

Chloë Taylor

Appetiti anormali: Foucault, Atwood e la normalizzazione della dieta carnea¹

Introduzione

Nella serie di lezioni intitolata *Gli anormali*, Michel Foucault sostiene che il mostro è il predecessore genealogico dell'individuo anormale, oggetto privilegiato della psichiatria moderna. Secondo Foucault, nel Medioevo il mostro paradigmatico era rappresentato dalla commistione di uomo e bestia; durante il Rinascimento sorgeva invece dalla fusione di due esseri umani in un solo corpo (i gemelli siamesi) e successivamente da quella di uomo e donna (l'ermafrodito). Foucault sostiene inoltre che al tempo della Rivoluzione francese la mostruosità cessa di essere associata a morfologie ibride e si interessa piuttosto di violazioni delle leggi di consumo. Il mostro diviene così una creatura dagli appetiti aberranti. Questo mostro appetitivo ha assunto principalmente due forme: il mostro sessuale e quello alimentare. Queste due forme di appetito mostruoso sono state spesso separate per classe: il sesso come veicolo privilegiato per la mostruosità delle classi benestanti e il cibo per quelle indigenti. In tal modo, il mostro sessuale è stato identificato con la figura del nobile incestuoso mentre il mostro alimentare è stato immaginato come un contadino cannibale. Talvolta, però, le due forme di mostruosità si trovano a convivere nell'immaginario sociale, come è accaduto nella propaganda contro Maria Antonietta, accusata sia di aver avuto rapporti incestuosi con il figlio sia di aver bevuto sangue dai teschi dei francesi²:

Ciò che ha costituito un problema e ha dato avvio alla formazione della medicina legale è stata l'esistenza stessa di questi mostri, riconosciuti come tali proprio perché erano al contempo incestuosi e antropofagi, oppure perché trasgredivano i due grandi interdetti: quello alimentare e quello sessuale³.

1 Questo articolo è apparso in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 4, 2012, pp. 130-148.

2 Cătălin Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, trad. ingl. di A. I. Blyth, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 203.

3 Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. V. Mar-

In *An Intellectual History of Cannibalism*, Cătălin Avramescu sostiene che il mostro alimentare è uno dei «grandi personaggi dimenticati della filosofia» e che «questa scomparsa ha un significato di ordine filosofico, dal momento che è all'interno di questo spazio vuoto che pensiamo i concetti di bene e di male»⁴. Anche per Foucault, sebbene non lo affermi esplicitamente, il mostro alimentare sembra essere scomparso dalla storia. Benché nella sua trattazione dei mostri la trasgressione delle proibizioni alimentari sia messa sullo stesso piano di quella delle proibizioni sessuali, nel tracciare la sua genealogia dalla mostruosità alla patologizzazione dell'anormalità, Foucault considera solo l'individuo sessualmente anormale; l'individuo alimentariamente anormale rimane non tematizzato⁵. Dunque, le questioni da cui trae origine questo saggio sono: che cosa ne è stato del mostro alimentare? Il cannibale ha forse dato vita a qualche “pollicino anormale” – per usare un'espressione di Foucault – analogamente a quanto è avvenuto per il mostro sessuale? Possiamo tracciare una storia della patologizzazione del consumo alimentare nello stesso modo in cui Foucault ha delineato una storia della patologizzazione della sessualità?

Leggendo le lezioni di Foucault ci imbattiamo in almeno un caso di un individuo del XIX secolo che fu sottoposto a trattamento psichiatrico per il suo rifiuto delle norme alimentari. Ne *Il potere psichiatrico* si legge di un trentaseienne dal temperamento malinconico che trascorrevano la notte a leggere, rifiutandosi di consumare alimenti di origine animale. I rimproveri della governante per il suo stile di vita malsano fecero nascere in lui l'ossessione che lei volesse avvelenarlo⁶. Una parte della cura psichiatrica a cui venne sottoposto consisteva nella prescrizione di un regime di vita che precludesse ulteriori ricadute nella follia. Dal momento che il rifiuto di alimenti di origine animale era considerato uno dei fattori che contribuivano alla sua pazzia, possiamo essere certi che la dieta prescritta dagli psichiatri includesse un ritorno al consumo di carne, uova e latticini. Quello che suggerisce un caso come questo è che gli appetiti alimentariamente anormali, al pari degli appetiti sessualmente anormali, sono stati patologizzati dalla psichiatria fin dalla sua nascita. In effetti, Avramescu non ha avuto bisogno di considerare altri casi oltre a quello del bambino che viene allattato

chetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002, p. 97.

4 C. Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, cit., p. 3.

5 Cfr. John Coveney, *Food, Morals and Meaning: The Pleasure and Anxiety of Eating*, Routledge, New York-Londra 2000; Catherine Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, Bergin and Garvey, Londra 1989.

6 M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 43-44.

“troppo a lungo” per trovare un “pollicino cannibale” i cui desideri alimentari sono oggi ritenuti anormali e, come molti ipotizzano, capaci di dare luogo a sessualità anormali, mostrando così una fusione dell'anormalità alimentare e sessuale nell'immaginario moderno analoga a quella presente nella concezione di mostruosità del XVIII secolo. Avramescu avrebbe anche potuto considerare la madre che, dopo il parto, mangia la sua stessa placenta. Sebbene questo sia un comportamento del tutto normale nei mammiferi e sembri eminentemente etico, almeno quanto l'abitudine umana di consumare carne, nella specie umana viene considerato alla stregua del cannibalismo e quindi come anormale, se non addirittura abietto⁷.

Nel prosieguo cercherò di analizzare queste suggestioni presenti negli scritti di Foucault sulla psichiatria ottocentesca per vagliarle alla luce del presente. Sosterrò che gli appetiti alimentari, al pari di quelli sessuali, continuano ad essere siti di normalizzazione, ossia che il modo in cui mangiamo è un obiettivo di ciò che Foucault definisce potere disciplinare. Inoltre, come ho suggerito altrove, i mostri sessuali e alimentari sono stati frequentemente equiparati nell'immaginario popolare tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, così oggi le anormalità alimentari e sessuali sono spesso fuse tra loro come accade nel caso dei vegetariani di sesso maschile sospettati di essere queer. La normalizzazione del sesso e quella dell'alimentazione non sono soltanto analoghe, ma piuttosto interconnesse e si rafforzano vicendevolmente. Sebbene si possano discutere in vari modi la normalizzazione alimentare e il disciplinamento della dieta, ad esempio considerando l'assimilazione degli immigrati alla dieta nordamericana o l'investimento biopolitico profondamente ambivalente nelle pratiche di allattamento al seno da parte delle donne⁸, mi concentrerò in questo saggio su vegetarianismo e veganismo.

Ho scelto di focalizzarmi sulla regolamentazione del precetto di mangiare animali nelle società occidentali contemporanee, piuttosto che su altri esempi di normalizzazione della dieta che ho potuto esaminare, per due ragioni. In primo luogo, mi sembra che, in una disamina della normalizzazione alimentare, il vegetarianismo sia per molti versi l'equivalente dell'omosessualità nella riflessione di Foucault sulla normalizzazione sessuale. I

7 Cfr. Cressida J. Heyes, «Afterbirth», in Suzanne Boccalatte e Meredith Jones (a cura di), *Trunk Volume Two: Blood*, Boccalatte, Sydney 2012.

8 Su questo punto, cfr., ad es.: Rebecca Kukla, *Mass Hysteria: Medicine, Culture, and Mother's Bodies*, Rowman and Littlefield, Oxford 2005; R. Kukla, «Ethics and Ideology in Breastfeeding Advocacy Campaigns», in «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», vol. 21, n. 1, 2006, pp. 157-181; Eva-Maria Simms, «Eating One's Mother: Female Embodiment in a Toxic World», in «Environmental Ethics», vol. 31, 2009, pp. 263-277.

vegetariani, infatti, sono il gruppo più importante e politicamente più visibile tra quelli alimentariamente anormali, tanto quanto gli omosessuali sono il gruppo più importante e politicamente più visibile tra quelli sessualmente anormali. Vegetariani e vegani hanno fatto notevoli progressi in termini di movimento politico e come comunità (ad esempio, oggi ci sono maggiori probabilità che i ristoranti includano nei loro menù opzioni vegetariane e vegane piuttosto che crudiste, locavore, *freegan*, o per chi mangia solo cibi di stagione, e ci sono più ristoranti esclusivamente vegetariani e vegani che ristoranti crudisti, *freegan*, di cucina locale o di stagione). Tali progressi sono paragonabili alle conquiste politiche del movimento di liberazione omosessuale nell'ambito del più ampio movimento di liberazione sessuale. Possiamo così comprendere più chiaramente i meccanismi di normalizzazione alimentare e di resistenza ad essa, considerando vegetarianismo e veganismo, dal momento che qui, senza dubbio, c'è in gioco la posta più alta. In secondo luogo – aspetto ancora più importante –, ho scelto di concentrarmi sulla normalizzazione della dieta a base animale a causa delle importanti implicazioni etiche. Sebbene mi preoccupino sia l'assimilazione degli immigrati alla dieta e alle pratiche alimentari occidentali sia i modi in cui le madri sono biopoliticamente in grado di allattare anche quando disciplinate a non farlo (in pubblico, dopo che il bambino ha raggiunto una certa età, ecc.), l'allevamento industrializzato e la macellazione di miliardi di animali ogni anno, nonché la devastazione ambientale causata da questo settore industriale (con ricadute significative sulla fauna selvatica), sono senza dubbio le questioni che mi assillano maggiormente nell'ambito della politica alimentare.

A partire dall'analisi di Foucault circa il trattamento psichiatrico ricevuto nell'Ottocento da un vegano malinconico, per esplorare la normalizzazione della dieta carnea prenderò in considerazione due casi che ci condurranno ai secoli XX e XXI. In primo luogo, considererò le rappresentazioni del vegetarianismo (e, più in generale, dell'empatia nei confronti degli animali) come sintomo di malattia mentale negli scritti di Margaret Atwood. In secondo luogo, esaminerò le opinioni comuni e i discorsi medico-scientifici sull'"ortoressia nervosa" che patologizzano l'esclusione dei prodotti di origine animale dalla dieta. Mi concentrerò pertanto sulla scoperta, creazione (o invenzione) di un nuovo disturbo alimentare che patologizza il vegetarianismo, tenendo presenti sia le evidenti analogie con il discorso di Foucault sul ruolo normalizzante e normativo della psichiatria ottocentesca sia dell'enorme prestigio di cui gode il sapere medico e l'impatto che le diagnosi possono avere sulla società. Sebbene siano apparentemente molto diverse dalle tipologie di testi presi in esame da Foucault,

le opere narrative di Atwood mi sembrano comunque sintomatiche di correnti culturali più ampie e sono particolarmente indicative dei modi in cui la normalizzazione alimentare si interseca con il genere e la normalizzazione sessuale. Il lavoro di Atwood contribuisce perciò a illustrare la mia tesi secondo cui non vi è soltanto un'analogia tra il disciplinamento della dieta e la regolamentazione del genere e della sessualità, come affermato da Foucault, ma piuttosto che tutte queste forme di regolamentazione sono interconnesse e si rafforzano reciprocamente.

Gli animali commestibili di Margaret Atwood

Un tema costante nella narrativa di Margaret Atwood è che il cibo riflette le relazioni di potere. Come scrive Emma Parker,

per [Atwood], mangiare è un'attività inequivocabilmente politica. Atwood definisce la "politica" facendo riferimento a «chi è autorizzato a fare cosa a chi impunemente; chi ne trae profitto; e perciò chi mangia cosa». In letteratura, le donne raramente sono rappresentate nell'atto di mangiare perché, come suggerisce Atwood, il consumo incorpora espressioni di potere codificate⁹.

Un personaggio maschile nel romanzo del 1981, *Bodily Harm*, afferma: «Mangio bene, dunque devo detenere il potere»¹⁰. Nei libri di Atwood, sono gli uomini che decidono ciò che le donne devono mangiare: in *Bodily Harm*, dopo essere stata lasciata dal ragazzo, Rennie si rende conto che «d'ora in poi avrebbe dovuto decidere cosa mangiare. Prima decideva Jake: decideva anche quando era il suo turno in cucina»¹¹. Per Atwood, decidere autonomamente cosa (e quanto) mangiare è un modo di affermare il potere anche da parte delle donne: in *Lady Oracolo*¹², Joan si abbuffa per resistere alle manipolazioni della madre che intende farle perdere peso. Come racconta Joan,

9 Emma Parker, «You Are What You Eat: The Politics of Eating in the Novels of Margaret Atwood», in «Twentieth Century Literature», vol. 41, n. 3, Autunno 1996, pp. 349-368 (la citazione è a p. 349).

10 Margaret Atwood, *Bodily Harm*, McClelland and Stewart, Toronto 1981, p. 241.

11 *Ibidem*, p. 235.

12 M. Atwood, *Lady Oracolo*, trad. it. di F. A. Libardi, Giunti, Firenze 1986.

mangiavo senza tregua, tenacemente e con caparbia tutto quel che mi capitava a tiro. Tra me e mia madre era in corso una vera e propria guerra; il territorio conteso era il mio corpo¹³.

In seguito, Joan dimagrirà e in tal modo otterrà l'indipendenza economica dalla madre. Nei romanzi di Atwood, i rapporti di potere connotati dal punto di vista del genere sono evidenziati dal consumo di carne: gli uomini mangiano bistecche, le donne pane e insalate di uova. Molte delle opere di finzione di Atwood descrivono donne che diventano vegetariane grazie alla loro identificazione con le vittime animali non umane. Da un punto di vista ecofemminista o femminista-vegetariano critico, potremmo dire che questi personaggi femminili riescono a riconoscere le profonde interconnessioni tra dominazione delle donne e quella della natura. In effetti, questa è l'interpretazione che Carol Adams offre del romanzo di Atwood, *La donna da mangiare*¹⁴. Ciò che però Adams non rileva è che nei testi di Atwood le identificazioni dei personaggi femminili con gli animali non umani sono esclusivamente fantasie deliranti di vittimizzazione e i primi segni della malattia mentale. Se è vero che Atwood descrive con calore le donne divenute vegetariane per empatia verso gli animali non umani, alla fin fine non le presenta come degne di ammirazione dal punto di vista etico, ma come nevrotiche e illuse. Di più: queste donne non sono realmente preoccupate per gli altri animali, ma proiettano i loro bisogni psicologici sulle figure dei loro simili in pelliccia e piume.

È significativo sottolineare che Atwood si è espressa sui canadesi in maniera analoga a quella implicitamente suggerita nei suoi romanzi circa le donne – e questa volta non in un'opera di finzione. In *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature* osserva che gli animali non umani sono onnipresenti nella letteratura canadese; a differenza, però, di quella anglo-americana sono sempre rappresentati come vittime con cui il lettore è spinto a identificarsi. Atwood ribadisce inoltre che tale identificazione è di origine nevrotica e non ha tanto a che fare con una genuina preoccupazione per gli animali non umani quanto piuttosto con la percezione di sfruttamento e di pericolo che affligge il Canada (in quanto colonia con un clima difficile e un vicino aggressivo ai confini meridionali).

In realtà – afferma Atwood – l'identificazione con gli animali morenti non è

espressione di compassione verso di loro da parte dei canadesi; dopo tutto, il Canada è un paese fondato sul commercio di pellicce e un animale non può essere scuoiato senza dolore. Dal punto di vista degli animali i canadesi sono tanto malvagi quanto chi era coinvolto nella tratta degli schiavi o nell'Inquisizione¹⁵.

L'autrice insiste sul fatto che i canadesi dovrebbero abbandonare la loro mentalità vittimistica e smettere di identificarsi in maniera illusoria e controproducente con gli animali non umani. Nei suoi romanzi, le donne sono rappresentate nello stesso modo in cui gli scrittori canadesi sono descritti in *Survival*: la femminilità occupa il medesimo posto del nazionalismo canadese in rapporto all'americanismo virile. Atwood suggerisce che, dal momento che gli animali non umani sono le vittime paradigmatiche, i gruppi umani che si ritengono vittimizzati sono più facilmente indotti a identificarsi con loro. Sebbene ciò sia comprensibile, Atwood ritiene che tali identificazioni siano sproporzionate rispetto alla realtà e depotenzianti [*disempowering*]. Come sostiene senza mezzi termini in *Survival*, queste persone dovrebbero «rimbocarsi le maniche e smettere di piagnucolare»¹⁶. Vegetarismo e compassione per gli animali non umani sono costantemente rappresentati nelle opere di finzione di Atwood nei termini di una persecuzione paranoide autodistruttiva e di perdita di contatto con la realtà. Nei finali a parziale lieto fine dei suoi romanzi e racconti, da *La donna da mangiare* e *Tornare a galla* a *Disordine morale* e *L'anno del diluvio*, i personaggi femminili vegetariani risolvono la loro confusione mentale ritornando a cibarsi di carne. L'autrice descrive tale reintegrazione nel regime alimentare onnivoro come un potenziamento piacevole che comporta una rinnovata presa sulla realtà.

Nel primo romanzo, *La donna da mangiare*¹⁷, Marian McAlpin è una giovane donna che, dopo il conseguimento della laurea, lavora presso una società di sondaggi. All'inizio della storia, Peter, il compagno di Marian, descrive a un amico, Len, l'uccisione di un coniglio avvenuta durante una battuta di caccia:

«Così tiro fuori il mio coltello, una buona lama, acciaio tedesco, gli taglio la pancia, lo prendo per le gambe posteriori e gli do uno strattone da far paura,

¹³ *Ibidem*, p. 71.

¹⁴ Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Continuum, New York-Londra 1990, pp. 142-143.

¹⁵ M. Atwood, *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, McClelland and Stewart, Toronto 2004, p. 95.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ *Id.*, *La donna da mangiare*, trad. it. di M. Manzari, Corbaccio, Milano 2002.

come una frustata, capisci, e quello che ricordo dopo è che c'erano sangue e budella dappertutto. Tutto addosso a me, che casino, budella di coniglio che penzolavano dagli alberi, dio, gli alberi erano rossi per metri...». Si fermò per ridere. Len scoperse i denti [...]. «Dio che cosa curiosa. Fortuna che Trigger e io avevamo dietro le vecchie macchine fotografiche, prendemmo qualche bella istantanea di tutto quel casino»¹⁸.

Marian si rende conto con sua sorpresa che sta piangendo e si alza da tavola nel timore di fare una scenata. Nel bagno, «il rotolo di carta igienica si piegava lì dentro con me, impotente e bianco e patinoso, aspettando passivamente la fine»¹⁹. Quando Peter, Marian, il suo compagno di stanza e Len lasciano il bar, Marian fugge come una lepre ed è inseguita dai due uomini che la bloccano in un angolo catturandola. La notte si nasconde sotto a un letto e, ancora una volta, sono gli uomini a tirarla fuori da lì sotto. Dopo averla accompagnata a casa, Peter, che in precedenza si era mostrato poco disponibile al romanticismo, propone a Marian di sposarlo. La sua fuga, simile a quella di un coniglio, fuga che gli aveva consentito di darle la caccia, gliela aveva fatta vedere sotto una nuova luce. Anche se lei acconsente al fidanzamento, da quel momento in poi Marian si identifica con le vittime animali e non riesce più a mangiarle. Quando, in un ristorante, Peter ordina per entrambi una bistecca:

Abbassò gli occhi sulla sua bistecca mangiata a metà e improvvisamente la vide come un pezzo di muscolo. Rosso sangue. La parte di una vera mucca che una volta si muoveva e mangiava ed era stata uccisa, colpita al capo mentre era in una fila, come uno che aspetta il tram. Naturalmente tutti lo sapevano. Ma per lo più non ci pensavano mai [...]. Posò coltello e forchetta²⁰.

Leggendo un menù per la colazione che reclamizzava «“Uova e pancetta, In Qualsiasi Maniera” [...] “Le Nostre Grosse Salsicce Tenere”». Pensò a maiali e pulcini [...]. Chiuse il menù»²¹. Mentre sta facendo la spesa, consapevole che la musica diffusa nel negozio ha la funzione di ridurre la sua resistenza all'acquisto, si ritrova a pensare agli studi che dimostrano che le

18 *Ibidem*, p. 75.

19 *Ibidem*, p. 76.

20 *Ibidem*, p. 161.

21 *Ibidem*, p. 270.

mucche producono più latte quando ascoltano musica²². Dal parrucchiere si sente «come un pezzo di carne, un oggetto»²³. Dopo l'asciugatura dei capelli, «pass[a] davanti alla fila che friggeva a fuoco lento di quelle che non erano ancora asciutte»²⁴. Se lei è un animale, Peter è un cacciatore e pensa alla sua «faccia [...] con i suoi occhi da cacciatore»²⁵. Le macchine fotografiche di Peter diventano tutt'uno con i suoi fucili ed è impietrita all'idea di essere “colpita” quando le scatta una fotografia²⁶.

Con il passare dei giorni, l'avversione di Marian agli alimenti di origine animale si estende ben oltre la carne:

Il mattino seguente [...] quando aprì l'uovo alla coque e vide il tuorlo fissarla con il suo unico occhio giallo significativo e accusatore, sentì la bocca richiudersi come un anemone marino impaurito. È vivo; è vivo, dissero i muscoli della gola e si irrigidirono. Spinse via il piatto²⁷.

Marian paragona la cottura delle tartarughe alla morte dei martiri cristiani – «Che cose diaboliche avvenivano nelle cucine di tutto il paese, sotto il pretesto di fornire cibo!»²⁸. Anche se in modo involontario, la protagonista del romanzo riconosce il proprio vegetarianismo come morale:

Aveva concluso che la posizione assunta dal suo corpo era di natura etica: si rifiutava semplicemente di mangiare qualsiasi cosa che fosse stata oppure (come le ostriche nel guscio) fosse ancora viva. Ma affrontava ogni giorno con la sconsolata speranza che il suo corpo cambiasse idea²⁹.

Il desiderio di Marian di mangiare nuovamente carne e uova è sostenuto dalla volontà di essere normale:

Ciò che essenzialmente la seccava era il pensiero della possibilità di non essere normale. Questo era il motivo per cui aveva paura di parlarne a Peter: avrebbe potuto pensare che lei fosse una specie di scherzo di natura, o una nevrotica. Naturalmente ci avrebbe pensato due volte prima di sposarla;

22 *Ibidem*, p. 182.

23 *Ibidem*, p. 222.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, p. 269.

26 *Ibidem*, pp. 244-245.

27 *Ibidem*, p. 171.

28 *Ibidem*, p. 165.

29 *Ibidem*, p. 189.

avrebbe potuto dire che avrebbero dovuto rimandare il matrimonio fino a quando essa non ne fosse guarita. Anche lei avrebbe detto così, se fosse stata in lui³⁰.

Marian è incapace di dichiarare il proprio vegetarianismo tranne che a Duncan, uno studente inglese altrettanto anormale. Ella non esita a elaborare strategie per nascondere la propria scelta a Peter, alla sua famiglia in occasione del Natale e ai suoi ospiti a cena, facendo scivolare le polpette di carne sotto foglie di lattuga, gettando pezzi di carne sul tavolo senza farsi vedere dal padrone di casa. «“Sto diventando vegetariana”, pensava tristemente, “uno di quegli svitati; dovrò cominciare a pranzare nei Ristoranti della Salute”»³¹.

Rispolverando l'argomento del piano inclinato, Atwood sottintende che, una volta sospeso il consumo di carne, a questo faranno seguito le uova e poi tutto il resto. Nello sbucciare una carota,

[Marian] stava osservando le proprie mani e lo sbucciatore e il ricciolo di buccia arancione friabile. Si rese conto della carota. È una radice, pensò, cresce per terra e manda fuori delle foglie. Poi vengono e la dissotterrano, forse fa persino un rumore, un grido troppo impercettibile perché lo sentiamo, ma non muore subito, continua a vivere, adesso come adesso è viva... Le parve di sentirselo contorcere fra le mani. La lasciò cadere sul tavolo. «Oh no», disse, quasi piangendo, «anche questo, no!»³².

In seguito «il suo corpo si era [...] impuntato davanti al budino di riso in scatola», precedentemente ammissibile, per via del suo sapore sintetico. «Ma tutt'a un tratto [...] i suoi occhi lo avevano visto come un insieme di piccoli bozzoli. Dei bozzoli con dentro delle bestioline vive in miniatura»³³. Poco dopo, Marian prova a mangiare una torta, ma

la sua lingua avvertì la sensazione di qualcosa di spugnoso e cellulare, come lo scoppio di migliaia di minuscoli polmoni. Ebbe un fremito, sputò la torta nel suo tovagliolo e vuotò il piatto nell'immondizia³⁴.

30 *Ibidem*, p. 216.

31 *Ibidem*, p. 163.

32 *Ibidem*, p. 189.

33 *Ibidem*, p. 215.

34 *Ibidem*, p. 220.

Pochi giorni dopo la troviamo che non può nemmeno lavare i piatti o buttarli via il cibo ammuffito dal frigo: «Forse la muffa aveva altrettanto diritto di vivere quanto lei»³⁵.

Anche se lettrici femministe, come Sarah Skeats e Emma Parker, hanno sostenuto che Marian diventa anoressica e schizofrenica perché si rende conto che, in quanto donna, è oggetto di consumo da parte degli uomini, Atwood non indulge affatto a una tale identificazione vittimistica. Come in *Survival*, il suo atteggiamento sembra essere: «*Rimboccarsi le maniche e smettere di piagnucolare*». Ne *La donna da mangiare*, l'autrice mette in chiaro che le donne stanno consumando e cacciando gli uomini quanto gli uomini stanno cacciando e consumando le donne e perciò se le donne si sentono vittime stanno ingannando se stesse. Peter è descritto come «ben impacchettato»³⁶ e Marian riflette sullo stile di vita che le verrà consentito dal suo reddito futuro. La sua compagna di stanza, Ainsley, una volta presa la decisione di avere un figlio, insegue in modo manipolatorio un uomo affinché la metta incinta e poi, quando decide che il bambino ha bisogno di un padre, insegue spietatamente un marito. Nel romanzo, altre donne solitarie inseguono compagni con un vigore altrettanto militaresco. Ad una festa,

Marian vide che Leonard era stato riconosciuto immediatamente dalle vergini dell'ufficio come scapolo e disponibile. Ora l'avevano fatto indietreggiare fino al muro [...] due di esse ai fianchi gli impedivano di fuggire lateralmente e la terza gli stava davanti³⁷.

Anche se una delle vergini dell'ufficio, Lucy, aveva subito «abbandonato l'assedio di Leonard»³⁸, spostando gli occhi su Peter,

Millie e Emmy lo stavano ancora tenacemente tenendo a bada. Millie si era spostata sul davanti, bloccando con la sottana quanto più spazio possibile e Emmy si muoveva di fianco avanti e indietro come un difensore nel basket; ma uno dei fianchi restava scoperto³⁹.

Sentendosi vittima di Peter, Marian alla fine rompe il fidanzamento,

35 *Ibidem*, p. 229.

36 *Ibidem*, p. 237.

37 *Ibidem*, p. 247.

38 *Ibidem*, p. 251.

39 *Ibidem*.

dicendogli che sta cercando di “distruggerla”, e gli offre una torta con la forma di un corpo femminile da poter consumare al suo posto. Non appena si rifiuta di essere “cibo” per Peter, è nuovamente in grado di mangiare. Inizia con la torta che aveva preparato per lui, ma poco dopo passa ad una bistecca. Duncan le dice che la sua spiegazione è “ridicola”. «Peter non stava cercando di distruggerti, è soltanto qualcosa che ti sei inventata [...]. Cosa importa, tu sei tornata alla cosiddetta realtà, sei una consumatrice»⁴⁰. La verità per Atwood è che abbiamo bisogno di consumare gli altri per sopravvivere; quindi tanto vale smetterla di essere schizzinosi. Nelle pagine conclusive del romanzo scopriamo che Marian non era in grado di mangiare carne e altri alimenti perché si riconosceva come animale vittimizzato e oggetto di consumo; tuttavia, tale identificazione era il frutto di un delirio. Una volta rifiutato il ruolo di animale consumato, riacquista la capacità di consumare e, in particolare, di consumare animali. Mentre Adams legge il finale de *La donna da mangiare* come una capitolazione di Marian di fronte al patriarcato, Skeats sostiene che la protagonista ha imparato che «politica sessuale significa “mangiare o essere mangiati”»⁴¹. Secondo questa lettura, mangiare carne è un modo attraverso il quale il personaggio femminile afferma la parità dei sessi e rifiuta il ruolo di vittima:

Quando Atwood illustra che il consumo incorpora espressioni codificate di potere, espressioni che hanno permesso di subordinare le donne, invita sottilmente queste ultime a rivendicare il diritto di mangiare e a riappropriarsi orgogliosamente del proprio corpo. Le donne sono state allontanate dai loro corpi tanto violentemente quanto lo sono state dal cibo. Atwood mostra loro la via del ritorno per entrambi. Dimostrando che il consumo è legato al potere, Atwood esorta le donne a potenziarsi incitandole a farsi strada nel mondo⁴².

Fintanto che l'emancipazione femminile tramite l'alimentazione non prende in considerazione la sofferenza di chi viene mangiato abbiamo a che fare con un femminismo problematico, à la de Beauvoir – un'assimilazione acritica delle donne a valori violenti e maschili. Come sostiene Maria Comninou,

40 *Ibidem*, pp. 294-295.

41 Sarah Skeats, *Food, Consumption and the Body in Contemporary Women's Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 99.

42 E. Parker, «You Are What You Eat», cit., p. 367.

assistiamo al fenomeno delle donne di successo che adottano senza remore gli standard maschili. La marcia delle donne per acquisire maggior potere, che contro ogni previsione è stata vittoriosa, dovrebbe tradursi nel fatto che anch'esse scelgano di ostentare la propria preferenza per la carne rossa, le pelli animali, la caccia e persino la corrida? [...]. Lo sfruttamento animale diventerà il simbolo dell'avvenuta uguaglianza con il maschio bianco?⁴³

In effetti, questa sembra essere l'unica forma di femminismo che Atwood riesca a prendere in considerazione – e non soltanto ne *La donna da mangiare*. Spesso, nelle opere di Atwood, per le donne l'alternativa al mangiare carne non consiste tanto nell'auto-vittimizzazione quanto piuttosto nella follia vera e propria.

Nel romanzo successivo di Atwood, *Tornare a galla*⁴⁴, una donna senza nome fa ritorno nella sua casa d'infanzia in Québec insieme al fidanzato e a un'altra coppia. Nella prima parte del romanzo cuoce la carne, infilza vermi e rane sugli ami e colpisce, senza scrupoli, la testa di un pesce con il manico di un coltello. Tuttavia, nel prosieguo del romanzo, la protagonista si identifica con le vittime animali non umane. Inizialmente, proprio come diversi autori canadesi di cui Atwood parla in *Survival*, pensa che siano i cacciatori di taglie americani a uccidere gli animali; in tal modo, la sua identità canadese, più vittima che carnefice, ne esce rafforzata. Successivamente, però, è costretta ad ammettere che anche i canadesi non sono teneri con gli animali. Atwood ripete così lo stesso argomento di *Survival*, quando fa dire a un personaggio di *Tornare a galla*: «“Ma ti rendi conto [...] che questo paese si regge su corpi di animali morti? Pesci morti, foche morte, castori estinti, passati alla storia: il castoro è per il Canada quello che il negro è per gli Stati Uniti”»⁴⁵. In seguito, quando si imbatte in un airone crocifisso, la protagonista senza nome di *Tornare a galla* dà per scontato che l'uccello sia stato ucciso da cacciatori americani, restando poi scioccata dalla scoperta che invece i colpevoli sono abitanti dell'Ontario. Sconvolta dall'accaduto, poiché nella sua mente americani e umani sono sinonimi in quanto cacciatori, per non sentirsi complice, si allea con la preda: non riesce più a uccidere i pesci e libera le rane invece di usarle come esche. In una successione di avvenimenti che riproduce ancora l'argomento del piano inclinato, la donna fugge dai suoi conspecifici

43 Maria Comninou, «Speech, Pornography, and Hunting», in Carol J. Adams e Josephine Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-Londra 1995, p. 142.

44 M. Atwood, *Tornare a galla*, trad. it. di F. A. Libardi, Baldini e Castoldi, Milano 2000.

45 *Ibidem*, p. 48.

umani per vivere all'aperto, nuda, credendo che le crescerà la pelliccia, ammaliata da forze magiche e visioni. La sua follia è tradotta dal numero crescente di alimenti che non riesce più a mangiare: in un primo momento, si proibisce il cibo artificiale; poi, non volendo più uccidere gli animali, vive di vegetali raccolti in giardino; presto esclude anche questi ultimi e si mette a rovistare alla ricerca di radici e bacche, cominciando a deperire. Come ne *La donna da mangiare*, l'odio del personaggio femminile per i cacciatori e la sua empatia per gli animali non umani non significa altro che follia, perdita di contatto con la realtà e il pericolo di una morte autoinferta. Attraverso il suo delirio, veniamo a conoscenza che questo rifiuto di vedersi come un'aguzzina nei confronti degli animali è legato alla mancata elaborazione del fatto di aver abortito. Ricorda che il suo fidanzato le aveva assicurato che il feto «non era una persona, ma soltanto un animale», e pensa: «Avrei dovuto capire che non c'era alcuna differenza, si era nascosto in me, come dentro una tana e invece di offrirgli asilo avevo lasciato che lo catturassero»⁴⁶.

Rendendosi conto che se persistesse in questa follia finirebbe in un «ospedale o in uno zoo», la protagonista del romanzo alla fine recupera le sue facoltà mentali, ritorna a casa, riprende a vestirsi, a mangiare carne in scatola e riallaccia una relazione con un uomo che vive in città. L'ultimo capitolo di *Tornare a galla* inizia con le parole: «Soprattutto si deve desistere dal vedersi come una vittima»; il personaggio femminile di questo romanzo deve affrontare la realtà, il che significa rendersi conto di non essere una vittima, ma un aguzzino che mangia carne e infila vermi e rane, di essere un cittadino di una nazione fondata sulla crudeltà nei confronti degli animali che le ha consentito di abortire il topo-feto rintanato nel suo grembo. Come ne *La donna da mangiare*, assistiamo all'identificazione di una donna con le vittime animali, ma alla fine, per tornare alla realtà e sopravvivere, costei è costretta a sconfessare tale identificazione.

Il tema degli onnivori disorientati che provano una compassione temporanea per gli animali, ma che alla fine sono in grado di affrontare «la realtà», rinunciando all'identificazione dalle loro vittime e tornando a mangiare carne, si trova anche in opere più recenti di Atwood. Nel suo penultimo libro, *L'anno del diluvio*⁴⁷, i membri maschili e femminili del culto religioso dei Giardinieri di Dio aderiscono inizialmente a un vegetarianismo idealistico, ma alla fine del romanzo uccidono e mangiano animali per sopravvivere, sentendosi più appagati nelle vesti di cacciatori che in quelle

46 *Ibidem*, p. 179.

47 *Id.*, *L'anno del diluvio*, trad. it. di G. Calza, Ponte alle Grazie, Milano 2010.

dei giorni in cui officiavano i loro culti pacifici. In un racconto, *Disordine morale*⁴⁸, Atwood descrive una giovane donna che si sente manipolata da uomini, ragazzi e donne più forti e che si dedica con vigore alla coltivazione degli ortaggi, percependosi in sintonia con gli animali della fattoria uccisi dal marito e dagli allevatori. La risposta emotiva della protagonista alla macellazione di un agnello abbandonato, che lei aveva accudito e che la considerava come sua madre, viene presentato da Atwood nei termini di un desiderio materno dislocato: la donna non rimane sconvolta dalla morte dell'agnello, ma dal fatto di non avere figli; non è triste perché il marito le porta via l'agnello-figlio per macellarlo, ma per il fatto che lui non le ha ancora dato un bambino umano. Una volta confidata al marito la decisione di avere un figlio, si mangia l'agnello morto che l'aveva amata, trovandolo delizioso.

A che cosa si riferisce il “disordine morale” a cui allude il titolo di questo racconto di Atwood? Apparentemente non si riferisce ai molti atti, inutilmente crudeli, perpetrati nei confronti degli animali non umani nel corso della narrazione. Non si tratta delle galline decapitate che corrono in giro zampillanti sangue. Né dell'agnello fiducioso attirato dal suo surrogato di madre umana per essere macellato dagli uomini. Né delle mucche a cui viene dato un nome per poi essere mangiate dalla famiglia, deliziando il maschio e i ragazzi e provocando disagio alla donna. In questo racconto, il disordine morale è proprio questo disagio femminile, questa identificazione umana (femminile) con gli animali non umani, che viola norme morali (maschili) accettate e che alla fine deve risolversi nella maternità. Al pari di *La donna da mangiare*, la storia si conclude con una donna che, come gli uomini fanno da sempre, mangia con gusto un animale macellato. Come in *Tornare a galla*, si scopre che la preoccupazione per un animale non umano e la repulsione per la macellazione non rappresentano nient'altro che il desiderio per un figlio futuro o la nostalgia per uno perso. In *Survival*, Atwood sostiene che l'affetto interspecifico è di fatto amore umano dislocato – amore per gli animali non umani che si sviluppa quando l'amore per un uomo o per un figlio umano sta entrando in crisi o è assente –, un amore che colma un vuoto o una mancanza e che resta antropocentrico. Vari tipi di illusione che, per Atwood, sembrano affliggere soprattutto le donne – l'illusione di essere una vittima, l'illusione che un feto sia un animale o che un animale sia un bambino – si risolvono nel vegetarianismo, che è il primo passo verso la pazzia. Una volta superata l'illusione di identificarsi con l'animale e con la vittima e riconquistata la normalità, ai personaggi

48 *Id.*, *Disordine morale*, trad. it. di R. Belletti, Ponte alle Grazie, Milano 2007.

femminili di Atwood piace mangiare cotolette di agnello (*Disordine morale*), bistecche (*La donna da mangiare*) e prosciutto in scatola (*Tornare a galla*). Riprendendo la dieta carnea, queste donne non evitano soltanto di diventare “anormali”, o “eccentriche” che mangiano in ristoranti salutisti, ma si sottraggono anche al rischio di morire d’inedia o di essere ricoverate in «un ospedale o in uno zoo». In più di un caso, il ritorno a una dieta carnea consente ai personaggi femminili di ricomporre un rapporto matrimoniale o un’altra relazione eterosessuale.

Come sostiene Foucault a proposito della modernità, l’anormalità nella narrativa di Atwood è intrinsecamente connessa alla malattia mentale e gli appetiti anormali sono sintomi di patologia, mentre le “norme” della normalità sono politiche e oppressive (in questo caso, specie e maschiliste) anche se spacciate per naturali e inevitabili. L’analisi della produzione narrativa di Atwood suggerisce che gli argomenti di Foucault sulla normalizzazione sono validi per gli appetiti alimentari quanto lo sono per quelli sessuali.

Appetiti corretti

Dal momento che le patologizzazioni del vegetarianismo presenti nei due romanzi di Atwood risalgono ai tardi anni ’60 e ai primi anni ’70, si potrebbe pensare che nel frattempo questo sia diventato qualcosa di relativamente normale. L’invenzione nel 1997 di un nuovo disturbo alimentare, l’ortoressia nervosa, suggerisce invece che il vegetarianismo continua ad essere patologizzato. La diagnosi di “ortoressia nervosa” è stata proposta da Steven Bratman e di fatto suggerisce che la maggior parte dei vegetariani, e più ancora i vegani, siano malati di mente. Il termine “ortoressia”, che deriva dal greco *orthos*, “retto”, e *orexis*, “appetito”, è impiegato per descrivere individui che sono morbosamente “fissati” sull’idea di una “corretta alimentazione”. Sebbene non sia ancora entrata a far parte del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* della *American Psychiatric Association*, i medici stanno già diagnosticando e trattando l’“ortoressia nervosa” e numerosi articoli, che accettano l’esistenza di questo disturbo e ne studiano la prevalenza, sono apparsi su pubblicazioni di settore («Science Direct», «Medical News Today», «Palo Alto Medical Foundation»)⁴⁹. Anche associazioni e riviste che si occupano di disturbi

49 Cfr., ad es., Tülay Bağcı Bosi, Derya Çamur, Çağatai Güler, «Prevalence of Orthorexia

alimentari hanno fatto propria questa condizione: sul «Journal of Eating and Weight Disorders» è stato pubblicato un articolo sull’ortoressia⁵⁰ e la *National Eating Disorders Association* ha redatto un opuscolo per i medici che la curano. Questo disturbo ha inoltre attratto l’attenzione, spesso in maniera acritica, di importanti organi di informazione come «The Guardian», «The Observer»⁵¹ e la BBC⁵², per citarne solo alcuni.

I sintomi dell’ortoressia nervosa comprendono: l’eliminazione di intere categorie o gruppi di alimenti dalla propria dieta; passare più di tre ore al giorno pensando a un’alimentazione salubre; pianificare con un giorno di anticipo il menù; sentirsi virtuosi per ciò che si mangia; la limitazione progressiva del numero di alimenti di cui cibarsi; esperire una riduzione della qualità della vita o l’isolamento sociale poiché la dieta scelta rende difficile mangiare fuori casa; sentirsi critico verso chi mangia in modo diverso; evitare alimenti precedentemente graditi per alimentarsi di cibi “corretti”; sentirsi colpevoli o provare disgusto verso se stessi quando si devia dalla propria dieta; la sensazione di avere un controllo “totale” quando si segue la dieta corretta. Una persona che presenti almeno tre di questi sintomi viene considerata affetta da una forma lieve di ortoressia nervosa. Secondo la *National Eating Disorders Association* si è ortoressici se «si è incapaci di mangiare un pasto preparato con affetto da altri – un singolo pasto – senza controllare ciò che viene offerto»⁵³. Lo stesso opuscolo sostiene che, una volta guarita, l’ex-ortoressica scoprirà di essere «una persona che ama, lavora ed è piacevole». L’ortoressia è pertanto associata a un deficit di affettività nei confronti di altri esseri umani. Sebbene molti di questi sintomi possano descrivere benissimo sia la scelta di una dieta dimagrante che l’anoressia nervosa, la differenza consiste nel fatto che sia l’anoressica sia chi è a dieta si astengono dal mangiare cibi che fanno ingrassare, mentre

Nervosa in Resident Medical Doctors in the Faculty of Medicine (Ankara, Turkey)», in «Appetite», 2007, www.sciencedirect.com; «Orthorexia Nervosa - Obsessed with Eating to Improve Your Health», in «Medical News Today», 20 settembre 2004, www.medicalnewstoday.com; Palo Alto Medical Foundation, «Orthorexia Nervosa», 2011, <http://www.pamf.org/teen/life/bodyimage/orthorexia.html>.

50 Lorenzo M. Donini, Daniela Marsili, Maria Paola Graziani, Michela Imbriale, Carlo Cannella, «Orthorexia Nervosa: A Preliminary Study with a Proposal for Diagnosis and an Attempt to Measure the Dimension of the Problem», in «Journal of Eating and Weight Disorders», vol. 9, 2004, pp. 151-157.

51 Amelia Hill, «Healthy Food Obsession Sparks Rise in New Eating Disorder: Fixation with Healthy Eating Can Be Sign of Serious Psychological Disorder», in «The Observer», 16 agosto 2009.

52 David McCandless, «“I am an Orthorexic”», BBC News, 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4389849.stm.

53 Karin Kratina, «Orthorexia Nervosa», 2006, <https://www.nationaleatingdisorders.org/orthorexia-nervosa>.

l'ortoressica è più interessata alla “correttezza” o alla “virtù” di ciò che mangia.

Naturalmente, vegetariani e vegani non sono sempre percepiti come piacevoli, soprattutto quando criticano le abitudini alimentari dei carnivori. È molto probabile che si rifiutino di mangiare un pasto preparato, con o senza affetto, da qualcun altro se, ad esempio, è a base di tacchino. Per definizione, vegetariani e vegani escludono dalla loro dieta interi gruppi alimentari quali carne, uova e latticini. In una società la cui principale fonte di proteine sono gli animali, vegetariani e vegani si trovano costretti a spendere una considerevole quantità di tempo pensando a come procurarsi alimenti che possano mangiare; spesso, inoltre, devono pianificare i loro pasti per tempo – ad esempio, se si studia o si lavora in un campus in cui non è prevista l'opzione vegana, ci si trova nella necessità di acquistare gli ingredienti e preparare il proprio cibo in anticipo, il che può significare che ci si debba pensare con un giorno di anticipo. Ritenendo sbagliato mangiare animali, un vegano o un vegetariano etico sarà necessariamente critico nei riguardi di chi mangia animali e prodotti di origine animale e, molto probabilmente, si sentirà bene (o almeno meglio) evitando di farlo. Per lo stesso motivo si sentirà in colpa qualora riprenda a mangiare carne, uova o latticini, o qualora non riesca a vivere secondo le proprie convinzioni etiche. Per definizione, un vegetariano o un vegano cresciuto seguendo un'alimentazione a base animale e di prodotti di origine animale eviterà cibi che in passato avrebbe apprezzato. E, altrettanto naturalmente, la scelta di non mangiare ciò di cui si ciba la maggior parte delle persone implicherà necessariamente un certo grado di isolamento sociale; un vegano o un vegetariano può declinare determinati inviti, o astenersi dal mangiare in quelle occasioni in cui gli vengano serviti o offerti solo prodotti di origine animale. Molto probabilmente un vegano o un vegetariano, le cui scelte alimentari si basano su profonde convinzioni etiche, non vorrà partecipare ad eventi in cui gli animali vengono cotti e mangiati, come *barbecue*, tanto quanto una femminista è probabile che non scelga di partecipare a una serata di *strip-tease*. Proprio come altre posizioni etiche e politiche, vegetarianismo e veganismo possono condurre a isolamento sociale ed essere causa di una ridotta qualità di vita, dal momento che l'oppressione a cui si oppongono è molto diffusa. Un vegetariano o un vegano etico è disposto ad accettare ciò al fine di boicottare l'inaudita e misera condizione di vita degli animali non umani negli allevamenti e nei macelli, al cui confronto una diminuzione della propria qualità di vita è ben poca cosa. Secondo uno studio clinico italiano sull'ortoressia, qualsiasi «modificazione dei rapporti sociali e personali» causata da restrizioni alimentari autoimposte è da considerarsi un

sintomo preoccupante; ciò nonostante, un articolo sull'ortoressia nervosa apparso su «Medical News Today» afferma che «un'alimentazione salubre ha un effetto positivo sul proprio benessere senza ridurre i piaceri della vita o intaccare le relazioni con gli altri»⁵⁴.

Grazie all'idea secondo cui esisterebbe un legame tra ortoressia nervosa e vegetarianismo o veganismo i servizi dei media su questo disturbo sono spesso accompagnati da immagini di persone che consumano verdure: ad esempio, un articolo presenta un uomo con in mano delle carote e un altro mostra una persona intenta a mangiare un'insalata mista. In altri casi la connessione tra ortoressia e astensione da prodotti di origine animale è esplicita: diversi articoli sull'“ortoressia” sono stati pubblicati sul sito *Beyond Vegetarianism* (www.beyondveg.com); tra questi vi è anche un saggio di Bratman⁵⁵, l'inventore della diagnosi di “ortoressia”, in cui l'autore confessa di essere lui stesso un ex ortoressico. Bratman racconta di aver seguito una dieta strettamente vegetariana durante il suo periodo di ortoressia e raccomanda ai lettori di non spingersi oltre un “semi-vegetarismo”. Uno studio italiano sull'ortoressia⁵⁶, intrapreso da ricercatori di due istituti di scienza dell'alimentazione, riconosce che i vegetariani etici possano non essere ortoressici se sinceramente motivati dalla compassione verso gli altri animali; nonostante ciò, gli autori non mancano di sottolineare che i motivi dichiarati per giustificare l'esclusione di categorie alimentari possano costituire degli «alibi» per nascondere la verità: l'ortoressia, dunque, si può mascherare sotto le apparenze di un vegetarianismo etico secondo un fenomeno che potrebbe essere paragonato a quello del “*passing*”⁵⁷. Al contrario, i ricercatori italiani affermano chiaramente che i vegani sono «spesso» ortoressici, a prescindere da quali siano le loro motivazioni.

La commistione moderna tra “patologia” mentale e anormalità rilevata da Foucault è molto evidente negli scritti sull'ortoressia. Nel citato studio italiano, l'«alimentazione normale» viene contrapposta a quella «fanatica»

54 «Orthorexia Nervosa - Obsessed with Eating to Improve Your Health», in «Medical News Today», cit.

55 Steven Bratman, «Health Food Junkies», in *Beyond Vegetarianism* (www.beyondveg.com), 1997 (pubblicato originariamente sul numero di ottobre 1997 di «Yoga Journal»). Cfr. anche Adriane Fugh-Berman, «Health Food Junkies: Orthorexia Nervosa: Overcoming the Obsession with Healthful Eating - A Book Review», in «Journal of American Medical Association», 2001.

56 Cfr. L. M. Donini, D. Marsili, M. P. Graziani, M. Imbriale, C. Cannella, «Orthorexia Nervosa», cit., p. 155.

57 L'autrice fa riferimento a un concetto psico-sociologico che designa la tendenza dei membri di una minoranza (in particolare, gay e lesbiche) ad apparire come membri del gruppo dominante [N.d.T.].

e all'ortoressia. Non vi è nulla tra “normalità”, fanatismo e malattia mentale. In uno studio turco, i ricercatori sostengono che il desiderio di consumare cibi sani «si definisce come ortoressia nervosa solo quando costringe alla rinuncia del proprio stile di vita normale»⁵⁸. In questo studio, la consuetudine a sostituire un pasto caldo con un'insalata o un pezzo di frutta è considerata un indicatore di ortoressia; ciò suggerisce che, per essere patologizzati, è sufficiente allontanarsi dalla norma anche di poco e pur essendo perfettamente sani (ancorché vegetariani). L'opuscolo destinato ai medici pubblicato dalla *National Eating Disorders Association* afferma che

Gli ortoressici devono accettare l'esistenza del problema; solo così diventa possibile identificare la causa dell'ossessione. Devono anche diventare più flessibili e meno dogmatici rispetto alla loro alimentazione. La definizione di problemi emozionali più profondi permetterà di affrontarli, rendendo più facile la transizione ad una alimentazione normale.

Un articolo di «The Guardian» ci avverte che «gli ortoressici possono essere in sovrappeso o avere un aspetto normale»⁵⁹, per poi citare il fondatore del *National Centre for Eating Disorders* che afferma:

[L'ortoressia] si annida ovunque, dalle persone che considerano normale che i loro amici smettano di mangiare intere categorie di alimenti agli allenatori delle palestre che promuovono determinati alimenti per migliorare le prestazioni fisiche, alla proliferazione di nutrizionisti, dietisti e naturopati⁶⁰.

Questi interventi ci avvertono in maniera più o meno implicita del fatto che in mezzo a noi ci sono ortoressici che passano inosservati, che sembrano normali, ma che in realtà non lo sono. Ci chiamano a essere vigili nel ruolo di controllori dell'anormalità. Secondo uno studio del 1992 commissionato da «Vegetarian Times», il 68% dei vegetariani è di sesso femminile e si stima che il 75-80% degli attivisti animalisti sia pure di sesso femminile. È più probabile che donne *single* siano vegetariane; molte donne riprendono, infatti, a mangiare carne quando intraprendono una relazione stabile con uomini che la mangiano; spesso ciò accade perché ci si aspetta che siano

58 A. Tülay Bağcı Bosi, D. Çamur, Ç. Güler, «Prevalence of Orthorexia Nervosa in Resident Medical Doctors in the Faculty of Medicine (Ankara, Turkey)», cit., p. 2.

59 A. Hill, «Healthy Food Obsession Sparks Rise in New Eating Disorder», in «The Observer», cit.

60 *Ibidem*.

loro a preparare pietanze a base di carne per i partner maschili o perché si sviluppa una pressione coniugale e familiare a cucinare carne per i figli. A causa della natura di genere del vegetarianismo, patologizzare questa dieta (e, più in generale, patologizzare la compassione per gli animali non umani) comporta implicazioni di genere. Da un lato le donne saranno più patologizzate degli uomini. Dall'altro è probabile che gli uomini vegetariani o vegani, che sono compassionevoli nei confronti degli animali non umani, saranno maggiormente patologizzati rispetto alle donne, dato che violano sia norme di genere sia, più in generale, norme sociali. In questo caso, dunque, la patologizzazione del vegetarianismo è paragonabile a quella del masochismo che, nonostante sia più comune nelle donne, viene più facilmente considerato una patologia grave nel caso degli uomini⁶¹. La scelta del nome “ortoressia nervosa” per definire un nuovo disturbo alimentare permette di caratterizzarlo come femminile, poiché richiama la ben più nota anoressia nervosa che viene anch'essa associata alle donne. Questo suggerisce, ancora, che la normalizzazione alimentare sia connessa alla normalizzazione sessuale e di genere, confermando quanto risultato dall'analisi della narrativa di Atwood.

Conclusioni

In questo articolo, ho cercato di mostrare che è possibile tracciare una storia della normalizzazione della dieta, della produzione di identità alimentari e della patologizzazione degli appetiti anormali, come il veganismo (ma non solo), nello stesso modo in cui Foucault ha ricostruito una genealogia della normalizzazione della sessualità all'interno dei moderni regimi psichiatrici di sapere/potere. Questo saggio analizza solo due frammenti di una tale genealogia, ma questi sono sufficienti a indicare che è possibile partire dai grandi mostri cannibali e incestuosi della prima età moderna per rintracciare la nascita di “pollicini anormali” non solo di tipo sessuale, ma anche alimentare. Questi sono spesso intrecciati tra loro e le rispettive normalizzazioni si rafforzano vicendevolmente.

Ho cominciato a riflettere intorno a questi argomenti per indagare le ragioni per cui molte persone non sono vegetariane. Un indizio importante mi è stato fornito dai racconti di coloro che avevano rinunciato a diventare

61 Cfr. Sigmund Freud, «Il problema economico del masochismo», ne *La Teoria Psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, Bollati Boringheri, Torino 1979.

vegetariani perché additati come “pazzi”. Un uomo, a cui un amico aveva rivolto tale accusa, ha affermato di aver percepito che fosse la sua virilità a essere messa in discussione; un altro ha ricevuto un’ accusa analoga dalla fidanzata e, al pari di Marian McAlpin ne *La donna da mangiare*, ha temuto che il suo vegetarianismo potesse costargli la relazione. Un altro ancora mi ha confessato che si astiene dal mangiare carne, ma che non accetta di essere definito vegetariano poiché ciò lo renderebbe una “mosca bianca” dal momento che vive in una regione la cui economia si basa sugli allevamenti di bestiame. Quindi, come Marian, fa di tutto per non rendere pubblico il fatto di essere vegetariano. Diversi studenti carnivori mi hanno riferito che i loro parenti (o amici) vegani, che sostengono di non fare uso di prodotti di origine animale per compassione verso gli animali, sono *in realtà* ortoressici, mostrando in tal modo che il vegetarianismo etico viene considerato alla stregua di un fenomeno di “*passing*”, atto a mascherare patologie sottostanti. Una conoscente mi ha raccontato di essere stata vegetariana fino a quando non ha attraversato un periodo di depressione e un medico, dopo aver appreso questo e senza averle fatto ulteriori domande sulla sua vita e sul modo in cui soddisfaceva i suoi fabbisogni nutrizionali, le ha garantito che era proprio la sua *dieta* a causarle problemi di salute mentale e che l’unico modo per risolvere la sua depressione era quello di tornare a mangiare carne; cosa che ha fatto. Analogamente a quanto mostrato da Foucault a riguardo della psichiatrizzazione della sessualità, questa vicenda – al pari di quando viene posta una diagnosi di ortoressia nervosa – indica che, anche rispetto alle norme alimentari, i medici possono far ricorso al loro sapere per far passare le proprie abitudini come evidenze scientifiche. Ciò è facilitato dal modo in cui la patologia è stata assimilata all’anormalità nei discorsi psichiatrici e, più in generale, nella nostra cultura, come si è visto nel caso di Margaret Atwood.

L’ipotesi che ho esplorato in questo saggio è che almeno uno dei motivi per cui molte persone non sono vegetariane – nonostante ciò che sappiamo e deploriamo sulle condizioni di vita e di morte degli animali negli allevamenti intensivi e nei mattatoi e nonostante ciò che sappiamo e deploriamo circa l’impatto ambientale dell’allevamento industriale – è che, come Marian McAlpin, temono di essere anormali. Il che mi induce a chiudere questa analisi della normalizzazione dello specismo attraverso il disciplinamento degli appetiti alimentari riecheggiando le parole usate da Ladelle McWhorter per concludere il suo libro sul razzismo e l’oppressione sessuale, ossia che dobbiamo respingere «la nozione stessa di normalità come

concetto coerente o come standard di valore»⁶². In una società specista, tanto quanto in una sessista, razzista ed eteronormativa, dobbiamo lottare per poter essere dei “disadattati”.

Traduzione dall’inglese di Francesco Aloe

62 Ladelle McWhorter, *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: A Genealogy*, Indiana University Press, Bloomington 2009, p. 322.