

Matthew Cole

## Dagli “animali macchina” alla “carne felice”

Un’analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale

### Introduzione

In questo saggio farò ricorso alle nozioni di potere disciplinare e di potere pastorale elaborate da Foucault<sup>1</sup> per spiegare come si sia modificato nella nostra cultura il modo in cui vengono concepiti gli “animali da reddito”. Nel 1964, Ruth Harrison introdusse l’espressione «animali macchina» per descrivere come l’allevamento intensivo riducesse le sue vittime non umane allo stato di unità produttive<sup>2</sup>. Questa “meccanicizzazione” (reificazione) degli animali non umani era la conseguenza della negazione cartesiana della loro sensibilità, emotività e capacità comunicative:

Un criterio culturale secondo cui sarebbero “ottusi”, privi della capacità di esprimersi, o meglio, mancanti di un sé che possa essere espresso<sup>3</sup>.

Da allora nell’opinione pubblica, grazie anche alla risonanza che ebbe *Animal Machines*<sup>4</sup>, si è fatto strada un disagio sempre maggiore sul modo in cui vengono percepiti gli animali da reddito e sulle modalità attraverso cui ci si rapporta con loro, modi e modalità che sono impliciti nella pratica dell’allevamento intensivo.

Una risposta alla visione disturbante associata al concetto di “animali macchina” è stata quella della “carne felice” – ossia l’idea secondo cui sarebbe possibile allevare e uccidere animali con modalità che costituirebbero di fondamento le problematiche morali associate alla retorica “macchinica” dell’allevamento intensivo. In altri termini, la nozione di “carne felice” ha

1 Cfr., ad es., Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993 e *Id.*, «Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica», in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, trad. it. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146.

2 Ruth Harrison, *Animal Machines: The New Factory Farming Industry*, Vincent Stuart, Londra 1964.

3 Mick Smith, *The ‘Ethical’ Space of the Abattoir: On the (In)human(e) Slaughter of Other Animals*, in «Human Ecology Review», vol. 9, n. 2, 2002, pp. 49-58.

4 E.M.C. Terlouw et al., *Pre-Slaughter Conditions, Animal Stress and Welfare: Current Status and Possible Future Research*, in «Animal», vol. 2, n. 10, 2008, pp. 1501-1517.

l’ambizione di potersi mettere all’ascolto di quanto l’Altro animale ha da dirci pur continuando a rinchiuderlo e a ucciderlo. L’idea della “carne felice” si associa alla retorica accademica del “benessere animale”, la quale ritiene di poter decidere del benessere dei non umani sulla base dell’osservazione dei loro comportamenti<sup>5</sup>. Ciò non significa che l’idea della “carne felice” stia sostituendo nella pratica quotidiana quella dell’“animale macchina”: la stragrande maggioranza degli animali da reddito continua a morire ben prima di quanto avverrebbe in condizioni naturali, e continua ad essere sottoposta ai sistemi coercitivi dell’allevamento intensivo. La retorica emergente del trattamento umanitario, presente sia nella vulgata popolare che in ambito accademico, si propone tuttavia di modificare il modo con cui gli umani concepiscono il loro rapporto con i non umani “da reddito”. Le riforme *welfariste*, sostenute dalla convinzione che i non umani siano esseri senzienti in grado di provare ed esprimere una vita emozionale complessa, *potrebbero* ridurre il livello di sofferenza di alcuni di questi animali. Ciononostante, il benessere degli animali da reddito rimane secondario in questa riconfigurazione delle relazioni tra loro e gli umani. Riconoscere che gli animali sono esseri senzienti e hanno coscienza del proprio sé mentre *si continua a rinchiuderli e a ucciderli* per soddisfare le nostre preferenze alimentari, altro non è che il tentativo di rimoralizzare il loro sfruttamento grazie al ricorso ai concetti di “carne felice” e di “benessere animale”. In altre parole, si mantiene lo status quo con il “valore aggiunto” della tranquillità etica dei consumatori; tale cambiamento discorsivo comporta una ridefinizione dell’autostima dei consumatori umani di carne, permettendo così di eludere la sfida posta dalla vacillante visione meccanicistica degli animali da reddito e di ristabilire su di loro una dominazione legittima e “benevolente”. La “carne felice” è un concetto estremamente nocivo per la causa della liberazione animale.

Nel paragrafo successivo, discuterò brevemente l’applicabilità del pensiero di Foucault alle relazioni umani/animali, per passare poi a esplorare più approfonditamente le assonanze e le dissonanze tra le considerazioni di Foucault sul potere disciplinare e il modello dell’allevamento intensivo. Successivamente, tratterò le pratiche e i discorsi accademici sul “benessere animale” e quelli corrispondenti della vulgata popolare, ossia la nozione di “carne felice”, alla luce dell’analisi foucaultiana del potere pastorale. Prenderò quindi in considerazione la ricodificazione dell’“umano” in rapporto al cambiamento di visione dell’“Altro” implicita nella mossa che, nell’ambito delle relazioni tra umani e animali da

5 Françoise Wemelsfelder, *How Animals Communicate Quality of Life: The Qualitative Assessment of Behaviour*, in «Animal Welfare», vol. 16, suppl., 2007, pp. 25-31.

reddito, sposta l'enfasi da resoconti disciplinari a resoconti pastorali. Proporrò infine alcune riflessioni su come l'attivismo e il pensiero liberazionisti debbano rispondere a questa nuova sfida.

### Foucault e gli animali non umani

L'elaborazione teorica di Foucault sul potere disciplinare e pastorale è stata utilizzata per descrivere le modifiche nella gestione degli umani, dalla fabbricazione di «corpi docili» soggetti alla formazione del sapere nelle scienze umane (potere disciplinare<sup>6</sup>) alla realizzazione di agenti auto-governantesi e indirizzati verso forme specifiche di auto-conoscenza da autorità semi-terapeutiche (potere pastorale<sup>7</sup>).

Foucault mostra scarso interesse per gli animali non umani, se si esclude qualche sezione di *Storia della follia*<sup>8</sup>, dove

il discorso di Foucault sull'animalità è [...] ampiamente d'ordine simbolico e immaginativo; egli dà poca importanza, ammesso che ne dia, agli animali intesi come organismi biologici viventi<sup>9</sup>.

Anche la relazione di potere tra umani e animali inerente al pastorato è discussa da Foucault solo come metafora dei rapporti intra-umani<sup>10</sup>. Vi sono poi differenze notevoli nel governo degli individui umani rispetto all'oppressione degli animali non umani. Chiaramente, a quest'ultimi sono generalmente negati sia il possesso di sé (come indicato dal loro status giuridico di proprietà<sup>11</sup>) sia una considerazione morale equivalente a quella accordata agli umani, perfino quando si riconosce loro un qualche livello di soggettività (ciò è evidente nella loro persistente strumentalizzazione nell'ambito delle scienze del benessere animale<sup>12</sup>).

La mancanza da parte di un pensatore di un esplicito interesse per la relazione

6 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

7 Cfr., ad es., Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Routledge, Londra 1990 e Andrew Barry, Thomas Osborne e N. Rose (a cura di), *Foucault and Political Reason: Neo-liberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, Londra 1996.

8 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1976.

9 Clare Palmer, «Madness and Animality in Michel Foucault's Madness and Civilization», in Peter Atterton e Matthew Calarco (a cura di), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Continuum, Londra 2007.

10 Cfr., ad es., M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit.

11 Cfr. Gary L. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Exploitation of Nonhuman Animals*, Columbia University Press, New York 2008.

12 Cfr. Richard Twine, *Animal Genomics and Ambivalence: A Sociology of Animal Bodies in Agricultural Technology*, in «Genomics, Society and Policy», vol. 3, n. 2, 2007, pp. 99-117.

umani/animali, non esclude tuttavia la possibilità che altri ne sviluppino la teoria in questa direzione. Ad esempio, concetti marxisti "classici" sono stati utilizzati per analizzare lo sfruttamento e l'oppressione dei non umani da parte di David Nibert<sup>13</sup> e Bob Torres<sup>14</sup>. Pensatrici ed attiviste, quali Carol J. Adams<sup>15</sup> e Marti Kheel<sup>16</sup>, hanno fatto ricorso al pensiero femminista per descrivere le intersezioni tra oppressione di genere e oppressione di specie. Palmer afferma che

il pensiero di Foucault [...] sugli effetti repressivi e creativi del potere sui corpi offre una serie di strumenti per riflettere [...] sui rapporti tra umani e animali<sup>17</sup>.

Questa serie di strumenti è stata recentemente utilizzata per analizzare la condizione degli animali d'allevamento<sup>18</sup>. Nel prossimo paragrafo, accolto il suggerimento di Palmer, discuterò l'importanza del potere disciplinare per render conto della vita che conducono gli "animali macchina", prendendo in esame alcune pratiche dell'allevamento intensivo e valutandole alla luce dell'attuale retorica sul benessere così come viene presentata sulle riviste scientifiche.

### Disciplinare le "macchine animali"

Ci sono vari aspetti della descrizione foucaultiana del potere disciplinare che si rivelano utili per spiegare l'esperienza dei non umani nel sistema dell'allevamento intensivo. Un aspetto centrale del potere disciplinare è infatti

13 David Nibert, *Animal Rights, Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman and Littlefield, Lanham 2002.

14 Bob Torres, *Making A Killing: The Political Economy of Animal Rights*, AK Press, Edinburgo 2007.

15 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*, Continuum, Londra 2000 (il secondo capitolo di questo saggio intitolato «Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne» è stato tradotto da E. Melodia e pubblicato in «Liberazioni», n. 1, Estate 2010, pp. 24-55).

16 Marti Kheel, *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Rowman and Littlefield, Lanham 2008.

17 C. Palmer, «Madness and Animality in Michel Foucault's Madness and Civilization», cit., p. 53.

18 Cfr., ad es., R. Twine, *Animal Genomics and Ambivalence*, cit; Lewis Holloway, *Subjecting Cows to Robots: Farming Technologies and the Making of Animal Subjects*, in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 25, 2007, pp. 1041-1060; L. Holloway e Carol Morris, *Exploring Biopower in the Regulation of Farm Animal Bodies: Genetic Policy Interventions in UK Livestock*, in «Genomics, Society and Policy», vol. 3, n. 2, 2007, pp. 82-98; Jan Novek, *Pigs and People: Sociological Perspectives on the Discipline of Nonhuman Animals in Intensive Confinement*, in «Society & Animals», vol. 13, n. 3, 2008, pp. 221-244; Holloway et al., *Biopower, Genetics and Livestock Breeding: (Re)constituting Animal Populations and Heterogeneous Biosocial Collectivities*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 34, n. 3, 2009, pp. 394-407.

«la regolamentazione efficiente dei corpi docili»<sup>19</sup>, grazie soprattutto all'utilizzo di strutture materiali, tecnologie e procedure burocratiche di raccolta della conoscenza. Le principali istituzioni che nel XIX secolo hanno facilitato l'emergere del potere disciplinare in Occidente sono state le prigioni, gli ospedali, le scuole e le caserme, dove gli ospiti venivano sottoposti a pratiche di correzione, cura, insegnamento ed esercitazione in base a norme legali, sanitarie, lavorative e di obbedienza all'autorità militare<sup>20</sup>.

Novek sostiene che l'allevamento intensivo, per la sua capacità di fabbricare «corpi docili»<sup>21</sup>, è equiparabile a queste istituzioni. Egli offre, a sostegno di quanto afferma, l'esempio dell'industria "suina" canadese, che prevede che i corpi dei maiali vengano disciplinati per mezzo di tecnologie di reclusione ("alloggiamento" al chiuso, box per scrofe, stalle di gestazione, ecc.) in base a norme di "produttività" (crescita massima possibile di tessuti corporei commerciabili) e "riproduttività" (ciclo di riproduzione più rapido possibile). Erika Cudworth mostra inoltre che la "docilità" degli animali d'allevamento, soprattutto se di sesso femminile, è una caratteristica espressamente ricercata e commercializzata dagli allevatori, in quanto semplifica le operazioni di trattamento (cioè di controllo) da parte dei sorveglianti umani<sup>22</sup>. Foucault sosteneva che la docilità fosse il risultato della «ripartizione degli individui nello spazio»<sup>23</sup>, che li rendeva facilmente sorvegliabili e che permetteva la produzione di una conoscenza individualizzata. La sistemazione cellulare degli animali in gabbie e in box permette tutto questo, facilitandone il monitoraggio e la correzione delle "performance" di basso livello ("correzione" può significare anche morte qualora il profitto sia compromesso dai costi delle cure veterinarie).

Molte sono le pratiche dell'allevamento intensivo per la fabbricazione di corpi docili attraverso la ripartizione spaziale, la sorveglianza e la "correzione". Tecnologie di reclusione quali le gabbie in batteria, i capannoni dei "polli da carne" e i box dei "vitelli a carne bianca" sono tutte basate sull'idea della necessità di "correggere" la tendenza dei non umani a "sprecare" energia per sostenere i propri processi biologici (cioè per alimentarsi, incrementando così i costi di produzione). Le mutilazioni (quali l'amputazione delle corna, delle code, dei becchi o il "taglio" dei denti) riducono i costi delle "aggressioni" causate dalla prigionia (sono cioè il risultato di azioni dei sorveglianti umani che progettano,

19 J. Novek, *Pigs and People*, cit., p. 223.

20 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

21 J. Novek, *Pigs and People*, cit.

22 Erika Cudworth, "Most Farmers Prefer Blondes": *The Dynamics of Anthroparchy in Animals Becoming Meat*, in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 6, n. 1, 2008.

23 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 154.

mettono in atto e perpetuano tali pratiche). Altre mutilazioni disciplinano la carne dei non umani sulla base di preferenze umane di gusto, ad esempio i maialini vengono castrati per evitare che la loro carne sia poco appetibile – e quindi di scarso valore commerciale – a causa dell'"odore di ferro". Il comportamento sessuale e il processo riproduttivo sono controllati per mezzo delle pratiche violente dell'inseminazione artificiale (che sarebbe più corretto definire con il termine di stupro<sup>24</sup>). L'identificazione, tramite la marchiatura o l'etichettatura delle orecchie, rende possibili una sorveglianza e una formazione di conoscenza individualizzata dei corpi animali<sup>25</sup>.

Altre tecnologie disciplinari hanno una parvenza di benevolenza, o quantomeno di pietà, se confrontate con le pratiche di reclusione e tortura appena descritte; anche queste sono, però, volte a produrre docilità: l'utilizzo di tecniche di stordimento nei mattatoi rende più rapido il ritmo della catena di smontaggio e quindi aumenta il profitto economico; le innovazioni per rendere i mattatoi meno "stressanti" per i non umani rispondono alla richiesta economica di produrre pezzi di corpi più facilmente commercializzabili perché più "gustosi" grazie ai livelli ridotti di adrenalina<sup>26</sup>. Foucault sostiene che il potere disciplinare, nel momento stesso in cui standardizza, «permette [...] la caratterizzazione dell'individuo come individuo, e l'ordinazione di una data molteplicità»<sup>27</sup>. L'allevamento intensivo facilita la sorveglianza e la tracciabilità degli animali e la costruzione di un corpo di conoscenze derivate dalle loro "performance" in relazione a norme di produttività, riproduzione e assenza di malattie. Allo stesso tempo, però, ogni animale è un esemplare interscambiabile di una data specie, razza o varietà di "animali da cibo" caratterizzato da una particolare "funzione" (fatrici, da ingrasso, da lattazione, produttrici di uova, ecc.). La registrazione delle performance individuali contribuisce a sua volta alla normalizzazione dell'animale-come-molteplicità, ad esempio per mezzo della selezione di razza, risultato dell'accumulazione del sapere a seguito dell'osservazione di singoli individui animali.

Questa combinazione di normalizzazione a livello individuale e di "popolazione" è ben illustrata dagli esperimenti condotti nel campo del cosiddetto "benessere animale". Oltre a migliorare le tecniche di reclusione, interdizione e uccisione, essenziali per lo sviluppo dell'allevamento intensivo, le scienze del benessere

24 Cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit. e E. Cudworth, "Most Farmers Prefer Blondes", cit.

25 Per una descrizione ulteriore di molte di queste tecniche, cfr. Erik Marcus, *Meat Market: Animals, Ethics, & Money*, Brio Press, Boston 2005, pp. 15-48.

26 Per una critica della macellazione "umanitaria", cfr. Mick Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir*, cit.

27 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 162.

animale prendono anche in considerazione la *personalità* degli animali allevati al fine di renderli più docili. Ghareeb e collaboratori, ad esempio, propongono il test di immobilità tonica (IT) come strumento di valutazione delle «caratteristiche individuali di personalità» delle galline<sup>28</sup>. Questo test prevede che le galline vengano manualmente immobilizzate sul terreno (ossia, che vengano trattenute sulla schiena dalla pressione che una mano esercita sul loro petto) e che si calcoli il tempo in cui restano immobili dopo che la costrizione è stata rimossa. Più a lungo restano immobili, più sono considerate timorose. La paura si traduce così in docilità: «Un individuo molto pauroso è verosimilmente più socievole»<sup>29</sup>. Lo scopo di questi test individualizzati è quello di incrementare il sapere dell'allevamento di selezione e di riorganizzare un *intero gruppo* di galline per «facilitare il lavoro di contadini ed allevatori nella selezione di uccelli con tratti di personalità desiderabili»<sup>30</sup>. La tecnica di modificazione della “personalità” degli animali d'allevamento rappresenta pertanto un tentativo di adeguare, in relazione a norme di “produttività”, il corpo del prigioniero alle strutture materiali di detenzione:

[...] è necessaria una selezione genetica di tratti comportamentali, come la socievolezza, rilevanti per l'adattamento a particolari sistemi di alloggiamento, poiché una discrepanza tra la capacità di socializzare di un individuo e l'ambiente sociale in cui vive è causa di risposte da stress acuto o di sofferenza cronica con ripercussioni negative sul benessere e sulla *produttività*<sup>31</sup>.

Gli esperimenti di Ghareeb non sono esempi isolati. Come affermano Turner e collaboratori:

Nella produzione commerciale di bestiame si riscontra un interesse crescente per la selezione genetica al fine di eliminare tratti comportamentali con impatto negativo sul benessere e la *produttività*<sup>32</sup>.

Il significato dell'esperienza emotiva degli animali d'allevamento è irrilevante per il discorso sul benessere. Anche se l'allevamento di galline paurose viene giustificato con il loro presunto benessere, la paura viene infatti bandita qualora la si ritenga causa di una riduzione della “qualità delle carni”:

28 K. Ghareeb et al., *Stability of Fear and Sociality in Two Strains of Laying Hens*, in «British Poultry Science», vol. 49, n. 5, 2008, pp. 502-508.

29 *Ibidem*, p. 503.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*, p. 508 (corsivo aggiunto).

32 S. P. Turner et al., *Bayesian Analysis of Genetic Associations of Skin Lesions and Behavioural Traits to Identify Genetic Components of Individual Aggressiveness in Pigs*, in «Behaviour Genetics», vol. 38, n. 1, 2008, p. 67 (corsivo aggiunto).

Le prestazioni degli animali e la qualità del prodotto sono correlate alle modalità dei rapporti tra loro e gli umani. Ad esempio, studi condotti su vitelli e agnelli mostrano che l'assenza di paura nei confronti degli umani e delle condizioni d'allevamento migliora il potenziale glicolitico, il pH e la qualità delle carni<sup>33</sup>.

La relazione degli animali con gli umani, ossia il modo in cui essi percepiscono gli umani, influenza significativamente il loro benessere e il livello di produttività [...]. Ad esempio, le mucche più timorose mostrano segni da stress acuto e cronico, producono meno latte e allattano di meno<sup>34</sup>.

I maiali allevati in un ambiente impoverito sono più stressati durante le fasi di ingrasso, [...] presentano livelli aumentati di cortisolo durante il trasporto, [...] e la qualità delle loro carni è inferiore a quella di maiali allevati in un ambiente arricchito<sup>35</sup>.

Negli esempi riportati, tutti tratti da recenti articoli pubblicati su riviste scientifiche, il confronto tra “benessere” da una parte e indici quantitativi e qualitativi di “produttività” dall'altra è impressionante e dimostra ulteriormente l'importanza del potere disciplinare. Si noti che anche in ambito umano la disciplina è legittimata dal ricorso alla nozione di benessere – si afferma cioè che essere corretto, curato, istruito o addestrato va a vantaggio di chi è oggetto delle pratiche disciplinari. Anche gli aspetti più orribili dell'allevamento intensivo vengono giustificati in quanto vantaggiosi per chiunque ne sia coinvolto. Questa idea è stata resa famosa dall'allevatore di *The Animal Film* (1982) che, apparentemente in buona fede, affermava l'utilità dei box per vitelli da carne bianca in quanto in grado di proteggerli dalle aggressioni dei predatori (come se non fossero gli umani i loro predatori principali) e dalle variazioni climatiche sfavorevoli. La retorica della “protezione” degli animali d'allevamento è spesso utilizzata quando gli animali sono tenuti in cattività in ambienti molto differenti dai loro habitat naturali. Come sottolinea Novek, l'allevamento intensivo di maiali in Canada è giustificato dal fatto che «i maialini tenuti all'aperto o alloggiati in ricoveri inadeguati non potrebbero sopravvivere ai rigori dell'inverno canadese»<sup>36</sup>. Gli animali d'allevamento sono costretti a dipendere dalle “cure”

33 Ines Windschnurer et al., *Reliability of an Avoidance Distance Test for the Assessment of Animals' Responsiveness to Humans and a Preliminary Investigation of its Association with Farmers' Attitudes on Bull Fattening Farms*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 117, 2009, p. 118.

34 I. Windschnurer et al., *Reliability and Inter-Test Relationship of Tests for On-Farm Assessment of Dairy Cows' Relationship to Humans*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 114, 2008, p. 38.

35 H. Chaloupková et al., *Pre-Weaning Housing Effects on Behavior and Physiological Measures of Pigs during Sucking and Fattening Periods*, in «Journal of Animal Science», n. 85, 2007, p. 1742.

36 J. Novek, *Pigs and People*, cit., p. 225.

umane, il che permette di giustificare il potere disciplinare su di loro.

Va però sottolineato, al di là delle somiglianze indicate, che il potere disciplinare non è applicabile *tout court* all'allevamento intensivo. Secondo Foucault, infatti, il potere possiede sempre una qualità *relazionale, mobile ed attiva*. Se il prigioniero, il paziente, lo scolaro o il soldato non potessero opporsi all'assoggettamento, non avrebbe alcun senso parlare di relazione e di contrasto al processo di normalizzazione: «Un uomo incatenato e battuto è sottoposto alla forza che viene esercitata su di lui. Non al potere»<sup>37</sup>. L'opposto del potere per Foucault non è la libertà ma il dominio: «[...] un rovescio in fin dei conti sempre passivo, destinato indefinitamente alla sconfitta»<sup>38</sup>. Se si escludono casi eccezionali di fuga e di liberazione, una morte violenta è pressoché inevitabile per tutti gli animali allevati. Pertanto, in quelle situazioni dove non è possibile alcuna forma di resistenza a ciò che la sorte riserva, le relazioni di potere diventano strumenti di comprensione poco utili<sup>39</sup>. Novek è consapevole di ciò. Egli infatti sostiene che i comportamenti che la scienza del benessere animale intende correggere, quali ad esempio le stereotipie o i morsi alla coda, possono essere interpretati come forme di resistenza alle norme imposte dalla disciplina dell'allevamento intensivo:

Probabilmente i maiali non sono stati resi sufficientemente socievoli da accettare le tecniche disciplinari che vengono loro imposte<sup>40</sup>.

Il potere disciplinare non è un'*alternativa* a nozioni quali quelle di sfruttamento e di oppressione per interpretare i rapporti tra umani e animali allevati, ma un insieme di strumenti *complementari* per render conto delle tecniche di sfruttamento e di oppressione. Anche se la distopia della macchina da carne perfettamente docile rimane il *telos* della disciplina dell'allevamento intensivo (un risultato che, utilizzando la terminologia foucaultiana, rappresenterebbe una condizione di dominio), la stessa esistenza di una panoplia di tecniche disciplinari è la dimostrazione lampante che la docilità perfetta è tutt'altro che raggiunta. Le vite degli animali d'allevamento non sono (ancora?) totalmente dominate, nonostante l'inaudito livello e la profondità di dolore e sofferenza cui sono sottoposti dai loro torturatori umani.

A dispetto della retorica basata sul concetto del "loro interesse", a cui si

37 M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit., p. 144.

38 *Id.*, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1998, p. 85.

39 Considerazioni analoghe sono presenti anche in R. Twine, *Animal Genomics and Ambivalence*, cit., p. 110.

40 J. Novek, *Pigs and People*, cit., p. 234.

ricorre per legittimare apparati disciplinari (ad esempio, le gabbie di contenzione per le scrofe), la conoscenza della sofferenza degli animali reclusi e delle mutilazioni che vengono loro inferte esclude la possibilità di considerare positiva la loro condizione e pertanto espone i consumatori di carne a tutta una serie di quesiti morali. Se ciò non fosse vero, sarebbe difficile capire perché allevamenti intensivi e mattatoi vengano tenuti nascosti<sup>41</sup>. La contraddizione palese tra il trattare gli altri animali alla stregua di macchine e i discorsi sul loro benessere in quanto esseri senzienti e capaci di soffrire necessita di essere risolta. Come sostiene Smith:

Interpretare la loro [degli animali d'allevamento] voce come una forma di auto-espressione, come una lingua che potremmo comprendere, che potrebbe modificare la nostra sensibilità, corrisponderebbe a dubitare della nostra condizione privilegiata, del nostro isolazionismo<sup>42</sup>.

Quanto sarebbe più desiderabile da un punto di vista economico se la relazione di potere venisse configurata in modo tale da dare l'impressione che gli interventi esercitati sulle vite degli altri siano rispettosi della loro natura, dei loro bisogni e dei loro desideri! Ecco la soluzione: potere pastorale, riformismo *welfarista* e "carne felice".

### Pastorato e benessere animale

Dal 1964, anno di pubblicazione di *Animal Machines* di Ruth Harrison, la sensibilità dell'opinione pubblica in rapporto al benessere animale si è considerevolmente modificata. Il benessere animale è definito come una condizione fisica e mentale in cui sono assenti sentimenti negativi [...]. Nell'allevamento è stato compiuto uno sforzo notevole per ridurre lo stress e incrementare il benessere animale<sup>43</sup>.

Il cambiamento descritto da Terlouw nel coinvolgimento emotivo dell'opinione pubblica a riguardo del benessere animale ha comportato una riconfigurazione delle relazioni tra umani e animali d'allevamento caratterizzata da un'enfasi minore sugli aspetti meccanicistici e da una rivalutazione della conoscenza empatica. Il pensiero di Foucault sul potere pastorale offre un'utile cornice per comprendere questo cambiamento discorsivo.

41 Cfr. ad es., Steve Best, «It's War! The Escalating Battle between Activists and the Corporate-State Complex», in S. Best e Antony J. Nocella (a cura di), *Terrorists or Freedom Fighters?*, Lantern Books, New York 2004.

42 M. Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir*, cit., p. 49.

43 E.M.C. Terlouw et al., *Pre-slaughter conditions, animal stress and welfare*, cit., p. 1501.

Prima di considerare in dettaglio le applicazioni della retorica del benessere animale, è importante sottolineare che il potere disciplinare e quello pastorale sono, da un certo punto di vista, aspetti differenti di una più generale ricodificazione delle relazioni di potere nell'Occidente moderno; essi rappresentano la nascita della biopolitica, ossia di quelle tecniche di governo della popolazione rese necessarie a seguito del nuovo contesto venutosi a creare con il sorgere del capitalismo industriale urbano<sup>44</sup>. Il potere disciplinare e quello pastorale sono assemblaggi eterogenei di tecniche di amministrazione della vita nella modernità e non forme di governo che si escludono reciprocamente. La predominanza dell'uno o dell'altro in un determinato contesto dipende dalla loro efficacia in relazione a ciò che quella data situazione richiede e non da trasformazioni epocali delle forme di governo. Nel caso della disoccupazione, ad esempio, lo spostamento da discorsi esplicitamente disciplinari e stigmatizzanti a discorsi semi-terapeutici (come illustrato dalla sostituzione del termine "furbo" con quello di "disoccupato") non è il segno di una narrazione positiva che si muove in direzione di una maggiore benevolenza sociale, quanto piuttosto di un cambiamento del concetto di "lavoro" e, di conseguenza, della tipologia dei soggetti lavorativi richiesti<sup>45</sup>. Analogamente, la preoccupazione crescente per i «sentimenti negativi» nell'ambito dei discorsi sul benessere animale non è necessariamente il segno di un passaggio storico che abbia come scopo la liberazione animale.

Come detto in precedenza, le considerazioni di Foucault sul potere pastorale sono caratterizzate da una cecità di specie. Egli si interessa di pastorato solo come metafora del governo degli umani che emerge nell'ambito delle antiche culture mediorientali, soprattutto nelle loro prime manifestazioni cristiane<sup>46</sup>. Foucault passa poi ad analizzare il ruolo del potere pastorale nella formazione dello stato moderno<sup>47</sup>. L'utilizzo della nozione di potere pastorale per spiegare i rapporti tra umani e animali d'allevamento necessita quindi di essere sviluppata. Il discorso moderno sul benessere ha poi a che fare con un mondo molto diverso da quello delle prime culture basate sulla pastorizia<sup>48</sup>. Il pastorato, pertanto, differisce dalla disciplina in quanto opera come una descrizione metaforica delle

relazioni di potere.

Foucault ha identificato quattro caratteristiche del potere pastorale, che modellano la soggettività della figura del pastore e del "gregge": 1) la *responsabilità*, intesa come il dovere del pastore nei confronti del suo gregge e delle singole pecore che lo compongono. Foucault sottolinea che il pastore è moralmente responsabile «non soltanto di ciascuna delle pecore, ma di tutte le loro azioni»<sup>49</sup>; 2) la *sottomissione*: «Il gregge [...] si attiene alla sua [del pastore] volontà, alla sua legge»<sup>50</sup> e tale sottomissione deve essere caratterizzata da un'obbedienza volontaria; 3) la *conoscenza individualizzata*, che non si riferisce solamente al dovere del pastore di essere informato, ma anche al «legame tra la sottomissione totale, la conoscenza di sé e la confessione a qualcun altro» da parte di ciascun membro del "gregge"<sup>51</sup>; 4) l'*auto-mortificazione*:

La mortificazione non è la morte, naturalmente, ma una rinuncia a questo mondo e a se stessi [...]. Una morte che si ritiene possa dare la vita in un altro mondo<sup>52</sup>.

Il pastorato, quindi, offre da subito la possibilità di risolvere il dilemma morale causato dal potere disciplinare sugli animali d'allevamento visti come macchine a cui, però, si deve anche accordare una qualche forma di benessere. Le quattro caratteristiche del potere pastorale mettono in atto una relazione personale tra il pastore e il gregge dove *entrambi* sono moralmente responsabili dell'assoggettamento del secondo dei due termini del rapporto. Come si realizza tutto questo nell'ambito dei discorsi sul "benessere animale"?

Il progetto *Welfare Quality*<sup>®</sup> (WQ) illustra lo spostamento verso forme semi-terapeutiche di conoscenza degli animali d'allevamento, dove gli animali stessi sono cooptati nel processo che produce tale sapere. Il progetto WQ è un programma di ricerca con un budget di 17 milioni di euro, di fatto sostenuto economicamente dalla Comunità Europea, che include 44 partner in 13 Paesi europei e in 4 dell'America Latina<sup>53</sup>. Il motivo principale del (ri)emergere delle relazioni del potere pastorale è il tentativo di conciliare discorsi popolari e scientifici sul benessere degli animali d'allevamento per mezzo di ricerche sociali sulle preferenze dei "consumatori" e di innovazioni tecniche "a favore degli animali" da introdurre negli schemi di monitoraggio e valutazione degli allevamenti e dei mattatoi. Il progetto WQ risponde all'esigenza di alcuni

44 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

45 Matthew Cole, *Sociology contra Thatcherism? The Contest for the Meaning of Unemployment in UK Policy Debates*, in «Work, Employment and Society», vol. 22, n. 1, 2008, pp. 27-43.

46 M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit., pp. 122-127.

47 *Ibidem*, pp. 312-325. Cfr. inoltre Ben Golder, *Foucault and the Genealogy of Pastoral Power*, in «Radical Philosophy Review», vol. 10, n. 2, 2007, pp. 157-176.

48 Per un resoconto sulle radici dell'attuale oppressione dei non umani nelle pratiche e nelle ideologie di queste culture cfr. Jim Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, trad. it. di M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2007.

49 M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit., p. 122.

50 *Ibidem*, p. 123.

51 *Ibidem*, pp. 125-126.

52 *Ibidem*, p. 126.

53 Una descrizione dettagliata di questo progetto va oltre gli scopi del presente saggio; per approfondimenti, cfr. Harry Blokhuis, *Improving Animal Welfare in the Food Quality Chain*, in [http://www.inia.org.uv/publicaciones/documentos/sem-con/07\\_bi\\_ani/ba\\_12.pdf](http://www.inia.org.uv/publicaciones/documentos/sem-con/07_bi_ani/ba_12.pdf).

“consumatori” di svolgere un ruolo semi-pastorale e nel far questo la rinforza. Il progetto, infatti, si propone di interpretare «le preoccupazioni dei consumatori» e «la richiesta di informazioni» sul «benessere degli animali d'allevamento», consentendo ai «consumatori interessati» di agire sulla base delle informazioni offerte al pubblico tramite, ad esempio, l'etichettatura<sup>54</sup>.

È importante sottolineare che i dati dello stesso progetto WQ indicano che l'assenza o la scarsità di informazioni sul modo in cui vivono e muoiono gli animali d'allevamento costituiscono la norma nel rapporto con i “consumatori”<sup>55</sup>. Costoro sono «ben contenti di poter delegare la propria responsabilità sul benessere animale ad altri attori, quali i supermercati o le istituzioni statali»<sup>56</sup>. Non c'è pertanto ragione di credere che le relazioni del potere disciplinare saranno mai seriamente messe sotto pressione, e tantomeno rimpiazzate, fintanto che le informazioni continueranno a essere volutamente occultate. L'assenza di consapevolezza è spesso attribuita al disagio causato dalle questioni morali associate al consumo di altri animali<sup>57</sup>. Alcuni partecipanti a questo progetto di ricerca hanno tuttavia mostrato un interesse spontaneo per il benessere animale e frequentemente questi “consumatori” hanno indicato di gradire quelle proposte che prevedevano di considerare il benessere animale «dal punto di vista degli animali»<sup>58</sup>.

Anche se è qui impossibile una disanima esaustiva delle proposte del progetto WQ per il monitoraggio e la valutazione del benessere animale<sup>59</sup>, gli esempi che seguono sono certamente utili per la presente discussione:

Il benessere di un animale dipende dal modo in cui esperisce la situazione in cui vive. Lo schema di valutazione del *Welfare Quality*<sup>®</sup> privilegia il punto di vista dell'animale dando importanza a misure derivate dagli animali stessi (ad es., condizione corporea, ferite, paura, ecc.)<sup>60</sup>.

Sentimenti negativi, quali paura, angoscia, frustrazione e apatia, devono essere evitati, mentre sentimenti positivi, tipo tranquillità e appagamento, dovrebbero essere

54 *Ibidem*.

55 Cfr. Mara Miele e Adrian Evans, «European Consumers' Views about Farm Animal Welfare», in Andy Butterworth (a cura di), *Science and Society Improving Animal Welfare: Welfare Quality Conference Proceedings*, Bruxelles, 17-18 Novembre 2005 e Lucy Mayfield et al., «United Kingdom», in A. Evans and M. Miele (a cura di), *Consumers' Views about Farm Animal Welfare: Part 1: National Reports based on Focus Group Research*, Cardiff University, Cardiff 2007.

56 M. Miele e A. Evans, «European Consumers' Views about Farm Animal Welfare», cit., p. 15.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 Per maggiori dettagli, cfr. <http://www.welfarequality.net/everyone>.

60 Linda Keeling, *Welfare Quality: Integration of Animal Welfare in the Food Quality Chain*, in <ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/food/docs/keeling.pdf>.

favoriti<sup>61</sup>.

Questi esempi sono eclatanti in quanto sostengono che i «sentimenti positivi» possono essere promossi da sistemi *welfaristi* e che gli animali stessi contribuiscono a migliorare le proprie condizioni attraverso le conoscenze che forniscono ai valutatori del progetto WQ. Se consideriamo le quattro caratteristiche del potere pastorale, quanto riportato risponde all'aspetto caritatevole della *conoscenza individualizzata*, grazie alla quale gli animali confessano la verità della propria esperienza come aspetto integrale della loro *sottomissione* ai confessori. Ciò è reso possibile dal fatto che gli animali d'allevamento vengono considerati come “agenti”<sup>62</sup>.

Una spiegazione dettagliata del modo in cui tale processo ha luogo nella pratica è offerta da una serie di saggi accademici sul sistema WQ. Di particolare importanza è l'innovazione nota come *Qualitative Behaviour Assessment* (QBA), che è stata definita:

Un metodo basato sull'integrazione dell'espressione percepita del comportamento animale da parte di più osservatori, facendo ricorso a termini descrittivi, quali “calmo”, “aggressivo”, “socievole”, o “indifferente”<sup>63</sup>.

Secondo il QBA è possibile interpretare le espressioni degli altri animali in modo da sviluppare una conoscenza sull'«animale nella sua interezza»:

Un'attenta integrazione delle valutazioni soggettive permette di ottenere una visione dell'«animale nella sua interezza», grazie alla quale il comportamento può essere interpretato come dinamico, un'espressione del linguaggio del corpo che offre una base per valutare la qualità dell'esperienza di un dato animale (ad es., se sia soddisfatto o ansioso). Decidere di tale qualità è una capacità che richiede la conoscenza del comportamento di specie, un'esperienza nell'osservazione degli animali in contesti differenti e la volontà di *comunicare con gli animali in quanto esseri senzienti*<sup>64</sup>.

Questo brano descrive come la *conoscenza individualizzata* possa venir prodotta nell'ambito di un rapporto fondato sulla *responsabilità* del “giudice” umano che valuta empaticamente il comportamento animale:

Questa prospettiva richiede un coinvolgimento nella condizione dell'animale ed è essenzialmente basata sulla relazione e sulla comunicazione empatica<sup>65</sup>.

61 Welfare Quality<sup>®</sup>, *Principles and Criteria of Good Animal Welfare*, in [http://www.welfarequality.net/downloadattachment/41858/19874/WQ%20%20Factsheet\\_10\\_07\\_eng2.pdf](http://www.welfarequality.net/downloadattachment/41858/19874/WQ%20%20Factsheet_10_07_eng2.pdf), 2009.

62 F. Wemelsfelder, *How Animals Communicate Quality of Life*, cit., p. 209.

63 Tine Rousing e F. Wemelsfelder, *Qualitative Assessment of Social Behaviour of Dairy Cows Housed in Loose Housing Systems*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 101, 2006, p. 40.

64 F. Wemelsfelder, *How Animals Communicate Quality of Life*, cit., p. 25 (corsivo aggiunto).

65 *Ibidem*, p. 30.

Il comportamento è [...] "linguaggio del corpo" che comunica *ciò che è probabile che sia* per quel dato animale in quel dato momento<sup>66</sup>.

Questa relazione e, di conseguenza, lo sviluppo di una conoscenza individualizzata dipendono dagli animali:

Uno degli obiettivi primari del monitoraggio centrato sull'animale [...] è di far sì che gli animali "dicano"/indichino quale sia il loro effettivo livello di arricchimento presente/passato, senza dover dipendere da criteri di tipo ambientale e dai resoconti dei sorveglianti [*sic*]<sup>67</sup>.

Il potere pastorale, a differenza del potere disciplinare, mobilita un sapere autorevole sull'«animale nella sua interezza» al fine di fornire la certezza che gli animali d'allevamento godano davvero di un "benessere" reale, una certezza che richiede che il pastore adempia ai propri doveri di *responsabilità* e di *conoscenza individualizzata*. La retorica del QBA evidenzia inoltre l'assoggettamento pastorale degli animali d'allevamento in quanto essi stessi "confessano" l'intero loro essere. Se però non si analizza la situazione in maniera approfondita, l'*auto-mortificazione* e la *sottomissione* sembrerebbero non rientrare nelle descrizioni del QBA e più in generale in quelle dei discorsi del WQ e del "benessere animale". A ben pensarci, però, gli animali d'allevamento esperiscono l'*auto-mortificazione* sotto forma di una "morte quotidiana" – tramite l'offerta delle loro vite all'appetito degli umani. Nessuna delle loro attività quotidiane ha senso al di fuori del contesto che prevede la loro sottomissione al desiderio umano per le loro carni, pelli, pelo e secrezioni. Inoltre, le loro future morti reali rendono possibile la prosecuzione della loro vita nell'altro mondo: lo stomaco degli umani. Pertanto, anche se il progetto WQ non esclude la *possibilità* di un miglioramento della qualità di vita di *alcuni* animali d'allevamento, rimane comunque nell'ambito rigidamente circoscritto di un discorso che non mette mai in discussione la legittimità della ricerca e della rivendicazione di "conoscenza" sugli animali d'allevamento nella loro interezza. È solo nel contesto di un uso strumentale degli animali che può darsi l'imperativo di "conoscerli" nella loro interezza. Senza lo sfruttamento e l'oppressione umani, la categoria "animali d'allevamento" semplicemente non esisterebbe. Il potere pastorale è allora una ricodificazione dei *mezzi* di sfruttamento che non mette in dubbio il *fine* dello sfruttamento medesimo. Le verità che gli scienziati sono in grado di ottenere dai loro "greggi" obbedienti sono quindi estremamente limitate. Qui è all'opera un

66 *Ibidem*, p. 28.

67 Marc Bracke e Hans Spoolder, *Novel Object Test Can Detect Marginal Differences in Environmental Enrichment in Pigs*, in «Applied Animal Behaviour Science», vol. 109, 2008, p. 45.

potente interesse costituito che permette di rimanere insensibili a determinate verità come, ad esempio, l'"espressione" del semplice desiderio di *continuare a vivere e di sottrarsi alla morte*. Non vi è dubbio che la fabbricazione di docilità e la riduzione delle reazioni di panico nei mattatoi facilitino il rimaner sordi alle voci dei condannati che cercano di opporre resistenza, e possono

nel migliore dei casi essere considerate come un ulteriore indebolimento dell'incapacità moderna di mettersi in ascolto (prendersi cura) dell'Altro animale<sup>68</sup>.

La normalizzazione degli animali d'allevamento sulla base dell'esibizione di «sentimenti positivi» o di "comportamenti appropriati" sottrae loro, in maniera ancora più definitiva, la possibilità di dar voce alla protesta contro l'evidenza inconfutabile che sono tenuti prigionieri e trattati come «risorse» e non come «creature»<sup>69</sup>.

Di particolare interesse nel progetto WQ è la sua originale capacità di produrre un legame pastorale in grado di assorbire al proprio interno "consumatori", animali d'allevamento e "titolari" delle pratiche di sfruttamento e oppressione: allevatori, commercianti, amministratori, ecc<sup>70</sup>. In altri termini, anche i "consumatori" vengono assoggettati al potere pastorale. Grazie alla possibilità di acquistare prodotti del "benessere" e grazie alla condivisione del "sapere" sull'«animale nella sua interezza» per mezzo delle informazioni fornite sulle etichette, anche i consumatori si assumono le proprie responsabilità nei confronti del loro "gregge", ancorché morto. Pertanto, da un punto di vista liberazionista o abolizionista, il rischio maggiore associato al WQ è il fatto che questo progetto offre ai "consumatori" la possibilità di "conoscere" le vite degli animali d'allevamento, di esimersi dall'architettura ideologica negazionista, di mitigare il disagio morale indotto dalla dieta carnea e, quindi, di continuare a consumare carne nello stesso momento in cui consumano l'affermazione morale secondo cui starebbero rispondendo ai doveri che hanno assunto nei confronti degli animali d'allevamento. Grazie alla confessione del proprio appagamento, o quantomeno dell'assenza di paura, l'*assoggettamento* degli animali d'allevamento viene giustificato in quanto parte del loro stesso benessere. La natura intrinsecamente violenta dell'allevamento intensivo viene resa ancora più invisibile di quanto già non avvenga nel contesto del regime disciplinare, tenuto materialmente nascosto, dell'allevamento intensivo.

Nel paragrafo successivo, prenderò in esame l'impatto del "benessere

68 M. Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir*, cit., p. 56.

69 *Ibidem*, p. 55.

70 H. Blokhuis, *Improving Animal Welfare in the Food Quality Chain*, cit.

animale” sulle relazioni tra umani e animali d’allevamento alla luce della nozione popolare di “carne felice”.

### Prendersi cura della “carne felice”

Come accade per i discorsi scientifici sul benessere, siano essi “disciplinari” o “pastorali”, anche nel caso di quelli popolari sulla “carne felice” viene sempre presentato uno scenario ritenuto vantaggioso per tutti. Gli animali felici sono anche più gustosi, come illustrato dagli esempi che seguono:

Siamo specializzati nella produzione di carni di qualità eccellente ottenute da animali allevati in libertà e all’aperto, il cui benessere è sempre messo al primo posto. [...] Il risultato è una carne di qualità superiore, gustosa e di cui ti puoi fidare. I nostri animali conducono una vita meravigliosa<sup>71</sup>.

Non dovrebbe essere difficile capire che un animale che ha vissuto una vita felice produce carne di qualità superiore<sup>72</sup>.

Sappiamo bene che la qualità di vita di un animale determina la qualità della carne che mangiamo<sup>73</sup>.

Mandrie tranquille producono carne di qualità superiore<sup>74</sup>.

Non c’è alcuna ragione per essere brutali con gli animali se non ce n’è necessità. La brutalità causa ferite e aumenta il tasso muscolare di adrenalina e di ormoni cattivi<sup>75</sup>.

I consumatori di “carne felice” sono pertanto premiati da un punto di vista gustativo per il loro pastorato vicario e ricevono un’approvazione morale in quanto si sono fatti carico della loro *responsabilità* nei confronti degli animali:

Può essere costoso. Ai mercati contadini, nei negozi salutistici e nei ristoranti decidiamo di spendere un po’ di più per mangiare – e sentirci – molto meglio<sup>76</sup>.

71 Happy Meats, «Welcome to Happy Meats», in <http://www.happymeats.co.uk/>.

72 The Well Hung Meat Company, «Values», in <http://www.wellhungmeat.com/beliefs.php>, 2009.

73 Niman Ranch, «Frequently Asked Questions», in <http://www.nimanranch.com/faq.aspx#q11>, 2009.

74 *Id.*, «The Niman Ranch Story», in [http://www.nimanranch.com/about\\_us.aspx](http://www.nimanranch.com/about_us.aspx), 2009.

75 Peter Rubin, *Guess Who’s Coming to Dinner*, in «Good», vol. 9, Marzo-Aprile 2008 (<http://www.good.is/post/guess-whos-coming-as-dinner/>). L’affermazione è di Ariane Daguin, «uno dei pionieri della carne allevata umanamente».

76 *Ibidem*.

L’espressione “carne felice” è elegante se contrapposta a quella di “macchine animali”. Quest’ultima comporta uno shock morale dal momento che esplicita il processo tramite il quale dei soggetti (gli animali) sono ridotti a oggetti (le macchine). Il libro di Ruth Harrison sollecita nei lettori sentimenti di repulsione al pensiero di consumare il risultato di questo annichilimento della soggettività. Al contrario, la nozione di “carne felice” inietta soggettività (l’essere “felici”) in un oggetto (la carne). Ciò è completamente privo di senso, ma si rivela utile a mantenere in vita il mito secondo cui il potere pastorale non prevede sfruttamento: l’associazione tra felicità e carne rafforza l’idea che gli animali d’allevamento esistono esclusivamente per “produrre” carne. L’essere uccisi, macellati, venduti e consumati è il compimento del loro destino, come è il caso della creatura suicida del romanzo *Ristorante al termine dell’Universo* di Douglas Adams: «Io sono il principale piatto del giorno. Vi sono parti del mio corpo che vi interessano particolarmente?»<sup>77</sup>. *L’auto-mortificazione*, quindi, è la ragione di vita e di morte di questi «animali viziati»<sup>78</sup>. La cultura popolare del cibo ricorre spesso a immagini di animali “suicidi” o auto-mortificati in atteggiamenti cannibalici, frequentemente rappresentati come personaggi di cartoni animati che si leccano i baffi al pensiero di mangiare la loro stessa carne o quella di loro conspecifici<sup>79</sup>. Grazie all’architettura del potere pastorale, la “carne felice” rende “rispettabile” questo tipo di rappresentazione “volgare”. Nel lungo articolo del critico alimentare Peter Rubin, gli animali d’allevamento sono già *carne*: «Questi animali vivono in libertà, sono lasciati al pascolo e sono allevati pazientemente; sono *carne artigianale*»<sup>80</sup>.

La felicità diventa così un valore aggiunto per la carne, qualcosa da consumarsi insieme alle fibre muscolari, al grasso e al sangue. Il “consumatore etico” si sazia moralmente consumando la felicità degli animali mentre il suo stomaco si riempie dei loro cadaveri. La giustapposizione di “benessere” e “qualità” è quindi più efficace della mera giustificazione dello sfruttamento. I produttori di “carne felice” si autoesaltano nel promuovere entrambi questi aspetti a fini commerciali, spesso con effetti tragicomici. Sulla stessa pagina web, la *Well Hung Meat Company* (la retorica machista dell’alimentazione carnea non necessita qui di essere ribadita) non solo si vanta di poter sostenere che «il benessere animale è prioritario», ma rivendica anche l’affermazione seguente: «Ancora più importante: il gusto è il nostro interesse principale». La felicità,

77 Douglas Adams, *Ristorante al termine dell’Universo*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano 2002, p. 120.

78 P. Rubin, *Guess Who’s Coming to Dinner*, cit.

79 Cfr., ad es., <http://suicidefood.blogspot.com/>.

80 P. Rubin, *Guess Who’s Coming to Dinner*, cit. (corsivo aggiunto).

però, non si ferma qui. I consumatori di “carne felice” sono infatti invitati ad assumere un ruolo pastorale nei confronti degli stessi allevatori, prendendosi cura di quei lavoratori che preservano uno stile di vita nobile (pastorale) a dispetto dello strapotere dell’*agribusiness* disciplinare:

Le invadenti attività commerciali dell’industria della carne hanno causato problemi innumerevoli e ben documentati nei grandi stabilimenti di lavorazione, quali quelli di ConAgra e Cargill: malattie, crudeltà e un gusto scipito che ha poco a che vedere con quello che 50 anni fa possedeva la carne di pollo, di manzo e di maiale. Ma *Veritas Farms* e decine di altri piccoli produttori nazionali ci offrono un’alternativa a tutto questo<sup>81</sup>.

La “carne felice”, inoltre, feticizza l’idea delle “razze perfette” come portatrici di una moralità superiore rispetto a quella di chi è soggetto al potere disciplinare:

«Sono madri grandiose: – afferma Alward – non hanno bisogno di essere rinchiusi in un box angusto e di essere legate per sei-otto settimane durante l’allattamento per evitare che si rotolino sui loro piccoli»<sup>82</sup>.

In questo e in altri esempi dello stesso tenore, le affermazioni sulle qualità estetiche degli animali “da carne felice” («Guardalo: è principesco!», «Non sembra un animale di Walt Disney?»<sup>83</sup>) riflettono i meriti dei consumatori, i quali rivendicano una responsabilità vicaria nella creazione di questi animali belli, sani e soddisfatti [*sic*] nel momento stesso in cui prendono le distanze dalla degradazione degli “animali ripugnanti” dell’allevamento intensivo.

Il feticismo delle razze induce Rubin a rivisitare le radici teologiche del pastorato, parlando di animali «resuscitati dopo che le loro razze erano praticamente già estinte» e facendo ricorso a metafore di derivazione noaica: «Le fattorie sono da considerarsi alla stregua di operazioni di salvataggio». Una delle persone da lui intervistate va oltre e sostiene che:

Se si crede all’esistenza di Dio e se si sta gustando della carne saporita, non c’è alcuna ragione per ritenere che quell’animale sia stato creato così gustoso per poi essere mantenuto in vita senza che se ne apprezzino le carni<sup>84</sup>.

Un’affermazione così grottesca sembra suggerire che tutti noi dovremmo uccidere e mangiare rapidamente quanti più animali possibili al fine di soddisfare la volontà divina. Questo modo di pensare non differisce molto da quello con cui

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem* (corsivo aggiunto).

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, l’affermazione riportata è di Daguin.

il marchese de Sade giustifica lo stupro, la tortura e l’uccisione di umani e non umani ne *Le centoventi giornate di Sodoma*<sup>85</sup>. Egli postula una simil-teologia basata sull’idea di una Natura intrinsecamente distruttiva, di cui ne è testimone la manifesta ubiquità della sofferenza e della violenza che, in “natura”, il più forte infligge al più debole<sup>86</sup>. La giustificazione del sadico riposa quindi sul fatto che chi è privilegiato nell’ambito della gerarchia sociale, interpretata come “naturale”, ha il dovere di agire secondo “natura”, “distruggendo” chi privilegiato non è, semplicemente per la soddisfazione del proprio piacere<sup>87</sup>. In altri termini, se pensiamo che qualcosa ci possa far star bene e se occupiamo una posizione di privilegio che ci permette di farla franca, bene, allora facciamo questa tal cosa senza esitazioni! Ironicamente, il discorso sadico sulla “natura distruttiva” rappresenta un’analisi più corretta della vittimizzazione del non-privilegiato di quanto non lo sia quella della retorica pastorale della “cura” nei confronti delle vittime degli allevamenti di “carne felice”.

La retorica della “carne felice” corrisponde alla versione popolare delle relazioni del potere pastorale su cui si basano i discorsi sul “benessere animale”. Essa facilita l’adozione del ruolo benevolente del pastore piuttosto che quello disciplinare dettato dall’interesse economico. Essa rassicura i consumatori circa il fatto che *conoscono* i bisogni e i desideri degli animali d’allevamento e che questi bisogni e desideri sono soddisfatti proprio *perché* si cibano delle carni di quegli stessi animali. Gli animali dal canto loro vivono una vita auto-mortificata nella perfetta sottomissione alle norme estetiche dei loro “consumatori”.

## Conclusioni

In questo saggio ho cercato di mostrare come le tecniche del potere disciplinare e di quello pastorale offrano paradigmi utili per comprendere lo spostamento discorsivo sulla nozione di “benessere animale” e la comparsa della nozione di “carne felice”. Non esiste un legame preciso tra gli esempi tratti dal progetto WQ e quelli dei “produttori” di “carne felice”, ma entrambi evidenziano il ruolo del potere pastorale, i primi nel contesto scientifico e i secondi in quello popolare. È però particolarmente importante sottolineare che il progetto WQ esprime l’ambizione politica di riconciliare e rafforzare reciprocamente il discorso

85 Donatien Alphonse François de Sade, *Le centoventi giornate di Sodoma*, trad. it. di G. De Col, ES, Milano 1991.

86 Pierre Klossowski, «Nature as Destructive Principle», in D. A. F. de Sade *The One Hundred & Twenty Days of Sodom*, Arrow Books, Londra 1990.

87 Cfr., ad es., D. A. F. de Sade, *Le centoventi giornate di Sodoma*, cit., pp. 189-191.

sul benessere di stampo scientifico e quello di stampo popolare, impedendo in tal modo che l'abolizionismo e il liberazionismo possano declinare le relazioni tra umani e animali d'allevamento in maniera più radicale e sovversiva. In questo contesto, il pensiero di Foucault delegittima la narrazione *welfarista* di un progresso morale, in quanto mostra chiaramente la *contingenza* del "benessere animale": questo non è altro che una forma del rapporto istituito dal potere pastorale che si è *resa necessaria* a seguito della crescente preoccupazione sul ruolo che gli umani hanno assunto nello sfruttamento e nella dominazione del mondo naturale e degli altri animali. Ciò è da attribuirsi, almeno parzialmente, all'impegno di attivisti e intellettuali nel denunciare gli orrori dell'allevamento intensivo. Le relazioni del potere disciplinare, sebbene costituiscano la gran parte di ciò che permea la vita quotidiana degli animali d'allevamento, sono sempre più messe in dubbio e considerate insoddisfacenti da parte dell'opinione pubblica, come mostrato dalla ricerca sui "consumatori" condotta dal progetto WQ. D'altro canto, però, il "benessere animale" crea più problemi di quanti non ne risolva (di fatto non ne risolve alcuno). Un allevamento o un mattatoio ritenuti "ottimali" da sistemi di valutazione del tipo di quelli proposti dal QBA mostrano soltanto che gli animali allevati sono *ingannati* circa le reali intenzioni assassine di coloro che se ne prendono "cura". Quanto più "felice" è un animale d'allevamento, tanto più profondo è il tradimento della sua fiducia nel momento in cui, nel mattatoio, viene riscosso il prezzo sanguinoso del "buon trattamento". Questo processo esercita, però, un effetto opposto sul "consumatore": la mancanza di una resistenza percepibile, se si escludono i casi di "aggressioni" o le stereotipie tipiche di questi animali, rende lo sfruttamento meno visibile e quindi più resistente alla critica morale.

Il veganesimo, che comprende il ripudio del privilegio specista ma che non si limita a questo, è la risposta razionale e compassionevole all'oppressione e allo sfruttamento degli animali, d'allevamento o meno, da parte degli umani. Esso però non risponde agli interessi accademici ed economici che traggono vantaggio dal perdurare dell'assoggettamento degli animali. Per mantenere i nostri privilegi sono necessari nuovi discorsi e, per il momento, le relazioni previste dal potere pastorale si stanno dimostrando efficaci:

Alward e Turco sostengono che un buon 10% della loro clientela è costituita da vegetariani e vegani convertiti che hanno compreso che la carne pulita influenza l'industria dell'allevamento intensivo molto più che non il tofu importato<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> P. Rubin, *Guess Who's Coming to Dinner*, cit. Per ulteriori testimonianze su vegani e vegetariani "convertiti" alla "carne felice", cfr. <http://www.humanemith.org>.

La rimozione del privilegio richiede una vigorosa contestazione dell'architettura delle relazioni del potere pastorale tra umani e animali d'allevamento. La visibilità culturale della retorica della "carne felice" può rivelarsi sufficiente a tranquillizzare le coscienze di molti onnivori sul fatto che ci stiamo muovendo nella giusta direzione e che il pastorato, con i suoi rimandi nostalgici all'Età dell'oro dell'allevamento familiare, è il *telos* inevitabile dell'attuale riforma *welfarista*: «Ho visto come vive. Rispetto la sua morte. E sto bene»<sup>89</sup>.

*Traduzione dall'inglese di Massimo Filippi.*

<sup>89</sup> *Ibidem*.