

Anna Gargiulo

Il tutto pieno di nulla: il corpo anoressico

Il contributo si propone di approfondire alcune tematiche che attengono all'anoressia e alla rappresentazione del corpo nella psicopatologia, avanzando una serie di riflessioni su alcuni aspetti controversi e contemporanei del fenomeno. L'accostamento dei significati attribuiti all'immaginario mitico artemideo costruisce un modello attraverso il quale leggere il mondo anoressico, mettendo in luce il paradosso di un corpo che rappresenta un "tutto pieno di nulla". La fantasia autarchica di un corpo perfetto e autosufficiente è soddisfatta e alimentata da un severo rifiuto, che può assumere le caratteristiche del sacrificio divino. Le suggestioni mitologiche, che ruotano intorno alla figura della dea Artemide, costituiranno preziosi stimoli per comprendere gli aspetti "sacrificiali" del rapporto tra le devote anoressiche e la "dea Ana", divinità virtuale dei numerosi siti pro-anoressia.

Keywords: Anoressia, Corpo anoressico, Artemide, Siti Pro-Ana.

Partendo dalla proficua ipotesi della psicoanalista Paola Camassa (1998; 2010), che con l'accostamento dei significati attribuiti all'immaginario mitico artemideo (Vernant, 1987, 1990; Montepaone, 1993) costruisce un modello attraverso il quale leggere il mondo anoressico, si potrà mettere in luce il paradosso di un corpo che rappresenta un tutto pieno di nulla¹. Tale modello permette infatti di individuare e riflettere su alcuni aspetti della psicopatologia anoressica, lungi da ogni interpretazione meccanica che appiattisca la complessità e lo spessore di una narrazione mitologica. Attraverso il rifiuto del cibo, della sessualità, dell'Altro, il corpo diventa "oggetto superiore" e la fantasia autarchica può essere soddisfatta, alimentata da un rifiuto costante, rigido e perentorio, che assume le caratteristiche del sacrificio divino, mentre proprio la sua presenza appare come una delle possibili chiavi d'accesso alla patologia. Le suggestioni mitologiche, che ruotano intorno alla figura della dea Artemide, costituiranno preziosi stimoli per comprendere gli aspetti "sacrificiali" del rapporto tra le devote anoressiche e la "dea Ana", divinità virtuale dei numerosi siti pro-anoressia. L'interpretazione psicodinamica del fenomeno contemporaneo Pro-Ana come teatro virtuale dell'irrappresentabile (Margherita & Nuzzo, 2011), costituisce l'orizzonte teorico all'interno del quale sarà possibile leggere le dinamiche sacrificali che riportano al mondo antico. Giovanette e giovanetti che popolano il bosco mitico di Nemi, spazio

¹ Anche Joanne Stroud (1980) aveva accostato l'anoressia all'immaginario mitico artemideo, focalizzandosi prevalentemente sul rapporto con il corpo sessuato e con la sessualità; in questa prospettiva la dea Artemide viene chiamata con l'appellativo di "hague" che rimanda alle tematiche della sacralità e della purezza corporee.

artemideo per eccellenza (Montepaone, 1999, Il bosco sacro, forma idealtipica artemidea), rifiutando di crescere, di accettare un corpo sessuato, riempito e modificato, condividendo l'ossessione ascetica di un corpo puro, ricordano, infatti le adepte virtuali della "dea Ana", le giovani anoressiche che mortificano la carne e la loro femminilità in nome di un ideale, interiorizzato e condiviso nello spazio cibernetico. Se ogni gesto sacrificale, rappresentando al contempo il martirio e il dono destinato all'altro, è sempre inserito in una dinamica relazionale, anche il sacrificio divino implica la presenza, mitologica o virtuale, dell'altro, affinché l'atto dimostrativo sia riconosciuto e legittimato nella sua potenza autodistruttiva.

È interessante approfondire l'orizzonte storico culturale all'interno del quale l'estetica del corpo è cambiata, in particolare quella del corpo femminile, ampiamente dominata da quello che oggi, viene definito "il culto della magrezza", e notare come queste trasformazioni hanno avuto ricadute pratiche e simboliche sull'evoluzione e sulla manifestazione di psicopatologie complesse come l'anoressia. L'ideale della magrezza corporea ha attraversato numerose metamorfosi: da quello medievale e cristiano del corpo peccato, magro, in quanto scavato e mortificato, si è passati all'ideale illuminista del corpo lavoro, magro in quanto efficiente, produttivo e dinamico, per giungere, nella modernità, allo stato per cui il magro è divenuto «valore di per sé, nel campo dei valori corporali che compongono la struttura viso-corporale della società contemporanea» (Cosenza, 1998). Sinonimo di leggerezza, il magro assume una connotazione positiva e, come sottolinea Camporesi (1990), finisce col divenire prerogativa dell'estetica femminile moderna, tale che la nuova configurazione dell'estetica corporale è caratterizzata dalla costruzione del corpo magro come feticcio. Non si possono dunque non considerare quei fattori sociali e culturali che influenzano la costruzione dell'ideale femminile, tra i quali va annoverata la moda, che attraverso articolate suggestioni mediatiche, impone standard e canoni estetici i quali, pur variando secondo le epoche, mantengono quel tratto di rigidità. Si tratta di costrizioni che esercitano il loro potere su aspetti più disparati e quindi anche sui corpi, nello specifico sul corpo femminile, che le donne possono desiderare prosperoso o all'opposto emaciato, a seconda dell'ideale di bellezza che regna in quella determinata cultura. Dal momento in cui la magrezza è assunta a criterio di bellezza, i significati che veicola partono dalla dimensione estetica per approdare al campo della morale: essa rappresenta la volontà e la vittoria dello spirito sulla carne, diventa un valore etico, mentre il corpo magro, un ideale. «L'ideale della leggerezza, l'estetica della snellezza, rappresentano vistosamente la secolarizzazione degli antichi ideali di purificazione della carne, necessaria premessa alla sublimazione dello spirito. Con una fondamentale differenza, però: i moderni rituali di purificazione sono finalizzati alla vita piena del corpo, al suo perfetto funzionamento, non alla preparazione della buona morte. Ma il destinatario del sacrificio è mutato. La dieta, il digiuno o anche soltanto la *moderata refectio* non rappresentano più l'omaggio e il tributo che Dio riscuoteva dal corpo dei suoi figli, la sottomissione della carne umana alla carne divina. Le obbligazioni e i pedaggi sono cambiati, anzi ribaltati: è il corpo che, nella nuova devozione, deve rendere omaggio a se stesso, signore intollerante ed esigente» (Camporesi, 1989).

All'interno di una cornice storico-culturale così connotata, diviene possibile l'epidemia del fenomeno anoressia-bulimia, che non può essere compresa come semplice effetto di un condizionamento mediatico. I "corpi anoressici" di cui parla la MacSween (1999), che interpreta da una prospettiva storico-sociologica l'anoressia e in generale le questioni legate al corpo femminile, rappresenterebbero la soluzione patologica alle richieste paradossali rivolte alle donne: essere al tempo stesso indipendenti e femminili risulterebbe per certi versi incompatibile. Cosenza (1998) rintraccia in un *deficit* nella costituzione dell'Ideale dell'Io le ragioni che permettono alla ragazza anoressica di identificarsi in maniera adesiva con l'immagine sociale del corpo femminile magro, dominante nella società capitalistica avanzata². Dal momento che il corpo magro come feticcio si rivolge all'Altro sociale, il corpo magro dell'anoressica ne rappresenta la forma estrema: l'anoressica induce costantemente l'Altro a guardarla, a scrutare il corpo, a posizionarsi come colui che non può non vedere. Esibisce con violenza una magrezza minacciosa, espone alla relazione con l'altro un corpo scheletrico, trattato come rifiuto, cadendo nell'ossessiva contraddizione di volerlo assente e al contempo di esibirlo. È l'efficacia del "corpo segno" (Recalcati, 2007) che gela lo sguardo e lo immobilizza ad assistere ad un supplizio corporale. In questo senso per Cosenza (1998) l'anoressia diventa icona corporale del masochismo.

Ampliamente approfondito nella letteratura classica e contemporanea, il masochismo femminile sembra possa aprire senso su quella particolare declinazione femminile verso l'anoressia e la depressione. Se Freud (1925) aveva sostenuto che il Super-Io femminile non fosse inesorabile e severo come quello maschile, in virtù del fatto che la bambina non era così esposta all'angoscia di castrazione e quindi costretta ad erigere una struttura dal carattere difensivo e indipendente dalle figure genitoriali, a differenza del maschietto, autrici come la Deutsch (1930), la Klein (1950), la Chasseguet-Smirgel (1964) sostenevano il carattere esigente e sadico del Super-Io femminile, in quanto riscontravano nelle donne la presenza di un forte senso di colpa e di tendenze masochistiche (repressione della sessualità, ricorso alla somatizzazione, difficoltà a godere di fantasie di piacere, sensualità e conquista). La Bernstein (1983) associa le radici del Super-Io a timori di danni all'integrità del proprio corpo, alla confusione tra genitalità e analità e alla paura della madre onnipotente, tanto che si può rintracciare un Super-Io precoce e più arcaico, connesso alla funzione materna, prima di quello connesso alla funzione paterna (Ferraro e Nunziante Cesàro, 1985). Le visioni contrapposte si avvicinano se ipotizziamo un Super-Io costruito su una doppia base che rinvia a due livelli evolutivi, il primo dei quali è legato al rapporto primario con la madre, per cui le proprietà di rigidità e di crudeltà che lo connotano sarebbero direttamente proporzionali agli impulsi aggressivi che il bambino avverte nell'esperienza di perdita del seno. Inoltre, osservando la tendenza femminile a ricorrere all'idealizzazione e alle risposte masochistiche, la Nunziante Cesàro (1996) conclude che le donne sarebbero maggiormente coinvolte ad

² «Tra la costituzione narcisistico-onnipotente dell'io ideale e l'incontro con l'*imago* sociale del corpo dominante, il soggetto non giunge ad articolare efficacemente un ideale dell'io in grado d'inserire i tratti narcisistici propri e le richieste degli imperativi sociali nel quadro di una legge simbolica capace di umanizzarli, rendendoli tollerabili per il soggetto stesso ed in una certa misura adeguabili alla sua singolarità. Il rapporto con l'immagine del corpo diviene così per l'anoressica più che alienante, addirittura persecutorio» (Cosenza, 1998).

elaborare la separazione ed assorbite nella relazione materna in virtù dell'uguaglianza di genere che rende il percorso di separazione-individuazione più complesso. Delusa dall'oggetto primario, rivelatosi inadeguato a soddisfare le sue richieste fusive, la donna ricorre all'idealizzazione per mantenere quell'immaginaria unità perduta, negando l'oggetto nel suo aspetto deludente e trasformando l'aggressività verso di lui in masochismo e sottomissione. Nell'impostazione freudiana la donna è segnata dalla mancanza, dalla perdita, dal non-avere originario, per cui essere amata, è il solo modo per recuperare l'assenza e, al contempo, perdere l'amore viene vissuto come un'esperienza altamente frustrante che richiama alla coscienza la perdita originaria. Secondo Recalcati (1998) l'anoressia e la depressione s'incontrano proprio rispetto alla questione dell'amore: laddove la prima è una risposta all'esigenza di essere amata, la seconda lo è rispetto alla perdita dell'oggetto amato.

Una problematica marcatamente anoressica sarebbe proprio la difficoltà di sganciarsi dalla condizione di privazione che viene manifestata in chiave masochistica di annichilimento corporeo. L'anoressica si riduce a niente, al fine di "bucare l'Altro" (Recalcati, 1998), ovvero di provocare in esso l'angoscia. Premesso che il corpo è la sede delle radici del desiderio, il luogo del bisogno materiale e il mezzo espressivo che comunica il desiderio, quando invece la parola cerca di nascondere, Thanopoulos (2010) ritiene che l'anoressica agisca svuotando e negativizzando proprio il corpo espressivo, ovvero quello che è capace di coinvolgersi profondamente nell'incontro con l'altro corpo.

Il corpo quindi è chiamato in causa come «luogo elettivo di esercizio della violenza» (Ferraro, 2008). Esso possiede uno statuto paradossale, dal momento che è al contempo ciò che di più intimo e di più sociale si può avere: è implicato nella relazione con l'altro, ma anche nella definizione identitaria del soggetto, che parte dall'"entità corporea" (Freud, 1922) e prosegue padroneggiando ciò che è proprio e ciò che viene iscritto dall'altro, lungo un percorso evolutivo in cui si rischia di rigettare le parti più diverse da sé, ma anche quelle più proprie. Superficie di iscrizione, campo di forze, fulcro di percorsi di identificazione, il corpo «si configura come luogo in cui affiorano i tratti di una doppia alterità e in quanto tale luogo elettivo sia di appropriazione che di esproprio, rivelatore perciò stesso di forme di violenza effrattiva» (Ferraro, 2008). Porre al centro del discorso il corpo, mettendo a fuoco il rifiuto del corpo pulsionale come forma estrema di violenza (Chasseguet-Smirgel, 2003), significa scegliere una prospettiva specifica attraverso la quale aprire senso sul fenomeno clinico dell'anoressia. Il corpo diviene il teatro di qualcosa che per la mente è irrepresentabile, proprio perché al centro della condizione anoressica vi è un difetto nell'area della rappresentazione (Margherita, in stampa).

L'anelito al corpo ideale, così magro, astinente, incorruttibile, autosufficiente, dunque perfetto, sembra essere l'imperativo di ogni anoressica, il pensiero ossessivo che domina il corpo. In adolescenza, quando quest'ultimo torna a essere il fulcro degli investimenti narcisistici e s'impone con richieste libidiche imperanti che vanno soddisfatte, l'anoressica resiste e, come un'asceta, governa le pulsioni. Appare caparbia e "indomabile" (Raimbault & Eliacheff, 1989), dando l'impressione di essere forte e piena di vigore, mentre il frenetico bisogno di tenere sotto controllo il corpo e le sue esigenze, nasconde un senso di impotenza nei confronti dei problemi della vita (Bruch, 1983).

In questo scenario di aspirazione al corpo ideale, mai raggiungibile nella sua perfezione, e al contempo di mortificazione del corpo reale, in nome di un simbolico sacrificio, possiamo fare ricorso all'immaginario artemideo (Vernant, 1987, 1990; Montepaone, 1999, Artemis Taurica a Brauron), quindi alle mitiche qualità fisiche di resistenza e controllo, ai sacrifici che giovanetti e giovanette offrono ad Artemide, e, prima di tutto, al fatto che è invocata come dea dell'adolescenza. Essa, infatti presiede le fasi di transizione, in prima istanza il passaggio dall'infanzia all'età adulta, ed è presente nei riti di iniziazione. «Crescere, definirsi, significa necessariamente passare per Artemide, dea dei margini, affrancarsi dall'indistinto sociale, conciliarsi con gli aspetti anomici e garantirsi dal precipizio del caos» (Montepaone, 1993). Gli altri dei la chiamano anche *xéne*, straniera, perché abita le zone di confine, gli spazi intermedi tra l'ambiente selvaggio e quello urbanizzato, che sorgono in continuità l'uno accanto all'altro, ma anche in opposizione tra loro, sempre in procinto di interpenetrarsi. Nelle sue molteplici funzioni di cacciatrice, di nutrice, di protettrice del parto e della guerra, opera come divinità dei margini, garante dei passaggi e dei processi di attraversamento dei confini, caratterizzati dal caos e dall'indeterminato. «I giovani occupano, come la dea, una posizione liminare, incerta ed equivoca, dove ancora non sono nettamente tracciati i confini che separano i ragazzi dalle ragazze, i giovani dagli adulti, le bestie dagli uomini» (Vernant, 1987). In ambito psicoanalitico, sono noti i contributi di Peter Blos (1988) che definisce l'adolescenza come una fase di transizione, inserendosi in quel filone di studi (Erikson, 1968; Winnicott, 1961) che interpretano il periodo adolescenziale in termini di processo evolutivo, dove la psicopatologia è messa in relazione al fallimento dei numerosi compiti di sviluppo che permettono il processo di soggettivizzazione. In parallelo, un'altra prospettiva (M. & E. Laufer, 1984), a partire da Freud (1905), ritiene il funzionamento psichico e le psicopatologie, che insorgono in quest'età, dovuti a rimaneggiamenti psichici legati all'emergenza pubertaria. L'interesse per la fase di sviluppo adolescenziale è funzionale allo studio dell'anoressia mentale dal momento che la quasi totalità degli studi epidemiologici hanno dimostrato la prevalenza della patologia tra la popolazione femminile, con un'età d'insorgenza nelle fasi puberale e pre-puberale. Il compito dell'adolescente è "soggettivare il soggetto" (Recalcati, 1998): se nell'infanzia il soggetto è situato dall'Altro come oggetto, l'adolescenza segna un momento di rottura e di discontinuità, in quanto mette in crisi quest'inclusione passiva nell'Altro e chiama il soggetto a decidere di separarsi dall'Altro, soggettivandosi.

Ritornando al mito, si narra che il dominio delle zone di confine rappresenti solo uno dei doni che la dea chiede e riceve dal padre Zeus, insieme al desiderio di rimanere eternamente vergine, di avere molti epiteti, nonché l'arco, la faretra, il chitone e sessanta ninfe di nove anni come ancelle. Artemide è in possesso di un corpo speciale, resistente e puro, che domina il caos e la sessualità, un corpo superiore. E soprattutto in riferimento a tali qualità l'immaginario mitico artemideo è stato impiegato per rappresentare il mondo anoressico. Dopo aver ipotizzato che l'anoressia sia una configurazione che Bion avrebbe considerato una trasformazione in allucinosi, ovvero, un metodo per raggiungere l'indipendenza e per realizzare un mondo perfetto, e dopo aver considerato il corpo come lo strumento, l'oggetto e l'immagine privilegiata di questa creazione, Camassa mette in relazione il corpo anoressico con quello di

Artemide e definisce l'anoressia «un'epidemia del corpo come oggetto superiore»³ (Camassa, 2010). In quanto tale, il corpo anoressico è superiore e indipendente dal corpo reale, quindi lo usurpa e lo sottomette, mentre il suo culto è epidemico. Il tutto, il corpo femminile idealizzato, onnipotente, puro e osseo nella sua perfezione, quindi irraggiungibile per definizione, si contrappone al niente, il corpo reale, maltrattato, asessuato e scheletrico. L'oggetto di negazione, sacrificato in nome di un ideale superiore, è mantenuto in vita come feticcio. L'interpretazione che Brusset (1998) fornisce di tale dualismo è da rintracciarsi nel meccanismo perverso che caratterizza il rapporto tra l'anoressica e il suo corpo, prodotto dalla proiezione nel corpo di un oggetto cattivo, minacciante l'Io d'intrusione, di sconfinamento e di deformazione, che diventa un oggetto persecutorio in rappresentanza della figura materna onnipotente della relazione precoce. Una volta che il persecutore possiede e si confonde con il corpo, le difese che si adoperano sono la scissione tra oggetto cattivo ed oggetto buono, e l'idealizzazione megalomane del corpo stesso, che viene così percepito come indistruttibile, asessuato ed onnipotente. Tuttavia, proprio l'idealizzazione megalomane del corpo accresce il potere persecutorio dell'oggetto cattivo, quindi i timori e le difese nei suoi confronti.

La negazione corporea è il destino del corpo reale, perseguita attraverso una rigida denutrizione; il rifiuto cronico del cibo sarebbe una difesa contro l'appetito e una paura primaria «di mangiare troppo, di non sapersi dominare, di cedere alle proprie spinte biologiche» (Bruch, 1978). Alcune anoressiche potranno affermare di non soffrire la fame, tuttavia lottano costantemente contro di essa e spesso finiscono difensivamente col trasformare il dolore fisico in piacere, "l'orgasmo della fame" (E. & J. Kestemberg e Decobert, 1972). Riuscire a sopportare la fame, vedersi dimagrire, nonché scoprirsi sempre più capaci di controllare la funzione alimentare conferisce un senso di fierezza e di potere, al punto tale che alcune sperimentano per la prima volta la sensazione di avere una personalità e di vivere sentimenti autentici. Sentono di essere padrone del proprio sintomo e godono narcisisticamente di tale illusione. Inoltre il cibo, in quanto sostituto della madre, diventa un ottimo strumento per negare la dipendenza da quest'ultima.

Se la mortificazione corporea viene raggiunta attraverso il rifiuto, è interessante approfondire la fenomenologia di tale rifiuto che si manifesta nei confronti del cibo, ma anche del corpo femminile, della sessualità, del legame sociale ed infine della cura. Considerato il "nodo strategico" (Cosenza, 2008) per accedere all'anoressia mentale, il rifiuto, nella letteratura di orientamento lacaniano, viene approfondito nel suo statuto affermativo di presa di posizione verso l'Altro. Cosenza parte dall'evidenza fenomenologica dell'esperienza clinica, dove il comportamento oppositivo si mostra come condotta unificatrice e paradigmatica, per esplorarlo nella sua dimensione simbolica, la quale spinge a considerare la posizione anoressica non più soltanto rispetto alla dimensione narcisistico-speculare, ma anche come modalità di relazione con l'Altro e con il godimento. Lo psicoanalista inoltre distingue quattro funzioni del rifiuto nell'anoressia mentale, sintetizzabili nella domanda rivolta all'altro, nella difesa, nella

³ Il concetto di "oggetto superiore" di Bion, che l'autrice recupera e applica al corpo anoressico, rispetta diverse regole: è superiore a tutti gli altri oggetti, sotto tutti i punti di vista, è autosufficiente e indipendente da essi, impone l'azione ed è capace di instaurare solamente la relazione di tipo superiorità-inferiorità.

separazione dall'Altro e infine nel godimento, le quali permettono di differenziare la clinica del sintomo, evidenziando diverse strutture soggettive delle pazienti anoressiche e singolari modalità di godimento.

Il no assoluto e perentorio dell'anoressica si manifesta in prima battuta nel rifiuto del cibo. Naveau (1998), recuperando la redistribuzione tra corpo e carne operata da Lacan, ritiene che l'oggetto della preoccupazione anoressica sia proprio la carne, in quanto può essere concepita come separabile dal corpo. L'operazione prodotta dal soggetto anoressico è la sottrazione "della carne a della carne" (Naveau, 1998). Per spiegare tale operazione è chiamata in causa la distinzione che Lacan (1982) fa tra due corpi: il primo, chiamato "il corpo del simbolico", fa il secondo, "il corpo nel senso ingenuo", nel senso che s'incorpora in esso, e che, grazie al linguaggio, decreta e presentifica il corpo che si può toccare⁴. L'effetto dell'incorporazione è la mortificazione che il simbolico opera sul vivente al punto che fa del corpo vivente un corpo morto. Nell'anoressia «il corpo viene concepito in quanto ridotto all'osso del suo essere e la riduzione del corpo all'osso dell'essere implica una negativizzazione della carne, una sottrazione del godimento. L'affetto della separazione della carne e dell'osso [...] è il disgusto della carne» (Naveau, 1998).

Un altro livello che attiene al rifiuto del cibo è da rintracciare nella tesi di Lacan (1956), secondo il quale l'anoressica mangia il niente, l'oggetto invisibile che, attraverso il rifiuto del cibo, viene trattenuto nella bocca vuota e trasformato come godimento reale in atto. Lacan ribalta in chiave affermativa il rifiuto anoressico, trasformando l'astinenza dal cibo in dipendenza dall'oggetto niente. Il niente di cui l'anoressica si nutre è iscritto nel rapporto con l'Altro, in particolare con l'altro materno, e incarna la struttura del desiderio umano, che è prima di tutto desiderio dell'altro, nonché la sua inesauribilità.

Nel rifiuto del cibo si manifesta inoltre la trasgressione dei principi che regolano la struttura del "discorso alimentare" (Cosenza, 1998)⁵. Ripudiare ogni forma di sostentamento, ridurre il cibo in poltiglia brodosa, quasi isolando ogni forma di aggressività compresa nella masticazione, disertare la tavola e trasformare la pratica alimentare in riti privati e solitari rappresentano la violazione del codice alimentare, culturalmente e storicamente definito. All'interno di un modello che, a partire da Lacan, utilizza il concetto di discorso per mettere in luce ed inquadrare le dinamiche alimentari nella loro dimensione simbolica, è possibile interpretare il comportamento anoressico rispetto al cibo in maniera non riduzionistica. Porsi nell'ordine del discorso alimentare significa riconoscere che il rapporto del soggetto col cibo implica il rapporto con l'altro, nonché essere iscritto nel campo simbolico dell'altro ed infine, sperimentare il rapporto con il cibo non solo in termini di piacere, ma anche di perdita di godimento, dal

⁴ La conseguenza dell'incorporazione del corpo simbolico nel corpo nel senso ingenuo è il corpo di cui parla la psicoanalisi (Naveau, 1998). L'interesse dello psicoanalista si concentra sul corpo detto, raccontato, fatto di parole.

⁵ Cosenza (1998) isola quattro assi cardinali dell'esperienza alimentare: 1) il cibo come nutrimento che soddisfa il bisogno fisiologico della fame; 2) il cibo come *status symbol* che riflette l'*imago* della propria identità sociale; 3) il cibo come messaggio all'interno della relazione con l'altro; 4) il cibo come fonte di piacere con il quale s'instaura un rapporto erotizzato e pulsionale. Considerati nel loro reciproco intreccio, gli assi strutturano il discorso alimentare di una determinata società e conferiscono spessore al rapporto del soggetto con il cibo.

momento che entrare nel campo dell'altro implica la divisione del cibo stesso. La condotta anoressica diviene sintomo di una crisi del discorso alimentare, dunque segno di un attacco alla relazione. Il no al cibo che proviene dall'altro è una strategia per tutelare il desiderio e impedire che venga schiacciato dalla domanda soffocante dell'Altro.

L'anoressica, dunque, in possesso di un corpo quasi artemideo, tiene a bada la libido controllando le pulsioni alimentari ed anche quelle sessuali. Artemide rappresenta la verginità come sessualità ideale, marcando inesorabilmente il distacco e il rifiuto dalla sessualità adulta. Giovanette e giovanetti devoti alla dea sacrificheranno il corpo sessuato che sancisce l'accesso all'età adulta in favore di un corpo vergine e puro, scevro di ogni significato sociale associato all'essere sposato dunque cittadino⁶. Si può fare l'esempio delle Pretidi, le fanciulle artemidee punite da Hera con la follia per aver preferito per potenza e ricchezza la casa del proprio padre al tempio sacro alla dea, quindi aver negando le funzioni e le caratteristiche proprie di Hera, che rappresenta lo spazio femminile che attiene alla donna sposata e riproduttrice di prole. In una chiara dialettica tra il mondo civile adulto e il mondo selvaggio infantile, le Pretidi sono respinte nello spazio di Artemide e sono definite "non domate", utilizzando una terminologia spesso adoperata in riferimento al mondo animale, che ripropone l'analogia tra la sfera selvaggia e quella adolescenziale (Montepaone, 1999, Le "sventure" di Alexidamos).

Nell'anoressia, accanto al rifiuto del cibo compare quello della sessualità e del femminile nei suoi dettagli corporei, al punto che l'anoressica mette in scena un corpo scheletro, né maschio né femmina, e rifiuta di prendere la posizione femminile e le implicazioni ad essa connesse. Il rifiuto inconscio del corpo sessuato⁷ (M. & E. Laufer, 1984) e della femminilità esplose in adolescenza, quando la relazione madre figlia entra in crisi e quando l'esperienza di cavità⁸ originaria ritorna in primo piano. Le modifica-

⁶ Accanto alle adepti femminili di Artemide, il mondo antico indica anche adepti maschili che rifiutano di crescere e identificarsi come adulti, attraverso il rito del matrimonio. La figura artemidea di Ippolito, ad esempio, incarna appieno la questione del rifiuto della sessualità adulta e del femminile, dal momento che con la sua storia mette in scena l'opposizione Artemide-Afrodite, la tensione tra la fanciullezza e l'età adulta, risolta esplicitamente con la negazione della seconda (Montepaone, 1999).

⁷ I Laufer utilizzano l'espressione "breakdown evolutivo" per indicare una condizione patologica di arresto del processo d'integrazione dell'immagine del corpo sessualmente maturo nella rappresentazione di sé dell'adolescente. Il crollo avviene nella pubertà ed «esprime l'angoscia o il panico dell'adolescente nel trovarsi improvvisamente in possesso di un corpo sessualmente maturo. La gravità del *breakdown* e le sue conseguenze durante l'adolescenza e l'età evolutiva sono determinate dal significato inconscio che l'adolescente conferisce a questo corpo sessuale, e dall'entità della falla che si apre nella sua organizzazione difensiva». (M. & E. Laufer, 1984, p. 41).

⁸ Ferraro e Nunziante Cesàro (1985) hanno assunto la centralità dello spazio cavo del corpo femminile lungo l'asse dei processi di separazione e acquisizione dell'identità, mostrando che esso si configura come un luogo su cui si va agglutinando lo sviluppo e il senso dell'identità femminile. L'esperienza di cavità, che si rinforza nelle varie tappe dello sviluppo sessuale femminile (il riconoscimento della vagina prima e della vulva poi, il menarca, la deflorazione, il coito, il parto), si va stemperando durante lo sviluppo maschile, così che in seguito alla scoperta delle differenze anatomiche tra i sessi e alle vicissitudini dei processi d'identificazione, si fa l'esperienza che la cavità appartenga al genere femminile e sia quindi, per larga parte, altro da sé.

zioni corporee, la comparsa dei caratteri sessuali secondari e l'arrivo del menarca, vento biologico che caratterizza l'identità femminile e stimola fantasie sull'accettazione o il rifiuto del proprio corpo, rappresentano una serie di eventi dove la vagina s'impone, e, se da un lato consente una graduale conoscenza dei propri genitali femminili dall'altro rimanda all'idea del corpo cavo, dal quale fluisce sangue. Non è un caso che l'amenorrea sia uno dei sintomi fondamentali, che compare all'esordio e accompagna gran parte della patologia, costituendo una prima opposizione, espressa dal corpo, al processo del diventare donna. Fallita la separazione da un modello materno troppo fragile e tirannico, interiorizzato come persecutorio e poi confuso col corpo stesso, la figlia adolescente, preoccupata che divenire donna significhi trasformarsi nella madre, scaraventa il sentimento di odio sul corpo anoressico, un sentimento che fonda le sue radici nella relazione madre bambina (Selvini Palazzoni, 1963).

Parallelamente Recalcati (1998) ipotizza che l'anoressica manifesti il rifiuto di occupare una posizione incestuosa all'interno della costellazione familiare: laddove la figura del "padre amante", che non riesce a promuovere la Legge della separazione, pone la figlia nella posizione dell'oggetto d'amore sostitutivo della madre, il sintomo anoressico rompe i piani paterni attraverso il rifiuto della sessualità.

Il modello di appagamento autarchico risulta dominante. Il corpo erotico, che necessita della prossimità del corpo dell'altro e del suo desiderio, si trasforma in corpo erotizzato, avulso da ogni tipo di coinvolgimento profondo (Thanopoulos, 2010). Il prototipo inconscio del corpo erotizzato è quello materno perduto, non quello reale deludente, ma quello ideale perfetto. Il diniego della morte e la fantasia di onnipotenza, riconducibili al fantasma di una madre pregenitale che raccoglie le potenzialità di entrambi i sessi, rappresentano alcune costanti del quadro psicodinamico anoressico (Gatti, 1989).

Nelle sue svariate manifestazioni di rifiuto del cibo, del corpo, della sessualità, la dimensione entro la quale si muove il rifiuto anoressico è quella relazionale: nel profondo l'anoressica rifiuta l'Altro. Questo agito diventa una modalità patologica per rompere la dipendenza con l'Altro, per raggiungere l'autonomia, ma anche per aprire nell'Altro una faglia, una sofferente mancanza. Tenendo in ostaggio il corpo, l'anoressica ricatta l'Altro, in una manovra perversa che mina le basi dell'onnipotenza del suo interlocutore (Recalcati, 1998). Il suo rifiuto, paradossalmente, non vuole allontanare l'Altro, bensì chiamarlo non a darle ciò che ha, quindi cibo e cura, ma ciò che non ha, ovvero il senso autentico della sua mancanza, quindi il suo amore⁹. «L'amore particularizza il soggetto – lo fa sentire unico – perché gli offre ciò che l'Altro non ha. Dunque un niente. Ma un niente che è in realtà un tutto. Al contrario nel dare solo ciò che ha, l'Altro dell'anoressica-bulimica – che non è, si badi bene, solo l'Altro familiare ma anche e soprattutto l'Altro sociale che si rivela nella nostra epoca esattamente come l'Altro che ha, che dispone di tutto, che ha tutto ciò di cui il soggetto ha bisogno.. – riempie il soggetto di un tutto che è in realtà niente» (Recalcati, 1998, p.24).

⁹ In *La direzione della cura e i principi del suo potere*, Lacan afferma che *l'amore è dare ciò che non si ha* (1958, p.613) e distingue tale sentimento dall'attività di cura che permette al soggetto di soddisfare i bisogni altrui. Tuttavia proprio nella costante soddisfazione dei bisogni la domanda d'amore rischia di scomparire. L'Altro dell'anoressica è l'Altro della cura applicata, costantemente attaccato per chiamare in scena l'Altro dell'amore.

Il rifiuto del godimento in tutte le forme presentate si trasforma e si tiene in vita mediante il godimento del rifiuto, in quanto tale (Cosenza, 2008). L'operazione negativa che rinnega il godimento insito nella relazione conduce il soggetto a sperimentare un piacere autoreferenziale, fuori dalla dialettica con l'Altro. La positivizzazione libidica del no al cibo, che consiste nel mangiare il niente, sta alla base di un godimento che dipende da un oggetto non materiale ed inaccessibile allo sguardo, il niente. È proprio questa la dimensione più enigmatica, ma al tempo stesso illuminante della psicopatologia. Approfondire cosa il soggetto domanda tramite il rifiuto e a chi si rivolge può costituire una chiave d'accesso alla costellazione anoressica.

Alla luce di quanto emerso, appare interessante interrogarsi sul carattere epidemico e sacrificale del culto anoressico, che da sempre è presente nella clinica, ma che oggi ha invaso anche ambienti non strettamente medici e psicologici, come quelli cibernetici, interpretati secondo una prospettiva psicodinamica (Margherita & Nuzzo, 2011). Per fare questa operazione si richiama il modello antico che attiene allo studio delle figure che popolano l'immaginario mitico artemideo e lo si cala nel modello contemporaneo per leggerne le sfumature. Affermare che il culto del corpo anoressico sia "epidemico" (Camassa, 1998; 2010) significa rifarsi alla duplice accezione della parola epidemia: il significato comune di contagio si affianca a quello di sacrificio, recuperato dalla teofania antica. Le "epidemie" sono dei sacrifici offerti alle potenti divinità quando giungono in un paese o in un santuario, quando presenziano ad una festa o ad un sacrificio. Le divinità epidemiche, come Dioniso, Artemide e Apollo (Montepaone, 1999; Detienne, 1987), richiedono che il loro culto sia accompagnato da sacrifici: ad esempio, le giovani che ambiscono a divenire ninfe di Artemide devono rimanere vergini e dimostrare di possedere un corpo resistente e agile, al punto che i voti di castità e di fedeltà fatti alla dea sanciscono il destino di ogni fanciulla devota. Il sacrificio della carne, che è anche sacrificio della femminilità, viene perseguito per onorare la dea, ma anche per ricevere riconoscenza e benevolenza. La mortificazione del vivente, in quanto sacrificio, implica necessariamente la presenza di un Altro, quale destinatario, reale o simbolico, del gesto. Se si prova a traslare le caratteristiche del sacrificio alla dea Artemide nel sacrificio alla "dea Ana", divinità dominante nel fenomeno Pro-Ana, deriva virtuale contemporanea della psicopatologia anoressica, si comprende meglio il carattere epidemico e sacrificale dell'anoressia. Spesso la decisione di non mangiare più un alimento preferito o di non cedere al godimento del cibo in generale, segna l'inizio della malattia (Bruch, 1978): non mangiare come rito d'iniziazione del sacrificio, come voto alla divinità Ana, destinatario esplicito e legittimato del proprio dono.

Nati alla fine degli anni '90 negli Stati Uniti e diffusi anche in Europa, i siti Pro-Anoressia sono dei luoghi virtuali attraverso i quali ci si dichiara seguaci della Filosofia Ana che promuove uno "stile di vita anoressico" con l'obiettivo della totale liberazione del corpo dal cibo. In questi siti le seguaci condividono le loro storie, si sostengono, discutono e scambiano dati di ogni genere: dal decalogo comportamentale alle immagini di modelle e ballerine, dai motivi per non mangiare ai trucchi per non destare sospetti, perseguendo il culto della magrezza, il credo del controllo e della perfezione del corpo. Le adepti si percepiscono incomprese dalla società, ma supportate nelle comunità *online* dove si contribuisce ad alimentare fenomeni di contagio e proselitismo nei confronti di Ana, diminutivo dell'anoressia. Musa ispiratrice di condotte autodistruttive, Ana è

assunta come divinità severa ma al contempo accogliente, alla quale sono destinati i sacrifici corporali. Famosa, ormai la frase di apertura di numerosi blog Pro-Ana “Chi è Ana? Ana è colei che ci accompagna ogni giorno, che ci odia e ci ama, che odiamo e amiamo. Ana siamo noi”.

La rete si fa veicolo di violenza: il linguaggio diretto e sprezzante, nonché le figure scheletriche e provocanti, diventano strumenti di propaganda di un culto autolesionista. Luogo e strumento di tale violenza è ancora il corpo, anche nella sua espressione contemporanea di corpo virtuale. Se da un lato internet si va qualificando anche come contenitore e distributore di violenza, la quale, nel caso dei siti Pro-Ana, si presenta come una forma intenzionalmente ricercata e agita, dall'altro si va affermando, in special modo tra gli adolescenti, come l'interlocutore preferito, talvolta l'unico possibile. Doppi profili, seconde vite, amici virtuali e idoli cibernetici riempiono l'esistenza e al contempo ne creano una parallela, percepita come luogo ideale nel quale ritirarsi e condividere la propria sofferenza. La chiusura in questo mondo alternativo, senza termini di paragone o spazi di negoziazione rende più intensi e diretti i messaggi dei siti, che nel caso delle piattaforme Pro-Ana sono a contenuto violento. Negli Stati Uniti, il mondo scientifico e intellettuale si è interrogato molto sulla censura di tali siti per arginare fenomeni di proselitismo e contagio emotivo, dunque per proteggere la salute di giovani adolescenti e delle loro famiglie, mettendo in luce da un lato la possibilità di rispondere alla domanda d'aiuto delle internaute e dall'altro la fallacia di tecniche di proibizionismo. Qualunque sia la soluzione, risulta interessante riflettere sul senso di tale manifestazione contemporanea che utilizza il corpo per rappresentare e diffondere una fantasia distruttiva e autodistruttiva.

Bibliografia

- Bell, RM. (1985). *Holy anorexia*. Chiacago: Univerity Press. Trad. it. *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*. Milano: Mondadori, 1992.
- Bernstein, D. (1983). The female Superego: a different prespective. In *International Journal of Psychoanalysis*, 64, 187.
- Blos, P. (1979). *The adolescent passage*. New York: International Universities Press. Trad. it. *L'adolescenza come fase di transizione*. Roma: Armando, 1988.
- Bonifati, L., Galimberti, F. (2001). *Il rifiuto dell'Altro nell'anoressia. Studi di psicoanalisi*. Milano: FrancoAngeli, 2001.
- Bruch, H. (1988). *Conversations with anorexics*. New York: Basic Books. Trad. it. *Anoressia. Casi clinici*. Milano: Raffaello Cortina, 1988.
- Bruch, H. (1978). *The golden cage*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. it. *La gabbia d'oro. L'enigma dell'anoressia*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- Brulé, P. (1996). Des osselets et des tambourins puor Artémis. In *CLIO: Histoire, Femmes et Sociétés*, 4, 1996, pp. 11-32.
- Brusset, B. (1998). *Psychopathologie du l'anorexie mentale*. Paris: Dunod. Trad. it. *Psicopatologia dell'anoressia mentale*. Roma: Borla, 2002.
- Camassa, P. (1998). Anoressia. *Rivista di Psicoanalisi*, 44, 3, 461-490.
- Camassa, P. (2010). Anoressia: un'epidemia del corpo come “oggetto superiore”. *Rivista di Psicoanalisi*, 56, 3, 549-559.

- Camporesi, P. (1990). *Il brodo indiano. Edonismo ed esotismo nel Settecento*. Milano: Garzanti, 1990.
- Camporesi, P. (1989). *La terra e la luna. Alimentazione folclore e società*. Milano: Il Saggiatore, 1989.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2003). *Il corpo come specchio del mondo*. Milano: Raffaello Cortina, 2005.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1964). *La sessualità femminile*. Bari: Laterza. 1971.
- Cosenza, D. (1998). Il cibo e l'inconscio. Anoressia, bulimia e discorso alimentare. In, M. Recalcati (a cura di), *Il corpo ostaggio. Teoria e clinica dell'anoressia-bulimia*. Borla, 1998.
- Cosenza, D. (2008). *Il muro dell'anoressia*. Roma: Astrolabio.
- Detienne, M. (1987). È un Dio Epidemico. In *Dioniso a cielo aperto*. Bari: Laterza, 1987.
- Deutsch, H. (1930). The significance of masochism in the mental life of women. In *International Journal of Psychoanalysis*, 1930, vol. 2, pp. 48-60.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, youth and crisis*. New York: Norton, 1968.
- Ferraro, F. (2008). *Linee d'ombra e di confine: vertici psicoanalitici per una riflessione*. Relazione al Convegno della Società Psicoanalitica Italiana "Violenza e Simbolizzazione" Napoli, 2008.
- Ferraro, F., & Nunziante Cesàro, A. (1985). *Lo spazio cavo e il corpo saturato*. Milano: Angeli, 1985.
- Freud S. (1925). Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica dei sessi. *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri. 1970
- Freud, S. (1932). La femminilità. Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni). In *Opere*. Vol.11.
- Freud, S. (1922). L'Io e l'Es. In *OSF*, vol. 9, Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1931). Sessualità Femminile. *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri. 1970.
- Freud, S. (1905). Tre saggi sulla teoria sessuale. *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri. 1970.
- Gatti, B. (1989). *L'anoressia mentale*. Trattato di Psicoanalisi. Milano: Cortina.
- Graves, R. (1955). *The Greek Myths*. Middlesex: Penguin Books. 1960. Tr. It. Morpurgo E. (a cura di) *I miti greci*. Milano: Longanesi. 2008.
- Lacan, J. (1956). *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956- 1957)*. Einaudi, 1996.
- Lacan, J. (1958). La direzione della cura e i principi del suo potere. In, G. Contri (a cura di) *Scritti*. Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan, J. (1982). *Radiofonia. Televisione*. Torino: Einaudi.
- Laufer, M., & Laufer, E. (1984). *Adolescenza e breakdown evolutivo*. Torino: Boringhieri, 1986.
- Kestemberg, E., Kestemberg, J., & Decobert, S., (1972) *La fame e il corpo*. Roma: Astrolabio, 1974.
- Klein, M. (1950). Primi stadi del complesso edipico e della formazione del SuperIo. In *Psicoanalisi dei bambini*. Firenze: Martinelli, 1979.
- MacSween, M. (1961). *Corpi anoressici*. Milano: Feltrinelli, 1999.

- Margherita, G. V. (in stampa), *Anoressie contemporanee: Dal digiuno ascetico ai blog Pro-ana*. Milano: FrancoAngeli.
- Margherita, G. V. (2009). *Narrazione e rappresentazione nella psicodinamica di gruppo*. Milano: FrancoAngeli, 2009.
- Margherita, G. V., & Nuzzo, I. (2011). Nuove Anoressie. Un'interpretazione Psicodinamica del fenomeno Pro-Ana. In *Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza*, Vol. 78; n. 1, Roma: Armando Editore, 2011.
- Montepaone, C. (1993). Le "ingiunzioni paradossali" della civilizzazione: soluzioni diverse nei percorsi artemidei. In, C. Albarella e N. Pirillo (a cura di), *L'incognita del soggetto e la civilizzazione*. Napoli: Liguori. 1993.
- Montepaone, C. (1999). Artemis Taurica a Brauron. In *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli, 1999.
- Montepaone, C. (1999). Il bosco sacro, forma idealtipica artemidea. In *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli, 1999.
- Montepaone, C. (1999). Le "sventure" di Alexidamos. In *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli, 1999.
- Naveau, P. (1998). L'imbroglione del sintomo (anoressia e bulimia). In, L. S. Bonifati e F. Galimberti (a cura di), *Il rifiuto dell'Altro nell'anoressia. Studi psicoanalitici*. Milano: FrancoAngeli, 2001
- Nunziante Cesàro, A. (1996). *Del genere sessuale: Saggi psicoanalitici sull'identità femminile*. Napoli: Alfredo Guida.
- Raimbault, G., & Eliacheff, C. (1989). *Le Indomabili. Figure dell'anoressia: Simone Weil l'imperatrice Sissi Caterina da Siena Antigone*. Milano: Leonardo Editore.
- Recalcati, M. (1998). Per una clinica differenziale dell'anoressia-bulimia. In, M. Recalcati (a cura di), *Il corpo ostaggio. Teoria e clinica dell'anoressia-bulimia*. Borla, 1998.
- Selvini Palazzoli, M. (1963). *L'anoressia mentale*. Milano: Raffaello Cortina, 2006.
- Stroud, J. (1980). Flesh gone in inquiring of the gone. In *Dragonflies: Studies in Imaginal Psychology*. 2, 1.
- Thanopoulos, S. (2010). L'anoressia come orizzonte melanconico dell'isteria. In, L. Rinaldi e M. Stanzione (a cura di), *Le figure del vuoto. I sintomi della contemporaneità: anoressie, bulimie, depressioni e dintorni*. Borla, 2012.
- Vernant, J. P. (1987). *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*. Bologna: Il Mulino. 1987.
- Vernant, J. P. (1990). *Figures, idoles, masques*. Paris : Jullard, 1990.
- Winnicott, D. W. (1961). Adolescenza: il dibattersi nella bonaccia. *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*. Roma: Armando. 2005.

Anna Gargiulo, Psicologa, Dottoranda di Ricerca in Studi di Genere, Università degli Studi di Napoli "Federico II". Si occupa di tematiche di genere e di autoferimento in adolescenza, da una prospettiva psicodinamica.