

nunceremmo a quel processo di auto-trasformazione senza il quale una nuova società non è possibile, per riprodurre quelle stesse condizioni che oggi ci rendono passivi anche di fronte ai casi più evidenti di ingiustizia istituzionale. Una delle maggiori attrattive dei *commons*, quali “forme embrionali di una nuova società”, è che essi esprimono un potere che viene dal basso invece che dallo Stato, e che si basano sulla cooperazione e su un processo decisionale collettivo invece che sulla coercizione⁶⁹. In questo senso, lo spirito dei *commons* risuona nell'intuizione di Audre Lorde secondo cui “gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone”⁷⁰, e io credo che se Marx visse oggi sarebbe d'accordo su questo punto. Sebbene non si sia mai dilungato sulle devastazioni prodotte dall'organizzazione capitalistica del sessismo e del razzismo, e abbia dato scarsa attenzione alle trasformazioni della soggettività del proletariato, aveva tuttavia capito che abbiamo bisogno di una rivoluzione per liberarci non solo dalle costrizioni esterne ma anche dall'interiorizzazione dell'ideologia e delle relazioni capitaliste, dal “vecchio sudiciume”, come ha detto, così da poter essere capaci “di fondare su basi nuove la società”⁷¹.

69 John Holloway, *Crack Capitalism*, DeriveApprodi, Roma 2012.

70 Audre Lorde, *Gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone*, in Id., *Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il dito e la luna, Milano 2014.

71 Marx e Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29.

14. Reincantare il mondo.

La tecnologia, il corpo e i *commons**

Per costruire un'alternativa al capitalismo dobbiamo “reincantare il mondo”, re-immaginare saperi e potenzialità umane distrutti dalla razionalizzazione del lavoro, questo non in vista di un impossibile ritorno al passato ma come il ponte verso una società dove i rapporti con gli altri e la natura sono una delle maggiori fonti della nostra ricchezza.

È passato quasi un secolo da quando Max Weber in *Scienza come vocazione* (1918-1919) sosteneva che il destino del nostro tempo è un “processo irreversibile di disincantamento del mondo”¹, fenomeno che attribuiva all'intellettualizzazione e razionalizzazione prodotta dalle moderne forme di organizzazione sociale. Per “disincantamento” Weber intendeva la scomparsa dal mondo di ciò che è magico, misterioso, incalcolabile. Ma possiamo interpretare questo concetto in modo più politico, e cioè come l'emergere di un mondo in cui si sta perdendo la capacità di riconoscere una logica diversa da quella dello sviluppo capitalistico. Questo “blocco” ha senza dubbio le sue radici nella ristrutturazione del processo produttivo, che ha smantellato le comunità e le forme di organizzazione che la classe operaia aveva creato in secoli di lotta. Ma ciò che impedisce alle nostre sofferenze di diventare produttive di alternative è anche la seduzione esercitata su di noi dai prodotti della tecnologia che sembrano darci poteri senza dei quali non sembra possibile vivere. Questo è un mito di cui dobbia-

* *Re-enchanting the World. Technology, the Body, and the Construction of the Commons*, in Federico Luisetti, John Pickles e Wilson Kaiser (a cura di), *Anomie of the Earth. Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*, Duke University Press, Durham e Londra 2015, pp. 202-215.

1 Max Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 81.

mo liberarci. Non propongo uno sterile attacco contro la tecnologia e un impossibile ritorno a un paradiso primitivista, ma è necessario un calcolo dei costi che paghiamo per l'innovazione tecnologica e una rivalutazione dei saperi e delle capacità che abbiamo perso con l'uso di una tecnologia che è essenzialmente finalizzata allo sfruttamento del lavoro e all'accumulazione privata della ricchezza.

Quando parlo di "reincantare" il mondo mi riferisco dunque alla scoperta di logiche diverse da quelle dello sviluppo capitalista – che è la condizione perché la crisi del capitale non si trasformi in una crisi dei nostri progetti di trasformazione sociale. Se, infatti, assumiamo che la liberazione dallo sfruttamento passi per un ulteriore sviluppo tecnologico non potremo evitare ulteriori catastrofi economiche ed ecologiche e un'intensa competizione di fronte allo scarseggiare delle risorse².

In questo senso, la re-ruralizzazione del mondo (attraverso la bonifica delle terre e dei mari, la lotta alla deforestazione, lo smantellamento delle dighe sui fiumi) e la *rivalorizzazione del lavoro di riproduzione* sono condizioni indispensabili alla nostra sopravvivenza. Sono la strada per ricongiungere ciò che il capitalismo ha diviso, a cominciare dal nostro rapporto con la natura, con gli altri, e con il nostro stesso corpo.

Tecnologia, corpo, autonomia

La seduzione che la tecnologia esercita su di noi è l'effetto dell'impovertimento che cinque secoli di sviluppo capitalista hanno prodotto nelle nostre vite, anche (o soprattutto) nei paesi in cui il capitalismo ha raggiunto il suo apice. Questo impoverimento ha molte facce. Invece di creare le condizioni materiali per la transizione al comunismo, il capitalismo ha prodotto scarsità su scala globale, ha svalutato le attività che ricostituiscono i nostri corpi e le nostre menti consumate dal lavoro, e ha affaticato la terra al punto che oggi non è più capace di sostenere la nostra vita e la vita delle piante e degli animali. Come ha scritto Marx con riferimento allo sviluppo dell'agricoltura: "ogni progresso dell'agricoltura capitalistica costituisce un progresso

2 Saral Sarkar afferma che "un'economia industriale non può essere sostenibile [...] perché si basa esclusivamente su risorse non rinnovabili" (Saral Sarkar, *Eco-socialism or Eco-capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Zed Books, Londra 1999, p. 137).

non solo nell'arte *di rapinare l'operaio*, ma anche nell'arte di rapinare *il suolo*"³.

Oggi il furto industriale della ricchezza della terra non è immediatamente evidente perché il carattere globale dello sviluppo capitalista ci ha fatto perdere di vista molte delle sue conseguenze sociali e materiali, così che è difficile valutare il costo complessivo di ogni nuova forma di produzione. Come ha scritto il sociologo tedesco Otto Ullrich, solo la nostra incapacità di vedere i costi e le sofferenze causati dall'uso quotidiano dei dispositivi tecnologici, e il divario tra il nostro vantaggio personale e i pericoli collettivi, fa sì che si perpetui il mito secondo cui la tecnologia genera prosperità⁴. In realtà, l'applicazione, da parte del capitale, della scienza e della tecnologia alla produzione si è dimostrata così costosa, considerati i suoi effetti sulla vita umana e sul sistema ecologico che, se si generalizzasse, distruggerebbe la terra. Come si è spesso sostenuto, la sua generalizzazione sarebbe possibile solo se ci fosse un altro pianeta disponibile per il saccheggio e l'inquinamento⁵.

C'è comunque un'altra forma di impoverimento, meno visibile ma ugualmente devastante, che la tradizione marxista ha ignorato. È la perdita di poteri autonomi, individuali e collettivi. Mi riferisco a quel complesso di bisogni, desideri e capacità che si sono sedimentati in noi attraverso milioni di anni di sviluppo evolutivo in stretto rapporto con la natura e che costituiscono una delle principali fonti di resistenza allo sfruttamento. Mi riferisco al bisogno di sole, vento, cielo, al bisogno di toccare, sentire gli odori, dormire, fare l'amore, stare all'aria aperta invece di essere circondati da pareti chiuse (tenere i bambini chiusi in quattro mura è ancora in molte parti del mondo una delle principali sfide per gli insegnanti).

L'insistenza accademica sulla costruzione discorsiva del corpo ci ha fatto perdere di vista questa realtà. Eppure, questa accumulazione di bisogni e desideri, che è la preconditione della nostra riproduzione sociale, ha costituito un potente limite allo sfruttamento del lavoro, la ragione per cui, fin dalle prime fasi del suo sviluppo, il capitalismo ha dovuto ingaggiare una guerra contro il nostro corpo, facendone un significativo di tutto ciò che è limitato, materiale, opposto alla ragio-

3 Karl Marx, *Il Capitale*, Libro I, Einaudi, Torino 1975, Sez. IV, Cap.13, p. 618, corsivo nel testo.

4 Otto Ullrich, *Tecnologia*, in Wolfgang Sachs (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*, EGA, Torino 2004.

5 Mathis Wackernagel e William Rees, *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*, New Society Publishers, Gabriola Islanda BC 1996.

ne⁶. L'intuizione foucaultiana sul primato ontologico della resistenza⁷ si può spiegare solo in questo modo, e cioè in base a un'interazione costante tra il nostro corpo e un "fuori" – chiamiamolo cosmo o il "mondo della natura" – che è stata immensamente produttiva di capacità, immaginazioni, visioni, sia pur mediate da filtri sociali e culturali.

Come ci ricorda Vandana Shiva, tutte le culture del sud-est asiatico hanno avuto origine da società che vivevano in stretto contatto con le foreste⁸; e anche le più importanti scoperte scientifiche hanno avuto origine in società pre-capitaliste nelle quali le vite delle persone erano profondamente marcate dall'interazione quotidiana con la natura. Quattromila anni fa astronomi babilonesi e maya, che studiavano il cielo senza telescopi, hanno scoperto e tracciato le principali costellazioni e i movimenti ciclici dei corpi celesti⁹. A loro volta, i marinai polinesiani potevano navigare in alto mare nelle notti più buie e dirigersi sulla terraferma leggendo i rigonfiamenti dell'oceano, tanto i loro corpi erano sensibili alla direzione e ai mutevoli cambiamenti delle onde¹⁰. Le popolazioni dei nativi americani hanno prodotto le colture che ancora oggi nutrono il mondo, con una padronanza che non è stata superata da nessuna innovazione introdotta nell'agricoltura negli ultimi cinquemila anni, e generando una tale abbondanza e diversità di raccolti che nessuna rivoluzione agricola ha ancora emulato¹¹.

Rievoco questo passato poco noto o sottovalutato per sottolineare l'impoverimento che abbiamo subito con lo sviluppo del capitalismo, che nessun dispositivo tecnologico ha compensato. Infatti, in parallelo alla storia dell'innovazione tecnologica nella società capitalista, potremmo scrivere la storia della disaccumulazione dei saperi e delle capacità pre-capitaliste, che è stata la premessa dello sviluppo delle nostre capacità lavorative. Infatti, la capacità di leggere gli elementi, scoprire le proprietà mediche delle piante e dei fiori, trovare sostentamento nella terra, vivere in boschi, foreste, regioni montuose, farsi guidare dalle stelle e dal vento lungo le strade e per i mari è stata una fonte

6 Sul tema si veda Silvia Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2015, soprattutto il Capitolo 3.

7 Citato in Michael Hardt e Antonio Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010, p. 43.

8 Vandana Shiva, *Terra Madre. Sopravvivere allo Sviluppo*, Isedi, Torino 1990.

9 Clifford D. Conner, *A People's History of Science. Miners, Midwives, and "Low Mechanics"*, Nation Books, New York 2005, pp.63-64.

10 Ivi, p. 55.

11 Jack Weatherford, *How the American Indians of the Americas Transformed the World*, Fawcett Columbine, New York 1988, Capitolo 4: *The Food Revolution*.

di "autonomia" che doveva essere distrutta. "Autonomia", in questo contesto, non significa auto-sufficienza e isolamento dagli altri, del tipo che Rousseau e la teoria politica liberale hanno immaginato e celebrato come costitutive dell'individuo nello "stato di natura". Significa invece capacità sociale-collettiva di auto-attivazione e indipendenza da poteri esterni. La storia delle regioni montane e forestali è istruttiva a questo riguardo, perché le montagne sono state il luogo privilegiato delle comunità ribelli – di eretici, di uomini senza padroni e di schiavi fuggiaschi. Lo sviluppo della tecnologia industriale si è fondato sulla perdita di questi poteri autonomi e l'ha ampliata, catturando e incorporando nei macchinari gli aspetti più creativi del lavoro vivo. Come ha scritto Marx: "il mezzo di lavoro si presenta come mezzo di soggiogamento, mezzo di sfruttamento e mezzo di impoverimento dell'operaio"¹².

Computer e beni comuni

È importante qui ricordare che le tecnologie non sono mai riducibili a particolari dispositivi materiali, ma incorporano e producono specifici sistemi di relazioni sociali, specifici regimi disciplinari e cognitivi che si infiltrano in ogni aspetto delle nostre vite e non tollerano alternative. "A loro si accompagna – scrive Ullrich – una rete infrastrutturale di condizioni tecniche, sociali e psicologiche senza le quali macchinari e prodotti non sono in grado di funzionare"¹³. Esempari sono la ridefinizione della produzione industriale e dello spazio-tempo urbani prodotti dall'automobile, e la militarizzazione dell'ambiente sociale imposta dallo sviluppo delle centrali nucleari.

Anche le tecnologie digitali comportano uno specifico programma sociale e politico, in quanto accelerano il trasferimento delle capacità lavorative alle macchine e sono un'ulteriore tappa nella spersonalizzazione dei lavoratori. Tuttavia perdura l'illusione che l'introduzione dei computer e degli *I-phone* sia stata un bene per l'umanità, poiché si continua a credere che entrambi riducano il lavoro necessario e aumentino la nostra capacità di comunicare e cooperare.

In realtà, invece di ridurre la giornata lavorativa e il peso del lavoro fisico e mentale – la promessa di tutte le techno-utopie dagli anni Cinquanta – la digitalizzazione e la computerizzazione del lavoro li

12 Marx, *Il Capitale*, cit., p. 618.

13 Ullrich, *Tecnologia*, cit., p. 395.

hanno aumentati. Oggi si lavora più che mai, perché il computer e il telefono tascabile ci rendono reperibili e sfruttabili in ogni momento della giornata.

Il Giappone – la terra madre della tecnologia digitale – è in testa nel mondo riguardo al nuovo fenomeno che è la morte per lavoro. Nello stesso tempo negli Stati Uniti migliaia di lavoratori muoiono ogni anno per incidenti sul lavoro o contraggono malattie che accorciano le loro vite.

La computerizzazione ha anche immensamente aumentato la capacità militare della classe capitalista, e la sorveglianza sul nostro lavoro e le nostre vite. Grazie alla computerizzazione milioni di lavoratori lavorano oggi in condizioni per cui tutto ciò che fanno è monitorizzato e registrato, e ogni sbaglio e trasgressione sono penalizzati. Con la digitalizzazione, il dominio sul lavoro e la sua irreggimentazione hanno raggiunto l'apice, portando a compimento la visione di La Mettrie dell'"uomo-macchina". Che livelli di stress questo produce lo possiamo misurare a partire dalle epidemie di malattie mentali – depressione, panico, ansia, incapacità di concentrarsi, dislessia – che sono oggi tipiche dei paesi più tecnologicamente avanzati, e che interpreto come forme di resistenza alla macchinizzazione del nostro corpo, come rifiuto di "farsi macchina" e interiorizzare i piani del capitale.

La digitalizzazione ha anche svuotato i rapporti personali, poiché quando si passano settimane di fronte agli schermi di un computer viene meno il piacere del contatto fisico e delle conversazioni faccia a faccia; la comunicazione diventa più superficiale, poiché l'attrazione esercitata dalla risposta immediata sostituisce la lettera a lungo ponderata, producendo scambi sempre più superficiali. Così nella ricerca di un'illimitata interconnettività si è prodotto un nuovo tipo di isolamento e nuove forme di separazione. Si è anche notato che i ritmi veloci a cui i computer ci hanno abituato generano una crescente impazienza nelle nostre interazioni quotidiane con altre persone, poiché queste non possono uguagliare la velocità delle macchine.

Non ultimo, un bilancio di ciò che è necessario per produrre un computer preclude qualsiasi ottimismo riguardo alla rivoluzione informatica e alla società della conoscenza. Come ci ricorda Saral Sarkar, produrre un solo computer richiede in media tra le quindici e le diciannove tonnellate di materiali e trentatremila litri di acqua pura¹⁴, presumibilmente sottratti alle terre e acque di varie comunità in Afri-

14 Sarkar, *Eco-socialism*, cit., pp. 126-127. Si veda anche Tricia Shapiro, *Mountain Justice*:

ca o nell'America Centrale e del Sud che in molti casi non dispongono nemmeno dell'elettricità. Possiamo, quindi, applicare alla computerizzazione quello che Raphale Samuel ha scritto a proposito dell'industrializzazione: "se si guarda alla tecnologia [industriale] dal punto di vista del lavoro invece che da quello del capitale, risulta una crudele caricatura presentare i macchinari come capaci di dispensarci dal lavoro o dalla fatica [perché] a parte le richieste che gli stessi macchinari hanno imposto, è stata necessaria un'enorme quantità di lavoro per la fornitura dei materiali grezzi"¹⁵.

In questo quadro dobbiamo contestare l'assioma predominante nelle analisi dei movimenti, secondo cui le tecnologie digitali (Twitter, Facebook) sono la cinghia di trasmissione della rivoluzione globale e l'innescò della "Primavera araba" e del movimento di occupazione delle piazze. Indubbiamente Twitter può portare migliaia di persone nelle strade, ma solo se sono già mobilitate. Come ha dimostrato l'esperienza del movimento Occupy negli Stati Uniti, Internet può essere un facilitatore, ma i rapporti che hanno caratterizzato la vita negli accampamenti non si possono attribuire alle nuove tecnologie, bensì al desiderio di una comunicazione faccia a faccia e di nuove forme di cooperazione nella riproduzione della vita quotidiana. I cambiamenti reali nei nostri rapporti – per esempio come relazionarci a rapporti di potere diseguali – non possono essere prodotti dalla comunicazione *online*, che, al contrario, può creare nuove forme di discriminazione. È campeggiando insieme, nello stesso spazio, risolvendo insieme i problemi posti dalla riproduzione della vita quotidiana, cucinando insieme, organizzando una squadra per le pulizie o confrontandosi con la polizia, che si creano una nuova realtà e nuove forme di soggettività. Queste, infatti, sono state esperienze rivelatrici per migliaia di giovani cresciuti davanti al computer.

Non a caso, una delle esperienze più amate del movimento Occupy è stato il "mic-check", un dispositivo inventato perché la polizia aveva vietato l'uso del megafono a Zuccotti Park, che però è diventato un simbolo d'indipendenza dallo Stato e dalle macchine, significativo di una voce e di un desiderio collettivi¹⁶. "Mic-check!", si dice ancora

Homegrown Resistance To Mountain Top Removal For The Future of US All, AK Press, Baltimora 2010.

15 Raphael Samuel, *Mechanization and Hand Labour in Industrializing Britain*, in Lenard Berlanstein (a cura di), *The Industrial Revolution and Work in Nineteenth Century Europe*, Routledge, Londra 1992, pp. 26-40.

16 George Caffentzis, *In the Desert of the Cities*, in Kate Katib (a cura di), *We are Many*.

oggi in molte occasioni, anche quando non ce n'è bisogno, celebrando in questa affermazione il potere della collettività, che è il potere di far sentire la propria voce indipendentemente dai permessi concessi dal capitale e dallo Stato. "Il mic-cek è più potente di una spada!", dichiarava un'immagine disegnata sul pavimento di Union Square, a New York, durante la manifestazione per la Mayday.

Tutte queste considerazioni contrastano con la tesi che attribuisce alle nuove tecnologie digitali la capacità di aumentare la nostra autonomia, nonché con il principio secondo cui chi lavora ai più alti livelli dello sviluppo tecnologico è nella migliore posizione per promuovere cambiamenti rivoluzionari. In realtà, è tra le popolazioni meno tecnologicamente avanzate da un punto di vista capitalista che oggi troviamo le lotte più forti e più determinate a cambiare il mondo. I principali esempi di "autonomia" provengono dalle lotte quotidiane e dagli spazi autonomi costruiti dai contadini e dalle comunità indigene delle Americhe¹⁷, che nonostante secoli di colonizzazione non hanno perso il rapporto con quella "altra" logica, inscritta nei nostri corpi da una vita in stretto contatto con il mondo della natura.

Oggi, le basi materiali di questo mondo sono sotto attacco come mai prima, nel mirino di un incessante processo di recinzione da parte di compagnie minerarie petrolifere, biocarburanti e dell'agro-business. L'assalto a terre e acque è aggravato dal tentativo, altrettanto pericoloso, da parte della Banca Mondiale e di una pletera di ONG, di portare tutte le attività di sussistenza, che le donne hanno creato per sfuggire alla stretta del mercato, sotto il controllo dei rapporti monetari, attraverso la politica della microfinanza. Questa ha già trasformato in debitrice una moltitudine di donne, commercianti, contadine, dedite alla produzione di cibo e ad altre attività riproduttive nelle proprie comunità¹⁸. Tuttavia, nonostante questo attacco, questo mondo, che qualcuno ha chiamato "rurbano" per sottolineare la sua reciproca e simultanea dipendenza da città e campagna, non vuole svanire. Ne sono testimoni il moltiplicarsi delle occupazioni di terre, delle guerre per l'acqua e la persistenza di pratiche solidali, come il *tequio*¹⁹, anche tra gli immigrati.

Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation, AK Press, Oakland CA 2012, pp. 389-397.

17 Si veda Michael Hardt e Alvaro Reyes, *New Ways of Doing. The Construction of Another World in Latin America: An Interview with Raúl Zibechi*, in "South Atlantic Quarterly", 111, 1, 2012, pp. 165-191.

18 Silvia Federici, *Dal comune al debito. Microfinanza e la mutevole architettura dell'accumulazione del capitale*, infra.

19 Il Tequio è descritto da Wikipedia come una forma di lavoro collettivo che risale al peri-

Contrariamente a quanto afferma la Banca Mondiale, gli agricoltori – rurali o urbani – sono una categoria sociale non ancora destinata alla pattumiera della storia. Alcuni, come il sociologo dello Zimbabwe Sam Moyo, parlano di un processo di "ri-contadinizzazione", sostenendo che, dall'Asia all'Africa, le lotte contro la privatizzazione della terra e i movimenti rurali "sono la forza sociale più importante per una trasformazione democratica della politica nazionale e internazionale"²⁰. A sua volta Raúl Zibechi parla di "società in movimento", notando che, in varie regioni dell'America Latina, alla lotta per la terra si è sostituita la lotta per il "territorio" inteso come il luogo dell'azione collettiva e di forme embrionali di autogoverno²¹.

Le lotte delle donne sul terreno della riproduzione giocano un ruolo cruciale nella costruzione di forme di vita organizzate secondo una logica diversa da quella del mercato. Come ho scritto in *Femminismo e politiche del comune*²², sia per il loro limitato accesso a un reddito monetario sia per il loro coinvolgimento nel lavoro di riproduzione, le donne sono in prima fila nella lotta per mantenere forme autonome di sussistenza. Produrre cibo ed esseri umani è infatti un'esperienza e una pratica qualitativamente diversa dal produrre macchine, in quanto richiede una costante interazione con processi naturali di cui non possiamo controllare le modalità e i tempi. Per questo, il lavoro riproduttivo genera potenzialmente una più profonda comprensione dei limiti naturali al nostro operare, cosa che lo rende essenziale per il re-incantamento del mondo che propongo. Non a caso, il tentativo di imporre al lavoro riproduttivo i parametri dell'organizzazione industriale del lavoro ha avuto degli effetti particolarmente dannosi. Ne sono prova le conseguenze innescate dall'industrializzazione del parto che ha trasformato questo evento, potenzialmente magico, in un'esperienza alienante e spesso terrificante, perché in molti ospedali si obbligano le donne a partorire in una catena di montaggio, con tempi fissi, uniformi, supine, con le membra collegate a varie macchine, in condizioni di totale passività che precludono la possibilità di seguire i ritmi del proprio corpo. Non a caso, sulla scia del movimento fem-

odo pre-coloniale nell'America Latina, con il quale i membri di una comunità uniscono le loro forze e le loro risorse per un progetto comune, come la costruzione di una scuola, di una fonte, di una clinica, di un campo giochi.

20 Si veda Sam Moyo e Paris Yeros (a cura di), *Reclaiming the Land: The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia, and Latin America*, Zed Books, Londra 2005, pp. 23 e 27.

21 Raúl Zibechi, *Genealogia della rivolta. Argentina. La società in movimento*, Luca Sossella, Roma 2003.

22 Infra.

minista degli anni Settanta, sono nate molte iniziative tendenti a ripristinare forme di parto più naturali²³, spesso considerate “apolitiche” e tuttavia coerenti con la logica dei movimenti che oggi lottano per recuperare il controllo sulla nostra riproduzione e contro la svalutazione a cui è stata soggetta nella società capitalista.

Anche attraverso questi movimenti intravediamo l'emergere di un'altra razionalità che non solo si oppone alle ingiustizie sociali ed economiche ma ci ricongiunge con la natura, e reinventa la vita come un processo di sperimentazione e ridefinizione di cosa significa essere esseri umani. Questa nuova cultura è solo all'orizzonte, perché resta forte la presa dei rapporti capitalisti sulla nostra vita. La violenza che uomini in ogni paese e classe mostrano nei confronti delle donne è la misura di quanta strada ci sia ancora da fare prima di poter parlare di rapporti comunitari. Preoccupa anche il fatto che molte femministe contribuiscano alla svalutazione della riproduzione, a cui troppo spesso si contrappone il lavoro extra-domestico come unica fonte di socialità e creatività. Questo, credo, è un errore profondo, perché nella misura in cui è la base materiale della nostra vita e costituisce il primo terreno sul quale possiamo praticare la nostra capacità di autogoverno, il lavoro riproduttivo è il “punto zero della rivoluzione”.

APPENDICE

Nota bibliografica sui *commons*

Tra i vari contributi citiamo: Chris Carlsson, *Nowtopia. How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners Are Inventing the Future Today!* (AK Press, Oakland 2008), un viaggio attraverso i giardini urbani e altre forme di auto-organizzazione negli Stati Uniti, che dimostra che la cooperazione sociale non è un'utopia ma una realtà che già sta cambiando la nostra vita. Carlsson è anche autore di *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration* (2002) tradotto in italiano con il titolo *Critical Mass. L'uso sovversivo della bicicletta* (Feltrinelli, Milano 2003).

Sempre negli Stati Uniti vanno citati: David Bollier, *Silent Theft. The Private Plunder of Our Common Wealth* (Routledge, New York 2003), e *Think Like a Commoner. A Short Introduction to the Life of the Commons* (New Society Publishers, Gabriola Island, Canada 2014). Appartenente alla scuola di Elinor Ostrom, Bollier si distingue per l'importanza che attribuisce agli interventi da parte della legge e della politica pubblica a sostegno dell'iniziativa e della proprietà comunitaria.

Fondamentale per una storia dei *commons* è l'opera di Peter Linebaugh, soprattutto *The Magna Carta Manifesto* (University of California Press, Berkeley 2008), che svela lo stretto rapporto tra il principio del “comune” e il diritto alla sussistenza nelle lotte del proletariato medievale e nella legislazione che queste lotte hanno prodotto. Di Peter Linebaugh si veda anche *Stop Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance* (PM Press, Oakland 2014), un insieme di saggi che ricostruisce la storia del *commonismo* in Inghilterra e in America.

In campo femminista sono stati cruciali gli apporti alla teoria e storia dei *commons* delle studiose e attiviste della scuola di Bielefeld in Germania – Maria Mies, Claudia von Welhof e Veronika Benholdt

²³ Si veda Alana Apfel, *Birthwork as Carework. Stories from Activist Birth Communities*, PM Press, Oakland CA 2016.