

Stephen Thierman

Dispositivi di animalità: Foucault visita un mattatoio¹

Il detenuto disse di sentirsi imbrogliato. Non era tenuto a fare quel lavoro da messicano. Al secondo giorno stava già pensando di mollare. «Non ci posso credere», disse, sfregandosi i polsi come se fossero stati appena liberati dalle manette. «Fanculo questo lavoro. Ti trattano come un animale»².

Se Michel Foucault avesse scritto un libro sugli animali non umani, immagino che avremmo trovato un'introduzione avvincente in apertura del volume. Al posto della vicenda del regicida Damiens, avrebbe potuto descrivere gli ultimi istanti di vita di un maiale o di una scrofa in procinto di essere trasformato/a in bracioline e prosciutto. L'immagine del potere all'acme della sua violenza sarebbe in questo caso costituita da una scena di smembramento, sangue e viscere. E invece di mettere in contrasto tale immagine con il meticoloso programma carcerario di Léon Faucher, Foucault avrebbe potuto seguire una giornata qualunque di un comune cittadino proprietario di un gatto. Senza tralasciare le visite dal veterinario, la distribuzione dei pasti per tenere il peso sotto controllo e la spazzolatura dei denti per garantire un'adeguata igiene orale, avrebbe presentato l'immagine contrastante di un potere che agisce regolando e normalizzando. Nelle pagine successive avrebbe presumibilmente cercato di analizzare in dettaglio come sia stato possibile passare dalla prima alla seconda scena e come il potere sia stato in grado di trasformarsi da una all'altra.

Foucault non ha scritto un libro del genere. Il compito di riempire il vuoto spetta quindi a chi ritiene che la sua metodologia di analisi e i suoi

1 Il titolo riprende quello di Cressida J. Heyes, «Foucault Goes to Weight Watchers», in «Hypatia», n. 21, 2006, pp. 126-149 [Questo saggio è stato pubblicato in «Foucault Studies», n. 9, settembre 2010, pp. 89-110; ringraziamo l'autore e la rivista per averci concesso di riprodurlo in italiano – N.d.T.].

2 Charlie LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», in Cary Wolfe (a cura di), *Zoologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, pp. 183-197.

strumenti concettuali siano utili per l'esplorazione del modo in cui ci relazioniamo con gli altri animali³. Questo saggio si muove in tale direzione.

I. Dispositivi

In un'intervista pubblicata nel 1977, l'interlocutore si focalizza sul concetto di «dispositivo di sessualità» a cui Foucault aveva accennato nel primo volume della *Storia della sessualità*, e domanda al filosofo francese di chiarire il significato e la funzione metodologica del termine dispositivo. Foucault risponde fornendo la seguente definizione:

Un insieme decisamente eterogeneo, che implica discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, insomma un detto ma anche un non detto, son questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è quindi la rete che si può stabilire fra questi elementi⁴.

Si potrebbe pertanto sostenere che, secondo Foucault, la descrizione di un dispositivo fa luce su un determinato «ambiente»; in altre parole, il dispositivo delinea un campo di interazioni che rende possibile una specifica forma di esperienza (o di percezione). Al pari di un microscopio, o di una sala di specchi, ci mette in condizione di «vedere» più precisamente⁵.

Fin da subito è importante chiarire che il progetto di Foucault non è di natura meramente descrittiva, ma che l'analisi di un dispositivo è un modo di considerare criticamente una determinata questione. Ad esempio, Foucault evoca la nozione di dispositivo di sessualità per sostenere che è sbagliato

3 In questo saggio citerò molti studiosi che hanno fatto ricorso a Foucault per esplorare questioni legate agli animali e all'animalità. Su un piano in parte differente, per chi è interessato alla possibile influenza di Foucault sul pensiero ecologista, rimando a Éric Darier (a cura di), *Discourses of the Environment*, Blackwell Publishers, Oxford e Malden 1999. L'introduzione del curatore di questo volume, «Foucault and the Environment» (pp. 1-33), fornisce una panoramica molto utile su come i differenti momenti del pensiero di Foucault possano dimostrarsi fecondi per il dibattito ambientalista.

4 Michel Foucault, «Il giuoco», trad. it. di E. Perrella in «Millepiani», n. 2 (*Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*), 1994, pp. 23-51. Le citazioni riportate sono a p. 25.

5 Questa definizione riecheggia nella recente riflessione di Jean-Louis Baudry condotta nell'ambito della teoria cinematografica. Baudry ci invita infatti a spostare l'attenzione dal contenuto dei singoli film al «dispositivo cinematografico» (ad es., la sala, il proiettore, lo schermo, le poltrone, ecc.) che struttura l'esperienza degli spettatori. Cfr. Jean-Louis Baudry, «Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de réalité», in «Communications», vol. 23, n. 1, 1975, pp. 56-72.

concepire la sessualità come repressione⁶. Quando si mette in fila una serie di elementi differenti – l'accresciuta preoccupazione per la sessualità infantile nei discorsi medici, nel contesto delle relazioni familiari, nell'ambito delle istituzioni pedagogiche, ecc. – viene messa in luce una nuova descrizione dell'emergenza storica della "sessualità". Il dispositivo analizzato da Foucault evidenzia come la concezione (e l'esperienza) della sessualità in un preciso periodo storico si realizzi grazie all'interconnessione (e al sostegno vicendevole) di fattori eterogenei. Inoltre, in quanto «sempre inscritto in un giuoco di potere»⁷, il dispositivo consente a Foucault di evidenziare le dimensioni politiche di tali interrelazioni sature di potere – dimensioni che vengono trascurate quando si ritiene che una questione attenga al campo del "naturale", come nel caso della sessualità⁸.

È mia intenzione appropriarmi della nozione di *dispositivo*. Insieme ad altri concetti e intuizioni foucaultiani, anche il dispositivo può essere rifunzionalizzato per analizzare un importante aspetto della vita umana: la modalità di interazione con gli altri animali (non umani). Nonostante gli interessi di Foucault siano stati decisamente antropocentrici, i suoi strumenti possono comunque essere utilizzati al fine di riconsiderare secondo nuove prospettive le nostre relazioni con gli altri animali⁹. A questo scopo può essere fecondo iniziare dall'analisi della terminologia foucaultiana condotta da Giorgio Agamben¹⁰. Sebbene nella prima definizione mantenga una connotazione antropocentrica¹¹, il termine viene successivamente

6 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 19-48.

7 *Id.*, «Il giuoco», cit., p. 27.

8 Ancora una volta l'uso che Foucault fa del concetto di dispositivo a scopi politico-critici è in sintonia con la riflessione di Baudry, il quale ritiene che l'occultamento di una struttura-apparato possa associarsi a pericolose derive ideologiche e, pertanto, che il suo smascheramento possa produrre un «effetto di sapere» in grado di mettersi al servizio della critica ideologica. Cfr. J.-L. Baudry, «Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus», in Philip Rosen (a cura di), *Narrative, Apparatus, Ideology*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 286-298. È comunque fuor di dubbio che, nonostante formalmente simili, sussistano profonde differenze tra l'approccio di Foucault e quello di Baudry (ad es., le loro considerazioni sulla psicoanalisi).

9 Paola Cavalieri ritiene che Foucault si sia lasciato sfuggire la possibilità di decostruire la nozione di "animalità" e critica l'«assordante silenzio» del suo pensiero nei confronti degli altri animali. Cfr. Paola Cavalieri, «A Missed Opportunity: Humanism, Anti-Humanism and the Animal Question», in Jodey Castricano (a cura di), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2008, pp. 97-123. Anche Donna Haraway sottolinea lo «sciovinismo di specie» di Foucault ma sostiene comunque che i concetti foucaultiani siano in grado di arricchire la riflessione sulla relazione umano-animale. Cfr. Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. 60. Seguendo Haraway, intendo adottare un approccio costruttivo nei confronti del lavoro di Foucault.

10 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006.

11 Un dispositivo rimanda a «una *oikonomia*, cioè a un insieme di prassi, di saperi, di misure,

caratterizzato in maniera più generale e, a mio parere, più promettente: un dispositivo è

qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi¹².

Da un lato abbiamo i *dispositivi* (ad esempio, Agamben fa riferimento alla tecnologia dei telefoni cellulari) e dall'altro *esseri viventi*. Agamben prosegue sostenendo che un terzo elemento, «i soggetti», emerge «dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo tra i viventi e i dispositivi»¹³. È un dibattito ancora aperto se gli altri animali possano o meno divenire «soggetti» in questo senso, ma lo slittamento da «uomini» a «esseri viventi» ci consente di iniziare a riconoscere che le esperienze (e le soggettività) di altre creature possono anch'esse venire profondamente modellate dai dispositivi all'interno dei quali sono situate¹⁴. Seguendo Agamben, possiamo pensare ai dispositivi come a spazi complessi in cui una varietà di elementi differenti – naturali e artificiali, viventi e non viventi, umani e non umani – interagiscono, si sostengono ed entrano in conflitto secondo una moltitudine di modalità variabili e vicendevolmente costitutive¹⁵. Un vantaggio di questa rilettura è quello di permettere di sviluppare creativamente il pensiero di Foucault oltre il regno degli interessi esclusivamente umani che ne hanno limitato l'analisi. Dal momento che contengono quella molteplicità eterogenea di elementi che Foucault ha elencato nella sua definizione, i «dispositivi di animalità» rappresentano un titolo adeguato per il campo che intendo esplorare. Di seguito cercherò di evidenziare alcuni di questi

di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare, in un senso che si pretende utile, i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini», *ibidem*, p. 20.

12 *Ibidem*, p. 22.

13 *Ibidem*.

14 Per un'analisi affascinante (e foucaultiana) delle modalità secondo cui la soggettività bovina si costituisce nella relazione con le nuove tecnologie di mungitura meccanica, cfr. Lewis Holloway, «Subjecting Cows to Robots: Farming Technologies and the Making of Animal Subjects», in «Environment and Planning D: Society and Space», n. 25, 2007, pp. 1041-1060.

15 L'uso che propongo del termine dispositivo è affine a quello di «rete» di Bruno Latour (questo concetto prevede un'interazione di un numero incommensurabile di elementi in una dinamica reciprocamente costitutiva). Inoltre, il tentativo compiuto da Latour di considerare il laboratorio come nodo centrale nella circolazione di una molteplicità di forze, è simile all'operazione di Baudry di decostruire il dispositivo cinematografico, a quella di Foucault di ricostruire un dispositivo della sessualità e a quella di questo saggio che prova a focalizzare l'attenzione sugli aspetti deleteri del mattatoio. Cfr. Bruno Latour, «Give Me a Laboratory and I Will Raise the World», in Mario Biagioli (a cura di), *The Science Studies Reader*, Routledge, New York 1999, pp. 258-275.

elementi – tenendo ben presente che la lista sarà tutt'altro che esaustiva – al fine di comprendere meglio un territorio ancora inesplorato.

I discorsi incentrati intorno agli, e focalizzati sugli, animali non umani affiorano senza sosta nell'ambito dell'etologia, della psicologia comparata, della sociobiologia, della medicina veterinaria, dell'ingegneria agraria, degli ambienti di allevamento dei cani, della letteratura e del cinema. Le istituzioni, in un'accezione più ampia, comprendono pratiche quali la convivenza con animali da compagnia o la zootecnia e, in una più limitata, rituali religiosi (ad esempio il sacrificio animale), università (coinvolte nella ricerca sugli animali) e organizzazioni giovanili come 4H (impegnate nell'allevamento di ovini)¹⁶, intesi come luoghi istituzionali in cui gli animali sono implicati in vari modi. Le sistemazioni architettoniche comprendono mattatoi, laboratori, zoo, acquari, rifugi per animali e pensioni per cani¹⁷. Leggi e decisioni regolamentari comprendono in Canada il *Canadian Agricultural Products Act* e lo *Health of Animal Welfare Act* e negli Stati Uniti lo *Humane Slaughter Act* e l'*Animal Welfare Act*. I provvedimenti previsti dal codice penale per il crimine di zoostasia, le normative sulla crudeltà nei confronti degli animali e le ordinanze municipali sulla ristorazione o sul possesso di animali da compagnia sono ulteriori elementi giuridici d'interesse. Le misure amministrative coinvolgono, ad esempio, l'ammissione o l'esclusione degli animali nei o dai luoghi di lavoro o di studio¹⁸. Enunciati scientifici vengono pronunciati da etologi, zoologi, biologi evolucionisti, ecc. Proposizioni filosofiche possono concernere le caratteristiche della mente animale, con particolare riguardo alle differenze essenziali con quella umana, e al loro statuto morale. Proposizioni morali sono parte dei discorsi sui "diritti" e sulla "liberazione" animali e delle argomentazioni a sostegno del vegetarianismo. Infine, proposizioni (e richieste) filantropiche possono comparire nelle dichiarazioni di associazioni umanitarie, della PETA e di Greenpeace. È evidente l'eterogeneità di questo insieme di situazioni e tale eterogeneità sollecita una serie di domande

16 L'autore fa riferimento ad una delle più grandi ed antiche organizzazioni giovanili statunitensi, organizzazione che da tempo sostiene progetti educativi per ragazzi di tutte le età nell'ambito del settore zootecnico. Non a caso 4H è amministrata dal *National Institute of Food and Agriculture* e da *The United States Department of Agriculture* [N.d.T.].

17 *LA Dogworks* [una lussuosa pensione per cani della California – N.d.T.] ha ingaggiato una «squadra di architetti specializzati» e «il miglior ingegnere meccanico dell'industria per la cura degli animali» per progettare una struttura di accoglienza e di presa in carico che offra esclusivi trattamenti di bellezza e una «terapia dello shopping» in apposite boutique. Cfr. <http://ladogworks.com/welcome.html>.

18 Ad es., la questione se ammettere o meno i cani nelle biblioteche universitarie è stata sollevata nel corso di un incontro dell'organizzazione studentesca attiva nel mio dipartimento.

preliminari¹⁹.

Nel momento in cui interroghiamo la specificità di un determinato dispositivo di animalità, dovremmo cominciare chiedendoci quali relazioni esistono o potrebbero essere stabilite tra questi vari elementi. Che tipi di concettualizzazione degli altri animali sono promossi in particolari condizioni? Come sono trattati determinati animali in contesti specifici? Come gli attori umani sono invitati o forzati ad agire in situazioni differenti? Penso che dalle risposte a queste domande non emerga alcuna configurazione coerente e completa e che, nel tentativo di tenere insieme i diversi elementi, ci troveremo con tutta evidenza di fronte a ciò che Gary Francione ha chiamato la «schizofrenia morale» umana nei confronti degli altri animali²⁰. Al proposito basti pensare ai diversi luoghi occupati dagli animali da compagnia e da reddito e agli svariati discorsi che li riguardano per farsi un'idea delle immani incongruenze con cui, grazie a dispositivi variabili, vengono costituiti i differenti corpi degli animali umani e non umani²¹. Il mio auspicio è che l'incoerenza evidenziata dall'analisi di questi elementi vari e incommensurabili possa risultare istruttiva. Ritengo inoltre che l'esplorazione e il confronto di dispositivi differenti siano in grado di promuovere riflessioni radicali che ci potrebbero permettere di pensare la nostra relazione con gli animali non umani secondo prospettive inedite.

II. Tecnologie

Le interazioni umane con gli altri animali possono essere analizzate lungo due assi (di matrice foucaultiana). Ciascuno di questi contribuisce alla formazione di una visione critica che ci mette in condizione di concepire

19 I miei esempi riguardano principalmente animali domestici (e prigionieri) ed è su queste categorie che focalizzerò l'attenzione. Questi contesti sono infatti i luoghi più ovvi da cui prendere avvio quando si intende ampliare le intuizioni e i concetti foucaultiani. Sono comunque convinto che il pensiero di Foucault possa contribuire anche alla concettualizzazione delle relazioni (e della gestione) umane con gli animali selvatici.

20 Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights – Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia 2000, cfr. in particolare il cap. 1. Cfr. inoltre l'articolo, «Animals – Property or Persons?», in Cass R. Sunstein e Martha C. Nussbaum (a cura di), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York 2004, pp. 108-142.

21 Foucault ha evidenziato l'esistenza di un'analogia situazione schizofrenica in ambito strettamente umano – ciò che ha definito «antinomia della ragione politica», ossia la «coesistenza, nelle strutture politiche, di meccanismi di distruzione su larga scala e di istituzioni orientate alla cura della vita degli individui». Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 137.

nuove (e migliori) forme di rapporto. L'idea che vi siano modalità migliori e modalità peggiori con cui relazionarsi con altre creature implica, come emergerà più chiaramente in seguito, che esistono fulcri di normatività intorno a cui è possibile sviluppare una riflessione critica.

Foucault afferma che due nuclei di ragion pratica hanno maggiormente attirato la sua attenzione nel corso delle sue analisi. Il primo è costituito da ciò che ha definito «tecnologie di potere». Tali tecnologie «regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni» e implicano «una oggettivazione del soggetto»²². *Sorvegliare e punire*²³ può essere considerato l'esempio principale dell'analisi condotta da Foucault su questo particolare tipo di tecnologie. Il secondo è costituito dalle «tecnologie del sé». Tali tecnologie

permettono agli individui di effettuare con i propri mezzi [o con l'aiuto di altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via²⁴.

Foucault ha indagato questo secondo tipo di tecnologie soprattutto negli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* (*L'uso dei piaceri e La cura di sé*)²⁵. Ovviamente, Foucault utilizza il termine tecnologia in un'accezione molto ampia: non allude semplicemente all'attrezzatura, agli strumenti o ai mezzi materiali, ma a tutte le tecniche, le pratiche e le discipline che possono essere messe al servizio dell'ottenimento di un determinato obiettivo o scopo. In tale ambito, l'interesse di Foucault si rivolge con particolare attenzione a quei casi in cui l'applicazione di determinate tecnologie è finalizzata alla produzione di un certo tipo di soggetto umano.

Personalmente, sono maggiormente interessato a quelle situazioni in cui tali tecnologie coinvolgono anche gli altri animali. Innanzitutto, ritengo essenziali le circostanze in cui gli animali sono sottomessi a “determinati scopi”, ossia quando vengono dominati e/o oggettivati in un modo o nell'altro. Più nello specifico, intendo concentrarmi su quei luoghi in cui le relazioni

di potere riguardano/coinvolgono contemporaneamente sia umani che altri animali. Ritengo inoltre essenziale prendere in esame anche le differenti modalità in cui gli umani agiscono su se stessi, o si impegnano in pratiche che cercano di stabilire (o esprimere) un determinato tipo di relazione con altri viventi, e come in tal modo ambiscano a fare di sé un certo tipo di persona (ad esempio attraverso il vegetarianismo). In questa sede mi concentrerò sulla prima questione, rimandando la seconda ad uno studio successivo²⁶.

La mia analisi di una specifica «tecnologia di potere» prenderà le mosse da una disamina dei concetti di potere sviluppati da Foucault. Discuterò se sia possibile pensare gli altri animali come ad esseri implicati in «relazioni di potere» intese in senso foucaultiano. Successivamente prenderò in esame un preciso dispositivo di animalità – il mattatoio – in cui il potere disciplinare fa presa sia sugli umani che sugli altri animali. In tale contesto, mi soffermerò in particolare su un articolo pubblicato su «The New York Times» il 16 giugno 2000 e intitolato «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die» (Nel mattatoio ci sono cose che non muoiono mai)²⁷. Nell'analizzare questo articolo farò frequente ricorso al lavoro di Ralph Acampora. La sua riflessione bioetica fornisce infatti una notevole mole di strumenti teorici che possono essere utilmente impiegati per valutare criticamente uno degli “ambienti” politici che condividiamo con gli altri animali. Questi strumenti forniranno alla mia analisi (ispirata da Foucault) le basi e le linee guida per muoversi in direzione di una critica normativa.

III. Potere

La questione del potere diviene centrale nel lavoro di Foucault tra la metà degli anni Settanta e i primi anni Ottanta. A grandi linee, è possibile individuare nella sua riflessione tre elementi, tutti caratterizzati da opportunità e da limiti qualora si vogliano comprendere le interazioni umane con gli altri animali come relazioni di potere²⁸.

26 Per questa seconda linea d'indagine, cfr. Chloë Taylor, «Foucault e “l'etica del cibo”», trad. it. di G. Losi e M. Reggio, in «Liberazioni», n. 19, inverno 2014, pp. 4-26.

27 Questo articolo è stato successivamente pubblicato in *Zoologies* a cura di C. Wolfe, cfr. nota 2.

28 Con questa analisi mi avventurerò sullo stesso territorio che è stato mappato per la prima volta da Clare Palmer, «Taming the Wild Profusion of Things? A Study of Foucault, Power and Animals», in «Environmental Ethics», n. 23, 2002, pp. 339-358. Il mio approccio si distingue tuttavia da quello di Palmer soprattutto in termini di organizzazione e di priorità, nella misura in cui intendo raggiungere conclusioni etiche più generali a proposito delle relazioni di potere

22 *Ibidem*, p. 13.

23 *Id.*, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

24 *Id.*, *Tecnologie del sé*, cit., p. 13.

25 *Id.*, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2015; *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2014. Altro testo rilevante è *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

Il primo obiettivo di Foucault è il *potere disciplinare*. In *Sorvegliare e punire* sviluppa un'ipotesi storiografica secondo cui «ci fu, nel corso dell'età classica, tutta una scoperta del corpo come oggetto e bersaglio del potere», scoperta che ha fatto sì che il corpo fosse concepito come qualcosa che può essere «manipolato, coniato, ammaestrato, [...] che obbedisce, che risponde, che diventa abile, o le cui forze si moltiplicano»²⁹. L'introduzione al testo mostra efficacemente che il potere disciplinare si contrappone al potere sovrano che si è incarnato nel diritto ad uccidere e che spesso si è manifestato in modalità eccessive e grottesche³⁰. Eserciti, scuole, ospedali e prigioni sono, per Foucault, i luoghi esemplari dove il nuovo e meticoloso potere disciplinare si è esercitato e si è sviluppato. Due altri concetti, quelli di «docilità» e di «corpi docili», sono strettamente connessi a questa particolare forma di potere. Un corpo docile è un corpo «che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato»³¹ per mezzo di esercizi e programmi. La docilità viene inculcata e perpetuata da diverse tecniche, ad esempio la distribuzione spaziale degli individui per mezzo della reclusione, della suddivisione e della gerarchia (caserme, classi, ecc.), tramite il controllo delle attività (programmazione oraria, allenamento a ripetere determinati gesti, ecc.) e attraverso varie forme di sorveglianza (il panottico).

Uno dei maggiori problemi che si frappongono all'applicazione della nozione di potere disciplinare alle interazioni tra umani e animali risiede nella decisione se gli altri viventi possano o meno essere pensati come «corpi docili». In altre parole, è sensato utilizzare concetti come «soggezione», «trasformazione» o «miglioramento» quando riflettiamo sui modi in

che prenderò in esame, mossa questa che Palmer evita consapevolmente. Altrove Palmer presenta un'interessante analisi dell'"animalità" in Foucault: «Madness and Animality in Michel Foucault's *Madness and Civilization*», in Peter Atterton e Matthew Calarco (a cura di), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Continuum, Londra e New York 2004, pp. 72-84.

29 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 148.

30 Per un'eccellente applicazione degli strumenti teorici di *Sorvegliare e punire* alla questione dell'allevamento intensivo di suini, cfr. Dawn Coppin, «Foucauldian Hog Futures: The Birth of Mega-Hog Farms», in «Sociological Quarterly», n. 44, 2003, pp. 597-616. Per un'argomentazione che si avvia lungo un percorso differente dal mio, cfr. Dinesh Joseph Wadiwel, «Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life», in «Borderlands E-journal», n. 1, vol. 2, 2002. Wadiwel interroga la distinzione tra potere sovrano e potere disciplinare per mostrare la rilevanza dei concetti agambeniani di sovranità, nuda vita e biopotere al fine di pensare la relazione umano-animale. Cfr. anche Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Bio-political Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, che utilizza originalmente (e criticamente) le nozioni foucaultiane di biopotere e biopolitica. Al confronto, la mia analisi ha un carattere più modesto e preliminare, benché in definitiva ritenga che esista una certa affinità con la critica "zoopolitica" intrapresa da Shukin.

31 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 148.

cui i corpi degli altri animali, nei più svariati contesti, vengono manipolati e indotti ad agire? Personalmente penso di sì. Educare un cane a sedersi è un esempio della manipolazione che può essere esercitata su un corpo animale. Detto altrimenti, la possibilità di apprendere sembra indicare un certo grado di docilità canina. E questo è solo uno dei molti modi in cui trasformiamo, «miglioriamo» e instilliamo possibilità nei corpi di altre creature. Si potrebbero infatti considerare esempi ben più gravi. Pensiamo ai tacchini incapaci di spostare e di sostenere i loro stessi corpi dopo essere stati allevati per essere resi più gustosi al palato dei consumatori a Natale o nel giorno del Ringraziamento.

La giustapposizione di questi due esempi dovrebbe metterci in guardia da una lettura rigorosamente negativa dell'analisi foucaultiana del potere disciplinare. Al fine di acquisire qualunque genere di abilità (ad esempio, vestirsi o utilizzare la toilette), i nostri corpi devono essere resi docili facendo ricorso a svariate modalità. Si deve venire assoggettati a una serie di abitudini e di esercizi – si deve essere disciplinati, appunto – per acquisire quelle abilità che sono necessarie per eseguire determinate azioni. La disciplina non è necessariamente qualcosa di deleterio e ciò vale sia per gli umani che per i non umani, come probabilmente potrebbe suggerire l'esempio dell'addestramento dei cani³². Ovviamente, però, il potere disciplinare può assumere in molti contesti un aspetto problematico. Foucault riteneva che la prigione rientrasse in questa categoria e, per quel che mi riguarda, penso che ne faccia parte anche l'allevamento di tacchini. Nella prossima sezione, sosterrò che il mattatoio vada considerato, al di là di ogni dubbio, come una istituzione disciplinare problematica. In altre parole, il mattatoio dovrebbe essere visto come un luogo dove molti corpi docili (sia umani che non umani) sono assoggettati, usati e trasformati secondo procedure inquietanti. La mia tesi è che la disciplina diventa problematica nel momento in cui l'individuo su cui si esercita è ontologicamente degradato in modo da eliderne la singolarità.

Una seconda concettualizzazione, che Foucault sviluppa in una fase successiva del suo percorso, ritrae il potere come forza *produttiva*. Foucault considera questa forma di potere come alternativa a quello che chiama il modello liberale o «giuridico-discorsivo» del potere. Egli pensa che tale

32 Ciò non corrisponde a sostenere che l'addestramento degli animali sia sempre da ritenersi moralmente benevolo o che non possa essere compromesso dalla malafede dell'addestratore. Al contrario, voglio semplicemente suggerire che le interazioni umane con altri animali possono assumere un ampio spettro di possibilità. Per una discussione approfondita sull'addestramento animale, cfr. Paul Patton, «Language, Power, and the Training of Horses», in C. Wolfe (a cura di) *Zoologies*, cit., pp. 83-99.

concezione tradizionale (per cui il potere è una forza repressiva esercitata dall'alto verso il basso e che può essere movimentata al pari delle merci) sia inadeguata alla comprensione dell'ordine sociale moderno. Per lui il potere non è tanto qualcosa di esercitato da un sovrano sui propri sudditi, quanto piuttosto «il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»³³. Foucault ci invita a pensare al potere come a qualcosa di intrinsecamente attraversato dalla lotta e dal conflitto. Le forme dominanti di potere e quelle che vi si oppongono non vanno concepite come entità separate ma come interrelate. Il potere non è solo una forza repressiva, poiché è anche in grado di produrre le condizioni per la sua stessa sovversione.

Foucault presenta una quantità di indicazioni metodologiche utili a guidare l'analisi sul potere così concepito. Tali punti metodologici possono essere ulteriormente ampliati per favorire lo studio delle nostre interazioni con gli altri animali. In primo luogo, Foucault ci invita ad osservare come il potere lavori sui propri confini. Egli sottolinea di essere poco interessato al modo in cui le teorie della punizione si fondano su concezioni della sovranità, del diritto monarchico o di quello democratico e sia invece attirato dall'analisi del modo in cui il potere di punire prende corpo in determinate istituzioni locali, regionali e materiali. Analogamente, piuttosto che intraprendere la formazione di una teoria generale dei diritti o dello stato morale che gli altri animali potrebbero possedere, è più rilevante guardare direttamente quei luoghi dove gli altri animali vengono in contatto con gli umani, così da osservare concretamente il funzionamento del potere³⁴. Foucault insiste poi sul fatto che non dovremmo metterci alla ricerca di intenzioni/motivazioni nascoste dietro a specifiche espressioni di potere. La domanda che dovremmo porci non è “*chi* detiene il potere e come lo mette in atto?”, ma “*dove* si installa il potere e quali sono i suoi effetti materiali?”. Da qui l'insistenza di Foucault a sottolineare che il potere non può essere considerato in astratto o come qualcosa che esiste indipendentemente dagli individui (che, quindi, possono decidere di mantenerlo o di alienarlo). Foucault ci invita a considerare il potere come una forza che modella e costituisce materialmente la soggettività degli individui e

a cercare di sapere come, poco a poco, si sono progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, il soggetto, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri ecc.

33 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 83.

34 Anche Palmer abbraccia una tesi simile dal momento che suggerisce di cominciare l'analisi a partire da una serie di «micropratiche». Cfr. C. Palmer, «Taming the Wild Profusion of Things?», cit., p. 346.

Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti³⁵.

Per tornare a quanto è inizialmente emerso in riferimento al pensiero di Agamben, dovremmo domandarci se è possibile pensare agli altri animali come a «soggetti» in questa accezione, ossia come ad esseri la cui stessa esistenza è modellata e costituita in maniera significativa dal potere. Personalmente penso di sì. Né gli umani né gli altri animali sono funghi hobbesiani: né noi né loro siamo «venuti su tutti all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco»³⁶. Noi e loro, al contrario, siamo gradualmente, progressivamente e materialmente costituiti in diversi contesti da una molteplicità di forze differenti. Gli animali selvatici sono molto diversi dai loro consimili cresciuti in cattività, in un laboratorio o in uno zoo³⁷. Un cane rinchiuso in una gabbia di un canile è certamente molto diverso dall'amato compagno di famiglia. Considerati da questa prospettiva, gli animali non umani sono soggetti formati da una varietà di forze che rispondono a tale modellamento in molte maniere diverse e singolari. Essi non sono oggetti inerti privi della capacità di reagire e di rispondere.

Una terza caratterizzazione del potere suggerita da Foucault – che sviluppa la precedente – è quella che lo intende come qualcosa che scorre e circola e non qualcosa di rigidamente attribuibile a un individuo o a un gruppo. Non dovremmo pensare ai soggetti come saturi o privi di potere, come se fossero un «bersaglio inerte o consenziente» del potere, quanto piuttosto come individui costantemente nella «posizione sia di subirlo che di esercitarlo»³⁸. Questo è uno dei modi in cui Foucault ci esorta a considerare il potere non solo come forza repressiva ma anche come forza produttiva. Il potere non dice semplicemente «No!», al contrario è in grado di produrre, di conferire capacità e di rafforzare. Ho suggerito di pensare agli animali non umani come a soggetti in senso foucaultiano, ma forse qui

35 M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”. *Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 32.

36 Thomas Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, trad. it. di N. Bobbio, TEA, Milano 1994, p. 205. Chiaramente Hobbes utilizza questa metafora come una sorta di esperimento mentale e non pensa affatto che gli umani si formino in maniera spontanea. Il suggerimento di Foucault è proprio quello di abbandonare simili premesse filosofiche ipotetiche e astratte per metterci a confronto con la complessità e i dettagli di ciò che ci si para di fronte.

37 Cfr. Sarah Whatmore, *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*, SAGE Publications, Londra 2002, pp. 35-58. L'autrice descrive in maniera molto efficace come il processo di integrazione in un particolare contesto abbia reso l'elefantessa Duchess molto diversa dai suoi conspecifici selvatici.

38 M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 33.

vale la pena di soffermarsi per un momento. Possiamo davvero pensare gli animali come individui che esercitano il (o sono sottoposti al) potere in maniera pregnante? Bisogna ammettere che è difficile formarsi un'immagine mentale di una tale forma di *agency*. I bovini condotti al mattatoio sono spesso riluttanti a seguire la mandria (e in tal caso vengono pungolati verso il loro destino) e il mio gatto reclama vigorosamente quando cerco di tagliargli le unghie. Non vi è dubbio che gli animali resistano nei più diversi scenari. Temo, tuttavia, che la maggior parte di noi consideri queste manifestazioni come una forma di resistenza più primitiva di quelle di ridirezione e di riappropriazione del potere che Foucault sembrava avere in mente. La limitata gamma di resistenza che gli animali sono in grado di esercitare potrebbe essere spiegata dal fatto che molti di loro si trovano ad essere inseriti all'interno di strutture umane appositamente disegnate per garantire un dominio inviolabile. Come afferma Clare Palmer,

da una prospettiva foucaultiana potremmo forse pensare, a grandi linee, alle relazioni tra umani e animali come formate da una molteplicità di micro-situazioni individuali in una serie variabile di ambienti in cui gli animali possono rispondere in maniera imprevedibile, resistere al potere umano o perfino esercitare loro stessi il potere. Ma questi micro-contesti sono «investiti, colonizzati, utilizzati, piegati, trasformati, spostati, estesi da meccanismi sempre più generali e da forme di dominazione globale»³⁹.

Da un lato, queste indicazioni metodologiche ci aiutano a individuare i luoghi dove gli animali sono pienamente sottoposti al dominio umano, luoghi dove la loro possibilità di resistenza e di reazione è forclusa. Dall'altro, sempre a partire da questa prospettiva, possiamo pensare ai vari movimenti e alle varie rivendicazioni – del tipo di quelle avanzate da attivisti di diversa estrazione –, come a qualcosa che gli umani elaborano per conto di altre creature. Questi individui rispondono e reagiscono all'interno della rete delle relazioni di potere con una serie di strategie che gli altri animali non sono in grado di mettere in campo (ad esempio candidandosi alle elezioni, impegnandosi in riforme legislative, sabotando navi baleniere, analizzando la letteratura sui metodi di allevamento, ecc.).

La quarta indicazione sul potere offerta da Foucault è quella secondo cui l'analisi dovrebbe essere condotta in senso «ascendente»⁴⁰. Tale analisi

39 C. Palmer, «Taming the Wild Profusion of Things?», cit., p. 352. La citazione di Foucault è tratta da «*Bisogna difendere la società*», cit., p. 34.

40 M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», cit., p. 34.

deve cominciare prestando attenzione ai «meccanismi infinitesimali»⁴¹, ciascuno dei quali possiede una propria storia e una propria traiettoria, delle proprie tecniche e delle proprie tattiche. Foucault non pensa che dovremmo iniziare prendendo in esame i fatti più generali, come ad esempio il dominio esercitato da una determinata classe sociale, per poi procedere a spiegare i fenomeni particolari all'interno della cornice definita da tali fatti (analisi discendente). Al contrario, «bisognerebbe [...] vedere come hanno potuto funzionare storicamente, partendo dal basso, i meccanismi di controllo»⁴². È tenendo presente questa indicazione che vorrei utilizzare il mattatoio come punto di partenza, cercando di definire in che modo il potere funzioni e circoli in questa istituzione e di analizzare le conseguenze che tale circolazione comporta nei confronti dei vari corpi situati dentro le sue mura.

Fino a questo punto abbiamo preso in esame due elementi della concezione foucaultiana del potere: l'ipotesi storiografica sullo sviluppo del potere *disciplinare* e alcune indicazioni metodologiche per teorizzare il potere come forza *produttiva*. Resta infine da dar ragione della connessione *potere/libertà* che emerge negli ultimi lavori di Foucault.

Ne «Il soggetto e il potere»⁴³ Foucault precisa che è il soggetto, e non il potere in sé e per sé, a costituire l'argomento ricorrente e unificante della sua ricerca. Nell'analisi del potere è interessato ai modi in cui questo influenza e modella i corpi e gli individui, ossia alle modalità di assoggettamento e di soggettivazione. A questo punto, Foucault distingue le relazioni di potere dalle relazioni comunicative e da quelle che definisce «capacità oggettive». Con quest'ultima espressione egli indica quelle forme di potere che vengono esercitate sulle «cose» e che sono in grado di modificarle, usarle, consumarle o distruggerle. Viceversa il potere di cui intende occuparsi mette in gioco relazioni tra individui: «Il termine “potere” designa le relazioni fra i partner»⁴⁴. Potremmo chiederci quale sia il posto che dovrebbero occupare gli animali nell'ambito di questa distinzione. Essi sono soggetti alle nostre capacità oggettive, dal momento che sono modificati, utilizzati, consumati e distrutti in una molteplicità di modi; esiterei tuttavia a considerarli alla stregua di “cose”. Altrettanto problematico è se possiamo pensare agli umani come coinvolti in relazioni con gli altri animali e se possiamo pensare ai non umani come a dei «partner». È probabile che Foucault

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, p. 35.

43 *Id.*, «Il soggetto e il potere», in Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di M. Bertani, D. Benati e I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

44 *Ibidem*, p. 246.

li avrebbe rubricati sotto la categoria delle “cose” – o perlomeno non ci ha fornito alcuna indicazione opposta – e, come tali, li avrebbe esclusi dal suo orizzonte analitico. Al contrario, ribadisco la necessità di una ontologia più estesa. La distinzione persone/cose non rende giustizia alla realtà in cui esistiamo, interagiamo e comunichiamo con gli altri animali. Mentre potrebbe anche essere vero che gli animali non sono nostri «partner» nel modo in cui lo sono gli altri umani, è sicuramente corretto concepirli come soggetti di potere in senso foucaultiano. La sua dicotomia persone/cose è di fatto insufficiente, poiché sottrae allo sguardo analitico un intero campo di questioni sociali, politiche ed etiche.

È però importante sottolineare che Foucault non considera questi tre domini (le relazioni di potere, la comunicazione e le capacità oggettive) come rigorosamente distinti, ma come sovrapposti e intrecciati:

Prendiamo ad esempio un’istituzione scolastica: la disposizione dei suoi spazi, la meticolosa regolamentazione che governa la sua vita interna, le diverse attività che vi vengono organizzate, le persone che vi vivono o che s’incontrano le une con le altre, ognuna con le proprie funzioni, il proprio ruolo ben definito. Tutte queste cose costituiscono un unico blocco fatto di capacità-comunicazione-potere⁴⁵.

Può essere illuminante pensare al mattatoio come ad un altro esempio di blocco di capacità-comunicazione-potere. Intendo però sottolineare di nuovo, in contrasto con l’approccio di Foucault, quanto sia essenziale resistere al riduzionismo ontologico, che considera gli altri animali alla stregua di “cose”, e analizzare come essi siano integrati in questo blocco e il modo in cui tale inclusione li influenza.

Anche la distinzione tra rapporti di violenza e relazioni di potere solleva dubbi circa l’applicazione del pensiero di Foucault alla relazione tra umani e animali. Da una parte «un rapporto di violenza agisce su un corpo o sulle cose; esso forza, sottomette, tortura, distrugge, o impedisce ogni possibilità»⁴⁶. Dall’altra parte, una relazione di potere

si articola su due elementi che sono indispensabili perché si abbia una vera relazione di potere: che «l’altro» (quello su cui si esercita) sia ben riconosciuto e mantenuto fino alla fine dell’azione; e che si apra, davanti alla relazione di

potere, un intero campo di risposte, reazioni, effetti, invenzioni possibili⁴⁷.

Nel caso di un’istituzione come il mattatoio sembra che si abbia a che fare con un rapporto di violenza, e non con una relazione di potere, nella misura in cui prendiamo in considerazione gli animali uccisi. In altri termini, nel mattatoio non sembra potersi realizzare un campo di reazioni possibili da parte degli animali, tanto più che essi non vengono riconosciuti come soggetti. Tuttavia, come vedremo in seguito, nel mattatoio il rapporto di violenza è connesso inestricabilmente con una moltitudine di relazioni di potere. La violenza inflitta agli altri animali – al pari della sottesa riduzione ontologica a cose – è inscritta nella struttura che le relazioni umane assumono nel mattatoio. Ovviamente, le dinamiche cambiano in altri dispositivi di animalità. Una persona che addestra un cane, o un cavallo, è forse maggiormente coinvolta in una relazione in cui forme di comunicazione e di reciprocità non sono escluse a priori. Questi, pertanto, potrebbero essere quei casi in cui una relazione umano/animale è rubricabile sotto la definizione foucaultiana di relazione di potere.

Ne «Il soggetto e il potere», Foucault definisce il potere come un modo di agire sulle azioni degli altri, modo esplicitamente connesso con la nozione di libertà: «Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono “liberi”»⁴⁸. Caratterizzando il potere in tal modo, Foucault si ricollega all’idea di «governamentalità», che descrive come quella forma di potere che struttura il campo delle azioni possibili per gli individui che vi sono sottoposti. Foucault ritiene che non possa darsi una relazione di potere laddove i fattori determinanti siano assoluti (questo è il caso di un rapporto di violenza o di dominio) e, di converso, che una relazione governamentale consenta un certo grado di mobilità e di resistenza (aspetto questo che conferma la componente *produttiva* del potere). La nozione di governamentalità è utile al fine di pensare le modalità con cui gli umani entrano in relazione con gli altri animali – senza dimenticarsi che le relazioni di «dominio» caratterizzano molte interazioni interspecifiche –, dal momento che siamo noi a strutturare i possibili campi di azione per molti altri animali in una molteplicità di modi. E credo inoltre che le inquietanti virgolette intorno al termine «liberi» della precedente citazione non escludano questa peculiare declinazione del pensiero foucaultiano. Detto altrimenti, Foucault sembra essere scettico circa il fatto che gli umani possiedano autonomia/libertà illimitata. Tale scetticismo minerebbe alla ra-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 247.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 248.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 249.

⁴⁸ *Ibidem*. Traduzione leggermente modificata per rendere chiaro quanto segue.

dice quella che è stata spesso considerata una delle differenze essenziali tra “l’uomo” e “l’animale”, ossia il possesso del libero arbitrio da parte degli umani – e della responsabilità che ne consegue – in opposizione all’esistenza istintuale e meccanica dell’animale⁴⁹. Se gli umani non sono radicalmente liberi, ossia se diventano ciò che sono nell’ambito di contesti locali, specifici e saturi di relazioni di potere, allora anche la nostra presunzione di rintracciare un’abissale differenza qualitativa tra umani e altri animali sembra essere rimessa in discussione.

Per ricapitolare, credo che le riflessioni di Foucault sul potere possano essere sviluppate al fine di pensare ai modi in cui gli umani si relazionano con gli altri animali. La sua analisi del potere *disciplinare* ci consente di considerare gli altri animali come «corpi docili» sottomessi a una varietà di tecniche, esercizi e regimi in molti contesti differenti. Ho affermato che non si dovrebbero considerare problematiche tutte le forme disciplinari, ma ho anche sostenuto che esistono casi in cui è necessario esercitare una valutazione critica dell’applicazione della disciplina e delle conseguenze che ciò comporta. Le considerazioni metodologiche di Foucault sulla *produttività* del potere indicano in direzione di inediti punti regionali/locali da cui prendere le mosse per ripensare ai modi in cui gli animali sono coinvolti nelle nostre vite e per interrogarci su come tale coinvolgimento possa suscitare in noi la necessità di riconsiderarne lo statuto morale. Infine, l’insistenza di Foucault sulla connessione potere/libertà apre nuove strade per riflettere sull’infinità di modi in cui le vite degli altri animali sono governate (e dominate). In ciò che segue, farò interagire tutti questi punti per svilupparli in maniera più concreta.

IV. Il mattatoio

In questa sezione descriverò il mattatoio come una tecnologia di potere analizzando un articolo giornalistico⁵⁰. Visto che questa scelta

49 Una variante di questa posizione è rintracciabile nella definizione heideggeriana dell’animale come «povero di mondo» in contrapposizione all’uomo «formatore di mondo». Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il melangolo, Genova 2005, pp. 230 sgg.

50 Al proposito esistono naturalmente molte altre fonti. Il romanzo di Upton Sinclair, *La Giungla*, trad. it. di M. Maffi, Il Saggiatore, Milano 2003, è un esempio classico. Il terzo capitolo di Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003, ha esercitato una notevole influenza. Il saggio di Eric Schlosser, *Fast Food Nation. Il lato oscuro del cheeseburger globale*, trad. it. di M. G. Gini, Il Saggiatore, Milano 2008, e l’omonimo film

potrebbe apparire bizzarra proverò a motivarla. L’articolo di LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», è il resoconto di prima mano di cosa sia un mattatoio⁵¹. Chiaramente esistono migliaia di altre storie che potrebbero essere raccontate, ciascuna delle quali con le proprie sfumature e peculiarità. Le tensioni razziali incombono nel mattatoio descritto da LeDuff, che si trova nel sud degli Stati Uniti. Tali tensioni potrebbero non svilupparsi in altri tempi e in altri luoghi o non comparire in resoconti che non diano loro sufficiente importanza. Mattatoi diversi possono essere gestiti in modi diversi, possono impiegare una forza lavoro più o meno tranquilla e possono essere circondati da realtà demografiche differenti. Di conseguenza potrebbe rivelarsi poco saggio cercare di trarre generalizzazioni ampie a partire da un materiale così limitato. La generalizzazione, però, non è il mio principale obiettivo; sono invece interessato a prendere in esame un esempio concreto che permetta di attivare processi di “sensibilizzazione”.

Questa idea di sensibilizzazione trae ispirazione da un’affermazione di Foucault circa l’effetto che la rivoluzione ungherese ebbe sul pensiero marxista: «A partire dal 1956 i filosofi non sono più stati in grado di pensare alla storia tramite categorie prestabilite. Hanno perciò avuto bisogno di ri-sensibilizzarsi agli eventi. I filosofi devono diventare giornalisti»⁵². In altri termini, i filosofi devono rendersi sensibili agli eventi al fine di poter sviluppare analisi più aderenti ai contesti storici. Quello di Foucault è un appello a lasciarsi influenzare, dislocare e sorprendere da ciò che accade intorno a noi, evitando di far rientrare eventi particolari all’interno di una

di Richard Linklater (USA, 2006) potrebbero essere interessanti da analizzare tanto quanto il saggio di Gail Eisnitz, *The Slaughterhouse: The Shocking Tale of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, New York 1997. Paula Young Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, University of New Hampshire Press, Lebanon 2008, è un’eccellente antologia che traccia la storia dello sviluppo del mattatoio dal XIX secolo all’inizio del XX in diversi contesti dell’Europa e del Nord America. Nel capitolo conclusivo, Lee mette esplicitamente in connessione la tecnologia del mattatoio con le riflessioni di Foucault sul Panopticon. Per finire, il saggio di Jonathan Burt «Conflicts Around Slaughter in Modernity», in The Animal Studies Group (a cura di), *Killing Animals*, University of Illinois Press, Urbana e Chicago 2006, pp. 120-144, è molto utile per l’adozione di una prospettiva foucaultiana dal momento che si concentra sul più ampio contesto storico (e tecnologico) grazie al quale l’uccisione di massa degli animali è diventata possibile. Questo saggio offre anche un’interessante analisi di come le modalità di macellazione rituale siano state sostenute o messe in discussione nel dibattito sulla macellazione “umanitaria”.

51 Per condurre la ricerca su cui si basa questo articolo, LeDuff si è fatto assumere dalla Smithfield Packing Company in Nord Carolina.

52 Colin Gordon, «Introduction», in James D. Faubion (a cura di), *Power (Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3)*, The New Press, New York 2000, p. XXXVI. Gordon non precisa la sua fonte e resta quindi incerto in quale contesto Foucault abbia pronunciato queste parole, che apparentemente risalgono al 1977.

cornice prestabilita e fondata su categorie e concetti stantii. Utilizzare il giornalismo come trampolino di lancio per la riflessione filosofica è un modo per rimanere aperti alla possibilità di venire turbati e la sensibilizzazione, a sua volta, può diventare il punto iniziale per nuove forme di analisi, riflessione e critica. È con questo spirito che intendo discutere l'articolo di LeDuff. Partendo da una documentazione locale analizzerò il modo in cui il potere trova applicazione in questo preciso contesto per trarre conclusioni più generali a proposito di come determinati umani e non umani possano essere maltratti, rappresentati in maniera fuorviante e non compresi.

Non è difficile descrivere il mattatoio in termini foucaultiani, ossia come un luogo del potere disciplinare (e del dominio) in cui una moltitudine di corpi è resa docile⁵³. Questi corpi sono l'obiettivo del potere e, come tali, sono assoggettati, utilizzati e trasformati. Secondo Foucault, uno dei requisiti della disciplina è la ripartizione degli individui nello spazio per mezzo della chiusura e delle ubicazioni funzionali⁵⁴. Questo tipo di ripartizione è quanto mai palese nello stabilimento per la macellazione suina della Smithfield Packing Company in Nord Carolina, dove a ogni individuo è assegnato un posto in diverse situazioni. Come sottolinea LeDuff, «nella fabbrica tutto serve a isolare le persone»⁵⁵. La ripartizione assume forme diverse che si rafforzano a vicenda. Innanzitutto, gli operai sono separati secondo l'organizzazione architettonica e i compiti che devono svolgere. Quelli che abbattano gli animali sono separati da quelli addetti al taglio. Questi lavoratori sono poi separati da chi lavora nei magazzini e dai dirigenti, i cui uffici sono ubicati sopra il pianterreno della fabbrica. La separazione è ulteriormente approfondita dal rumore che pervade lo stabilimento, «dal martellamento dei compressori, dallo stridore delle pulegge, dal cigolio dei nastri trasportatori»⁵⁶, che rende impossibile qualsiasi forma di comunicazione perfino tra gli addetti della stessa sezione. La separazione spaziale e uditiva è poi rafforzata da altre barriere, quali quella linguistica, che separa gli operai ispanofoni da quelli anglofoni, quella nazionale, che divide gli americani dai messicani, e quella razziale, che corre tra neri,

53 Le mie considerazioni normative sul mattatoio presentano molte affinità con quanto scritto da Mick Smith ne «Lo spazio "etico" del mattatoio: l'(in)umana macellazione degli altri animali», trad. it. di L. Carli, in «Liberazioni», n. 14, autunno 2013, pp. 5-28. Mentre la sua discussione verte soprattutto sul pensiero di Hegel, Bourdieu e Lévinas, l'interesse che mostra per l'«evoluzione di tecniche deliberatamente manageriali e spaziali che intendono sopprimere il luogo dell'auto-espressione (soprattutto vocale) degli animali» (*ibidem*, p. 9) è decisamente in linea con l'approccio foucaultiano che ho adottato.

54 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 154 sgg.

55 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 187.

56 *Ibidem*.

bianchi e latini. Infine la barriera di specie costituisce un ulteriore asse di ripartizione dei corpi. Anche ai maiali è assegnato uno spazio che devono occupare e un ruolo da rispettare nell'inarrestabile funzionamento di questo meccanismo disciplinare. Nel caso dei maiali, tuttavia, ciò potrebbe essere meglio ridefinito come l'esito di una vita docile. Dalla loro prospettiva, il mattatoio va ripensato come il punto in cui un corpo docile (risultato del confinamento e dell'allevamento in altri contesti agricoli – intensivi o estensivi) viene trasformato in cadavere.

La sorveglianza gerarchica, un ulteriore strumento del potere disciplinare messo in luce da Foucault⁵⁷, è uno dei mezzi con cui ottenere la coercizione e, conseguentemente, la docilità. Nel mattatoio in esame, la progettazione architettonica crea una vera e propria gerarchia grazie alla collocazione degli uffici dirigenziali sopra il piano di lavorazione. Tale disposizione fa sì che gli operai siano continuamente sorvegliati e valutati. LeDuff descrive un dirigente come qualcuno che osserva da una «torre di guardia» o come un «agente di pattugliamento dei confini», il che evoca il ruolo poliziesco che i manager svolgono entro le mura della fabbrica. Se necessario, un dirigente può scendere al piano di lavorazione per richiamare alla disciplina un operaio che abbia abbandonato il proprio posto. La collocazione sopraelevata dei dirigenti contribuisce inoltre a produrre un effetto panottico nei lavoratori, di modo che possano apprendere ad autodisciplinarsi: essi sono certamente consapevoli che ogni loro azione può in qualunque momento diventare oggetto di sorveglianza.

La gerarchia coinvolge anche gli operai. Ci sono «lavori sporchi», come l'uccisione e le operazioni di taglio, e «umili lavori puliti», tra cui gli incarichi in magazzino. La divisione del lavoro sembra mescolarsi con (e rinforzare) le gerarchie di natura razziale. Neri e messicani svolgono i lavori sporchi, i nativi americani sono tendenzialmente impiegati nei lavori «puliti» di magazzino e i pochi bianchi «generalmente sono meccanici o supervisori»⁵⁸. E, ancora una volta, anche i maiali occupano il loro posto in questo complesso intreccio di gerarchie: è loro il corpo completamente mercificato su cui poggia l'intera piramide.

I posizionamenti gerarchici appaiono in diversi punti dell'articolo. Ad esempio, dopo essere stato severamente rimproverato da un dirigente bianco, un operaio nero esclama minaccioso: «Se continua a trattarmi come un messicano lo riempio di botte». Ciò mostra chiaramente che per chi parla essere trattato come un messicano significa ricevere un trattamento

57 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 187 sgg.

58 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 184.

peggiorativo rispetto a quello che gli spetterebbe. In altre parole, per questo operaio, i messicani occupano un gradino inferiore della scala gerarchica. Come ulteriore esempio potremmo prendere in esame le parole di Billy, un detenuto impiegato nello stabilimento, citate in epigrafe. Egli ritiene che essere stato assegnato alla linea di taglio sia una fregatura, afferma di non essere «tenuto a fare quel lavoro da messicano» e dichiara senza mezzi termini: «Fanculo questo lavoro. Ti trattano come un animale»⁵⁹. Anche in questo caso la percezione soggettiva è quella di essere stati trattati come qualcosa di inferiore rispetto a quello che realmente si è. Per Billy, la mansione che gli è stata assegnata è un lavoro adatto alle bestie e non agli umani. Il fatto che non voglia essere trattato «come un animale» mette in luce il fatto che gli altri animali occupano un posto più basso nella struttura gerarchica. Inoltre, sempre dal suo punto di vista, le operazioni di taglio sono roba da messicano e, come tali, inaccettabili per un americano bianco. Tra le righe si può leggere un inquietante parallelo che fa confluire due sistemi gerarchici: avvicinando la gerarchia animali/umani a quella messicani/americani, Billy evoca da una parte un'equazione tra messicani e animali e dall'altra un'equazione tra americani bianchi e umani⁶⁰.

I sentimenti inquietanti provati da Billy sono intimamente connessi al problema della dignità. Gli umani desiderano essere trattati con rispetto, il che significa che vogliono essere trattati come umani e non come cani, bestiame o cavie⁶¹. In casi come questi, la distinzione umano/animale è utilizzata in modo gerarchico. Essere trattati «come un cane» o «come una cavia» – «come un animale» – significa essere trattati come se non si fosse umani, significa essere trattati come se si fosse meno di quello che si è. Le persone vogliono essere trattate come umani e non come animali e personalmente concordo senza riserve sul fatto che gli umani debbano essere trattati da umani (qualunque cosa ciò possa significare). Tuttavia, le formulazioni di questo desiderio lasciano spesso indiscusse, come nei casi in esame, le assunzioni gerarchiche sottese al binarismo umani/animali. Inoltre, le richieste di riconoscimento della propria dignità che si fondano

⁵⁹ *Ibidem*, p. 187.

⁶⁰ Al proposito, cfr. altri due saggi che elaborano la connessione tra specismo e razzismo: Cary Wolfe, *Animal Rites*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra 2003, in particolare il quarto capitolo dal titolo «Africanos and Friend Killers: Rearticulating Race and Gender via Species in Hemingway», pp. 122-168, e Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1996.

⁶¹ Un altro esempio concreto in questo ambito è offerto dal film documentario *Gene Hunters* (Ian Taylor, Gran Bretagna, 1994), in cui un'attivista indigena (abitante della foresta pluviale del nord della Columbia) denuncia la raccolta di sangue effettuata presso il suo popolo da parte degli scienziati e dei biotecnologi dello «Human Genome Biodiversity Project», sostenendo che i nativi non dovrebbero essere «trattati come cavie».

sulla contrapposizione tra l'umano e l'animale non considerano l'animalità umana, suggerendo erroneamente che gli umani non sono animali e ignorando che essere trattati «come umani» comporta essere trattati in maniera adeguata a quel particolare tipo di animale. Questa gerarchia implicita necessita di essere decostruita. Gli animali non umani sono inferiori per natura a quelli umani? È indifferente il fatto che gli altri animali siano trattati «come animali»? Dobbiamo ammettere la possibilità che anche gli animali non umani possiedano una dignità e che questa vada loro riconosciuta. Non sto affermando che gli altri animali debbano essere trattati come umani, ma che dovremmo considerarli secondo il loro valore, come creature meritevoli di forme di riconoscimento specifiche.

Non è difficile per i lettori dell'articolo di LeDuff imputare ad un deficit di inclusività la razzializzazione delle relazioni nel contesto del mattatoio in questione. L'istituzione non ha incoraggiato né sostenuto l'idea che esista un'eguaglianza fondamentale tra gli umani. Vorrei inoltre suggerire che questo mattatoio (e forse i mattatoi più in generale) incorre in un fallimento analogo anche quando non riconosce la comune «animalità» condivisa dai maiali e dai lavoratori, comunanza che favorirebbe – almeno secondo la mia prospettiva – la presa in carico del significato della dignità e del rispetto dovuti sia agli umani che ai non umani. È evidente, almeno per quel che concerne questo mattatoio, che il riconoscimento di una tale comunanza è pressoché impossibile.

A questo punto mi rivolgo al pensiero di Ralph Acampora, il cui lavoro fornisce alcuni strumenti teorici in grado di arricchire l'analisi foucaultiana del mattatoio e di contribuire alla formulazione di valutazioni normative sulle relazioni di potere messe in atto in questo luogo specifico⁶². In primo luogo sono interessato a quella che Acampora definisce la dialettica tra il carnale e il carcerario, ossia la relazione tra l'eccedenza organica del corpo carnale da una parte, e la sorveglianza rigida, delimitante e panottica dell'istituzione carceraria dall'altra. Acampora propone un modello di individualità animale in cui il singolo sia concepito come un «soggetto-corpo» che incarna il proprio ambiente, in contrapposizione all'individuo concepito come «soggetto atomistico» o come «monade mentale»⁶³. In tale modello, individuo e ambiente sono coinvolti in una relazione profonda e inestricabile di mutua costituzione. L'ambiente stabilisce l'orizzonte nel

⁶² Mi soffermerò in particolare sul quinto capitolo, «La bioetica del corpo nei regni del carnale e del carcerario», in Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 179-210.

⁶³ In questo senso la posizione di Acampora rispetto alla costituzione dell'individualità è molto vicina a quella foucaultiana sullo sviluppo del soggetto e della soggettività.

quale, sul quale e con il quale un corpo animale può agire. A sua volta, il corpo animale è costituito e sostenuto dalle opportunità offerte da tale orizzonte. Acampora suggerisce che la gabbia rappresenti la forma esemplare di ambiente carcerario. Se l'individuo è costituito dalle interazioni con il suo ambiente, allora la gabbia (o, più in generale, gli ambienti carcerari) non potrà che produrre tipi molto particolari di soggetti. Nel caso di una cavia, Acampora afferma che «il roditore giunge ad assimilare fenomenologicamente il carcerario nel carnale»⁶⁴. Il ratto è trasformato in quello che Acampora chiama un «corpo prigioniero», ossia un corpo che ha incarnato il proprio imprigionamento. Nello stesso capitolo, Acampora considera anche lo zoo come un ulteriore esempio di un contesto in cui «il carcerario pietrifica il carnale»⁶⁵. Riprendendo Foucault, potremmo dire che un particolare tipo di ambiente disciplinare opera al fine di produrre un particolare tipo di corpo (docile).

Il resoconto di LeDuff mostra svariati modi in cui il carcerario del mattatoio è assimilato dai corpi confinati dentro le sue mura. Gli operai non sono rinchiusi in questo edificio in senso astratto; al contrario, l'ambiente letteralmente li penetra nella materialità dei loro corpi. Ecco qualche esempio: il cloro utilizzato per le procedure igieniche causa bruciori agli occhi e alla gola dei lavoratori; dopo un turno alla linea di taglio, il collo è sotto tensione e le mani non si distendono facilmente – le dita di una donna sono «gonfie come chele»; i muscoli degli operai sono doloranti e le menti intorpidite; le ginocchia sono rigide, i nasi colano e i denti fremono; a fine giornata i lavoratori stanno male e sono esausti. Per quanto li riguarda, i maiali introiettano il carcerario in maniera ancora più drammatica e letale. Il mattatoio penetra i loro corpi fino alla completa disintegrazione. La loro sorte prevede che l'esistenza fenomenica termini nel viaggio lungo la linea di «smontaggio». Tutto ciò indica come sia i corpi umani che quelli non umani siano profondamente modellati da questo ambiente (carcerario) nel quale vengono a trovarsi. In questa prospettiva, un modo di dire che è frequente sentire nello stabilimento è molto eloquente: «Qui non si uccidono maiali, si uccidono persone»⁶⁶. Il gioco di parole intorno al termine «uccidere» evoca l'immaginario dei morti viventi, una condizione da zombie che si fonda sulle attività svolte nella fabbrica. I lavoratori, mentre rincasano con il loro prosciutto, si ritrovano trasformati dal proprio ambiente lavorativo in corpi mattatoio.

64 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., p. 184.

65 *Ibidem*, p. 201.

66 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 185.

Un altro effetto della residenza nel carcerario è per Acampora la degradazione dei corpi «dal somatico al corporale»⁶⁷. Questa terminologia richiede qualche delucidazione. Per Acampora, il termine somatico si riferisce ai corpi viventi in tutta la loro ricchezza fenomenologica e insostituibile singolarità. In questo senso egli sosterrrebbe che lavoratori e maiali condividono una medesima esistenza corporea. Il somatico si riferisce ai corpi viventi ed autopoietici. Il corporale, invece, fa riferimento al corpo nella sua mera materialità. Le pietre e le sedie sono esempi di corpi corporali. Acampora sostiene che lavoratori e zoo – e, aggiungerei, i mattatoi – esercitano un effetto di svuotamento che “riduce” gli esseri somatici che vi sono situati. Nel caso del laboratorio, i ratti sono ridotti agli effetti di un determinato gene o a precise reazioni fisiologiche, ignorando in tal modo che sono creature viventi. Le cavie vengono identificate con la loro capacità di fornire informazioni e di fatto scompaiono come animali individuali. Quanto detto mostra ancora una volta che cosa significhi essere trattato come una cavia, o «come un animale».

Possiamo vedere all'opera uno “svuotamento” analogo anche in altri contesti. Esso è esemplificato in maniera molto potente e drammatica nella ricostruzione di un video della propaganda nazista dal titolo *Dasein ohne Leben (Esistenza senza vita)*⁶⁸. In questo filmato un docente tiene una lezione in un'aula affollata e sostiene che i disabili e le persone affette da malattie mentali dovrebbero essere considerati «esistenze senza vita» che gravano sul sistema sanitario tedesco. Questo tipo di descrizione rappresenta un tentativo discorsivo di mettere in atto ciò che Acampora definisce degradazione dal somatico al corporale. L'oratore afferma di fatto che questi individui non sono viventi (come lo sono le persone “normali” o “sane”) e che pertanto andrebbero considerati come meramente esistenti (come gli altri animali? Come le cose?). In definitiva, questa pellicola utilizza la degradazione per incoraggiare l'eutanasia forzata (ossia la riduzione vera e propria) di coloro la cui «esistenza è senza vita». Un altro esempio sconvolgente è offerto dall'adattamento televisivo, acclamato dalla critica, dell'opera teatrale di Margaret Edson intitolata *Wit*⁶⁹. La protagonista Vivian, docente di Letteratura inglese, è ritratta come una sorgente di informazioni cliniche. I medici si mostrano interessati alle informazioni/conoscenze che potrà fornire più di quanto lo siano alla persona/vita/storia che si trovano di fronte.

67 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit. p. 188.

68 Tutte le copie originali della pellicola furono apparentemente distrutte alla fine della Seconda guerra mondiale, ma ciò a cui faccio riferimento è stato ripreso in *Selling Murder: The Killing Films of the Third Reich* (Joanna Mack, Gran Bretagna, 1991).

69 Mike Nichols, *Wit* (USA, 2001).

Il forte impatto emotivo della pellicola è suscitato dal contrasto tra le fredde e strumentali comunicazioni che i medici intrattengono con Vivian e le sue intime riflessioni sulla vita che ha condotto e sull'impatto che il cancro sta esercitando su di lei. In genere pensiamo che ci sia qualcosa di sbagliato nel ridurre gli umani dal somatico al corporale e tale riduzione è percepita come offensiva.

Riduzioni analoghe si realizzano in molti modi all'interno del mattatoio. La più evidente è quella per cui l'individualità dei maiali è resa invisibile. La loro riduzione, iniziata nei luoghi dove sono stati allevati fino al raggiungimento del peso stabilito per la macellazione, prosegue con l'uccisione dei singoli maiali nel momento in cui entrano nello stabilimento. Essi diventano così "parti" che vengono sezionate in "tagli" differenti durante il loro viaggio lungo il percorso di macellazione, prima di venire confezionati per la distribuzione. Per riprendere quanto afferma Linda Birke (citata anche da Acampora), nel processo di produzione della carne che ha luogo nel mattatoio l'animale vivente e respirante che ha mangiato, dormito e interagito (spesso in condizioni atroci), letteralmente scompare. Nel mattatoio l'individualità degli animali è completamente annullata nel momento stesso in cui vengono trasformati in merce inerte pronta per il consumo umano.

Nel mattatoio in esame pare proprio che anche gli umani subiscano una riduzione analoga – se non dal somatico al corporale, quanto meno dal particolare allo (stereo)tipico. Vi troviamo infatti individui che vengono continuamente caratterizzati in base a considerazioni razziali: «I neri non hanno voglia di lavorare... Sono pigri»⁷⁰. I messicani sono «troppo piccoli» per essere impiegati nelle mansioni di abbattimento. Un operaio messicano dichiara: «Odio i neri»⁷¹ e i lavoratori neri si lamentano perché i messicani «stanno facendo abbassare i salari». Un altro chiaro esempio di riduzione è il modo in cui i supervisori bianchi chiamano gli operai messicani con un «Ehi, tu!», non prendendosi nemmeno la seccatura di dover imparare i loro nomi. In tale ambiente, le persone non riescono di fatto a vedersi e ciò comporta diffidenza, segregazione e ostilità. Un effetto tangibile delle operazioni di riduzione è il soffocamento di qualunque tentativo di azione collettiva in ambito sindacale. In questa istituzione carceraria, la suddivisione e la gerarchizzazione disciplinare degli individui secondo vari assi causa la scomparsa degli individui stessi.

A questo punto vorrei chiarire due aspetti. In primo luogo, benché poco

70 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 187.

71 *Ibidem*, p. 194.

sopra abbia paragonato i maiali macellati a persone colpite dal cancro o a chi è morto per mano dei "medici" nazisti, voglio sottolineare che quanto ho affermato non corrisponde a dire che siano sempre in atto le forme identiche di riduzione. Credo tuttavia che in tutti i casi ricordati sia possibile riconoscere un fallimento analogo, ossia l'incapacità di riconoscere la vulnerabilità come aspetto essenziale sia della vita umana che di quella animale. È questa vulnerabilità, questa animalità condivisa – il deterioramento della carne causato dalla chemioterapia, l'impotenza provata da molti di fronte a chi li cura, le urla di dolore di un maiale –, ciò che apre lo spazio del confronto. In secondo luogo, i riferimenti all'"individualità" e alla "riduzione ontologica" potrebbero risultare problematici, in quanto potrebbero essere visti come incongruenti rispetto alla riflessione foucaultiana sulla formazione del soggetto e come una sorta di implicita regressione al linguaggio dei "diritti"⁷². Questa preoccupazione è chiaramente espressa da Lewis Holloway:

Le rappresentazioni degli animali come degni di considerazione morale, o come portatori di diritti, corrono il rischio di attribuire agli animali una soggettività rigida e determinata. Detto altrimenti, queste concezioni essenzializzano il soggetto, accettando l'idea di un essere soggetto-centrico piuttosto che quelle di un processo continuo di divenire-soggetto e dell'eterogeneità di questi divenire in grado di produrre soggettività differenti⁷³.

Cercherò di rispondere a questa preoccupazione seguendo due linee argomentative. Innanzitutto, non mi pare assodato che l'utilizzo del linguaggio dei diritti sia necessariamente regressivo. Si potrebbe infatti far ricorso a tale linguaggio in maniera strategica senza presupporre una «soggettività rigida» per coloro a cui ci si riferisce. Lo stesso Foucault sembra fare proprio questo in almeno un'occasione⁷⁴. Con ciò non intendo sostenere che il lessico dei diritti rappresenti il modo migliore per concettualizzare lo statuto morale degli altri animali. Più semplicemente vorrei sottolineare che tale linguaggio potrebbe non entrare in conflitto con la concezione secondo cui la formazione del soggetto sia il risultato di un «processo continuo» (avanzata da chi la pensa come Foucault o come Acampora). Secondariamente, penso che sia assolutamente ragionevole

72 Questa preoccupazione è stata effettivamente sollevata da uno dei revisori di questo saggio.

73 L. Holloway, «Subjecting Cows to Robots: Farming Technologies and the Making of Animal Subjects», cit., p. 1044.

74 Cfr. M. Foucault, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Parigi 1994, pp. 707-708.

parlare dell'importanza dell'“individualità”, o della “singolarità insostituibile”, nell'ambito di una riflessione morale che prescinda completamente dall'inquadramento di queste istanze nella cornice dei diritti. Si pensi, ad esempio, all'incontro di Jacques Derrida con la sua piccola gatta, quell'«essere vivente insostituibile» che, come afferma lui stesso, «entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo»⁷⁵. Queste parole di Derrida non hanno molto a che spartire con un appello a favore dei diritti e penso che sia proprio questa individualità (intesa come una forma di incontro) che il mattatoio distrugge completamente. Credo inoltre che si possa sostenere senza perdere in coerenza che la soggettività – umana o non umana – è costituita da un continuo processo di divenire (in relazione con una eterogeneità di strutture e dispositivi saturi di potere) e, al contempo, insistere sul fatto che le soggettività così costituite richiedono forme specifiche di considerazione morale. L'attenzione sulla cancellazione dell'individualità non depotenzia l'approccio foucaultiano, quanto piuttosto contribuisce a identificare processi (e strutture) all'interno dei quali la creazione (o la distruzione) della soggettività si è fatta intollerabile⁷⁶.

Tornando ad Acampora, possiamo sostenere che una delle conseguenze più importanti della riduzione gerarchica che si realizza nel mattatoio sia l'impossibilità della “convivialità”, l'impossibilità di esperire un “incontro autentico”. In altri termini, la possibilità di un'autentica convivialità interspecifica diminuisce nella misura in cui «il carcerario prende il sopravvento sul carnale»⁷⁷. L'aggettivo “conviviale” denota una passione per i piaceri della buona compagnia, un senso di giovialità e un'energia festosa. Un'atmosfera conviviale si smarca dalla strumentalizzazione, dalla riduzione dell'uno a favore dell'altro. Proviamo a pensare allo zoo come ad un esempio di luogo che inibisce la convivialità. Acampora sottolinea come la natura da «zoöpticon» di questo ambiente, «costituito da cattura, tabelle dei pasti, architettura della messa in mostra e regime di allevamento»⁷⁸, disattivi

75 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 46.

76 Analizzandone la relazione con la fenomenologia, Todd May suggerisce che Foucault si interessò al «riduzionismo esplicativo» (nei suoi primi lavori di tipo fenomenologico) ed al «riduzionismo categoriale» (nei suoi successivi studi archeologici e genealogici). Cfr. Todd May, «Foucault's Relation to Phenomenology», in Gary Gutting (a cura di), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 284-311. Naturalmente la questione andrebbe approfondita, ma quanto riportato potrebbe almeno in parte rafforzare la mia tesi secondo cui il «riduzionismo ontologico» non sia completamente alieno ad una esplorazione foucaultiana intorno agli animali e all'animalità.

77 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit. p. 185.

78 *Ibidem*, p. 203.

la possibilità di incontri autentici tra umani e altri animali. Proviamo a mettere a confronto l'incontro sorprendente con un cervo mentre camminiamo in un bosco con quello con una tigre rinchiusa nella gabbia di uno zoo. Acampora sottolineerebbe il divario tra lo stato di tensione, l'incrementato livello di consapevolezza e la potenza degli sguardi che corrono tra umani e animali in un contesto selvatico e l'apatia, la noia e la passività della comunicazione tra gli umani e gli animali incarcerati.

Nel mattatoio è assolutamente impossibile che si realizzino incontri autentici e conviviali con i maiali, così come paiono soffocati anche quelli tra individui umani. Non so in che cosa potrebbe consistere un “incontro autentico” con un maiale, ma sono certo che dovrebbe quantomeno escludere la pietrificazione descritta da Acampora. Analogamente, l'autenticità delle relazioni umane aumenterebbe se gli individui non venissero ridotti secondo coordinate razziali, nazionali o di appartenenza linguistica. Ma anche questo sembra essere impossibile all'interno del mattatoio poiché, come scrive Mick Smith,

i suoi macchinari dissezionano e macinano sia i corpi degli animali che lo spazio dove la cura e la compassione potrebbero altrimenti sopravvivere⁷⁹.

V. Conclusioni

Immagino che Foucault esprimerrebbe scetticismo nei confronti di appelli a favore di incontri più “autentici”. Ci esorterebbe a vigilare attentamente di fronte all'introduzione di nuove norme e di nuovi vettori di circolazione del potere e ad essere dubbiosi verso qualunque visione edenica o aspirazione utopica. Il mio appello all'autenticità non ha lo scopo di suggerire l'idea secondo cui esisterebbe una modalità perfetta per relazionarci con gli altri animali (o con gli altri umani). Credo tuttavia che possiamo relazionarci in modi migliori e in modi peggiori e che possiamo prevedere contesti in cui sia possibile incontrare realmente i volti degli altri animali. Ciò a cui intendo alludere è qualcosa di simile a quanto sostiene Donna Haraway quando parla del «dire la verità» nell'ambito delle relazioni tra umani e animali, ossia «non un qualche prelinguistico e fantastico tipo di autenticità naturale», bensì una «co-costitutiva danza naturalculturale

79 M. Smith, «Lo spazio “etico” del mattatoio: l'(in)umana macellazione degli altri animali», cit., pp. 27-28.

che accorda considerazione e rispetto per quelli che vicendevolmente si ricordano»⁸⁰. A tal fine penso che un'analisi foucaultiana possa essere rafforzata da considerazioni normative, ad esempio dal riconoscimento che la riduzione ontologica è un'offesa alla soggettività e che pertanto va denunciata e combattuta in ogni contesto. Un'analisi che si muova in questa direzione permetterebbe l'esplorazione critica di uno degli apparati in cui umani e altri animali esistono e sussistono e, inoltre, contribuirebbe all'avvio di forme migliori di coesistenza. Tali lenti foucaultiane arricchite renderebbero visibili le istanze oscure e spesso inquietanti delle espressioni di potere che colorano le interazioni umane con gli animali non umani.

Il concetto di “dispositivo” rappresenta uno strumento euristico molto utile per restituire la complessità e l'interconnessione che caratterizzano gli innumerevoli luoghi che gli altri animali occupano nel nostro pensiero e nelle nostre vite. Esso ci permette di concettualizzare gli spazi in cui i viventi (umani e non umani) divengono soggetti. La ricerca di Foucault sulla questione del potere costituisce un importante contributo per illuminare le fessure e gli angoli più nascosti dei dispositivi. Insistendo sul fatto che sia necessario prendere le mosse da situazioni locali e concrete, l'approccio foucaultiano offre una guida metodologica a tale progetto. Insistendo sulla necessità di mantenere alta la guardia contro la cancellazione ontologica, il lavoro di Acampora offre una guida normativa. L'articolo di LeDuff mette a disposizione lo spazio dove questi diversi elementi possono intersecarsi. Tutti e tre insieme rendono possibile un'analisi radicale di una tecnologia di potere particolarmente distruttiva⁸¹.

Traduzione dall'inglese di Benedetta Piazzesi e Massimo Filippi

80 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 27.

81 Vorrei ringraziare i curatori della rivista e i recensori anonimi per i loro suggerimenti, Chloë Taylor per gli eccellenti commenti ad una versione precedente (presentata nel 2010 all'incontro annuale della Canadian Philosophical Association) e alla bozza semidefinitiva di questo saggio, Dianna Taylor e Rosemary Collard per le loro considerazioni sulla medesima bozza, e Sarah Pouryousefi e John Bunner per il sostegno e la responsabilità. Tutti insieme hanno contribuito a fare di questo saggio un saggio migliore.