



1. Il discorso del digiuno

Amarchand-ji Nahar visse a Jaipur, India, fino agli anni 80. Uomo d'affari di successo, si era ritirato ancora giovane per dedicarsi interamente a una vita pia. Giainista, egli aveva digiunato perlomeno a giorni alterni durante gli ultimi anni della propria esistenza, intraprendendo ripetutamente astensioni più prolungate dal cibo e dall'acqua. Anche nei giorni in cui mangiava, Amarchand-ji misurava e pesava con accuratezza la sua dose quotidiana di semi e acqua, riducendo e semplificando la propria dieta con il passare degli anni. Considerato a Jaipur un esperto di digiuni, veniva spesso consultato da chi voleva intraprenderne uno. Amarchand-ji, al pari di altri pii giainisti, concluse la propria esistenza con un *sallekhana*,¹ anche detto *samadhi-maran*, letteralmente “morte durante la meditazione”. Egli si spense dopo aver intrapreso un digiuno finale di trentasei giorni, gli ultimi ventiquattro dei quali senza acqua. L'ultimo giorno, mentre recitava il *samayik*, una preghiera meditativa, circondato da gente che da tutta la città veniva a rendere omaggio al suo supremo sforzo, disse “adesso morirò”, e spirò placidamente, ancora seduto nella postura del *samadhi*.

Questo episodio, magistralmente narrato dallo studioso di Giainismo James Laidlaw (2005, pp. 179-81), non è un caso isolato. Il Giainismo² porta il principio del rispetto di ogni forma di vita fino alle conseguenze più estreme, a inclusione del suicidio³ rituale, in cui la volontà di non ledere vita alcuna si traduce nella morte per inedia del fedele⁴. Dal punto di vista semiotico interessa sottolineare che anche questa forma estrema di digiuno, che può impressionare chi non abbia familiarità con l'ideologia giainista, non è frutto di uno slancio individuale e volontaristico, comprensibile solo nei termini di una psicologia religiosa del tutto singolare, bensì pratica che s'iscrive all'interno di una configurazione sociale e comunitaria complessa ma ordinatamente articolata, in cui l'idea d'intraprendere il digiuno, il suo significato religioso, le sue finalità spirituali, e soprattutto le sue tecniche e tattiche di realizzazione sono minuziosamente codificate non soltanto da una tradizione e da un *savoir-faire* che si tramanda oralmente da digiunante esperto a digiunante neofita, ma anche attraverso testi convenzionalmente intesi, i quali offrono al fedele paradossali ma dettagliatissime “ricette del digiuno”.

La penetrazione del linguaggio come dinamica di normazione sociale è infatti così pervasiva che a codici condivisi deve riferirsi e attenersi non solo chi il cibo lo vuole reperire, preparare, imbandire, degustare e condividere, ma anche, paradossalmente, chi il cibo vuole progressivamente allontanarlo, escluderlo dal raggio dell'esistenza, annullarlo fino all'annientamento di quel principio vitale che grazie al cibo, e dunque grazie alla morte di altri esseri viventi, si riproduce. Il Giainismo spezza il legame fra vita dell'individuo e morte del suo nutrimento attraverso la prova drammatica del digiuno esiziale; eppure per farlo, per inserire tale prova in un



Digiunare, istruzioni per l'uso. La mistica dell'inedia nel Giainismo

Massimo Leone

contesto che gli assicuri un senso socialmente condiviso, deve costruire un *discorso del digiuno*, in cui pratiche individuali quali la scelta di auto-annientarsi attingono pur sempre a un deposito condiviso di convenzioni.

Queste concernono la misura quantitativa e qualitativa del cibo e dell'acqua, i ritmi con i quali essi debbono essere assunti, l'allestimento dei luoghi del digiuno con il loro corredo di suppellettili, il tesoro di testi religiosi, spirituali, e meditativi da recitare sia individualmente che in comunità per accompagnare l'astensione anche e soprattutto nei suoi frangenti più estremi. E poi convenzioni sul corpo: le posture da assumere durante le fasi del digiuno, e specialmente un vademecum dettagliatissimo sulle reazioni somatiche che, nel corpo, devono esprimere il senso profondo del digiuno, il suo significato in relazione all'esistenza del digiunante e alla sua sfera di credenze. Nel digiuno il corpo diviene membrana sensibilissima, vieppiù delicatamente tesa nello sforzo dell'inedia, nella quale una volontà individuale risuona con un contesto comunitario per far vibrare, in pelle muscoli ossa organi sfiniti dall'esaurimento della vita, l'ideologia di una forma di vita.

Tutte queste convenzioni scrivono un discorso del digiuno sul pentagramma del corpo e del suo immediato circondario, ma questo discorso non fa altro che incarnare in spazi, tempi e figure di carne e ossa un racconto più astratto e profondo, perfettamente comprensibile nel quadro della semiotica generativa classica.

2. Il racconto del digiuno

Nel caso dell'estremo digiuno giainista, il racconto dell'astensione totale da cibo e acqua si compie quando il soggetto perviene a liberare sé stesso e il proprio corpo da ogni vincolo che lo leghi al circolo vita-morte-vita; quando si affermi perentoriamente, con la morte del soggetto, il desiderio di non arrecare dolore a vita alcuna per sostenere la propria. Esito paradossale, questo,

difficile da comprendere dal punto di vista di un'ideologia occidentale che nel perpetuarsi della vita, anche attraverso il cibo, designa il proprio valore di base. Eppure, se la grammatica narrativa giainista sovrverte l'assiologia che comunemente sottende il racconto occidentale, per cui alla morte si associa un valore euforico mentre al preservarsi della vita un valore disforico, questo ribaltamento è in realtà frutto di un effetto ottico di scala: da una prospettiva più distante, che reinserisce il racconto individuale del digiunante all'interno di quello comunitario dell'ideologia spirituale di riferimento, si comprende benissimo che se la pratica del digiuno estremo valorizza la morte individuale lo fa soltanto per enfatizzare il valore della vita globale, per significare un omaggio estremo all'inalienabilità della vita e alla capacità dell'uomo, unico fra i viventi, di affermarla sino alle ultime conseguenze, rinunciandovi.

È un trionfo della libertà sulla necessità quello che si celebra nel *samadhi-maran*, in ciò non dissimile da altre forme d'immolazione in cui la morte diviene strumento per esaltare valori a essa superiori⁹, ma peculiare nel paradosso tutto giainista di voler esaltare nella morte per digiuno, quale valore superiore alla vita, quello della vita stessa. Il Giainista non può vivere veramente in accordo completo con le proprie convinzioni religiose finché è in vita, malgrado i coscienziosi accorgimenti con cui cerca di astenersi dal ledere la vita altrui, e non può non abbracciare interamente il proprio credo, conformandovi totalmente la propria forma di vita, se non rinunciando alla vita stessa, annullandosi. Ma è proprio dall'inevitabilità di questo paradosso che nasce l'esigenza di un ricettario del digiuno come progressiva rinuncia alla vita. Al fine di compiere un percorso paradossale, in cui il sostentamento della propria vita implica la morte altrui, e il rispetto della vita altrui implica la propria morte, il fedele non può semplicemente togliersi la vita, suicidarsi per eliminare un soggetto, un'intenzionalità, un'agentività che, nel desiderio di perpetuare la propria vita, necessariamente lede quella altrui. Al contrario, l'opposizione discreta vita/morte deve tramutarsi in una tensione, in cui il soggetto, proprio attraverso il digiuno, si svuota progressivamente della vita per imparare a morire, cioè per imparare a sottrarsi al circolo vizioso che, tramite la propria esistenza, perpetua il dolore e la morte altrui.

Ecco allora che la scelta della qualità e della quantità dei cibi è essenziale per consentire al corpo di trasformarsi in ricettacolo di questa tensione, di questo racconto. Digiunare in modo tale da sfinire il corpo troppo presto, per esempio, svuotandolo rapidamente del suo principio vitale, non consentirebbe al soggetto di percorrere appropriatamente il cammino della perfezione spirituale. I ricettari del digiuno giainista, allora, sia quelli che si tramandano oralmente, sia quelli codificati nella scrittura, raccomandano una precisa aspettualità temporale dell'astensione, un'alternanza sempre più incalzante di fasi di digiuno e fasi di alimentazione in

cui le prime si allungano sempre di più e le seconde si accorciano progressivamente così da abituare il corpo alla rinuncia alla vita senza esaurirlo brutalmente, ma al contrario dando al soggetto il tempo di sperimentare, testare i propri confini, e mantenere la lucidità necessaria per la meditazione.

Nel digiuno giainista il corpo diviene teatro e insieme attore di tutti i ruoli del racconto: spazio nel quale si compie progressivamente il ricongiungimento con il valore della morte/vita; calendario che nei suoi ritmi organici scandisce la marcia inesorabile verso la fine; fonte della volizione che tende alla paradossale soppressione di sé stessa; nemico da domare e sconfiggere attraverso la rinuncia totale al cibo e alla vita; adiuvante e opponente che nella sua forza o nella sua debolezza incoraggia o deprime lo slancio verso l'immolazione, anche qui nel paradosso che il momento di massima forza del soggetto si traduce nella sua estrema debolezza; involucro che riveste l'imperativo destinante di un'ideologia religiosa e nel quale la comunità che l'abbraccia può, al contempo, trovare sanzione somatica e visiva del proprio credo (caratteristica è l'iconografia giainista del digiunante, in cui l'ostensione del corpo emaciato diviene conferma della sua levatura spirituale).

Ci si può chiedere, tuttavia, quale sia il ruolo del cibo in questo teatro, sempre nell'ottica semiotica che vi legge il dipanarsi di un racconto. Il cibo è anch'esso un attore paradossale di questa scena. Esso rappresenta e incarna innanzitutto il principio ultimo da salvaguardare, quello della vita, ma incarna e rappresenta contemporaneamente il principio ultimo da sconfiggere, quello della vita che si perpetua nella morte. Il cibo è allora morte per la vita, morte altrui trasformata in sostentamento della vita propria; ma è anche vita per la morte, deposito di succhi vitali che consentiranno a un corpo, e a un soggetto, di perpetuarsi. Non vi è dubbio, dunque, che esso funzioni come una figura anfibolare, da assumere in modo tale che sia possibile apprendere a rinunciarvi, insieme adiuvante e opponente del cammino verso la liberazione finale.

Vita e cibo, cibo e vita: l'uno si trasforma nell'altro senza sosta, e per spezzare questa circolarità attraverso la rinuncia all'uno e all'altra il digiunante deve far sì che ogni elemento del proprio percorso sia regolato e finalizzato al distacco ultimo, non solo nella gestione degli alimenti, ma anche nell'allestimento di un teatro in cui tutto, finanche la povertà dell'arredamento, traduce in figure il racconto da compiere.

I testi che fissano il ricettario del digiuno sono, da questo punto di vista, sommamente interessanti.

3. I testi del digiuno

Nel fitto arcipelago testuale del Giainismo, molte sono le opere che trattano espressamente del digiuno, e in particolare della sua forma più estrema e letale. Innanzitutto ne discutono ampiamente i testi sacri, come l'ottava lezione dell'*Acharanga Sutra* e l'*Uvasagadasao*.

L'*Acharanga Sutra* (“Il cuscino della giustizia”) è il primo degli undici *Angas*, una delle sette suddivisioni che compongono gli *Agamas*, testi religiosi redatti a partire dagli insegnamenti di Vardhamana Mahavira (599–527 a.C.) e codificati in forma canonica in occasione del Concilio di Vallabhi, nel Gujarat, probabilmente nel 454 (o 467) dell’era cristiana. Vardhamana Mahavira fu il ventiquattresimo e ultimo *tirthankara* del Giainismo, nonché uno dei suoi massimi propagatori. Un *tirthankara* è un essere umano che facilita la liberazione e l’illuminazione in quanto *arihant*, distruggendo i karma che vincolano lo spirito (*gathi*), e divenendo un esempio e una guida per coloro che cercano un modello spirituale. Un *arihant* costituisce lo stadio precedente a quello di *siddha*, ovvero della totale liberazione. Gli *arihant* conseguono la distruzione di ogni karma *gathi* e seguitano a vivere finché non raggiungono la condizione di *siddha*. Questa è descritta mirabilmente da un poema contenuto in un classico giainista in antico Tamil, il *Choodamani Nigandu*: “lo spirito che ha conoscenza infinita (*ananta jñāna*), infinita saggezza o visione (*ananta darshana*), potere infinito (*ananta labdhi*), felicità infinita (*ananta sukha*), senza nome (*akshaya sthiti*), senza associazione a casta alcuna (*being vitāraga*), esistenza infinita (*being arupa*) e senza alcun cambiamento (*aguruladhutaa*), è Dio”⁶.

L’*Uvasagadasao* (lett., “la professione religiosa di un *Uvasaga*”⁷ esposta in dieci ‘lezioni’) è invece il settimo degli *Angas*, è anch’esso assai ricco di prescrizioni concernenti il digiuno, ma a differenza dell’*Acharanga Sutra* si rivolge nello specifico ai giainisti laici piuttosto che ai monaci (Hoernle 1890).

È però non solo nei testi canonici o nei commentari del Giainismo del primo millennio (ad esempio nei classici spirituali di Kundakunda, monaco del secondo secolo), ma anche e soprattutto nei manuali di condotta per laici (*shrawakacaras*) del Giainismo medievale (dal quinto al tredicesimo secolo) che ci s’imbatte nelle codificazioni più minuziose del digiuno e in particolare del *sallekhana*. Dal punto di vista semiotico è interessante notare come ciascuno di questi testi segmenti il campo semantico del digiuno esiziale in modi diversi. Innanzitutto essi differiscono nel considerare il *sallekhana* una pratica eccezionale o nell’includerlo quale dodicesima e ultima *vrata* (elemento di auto-controllo) del laico giainista, come fanno lo stesso Kundakunda, o autori più tardivi come Devasena (fine del decimo secolo), Vasunandin (tra l’undicesimo secolo e il dodicesimo) e Padmanandin (1385–1450) (William 1963, p. 66). Il *Navapadaprakarana*, opera in pracrito con commentario in sanscrito sull’etica giainista, composta nel decimo secolo da Devaguptasuri, anche detto Jinacandragani, è una delle trattazioni più dettagliate. Dopo essersi soffermato sulle diciassette forme del suicidio, l’autore conclude che solo tre di esse, fuse insieme nel concetto di *sallekhana*, sono lecite per il giainista.

Differenze di articolazione riguardano poi il luogo del *sallekhana*: secondo il già citato Devaguptasuri, esso do-

vrebbe compiersi in un tempio giainista o in un luogo ritualmente molto significativo, come quello della nascita, dell’ordinazione, dell’illuminazione, etc.; ove ciò non fosse possibile, è lecito secondo questo autore che il *sallekhana* avvenga in casa (*grha*), o nella natura selvaggia (*aranya*). Hemacandra, anch’egli già citato, concorda, ma attribuisce una diversa interpretazione a questi termini, designando con *grha* la dimora di un monaco, con *aranya* un luogo di pellegrinaggio.

Allo stesso modo, mentre tutti questi manuali di condotta etica sembrano concordare nel configurare il *sallekhana* come una diminuzione dell’alimentazione progressiva e non brusca, essi divergono in quanto ai metodi, alle “ricette” del digiuno. Il *Tattvartha-bhasya*, commentario di Devagupta sul *Tattvartha Sutra* di Acharya Umaswati (135 circa-219 circa) propugna un’alternanza di giorni di digiuno completo e giorni di alimentazione fino all’astinenza completa; il già citato *Navapadaprakarana*, invece, consiglia di eliminare all’inizio tutti i cibi solidi, per finire con l’astensione da ogni liquido⁸.

3.1 Acharanga Sutra: digiuno per monaci

Non vi è modo qui di approfondire l’intricato arcipelago di questi testi. Ci si limiterà invece a proiettare uno sguardo semiotico su due di essi, particolarmente significativi.

Il testo noto come *Acharanga Sutra* verte sulla condotta di un monaco giainista ed è utilizzato dal gruppo giainista *Shvetambara* (“dalle vesti bianche”), uno dei due gruppi principali in cui si divide il Giainismo (l’altro essendo il gruppo *Digambara*, letteralmente “vestiti di cielo”, ossia nudi). Linguisticamente il più antico degli *Agamas*, redatto in pracrito giainista, l’*Acharanga Sutra* si compone di due libri, i quali discutono, fra le altre cose, di *bhojanamatra*, “quantità di cibo da assumere”. Nell’analisi del testo, si farà qui riferimento alla classica edizione di Herman Jakobi (1884, 1895).

Le lezioni precedenti l’ottava, quella sotto esame, hanno già trattato del suicidio concesso alle persone malate come mezzo per entrare nel Nirvana. L’ottava, invece, scritta in *slokas* o prosodia pracrita, descrive i diversi tipi di morte religiosa in cui culmina un periodo di mortificazione del corpo lungo dodici anni (*sallekhana*). Qui di seguito si farà riferimento solo ai passaggi del testo che esplicitamente menzionano il cibo. La terza strofa recita: “Soggiogando le passioni e vivendo di poco cibo, il saggio dovrà sopportare (le difficoltà). Se un mendicante si ammala, che gli sia concesso di assumere nuovamente cibo”. La logica narrativa del percorso giainista di abbandono della vita per inedia è chiara sin dall’inizio: l’uomo che rinuncia alla vita rinunciando al cibo lo farà non nella necessità della malattia, ma nella libertà di una determinazione consapevole, maturata di pari passo con il fiorire della meditazione. Il testo in effetti sottolinea con precisione che il culmine del cammino spirituale non deve essere raggiunto tramite un supremo sforzo della volizione, bensì, all’esatto oppo-

sto, tramite un paradossale disgregarsi della volontà. Il saggio vuole non volere, e impara a farlo senza sforzo, senza volerlo. Recita infatti la quarta strofa: “Egli non aspirerà alla vita, né desidererà la morte; egli non ambirà ad alcuna di esse, né vita né morte”.

La settima strofa comincia a fornire indicazioni su come allestire lo spazio che sarà teatro dell’abbandono supremo, il luogo della morte per inedia: “In un villaggio o in una foresta, avendo esaminato il suolo e avendo appurato che esso è libero da esseri viventi, il saggio dispiegherà la sua stuoia”. È proprio qui che inizia la descrizione del *bhaktapratyakhyanamarana*, del suicidio attraverso il rifiuto del cibo”. Notevole è il modo in cui la strofa prescrive la costituzione di uno spazio sacro, delimitato sia per la sua purezza, sia attraverso l’uso di una specifica suppellettile: da un lato, è assolutamente necessario che il luogo che ospiterà la celebrazione del principio di vita, il rifiuto di ledere la vita altrui per proseguire la propria, sia esso stesso approntato senza arrecare danno a vita alcuna, fosse anche quella di piccoli insetti; dall’altro lato, il dispiegare la stuoia sul terreno è funzionale a delimitare un luogo designato dell’immolazione, i cui confini tuttavia si profilano attraverso il più umile degli utensili, una semplice stuoia, appunto.

L’ottava strofa prepara il saggio alla prospettiva che il suicidio per inedia non sarà senza dolore: “Senza cibo egli giacerà e sopporterà i dolori che lo attaccheranno. Egli non cederà troppo a lungo ai sentimenti mondani che lo sopraffanno”. Egli dovrà al contrario essere mentalmente preparato a sopportare la sofferenza che lo colpirà durante il percorso. Al tempo stesso, la strofa prescrive una postura e un contegno cinetico: sdraiato per terra, il saggio non si muoverà, né darà corso all’immaginazione che cerca di animarne lo spirito. Al contrario, in un percorso il cui orizzonte si chiude con l’annullamento della vita, l’immobilità del corpo vivente, così come la stasi della mente, ne sono la prefigurazione più adeguata: ente inerte sarà il corpo del saggio alla fine del digiuno, ed ente inerte deve egli essere nell’attesa che lo stadio ultimo di questo cammino si compia. La nona strofa è, per i fini del presente articolo, una delle più interessanti, ma anche una delle più sconcertanti per l’ennesima manifestazione di paradossalità (il paradosso essendo, in ogni modo, risultato della sorpresa del lettore occidentale rispetto a una logica del senso che gli è estranea): “Quando animali striscianti o simili vivono sopra o sotto di lui, nutrendosi della sua carne e del suo sangue, egli non dovrà né ucciderli né sfregare le ferite”. E la strofa decima continua: “nonostante questi animali distruggano il corpo, egli non si muoverà dalla propria posizione”. Il saggio giainista, nel compimento supremo del suo cammino di perfezionamento spirituale, liberazione, e illuminazione, rinuncia progressivamente e inesorabilmente al cibo come a ciò che lo lega al giogo del circolo fra vita propria e morte altrui, così come al pungolo della volizione. È straordinario che, proprio rispetto al processo insieme meditativo e performativo

che deve condurre a tale apice, il testo sacro prescriva un istruttivo rovesciamento: il saggio non solo non si ciberà di vita altrui, ma accetterà che la vita altrui si cibi di sé. Una tappa fondamentale della rinuncia rituale al cibo, dunque, consiste nel trasformare il soggetto rinunciante in cibo di altri esseri i quali, al contrario del digiunante, non possono conseguire la liberazione dalla prigione del corpo.

Il testo prosegue illustrando due metodi alternativi di suicidio rituale per inedia, ognuno essendo di più difficile ma anche più sublime esecuzione del precedente. Nella passione che il Giainismo e molte culture religiose spesso manifestano per l’ordine minuzioso delle gerarchie di perfezione e perfezionamento, trova posto persino una scala di difficoltà, e dunque merito, nella rinuncia al cibo. La strofa undicesima infatti recita: “(Descriveremo adesso) un metodo più elevato per un monaco ben controllato e istruito”. Questo secondo metodo, come il terzo cui pure si accennerà, non si differenzia tanto per la prassi di fondo del digiuno; essendo il digiuno un’astinenza, infatti, le sue “ricette” non possono che essere negative, prescrivere la negazione, l’assenza, il vuoto. “Non mangiare”, sembra essere l’unica ricetta del digiuno possibile. Eppure, questo mirabile testo giainista mostra che, pure all’interno di uno stesso sotto-gruppo religioso, e pure nell’ambito delle prescrizioni relative al suicidio per inedia, la mente inesorabilmente semio-linguistica delle culture produce differenziazioni, articolazioni, e dunque codici.

Le “ricette del digiuno”, tuttavia, come si è detto, non possono variare rispetto ai cibi che prescrivono, ma variano invece rispetto al modo in cui suggeriscono di allestire l’enunciazione di questa pratica religiosa, soffermandosi in particolar modo sulla scelta e l’arrangiamento dello spazio e sulla gestione dei movimenti corporei. Il secondo e il terzo metodo di annullamento per inedia descritti dall’*Acharanga Sutra* prevedono un crescendo di disposizioni che prefigurano, nel corpo vivente, l’assenza di vita. Simulazione questa che è anch’essa sottesa da una logica peculiare: “facendo finta” di essere morto, il corpo vivo muore davvero. La messa in scena della morte è dunque teatro di efficacia simbolica in cui la rappresentazione trasforma il rappresentante nel rappresentato, appiana la differenza fra il significante di un significato assente e la sua presentificazione.

Recita dunque la strofa dodicesima: “Egli rinuncerà a ogni movimento”; e poi dopo nella diciassettesima: “concentrato su una morte così fuori dal comune, regolerà i movimenti dei suoi organi”. Nel cammino verso l’immobilità totale della morte, in questo secondo metodo di auto-annientamento per inedia il saggio non si limiterà a simulare, e dunque attuare, il decesso del corpo nell’apparire dei suoi movimenti esteriori, ma cercherà di esercitare un controllo anche su ciò che si muove al proprio interno. La vita del corpo, sembra intuire questo classico del Giainismo, non si traduce solo nei movimenti di esso che gli altri possono vedere, ma an-

che in quelli invisibili che, necessari al perpetuarsi della vita, continuamente hanno luogo sotto pelle. Ebbene, se nel primo metodo di auto-annientamento, quello tecnicamente inferiore, era sufficiente che il monaco rinunciaste ai movimenti esterni del corpo, nel secondo egli deve altresì progressivamente ridurre all'immobilità i propri organi, fino al punto supremo del cammino spirituale in cui il cuore cesserà anch'esso di battere e il soggetto sarà liberato.

Questo secondo metodo inasprisce le condizioni del primo anche in merito all'allestimento del luogo designato per la pratica spirituale: non più una stuoia ma il nudo terreno, avendo cura che né insetti né vegetazione di alcun tipo siano oppressi dal corpo morente del digiunante.

Infine, il terzo metodo di digiuno esiziale, il più difficile da compiersi ma anche il più sublime, modifica ulteriormente la costituzione del luogo dell'inedia e il controllo sui movimenti, portando fino alle massime conseguenze i principi già contenuti nel primo metodo. Recita la strofa diciassettesima: "avendo raggiunto un luogo brulicante d'insetti, egli cercherà un punto pulito". Un punto pulito in un luogo brulicante d'insetti: nella costruzione del racconto che conduce il saggio giainista alla perfezione spirituale, lo spazio utopico per eccellenza è quello nel quale s'incarnano contemporaneamente i due principi paradossali che, l'uno specchio dell'altro, innervano tutta l'ideologia del digiuno di annientamento: al fine di evitare ogni oppressione della vita altrui, il saggio cercherà un punto vuoto di vita; tuttavia, al fine di accelerare la meditazione e la consapevolezza di quanto il cibo sia alimento della morte per la vita, il saggio farà sì che questo punto vuoto sia circondato da uno sciame brulicante d'insetti che, incapaci di liberazione, strisceranno sul suo corpo, vi si poseranno, lo attaccheranno, lo divoreranno, ne faranno cibo per sostenere la propria vita così come per sostenere la propria vita il saggio aveva dovuto nutrirsi della morte altrui. E in questo spazio di vita in mezzo alla morte il saggio trionferà, rifiutando di assumere cibo egli si offrirà come cibo al pasto altrui. Prendete e mangiatene tutti, questo è il mio corpo. Prendete e bevete tutti, questo è il mio sangue.

3.2 Uvasagadasao: digiuno per laici

Il secondo testo qui preso in considerazione, l'*Uvasagadasao*, si compone, come recita il titolo stesso, di dieci "lezioni", qui di seguito analizzate nei punti salienti ai fini del presente articolo secondo l'edizione critica di A.F. Rudolf Hoernle (1890). Il testo, codificazione di una tradizione risalente con molta probabilità alla fine del quarto-inizio del terzo secolo a.C., propone un modello di condotta spirituale per i "laici" giainisti attraverso il racconto esemplare del percorso ascetico di Ananda. Il dodicesimo paragrafo della prima lezione, dopo aver narrato la piena conversione di questo laico esemplare al credo predicato da Mahavira, enuncia

il passaggio cruciale, quello in cui una forma di vita ascetica "laica" si profila come alternativa, ugualmente degna, rispetto a una forma di vita ascetica "monastica" (Hoernle 1890, pp. 10-11). I paragrafi successivi offrono una meticolosa enumerazione delle rinunce cui Ananda si sottopone, pur non abbracciando la regola monastica. Molte di esse concernono il rifiuto di certi alimenti in quanto espressione di violenza arrecata alla vita; § 13: "In primo luogo rinunciò a ogni uso brutale degli esseri viventi" (p. 11); dal § 33 in poi è tutto un crescendo: "egli si limita nel suo uso di bevande dicendo: 'eccetto un tipo, ossia, un decotto di legumi secchi o riso, io rinuncio all'uso di ogni altro tipo di bevanda'" (p. 17); seguono pronunciamenti consimili, in cui la cornice narrativa enuncia la categoria generale di alimenti rispetto alla quale il laico ascetico decise di limitarsi, quindi riporta la proclamazione della rinuncia in prima persona, sempre secondo la struttura: "a eccezione di x (alimento nella categoria di y), io rinuncio all'uso di ogni altro tipo di y "; ad esempio, § 34: "Quindi si limita nel suo uso di pasticceria, dicendo: 'a eccezione di quella fritta nel burro scremato o girata nello zucchero, io rinuncio all'uso di ogni pasticceria'" (p. 17). Al semiolinguista non sfuggirà che questi pronunciamenti sono costruiti antepoendo l'eccezione alla regola, in modo da enfatizzare la seconda; che sottolineano il carattere rituale di ogni passaggio attraverso l'adozione del performativo "rinuncio", opportunamente coniugato alla prima persona del presente; che suggeriscono che l'asceta rinuncia non al nutrimento in sé ma al suo uso, come se si trattasse di uno strumento che si può decidere se adoperare o meno. Vi è inoltre una rigorosa progressione logica nell'accumularsi di rinunce⁹, nel senso che ogni eccezione si trasforma a sua volta in un tipo di nutrimento al quale si rinuncia con l'eccezione di un tipo più specifico, riducendo così progressivamente la sfera dell'edibile; alla rinuncia della pasticceria se non a quella fritta in burro scremato segue la rinuncia a ogni burro scremato del § 37, "a eccezione della parte migliore del burro scremato prodotta in autunno da latte di vacca" (p. 18). Le limitazioni si fanno sempre così più stringenti, fino a toccare anche l'acqua, come nel § 41: "Con l'eccezione di un tipo, acqua piovana¹⁰, io rinuncio all'uso di ogni altro tipo di acqua" (p. 20).

Il culmine di questa progressione non può essere che il suicidio per inedia, rispetto al quale tuttavia l'*Uvasagadasao* ribadisce la necessità di giungere a un paradossale annullamento della volontà di vita senza esercitare alcuna volontà di morte; § 73 (p. 47):

Quindi a quell'Ananda, servitore di Samana, di quando in quando, nottetempo, mentre osservava le sue veglie religiose, veniva in mente la seguente riflessione interiore: 'Veramente attraverso questi esercizi ascetici sono addvenuto a ridurmi come uno scheletro; eppure c'è ancora in me sforzo, lavoro, forza, vigore, soprattutto potenza ed energia di fede; perciò vedendo che c'è ancora in me sforzo ed energia di fede, e vedendo che il mio maestro e istruttore nella Legge, il Samana, il beato Mahavira, dimora come *Jina*, come *Suhathi*¹¹, al-



Fig. 1 – Foto di *sallekhana* scattata il 23 novembre del 2006 da Subash Sharma, un fotografo attivo a Mumbai.

lora è meglio per me, domani dopo il tramonto, dedicarmi all'auto-mortificazione deliberata attraverso l'ultima macerazione mortale, la rinuncia a ogni cibo e bevanda e la paziente attesa della mia fine.

Ma attenzione, l'ultima frase, di difficile traduzione in italiano, letteralmente significa "il non aspirare alla mia fine". Come aveva prescritto in precedenza il § 57, infatti (p. 34), l'asceta giainista deve rinunciare alle cinque aspirazioni del mondo, del mondo che verrà, della vita, dei piaceri sensuali, ma anche della stessa morte. Ecco perché nell'immaginario dei testi sacri canonici giainisti il *sallekhana* non si configura come suicidio in quanto attiva ricerca della morte, ma come annullamento di sé in quanto *paziente*, passiva attesa della fine di essa. La morte giungerà da sé, basterà non mangiare né bere¹².

4. Il convivio del digiuno

Si è scelto di analizzare questi due testi per mostrare che, sia pure nella totale rinuncia al cibo, le culture, e in questo caso le culture religiose, non si sottraggono mai completamente alla tendenza di avvolgere l'astensione in un insieme di codificazioni, alcune di esse scritte, le quali prescrivono le modalità dell'inedia costituendo paradossali "ricette del digiuno". Se poi si analizza la copiosa letteratura in proposito, ad esempio la gran messe di commenti che cercano di distillare saggezza dall'interpretazione di ogni passaggio dei testi sacri, e ancora di più se del digiuno esiziale si analizza l'ico-

nografia, ci si rende conto che le "ricette del digiuno" non codificano soltanto l'individualità dei luoghi, dei tempi, e degli oggetti dell'astensione, ma anche, altro paradosso, la convivialità del digiuno, le norme della sua condivisione. Il digiunante rappresentato dai testi sacri è un modello utopico raffigurato sempre nell'assoluta perfezione della sua solitudine. Tuttavia nella pratica concreta del digiuno, nel momento in cui il modello eroico formulato dai testi diviene canovaccio di situazioni rituali, il digiunante non è più isolato ma anzi condivide il proprio cammino di perfezione con altri digiunanti, e soprattutto, nel caso del Giainismo, con un vero e proprio pubblico di astanti. Si osservi ad esempio la figura 1.

Il corpo prosciugato di un'anziana donna giace placidamente su uno stuoino al centro di una stanza, il corpo ricoperto da un sari bianco, le mani nodose a incorniciare il volto scheletrico. Tutt'intorno, però, altre donne dai vestimenti variopinti e dai corpi ancora in carne siedono pensierose nel volto; alleviano il caldo del corpo immobile sventolando libretti da cui si suppone leggano periodicamente testi religiosi; più di ogni altra cosa guardano; guardano un corpo che sembra quasi profilare un'opposizione semi-simbolica con quello delle astanti: magrezza estrema contro abbondanza delle carni; vestimenti bianchi contro vestimenti sgargianti; postura distesa e immobile contro postura seduta e attiva; sguardo introflesso nella meditazione e nell'attesa della morte contro sguardo che osserva il corpo mo-

rente e in esso probabilmente intravede non tanto un occidentale *memento mori* quanto un orientale *memento mortis*¹³, un'ostensione efficacissima della tappa ultima che raggiungerà solo chi saprà abbandonare completamente il desiderio e l'impurità che esso comporta in termini di sofferenza arrecata alla vita altrui per rigenerare la propria.

5. Le ricette del digiuno

Anche nel digiuno estremo dunque, così come nel banchetto, l'individuo accoglie la socialità del linguaggio, la quale si manifesta in modo ancora più cristallino quando se ne comparino le diverse articolazioni. Quasi tutte le culture religiose significano e comunicano anche grazie all'astensione dal cibo¹⁴, eppure ogni cultura religiosa lo fa in modo diverso, a riprova del fatto che non sono solo le pratiche del mangiare a dar luogo a semantiche articolate, ma anche quelle del digiunare. Il Giainismo è anche in questo ambito sommamente interessante proprio perché articola il campo semantico del digiuno rituale in maniera estremamente elaborata, come forse nessuna altra cultura religiosa¹⁵. Di conseguenza, provvede altresì a perpetuare e trasmettere questo sofisticato spettro del digiuno attraverso una codificazione minuziosa, che spesso include testi e ricette del digiuno. Queste non prescrivono soltanto le forme e le modalità del digiuno esiziale, ma una miriade di tipi intermedi fra l'assunzione senza limiti di cibo e il totale rifiuto di esso, una scala di possibilità percorrendo la quale il fedele deve come addestrarsi all'idea dell'abbandono finale. Ogni tipologia di digiuno è allora differente non solo per il rapporto che sollecita con il cibo, così come con i luoghi e i tempi dell'alimentazione, ma anche per la convivialità che implica, con una sorta di crescendo in cui l'estremo digiuno non potrà che compiersi secondo una tempistica del tutto idiosincratca, quantunque sorretta dallo sguardo di un coro. Ogni forma di astensione dal cibo significa dunque un senso diverso, sia per l'individuo e il suo personale cammino spirituale, sia per il modo in cui esso si colloca nel più ampio raggio della comunità religiosa. Minuziosi codici semio-linguistici segmentano la semantica del digiuno giainista, a cominciare dalla dimensione temporale.

Alcuni giorni del calendario, connessi a particolari celebrazioni e solitamente relati a tappe salienti della storia della comunità religiosa, saranno allora più propizi di altri per intraprendere un digiuno e assimilarne appieno l'insegnamento spirituale. Nel giorno festivo di *Mauna agiyaras* ogni astensione dal mangiare varrà spiritualmente centocinquanta volte quanto un digiuno intrapreso in un giorno qualsiasi. Tre giorni di digiuno parziale o completo devono poi cadere nel nono, decimo, e undicesimo giorno di *margshirsh*, il mese più auspicio dell'anno (festività di *Poh dasmi*), a comprova del fatto che il tempo del digiuno, non solo quello dell'astensione ma anche quello del calendario che l'accoglie, non è mai neutro ma si articola in zone

euforiche, neutre, e disforiche, giorni più o meno propizi alla pratica dell'astensione. Questa mappa temporale, condivisa socialmente, sorretta da una tradizione, è oltre che ricetta del digiuno elemento indispensabile alla sua significazione, griglia che riconnette la pratica dell'astensione dal cibo a tutta una serie di testi, credenze, riti che compongono l'ideologia giainista e la sua espressione sia individuale che comunitaria.

Accanto a questa articolazione calendariale ve ne è poi una intrinsecamente temporale che determina le durate e i ritmi dei digiuni. Assieme ad altri elementi della complessa combinatoria giainista del digiuno, essi compongono una tavolozza variegata di pratiche di astensione, cui i fedeli possono attingere per comporre l'enunciazione del proprio percorso spirituale. La festività di *Nav pad* prevede digiuno parziale con un pasto al giorno per undici giorni consecutivi nei mesi lunari di Chaitra e Aso, dal settimo al quindicesimo giorno; quella di *Paryushan parva* da otto a dieci giorni di digiuno; due giorni per il *Diwali*.

Esiste poi, accanto al digiuno giainista festivo, che a volte celebra, come nella festività di *Akshay trutiya*, straordinari digiuni del passato compiuti da personaggi particolarmente venerati, un altro tipo di digiuno, penitenziale, attuato per purificarsi dal karma negativo accumulato ovvero anche preventivamente, per allontanarne la possibile insorgenza. L'*ansan* è un digiuno penitenziale che si protrae per un tempo predeterminato; il *nawkarsi* comporta invece l'astensione da acqua o cibo nei quarantotto minuti che seguono all'alba (altra scansione temporale tipica del giainismo è quella che irreggimenta il tempo della nutrizione allo scopo di limitare la durata e dunque le opportunità d'ingestione); nel *porasi* questa astensione si prolunga per tre ore; nel *sadhporasi* per quattro ore e mezzo; nel *purimuddha* il digiuno viene rotto solo dopo il trascorrere di mezza giornata; nell'*avadha*, quando solo un quarto del giorno rimane; nell'*ayambil*, si mangiano una volta al giorno solo determinati tipi di frutta e di verdura, rimanendo seduti nello stesso posto per non più di quarantotto minuti (come nei testi sacri giainisti, il regime dell'alimentazione e quello della postura sono codificati all'unisono).

A ognuna di queste modalità di digiuno, la cui precisa denominazione indica l'ipertrofia dell'articolazione di questa area semantica e lessicale nel Giainismo, corrisponde sia un significato spirituale determinato che un valore pragmatico e quantitativo di beneficio spirituale, espresso in termini di anni di karma negativo risparmiati: 100.000 con il *purimuddha*, 10.000 con il *sadhporasi*, 1.000 con il *porasi*, e così via. Perché questa biunivocità aritmetica tra tempo di digiuno e tempo di espiazione preventiva sia efficace, il Giainismo sviluppa altresì una propria metrica temporale, per esempio con l'introduzione del *prahar*, un'unità di tempo appositamente creata per scandire i digiuni, corrispondente alla quarta parte del tempo intercorso fra alba e tramonto. La funzionalità di una misura di questo tipo rispetto

alla metrica oraria standard consiste nel commisurare le lunghezze dei digiuni all'attività umana, pre-modernamente supposta come coincidente con la parte della giornata illuminata dal sole.

Mentre *ansan*, *navkarsi*, *porasi*, *sadhporasi*, *purimuddha* e *avadha* sono forme penitenziali esterne, il Giainismo contempla anche una tipologia di penitenze interiori, pure legate alla pratica del digiuno. Nel *sallekhana*, per esempio, assume un carattere espiatorio o preventivamente penitenziale non solo l'emaciazione esterna del corpo provocata dal digiuno, ma anche il deteriorarsi degli organi interni dovuto all'assenza di nutrimento.

Vi sono poi tipi speciali di digiuni, da intraprendere in occasioni particolari, come l'astensione dal cibo di due giorni del *Vorshitap*; il *vish sthanak tap*, che comporta un minimo di venti cicli di tre digiuni consecutivi in un arco di sei mesi, una forma di astensione che tutti i *tirthankara* devono intraprendere nella terza parte della loro vita; il *siddhi tap*, che consiste in una progressione di un giorno di digiuno e un *besana* (che comporta il mangiare due volte al giorno), due giorni di digiuno e un *besana*, tre giorni di digiuno e un *besana*, fino ad arrivare a un massimo di otto giorni di digiuno completo seguito da un *besana*; una progressione ancora più austera è quella del *vardhaman tap oli*, ove si parte con un *ayambil* seguito da serie di due, tre, quattro, etc. giorni di digiuno, fino ad arrivare a cento; il tenore di esercizio di queste e altre forme di digiuno rituale è evidente: l'intento è quello di abituare il corpo a ridurre progressivamente l'assunzione di cibo per lasciare un tempo sempre più prolungato alla meditazione.

Nella sofisticata articolazione giainista del digiuno tre dimensioni ulteriori intersecano quelle già evocate per costituire la griglia assai fitta della sintassi, della semantica, e della pragmatica del digiuno in questa cultura religiosa. La prima dimensione riguarda il tipo di alimenti che sono ammessi durante il digiuno. Nella variegatissima tipologia di astensioni giainiste, infatti, non tutte le varietà implicano una rinuncia totale a qualsiasi forma di cibo. Spesso distinzioni tipologiche si determinano attorno alla liceità o meno di bere acqua. Così, nell'*ekasanu* — digiuno nel quale si mangia solo una volta al giorno, seduti nello stesso posto e nell'arco di un massimo di quarantotto minuti — è lecito bere acqua bollita, ma solo fino al tramonto; nel *biyasanu* neppure quella per il tempo di due *prahar* dopo il tramonto; nel *chawihar*, non si assumono né acqua né cibo dal tramonto fino all'alba del giorno dopo; nel *tivihar*, invece, l'ingestione di acqua è ammessa nello stesso arco temporale; nel *duwihar*, non si ingeriscono né cibo né liquidi dal tramonto all'alba del giorno dopo, ma sono ammesse acqua e medicine; nel *dharama abhigrah*, infine, ognuno può scegliere di cosa privarsi e per quanto tempo, secondo una logica della personalizzazione del digiuno assai simile a quella del fioretto cattolico.

Una seconda articolazione delle pratiche giainiste del digiuno riguarda la fine dell'astensione. Come al-

tre culture religiose, per esempio l'islam, il Giainismo non valorizza solo l'aspetto incoativo della rinuncia e quello durativo del suo prolungarsi, ma anche l'aspetto terminativo. Momento euforico, perché coincide con il compiersi del trionfo della soggettività religiosa sulle passioni del corpo, esso viene ritualizzato, di nuovo con una venatura di paradosso, proprio attraverso il cibo. Sia per motivi fisiologici che per ragioni simboliche il digiuno non può essere "rotto" con qualsiasi tipo di alimento, ma con un'ingestione minuziosamente codificata di gesti, formule rituali, e nutrimenti. Se in molte lingue il digiuno che si interrompe è descritto come "rotto", la ritualizzazione del momento di rottura ha il fine simbolico di smussare la cesura fra tempo e pratica del digiuno da un lato, e tempo e pratica dell'alimentazione dall'altro, così che si riduca altresì lo iato fra la dimensione sacra della rinuncia spirituale e quella profana in cui il corpo è reimmerso nel mondo delle sue passioni e necessità. Le ritualità della rottura del digiuno, dunque, anch'esse paradossali ricette in negativo, consentono alla sacralità dell'astensione di sfumare gradualmente in quello della quotidianità, recandovi i propri benefici. Così, la tradizione giainista prescrive che per "rompere" il digiuno del *nivi*, nel quale non si mangia né beve nulla fino a un *prahar* dopo il tramonto, bisogna sedersi in un luogo, piegare la propria mano nella posizione rituale di *muththi vaalavi*, quindi recitare il *navkar* tre volte e infine assumere cibo o acqua. È solo nell'annullamento per inedia, infatti, che il digiuno può essere totale, nel senso che non viene "rotto" da un ritorno alla vita e all'alimentazione, ma trascolora invece nella liberazione completa.

La terza e ultima dimensione è quella che concerne la preparazione dei cibi. Non occorre ricordare che ogni cultura religiosa impone limiti precisi al reperimento di alimenti, alla loro preparazione, al loro consumo. Tuttavia, anche in questo ambito la tradizione giainista si segnala non soltanto per la meticolosità del proprio ricettario, ma anche per la sua coerenza interna. Tutta la gastronomia giainista, infatti, è sorretta dallo stesso principio, che è il medesimo che sottende le pratiche rituali del digiuno: una continua consapevolezza del legame fra cibo e sofferenza, fra sostentamento del proprio corpo vivo e lesione del corpo vivo altrui. In questo senso si potrebbe sostenere che tutto il ricettario giainista è già di per sé funzionale al digiuno, perché lo prepara collocando il corpo del fedele in una fitta rete di restrizioni. Oltre a essere completamente vegetariano, il regime alimentare giainista esclude le cipolle e l'aglio, e nel caso del Giainismo monastico anche le patate e le verdure a radice. Lo scopo è strettamente legato all'ideologia giainista, vale a dire minimizzare il numero di creature viventi che possono soffrire a causa del reperimento o della preparazione dei cibi. Ecco perché le verdure a radice vengono evitate (esse sono dette "*ananthkay*", che significa "di un sol corpo, ma contenenti innumerevoli vite": estirparle potrebbe arrecar

danno alle minuscole creature che vi vivono attorno); allo stesso modo, le verdure a bulbo sono proibite perché potrebbero potenzialmente dar luogo a più forme di vita; parimenti si evitano funghi e lievito, anch'essi in grado di albergare forme di vita che si annienterebbero ingerendoli; sono proibiti inoltre il miele, la cui raccolta costituirebbe una violenza nei confronti delle api; il cibo deteriorato, perché sviluppa muffe e altre microforme di vita; i cibi e le bevande fermentate (birra, vino, e altri alcolici) per lo stesso motivo.

Altre restrizioni riguardano non tanto il tipo di alimenti che si possono ingerire, quanto la loro preparazione e conservazione. Il principio che regge le une e le altre tuttavia è lo stesso: nell'immaginario dell'ideologia giainista il fedele è continuamente circondato da un universo che brulica di vita, nel quale inserire e sostentare il proprio corpo vivente è sempre potenzialmente fonte di danno alla vita altrui; prima che il digiuno esiziale liberi il soggetto da questa impossibilità di non ledere la vita altrui vivendo la propria, il giainista non può che ricorrere a pratiche di digiuno quanto più frequenti e a un regime alimentare rigidamente studiato e codificato per minimizzare l'impatto delle proprie passioni sul mondo vitale circostante. Nel Giainismo tradizionale, dunque, si evitano la preparazione e il consumo di vivande durante la notte, perché la luce artificiale tende ad attirare insetti che spesso periscono di conseguenza; si evita inoltre di consumare cibi conservati nottetempo, perché tendono a sviluppare più micro-organismi di quelli che si trovano nel cibo consumato nel giorno stesso della sua produzione; yoghurt e altri prodotti consimili sono quindi ammessi solo se consumati il giorno stesso in cui vengono preparati. Tradizionalmente inoltre i giainisti filtrano l'acqua (la pratica del *jivani* o *bilchavani*), nel giainismo moderno a volte anche l'acqua minerale in bottiglia, al fine di non ingerire i micro-organismi in essa contenuti.

La forma culturale con la quale il Giainismo articola e connota la realtà è assai sorprendente per un occidentale, giacché un potenziale danno alla vita, da evitare attraverso opportuni accorgimenti, è immaginato come pervasivo, connaturato a ogni forma di attività. James Laidlaw racconta a questo proposito di un'illuminante conversazione con un insegnante di religione giainista:

Così un insegnante interrompe un discorso che stava facendo sulla filosofia giainista per attirare la mia attenzione sulla scena fuori in strada, inondata di acqua fino al ginocchio durante la stagione dei monsoni. "Lei vede solo acqua là fuori, e gente che si affanna per andare al lavoro", egli disse, "ma la religione giainista vede molto più di questo. In un giorno come oggi si compie molta violenza". Tutte quelle persone guardando attraverso l'acqua, e cercando di avviare i motori delle loro auto e dei loro scooter, stavano sventatamente uccidendo le creature che vivono nell'acqua.¹⁶

È interessante notare, dal punto di vista di una semiótica delle culture, che diverse tradizioni religiose, e le

civiltà che esse influenzano, producono immaginari che distribuiscono in modo dissimile il discrimine fra vita e non-vita all'interno dell'ambiente; lì dove il cristiano vede un bicchiere d'acqua, il giainista vede uno spazio abitato e potenzialmente in pericolo, da proteggere contro comportamenti lesivi. È come se la grana della visione e della coscienza giainiste del mondo fossero più fini, più fitte, legate a un'ottica microscopica in grado di vedere e proteggere la vita a una scala di gran lunga inferiore rispetto a quella di altre culture religiose.

Questa consapevolezza del fatto che non solo il reperimento e l'ingestione del cibo possono arrecare violenza alla vita, ma che la vita può essere messa in pericolo anche a seguito delle attività necessarie alla preparazione del cibo, è condotta fino alle ultime conseguenze nell'ascetismo giainista, e in particolare nella pratica del *gochari* o elemosina. Gli asceti giainisti non preparano il proprio cibo, né lasciano che sia preparato da altri. Piuttosto si recano presso svariate famiglie giainiste e da ognuna di esse ricevono una modesta quantità di cibo. La ragione di questa elemosina distribuita è di nuovo legata al principio summenzionato: se essi accettassero cibo da una sola famiglia, la costringerebbero a cucinare di più, e dunque a esercitare molta violenza attraverso l'uso del fuoco, la recisione di vegetali, il consumo d'acqua, etc.

6. Conclusioni

Se il cibo è linguaggio, nell'individuazione e nella raccolta degli ingredienti, nella loro conservazione e preparazione, nella loro presentazione e consumo, nei codici che regolano gli spazi, i tempi, le azioni, i gesti della convivialità, ebbene se tutto questo è sistema di segni (Marrone 2012), il digiuno ne è il silenzio. Tuttavia, come insegna la semiótica del tacere, anche il silenzio è forma di significazione, e anche quel particolare silenzio gastronomico che è il digiuno non sfugge a tale assioma. Esistono istruzioni per l'uso che riguardano il mangiare, variamente codificate in tradizioni orali, testi verbali o sincretici, pratiche e forme di vita, ma esistono pure istruzioni speculari che prescrivono le modalità dell'astensione dal cibo, del silenzio gastronomico. Esse sono spesso altrettanto articolate di quelle dell'alimentazione, cristallizzate in segni, discorsi, testi e culture che guidano non solo il consumo degli alimenti ma anche il loro rifiuto. Prima ancora che la dietetica moderna dominasse in questa area discorsiva, la medicina tradizionale e le culture religiose, la prima spesso strettamente intrecciata alle seconde, prescrivevano forme e modalità dell'astensione. Concentrate come spesso sono sull'esaltazione della componente spirituale dell'umano su quella materiale, le culture religiose contengono spesso, accanto a prescrizioni rituali concernenti il consumo di cibo dal valore simbolico, anche prescrizioni negative, che non solo instaurano tabù ma regolano altresì le pratiche del silenzio gastronomico, il distacco dal cibo. Anche il rifiuto del nutrimento, in-



fatti, al pari della sua assunzione, tende a sistematizzarsi in regolarità significanti condivise da uno stesso gruppo sociale, per il quale l'alternanza di vuoti e di pieni, di nutrizione e astensione, assumono modalità, ritmi, e soprattutto connotazioni simboliche precipue. Nel presente articolo si è scelto di analizzare in dettaglio la semiotica del digiuno del Giainismo, non tanto perché costituisca un unicum nella storia delle religioni; si è già detto che tutte le culture religiose prescrivono interdizioni, celebrano digiuni, sviluppano un discorso dell'astensione. Al contrario, ci si è soffermati sui testi, le pratiche, e le immagini del digiuno giainista perché esso indica in modo eclatante come il rapporto fra istruzioni del mangiare e istruzioni del digiunare possa sovvertirsi, fino a designare le seconde come vera *langue* condivisa di un gruppo religioso. Osservata da un'ottica inesorabilmente condizionata dalle ideologie religiose occidentali, il Giainismo appare una cultura in cui il digiuno non si manifesta come parentesi rituale, meditativa, penitenziale, nel flusso della vita e dei suoi consumi alimentari; all'opposto, pare quasi che nel Giainismo sia la nutrizione a configurarsi come eccezionale, e i pasti come parentesi all'interno di un'esistenza che invece deve votarsi alla rinuncia dell'alimento. Se si sposa completamente questo sovvertimento, è allora forse persino scorretto continuare a parlare di digiuno, evocando una sfera semantica di eccezionale

privazione, ed è invece più appropriato considerare che il giainista in realtà digiuna quando mangia, ovvero si distacca dal proprio universo spirituale per sostenere, occasionalmente, il proprio impulso di vita. In questo sovvertimento della logica che oppone un digiuno occasionale a un'alimentazione sistematica, e li trasforma l'uno nella normalità, l'altro nell'eccezione, di conseguenza il lessico della rinuncia al cibo si espande, e così pure la corrispondente area semantica, articolandosi in una miriade di differenziazioni minute così come nelle culture del cibo si segmentano invece le modalità della nutrizione. Il rovesciamento compie infine la propria paradossalità nel configurare il digiuno esiziale, ovvero il sottrarsi completo alla logica del nutrimento, quale vetta più alta di una mistica della liberazione. Al semiotico tuttavia non può sfuggire che anche quando l'asceta giainista rinuncia al cibo e con esso alla vita per svincolarsi da ogni desiderio, da ogni passione, e soprattutto da ogni occasione di esercitare violenza sulla vita altrui, non va incontro all'annullamento nella solitudine più completa bensì accompagnato dai suggerimenti e dalle prescrizioni di una cultura religiosa che codifica e deposita nella *langue* spirituale condivisa, tramandata nella tradizione e inscritta nei testi e nelle pratiche, le tappe, i modi, e le finalità dell'auto-annientamento. È infatti più facile sfuggire al giogo del nutrimento che a quello del linguaggio.

Note

- 1 Il presente articolo adotta una romanizzazione semplificata del pracrito, del sanscrito, del tamil, e dell'hindi.
- 2 Per una trattazione esaustiva della storia del Giainismo, si vedano i tre volumi di Jain (2010); per un compendio, Bhattacharyya (2009); per un'introduzione, Dundas (2002) o Long (2009); per un glossario, Jain (2006); per un'introduzione in lingua italiana al Giainismo si consulti l'ormai classico Della Casa (1993).
- 3 È solo per comodità linguistica di esposizione che si adopera qui e in seguito la parola "suicidio", sia pure esclusivamente nel senso etimologico di annientamento di sé. Date le connotazioni morali e le conseguenze legali che in molte culture condizionate dalle ideologie dell'Occidente caratterizzano il termine e il concetto di "suicidio", abbinarli alla pratica giainista di annullamento di sé per inedia connota inevitabilmente tale pratica per contatto con il vasto immaginario occidentale del suicidio. La maggior parte dei giainisti obietterebbero a ragione contro una tale assimilazione, come si evince dalla corposa discussione bioetica e legale attorno alla questione (Tukol 1976; Young 1989; Bilimoria 1992; Braun 2008; Mehta 2013).
- 4 La letteratura sul *sallekhana* è assai vasta. Oltre al già citato studio di Laidlaw, si vedano Thakur (1963); Sogani (1967); Caillat (1977); Jaini (1979); Bayly (1981); Settar (1989); Humphrey, Laidlaw (1994); Laidlaw (1995); Baya (2009); Kirde (2009).
- 5 La letteratura sul suicidio per motivi religiosi è abbondantissima. Oltre che nel già citato Laidlaw (2005), approcci comparatistici si trovano in Filliozat (1963); Settar (1990);

Droge, Tabor (1992); Murray (1998-2000); Boyarin (1999).
6 trad. dalla versione inglese di J. Srichandran (1981).

7 Il termine occidentale “laico” traduce solo imperfettamente il termine.

8 Il nesso fra digiuno e ritmo andrebbe approfondito. La tesi di Leroi-Gourhan (2001, p. 275), che il digiuno abbia la funzione semiotica di spezzare il ritmo della quotidianità per instaurarvi il tempo dell’ascesi, è forse troppo debitoro di un immaginario occidentale dell’astinenza; nel Giainismo il digiuno non spezza il ritmo dell’esistenza; è il ritmo dell’esistenza.

9 Andrebbe approfondito, a questo proposito, il legame fra ritmica del digiuno e ritmica matematico-linguistica, cui la riflessione giainista ha dedicato una riflessione molto ampia (Jaina 2006); non va infatti dimenticato che uno dei sistematizzatori dell’ascetismo giainista, Acharya Hemachandra (1087–1172), ideò una serie numerica assai simile a quella di Fibonacci cinquantadue anni prima di quest’ultimo! (Jain 2010 e le altre opere di questo studioso delle scienze esatte giainiste).

10 “*Antalikkhodaya*”, letteralmente “acqua che cade dal cielo o dall’aria”.

11 Rispettivamente, “conquistatore del male o Redentore”; “benefattore o Salvatore”.

12 Ecco perché il *sallekhana* è culturalmente molto lontano dai suicidi per inedia che conosce l’Occidente, da quello con cui Corellio Rufo si sottrasse, in una sorta di eutanasia *ante litteram*, alle sofferenze della podagra (*Epistula* 1, 12), sino al “martirio” di Bobby Sand; per un rassegna semiotica del digiuno come forma di protesta, Stano (2013); si veda anche Githire (2009).

13 Anche in questo caso la discrepanza con la spettacolarizzazione occidentale del digiuno è palese; si vedano Vandereycken e Van Deth 1996, Gooldin 2003 e per un punto di vista semiotico Contreras Lorenzini 2008; allo “spettacolo del digiuno” ha dedicato un racconto memorabile Franz Kafka: “Ein Hungerkünstler”, “un artista del digiuno”, pubblicato nel 1922 nella rivista “Die neue Rundschau”. Molto si dovrebbe dire su come questo racconto sia in realtà una riflessione sullo statuto dell’ascesi in Occidente; esiste di questo testo un’analisi semiotica, che però si concentra soprattutto su questioni di scuola teorica (Cirillo e Rossi 2012); in proposito, si confronti anche Sicher 1999.

14 La letteratura sul digiuno religioso è sterminata, non è il caso di proporre una rassegna in questo scritto.

15 Non vi è molta letteratura semiotica in proposito, ma si confronti Valley (2003).

16 “‘You see only rain outside, and people rushing to get to work’, he said, ‘but Jain religion sees much more than that. Today there is much violence being done.’ All those people wading through the water, and trying to start the engines of their cars or scooters, were heedlessly killing the creatures living in the water” (Laidlaw 2006, p. 182, trad. nostra).

Bibliografia

Bhattacharyya, N.N., 2009, *Jainism: a Concise Encyclopaedia*, Nuova Delhi, Manohar Publishers & Distributors.

Baya, D.S., 2009, “Current Trends in the Practice of Voluntary Peaceful Death (*Samādhi-Maraṇa*) in the Jain Tradition”, in *Shraman*, LX, 2-3.



Bayly, C.A., 1981, “From Ritual to Ceremony: Death Ritual in North India since 1600”, in J. Whaley, a cura, *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*, New York, St Martin’s Press, pp. 154-186.

Bilimoria, P., 1992, “A Report from India: the Jain Ethic of Voluntary Death”, in *Bioethics*, vol. 6: 331-55.

Bollée, W., a cura, 2010, *Samantabhadra’s Ratnakaraṇḍaka-Śrāvākācāra*, Shraavanabelagola, National Institute of Prakrit Studies and Research.

Boyarin, D., 1999, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Braun, W.M., 2008, “Sallekhana: the Ethicality and Legality of Religious Suicide by Starvation in the Jain Religious Community”, in *Medicine and Law*, vol. 27, n. 4, pp. 913-924.

Caillat, C., 1977, “Fasting unto Death according to the Jain Tradition”, in *Acta Orientalia*, vol. 38, pp. 43-66.

Cirillo, J., Rossi, S., 2012, “Martire in tutt’altro senso. Considerazioni intorno a ‘Un digiunatore’ di Franz Kafka”, in *Seminario sui fondamenti*, www.marsciani.net/wordpress/un-digiunatore-cirillo-rossi/.

Contreras Lorenzini, M.J., 2008, *Il corpo in scena: indagine sullo statuto semiotico del corpo nella prassi performativa*, tesi di dottorato non pubblicata, Dottorato di Ricerca in Semiotica, Università degli Studi di Bologna.

Cormack, M., a cura, 2001, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, New York, Oxford University Press.

- Della Casa, C., 1993, *Il giainismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Droge, A.J., Tabor, J.D., a cura, 1992, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, CA, HarperSanFrancisco.
- Dundas, P., 2002, *The Jains*, Londra e New York, Routledge.
- Filliozat, J., 1963, "La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne", in *Journal Asiatique*, vol. 251, n. 1, pp. 21-51.
- Githire, N., 2009, "The Semiotics of (Not)-Eating: Fasting, Anorexia, & Hunger Strike in Ananda Devi's *Le voile de Draupadi*", in *Nottingham French Studies*, vol. 48, pp. 82-93.
- Gooldin, S., 2003, "Fasting Women, Living Skeletons and Hunger Artists: Spectacles of Body and Miracles at the Turn of a Century", in *Body & Society*, vol. 9, n. 27, pp. 27-53.
- Hoernle, A.F.R., a cura, 1890, *The Uvāsagadasāo*, 2 voll., Calcutta, The Asiatic Society.
- Humphrey, C., Laidlaw, J., 1994, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press.
- Jacobi, H., 1884, *Jaina Sutras*, parte 1, Oxford, Oxford University Press.
- Jacobi, H., 1895, *Jaina Sutras*, parte 2, Oxford, Oxford University Press.
- Jain, K.C., 2010, *History of Jainism*, 3 voll., Nuova Delhi, D.K. Printworld.
- Jain, L.C., 2007, *Systemic Sciences in the Karma Antiquity*, Jabalpur, Gulab Rani Karma Science Museum and Shri Brahma Sundari Prasthashram Samiti.
- Jain, N.L., 2006, a cura, *Advanced Glossary of Jain Terms*, Benares, Pārśwanātha Vidyāpīṭha; Nuova Delhi, Śrī Bhāratavarṣīya Digambara Jaina Śrūta-samvardhinī Mahāsabhā.
- Jaina, S., 2006, *Jaina Philosophy of Language*; trad. inglese di S. Verma, Benares, Parshwanath Vidyapeeth.
- Jaini, P.S., 1979, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Kirde, S., 2009, *Shrieking Souls: Jaina Patterns of Self-Purification in Vasunandin's Śrāvākācāra*, tesi di dottorato non pubblicata, Università di Tubinga.
- Laidlaw, J., 1995, *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains*, Oxford, Clarendon Press.
- Laidlaw, J., 2005, "A Life Worth Living: Fasting to Death as Telos of a Jain Religious Life", in *Economy and Society*, vol. 34, n. 2, pp. 178-199.
- Leroi-Gourhan, A., 2001, "Basi corporee dei valori e dei ritmi", in P. Fabbri e G. Marrone, a cura, *Semiotica in nuce*, vol. 2, *Teoria del discorso*, Roma, Meltemi, pp. 273-284.
- Long, J.D., 2009, *Jainism: an Introduction*, Londra, New York, I. B. Tauris.
- Marrone, G., 2012, "Introduzione", in G. Marrone, A. Giannitrapani, a cura, *La cucina del senso: gusto, significazione, testualità*, Milano, Mimesis, pp. 7-30.
- Mehta, S.V., 2013, "Sallekhana vs. Suicide", in *OMNI: Journal of Spiritual and Religious Care*, <http://www.omc.ca>.
- Murray, A., 1998-2000, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 1, *The Violent against Themselves*; vol. 2, *The Curse of Self-Murder*, Oxford, Clarendon Press.
- Settar, S., 1989, *Inviting Death: An Indian Attitude towards the Ritual Death*, Leiden, Brill.
- Settar, S., 1990, *Pursuing Death: Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*, Dharwad, Karnataka University.
- Sicher, E., 1999, "The Semiotics of Hunger from 'Le Cygne' to 'Ein Hungerkünstler'", in *ASSA - Applied Semiotics - Sémiotique Appliquée*, vol. 8 (numero monografico su "Semiotics of the Visible - Sémiotique du Visible", a cura di S. Feigenbaum, french.chass.utoronto.ca/as-sa/ASSA-No8/).
- Sogani, K.C., 1967, *Ethical Doctrines in Jainism*, Sholapur, Jīvarāja Jaina Granthamālā 19.
- Stano, S., 2013, "Per una semiotica della 'protesta alimentare'. Il cibo tra senso e dissenso", in M. Leone, a cura, *Protesta / Protest*, numero monografico di *Lexia*, vol. 13-14, in stampa.
- Thakur, U., 1963, *The History of Suicide in India: an Introduction*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal.
- Tukol, T.K., 1976, *Sallekhana is not Suicide*, Ahmedabad, Lalbhai Dalpatbhai Institute.
- Young, K.K., 1989, "Euthanasia: Traditional Hindu Views and the Contemporary Debate", in H.G. Coward, J.J. Lipner, K.K. Young, a cura, *Hindu Ethics: Purity, Abortion, and Euthanasia*, Albany, NY, SUNY Press, pp. 71-130.
- Vallely, A., 2003, "The Jain Plate: The Semiotics of the Diaspora Diet," in K. Jacobsen, P. Kumar, a cura, *South Asians in the Diaspora*, Leida, E.J. Brill Publishers, pp. 3-22.
- Vandereycken, W., R. Van Deth, 1996, *From Fasting Saints to Anorexic Girls: The History of Self-Starvation*, New York, New York University Press.
- Williams, R., 1963, *Jaina Yoga*, Oxford, Oxford University Press.