

Benedetta Piazzesi

*Del governo degli animali. Allevamento e biopolitica*¹

Eccezionalità politica a posteriori

Per capire il regime di eccezionalità politica umana che si definisce tra Sette e Ottocento è necessario precisare ch'esso si delinea su un orizzonte di naturalizzazione dell'essere umano. Sensismo, empirismo, materialismo, storia naturale, *science des mœurs*, teorie della civilizzazione, ma anche i processi concreti legati al colonialismo, all'osservazione e sfruttamento di nuovi popoli e di nuove specie animali, la tratta degli schiavi, il commercio di animali esotici, l'esposizione (e dissezione) di animali ed esseri umani nelle grandi istituzioni scientifiche d'Europa... tutti questi fenomeni, culturali e materiali, destabilizzano in profondità il confine umano-animale². Contrariamente all'idea che l'età moderna rappresenti il culmine di un processo di separazione tra l'Uomo e gli altri viventi, i secoli XVIII e XIX risultano continuamente travagliati dal problema della naturalità dell'Uomo, tanto nelle sue facoltà fisiche che psichiche.

Sullo sfondo di questa riscoperta naturalità, l'interrogativo sulla differenza antropologica risulta pertanto riformulato: se l'Uomo è in origine nient'altro che un ente di natura, “enfoncé en elle de telle sorte qu'il ignore et ne maîtrise pas les mouvements de son cœur et que lui échappent les suites de ses actions”³, come si spiega ch'esso sia divenuto qualcosa di così profondamente diverso dal resto degli enti naturali? È questa tensione che si esprime nel pensiero di Feuerbach, emblematico, secondo Michel Foucault, della svolta antropologica della filosofia post-kantiana: più l'essere umano si scopre naturale, più la natura deve dar ragione della propria declinazione umana. Al “devenir

1 Estratto dal cap. 2 di Benedetta Piazzesi, *Del governo degli animali. Allevamento e biopolitica*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 52-72. Versione leggermente modificata per adattarsi alle esigenze della rivista.

2 Cfr. Jean-Frédéric Schaub, Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*, Albin Michel, Paris 2021, p. 392.

3 Michel Foucault, *La question anthropologique*, Seuil-Gallimard, Paris 2022, p. 100.

naturel de l'homme" farà allora da contrappunto un "devenir humain de la nature"⁴. Sulla base di tali presupposti naturalistici e materialistici, l'interrogativo sulla differenza antropologica non può più essere risolto attraverso risposte aprioristiche o spiegazioni metafisiche; diviene allora necessario, secondo lo schema già concepito dal vitalismo materialistico nel XVIII secolo, cercare il momento di "emergenza" di tale differenza nei recessi di un processo genetico. Un processo in cui la *naturalità* dell'origine si concili con l'*eccezionalità* del risultato. Le cause dell'eccezionalità umana sono ricercate nelle profondità della storia, o meglio in quella temporalità sincopata in cui storia naturale e storia civile si separano e s'innestano l'una sull'altra.

Rispetto a questo nuovo ordine di problemi e a questo nuovo stile di riflessione sulla differenza antropologica, mi sembra emblematica la definizione che Marx ed Engels, ne *L'ideologia tedesca* (1845-46), danno della differenza dell'uomo rispetto agli altri animali:

Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale⁵.

La formula utilizzata da Marx ed Engels denota il carattere procesuale di tale differenza antropologica ("essi *cominciarono* a distinguersi dagli animali"): l'eccezionalità dell'essere umano rispetto al resto della natura non è posta come una condizione a priori, bensì come il risultato di un processo che consiste nella *produzione dei propri mezzi di sussistenza*, quindi nel progressivo controllo delle proprie condizioni materiali di esistenza. L'attività sociale e produttiva umana è concepita nel suo radicamento in condizioni di esistenza non umane; ma è proprio nel duplice dispositivo di appropriazione consapevole della natura e di conseguente auto-determinazione, che l'essere umano viene a distinguersi dagli altri animali: "Operando [...] sulla natura fuori di sé e cambiandola, l'uomo cambia allo stesso tempo la natura sua propria"⁶. Ne *La sacra famiglia* (1844), Marx ed Engels descrivono in termini ancora più

4 *Ibidem*, pp. 91-95.

5 Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1983 (1933), p. 8.

6 Karl Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980, vol. 1, pp. 211-212.

espliciti il processo paradossale secondo cui l'essere umano, plasmato da circostanze che lo precedono ed eccedono, deve plasmarle a sua volta: sarà solo così, umanizzando le circostanze esterne, che l'uomo potrà divenire esso stesso pienamente umano.

Se l'uomo deriva ogni nozione, ogni sensazione ecc., dal mondo dei sensi e dall'esperienza del mondo dei sensi, si tratta allora di ordinare il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò – e si abitui a ciò che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo. [...] Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, bisogna plasmare umanamente le circostanze⁷.

Coerentemente con un impianto materialistico, l'essere umano è concepito come un ente naturale tra gli altri, e quindi soggetto alle determinazioni che agiscono in natura. È solo determinando le circostanze che lo determinano ch'egli può fare quel salto che lo distingue dal resto della natura, rendendolo propriamente umano. Sullo sfondo di un'era preistorica, in cui l'umanità è in balia della natura, si staglia allora l'inizio della storia vera e propria, che comincia quando gli esseri umani, mediante il lavoro, assumono il controllo sui propri mezzi di sussistenza. In uno scritto incompiuto, intitolato significativamente *La parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia* (1876), Engels ammette che “gli animali, proprio come l'uomo, seppure non nella stessa misura, modificano con la loro attività la natura che li circonda. E le modificazioni da essi apportate all'ambiente reagiscono a loro volta, come abbiamo visto, su quegli animali stessi che ne sono stati la causa”. L'intenzionalità e la pianificazione nella trasformazione della natura da parte dell'uomo, segnano una differenza sostanziale tra azione animale e lavoro umano:

Ma se gli animali esercitano un'influenza duratura sull'ambiente in cui vivono, la cosa avviene senza alcuna intenzione ed è, per gli animali stessi, qualcosa di casuale. Quanto più però l'uomo si allontana dall'animale, tanto più la sua influenza sulla natura assume il carattere di un'azione premeditata, pianificata e diretta a ben determinati scopi, conosciuti in anticipo⁸.

7 Karl Marx e Friedrich Engels, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Roma 1967, p. 148.

8 Friedrich Engels, “La parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia” (1876 pubblicato postumo nel 1896), in *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1956, pp. 183-195.

Pur non negando agli animali forme di consapevolezza e di premeditazione, Engels sostiene che solo nell'uomo tali capacità producono l'esito di un generalizzato e duraturo controllo sulla natura e dunque sulle proprie stesse condizioni di esistenza:

L'azione pianificata esiste già, in germe, dovunque protoplasma, albume vivente, esiste e reagisce [...]. Ma nessuna preordinata azione di nessun animale è riuscita a imprimere sulla terra il sigillo della sua volontà. Ciò era una prerogativa dell'uomo. Insomma, l'animale si limita a utilizzare la natura esterna e apporta ad essa modificazioni solo con la sua presenza; l'uomo, attraverso i cambiamenti che apporta, la mette al servizio dei suoi scopi: la domina. Questa è l'ultima, essenziale differenza tra l'uomo e gli altri animali, ed è ancora una volta il lavoro che opera questa differenza⁹.

Nell'*Anti-Dühring* (1878), tale questione assume per Engels non solo un valore genealogico (come causa del processo di ominazione), ma anche un valore utopico di realizzazione futura dell'essenza dell'uomo. Il tema del controllo sulle proprie condizioni di esistenza si connette qui direttamente alla critica dell'alienazione del proletariato dai prodotti del proprio lavoro, che lo costringe in una situazione di dipendenza dal capitale. Engels insiste allora sul fatto che solo quando il “complesso delle condizioni di vita che circondano gli uomini, e che sinora li hanno dominati, passa [...] sotto il dominio e il controllo degli uomini”, questi “per la prima volta, diventano coscienti ed effettivi padroni della natura, perché ed in quanto, diventano padroni della loro propria organizzazione in società”. È allora che “l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza effettivamente umane”¹⁰. L'uomo diventa pienamente umano (cioè, per usare le parole di Alfred Schmidt, “giunge a una conciliazione della sua essenza con la sua esistenza”) solo quando “si riconosce come la causa di se stesso”¹¹. In questo senso, il

9 *Ibidem*. In un celebre passo de *Il capitale* (1867), Marx definiva d'altronde il lavoro come quella forma di attività e produzione esclusivamente umana, proprio perché consapevole e idealmente concepita (Karl Marx, *Il capitale*, cit., vol. 1, p. 212).

10 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Edizioni Rinascita, Roma 1950, p. 308. Tale processo di disalienazione può tuttavia difficilmente essere considerato un argomento a prova dell'eccezionalità umana, nella misura in cui gli animali selvatici, ben più degli esseri umani, sono perfettamente in grado di provvedere alle proprie condizioni di esistenza. Nel caso degli animali domestici, il fatto che essi dipendano per la propria sopravvivenza dall'allevatore potrebbe essere considerato, in prospettiva storico-materialistica, come il risultato di un lunghissimo processo storico di alienazione degli animali dal frutto della propria attività e dal loro stesso corpo.

11 Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969, pp. 32-33.

tema della *produzione dei propri mezzi di produzione* funziona al tempo stesso come origine mitica dell'umanità nell'uomo (che si perde nella storia delle civiltà umane e si installa al cuore stesso del suo processo di ominazione) e come orizzonte di realizzazione di un'umanità futura finalmente disalienata.

Michel Foucault ha individuato nell'“*équivoque entre la répétition et l'accomplissement*” uno dei caratteri tipici delle filosofie umanistiche ottocentesche¹². Questa ingiunzione alla ripetizione dell'origine in vista del suo compimento indica d'altronde una nuova logica della differenza umano-animale, che prende il posto di quella classica fondata teologicamente e stabilita una volta per tutte. La concezione che si delinea tra XVIII e XIX secolo è rivelatrice di un nuovo regime di eccezionalità antropologica, che rinuncia a ogni fondazione *a priori*, per rivendicare all'umanità il merito della propria stessa realizzazione. Questo *eccezionalismo antropologico a posteriori*, come proponiamo di definirlo, avrà una durevole fortuna e conoscerà uno dei suoi momenti di massima espressione con l'antropologia filosofica novecentesca¹³.

Il lavoro (ri)produttivo animale

La facoltà specificamente umana di *produrre i propri mezzi di produzione* rinvia a un altro *partage* antropologico che, nel corso del lungo processo di formazione capitalistica, ha escluso il lavoro riproduttivo femminile da quello propriamente produttivo. In questo senso il lavoro riproduttivo femminile (nella generazione, allevamento ed educazione di quella prole che diventerà un giorno classe lavoratrice) è considerato come un'attività naturale, in cui l'uomo (o meglio, in questo caso, la donna) non fa niente di sostanzialmente diverso da quello che fanno gli altri animali¹⁴. In questo senso per le teoriche del femminismo

12 Michel Foucault, *La question anthropologique*, cit., p. 99.

13 La ricezione filosofica dell'evoluzionismo (nelle filosofie del progresso prima e nell'antropologia filosofica poi) avrà un forte impatto sull'affermazione di questo paradigma dell'*eccezionalismo antropologico a posteriori*, e ciò malgrado lo scarso interesse di Darwin per l'indagine sulla differenza antropologica e l'irrelevanza ontologica ch'essa assume nella sua concezione dell'evoluzione.

14 Maria Mies mostra come l'attività riproduttiva femminile sia stata concepita come radicalmente diversa da “the conscious interaction of human being with nature, that is, a truly human activity, but rather as an activity of nature, which produces plants and animals unconsciously and has no control over this process” (Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation On a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books Ltd, London 2014, p. 45).

materialista la discriminazione tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo, tra lavoro sociale e lavoro naturale, ricade nella medesima logica estrattivista del produttivismo capitalistico. Maria Mies e Silvia Federici, in particolare, hanno mostrato come a partire dal XVI secolo, in concomitanza con l'inizio dello sviluppo capitalistico, si avvia un processo di progressiva *divisione sessuale del lavoro* che confina le donne nello spazio domestico, privandole al contempo della possibilità di accedere all'indipendenza economica e politica¹⁵. Il fatto che lo sfruttamento del lavoro domestico femminile sia non contrattuale e non salariato, implica infatti non solo una situazione di subordinazione economica, ma anche l'esclusione da ogni processo di riconoscimento e negoziazione politici. Più in generale, la presunta naturalità del lavoro domestico rappresenta un elemento cruciale nel processo storico di spolticizzazione dello sfruttamento femminile.

Il femminismo materialista ha radicalmente criticato tale concezione produttivistica del lavoro che, anche in Marx, è circoscritta entro i confini del contratto salariale, come momento che sancisce la consensualità e la volontarietà dello scambio (di cui poi si tratta di criticare le ineguaglianze strutturali) e che rappresenta il terreno di negoziazione del rapporto di potere tra classe operaia e capitale¹⁶. Tale privilegio assegnato al lavoro salariato nel processo rivoluzionario dipende, secondo Federici, dalla concezione progressiva che Marx ha della storia, in cui schiavitù e lavoro domestico sono considerate forme di sfruttamento del lavoro arretrate, destinate ad estinguersi e ad essere spontaneamente rimpiazzate dallo sfruttamento razionale del lavoro che si dà nella società industriale e che trova nella fabbrica la sua massima espressione. È in questo senso che il capitalismo, come processo di generale conversione del lavoro nella sua forma intensiva, industriale e razionale, rappresenta, pur nella sua aberrazione, un passaggio necessario nel destino progressivo ed emancipatore dell'umanità.

Marx riconosce che la forza-lavoro non è un dato naturale ma che, in seguito all'esaurimento di beni ed energie implicato dal processo produttivo, necessita di un processo di (ri)produzione della capacità lavorativa

15 A cui rinvia in particolare il concetto di "housewifization" di Maria Mies (*ibidem*). Cfr. anche Leopoldina Fortunati, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981; Barbara Rogers, *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*, Tavistock, London/New York 1980; Silvia Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2019.

16 Cfr. Silvia Federici, *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020, p. 49.

dell'operaio, il quale ha dunque strutturalmente bisogno di un'opera di manutenzione analoga a quella della "pulizia della macchina"¹⁷. Tuttavia, come sostiene Federici,

In nessun passaggio del *Capitale*, Marx riconosce che la riproduzione della forza-lavoro richiede specifiche attività domestiche, generalmente svolte dalle donne e non remunerate [...]. L'immagine che Marx ci presenta è dunque quella di un lavoratore salariato capace di auto-riprodursi e mero consumatore di merci acquistate sul mercato¹⁸.

Tale occultamento della genesi corporea del lavoro produttivo (e di conseguenza del plus-valore industriale) riposa sull'illusione che l'Uomo salariato provveda da solo alla propria riproduzione, "in una sorta di immacolata concezione"¹⁹. In tal modo, Marx misconosce il ruolo della riproduzione domestica della forza lavoro nei processi di produzione industriale: laddove egli elenca una serie di attività riproduttive (individuate da Marx nel consumo dei prodotti che l'operaio può comprare con il suo salario), dimentica di mettere nel conto tutte le ore di lavoro spese dalle donne per permettere agli operai il ristoro che trovano nello spazio domestico, attraverso la cura della casa, dei vestiti, la preparazione del cibo, le prestazioni sessuali e affettive. E infine il ruolo che l'educazione domestica dei figli, affidata alle madri, ha nella preparazione, fisica e psicologica, dei bambini alla vita lavorativa. Tutte operazioni riproduttive assolutamente essenziali al buon funzionamento del capitale. Dalla Costa ha parlato in questo senso di "incorporazione" del lavoro riproduttivo delle donne nel lavoro produttivo degli operai²⁰. A ciò Federici aggiunge che

La computazione marxiana del tempo di lavoro necessario per produrre forza-lavoro ignora anche che alcune tra le merci più importanti per la riproduzione della classe operaia in Europa – merci che sono state alla base della rivoluzione industriale, come canna da zucchero, tè, tabacco, rum, cotone – venivano prodotte da lavoratori schiavizzati nelle piantagioni americane e dei Caraibi²¹.

17 K. Marx, *Il capitale*, cit., vol. 1, p. 627.

18 Silvia Federici, *Genere e Capitale*, cit., p. 44-45.

19 *Ibidem*, p. 87.

20 Mariarosa Dalla Costa, "Quartiere, storia e fabbrica dal punto di vista della donna", in *L'offensiva. Quaderni di Lotta Femminista*, n. 1, Musolini Editore, Torino 1972.

21 S. Federici, *Genere e Capitale*, cit., p. 46.

Il lavoro domestico, così come il lavoro schiavistico (e aggiungiamo noi: il lavoro animale), in quanto forme di sfruttamento che non passano per il salariato, sono altrettanto strutturali al funzionamento capitalistico. Tali forme di sfruttamento sono cruciali per il processo di accumulazione, inteso non tanto, o non solo, come quel processo “intriso di sangue” con cui il capitale si è costituito ai suoi albori, tramite l’appropriazione violenta dei beni comuni, bensì come quel processo di espropriazione continua (per quanto storicamente determinata) che si basa sulla divisione sociale tra “lavoratori liberi”, che sono sfruttati nel lavoro salariato, e soggetti cannibalizzati in forme di sfruttamento non retribuite (schiavi, donne, animali).

In questo senso, la messa al lavoro animale e l’investimento economico e politico degli Stati moderni sulle produzioni animali a cui si assiste tra XVII e XIX secolo, può essere considerato parte integrante di tale ambivalente processo di capitalizzazione e invisibilizzazione del lavoro riproduttivo. Riprendendo il concetto di Dalla Costa, si potrebbe dunque parlare di un’*incorporazione* del lavoro animale in quello umano, un’*incorporazione* tanto più carnale nella misura in cui passa letteralmente per l’ingestione del corpo degli animali.

Così come il lavoro domestico femminile, lo sfruttamento animale è tuttavia assente dalla “computazione marxiana del tempo di lavoro necessario per produrre forza-lavoro”. È in funzione di una revisione di tale concezione produttivistica del lavoro e della filosofia della storia progressiva che le si associa che, secondo Federici, “una prospettiva femminista si dimostra imprescindibile poiché capace di rendere visibile un mondo di relazioni essenziali alla nostra vita e irriducibili alla meccanizzazione, che il marxismo non ha mai sfiorato”²². Similmente, intersecando femminismo materialista ed eco-femminismo, Stefania Barca ha recentemente proposto una concezione più ampia delle “forces of reproduction” e del lavoro riproduttivo, che si estende agli altri esseri viventi coinvolti nelle dinamiche di sfruttamento del sistema capitalistico²³.

22 *Ibidem*, p. 10.

23 Stefania Barca, *Forces of Reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge 2020. Cfr. anche Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Zed Books, London 2017.

Divisione biologica del lavoro

Il femminismo materialista offre in questo senso un'utile cassetta degli attrezzi per indagare il ruolo degli animali non umani nel sistema di sfruttamento capitalistico del lavoro. La loro collocazione tra le forze il cui utilizzo è stato indispensabile per lo sviluppo capitalistico è indubbia, ma al tempo stesso di difficile definizione. Essi sono stati a lungo cruciali come forza lavoro, non solo nei campi ma anche nelle fabbriche²⁴. Non è un caso se, ancora nel XIX secolo, l'emancipazione dell'uomo dal lavoro materiale è stata pensata da alcuni socialisti attraverso la messa al lavoro degli animali prima ancora che delle macchine²⁵. All'interno delle strutture di allevamento, d'altronde, gli animali sono stati soprattutto valorizzati per le loro capacità riproduttive, e lo statuto degli animali "da riproduzione" si è progressivamente reso autonomo rispetto ad altre funzioni loro assegnate. Si tratta di un processo il cui inizio risale perlomeno al XVII secolo, quando Colbert impartisce alle scuderie del reame una serie di istruzioni volte al miglioramento delle razze equine, in cui si richiede che gli stalloni pregiati affidati dal sovrano siano utilizzati esclusivamente per la monta, come si vedrà nel quarto capitolo di questo volume. L'importanza economica di tale funzione riproduttiva si è rafforzata inesorabilmente fino a oggi, come dimostra il prezzo esorbitante raggiunto da alcuni capi di bestiame "da riproduzione" sul mercato, fenomeno che ha portato Harriet Ritvo a coniare il significativo concetto di "capitale genetico"²⁶. Infine, e nella maniera più evidente, gli animali rappresentano per il sistema capitalistico una merce, nella misura in cui il loro corpo, smembrato in pelle, carne, pelliccia, latte e uova, diviene un bene di consumo commerciabile sul mercato. Tale processo di mercificazione degli animali "da reddito" è stato analizzato da diversi autori e autrici, sotto diversi punti di vista²⁷. Jason Hribal, che ha intrapreso una storia dello

24 François Jarrige, *La Ronde des bêtes. Le moteur animal et la fabrique de la modernité*, La Découverte, Paris 2023.

25 Victor Meunier, *Avenir des espèces. Les singes domestiques*, Maurice Dreyfous, Paris 1886.

26 Cfr. Harriet Ritvo, "Possessing Mother Nature: Genetic Capital in Eighteenth-Century Britain", in John Brewer, Susan Staves (a cura di), *Early Modern Conceptions of Property*, Routledge, London 1995.

27 Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne. Una teoria critica femminista vegetariana*, Vanda Edizioni, Milano 2020; Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009; Ryan Gunderson, "From Cattle to Capital: Exchange Value, Animal Commodification and Barbarism", *Critical Sociology*, 39, n. 2, 2011.

sfruttamento degli animali come classe lavoratrice e che ha sottolineato la molteplicità delle funzioni animali nel capitalismo, chiosa in questo senso efficacemente: “Le moderne trasformazioni agricole, industriali, commerciali e urbane non furono, infatti, imprese esclusivamente umane. La storia dell’accumulazione capitalista è molto più che la storia dell’umanità”²⁸.

È in questo senso che il concetto di “divisione del lavoro”, di cui il femminismo ha indagato la differenziazione sessuale e gli studi post-coloniali la differenziazione razziale, può essere a sua volta declinato nella sua differenziazione di specie. Così come si è parlato di una “divisione sessuale del lavoro” e di una “divisione coloniale del lavoro”, proponiamo di prendere in considerazione una più generale *divisione biologica del lavoro*, in riferimento allo sfruttamento differenziale del lavoro secondo diversi assi di categorizzazione biologica, siano essi razziali, sessuali o specie-specifici. È opportuno chiarire che tale concetto non è volto a confermare una presunta aderenza tra le dotazioni biologiche dell’individuo e la sua predisposizione a ricoprire certe funzioni produttive o sociali. Questa precisazione risulta tanto più necessaria considerando che l’idea di una *divisione biologica* del lavoro è stata usata, almeno fino alla metà del XX secolo soprattutto in senso organicistico²⁹. Come mostrato dalla critica femminista, la “naturalizzazione” delle funzioni sociali femminili è stata il frutto di processi e conflitti storici. Allo stesso modo, ci sembra importante sottolineare che, benché a posteriori le razze selezionate dalla zootecnia presentino dei caratteri fisici che le rendono “ottimizzate” per certe funzioni, questa corrispondenza tra funzioni fisiologiche e funzioni economiche non è che il prodotto di un processo storico e (bio)politico, che è stato lungo, travagliato e violento. Come si vedrà nell’ultimo capitolo, questo principio sarà assunto esplicitamente dalla zootecnia ottocentesca, che parlerà di una “division du travail vital” o “division du travail physiologique”³⁰, ottenuta attraverso la specializzazione delle razze zootecniche: a ogni razza, ottimizzata in uno e uno solo dei suoi caratteri fisiologici, sarà allora assegnata un’unica funzione (ri)produttiva.

28 Jason Hribal, “Animali, *agency* e classe. La storia degli animali scritta dal basso”, “Liberazioni. Rivista di critica antispesista”, n. 18, autunno 2014, p. 43.

29 Cfr. Judith Schlanger, *Les métaphores de l’organisme*, L’Harmattan, Paris 1995; Claude Blanckaert, *La Nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIXe siècle*, L’Harmattan, Paris 2004.

30 Émile Baudement, *Les races bovines au Concours universel agricole de Paris en 1856. Études zootechniques*, Imprimerie Impériale, Paris 1861-1862, vol. I, p. xiv.

Tale investimento sulla specializzazione delle razze domestiche, che rappresenta una delle più importanti trasformazioni nelle tecnologie di allevamento animale tra XVII e XIX secolo, assume una particolare rilevanza politica se iscritto nel più generale processo di *divisione biologica del lavoro*, umano e non umano, che ha coinciso con lo sviluppo del capitalismo. Nell'avanzare tale concetto ci si propone dunque al contempo di riconsiderare ogni fondazione “naturalistica” o “organicistica” della divisione sociale del lavoro (sia esso umano o animale), e di estendere tale approccio storico e sociale allo sfruttamento degli animali non umani. Si tratta insomma di prolungare gli strumenti critici del materialismo storico e del femminismo materialista, nel loro sforzo di storicizzazione dei rapporti produttivi, alla condizione degli animali, in particolare quelli da reddito, che si trovano implicati in un rapporto di sfruttamento sistematico del loro corpo e del loro lavoro.

Prendere sul serio la consistenza sociale e politica dei rapporti di produzione in cui sono coinvolti gli animali domestici, richiede dunque un'analisi differenziata secondo le loro specificità. Secondo tale principio di divisione biologica del lavoro, non solo ogni specie è sfruttata in maniera differenziata in modo da trarne il massimo profitto, ma al suo interno le specificità di razza e di sesso sono a loro volta messe a profitto in forme di sfruttamento differenziate. Le mucche da latte s'inseriscono in questo senso in una filiera differente da quella dei vitelli da carne e degli esemplari selezionati per la riproduzione; la razza dei polli *broiler* fa parte di una filiera diversa da quella delle galline ovaiole. A un livello più generale, tuttavia, funzione produttiva (produzione di merce) e funzione riproduttiva (far nascere, nutrire, crescere), s'intersecano nello sfruttamento degli animali da reddito: con la loro stessa attività riproduttiva, gli animali producono infatti direttamente merce. La funzione riproduttiva, che nell'analisi femminista è consubstanziale al processo di sfruttamento capitalistico perché coincide con il momento di produzione della forza lavoro, è nel caso degli animali da reddito collegata non solo alla produzione della forza lavoro, ma anche alla produzione di merce. È vero dunque, come sostiene Stefania Barca, che gli animali non umani fanno parte delle “forces of reproduction” al fianco delle categorie umane il cui lavoro è stato declassato a semplice sussistenza; gli animali da reddito assumono tuttavia nel sistema capitalistico una posizione assai particolare, in quanto al tempo stesso utilizzati come forza riproduttiva, forza produttiva e merce (perché i loro corpi, alla fine del processo, diventano prodotti di consumo).

Il problema di una *divisione biologica del lavoro* si collega alla

questione più generale del governo delle popolazioni secondo le loro regolarità biologiche, che per Foucault si dispiega tra XVII e XIX secolo. Mi sembra a questo proposito utile tornare alle riflessioni ch'egli dedica al duplice processo di "accumulazione degli uomini" e "accumulazione del capitale" che contraddistingue il nesso tra sviluppo del capitalismo e dispiegamento dei dispositivi biopolitici:

In effetti i due processi, accumulazione degli uomini e accumulazione del capitale, non possono venir separati; non sarebbe stato possibile risolvere il problema della accumulazione degli uomini senza la crescita di un apparato di produzione capace nello stesso tempo di mantenerli e di utilizzarli; inversamente le tecniche che rendono utile la molteplicità cumulativa degli uomini accelerano il movimento di accumulazione del capitale³¹.

È tra queste due forme di accumulazione che se ne colloca, in maniera strategica, una terza: quella che potremmo chiamare un'*accumulazione dei viventi*. Gli animali vi svolgono infatti da un lato la funzione di forza lavoro, permettendo l'accumulazione di capitale, e dall'altro quella di merce, assicurando il sostentamento e la moltiplicazione delle forze produttive.

La distribuzione differenziale del lavoro secondo un criterio biologico (o presunto tale), tipica del dispositivo patriarcale ma anche di quello coloniale, implica infine non solo l'assegnazione di funzioni sociali differenziate, ma anche l'attribuzione di un ineguale valore politico a queste attività. Il processo di divisione biologica del lavoro va in questo senso di pari passo con la "naturalizzazione" di determinate funzioni (ri)produttive e con l'assegnazione differenziale dei diritti. Più una forma di sfruttamento è "naturalizzata" addosso a una certa categoria, meno essa è rappresentata "positivamente" (artificialmente) attraverso gli strumenti contrattuali (salario e diritti), come accade con la schiavitù, ma anche con il lavoro domestico femminile. La questione della "servitù naturale" torna in questo senso a giustificare varie tipologie di sfruttamento e ad obliterarne la politicità. Tale processo di naturalizzazione e spoliticizzazione raggiunge nel caso dello sfruttamento animale la sua forma forse più radicale. E tuttavia, l'idea di risolvere tale naturalizzazione (che è la preconditione di uno sfruttamento al tempo stesso illimitato e legittimo) attraverso un "contratto

31 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, p. 240.

domestico”³², che regolerebbe e limiterebbe lo sfruttamento animale senza tuttavia contestarne radicalmente la legittimità, risulta a sua volta problematica. In questo caso, le prestazioni animali (non solo il lavoro fisico, ma anche l’estrazione dal loro corpo di merci come uova, latte e carne) sono concepite come la contropartita del sostentamento assicurato agli animali dall’essere umano. Tale idea, che è ampiamente diffusa nei dibattiti eco-marxisti e che cerca nel ritorno alla civiltà contadina un’alternativa sostenibile allo sfruttamento industriale e intensivo degli animali, riposa su un’idea affatto nuova di partecipazione consensuale degli animali al proprio stesso sfruttamento, e invisibilizza la parte di violenza che è consustanziale a qualunque processo di appropriazione delle risorse animali³³. Nel quinto capitolo di questo libro si cercherà di mostrare la genealogia di tale logica di sfruttamento “consensuale” degli animali nelle teorie della domesticazione della metà del XIX secolo.

32 Cfr. Catherine Larrère, Raphaël Larrère, “Le contrat domestique”, *Courrier de l’Environnement de l’INRA*, n. 30, avril 1997; Catherine Larrère, “Du contrat domestique”, in Grégory Lewkowicz, Mikhail Xifaras (a cura di), *Repenser le contrat*, Dalloz, Paris 2009; Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIe siècle*, La Découverte, Paris 2011. Per una critica di tale teoria del “contratto domestico”, cfr. Clare Palmer, “Le contrat domestique”, in Hicham-Stéphane Afeissa, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (a cura di), *Philosophie animale. Différence, éthique et communauté*, Vrin, Paris 2010.

33 Il discorso sul ritorno a una fantomatica forma pre-capitalistica di sfruttamento animale coincide in diversi punti con quello sull’allevamento etico, ampiamente sbandierato dalle stesse multinazionali zootecniche. Per una critica di tale paradigma della “carne felice” o della “bio-violenza” (come è stato definito dai movimenti antispecisti e nei *Critical Animal Studies*), cfr.: Matthew Cole, “From «Animal Machines» to «Happy Meat»? Foucault’s Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to «Animal-Centred» Welfare Discourse”, *Animals*, n. 1(1), 2011; Massimo Filippi, Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l’ideologia del dominio*, Eleuthera, Milano 2013; Collettivo BioViolenza, “La «carne felice»”, in Niccolò Bertuzzi, Marco Reggio (a cura di), *Smontare la gabbia. Anticapitalismo e movimento di liberazione animale*, Mimesis, Milano 2019.