto, la forza che sostiene il mondo, da cui il mondo promana e al quale il mondo ritorna al momento della sua dissoluzione periodica: in prima approssimazione il cibo (*anna*) è il *brahman* (*Taittirīyopaniṣad* 2,2, 3,2)². La celebrazione del cibo come *brahman* sfocia in un canto di sapore cosmogonico e teurgico, in cui l'importanza del

¹ Infatti quei movimenti religiosi che si propongono di infrangere la rigida segregazione sociale dell'hinduismo maturo si avvalgono proprio della commensalità come veicolo di propaganda religiosa: nei templi *sikh* sono sempre presenti cucine comunitarie in cui si preparano pasti per chiunque si presenti, e il servizio di cucina e di distribuzione del cibo ai fedeli e a chi si presenti per essere sfamato è considerata attività di servizio che costituisce parte integrante dei doveri religiosi di un buon fedele.

² "Dal cibo nascono le creature che si trovano sulla terra. Esse vivono invero di cibo e in esso ritornano al momento della morte. Il cibo infatti è la prima delle cose create e perciò è chiamato rimedio universale. Ogni cibo ottengono in realtà coloro che onorano come cibo il Brahman." "In verità dal cibo le creature nascono, per opera del cibo una volta generate si mantengono in vita, nel cibo morendo ritornano" (*Taittirīyopaniṣad* 2,2, 3,2, trad. Della Casa).

processo dell'alimentazione non potrebbe trovare maggiore considerazione: "Evviva, evviva, evviva! Io sono il cibo, io sono il cibo, io sono il cibo! Io sono il mangiatore del cibo, io sono il mangiatore del cibo, io sono il mangiatore del cibo! Io sono colui che congiunge insieme le due cose, io sono colui che congiunge insieme le due cose, io sono colui che congiunge insieme le due cose! Io sono il primogenito della legge cosmica; anteriore agli dei, io risiedo nel grembo dell'immortalità. Chi mi dona, costui mi ristora. Io sono il cibo e mangio il mangiatore del cibo! Io ho superato tutto l'universo" (*Taittirīyopaniṣad* 3,10, trad. Della Casa). Un altro importante fattore da prendere in considerazione, adombrato dal passo precedente, è quello della necessità di condivisione del cibo, che se condiviso si moltiplica, se serbato gelosamente non reca frutto ("chi mi dona, costui mi ristora"): "cucinare per sé soli è uno spreco" (*Padmapurāṇa* 1,29,30), "chi mangia da solo, mangia solo colpa" (*Ṛgvedasaṃhitā* 10,117,6). Questo tratto entra in contraddizione con la necessità di preservare il mangiatore dal rischio di contaminazione, per cui in linea di principio sarebbe più prudente mangiare da soli, e tiene in considerazione l'imperativo morale di non dimenticare mai che prima del pasto bisogna offrire le primizie a dèi, antenati e spiriti, e tenere per sé solo quello che tecnicamente si può considerare un avanzo del pasto. Il cibo si lega in un processo causale con gli altri fondamenti del mondo religioso vedico e poi hinduistico, il ciclo della pioggia e il sacrificio: "Gli esseri esistono grazie al cibo, il cibo trae origine dalla pioggia, la pioggia nasce dal sacrificio, il sacrificio trae origine dall'azione" (*Bhagavadgītā* 3,14).

Altri passi upanisadici contengono riferimenti in cui è possibile rintracciare elementi di simbolismo alimentare, per quanto non sempre univoci e chiari, come per esempio in relazione al concetto di pienezza, intesa come sazietà inesauribile, compiutezza: "Pieno è quello, pieno è questo. Dal pieno nasce il pieno. Se pur si prende il pieno dal pieno rimane intatto il pieno" (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 5,1, trad. Della Casa, che ha forse origine da un passo vedico, *Atharvavedasaṃhitā* 10,8,29). Sempre nella *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* il simbolismo del cibo trova il suo culmine. In un passo famoso (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1,5) si narra che furono creati sette tipi di cibo: "Dei sette cibi che il Padre creò con l'intelligenza e con l'ascesi uno fu a lui comune [con tutti], due destinò agli dei, tre produsse per se medesimo, uno diede agli animali. In quest'ultimo è fondato tutto ciò che respira e ciò che non respira. E come mai questi cibi non vanno alla fine, benché siano continuamente mangiati? Colui che conosce questa indistruttibilità consuma il cibo con la sua bocca, giunge tra gli dei, possiede il vigore" (trad. Della Casa).³

³ Il primo cibo comune a tutti è tutto ciò che si mangia; i due cibi destinati agli dei sono libagioni e oblazioni (in alternativa, i sacrifici del novilunio e quelli del plenilunio); i tre cibi prodotti per se medesimo sono mente, parola, soffio vitale (*manas, vāc, prāṇa*); il cibo dato agli animali è il latte. L'interpretazione commentariale del passo è complessa (specialmente quella di Śāṅkara con il subcommento di Sureśvara), ed esamina il simbolismo del cibo in molti aspetti che non è possibile affrontare in questa sede.

La marginalità o liminalità sociale trova spesso espressione attraverso riferimenti alla sfera del cibo: quelli che comunemente si chiamano un po' impropriamente "fuori-casta" sono definiti "gente che cucina cani" (*śvapaca: Manusmṛti* 3,92; 10,51); la predilezione brahmanica per il latte e il conseguente rifiuto di consumo di carne bovina si oppone al consumo di carne bovina in ambito tribale; le cinque sostanze pure prodotte dalla vacca, tutte usate per l'alimentazione, la cosmesi o la farmacopea (latte, burro chiarificato, cagliata, sterco, urina) si contrappongono alle cinque pratiche trasgressive di ambito tantrico, perlopiù legate almeno in linea di principio alla sfera alimentare (l'ultima a quella del sesso) e a cibi di norma proibiti (i cosiddetti *pañcamakāra*, le "cinque cose che cominciano con il fonema m": *maṃsa, matsya, madya, mudrā, maithuna*, ossia carne, pesce, liquore, cereali tostati, coito rituale). La purezza estrema del brahmano trova riscontro nella pratica vegetariana più stretta, che comporta non solo il divieto di consumo di animali e uova, ma anche l'esclusione di sostanze vegetali considerate fonte di contaminazione, come aglio e cipolla, e si oppone a pratiche decisamente eccentriche e trasgressive dal punto di vista etico e dietetico (i due ambiti non sono in realtà distinti per la sensibilità indiana), come l'urofagia, la coprofagia e la necrofagia rituale della corrente *śaiva* degli asceti *aghorī*.

In epoca vedica il processo dell'alimentazione viene esaminato in chiave simbolica, ma con un occhio distaccato da sovrapposizioni di tipo etico, e in una prospettiva cruda: il fuoco (Agni) si ciba delle piante, il vento (Vāyu) delle acque, il sole (Āditya) della luna, e l'uomo del bestiame (*Śatapathabrāhmaṇa* 10,3,4,4). Mangiatore e mangiato si oppongono: dopo aver succhiato la luna fino a svuotarla, il sole la espelle (*Śatapathabrāhmaṇa* 1,6,4,18-20). Per i testi normativi, mangiatore e mangiato si contrappongono in quanto mobile e immobile: chi non si muove è cibo per chi si muove, chi non ha zanne è cibo per chi ha zanne, chi non ha mani è cibo per chi ha mani, il codardo è cibo per il coraggioso (*Manusmṛti* 5,29). Il predominio del mangiatore sul mangiato ha anche valenze sessuali: il marito è mangiatore, la moglie mangiata (*Śatapathabrāhmaṇa* 1,3,8,5-6).

A partire dal VII secolo aev, probabilmente anche sull'onda della polemica antisacerdotale che trovò espressione nel jainismo e nel buddhismo, si sviluppa una sempre maggiore adesione alla pratica del vegetarianismo come ideale di vita per gli strati superiori della società, quelli che non sono tanto inevitabilmente contaminati dalla loro professione da essere comunque irrimediabilmente marginalizzati (come per es. i pescatori o i cacciatori). Anche gli animali considerati commestibili devono essere vegetariani: consumare carni di un carnivoro instaurerebbe una sorta di corto circuito logico per cui un mangiatore diventerebbe un mangiato. Inoltre in linea di principio sono commestibili gli animali selvatici, non commestibili quelli domestici, per via del valore di affezione a loro riservato.

Le posizioni dottrinali e normative riguardo al cibo spesso si fanno sfumate, nel tentativo di conciliare gli imperativi categorici di tipo etico con le prassi consolidate, per quanto prive in linea

di principio di legittimazione morale esplicita. Così, se i mangiatori di carne dovranno scontare il contrappasso in un'esistenza successiva e diventare mangiati da quelli che mangiarono in precedenza, come nel celebre passo "io mangio qui sulla terra la carne (*māṃsa*) di colui che mi (*māṃ sa*) mangerà nell'aldilà" (*Manusmṛti* 5,55, trad. Squarcini-Cuneo), è stabilito che non incorre in contaminazione chi consuma carne purché si sia premurato prima di offrirla a dèi e antenati, sia che l'abbia comprata, prodotta egli stesso o se sia stata offerta in sacrificio da altri (*Manusmṛti* 5,32). Questi aggiustamenti discendono tutti dalla pratica sacrificale vedica, in cui il fondamentale interrogativo di come fosse possibile conciliare la violenza intrinseca nel rituale, che per definizione comportava l'immolazione di una vittima sacrificale, con le finalità etiche del rito, necessario per garantire il buon andamento delle stagioni, ancor prima che per soddisfare un'esigenza particolare del committente, trovava risposta in una ammissione di eccezionalità: "uccidere nel sacrificio non è uccidere" (*Manusmṛti* 5,39, trad. Squarcini-Cuneo); "l'uccisione (*himsā*) prescritta dal Veda, in vigore in ogni parte in questo mondo, deve essere considerata nient'altro che non-uccisione (*ahimsā*), giacché tale norma è scaturita dal Veda" (*Manusmṛti* 5,44 trad. Squarcini-Cuneo). Un'altra eccezionalità ammessa riguarda il consumo su prescrizione medica di carne a fini terapeutici, come ricostituente in caso di grave deperimento, comprendendo in questo caso anche il consumo del tutto atipico di carni proibite, quelle di animali carnivori.

Le classificazioni qualitative dei cibi, in base a loro caratteristiche organolettiche percepibili, comprendono due tassonomie principali, entrambe non prive di riferimenti simbolici. La prima, di ambito medico, comporta la suddivisione degli alimenti in base alle loro caratteristiche gustative, classificate in sei sapori: dolce, acido, salato, pungente, amaro, astringente (*Carakasamhitā, sūtra* 26,9). Tali sapori sono fondamentali per la terapia delle diverse malattie, in base alla norma generale secondo la quale una corretta alimentazione è medicina preventiva (e di converso i principi farmacologici devono essere veicolati da una carica nutritiva). Infatti le loro tre varietà, che comprendono il sapore di una sostanza prima della digestione (*rasa*, gusto propriamente detto), il retrosapore inferito dagli effetti della sostanza (*anurasa*), e il sapore post-digestivo (*vipāka*), forniscono i criteri qualitativi indispensabili per utilizzare tutti i principi nutritivi in rapporto agli elementi corporei e alla teoria degli umori, i *doṣa* (vento, bile e flemma: *vāyu, pitta, kapha*); alla suddivisione dei costituenti del mondo fisico in cinque elementi grossolani, i *mahābhūta* (terra, acqua, fuoco, vento e spazio: *pṛthivī, ap, tejas, vāyu, ākāśa*); alle venti qualità percepibili; alla distinzione tra sostanze grossolane e sottili. La seconda tassonomia, legata alla scuola cosmologica del *sāṃkhya*, ma che trova espressione compiuta nel testo devozionale della *Bhagavadgītā*, classifica gli alimenti in base alle tre qualità (*guṇa*) costitutive del principio oggettuale, la *prakṛti*: il principio luminoso, quello dinamico e quello inerziale (*sattva, rajas, tamas*): "Di tre tipi è, poi, anche il cibo che è gradito a ciascuno e similmente il sacrificio, l'ascesi, l'elemosina: ascolta le

varie suddivisioni. I cibi che accrescono la longevità, la fermezza, la forza, la salute, la gioia, la soddisfazione e sono gustosi, dolci, sostanziosi, gradevoli, sono cari a chi è caratterizzato dal *sattva*. Chi è caratterizzato dal *rajas* preferisce i cibi amari, acidi, salati, piccanti, pungenti, aspri, che bruciano e portano sofferenze, dolori e malattie. Il cibo che è invecchiato, senza sapore, fetido e stantio, avanzato e inadatto al sacrificio, piace a chi è caratterizzato dal *tamas*" (*Bhagavadgītā* 17,7-10, trad. Piano). Come si vede, in base a questa classificazione è la struttura caratteriale che determina la predisposizione verso un tipo specifico di cibo. Le speculazioni della medicina tradizionale indiana (*āyurveda*) sulla nutrizione trovano spazio nell'epica, in cui si sottolinea la necessità di un'alimentazione ispirata alla moderazione: "Le seguenti sei qualità adornano colui che si nutre con moderazione: immunità dalla malattia, lunga vita, forza, felicità, evitare le conseguenze di una dieta malsana, libertà dall'accusa di ghiottoneria" (*Mahābhārata* 5,37,30).

Ma il simbolismo alimentare sarebbe incompleto se non ne investigassimo un po' più a fondo le radici vediche. Il sacrificio vedico, nella straordinaria varietà delle sue tipologie fenomeniche, si riduce in sunto a una oblazione nel fuoco di una qualche sostanza alimentare, in origine l'immolazione sul fuoco sacrificale di una vittima animale, e si regge su una complessa rete di trasferimenti. L'uccisione avviene per soffocamento della vittima per evitare spargimento di sangue, suscettibile di contaminare l'area sacrificale. Si stabiliscono delle formule eufemistiche intese a "estorcere" il consenso della vittima a essere uccisa, per separare nettamente il sacrificio dall'uccisione. Il sacrificio si propone di "cuocere il mondo" (*lokapakti*), di rendere il mondo che di per sé è "crudo", indigesto, ostile all'uomo, "cotto", ossia padroneggiabile.⁴ Il fulcro del sacrificio può essere individuato nel concetto di trasferibilità. Il committente (*yajamāna*), ossia colui che paga l'onorario dei brahmani e fornisce le vittime sacrificali oltre alle varie sostanze impiegate nel rito, offre se stesso in sacrificio: la vittima sacrificale è meramente una vittima vicaria. L'antecedente mitico di questo comportamento è Prajāpati, il signore degli esseri soggetti a nascita che offre se stesso in sacrificio per dare origine all'universo: dall'uno nasce il molteplice. Questo è il primo trasferimento, l'individuazione di una vittima vicaria per consentire al committente di compiere il sacrificio e contemporaneamente di sopravvivere. Il secondo è un trasferimento di meriti: i meriti che derivano dalle pratiche sacrificali compiute sono trasferiti dai sacerdoti, che li dovrebbero lucrare in prima persona in quanto sono loro a compiere il sacrificio, verso il committente, che si limita a fornire le materie prime. Qui viene adombrata per la prima volta la teoria del *karman*, della retribuzione delle azioni, che tanta parte avrà nell'hinduismo. Un terzo trasferimento è quello del sacrificatore officiante, che mentre versa l'oblazione nel fuoco sacrificale dice per esempio: "questo

⁴ Si veda Ch. Malamoud, *Cuire le monde, Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Éditions La Découverte, Paris 1989, disponibile anche in traduzione italiana (a cura di A. Comba) *Cuocere il mondo, Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994.

non è per me, è per Agni [il dio del fuoco]". In questo caso il trasferimento è complesso: il sacrificatore è già vicario, perché come abbiamo visto è il committente colui che viene idealmente sacrificato, ed è sempre il committente che sacrifica per il tramite degli officianti. Ma qui si compie un passo ulteriore: l'officiante, che sacrifica non per sé ma per conto del committente, rinuncia al frutto del sacrificio in favore della divinità, ossia proclama che il frutto del sacrificio non va a beneficio di un interesse particolare (come la nascita di un figlio maschio e simili) del committente, ma si propone di contribuire in misura rilevante a tenere in piedi il cosmo, a far sì che le cose vadano come dovrebbero andare. Senza la continua pratica del sacrificio il cosmo non si reggerebbe. Una tale importanza del sacrificio spiega come mai gran parte delle elaborazioni concettuali dell'hinduismo si fondi proprio sulla interiorizzazione del sacrificio stesso. Dopo aver rinunciato una volta per sempre al sacrificio come spegnimento di vite (rinuncia cui forse non va considerata estranea la protesta espressa dal buddhismo) il sacrificio viene sublimato in sacrificio di Sé (quello che era in origine, il mito del macrantropo primordiale che si smembra per dare luogo alla molteplicità), ovvero in rinuncia ai frutti dell'azione, e nella combustione dei semi dell'ignoranza dentro il fuoco interiore della conoscenza. Questo è il quarto livello di trasferimento, che si compie nelle *upaniṣad*. Ormai non c'è più bisogno di una fuoco sacrificale esteriore né di una vittima esterna, si tratta solo di bruciare i semi dell'ignoranza nel fuoco della gnosi: il simbolismo della cottura si mantiene, depurato delle sue componenti non più tollerabili per ragioni etiche.

Lo stretto legame che intercorre tra l'attività di intermediazione tra uomini e dèi messa in atto dal dio del fuoco (Agni) e il processo di cottura dei cibi, nonché il legame tra la cottura e l'ardore ascetico (*tapas*), l'energia suscitata dalle pratiche di mortificazione, fanno sì che ciò che viene cucinato appartenga agli dèi (*Śatapathabrāhmaṇa* 3,8,3,7): gli uomini mangiano solo il resto del pasto degli dèi. Questo concetto sta alla base della trasformazione ulteriore del sacrificio vedico nel rito comune, templare e domestico, dell'hinduismo contemporaneo, l'"adorazione" (*pūjā*), in cui la divinità è invitata a scendere temporaneamente in una immagine culturale o icona (*mūrti*) e viene riverita come un ospite, ricevendo tutti quei sedici atti di omaggio (*upacāra*) che l'ospite ottiene presentandosi nella casa di una persona dabbene: invito, offerta di un seggio, saluto, acqua per la lavanda dei piedi impolverati, acqua per risciacquare la bocca riarsa dalla polvere della strada, acqua da sorseggiare, acqua mischiata con miele, lustrazione, vestizione, offerta di profumo, di fiori, di incenso, di lampade, di cibo, prosternazione e congedo. In particolare l'offerta di cibo comporta da parte della divinità l'obbligo di restituzione del dono, che si attua in forma di "grazia" (*prasāda*), ossia di ritorno al devoto della spoglia esteriore del cibo offerto, spoglia che è priva del contenuto nutritivo che è stato incorporato dalla divinità, ma che ritorna al fedele impregnata del favore della divinità compiaciuta dell'offerta, in base appunto al ferreo meccanismo dell'obbligatorietà di restituzione del dono ricevuto. Il cibo comporta dunque sempre uno scambio,

sia esso lo scambio di ruolo tra vittima, committente e officiante nel rito vedico, sia esso lo scambio tra devoto e divinità nel rito hinduistico. Il cibo offerto alla divinità e ridistribuito in forma di *prasāda* nel tempio non solo assume grande importanza dal punto di vista individuale per il merito conferito al singolo fedele, ma costituisce un elemento imprescindibile dell'economia dei grandi complessi templari, il cui prestigio si basa appunto sostanzialmente sulla quantità di *prasāda* che sono in grado di ridistribuire tra i fedeli convenuti.

L'immagine della cottura del mondo ritorna con insistenza quando si consideri la figura del rinunciante (*saṃnyāsin*), colui che ha scelto di rinunciare alle lusinghe mondane per intraprendere un percorso ascetico irreversibile. Questi è letteralmente un morto che cammina, perché al momento di abbracciare la rinuncia assiste alla propria cremazione in effigie: da quel giorno le sue spoglie mortali vagheranno incessantemente, dovrà nutrirsi della questua (e non potendo scegliere il cibo, come i monaci buddhisti, perché dipende dalla carità altrui, sarà affrancato dal peso delle restrizioni alimentari), e alla morte del suo corpo fisico non sarà possibile cremarlo (perché è già stato cremato), e sarà necessario inumarlo o abbandonare il suo corpo alla forza purificatrice delle acque di un fiume sacro. Infatti la cremazione è propriamente un processo di cottura simile alla preparazione di un cibo. I riti funebri e postfunebri servono a trasformare gradualmente quello che è semplicemente un trapassato (*preta*) in un antenato (*pitṛ*), personaggio destinato a irradiare la propria benefica influenza sulle generazioni ancora in vita della sua stirpe. Il fuoco della pira comprende in realtà due diverse e distinte tipologie: la fattispecie di Agni nella sua ipostasi crudele di "divoratore di carne cruda" (*kravyād*), e la sua ipostasi benigna come "conoscitore dei nati" (*jātavedas*: *Ṛgvedasamhitā* 10,16,9), colui che trova la strada per ricongiungere il defunto ai suoi antenati nel mondo di là. Ma i riti che forse attraggono maggiore interesse per il nostro tema sono quelli di tipo *śrāddha*, le oblazioni post-funebri destinate a costruire il corpo dell'antenato. Le definizioni che i testi ci propongono di questi riti ne sottolineano il valore duplice di oblazione per gli antenati e di offerta ai brahmani: "ciò che viene dato con fede (*śraddhā*) ai brahmani ed è inteso per beneficio dei *pitṛ*, in un luogo opportuno, in un tempo opportuno, a persone che lo meritano e in accordo con le procedure prescritte" (*Brahmapurāṇa*), "abbandono con fede (*śraddhā*) di una parte di cibo, o di un suo sostituto, inteso per beneficio dei *preta*" (*Mitākṣarā ad Yājñavalkyaśmṛti* 1,217), "l'offerta di materiale sacrificale intesa per i *pitṛ*, e l'accettazione di essa da parte dei brahmani" (*Kalpataru*). I brahmani emergono da queste definizioni come sostituti vicari dei *pitṛ*, per conto dei quali accettano l'offerta. Generalmente gli obiettivi riconosciuti del rito sono tre: 1) l'oblazione nel fuoco (*homa*), 2) l'offerta del bolo alimentare di riso (*piṇḍa*), 3) la soddisfazione dei brahmani invitati al pasto rituale, come tre sono le generazioni di antenati e di esseri divini coinvolti: *pitṛ*, cui corrispondono i Vasu, *pitāmaha*, cui corrispondono i Rudra, e *prapitāmaha*, cui corrispondono gli Āditya.

Il simbolismo alimentare nei riti postfunebri di tipo *śrāddha* si rivela in tutta la sua importanza nel momento in cui si prende in esame la natura e l'utilizzo dell'offerta. Tali riti si propongono di costruire per il defunto un corpo di fruizione delle offerte (*bhogadeha*), creato con le offerte alimentari, i *pinḍa*, un bolo alimentare costituito da riso pressato e sostanze dolcificanti e adraganti per poterlo modellare in forma di sfera. Il termine *pinḍa* che indica l'offerta è interessante per più di un aspetto. Vale propriamente "bolo, polpetta di riso", ma si usa anche per alludere a una certa fase di sviluppo dell'embrione, ancora indifferenziato, privo di membra separate e distinte. Come i vivi nutriranno i morti con i *pinḍa* alimentari, così i morti costituiscono il *pinḍa*, il germe, l'embrione delle generazioni future. L'unico essere vivente qualificato per nutrirsi dell'offerta funebre è la sposa del figlio del defunto, che può nutrirsi di *pinḍa* qualora desideri concepire un figlio. In questo caso anche gli ingredienti del cibo consumato ricoprono un preciso ruolo simbolico: il latte con cui è impastato il bolo rappresenta il latte materno, il riso e il burro rappresentano il seme maschile; il riso deve essere trapiantato per poter giungere a maturazione, proprio come il seme deve trovare nuova dimora nella matrice. Consumando il *pinḍa* la sposa compie un rito molto simile allo *śrāddha*. In assenza delle offerte alimentari il defunto è condannato a divenire un mostro nottivago, *piśāca*, e il suo corpo si tramuta in *yātānīya*, corpo destinato ai tormenti infernali. Se le offerte vengono assicurate, un anno dopo il decesso il defunto, superata la condizione transitoria di *preta*, diviene un antenato a tutti gli effetti, un *pitṛ*. La condizione di antenato dunque non è naturale: il corpo dell'antenato va costruito pazientemente con una serie di offerte.

L'offerta di cibo ai defunti che costituisce il fulcro dello *śrāddha* può entrare in conflitto con la teoria del *karman*, della rinascita e della maturazione delle azioni. Infatti la concezione secondo la quale il principio cosciente individuale lascia il corpo del defunto per entrare in un corpo successivo è in contraddizione con la dottrina soggiacente allo *śrāddha*, secondo la quale fino a cento anni dopo la morte di un individuo questi, tramutato in antenato, sarebbe ancora capace di gustare tramite un corpo etereo il sapore o l'essenza nutritiva delle polpette di riso, che ha come veicolo il vento. Inoltre i *pitṛ*, gratificati dalle offerte alimentari dello *śrāddha*, donerebbero ai loro discendenti lunga vita, progenie, ricchezze, cultura, e, secondo formulazioni estreme, addirittura rinascita celeste e liberazione dal ciclo delle rinascite, *svarga* e *mokṣa*, in palese violazione delle norme di retribuzione delle azioni. Si domanda come faccia il cibo consumato da un brahmano oppure oblato nel fuoco a raggiungere un antenato defunto (*Matsyapurāṇa* 19,2). Si risponde che *pitṛ*, *pitāmaha* e *prapitāmaha* sono raggiunti dalle offerte per il tramite dei nomi propri, dei nomi di clan e delle formule sacrificali, *gotra* e *mantra*, pronunciati durante il rito. Se il *pitṛ* risiede in cielo l'offerta diviene liquore di immortalità, *amṛta*, se è divenuto un antidio, *asura*, diviene un godimento di vario tipo, se è rinato come quadrupede diviene foraggio, se come serpente diviene

vento (nella credenza popolare i serpenti si nutrono di vento) e così via (*Matsyapurāṇa* 19,3-9). I personaggi più importanti che prendono parte al banchetto postfunebre in cui si consumano i *piṇḍa* sono il figlio maschio primogenito del defunto e il brahmano incaricato delle pratiche postfunebri, che si nutrono in nome e per conto del defunto stesso: contemporaneamente digeriscono il cibo e prendono su di sé una parte del demerito (*pāpa*) del defunto, in modo che questi raggiungerà il mondo di là con una personalità purificata da ogni difetto morale, riuscendo così a divenire un antenato in grado di esercitare un influsso benefico sui suoi discendenti, rinsaldando sempre più il legame tra vivi e morti.

L'universo della devozione (*bhakti*), specialmente quella nei confronti di Kṛṣṇa, aggiunge una ulteriore dimensione al simbolismo alimentare. Le leggende tardoantiche e contemporanee sulla figura del dio bambino in quanto ladro di burro (*mākhan corī*) nei confronti della madre adottiva Yaśodā, danno vita a un personaggio molto popolare, messo in scena in sacre rappresentazioni in occasione di feste periodiche, soprattutto nella regione del Braj. In opposizione ai valori dell'ascetismo che cercano la liberazione nella via di fuga dal mondo (*nivṛtti*), i devoti di Kṛṣṇa la cercano nella via di adesione al mondo (*pravṛtti*), senza negare spazio alle emozioni e al corpo. Un altro elemento della devozione kṛṣnaita nella medesima area si ritrova nella celebrazione della "montagna di cibo" (*annakūṭa*), in cui Kṛṣṇa viene identificato con la massa di cibo accumulato, condiviso mediante la pratica del *prasāda*.

Infine si può fare cenno a due eventi rilevanti in epoca recente. Il primo è il ricordo, con tratti leggendari, della genesi della ribellione dell'esercito imperiale nel 1857 (la *mutiny*, che gli indiani considerano la prima guerra di indipendenza), originata secondo la *vulgata* dalla repulsione delle truppe sia *hindū* sia musulmane in riferimento alla necessità, per caricare il fucile Enfield modello 1853, di mordere la cartuccia, aprirla e versare la polvere da sparo che vi era contenuta nella bocca del fucile. A quanto era dato sapere o fatto trapelare, l'involucro esteriore era lubrificato con grasso bovino e suino, immondo l'uno per gli *hindū*, l'altro per i musulmani. Il secondo elemento è la grande valenza politica della pratica del digiuno rituale, con una sorta di spettacolarizzazione del vegetarianismo e di pratiche dietetiche comportanti digiuni periodici, attuata dal padre della patria, Mohandās Karamcand Gāndhī (1869-1948).