

Chloë Taylor

**Foucault e "l'etica del cibo"**<sup>1</sup>

Ero là [in prigione] per raccogliere dei documenti, diffonderli e possibilmente suscitare di nuovi. Semplicemente, percepisco l'intollerabile<sup>2</sup>.

**Introduzione**

In un articolo del 1971, «Nietzsche, la genealogia, la storia», Michel Foucault descrive la genealogia come «un'analisi della provenienza» e afferma che

la provenienza ha a che fare con il corpo. Si iscrive nel sistema nervoso, nell'umore, nell'apparato digestivo. Cattiva respirazione, cattiva alimentazione, corpo debole e spossato di coloro i cui antenati hanno commesso errori<sup>3</sup>.

Contro la concezione secondo cui il corpo segue le leggi dell'istinto e della fisiologia, Foucault insiste sul fatto che il corpo

è preso in una serie di regimi che lo plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa: è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze<sup>4</sup>.

«La storia effettiva», scrive, «porta il suo sguardo su ciò che è più vicino, – il corpo, il sistema nervoso, gli alimenti e la digestione, le energie...»<sup>5</sup>. Queste citazioni suggeriscono che la dieta, secondo Foucault, è qualcosa di cui la genealogia dovrebbe occuparsi.

1 Il saggio qui tradotto è apparso per la prima volta in «Foucault Studies», n. 9, 2010, pp. 71-88.

2 Michel Foucault, «Je perçois l'intolérable», in *Dits et écrits, Tome I, 1954-1975* (Gallimard, Parigi 2001 [1971]), pp. 1071-1073.

3 M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia», trad. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, ne *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 48-49.

4 *Ibidem*, p. 54.

5 *Ibidem*, p. 56.

In un'intervista del 1983, Foucault contrappone la fissazione degli antichi greci volta al controllo della dieta alla moderna ossessione per il sesso. «Il sesso è noioso», afferma Foucault, e sostiene che l'idea opposta è relativamente recente:

[I greci] non erano granché interessati al sesso. Non si trattava di un grande problema. Si confronti, ad esempio, ciò che essi dicono intorno alla funzione del cibo e della dieta. Penso che sarebbe estremamente interessante esaminare il movimento, il lentissimo movimento che va dall'epoca in cui la preoccupazione per il cibo era predominante in Grecia, all'epoca in cui prevale l'interesse per il sesso. Il cibo era molto più importante del sesso nei primi tempi del cristianesimo. Ad esempio, nei regolamenti della vita monastica, la preoccupazione era il cibo, essenzialmente il cibo. In seguito, possiamo osservare un lentissimo mutamento, durante il Medioevo, quando questi problemi si trovavano in una sorta di equilibrio... fino a che, dopo il XVII secolo, è il sesso a prevalere<sup>6</sup>.

Foucault dedica alla «Dietetica» la seconda parte de *L'uso dei piaceri*, in cui esplora le tecniche elaborate dagli antichi greci per prendersi cura di sé attraverso il regime alimentare<sup>7</sup>. Accanto alla dieta, fra le tecniche che si rivolgono al sé come a un progetto etico-estetico, troviamo la scrittura, la meditazione e il controllo della propria relazione con il piacere sessuale<sup>8</sup>. Sembra che, in questi scritti, Foucault fosse interessato all'esempio offerto dalla dieta soprattutto in quanto dimostrava che il nostro interesse per il sesso potesse essere un luogo per la scoperta del sé. Egli ha sottolineato a più riprese come i greci mostrassero un interesse per il cibo maggiore che per il sesso<sup>9</sup>. Il fatto che un tempo il cibo costituisse lo snodo di un complesso insieme di restrizioni e che ispirasse un interesse intellettuale maggiore dell'attività sessuale è per Foucault particolarmente significativo, poiché gli sembra in netto contrasto con quanto avviene nell'Occidente moderno, in cui il sesso, anziché il cibo, è diventato il sito privilegiato della prescrizione morale, dell'indagine scientifica e della riflessività individualizzante.

Negli scritti di questo periodo, Foucault descrive le "tecniche del sé" sia come una

6 *Id.*, «Sulla genealogia dell'etica: compendio di un *work in progress*», in Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, F. Gori e I. Levrini, La Casa Usher, Firenze 2010, p. 301.

7 Cfr. *Id.*, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 99-143.

8 Cfr. *Id.*, «La scrittura di sé», trad. it. di S. Loriga in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, vol. 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 202-216. Cfr. inoltre i volumi I e II della *Storia della sessualità: La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978 e *L'uso dei piaceri*, cit.

9 Cfr. *Id.*, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 101-102, 114 e 118.

relazione etica con se stessi, sia come una relazione estetica con la propria vita. Le relazioni con gli altri sono il dominio del potere, una sfera che ha esplorato durante il periodo genealogico. L'etica costituisce invece il dominio del modo in cui ci relazioniamo con noi stessi, o in cui trasformiamo noi stessi; ed è a questo argomento che dedica il suo ultimo libro<sup>10</sup>. Accostarsi eticamente alla propria vita attraverso tali tecniche del sé significa concepire la propria esistenza come un progetto estetico o un'opera d'arte. Secondo Foucault, questa nozione del sé come opera d'arte, o come qualche cosa che il soggetto *fa*, si oppone in modo rivitalizzante alla nozione moderna, tipica delle scienze sociali e della psicoanalisi, del sé come qualcosa di immanente, qualcosa che attende di essere scoperto o di essere decifrato.

Foucault suggerisce di riattivare il modello greco delle pratiche etico-estetiche, di cui la dieta costituisce un esempio, nel contesto politico odierno:

Oggi [...] la maggior parte di noi non crede più che l'etica possa essere fondata sulla religione, e [...] non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale. I recenti movimenti di liberazione soffrono per il fatto di non riuscire a trovare un principio sul quale fondare l'elaborazione di una nuova etica<sup>11</sup>.

Il suggerimento di Foucault è che i movimenti di liberazione contemporanei riattivino il modello greco di etica dotandolo di un contenuto differente al fine di fondare le loro politiche su una pratica di trasformazione del sé.

In questo scritto vorrei sostenere che il modo in cui in Occidente regoliamo il nostro consumo di cibo rappresenta la riattivazione di un mezzo di costituzione etica ed estetica del sé. Anche se il nostro modo di mangiare viene disciplinato dall'educazione, dai media, dall'*agribusiness* e dai discorsi dei nutrizionisti finanziati dal governo, possiamo resistere a tutto questo mediante *contro-cucine* che costituiscono, di fatto, delle forme di resistenza politica al potere disciplinare. Mostrerò inoltre che questa costituzione etico-estetica del sé sul piano alimentare non può essere separata nettamente dalla costituzione del sé sul piano sessuale, come descritta da Foucault. In particolare, sosterrò che il vegetarianismo etico può essere considerato una contro-disciplina, una pratica auto-trasformativa e un'(est)etica del sé e che il vegetarianismo e il carnivorismo sono entrambi correlati alla sessualità. Infine, riprenderò alcune affermazioni di Foucault sui movimenti di liberazione per esaminare quali possano essere le implicazioni di questo discorso per il movimento di liberazione animale.

10 Cfr. *Id.*, «Sulla genealogia dell'etica», cit., pp. 309-310.

11 *Ibidem*, p. 303.

## Identità alimentari

Secondo gli antropologi e i sociologi, in ogni cultura il cibo è una modalità fondamentale di costituzione del sé e le scelte alimentari sono un mezzo per esprimere l'appartenenza a un gruppo sociale. Come recita la frase che viene spesso ripetuta in questo genere di letteratura, «noi siamo ciò che mangiamo» o, per dirla con Brillat-Savarin, «dimmi quel che mangi e ti dirò chi sei»<sup>12</sup>. Come afferma Catherine Manton,

la cucina [...] è una categorizzazione che permette ai membri di una società di definire se stessi. Questa specie di auto-definizione sociale stabilisce chi sta dentro e chi sta fuori da quel gruppo. Come il linguaggio, la cucina è uno strumento con cui la società stabilisce la propria identità specifica<sup>13</sup>.

Mentre gli antropologi studiano l'alimentazione come espressione dell'identità di gruppo o etnica, altri studiosi hanno sostenuto che il consumo alimentare è una modalità chiave con cui gli individui definiscono identità caratterizzate più finemente all'interno delle moderne società occidentali. In Nord America, ad esempio, poiché la "cucina canadese" e la "cucina americana" sono considerate inesistenti oppure vengono criticate in quanto non raffinate e poco salutari, sono sorte diverse controculture culinarie che hanno offerto ai consumatori la possibilità di prendere le distanze dalla cucina indesiderabile o dalla "non-cucina" della propria nazione, con il risultato che è fiorita una pletera di identità gastronomicamente connotate. La filosofa americana Cathryn Bailey, ad esempio, descrive il modo in cui la sua alimentazione vegetariana ha contribuito a definirne l'identità, da lei scelta volontariamente, come un'identità femminista e cosmopolita, pur riconoscendo che i cibi di cui si nutre e il modo in cui li assume segnalano anche la sua «bianchezza privilegiata» [*special whiteness*] e la sua appartenenza alla classe medio-alta. Bailey descrive il «*fast-food world* industriale e preconfezionato» che ha accompagnato la sua infanzia in una famiglia bianca della classe operaia e il modo in cui, da adulta, ha ridefinito la propria identità attraverso scelte gastronomiche fatte di «yogurt biologico, verdura fresca, tofu e una passione per il cibo indiano, consumato in quantità moderate», in contrapposizione alle «fette di formaggio trattato, pane bianco e mucchi di pasticcio di tonno della [sua] infanzia»<sup>14</sup>. Se associamo il cibo non americano al cibo spazzatura, quelli che

12 Cit. in Elspeth Probyn, *Carnal Appetites: FoodSexIdentities*, Routledge, Londra-New York 2000, p. 11.

13 Catherine Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, Bergin and Garvey, Westport, Londra 1999, p. 62.

14 Cathryn Bailey, «We Are What We Eat: Feminist Vegetarianism and the Reproduction of Racial Identity», in «*Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*», vol. 22, n. 2, 2007, p. 40.

lo consumano possono essi stessi essere identificati con la spazzatura, come nell'infelice espressione «*white trash*»<sup>15</sup>. In termini foucaultiani, la costituzione alimentare del sé operata da Bailey è una continua pratica estetica di distanziamento dal mondo della sua infanzia attraverso la scelta della moderazione, del vegetarianismo (che lei associa al femminismo) e a una raffinata conoscenza della cucina etnica.

Anche altre pensatrici hanno sostenuto la dieta vegetariana come espressione dell'identità femminista, sottolineando i nessi fra caccia, dieta carnea e macellazione degli animali (umani e non), da una parte, e virilità, dall'altra, nonché il legame fra sfruttamento e abuso di donne e animali non umani per mano degli uomini. Rifiutare la carne (oltre alle pellicce, agli abiti in pelle e ai prodotti testati su animali) è un modo di rifiutare la violenza maschile e, dunque, di esprimere un'identità femminista. In *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, Coral Lansbury esplora il modo in cui nel XIX secolo le femministe identificavano gli abusi sugli animali non umani con l'oppressione delle donne; Carol Adams dimostra ampiamente questo fatto storico in *The Sexual Politics of Meat*<sup>16</sup>.

A complicare la questione, però, in *Neither Man nor Beast*, Adams, al pari di Bailey, comprende che il proprio atteggiamento etico, e in particolare il vegetarianismo, tende a essere un indicatore di appartenenza alla razza bianca e al ceto medio, nonché di una determinata politica di genere<sup>17</sup>. Come scrive Manton,

alla fine del secolo, tali preferenze alimentari, [...] differenziano i membri delle classi agiate da quelli delle classi subalterne, i quali mantengono la dieta ricca di carne e grassi saturi dei loro genitori<sup>18</sup>.

Mentre le femministe vegetariane hanno attribuito la netta prevalenza del vegetarianismo tra le donne al nesso tradizionale che le lega agli animali non umani e alla loro superiorità morale – avere a cuore gli animali e per questo non mangiarli viene teorizzato, ad esempio, dalla tradizione femminista dell'etica del *care*<sup>19</sup> –, ciò diventa problematico quando si considera che il vegetarianismo in Occidente è una scelta

15 *Spazzatura bianca*. Questa espressione dispregiativa è utilizzata negli Stati Uniti per designare una tipologia di persone bianche di basso livello culturale, rozze, poco scolarizzate, generalmente appartenenti al sottoproletariato ed emarginate [N.d.T.].

16 Cfr. Coral Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1985; e Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York-Londra 2004 [1990], pp. 132-153.

17 Cfr. C. J. Adams, *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum, New York-Londra 1995, pp. 71-84.

18 C. Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 77.

19 Cfr. Josephine Donovan e Carol J. Adams (a cura di), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York-Londra 1996.

alimentare di un gruppo selezionato di bianchi della classe media. Gli afroamericani hanno pure loro esperito una lunga storia di "animalizzazione" nell'ambito dei discorsi e delle pratiche razzisti, ma questo non ha dato luogo a una cucina afroamericana particolarmente *animal-friendly*<sup>20</sup>.

Mangiare non contribuisce solo alla costruzione di identità razziali, etniche e di genere che si intersecano, ma – aspetto più importante – prende parte alla nostra auto-identificazione come umani, un'identificazione che può essere intesa in modi diversi. Il modo in cui ci nutriamo dipende da come siamo stati educati a essere e da ciò che vorremmo essere, e molti umani vorrebbero essere superiori agli animali non umani (e sono stati cresciuti in modo tale da crederlo). Non è che prima stabiliamo di essere superiori agli animali non umani e successivamente concludiamo di avere il diritto di mangiarli. Al contrario, è proprio mangiando gli altri animali che costruiamo la nostra superiorità su di loro. Secondo questa logica, dal momento che li imprigioniamo e facciamo loro cose orribili, *dobbiamo* essere superiori agli altri animali. La superiorità umana non è un fatto dal quale viene dedotta l'accettabilità delle nostre pratiche; al contrario, la superiorità umana è qualcosa che realizziamo *attraverso* l'utilizzo delle altre specie.

Per molti la dieta vegetariana rappresenta una rinuncia al privilegio umano, una negazione della nostra superiorità sugli altri animali. Alcuni vegetariani mirano proprio a questo. Per altri, la dieta vegetariana negli umani – che a differenza di altri animali vegetariani possono scegliere se mangiare altri animali oppure no – è la prova della nostra umanità. Il vegetarianismo è "umano" e razionale, mentre gli umani che mangiano carne sono belve irragionevoli, se non addirittura sadiche. Il vegetarianismo, per alcuni, dimostra che noi, a differenza delle tigri, siamo agenti morali che possono scegliere che cosa mangiare, indipendentemente dall'istinto o da ciò che è considerato "naturale". Il vegetarianismo, come il mangiar carne, può dunque essere interpretato come un segno della superiorità umana.

Sia che venga inteso come un riconoscimento della nostra comune animalità che come affermazione di una capacità specificatamente umana di innalzarsi al di sopra di essa, il vegetarianismo etico è comunque sempre costitutivo dell'identità vegetariana. Non diciamo che mangiamo vegetariano, ma che *siamo* vegetariani. Data la natura moralmente problematica di una dieta a base di carne, che (in aggiunta all'enorme sofferenza che infligge agli animali non umani) è una delle maggiori cause di inquinamento ambientale e di riscaldamento globale, nonché del fatto che i Paesi in via di sviluppo siano costretti a coltivare per nutrire il bestiame del "Primo Mondo" (invece che per la propria sussistenza), la dieta vegetariana è una contro-cucina che si identifica con una contro-cultura etico-politica, con un desiderio di non "pesare" sul

20 Cfr. Marvalene Hughes, «Soul, Black Women, and Food», in Carol Coulihan (a cura di), *Food and Culture: A Reader*, Routledge, New York 1977, pp. 272-280.

pianeta e di non infliggere sofferenza. Secondo Manton, «gli individui che si nutrono esclusivamente di cibo biologico acquisiscono la superiorità morale che è attribuita a tale categoria di alimenti»<sup>21</sup>. Dal momento che le diverse forme di alimentazione fungono da indicatori di appartenenza etnica, di genere, di classe e di razza, categorie disegnate a scopi disciplinari<sup>22</sup>, una dieta etica può assumere il ruolo di una pratica politica ed estetica di costituzione contro-disciplinare del sé. Le scelte dietetiche non si limitano a riflettere chi siamo come risultato di pratiche disciplinari involontarie che ci precedono, ma sono anche in grado trasformare attivamente e consapevolmente gli esseri che siamo.

Ciò indica che, in particolare nel contesto nord americano contemporaneo, dove identità gastronomiche o «soggettività alimentari» (come le ha chiamate Elspeth Probyn) proliferano ad un ritmo impensabile nella Francia di Foucault, l'idea sviluppata nell'antica Grecia della dieta come tecnologia di costruzione (est)etica del sé non è qualcosa di estraneo come ritenuto da Foucault. Egli sostiene, infatti, che oggi l'identità sia prodotta principalmente dalle relazioni con la nostra sessualità. Eppure molte persone si identificano come appartenenti a un gruppo etnico o razziale, a una nazionalità, a un movimento politico o a una sottocultura, non solo in base al proprio orientamento sessuale. Il cibo, proprio perché fornisce indicazioni sul genere, la razza, l'etnia e la classe di appartenenza e sulle idee politiche, rappresenta un'espressione significativa di ciascuno di questi luoghi di identificazione e opera quindi come un importante mezzo di costituzione del sé.

Dobbiamo prestare attenzione al fatto che il cibo e l'alimentazione sono diventati un sito in cui si concentrano le domande di carattere pubblico più diffuse a proposito della nostra identità<sup>23</sup>.

### Il cibo è il nuovo sesso

Secondo Probyn – in opposizione a Foucault –, nell'Occidente moderno il cibo è un indicatore della soggettività *più* significativo del sesso, dal momento che «i corpi che mangiano ci connettono più esplicitamente con i limiti di classe, genere ed etnia di quanto facciano i corpi che copulano, rappresentati in modo così ostentato nella cultura popolare»<sup>24</sup>. Se questo suggerisce che Foucault abbia concluso

21 C. Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 8.

22 Cfr. Ellen Feder, *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*, Oxford University Press, Oxford 2007.

23 E. Probyn, «An Ethos with a Bite: Queer Appetites from Sex to Food», in «Sexualities», vol. 2, n. 4, 1999, p. 422.

24 *Ibidem*, p. 423.

troppo affrettatamente che il sesso abbia soppiantato alcuni secoli fa il cibo come fulcro etico ed estetico nella costituzione del sé, numerosi autori hanno affermato che in effetti il cibo è il nuovo sesso [*food is the new sex*]. In altri termini, non è da molto tempo che il cibo ha rimpiazzato il sesso come forma privilegiata di costituzione del sé e che gastronomia ed erotismo appaiono interconnessi. In particolare, molte autrici hanno esplorato le connessioni tra dieta carnea e costruzione sociale dell'eterosessualità. In opere come *The Pornography of Meat*, Adams e altre studiose femministe hanno fornito esempi illuminanti di corpi appartenenti ad animali non umani presentati in modo tale da evocare consapevolmente rappresentazioni eterosessuali della donna di tipo pornografico<sup>25</sup>. Queste immagini e le legende che le accompagnano sono presenti in contesti comuni che spaziano dalla pubblicità, alle riviste di cucina, ai libri di ricette. Queste autrici hanno anche mostrato che le donne sono frequentemente descritte come carne da consumarsi da parte di maschi virili ed eterosessuali. Un esempio sono i cosiddetti “*meat shots*”<sup>26</sup> della pornografia o delle barzellette eterosessuali quando si domanda agli uomini se preferiscano il petto o la coscia (nel momento in cui stanno mangiando carne di pollo). Il risultato, da una parte, è che sia i corpi delle donne che quelli degli animali non umani sono pensati come destinati al consumo maschile eterosessuale, e, dall'altra, che il dominio di specie viene erotizzato. L'altra faccia della medaglia è costituita dal fatto che gli uomini che non mangiano carne sono visti come effeminati, anormali e omosessuali. Un uomo, incontrato durante un volo aereo, mi disse che ci sono due soli motivi per cui un maschio potrebbe sostenere di essere vegetariano: o sta cercando di fare colpo su una donna vegetariana o è gay. Le scelte alimentari – in particolare la dieta carnea in contrapposizione alle diete a base vegetale – vengono considerate come legate all'identità, e soprattutto all'identità sessuale.

Se Adams analizza le immagini della carne in relazione alla pornografia eterosessuale a beneficio degli uomini, altre autrici suggeriscono che la rappresentazione culturale del cibo possa svolgere una funzione quasi pornografica *per le donne*. Nel libro di cucina, *The Canlit Foodbook*, Margaret Atwood sostiene che «quello che per un uomo è un libro di cucina per una donna è soft-porno» e prosegue affermando che la presenza del cibo nelle opere di *fiction* «svolge un ruolo simile a quello del sesso»<sup>27</sup>. Per Ros Coward la sezione *gourmet* nelle riviste femminili è una sorta di «porno-cibo», poiché «seduce le donne allo stesso modo in cui la pornografia convenzionale attrae gli uomini»<sup>28</sup>. In *Last Chance to Eat*, Gina Mallet racconta proprio

25 Cfr. C. J. Adams, *The Pornography of Meat*, Continuum, New York-Londra 2003.

26 Il termine indica il primo piano della penetrazione, tipico dei film pornografici [N.d.T.].

27 Margaret Atwood, *The Canlit Foodbook: From Pen to Palate – A Collection of Tasty Literary Fare*, Totem Books, Toronto 1987, pp. 1-2.

28 Cit. in Probyn, «An Ethos with a Bite», cit., p. 424.

tale esperienza, descrivendo in termini chiaramente sessuali la sua lettura del libro di cucina mediterranea di Elizabeth David nella Londra del dopoguerra:

Il fatto che fosse impossibile, o quantomeno difficile, comprare l'olio d'oliva, non faceva che rendere più attraente il libro di Elizabeth David. Era... erotico. Come la cena di Charles Ryder a Parigi in *Ritorno a Brideshead*. La descrizione del cibo di Evelyn Waugh induce nel lettore in crisi d'astinenza un desiderio lubrico di panini farciti di burro, di zuppa di acetosella aspra e schiumosa e del suono del grasso d'anatra spremuto dalla carcassa [...]. Una tensione dionisiaca e una sensualità tentatrice attraversano il libro [di Davis]<sup>29</sup>.

In *Carnal Appetites*, Probyn descrive i più noti chef maschi degli show televisivi come delle pornstar e discute le varie manifestazioni del "porno gastronomico" nella cultura inglese e australiana. In Québec, un giovane chef televisivo, Ricardo, ha recentemente consigliato agli uomini, durante un talk show, di rasarsi i peli del pube: evidentemente la sua esperienza di cuoco lo qualificava anche come esperto di stili di vita sessuali. Sul proprio sito web, Ricardo esalta la sua «passione quasi viscerale» per la cucina e mostra una foto in cui è seduto su un bancone con una zuppiera di vetro tra le cosce mentre, con un sorriso ammiccante, rompe delle uova con una mano.

È interessante che, come molti altri chef televisivi, Ricardo consigli alle famiglie di prendersi del tempo per mangiare insieme e che il suo show culinario sia ambientato nella cucina di casa sua, come se volesse diventare un modello dei valori familiari nel momento stesso in cui si accredita come pornstar gastronomica ed esperto di sessualità. Come sostiene Iggers, «il cibo [...] è stato erotizzato, politicizzato, feticizzato», ma anche «investito di un simbolismo e di una valenza morale come mai prima nella società [nord]americana»<sup>30</sup>. Se il cibo ha preso il posto del sesso, ciò significa che l'atto di mangiare, al pari della sessualità, è un ambito in cui le nostre abitudini di consumo ci identificano; ciò sposta sulle nostre scelte alimentari tutte le implicazioni morali che una volta erano associate al sesso:

Se è significativo che la nostra relazione con il cibo si sia intrecciata con il senso di colpa, è ancora più degno di nota quanto la nostra moralità odierna sia incentrata sul cibo [...]. Al cuore di questo nuovo complesso di colpa legato al cibo c'è uno spostamento tanto del nostro erotismo quanto del nostro fulcro morale dall'inguine alla pancia<sup>31</sup>.

29 Gina Mallet, *Last Chance to Eat: The Fate of Taste in a Fast Food World*, McClelland and Stewart, Toronto 2004, pp. 107-108.

30 Cit. in Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 83.

31 *Ibidem*, p. 82.

Quando Ricardo stringe estatico la scodella delle uova contro l'inguine, mentre rompe un altro guscio, mostra che inguine e pancia non sono più separati. Manton afferma:

Il regno di ciò che suscita sensi di colpa – un regno che una volta era molto esteso – si è ridotto a un'"enclave sotto assedio" dominata dalla nostra interazione moralmente problematica con il cibo [...]. Forse l'essenza dell'identità personale si è spostata dal modo in cui si è connessi al mondo sociale, tipico dell'età vittoriana, quando il sesso era sovraccaricato di aspettative e di responsabilità, a un mondo più moderno in cui individualismo e *privacy* godono di grande considerazione e in cui un individuo, più che dai suoi rapporti, è definito da ciò che consuma<sup>32</sup>.

I cibi grassi e insalubri vengono associati all'immoralità e alla colpa: persino un libro di dolci vegani è stato significativamente intitolato *Sinfully Vegan*. Mentre alimentarsi di cibi insalubri può causare autentici sensi di colpa e di vergogna, i cibi che fanno ingrassare, come il cioccolato, vengono presentati come associati a un piacere squisito, trasgressivo e quasi erotico, descritto frequentemente come orgasmico.

A differenza di molti autori che sottolineano la moralità delle nostre scelte alimentari e il fatto che l'alimentazione prevede cose "da fare" e cose "da non fare" – non mangiare grasso, non mangiare troppo, non mangiare zuccheri, non mangiare carboidrati, non mangiare carne, mangia cibi locali, sani, di stagione e biologici, mangia con moderazione (mentre analoghe liste moralizzatrici relative al sesso stanno uscendo di scena) – vorrei suggerire che mangiare può anche configurare un atto estetico o etico, nel senso dato da Foucault a questi termini, un senso opposto alla moralità giudeocristiana e kantiana e analogo alla concezione che secondo lui caratterizzava l'antica Grecia. La dieta può operare come cura di sé e come un'attività auto-trasformativa, e non esclusivamente come attività disciplinare e morale. Mangiare è un atto morale in quanto ci sentiamo legati a regole alimentari generalizzabili e proviamo un senso di colpa quando le trasgrediamo. Mangiare è un atto disciplinare in quanto ci sono state inculcate determinate abitudini alimentari o perché siamo stati costituiti corporalmente per alimentarci secondo specifiche modalità che sono molto difficili da abbandonare, dal momento che sono diventate il modo abituale di relazione con il nostro corpo, le nostre emozioni e il nostro sé. Il complesso legame fra cibo e affetti e il fatto che l'alimentazione possa essere compulsiva e apparentemente fuori dal nostro controllo sono aspetti ben noti sottolineati dagli studi sull'obesità, l'anorexia e la bulimia. La sovra-alimentazione come mezzo per compensare la carenza o la perdita di affetti o per gestire lo stress è un fenomeno comune. Al pari di Proust con le sue *madeleine*, Gina Mallet descrive vividamente i sapori come memoria,

32 *Ibidem*, p. 83.

parlando nostalgicamente delle uova, dei latticini e dei cibi di carne della sua infanzia e lamentandosi del fatto che la moderna scienza alimentare abbia caricato di paura e inibizione tale miscuglio di emozioni<sup>33</sup>. Le abitudini alimentari, come quelle sessuali, sono affettive, come del resto è affettiva una parte fondamentale del processo per cui la nostra identità corporea viene costruita involontariamente dagli altri. Io credo però che la dieta, come il sesso, possa anche rappresentare una tecnologia di appropriazione e trasformazione del sé, o un'(est)etica del sé.

Nell'ambito della tradizione foucaultiana femminista mettersi a dieta per perdere peso è stato descritto da Sandra Bartky e Susan Bordo come un dispositivo disciplinare, mentre l'anoressia è stata descritta da Liz Eckermann come un'estetica del sé<sup>34</sup>. Unendo queste due prospettive, Cressida Heyes considera le diete dimagranti come il risultato di un'interazione complessa tra regimi disciplinari e tecnologie di cura del sé<sup>35</sup>. Sebbene si concentri su *Weight Watchers*, Heyes menziona il fatto che noi occidentali siamo disciplinati in modo da seguire una dieta a base di prodotti animali<sup>36</sup>. In *Carnal Appetits*, Probyn, come Heyes, si rifà a *L'uso dei piaceri* per trattare di cibo, identità e delle ultime opere di Foucault sulla cura di sé, ma a differenza di altre femministe foucaultiane non si limita a prendere in esame le diete dimagranti. Probyn analizza la cultura alimentare più in generale e dedica maggiore attenzione ai piaceri sensuali dell'alimentazione che alle privazioni femminili delle diete dimagranti.

Sfortunatamente, Probyn accantona in modo frettoloso il vegetarianismo etico bollandolo come dogmatismo moralista che detta norme severe su cosa si dovrebbe o non si dovrebbe mangiare; così facendo, lo classifica fra le forme di moralità kantiana o giudeocristiana osteggiate da Foucault negli scritti dedicati alla cura di sé. In contrasto con il vegetarianismo etico, esplorando l'etico-erotica propria del cucinare, Probyn non si limita a «farcire fiori di zucca con strisce di formaggio spalmate lungo l'intero stame rigonfio e ad avvolgere l'organo del fiore e il formaggio con i petali attorcigliati», ma descrive anche discutibili piaceri erotici come quello di «infilare le mani, coperte di burro, dentro l'orifizio spalancato» del cadavere di un pollo<sup>37</sup>. Questo erotismo "bizzarro" ["*queer*"] richiama sia la zoorastia che la necrofilia, poiché il pollo morto riveste il ruolo di partner sessuale involontario di uno stupro anale *post mortem*, a seguito del quale il cadavere viene divorato. Probyn

33 Cfr. G. Mallet, *Last Chance to Eat: The Fate of Taste in a Fast Food World*, cit.

34 Cfr. Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, New York-Londra 1990; Susan Bordo, *Il peso del corpo*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1997; Liz Eckermann, «Foucault, Embodiment, and Gendered Subjectivities: The Case of Voluntary Self-Starvation», in Alan Peterson e Bryan S. Turner (a cura di), *Foucault, Health, and Medicine*, Routledge, Londra-New York 1997, pp. 151-172.

35 Cfr. Cressida Heyes, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 63-88.

36 *Ibidem*, p. 76.

37 E. Probyn, *Carnal Appetites*, cit., p. 59.

prosegue affermando: «Questo voleva dire godersi la vita», citando entusiasticamente un necrologio di Jennifer Paterson, una star inglese del porno gastronomico fortemente anti-vegetariana, e conclude: «Il punto è fare del sesso alimentare [*eating sex*] un mezzo per moltiplicare tutti i modi in cui è possibile godersi la vita»<sup>38</sup>.

Probyn situa questa "moltiplicazione dei piaceri" nell'ambito del contrattacco foucaultiano al potere disciplinare; in altri termini, la propone come un'(est)etica del sé. Non intendo negare la plausibilità di questa mossa. Lo stesso Foucault afferma che il contenuto dell'etica dell'antica Grecia era «disgustoso», qualcosa da non emulare in quanto concentrato esclusivamente sul sé maschile attivo e sui suoi piaceri e incapace di considerare il piacere degli altri. La dietetica dei greci descritta da Foucault è un aspetto tipico dell'etica greca, dal momento che è interessata esclusivamente agli effetti che il cibo esercita sul soggetto che mangia, disinteressandosi completamente della provenienza. Rifiutando questi aspetti dell'etica greca, Foucault si domanda:

Siamo [...] capaci di avere un'etica degli atti e dei loro piaceri che sia in grado di prendere in considerazione il piacere dell'altro? Il piacere dell'altro è qualcosa che può essere integrato nel nostro proprio piacere [...]?»<sup>39</sup>.

Sono certa che Foucault non abbia mai previsto (e mai avrebbe potuto approvare) che la sua visione potesse essere estesa ai polli. Vorrei poi obiettare che ciò che Probyn dimentica nella sua estetica alimentare è che fra i modi di godersi la vita c'è anche quello delle galline – o quello in cui se la *godrebbero* se la gran parte di loro non fosse condannata a vivere negli allevamenti intensivi e destinata a morire nei macelli industriali. Quando proviamo il piacere virile di mangiare galline, mucche, oche, tacchini e agnelli, non consideriamo il piacere altrui – il piacere degli animali non umani. Non nego che, come spiega Probyn, una dieta carnivora *possa* essere considerata una tecnologia (est)etica del sé in termini foucaultiani, ma ritengo che questa sarebbe un'etica «disgustosa» tanto quanto le pratiche di costituzione del sé degli antichi greci, che si basavano sulla schiavitù e sulla misoginia, forme di oppressione a cui l'industria della carne non umana è stata spesso paragonata<sup>40</sup>.

Il consumo di quella che chiamiamo carne rappresenta un'estetica del sé fortemente virile, che non tiene conto del piacere altrui, e un risultato delle tecniche disciplinari. Al contrario, una dieta vegetariana può essere teorizzata come un'estetica

38 *Ibidem*, p. 77.

39 M. Foucault, «Sulla genealogia dell'etica», cit., p. 306.

40 Cfr. Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003; Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1996; C. J. Adams e J. Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-Londra 1995.

e un'etica del sé, una resistenza ai dispositivi disciplinari o un ri-disciplinamento auto-trasformativo. Siamo disciplinati a mangiare carne, ad esempio, dalle nostre famiglie o da organizzazioni come l'FDA<sup>41</sup> che sono manipolate dagli interessi finanziari dell'*agribusiness*<sup>42</sup>, secondo modalità che si inscrivono sulle nostre identità: per questo, a differenza di quanto pensa Probyn, la scelta vegetariana costituisce una difficile pratica di auto-superamento e di auto-trasformazione, di indisciplinamento e di ridisciplinamento di noi stessi, una pratica che integra il piacere dell'altro con il nostro. Mangiare vegetariano può essere pensato come una forma di *askēsis*, che, come nota Heyes, differisce profondamente dalle pratiche più tarde di ascetismo e di rinuncia. L'*askēsis* vegetariana prevede l'esplorazione di nuovi piaceri dei sensi per il sé, obbligando il consumatore a sperimentare nuove cucine e nuovi alimenti:

Per chi non ha mai mangiato verdure, scoprire la dolcezza delicata di una carota croccante al posto delle frittiture straunte dei *fast food* può rappresentare un vero e proprio ampliamento di orizzonte. Può nascondersi molta gioia nel mangiare cibi "sani", che invece sono troppo spesso consumati per senso del dovere; l'ubiquità dei cibi di scarsa qualità negli opulenti Paesi occidentali, nonché la forte pressione a favore del loro consumo, rappresentano di per sé una sfida a pratiche culturali, economiche e sociali alternative<sup>43</sup>.

L'esplorazione di questi nuovi piaceri culinari tiene inoltre conto del piacere di altri soggetti, sia umani che non umani. Certo, optando per una dieta vegetariana non offriamo direttamente del piacere agli animali umani e non umani, ma per lo meno boicottiamo, resistiamo e ci rifiutiamo di partecipare alla produzione della loro sofferenza, della loro macellazione e della loro fame, e ci battiamo per un mondo diverso mettendo in atto pratiche micropolitiche.

### Strategie per il movimento di liberazione animale

Mentre chi si è occupato di etica animale ha sempre sostenuto la scelta della dieta vegetariana ricorrendo ad argomenti morali e la filosofia foucaultiana Elspeth Probyn ha criticato il vegetarianismo proprio su questo stesso terreno, sin qui ho proposto di abbracciare il vegetarianismo a fini estetici o come parte della nostra (est) etica del sé. Vorrei ora considerare il significato tattico di quanto sostenuto per il

41 Ente governativo statunitense che si occupa della regolamentazione dei prodotti alimentari e farmaceutici [N.d.T.].

42 Cfr. Marion Nestle, *Food Politics: How the Food Industry Influences Nutrition and Health*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003.

43 C. Heyes, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*. cit., p. 86.

movimento di liberazione animale.

In *Liberazione animale*, Peter Singer descrive come di scarso valore il piacere di mangiare cadaveri di animali invece che cibi vegetali, una volta che sia presa in considerazione la sofferenza che in questo modo si provoca agli animali, inclusi quelli umani<sup>44</sup>. Oggi che il sapore della carne degli animali o dei prodotti derivati può essere imitato dalla soia, dal cocco e da altri prodotti vegetali, la perdita del piacere sensoriale da parte dei consumatori è davvero modesta. Secondo un calcolo utilitaristico, la scelta del vegetarianismo è facile, se non scontata, per la maggior parte di noi e nella maggioranza dei casi. Ciò nonostante, Singer sottolinea che molti dei suoi colleghi filosofi, pur riconoscendo la razionalità dei suoi argomenti, continuano a mangiare carne e suggerisce che la scelta della dieta carnea potrebbe non riguardare affatto la razionalità e addirittura non avere a che fare con il piacere. Altri filosofi hanno poi fatto notare la discrepanza che corre tra convinzioni razionali e pratiche effettive da parte di coloro che sono venuti a conoscenza degli argomenti filosofici a favore del vegetarianismo:

Oggi sono molto scarsi i discorsi a favore del trattamento tradizionalmente riservato agli animali. Ciò sembra indicare che i principali ostacoli che si frappongono a un miglioramento della condizione degli animali non derivano da incertezze filosofiche sul modo più opportuno di trattarli, ma dall'ignoranza degli abusi subiti dagli animali e dalla riluttanza a modificare abitudini profondamente radicate. Anche l'individuo più ragionevole non è immune dalla pressione esercitata dall'abitudine. Molti filosofi che ritengono che non sia morale mangiare gli animali continuano a cibarsi di carne. Ciò dimostra quanto gli argomenti razionali siano poco efficaci nell'indurre un cambio di comportamento<sup>45</sup>.

Queste osservazioni possono essere causa di profonda depressione: se anche i filosofi morali che sono convinti degli argomenti razionali a favore del vegetarianismo non modificano la loro dieta, che speranza possiamo avere per il resto della popolazione, per l'ambiente, per il futuro dell'umanità, o per i miliardi di animali allevati industrialmente ogni anno?

Anche quando la dieta carnea viene messa in discussione, un'obiezione comune è quella che sostiene che questa pratica è parte della cultura di chi mangia gli animali e che sottolineandone la crudeltà si sta di fatto chiedendo all'interlocutore di abbandonare il proprio retaggio culturale per imporgli altri valori. Il vegetarianismo etico viene pertanto classificato fra le minacce alla diversità culturale: la disapprovazione degli

44 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, NET, Milano 2003.

45 Gaverick Matheny, «Utilitarianism and Animals», in P. Singer (a cura di), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Malden e Oxford, 2006, p. 25.

attivisti per i diritti animali nei confronti dei metodi di macellazione *halal* o *kosher* è stata criticata proprio da questa prospettiva. Un francese, dopo essere venuto a conoscenza del fatto che fossi vegetariana, sostenne che le mie scelte alimentari minavano alla base la sua identità e costituivano un attacco all'intera cultura francese. Un conoscente turco obiettò che diventare vegetariano nella sua cultura e per la sua famiglia sarebbe stato considerato un segno di follia e di effeminatezza. Dopo un breve periodo vegetariano, tornò a mangiare carne non appena provò imbarazzo a seguito della domanda di un amico che gli chiese se fosse diventato "pazzo" dal momento che aveva ordinato un *veg burger*. Un altro turco si disse preoccupato del fatto che il vegetarianismo potesse provocare impotenza negli uomini e che la sostituzione dei latticini con la soia potesse aumentare eccessivamente la quantità di estrogeni nel sangue. Al contrario, delle amiche turche incontrarono solo una scarsa resistenza da parte delle loro famiglie quando decisero di diventare vegetariane. Anche questi casi mostrano come etnia, cultura e appartenenza di genere sono parzialmente costituite attraverso scelte alimentari, scelte che sono disciplinari ed affettive più che morali.

In effetti, molte persone sono diventate vegetariane a partire da un rifiuto estetico piuttosto che etico per la carne e le uova. Nel 1893, Lady Walb Paget scrisse:

Ho pensato per tutta la vita che mangiare carne fosse criticabile dal punto di vista estetico. Già da bambina il modo in cui venivano serviti enormi pezzi di carne dal vassoio si scontrava con il mio gusto per la bellezza<sup>46</sup>.

Nel 1907, un medico attribuiva la repulsione delle ragazze per la carne a una sensibilità «artistica»:

C'è una scena molto comune in cui ognuno di noi si imbatte migliaia di volte nel corso della propria vita: quella di una ragazza il cui stomaco si ribella al solo pensiero di dover mangiare della carne grassa. La madre prima cerca di convincerla, poi la supplica, la minaccia, la punisce. Ma nulla riesce a superare il naturale sviluppo artistico della ragazza che la fa rivoltare di fronte all'idea di mettere tra le labbra il grasso di un animale morto<sup>47</sup>.

Tutte queste reazioni segnalano che dietro le scelte alimentari non c'è né la razionalità né il piacere gastronomico, e che tali scelte sono tutt'altro che di scarso valore. Mangiare o non mangiare carne, per quanto possa sembrare una semplice scelta etica, è un atto simbolico fondamentale, un atto che induce un'auto-trasformazione in un soggetto diverso – un riposizionamento della soggettività che per molti non assume

affatto una connotazione positiva. Infatti, se per alcuni la scelta vegetariana rappresenta una differenza migliorativa, una scelta etica nonviolenta, una forma di purezza, di femminilità, di superiorità morale e di resistenza politica alla cultura dominante, per altri simboleggia perdita di specificità etnica, assimilazione all'Occidente, castrazione, ipersensibilità, debolezza, eccentricità, anormalità sessuale<sup>48</sup> e follia. Per costoro, gli animalisti sono pazzi isterici, i vegetariani anormali, anti-sociali, effeminati e masochisti; mangiare carne è, invece, normale, virile, salutare, un segno di amore per la vita. Ne *Gli anormali*, Foucault parla di Magnan, «uno dei grandi psichiatri [della] fine del XIX secolo», che scoprì «la sindrome degli antivivisezionisti»<sup>49</sup>. Come spiega Foucault, l'antivivisezionismo, che fu "scoperto" all'incirca nello stesso periodo in cui furono descritti agorafobia, claustrofobia, cleptomania, omosessualità e masochismo, «è una sindrome, vale a dire una configurazione parziale e stabile che si riferisce a uno stato generale di anomalìa»<sup>50</sup>. *Follie di Brooklyn* di Paul Auster offre un esempio di questa immagine del vegetariano (e in particolare del vegetariano maschio) visto come anormale, specialmente quando viene messo a confronto con il maschio carnivoro<sup>51</sup>. In questo romanzo, gli uomini virili, sensuali, amanti delle donne e della vita si trovano riuniti all'insegna della birra e delle bistecche, mentre il maschio vegetariano è solitario, strano, effeminato, anti-sociale, asessuale e vive in compagnia della sorella. Rinunciare a mangiar carne corrisponde a diventare un'altra persona e, secondo molti, una persona indesiderabile.

Il significato che il vegetarianismo assume varia ovviamente a seconda del contesto, anche nell'ambito dell'esistenza dello stesso individuo. Una mia amica filosofa, cresciuta nelle praterie canadesi, è diventata vegetariana per sentirsi diversa dalla propria famiglia, che mangiava carne mentre lei si preparava pasti "speciali". Ha ricominciato a mangiare carne nello Yukon, dove cibarsi di animali cacciati sul posto rappresentava un segno di appartenenza alla comunità che aveva scelto; una dieta vegetariana l'avrebbe identificata come un'estranea proveniente da un ambiente urbanizzato. Nel suo caso, sia il non mangiare animali che il ricominciare a farlo erano scelte estetiche legate più al tipo di persona che voleva diventare che agli animali su cui queste scelte avrebbero influito. Ora che vive nel Sud degli Stati Uniti ed è tornata ad essere vegetariana, è consapevole che la sua identità gastronomica indichi un'appartenenza, al contempo desiderata e sgradevole, alla femminilità medio-borghese, accademica e bianca: le uniche persone vegetariane che conosce all'interno della sua comunità sono infatti altre professoresse e studentesse bianche. Se, come sto sostenendo, mangiare è

46 Cit. in C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 174.

47 *Ibidem*.

48 "Sexual abnormality": gioco di parole intraducibile fra "anormalità" e "mality", che richiama il termine "male", "maschio" e la mascolinità [N.d.T.].

49 M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2010, p. 277.

50 *Ibidem*.

51 Paul Auster, *Follie di Brooklyn*, trad. it. di M. Bocchiola, Einaudi, Torino 2005.

una questione affettiva e un dispositivo disciplinare e se il cambiamento della propria dieta implica una perdita o un mutamento di identità tutt'altro che marginali in quanto rappresenta una forma di resistenza al potere disciplinare, ciò spiega perché così tante persone che vengono persuase dagli argomenti etici in favore del vegetarianismo, non riescano comunque ad adottare un regime dietetico consono. A ogni modo, quali che siano le difficoltà associate a una serie di pratiche corporee, compiere scelte alimentari insolite è possibile e può corrispondere a una trasformazione autocosciente del sé; a una trasformazione che implica una relazione auto-disciplinante con il proprio sé che potrebbe essere descritta, da un punto di vista foucaultiano, come estetica ed etica. Se adottiamo questa prospettiva e la applichiamo a quanto sostiene Probyn, possiamo affermare che non solo siamo ciò che mangiamo ma, più attivamente, che possiamo mangiare ciò che vogliamo diventare.

Per quanto detto, il movimento di liberazione animale potrebbe far proprio il suggerimento di Foucault secondo cui i movimenti di liberazione dovrebbero adottare tattiche di tipo (est)etico, anziché affidarsi esclusivamente ad argomentazioni morali utilitariste o deontologiche. In parte, gli animalisti fanno già in qualche modo ricorso a tali tattiche quando de-estetizzano nelle loro campagne la carne, le pellicce o i prodotti cosmetici testati su animali, mostrando l'orrore intriso di violenza e crudeltà che si nasconde dietro questi prodotti, ad esempio imbrattando di sangue finto le belle vetrine delle *boutique* alla moda, dove vengono esposte pellicce. Spesso i vegetariani chiamano la carne con termini antiestetici come "road-kill", "cadaveri" o "carcasse", termini che sottolineano l'aspetto disgustoso del mangiare carne; al contempo rifiutano termini sofisticati ed estetizzanti come "cordon bleu" o "magret de canard" e quelli eufemistici come "manzo", "maiale" e "vitello".

Chi si occupa di etica animalista sottolinea anche l'auto-inganno estetico che descrive la dieta carnea come normale, mascolina, forte e virile. Dato che l'attuale consumo di carne in Nord America ha raggiunto livelli storicamente senza precedenti e dato che tale consumo è possibile soltanto grazie ai moderni allevamenti industriali e ai mattatoi in stile campo di concentramento – una condizione insostenibile sul piano ambientale e disastrosa su quello della salute umana –, la dieta carnea attuale è tutt'altro che normale ed è invece patologica. Vista la correlazione fra dieta carnea e ipercolesterolemia, cancro e altri problemi di salute, tale dieta non può neppure essere considerata salutare. Mangiare animali provenienti da allevamenti industriali significa poi mangiare soprattutto animali femmine, ciò che Carol Adams ha chiamato "proteine femminilizzate": in un certo senso, quindi, questa dieta non rappresenta un modo per consumare mascolinità ma, al contrario, femminilità. Inoltre, mangiare animali in Occidente significa mangiare animali vegetariani (con l'eccezione dei maiali, che sono onnivori); pertanto, se si crede che mangiare carne renda forti, dovremmo concludere che questi animali siano deboli. Come è possibile, allora, che mangiare animali deboli renda forti? In effetti, questi animali sono deboli, ma non per

il fatto di essere vegetariani e di sesso femminile, bensì a causa delle condizioni degli allevamenti in cui vivono e delle manipolazioni genetiche cui sono stati sottoposti per diventare unità più redditizie di produzione di uova, latte e carne. Tutto questo fa sì che gli animali da allevamento giungano al mattatoio debilitati, mutilati, malati, che vengano fatti cadere e trascinati fuori dai camion perché incapaci di reggersi, che arrivino lì spennati, con le ali rotte, con gli arti fratturati, con ferite sanguinanti alle zampe dovute alle condizioni di stabulazione su reti di ferro o sul cemento in cui sono stati tenuti per tutta la vita. Questi animali non hanno avuto alcuna possibilità, sono solo vittime inermi: in che modo il fatto di mangiarli può essere considerato un segno di virilità? La costruzione estetica del sé dei carnivori come individui normali, sani, virili, amanti dei piaceri e forti e quella dei vegetariani come individui deboli, effeminati, contrari al piacere ed isterici sono, in effetti, illogiche. Elementi affettivi e l'autoinganno sono sottesi alla dieta carnea, accanto a un'avversione emotiva a prendere coscienza dei fatti intollerabili (per usare un termine foucaultiano) che si celano dietro la produzione di cibo; la razionalità, invece, sta dalla parte del vegetarianismo. Con argomentazioni di questo tenore, gli animalisti smascherano la malafede che sorregge il senso estetico del sé tipico del soggetto carnivoro.

La più grande organizzazione animalista internazionale, *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA), ha fatto ricorso all'altra faccia della medaglia di questa tecnica, non limitandosi a mostrare l'inesteticità della carne e promuovendo una visione del corpo vegetariano come bello ed erotico. La PETA richiede spesso ai propri associati di votare il «vegetariano più sexy» e pubblicizza la dieta vegana come dimagrante. Celebrità come Anna Nicole Smith e Pamela Anderson sono portavoce della PETA che attribuiscono al loro rifiuto della carne il fatto di possedere un corpo magro e desiderabile. La pornstar Jenna Jamieson promuove l'uso del cuoio artificiale al posto di quello vero per le pratiche feticiste; altre pornstar ingaggiate dalla PETA, vestite esclusivamente di foglie di lattuga, servono *hot dog* vegani ai passanti – prevalentemente di sesso maschile – sulle strade più affollate delle città. Pornostar, dive, attrici posano nude per pubblicizzare la campagna della PETA «Meglio nude che in pelliccia». In uno spot previsto in occasione del *Superbowl Sunday*<sup>52</sup>, censurato perché sessualmente troppo esplicito, la PETA ribatte con la sua versione di porno-cibo al luogo comune secondo cui mangiare carne costituirebbe un piacere pornografico: su un sottofondo di gemiti erotici, alcune donne in *lingerie* si concedono un idromassaggio immerse nelle verdure, vi si strusciano contro, le leccano, quasi si masturbano con zucche, broccoli, asparagi, mentre i sottotitoli recitano: «Studi scientifici hanno dimostrato che i vegetariani lo fanno meglio [*have better sex*]». In un altro spot, le ragioni per diventare vegetariani vengono enumerate a voce da donne attraenti, mentre sullo sfondo scorrono immagini di animali sofferenti e di confezioni

52 La giornata della finale del campionato di *football* americano [N.d.T.].

di carne grondanti sangue. Una sola di queste ragioni non viene espressa a voce alta, ma ci viene suggerita come messaggio (in qualche modo) "subliminale": «Mangiare carne è causa di impotenza». Una donna in posa suadente chiede allo spettatore improvvisamente mascolinizzato: «Hai colto il messaggio?». Mentre la categoria di vegetariani più ampia, in Paesi come gli Stati Uniti o la Gran Bretagna, è costituita da donne *single* – un dato statistico che indica che le donne spesso ricominciano a mangiare (e cucinare) carne quando intraprendono una relazione stabile con un uomo –, lo spot della PETA suggerisce che le donne moderne e sessualmente intraprendenti dovrebbero insistere con i loro partner perché rinuncino alla dieta carnea, anche solo per evitare la disfunzione erettile. Se si può considerare una sorta di compensazione per questi uomini, la PETA produce anche delle mutande che riportano lo slogan «*Vegans taste better*». Associando i vegetali al porno e a ciò che è considerato sexy e la carne alla devirilizzazione e all'impotenza, questi spot sovvertono l'associazione fra carne e virilità e quella fra vegetarianismo e negazione dei piaceri della vita.

Queste pubblicità sono comunque problematiche, anche sul piano tattico: innanzitutto, riproducono l'associazione tra vegetarianismo e donne, dato che il corpo vegetariano erotico continua a essere, quasi sempre, un corpo femminile. Un problema collegato a questo è che si tratta di corpi femminili eterosessualizzati offerti allo sguardo pornografico maschile. Una critica a questi spot è che la PETA sta di fatto prendendo parte a un particolare mercato della carne per combatterne un altro, spacciando carne umana per ridurre il consumo di quella non umana, benché questo non significhi che il cosiddetto "mercato della carne" femminile possa essere paragonato, quanto a brutalità, al mercato industriale della carne. Ad ogni modo, è chiaro che la PETA, scoraggiata dal fallimento degli argomenti morali nel provocare un cambiamento delle attuali abitudini di consumo, utilizza strategie di tipo estetico potenzialmente più efficaci. Sembra che siamo più sensibili alla bellezza del nostro corpo e della nostra vita che alla sofferenza degli altri e che quindi sia possibile ottenere risultati migliori a favore delle vite degli animali non umani mostrando la bruttezza del carnivorismo e l'estetica del sé vegetariano piuttosto che continuare a sottolineare l'immoralità dell'atto di mangiare animali.

Un caso emblematico è quello delle restrizioni alimentari di tipo religioso. Le religioni hanno effettivamente convinto intere generazioni di credenti a rispettare delle restrizioni di tipo alimentare, facendo leva non su ragioni morali, ma sul desiderio di esprimere l'appartenenza a un gruppo o a un'identità religiosa, oppure inculcando l'idea che mangiare determinati animali rappresenti un'azione impura. Alcuni tipi di carne animale sono stati proibiti con successo dalle più importanti religioni, non certo per via di una qualche considerazione morale, ma in virtù di ragioni estetiche che hanno a che fare esclusivamente con l'identità che il credente desidera manifestare a tavola. L'esempio delle soggettività alimentari religiose indica che le persone sono realmente disposte a imporsi limitazioni alimentari qualora

queste abbiano a che fare con la loro identità e con un senso estetico di purezza; limitazioni che non sono più disposte ad accettare quando si tratta di assumersi delle responsabilità nei confronti dell'ambiente o quando si tratta di evitare la sofferenza di creature senzienti. Le restrizioni alimentari di tipo religioso sono state più efficaci degli argomenti utilitaristici e deontologici a favore del vegetarianismo etico, perché hanno puntato proprio a ciò che è solitamente in gioco nelle scelte alimentari, e cioè non la razionalità o la moralità nei confronti degli altri, ma l'(est)etica del sé.

Nella discussione sulla «Dietetica», ne *L'uso dei piaceri*, Foucault chiarisce che il ragionamento di tipo morale non si contrappone ma si associa all'etica del sé: *prima* accettiamo razionalmente un'idea razionale e *poi* sentiamo il bisogno di metterla in pratica, finché essa non rimodella la nostra esistenza:

Per seguire il regime adatto, è necessario ascoltare quelli che sanno; ma questo rapporto deve prendere la forma della persuasione. Per essere valida, per adattarsi opportunamente alle circostanze e al momento particolare, la dieta del corpo deve essere anche un fatto di pensiero, di riflessione e di prudenza. Mentre le medicine o le operazioni agiscono sul corpo che le subisce, il regime si rivolge all'anima, e le inculca dei principi. Nelle *Leggi*, Platone distingue due tipi di medici: quelli che vanno bene per gli schiavi (e sono per lo più essi stessi di condizione servile) perché si limitano a fare prescrizioni senza dare alcuna spiegazione; e quelli liberi di nascita che si rivolgono agli uomini liberi. Questi non si accontentano di dispensar ricette, ma parlano con il malato, s'informano presso di lui e presso gli amici, lo educano, lo esortano, lo persuadono con argomenti che, una volta accettati, saranno tali da fargli condurre la vita a lui più consona. Dal medico sapiente, l'uomo libero deve ricevere, oltre alla cura propriamente detta, un'armatura razionale per l'insieme della sua esistenza<sup>53</sup>.

La riflessione razionale e la persuasione morale non sono quindi sufficienti per la trasformazione del sé, ma possono rappresentare un passo fondamentale. Anche se filosofi come Singer e Regan, a differenza dei medici greci di cui parla Foucault, cercano di stabilire un'etica alimentare valida *per tutti* – o si impegnano a «giustificare dei divieti» anziché «stilizzare» delle libertà<sup>54</sup> –, non è necessario che i loro argomenti morali vengano completamente separati da un approccio (est)etico al vegetarianismo come quello qui descritto. Al contrario, come accade per i tentativi di persuasione dei medici greci, gli argomenti morali di questi filosofi hanno spesso convinto i lettori a intraprendere trasformazioni di tipo (est)etico della loro vita e del loro sé. Il vegetarianismo, diversamente da quanto sostiene Probyn, può rappresentare una tecnologia (est)etica del sé e molti vegetariani vengono prima convinti da argomenti morali, ma

53 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 110-111.

54 *Ibidem*, p. 101.

a partire da quel momento si preoccupano del sé che stanno coltivando attraverso la loro dieta *tanto* quanto degli animali rinchiusi negli allevamenti intensivi, dell'ambiente o degli umani sui quali le loro scelte alimentari esercitano un impatto. Questo spiega perché molti vegetariani non vogliono utilizzare taglieri, *barbeque*, utensili e pentole usate in precedenza per tagliare o cucinare carne o perché non vogliono neppure mangiare carne che altrimenti verrebbe comunque buttata: nessun animale viene salvato da queste pratiche; ciò che invece è in gioco è la purezza del proprio corpo vegetariano. Una volta che ci si è ridisciplinati al vegetarianismo, inteso come l'acquisizione di un'identità radicata, mangiare animali diventa visceralmente impossibile, anche in quei casi in cui, presumibilmente, non è in gioco alcuna questione morale.

## Conclusioni

Quando ho discusso la *Storia della sessualità* con gli studenti della mia classe è emersa l'obiezione secondo cui la sessualità ha assunto per Foucault un ruolo centrale nella formazione della soggettività occidentale moderna solo perché era gay. Foucault è sempre stato visto come un uomo gay, un filosofo gay, un attivista politico gay, e in tal modo avrebbe acquisito una consapevolezza profonda della sessualizzazione dell'identità occorsa nell'Occidente moderno. I miei studenti sostenevano che coloro che sono più vicini alla "norma" sessuale probabilmente vivono la sessualità come meno significativa rispetto ad altri aspetti dell'identità, quali la religione, la razza, la classe e l'etnia – e, aggiungo io, la dieta. Forse Foucault ha sottolineato la centralità della sessualità anziché quella della razza, della classe o della dieta perché era marginalizzato proprio a causa di quell'aspetto.

Non intendo sostenere che l'orientamento sessuale e la scelta di non mangiare animali morti siano sempre paragonabili; ad esempio, la contrapposizione natura/cultura non viene neppure sollevata nel vegetarianismo e non si parla di alcun "gene vegetariano". Ancora più importante è che non esiste una storia significativa di oppressione dei vegetariani. Nonostante ciò, una somiglianza risulta interessante per la nostra discussione. Allo stesso modo in cui i miei studenti eterosessuali hanno obiettato alle tesi di Foucault sulla sessualità, chi mangia animali ha obiettato alle tesi sostenute in questo articolo affermando che non ritiene che la propria scelta alimentare sia costitutiva di ciò che è. Tuttavia, Foucault si oppone a che ogni aspetto della vita di un( )omosessuale venga interpretato attraverso le lenti della sua sessualità, perché ritiene che questo valga per tutti e non solo per i gay e le lesbiche. Gli eterosessuali semplicemente *non si accorgono* del modo in cui la loro sessualità viene assunta come elemento centrale della loro identità, esattamente come i bianchi, a differenza dei neri, non riflettono su quanto sia significativo l'elemento razziale per le loro vite. Analogamente, i membri di un gruppo alimentare dominante non riconoscono

le loro scelte alimentari come pratiche di soggettivazione come invece accade ai membri di una sottocultura alimentare. A differenza dei carnivori, i vegetariani riconoscono che le loro scelte alimentari sono centrali nella formazione dell'identità e presumibilmente le tesi sostenute in questo articolo sono per loro molto più facili da comprendere. La ricerca di cibo non animale e la necessità di dover sempre spiegare perché non mangiano ciò che mangiano gli altri, costringono i vegetariani ad assumere un atteggiamento di costante auto-riflessività e di attenzione al proprio corpo in quanto costituito in modo diverso dalla norma alimentare dominante. Il vegetarianismo è pertanto una pratica di continua differenziazione di se stessi dagli altri e dalla norma. Così come Foucault avrebbe sostenuto che gli eterosessuali sono identificati dalla loro sessualità, io sostengo che tutti noi, e non solo i membri delle sottoculture alimentari, costruiamo le nostre identità attraverso ciò che mangiamo.

Ho suggerito che, mentre quasi tutti, se vi prestano sufficiente attenzione, vengono convinti razionalmente dagli argomenti filosofici a sostegno del vegetarianismo etico, la ragione per cui solo una parte di essi traduce tale convinzione in una vera e propria pratica non è dovuta a superiorità morale degli uni o a debolezza di volontà degli altri, ma dipende dal tipo di sé che gli individui in questione desiderano essere: si identificano come conformisti o come membri di una controcultura? Vogliono essere "normali" o "speciali"? Vogliono adeguarsi o ribellarsi? Si identificano come maschi o come femmine? Si identificano con un gruppo etnico che mangia carne o intendono prendere le distanze dalla propria tradizione? Desiderano sentirsi "puri" o "virili"? Il modo in cui gruppi diversi rispondono a questi quesiti ci fa compiere qualche passo in avanti nel tentativo di spiegare perché oggi nei Paesi occidentali siano di più le donne che gli uomini e i bianchi che i non-bianchi a scegliere di identificarsi con il vegetarianismo etico. I membri del gruppo razziale dominante possono concedersi il lusso di dissociarsi dalla propria cultura a un livello a cui i gruppi razziali ed etnici oppressi non possono aspirare. Manton descrive così la campagna condotta all'inizio del XX secolo per assimilare i migranti alla dieta americana:

All'inizio del secolo, i riformatori alimentari [...] si accorsero che se le capofamiglia più anziane avevano "difficoltà" o erano "lente" a modificare i propri comportamenti alimentari, l'assimilazione sarebbe stata più facilmente raggiunta plasmando le preferenze alimentari delle loro figlie a partire dalla scuola. Le lezioni di cucina nella scuola pubblica (quelle che vennero poi chiamate lezioni di "economia domestica") costituirono il principale strumento di cambiamento. Oltre a insegnare preferenze alimentari diverse e differenti metodi di preparazione dei cibi, le ore di economia domestica erano anche intese a modificare i comportamenti a tavola e gli stili di acquisto alimentare, con l'intento di "americanizzare" i gruppi immigrati. Anche se le immigrate più anziane furono spesso restie ad accettare tali cambiamenti, i riformatori alimentari raggiunsero i propri intenti agendo sulla seconda generazione,

quella delle figlie di queste donne<sup>55</sup>.

Questa storia di normalizzazione ci insegna che per un'americana bianca della classe media, come Bailey, guardare con aria di superiorità e rifiutare la tipica dieta americana bianca a base di carne grassa, patate e cibi confezionati e iniziare a mangiare "cibo etnico" è qualcosa di molto più facile di quanto non lo sia per un'ispano-americana dissociarsi dalla propria cultura carnivora per abbracciare ciò che potrebbe essere interpretato come un capriccio da caucasici. Analogamente, in tutto il mondo, quando c'è scarsità di cibo, uomini e ragazzi ricevono la maggior parte della carne disponibile, poiché si pensa che donne e ragazze possano cavarsela con una dieta a base vegetale; il che indica che rinunciare alla carne è qualcosa di diverso per gli uomini rispetto alle donne. Tradizionalmente, gli uomini si occupano delle attività venatorie e della macellazione, mentre le donne svolgono soprattutto ruoli associati alla raccolta di cibi non animali. Finché, per tutti questi motivi, mangiare carne sarà associato alla virilità e la dieta vegetariana alla femminilità, sarà più facile per le donne assumere un'identità vegetariana.

Ho sostenuto che le scelte alimentari si basano su investimenti affettivi su identità specifiche, fra le quali le categorie interconnesse di razza, genere, etnia, sessualità, classe socio-economica, in aggiunta alle connotazioni estetiche che assegniamo a tali categorie. Ciò non significa che gli argomenti morali siano inutili o che siano rigidamente distinti dalla sfera etica, come hanno sostenuto alcuni, ma soltanto che tali argomenti svolgono soprattutto una funzione scatenante [*instigators*] la decisione di attuare quanto può essere definito, seguendo l'analisi foucaultiana, come una pratica di auto-disciplina e di trasformazione del sé, ossia l'atto di scegliere e di diventare dei nuovi sé. Alcuni potranno essere più facilmente disposti di altri ad accettare questo processo trasformativo, per ragioni che – come abbiamo visto – sono perlopiù di carattere extra-morale. Oltre a sottolineare la capacità di mettere in atto iniziative autonome in campo alimentare e la possibilità di rimodellare ciò che siamo grazie alle nostre scelte culinarie, ho anche segnalato le limitazioni che ci vengono imposte dalle identità disciplinate e il fatto che chi intende dissociarsi da ciò che è stato gastronomicamente condizionato ad essere appartiene a gruppi che sono più desiderosi di abbracciare la peculiare trasformazione del sé associata alla dieta vegetariana. Come Foucault aveva compreso, siamo al contempo soggettività disciplinate e auto-plasmanti; e, aggiungo io, le nostre scelte alimentari sono una manifestazione di questa ambivalenza.

*Traduzione dall'inglese di Giorgio Losi e Marco Reggio*

---

<sup>55</sup> C. Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 49.