Q
EN

CONTROPOTERE

QUADERNO DI EURONOMADE

ARTICOLI E MATERIALI

G. AMENDOLA - S. CHIGNOLA
D. GAMBETTA - C. GIORGI
A. ILLUMINATI - M. R. MARELLA

S. MEZZADRA - C. MOGNO
T. NEGRI - R. POMPILI
T. RISPOLI - B. VECCHI

Editoriale

DI GISO AMENDOLA

Riconquistare un orizzonte. Questo quaderno apre una serie di interventi monografici che il Collettivo Euronomade intende dedicare ai nodi, teorici e politici, più rilevanti nei conflitti del nostro tempo. Ogni numero avrà una parte dedicata ai saggi, e una seconda parte antologica, che propone materiali utili a ricostruire le genealogie che fanno capo al tema. L'ambizione è abbastanza trasparente. Se non è proprio una rivista (secondo un modello che, dalle parti nostre, ha sempre costituito non un semplice supporto all'azione politica, ma forse il suo principale strumento), della rivista conserva qualche ambizione. Si tratta di rilanciare l'impresa della riflessione teorica, almeno nelle intenzioni, programmatica. Contribuire, mantenendo la consapevolezza dell'insufficienza dei nostri mezzi, a riaprire un orizzonte complessivo. Non perché questo orizzonte sia bell'e fatto, e pronto per essere riproposto: anzi, si tratta proprio di ripensarlo, ben radicato nelle contingenze dell'attualità. Ci sembra urgente, però, riaprire il rapporto, dentro la riflessione dei movimenti sociali, tra il vivere la dimensione puntuale del presente e il costruire un punto di vista ricco di tensione progettuale.

Gli interventi che presentiamo qui sono stati elaborati in gran parte prima della pandemia COVID-19: proprio questa nuova contingenza globale - e l'apertura di una crisi che si annuncia particolarmente dura e lunga - ci ha rafforzato nel riproporre questa esigenza di legare analisi del presente e ricerca di programma e di prospettiva. Dal mondo del lavoro alle istituzioni del welfare, dalla sanità alla scuola, alle campagne per il reddito cosiddetto "di quarantena", sino a tutto il multiverso mutualistico che ha attraversato le

- INDICE -

EDITORIALE - p. 1
G. Amendola

- ARTICOLI -

CONTROPOTERE E RETI - p. 7
B. Vecchi, D. Gambetta e C. Mogno

PER UNA TEORIA DEL CONTROPOTERE - p. 17
S. Chignola e S. Mezzadra

CONTROCONDOTTE MOLTITUDINARIE, RIPOLITICIZZAZIONE E TUMULTI - p. 25
A. Illuminati

FEMMINISMO, GENEALOGIE, CONTROPOTERE - p. 33
R. Pompili

ISTITUZIONI DEL COMUNE E CONTROPOTERE - p. 43
C. Giorgi e M. R. Marella

- MATERIALI -

Cyril Lionel Robert James - p. 55
Louis Antoine de Saint Just - p. 58
Félix Guattari - p. 60
Mao Tse Tung - p. 63
Antonio Negri - p. 67
Boris Porchnev - p. 71
Maria Rosa Dalla Costa - p. 74
Carla Lonzi - p. 78
Colectivo Situaciones - p. 81
Pretura Fiorenzuola D'Arda - p. 85
Niccolò Machiavelli - p. 88

EuroNomade
INVENTARE IL COMUNE SOVVERTIRE IL PRESENTE

PRESS dinamo

Ciclostilato in comune e in rete da C. M.

città, la crisi sanitaria è stato tutt'altro che un tempo sospeso di silenzio: è stato essenzialmente un tempo di lotte. Lotte puntuali, e sicuramente eterogenee, attraversate da soggettività impossibili da ricondurre a sintesi. Allo stesso tempo però hanno indicato una direzione: la centralità della riproduzione sociale, della vita e delle sue infrastrutture, come terreno di lotta contro l'imperativo della riaffermazione delle condizioni del profitto e dell'accumulazione. Significativamente, questo terreno di lotta è precisamente quello indicato come prioritario, ormai da tempo, dall'affermazione su scala globale dei movimenti femministi ed ecologisti. Un pluriverso segnato dalle lotte, una indicazione precisa di direzione: momenti assembleari on line (un buon esempio è lo spazio #ilmondocheverrà) hanno già espresso l'esigenza di elaborazione comune, sperimentando una prima pratica di scrittura collettiva di un *programma*.
La posta in gioco cui accenna questa diffusione di pratiche assembleari, non è però semplicemente quella di rafforzare spazi comuni e di riflessione. Ancora l'esperienza della pandemia l'ha fatto vedere bene: il moltiplicarsi delle lotte è evidente. La domanda però che non si può eludere è come provare ad esercitare potere. Anche qua, i movimenti femministi ed ecologisti hanno forse già offerto un'indicazione chiave: si sono dati nella forma dello sciopero globale. Hanno cioè provato a rispondere – e su una scala transnazionale – a una domanda che non può essere aggirata: come possiamo incidere, come possiamo far male al nemico. La "traduzione" globale dell'arma dello sciopero, nelle forme dello sciopero sociale, indica come dentro i movimenti contemporanei, ci si stia riappropriando della questione del potere: più in generale, rompendo le trappole della riduzione a società civile e ad opinione pubblica, gli scioperi globali hanno rimesso in agenda la questione della efficacia dell'azione dei movimenti sociali.

Contropotere come potere diviso. Fuori dall'Uno. L'indicazione che Michel Foucault trasse dal Sessantotto, dall'esperienza di rovesciamento radicale delle dinamiche di potere che quell'evento aveva fatto irrompere, è che per porre produttivamente la questione del potere occorre innanzitutto "tagliare la testa al re": in altre parole, sottoporre a critica la tradizione politica che legge il potere dentro la grammatica della riduzione all'unità, della sovranità e dello stato. Il potere va interrogato nella sua

autonomia, nelle sue articolazioni molteplici, nel suo distendersi attraversando la pluralità delle pratiche e relazioni.
Allora: interrogare il potere, come modo di porre la questione della riappropriazione collettiva dell'efficacia dell'azione politica, richiede la rilettura di quei concetti che hanno alluso a modalità di esercizio e di organizzazione del potere che sfuggono alla riduzione moderna a comando/rappresentanza/stato. Il *contropotere* è, quando appare nelle diverse genealogie che qui proviamo a ricostruire, sempre potere al di fuori di questa *coazione all'unità*: contropotere è, in prima battuta, *potere diviso*. Ce ne sono le tracce nella tradizione del costituzionalismo, che contro la riduzione all'unità "sovrana", prova appunto a giocare l'idea di una *divisione dei poteri*: vince però, su quel versante, la riconduzione dei poteri ad un'ipotesi di equilibrio. Che è appunto quello che i processi contemporanei di "decostituzionalizzazione" hanno radicalmente messo in discussione. Nella tradizione marxista e rivoluzionaria, la figura del contropotere assume la figura, ben più decisa, del dualismo di potere: il contropotere rompe l'unità politica, e si costituisce come figura della *transizione*. È evidente che rispetto a questa figura "classica" del contropotere, è difficile oggi pensare qualsiasi semplice continuità: difficile immaginare il dualismo di potere come una fase di uno sviluppo rivoluzionario lineare, come un "passaggio" destinato ad essere superato definitivamente dalla sintesi rivoluzionaria.

Contropotere come autonomia. Oltre il feticismo dello stato. Piuttosto, il contropotere come potere autonomo oggi interroga con forza il nostro presente, proprio perché coglie il girare a vuoto della "presa" di tutte le figure della sintesi, e, concretamente, la crisi della forma Stato. Una delle ragioni che ci spinge a ripensare il tema del contropotere è proprio un approccio realistico a questa crisi: l'idea che "prendere lo Stato" possa essere la chiave per risolvere il problema della capacità di azione politica dei movimenti, ci sembra abbia dimostrato tutta la sua fragilità proprio dal punto di vista della sua efficacia. In primo luogo per l'evidente problema di scala: la forma-stato appare insufficiente a costituire un argine davanti alla dimensione globale dei processi di accumulazione capitalistica. Soprattutto, però, è la trasformazione strutturale della forma Stato a mettere fuori gioco strategie fondate sulla riappropriazione del potere statale come chiave per ritrovare forza di scontro con il capitale transnazionale. Chi ha provato a giocare dal lato dei movimenti sociali la carta populista ne ha toccato bruscamente il limite: nella grammatica del "popolo" e del ritorno della sovranità, non si aprono spazi per un recupero effettivo di potere politico. Il ciclo autoritario del neoliberalismo - quello contro il quale il 2019 aveva visto moltiplicarsi le insorgenze internazionali di una nuova onda - ha chiaramente mostrato come i vari sovranismi siano completamente funzionali alle dinamiche del capitale. Gli elementi di forza

della lotta di classe, pensiamo alla Francia dei *Gilets jaunes*, si sono dati invece proprio nella conservazione rigorosa di uno spazio di *autonomia* tra la sperimentazione di contropoteri e le logiche statuali. Pensare il contropotere significa ora pensare la costruzione di organizzazione, di durata e di autonomia a partire dai movimenti sociali, proprio come risposta alla crisi della capacità di governo statuale. Solo a partire dalla costruzione delle forme di autonomia, di accumulo di forza e consistenza, può aver senso una strategia per una politica delle lotte e dei movimenti sociali: sia che la contingenza conduca alla sperimentazione di forme inedite di relazione conflittuale con lo spazio tradizionale della rappresentanza, sia che si producano rotture radicali. Dentro la crisi dello spazio pubblico statuale, l'autonomia del contropotere, la *divisione*, diventa il *presupposto minimo* sia per la tattica che per la strategia di una politica delle lotte.

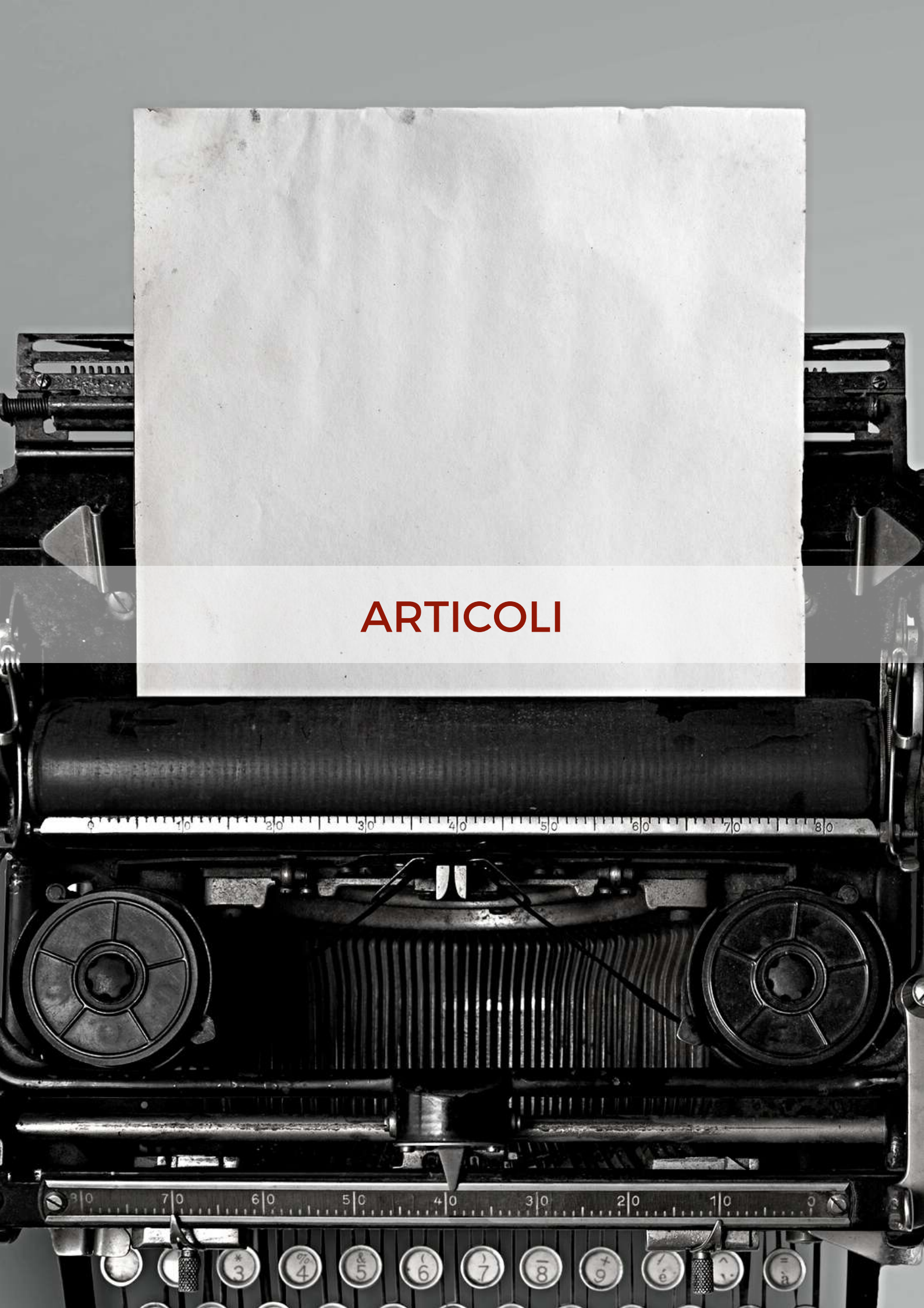
Contropotere come potere altro. Organizzare le singolarità. Contropotere come antidoto, quindi, a quel *feticismo dello stato* che ha funzionato come elemento di blocco, ben più che di sviluppo, dell'accumulo di forza dei movimenti sociali. Un blocco che ci sembra corrispondere, oltre alle ragioni di debolezza di scala degli spazi nazionali, a una ragione fondamentale: è la composizione sociale, oggi, a non rispondere più in nessun modo alla sintesi unitaria delle grammatiche classiche dell'unità del potere e della rappresentanza. L'eterogeneità, la pluralità, l'irriducibilità delle singolarità che caratterizzano la cooperazione sociale contemporanea non sono *articolabili* dentro gli equilibri del Politico classico. Il divenire "sociale" della produzione ha costituito un salto qualitativo, innanzitutto dal lato delle soggettività, che ha tolto ogni possibilità di "recupero" di qualsiasi autonomia al Politico. La produttività - ormai distesa lungo tutte le reti relazionali, linguistiche e cognitive, divenendo così sempre più produzione *di* soggettività e *attraverso* le soggettività - è tutta attraversata dalla riproduzione sociale, che afferma la sua priorità sui ritmi e i modelli dello sviluppo industriale "classico", trasformandone radicalmente le temporalità, i luoghi e i soggetti. Qui la ricerca del contropotere acquista un'intensità completamente nuova, ma deve misurare anche tutta la sua distanza dalle genealogie classiche da cui proviene. Le grandi correnti di trasformazione radicale del nostro tempo, *femminismo*, *ecologismo*, *migrazioni*, non sono riducibili a singole "domande" sociali, cui dovrebbe rispondere la costruzione classica del Politico: costituiscono invece il presupposto della crisi radicale di quella articolazione. In crisi è il soggetto tradizionale del Potere: la sua grammatica "maggioritaria", bianca, maschile, eteronormata.

"Pensare il contropotere significa ora pensare la costruzione di organizzazione, di durata e di autonomia a partire dai movimenti sociali, proprio come risposta alla crisi della capacità di governo statuale."

La sfida del contropotere qui si radicalizza, ma allo stesso tempo si complica. Contropotere non allude più solo al potere diviso, ma al potere altro: all'asimmetria radicale, individuata da tempo dall'irruzione della differenza "inattesa" femminista, tra gestione del potere e generatività della potenza. Alla riappropriazione/trasformazione delle funzioni di potere da parte delle e dei subalterni, delle soggettività che hanno rotto con l'alfabeto del soggetto politico tradizionale. Contropotere nomina così il problema della costruzione del potere (ben più che della sua "conquista") finalmente non più come riproposizione del Politico sull'eterogeneità dei soggetti, ma come sua traduzione all'interno della composizione moltitudinaria, nel cuore della produzione di soggettività contemporanea. Allo stesso tempo, inscrive il problema dell'organizzazione nella sperimentazione di un processo, aperto, dinamico, mai lineare, *intersezionale*, del divenire-classe della moltitudine. Del divenire "comune" delle singolarità. Nella sperimentazione di forme nuove di istituzioni della cooperazione sociale.

Mentre chiudiamo il quaderno, esplode negli USA la protesta per l'assassinio di George Floyd per mano della polizia. Contro Trump, contro razzismo, patriarcato, proprietà, è scontro di classe, di razza, di genere. Questo è il terreno del contropotere.

Sui modi per affrontare, senza riprodurre le dinamiche stanche e tradizionali della riduzione forzosa all'unità, il nodo dell'efficacia del "politico", per creare piattaforme che producessero solidità dentro la liquidità delle reti, per sperimentare connessione ed organizzazione delle differenze, per affermare il comune delle singolarità, abbiamo a lungo lavorato e discusso con Benedetto Vecchi. Anche questi quaderni sono stati progettati con lui. Con questo primo quaderno continuiamo con Benedetto amicizia, ricerca e lotta.



ARTICOLI

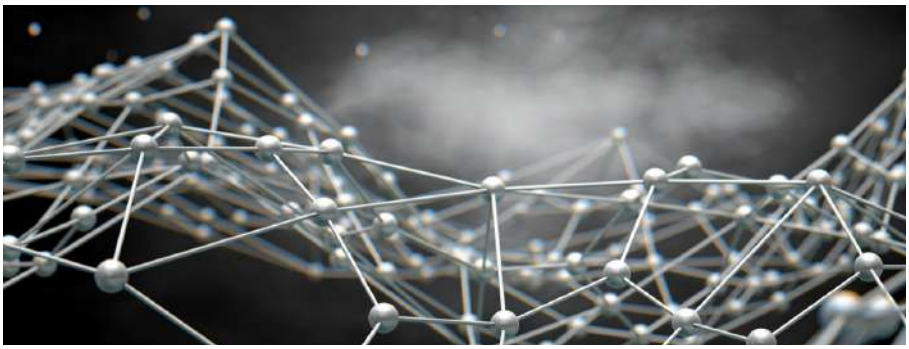
Contropotere e reti

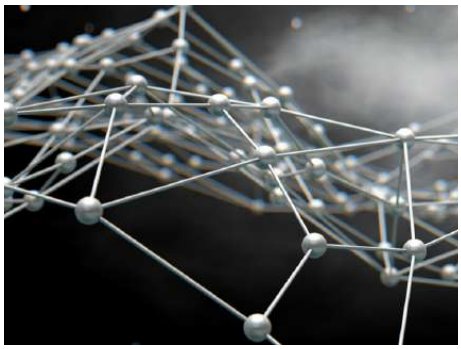
DI BENEDETTO VECCHI, DANIELE GAMBETTA E CLARA MOGNO

Che cos'è il contropotere? E che cosa significa fare e organizzare contropotere nella rete, all'altezza della rivoluzione digitale? Per rispondere a queste domande conviene forse sciogliere il lemma e verificare che cosa s'intende con potere nella tradizione filosofico-politica moderna. È forse immergendosi nella concettualità e nella sua logica, aprendo le alternative della modernità, che si possono costruire strumenti per inventare linee di costruzioni future.

Lo Stato moderno si fonda sul meccanismo di delega, sulla rappresentanza, e sulla formalità astratta del soggetto. Nella modernità, lo si vede in Hobbes come in Rousseau, la logica del potere si sviluppa attorno alla figura del patto e ad un Uno che si da su più livelli: uno lo Stato, una la singolarità individuata nell'individuo, una la società. La concettualità alla base della statualità moderna individualizza le soggettività, intessendo legami sociali a partire da unità non riconosciute nel loro essere già molteplici. Riconoscere la relazionalità intrinseca delle soggettività significa, di contro, scardinare alla base la struttura logica e pratica della politica statale. Contro-potere quindi potrebbe essere questo: un attacco al potere moderno e alla sovranità, all'individualità e, allo stesso tempo, la creazione di istituzioni e organizzazioni in grado di deporre la figura del padre e la proprietà.

Liberarsi dalla sovranità permette l'esplorazione della dimensione transnazionale: in questo senso, l'oltre la nazione si formula sia da un punto di vista concettuale sia da un punto di vista pratico e politico, per la creazione di dispositivi concettuali e di alleanze relazionali (riconoscendone il loro già essere in atto). In questa direzione, come leggere la rete? Quali sono le connessioni relazionali che si stabiliscono nelle piattaforme e nei social network? Che cos'è un user? È quest'ultimo un soggetto moderno o il peso del nodo delle sue relazioni? Quali sono le potenzialità che il digitale offre nel ripensamento della soggettività, nella costruzione di contropotere e nella produzione di un altro modo di vita?





Rete e opinione pubblica - conflitto e consenso

DI BENEDETTO VECCHI

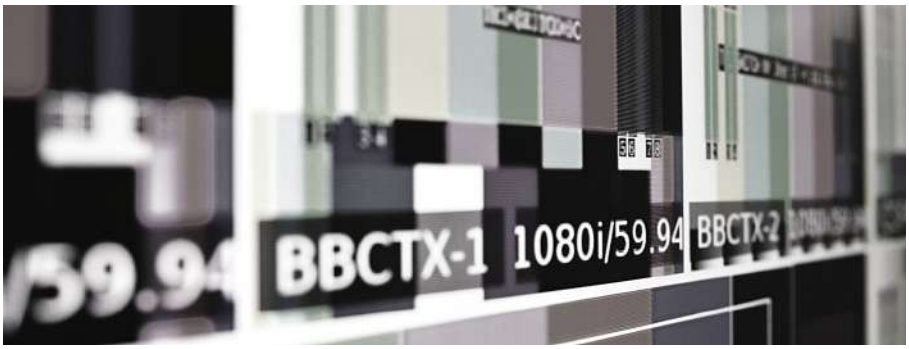
Il contropotere è, nella prospettiva dei movimenti sociali, un esito non scontato, molte le insidie che s'incontrano nel camminare insieme. Nel passato prossimo della loro storia, i movimenti sociali hanno infatti stabilito che, una volta appurato che il cammino non poteva che essere collettivo, era opportuno porsi domande nel proseguo del percorso. "Camminare domandando", recitava quindi il mantra fuoriuscito da Selva Lacondona nel Chiapas agli inizi degli anni Novanta del Novecento per segnalare che i movimenti sociali devono produrre, oltre che una visione condivisa sul futuro possibile e dunque auspicabile, consenso attorno ai loro conflitti del presente. Devono cioè produrre opinione pubblica.

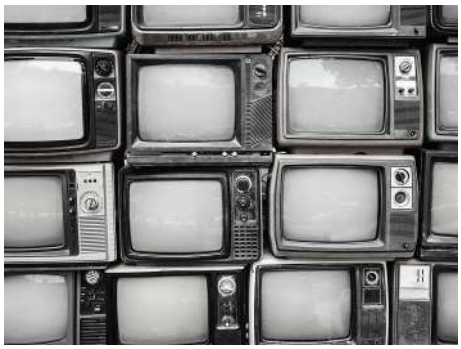
C'è nell'espressione opinione pubblica una prospettiva inedita nel lessico politico della modernità. Per la prima volta, agli albori dell'illuminismo, si staglia sulla scena pubblica una presenza impensabile e imbarazzante per i gestori del potere. Il sovrano non deve vedersela solo con la corte e le tensioni e i conflitti immanenti alle dinamiche nel sistema di potere. Il capitalismo commerciale, il progressivo inaridimento della funzione progressiva del lavoro artigianale, il diffondersi della produzione editoriale di libri e dell'uso dei dispacci - veri antesignani dei giornali - che informavano sull'andamento dei commerci e di ciò che accadeva al di fuori dell'universo circoscritto del mercato locale e del paese, fanno emergere la presenza di un aggregato sociale e culturale fino ad allora non contemplato. Lo si può chiamare borghesia, oppure terzo stato, ma sta di fatto che questa classe sociale che non si muove come tale ma solo come formazione culturale generica, ma l'opinione pubblica si colloca in una terra di nessuno dove le classi sociali non sono contemplate come tali, dove il sovrano continua ad esercitare il potere anche se sottoposto non al controllo ma allo sguardo pubblico di chi legge, si informa, comunica con i simili sull'andamento degli affari correnti dello Stato. L'opinione pubblica, in altri termini, si muove al confine tra lo Stato e gli affari privati. Ma in nome della rilevanza degli affari privati rivendica il diritto di potere valutare l'efficace e la pertinenza delle azioni del Sovrano. Non prevede, la presenza di una opinione pubblica, l'invasione di campo della politica, cioè del funzionamento della macchina statale e dei rapporti sociali, ma solo l'esercizio del diritto di guardare l'operato del Sovrano.

L'opinione pubblica agisce cioè uno spettatore attento di quanto accade in quella che ormai viene ormai considerata una scena appunto pubblica. Dovrà accadere l'assalto alla Bastiglia, il lento agglutinarsi, dopo la sua dissoluzione, dell'opinione pubblica in circoli, gruppi organizzati affinché l'opinione pubblica rompa l'incantesimo che nega l'agire politico e possano i vari gruppi e circoli diventare punti di vista partigiani, divisivi, inventare i lessici politici attinenti la vita delle classi sociali. E solo allora l'indeterminatezza tra vita corrente - gli affari privati - e gli affari dello Stato cessa di essere. Ma siamo appunto agli inizi della modernità capitalistica. L'opinione pubblica può mantenere tutte le ambivalenze che le sono proprie. Sta di fatto che una di queste ambivalenze - esercitare la critica del sovrano senza però prefigurare agire politico - torna come una costante, una ripetizione cioè senza differenza rispetto al passato. Un'ambivalenza che si trasforma in limite allo sviluppo dei movimenti sociali e in blocco della coppia consenso e conflitto che pure i contemporanei movimenti sociali hanno, correttamente, individuato come una scommessa politica da giocare senza remore alcune per innovare le forme dell'azione politica e come orizzonte ineludibile di un contropotere niente affatto effimero.

Ma è su questo crinale dell'innovazione organizzativa che c'è la prima insidia da affrontare. Incardinare infatti il consenso alla sola opinione pubblica significa negare ogni possibilità di contropotere, cioè di quell'esercizio di una potenza sociale e politica che può determinare non solo un mutamento dei rapporti di forza nella realtà ma anche la formazione di un immaginario che rende meno effimera la manifestazione dell'opinione pubblica lasciata orfana di ogni ordine del discorso sull'operato del sovrano, del potere che esercita sulla vita di uomini e donne e della costellazione sociale e di classe che definisce e legittima. Il tema dell'opinione pubblica è dunque un cortocircuito, un black out nell'azione politica di costruzione del contropotere se il consenso è ritenuto scisso, separato dal conflitto operato nella società.

Di questo rischio è stata costellata l'azione di molti movimenti che hanno punteggiato la storia perigliosa del neoliberismo globale. Gli zapatisti avevano certo colto nel segno, segnalando la necessità di coniugare conflitto e consenso, ma non potevano certo mettere in conto che uno dei termini del discorso occultasse il secondo, evidenziando ciò che era noto sin dal pionieristico studio sull'opinione pubblica di un giornalista statunitense con un passato radical alle spalle prima di approdare a pacificate e conservatrici spiagge. Walter Lippman scrive il suo testo sull'*Opinione pubblica* (Edizioni comunità, recentemente ripubblicato da Donzelli) agli inizi degli anni Venti del Novecento, convinto che i media svolgano un ruolo sofisticamente manipolativo nella costruzione di un





consenso cieco e stupido nei confronti del potere. Lungi dal credere che radio, giornali e cinematografo costituiscano un potere di controllo non statale rispetto a quelli canonici del legislativo, esecutivo e giuridico, vede nella produzione dell'opinione pubblica un dispositivo di prevenzione nella formazione di istanze politiche altre e conflittuali rispetto a quelle dominanti - lo scrive in una prospettiva conservatrice, cioè moralistica del nesso politica, movimenti sociali. La prima è essenzialmente manipolazione, i movimenti sociali sono variabili dipendenti, una plastilina facilmente manipolabile dai media. Non c'è possibilità altra. Con buona pace di chi vede nei media un contropotere, meglio l'ambito dove esercitare un contropotere.

Lippman scrive molto nella sua vita. Vince anche prestigiosi premi letterari e giornalistici, a partire dalle prime edizioni del Pulitzer. È ritenuto cioè uno dei grandi pilastri nonché un grande vecchio del giornalismo investigativo e controcorrente americano. Ha dalla sua l'aura dell'analista spregiudicato, anticonformista con un passato radical alle spalle ma ormai disincanto e refrattario al canto delle sirene della rivoluzione o del populismo made in Usa. Il suo focus sull'opinione pubblica mette al centro i meccanismi di manipolazione messi in campo dal sistema politico con la inconsapevole e talvolta pavida complicità degli intellettuali pubblici. La sua è una critica romantica, con forti tratti reazioni della democrazia di massa a stelle e strisce. Non può certo immaginare che passerà la staffetta dell'analisi, quasi quarant'anni dopo, a un filosofo tedesco, Jürgen Habermas, anch'egli in odore di radicalismo. Allievo della Scuola di Francoforte, è ritenuto - siamo alla fine degli anni Cinquanta - l'erede di Theodor W. Adorno ed è considerato, a ragione, uno degli analisti più accreditati nella *Storia dell'opinione pubblica* (Laterza) per la sua capacità di stabilire linee di evoluzione e di definizione dell'opinione pubblica non solo in presenza dei media, ma anche di altre organizzazioni preposte alla sua formazione: i partiti, i sindacati, le "associazioni degli interessi", le istituzione del welfare state. Per Habermas, l'opinione pubblica viene prodotta all'interno di una dinamica di negoziazione e di agire comunicativo dove la posta in gioco è appunto la definizione di un ambito dove ogni diversità sia accolta in un quadro di compatibilità definita come un apriori invalicabile. Da questo punto di vista il conflitto, che il filosofo tedesco contempla come elemento dinamico, a differenza del suo rigetto da parte di Lippman, è propedeutico alla stabilità del sistema politico perché ambito non di costruzione dell'azione politica ma di una sua riduzione a opinione. Habermas fa dunque sua, non si sa quanto inconsapevolmente, la griglia analitica che

"Incardinare infatti il consenso alla sola opinione pubblica significa negare ogni possibilità di contropotere"

vede la successione democrazia/oligarchia non come possibilità ma come esito obbligato nella costruzione del consenso: c'è opinione pubblica perché opera il potere di una oligarchia sulla società. Non è un caso che Habermas vede la storia dell'opinione pubblica proprio come la successione di gruppi sociali, politici, sindacali che parassitariamente crescono all'ombra di un potere che può certo essere interrogato, ma non pienamente controllato.

Questa impossibilità di immaginare la formazione dell'opinione pubblica come l'ambito di un contropotere è tanto più evidente in una situazione di mass media capillari e pervasivi. Radio, Tv, giornali, cinema, industria culturale e dell'intrattenimento sono solo dispositivi preposti alla negoziazione degli ambiti di movimento e degli interessi economici e sociali delle classi sociali. Sono cioè antitetici alla costruzione di iniziativa politica. Va stabilito se questo vale in presenza anche della Rete, cioè di un'infrastruttura comunicativa che risponde a una logica certo non prevista né da Lippman né da Habermas. I media, così come la produzione di senso e di immaginario, aveva poche fonti, spesso limitati siti produttivi e una diffusione da "uno ai molti". L'opinione pubblica, cioè, era veicolata, formata, prodotta come ogni altra merce nel mercato di massa. Da qui l'impossibilità di immaginare i media come l'ambito del contropotere. Di questa impossibilità i movimenti sociali hanno fatto esperienza. Di questa impossibilità hanno fatto però poco tesoro. Hanno spesso inseguito il sogno di un consenso costruito con il crescere delle manifestazioni di pazza, dell'eco sui media del punto di vista espresso da questa o quella figura di rilievo. Gli intellettuali pubblici tanto cari a Michel Foucault e messi in stridente contrasto con quelli organici alla classe e al partito sono diventati le chiavi di accesso ai misteri del consenso, sono cioè diventati i depositari del potere comunicativo dei movimenti sociali. Che errore prospettico, che gabbia dell'immaginazione e dell'azione politica era costruita sulle difficoltà di scardinare l'ordine costituito. Con il world wide web si intravide la possibilità di rompere la gabbia di una diffusione dell'informazione e della conoscenza dall'uno ai molti, sostituendola con il flusso cangiante e libero dei "molti ai molti". Ogni uomo e donna diventa fonte e ricevente di informazione, diventava cioè un opinion maker che rispondeva solo a un pubblico indistinto perché non sottoposto a nessun controllo o "padrone". Per questo, Internet è stata salutata come l'ormai compiuto ambito dove la produzione di informazione e di immaginario era possibile in quanto espressione di un contropotere esercitato non dai movimenti sociali ma di una opinione pubblica finalmente adeguatamente informata e non dipendente da nessun potere economico più o meno occultato.

C'è molto da indagare, c'è molta ingenuità nel ritenere che i flussi di

informazione sfuggano a quella dimensione che è il potere reale nella società. Internet ha certo l'eccezionalità della comunicazione dei "molti ai molti" dove l'interattività, il continuo feed back dell'agire comunicativo costituiscono una sorta di seconda natura dello stare in società, ma questo non si apre, come già intuito da Lippman per quanto riguardava i media novecenteschi, all'azione politica radicale bensì a sofisticati meccanismi di manipolazione e colonizzazione della vita pubblica da parte del potere costituito. Quel che è certo è che anche in Rete il contropotere è un esito incerto, così come la combinazione adeguata tra conflitto e consenso.

Rimane sempre di sciogliere il nodo del rapporto tra produzione di opinione pubblica e azione politica. La prima espressione nega la possibilità di politica. Assegna agli uomini e alle donne il rassicurante ruolo di spettatore di una scena pubblica che si dispiega e si sviluppa secondo un copione definito da altri. Costruire cioè consenso senza conflitto e senza immaginare la costituzione di organizzazioni adeguate al conseguimento di obiettivi, programmi, obiettivi stabiliti dal "produrre movimento" in comune significa accettare quella condizione colonizzata dallo stato o dalle imprese dello stare in società.

Abbiamo iniziato a discutere con Benedetto di questo pezzo lo scorso autunno e ci eravamo divisi i compiti. Lui si sarebbe concentrato sulla prima parte della scaletta, sul nodo "opinione e rete", noi ci saremmo concentrati sulla seconda parte, sugli esperimenti di organizzazione attraverso il web e le piattaforme. Insieme saremo poi tornati sulle domande iniziali, sulla definizione di contropotere e sulle specificità delle possibili declinazioni attraverso il digitale. Benedetto ci aveva inviato il suo pezzo già a metà dicembre, noi, invece, eravamo in ritardo. Ben è scomparso, sono passati i mesi ed è scoppiata la pandemia del Covid19. Riprendendo i lavori ci siamo accorti di quanto il testo di Benedetto sia più che mai attuale, anche in questa crisi dai contorni globali. E abbiamo provato a continuare a "camminare domandando".

Contropoteri in rete: piattaforme e territori da conquistare

DI DANIELE GAMBETTA E CLARA MOGNO

I *Gilets jaunes* hanno cominciato ad infiammare i rond-points e i boulevards francesi a partire da un post su Facebook e, passo dopo passo, si è passati da un'espressione di opinione pubblica a una serie di prese di posizione politica e di azioni collettive - la passività della prima ha lasciato il posto all'attività del politico. A Hong Kong il movimento si è organizzato principalmente attraverso Telegram - e allo stesso tempo Donald Trump e Javad Zarif comunicano attraverso Twitter prima di passare attraverso i canali tradizionali e ufficiali. La politica, il consenso e i conflitti assumono attraverso i social media e la rete forme inedite, interrogando chi li osserva attraverso tensioni e paradossi. "Camminare domandando" forse significa provare a cogliere da vicino queste trasformazioni, senza smettere di provare a coglierne limiti, tendenze e anche le possibilità dell'attuale. La rete e le piattaforme ci sembrano offrire una possibilità: rappresentano su uno schermo e riproducono digitalmente la molteplicità delle relazioni e delle connessioni che ci costituiscono come soggetti. Questo si dà certo in una dialettica e in una tensione con una certa idea di individuo, ma il campo è aperto forse anche per un'altra idea di singolarità, proprio a partire dalla rete. Il contropotere nella rete è un esito incerto - *but it's worth a go*. Sull'opinione pubblica le indicazioni di Benedetto Vecchi sono preziose. Ora, come disarticolare gli schemi che sorreggono quest'ultima per passare all'azione politica?

Negli ultimi vent'anni si sono dati moltissimi modi di stare in rete collettivamente, più o meno diffusi, più o meno mainstream. Pensiamo per esempio all'esplosione dei forum online nei primi anni Duemila, inedito strumento di aggregazione e di organizzazione, ma anche alle mailing list, ai blog e alle prime chat. A partire poi da myspace hanno cominciato a nascere i profili di singoli utenti, pagine personali e contemporaneamente si è sviluppato Msn, forse il primo sistema di comunicazione digitale di massa insieme a Skype. WhatsApp, Telegram e Zoom, invece, quelli maggiormente utilizzati ora. Abbiamo attraversato, come generazione nata alla fine degli anni '80, una trasformazione velocissima sia degli hardware sia dei software, un'evoluzione che ancora continua con processori sempre più piccoli e strumenti sempre più potenti.

È con Facebook, lanciato nel 2004, che si afferma un template e un formato specifico che determina la tendenza e la struttura dei social network come li conosciamo oggi. Pinterest, Instagram, Twitter si presentano, anche nelle loro versioni decentralizzate (pensiamo per esempio a Diaspora per Facebook, ma anche a Pixelfed) come la ripetizione dell'identico nella forma di interfacce con elementi e strutture

grafiche simili, se non addirittura uguali. Nessuna re-invenzione del formato quindi, ma una continua riproduzione dell'identico e molteplici proliferazioni di template non solo nelle applicazioni di una stessa compagnia (come Instagram, Whatsapp e Facebook) ma anche in piattaforme di altri gruppi con diverse funzioni, ma con la stessa: in Netflix, per esempio, ora le "anteprime" dei film e delle serie vengono visualizzati come delle *stories*.

È forse necessario provare a riflettere circa gli effetti che hanno le strutture dei social network che utilizziamo. Ci troviamo davanti solamente alla possibilità dell'espressione del narcisismo individuale che produce immagini esaltanti di sé in rete? O assistiamo anche alla visualizzazione in pixel della relazione come elemento fondante dei soggetti? E poi, quanto la forma dell'evento facebook influisce e ha influito sulla temporalità dell'azione politica negli ultimi dieci anni? Che cosa stiamo facendo quando "pubblichiamo" uno status su Facebook? Ha senso un esodo verso luoghi virtuali come Mastodon, una ricerca di un "fuori" (che non pensiamo ci sia) o nell'ottica di un'uscita dalla dimensione dell'opinione pubblica può essere invece strategico rimanere nelle piattaforme più utilizzate? E soprattutto, quali sono gli obiettivi che ci poniamo in questo momento da un punto di vista politico attraversando la rete? Come ripensare dei formati che siano all'altezza dei nostri fini e che ci permettano di creare contropoteri attraverso la rete, sempre più privatizzata? Come rispondere all'estrattivismo dei data prodotti in comune?

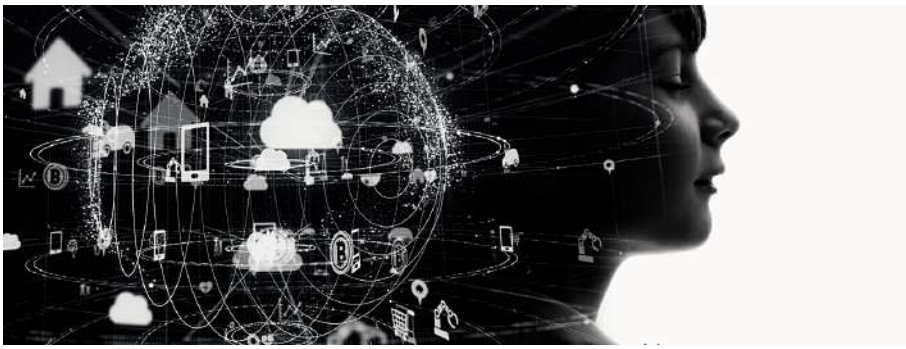
Sicuramente, e lo abbiamo sperimentato anche negli ultimi mesi, la rete è più che mai essenziale per tessere relazioni e costruire progetti, campagne di mutualismo e solidarietà, per progettare azioni politiche, siano queste online e offline. Negli ultimi due anni abbiamo visto come i *Gilets jaunes* si siano dotati di un sito e abbiano contrapposto al *Grand Debat* un "*vrai debat*" , a Hong Kong, fronte alla chiusura di internet, i manifestanti abbiano cominciato ad utilizzare il Bluetooth per chiamare la popolazione nelle strade e per decidere sul momento quale strategia utilizzare nelle piazze[1], a Barcellona attraverso l'app Tsunami D si sia utilizzata la geolocalizzazione per capire chi poteva mobilitarsi nelle vicinanze, come Decidim abbia posto il tema della decisione in comune. "Camminare domandando": noi, ora, di che cosa abbiamo bisogno per determinare un passaggio dal network alla rete sociale e di movimento, per ri-appropriarci di spazi di agibilità politica, uscendo dall'impasse che la stessa concettualità dell'opinione pubblica imprime all'espressione in rete? I *Gilets jaunes* sono

riusciti a riappropriarsi del tempo ritrovandosi tutti i sabati in una serie di *atti*, una serie capace di essere al di fuori della fugacità dell'evento in cui Facebook segna sempre di più la determinazione spazio-temporale. Come riuscire a riappropriarci anche noi della continuità frammentata dell'azione politica?

In questi giorni di quarantena prendere parola sulle cose è stato estremamente difficile. Il virus ha comportato e conseguenze in ogni ambito sociale ed economico. La scuola, gli affetti, il lavoro, le relazioni sociali, la casa. In questo contesto il mezzo Rete ha svolto un ruolo chiaramente cruciale. Dal punto di vista dei movimenti, ci è sembrato chiaro a tutte/i fin dall'inizio che una grande difficoltà nell'immaginare la militanza era rappresentato dall'isolamento imposto e auto-imposto, e ancora di più nell'isolamento come forma di cura e tutela verso noi stesse/i. Una politica fondata sulla condivisione, sull'aggregazione, sulla socialità, si è trovata davanti a una situazione del tutto inedita. Aggregazione che, inevitabilmente, ha avuto riproduzione su canali virtuali, dalle assemblee alle conversazioni
private[2].

Zoom è passato da essere una piattaforma relativamente poco conosciuta ad avere più di 300 milioni di utenti, sollevando critiche sull'inadeguatezza di saper gestire una crescita così rapida dal punto di vista della privacy. Il mezzo, tuttavia, non è mai neutrale. Così come non si può pensare di sostituire la didattica scolastica con una lezione su schermo, così è urgente interrogarsi su cosa si può e non si può, e su come si può fare per organizzarsi "in Rete". Già dalle prime settimane della quarantena hanno circolato analisi e articoli sulla nausea da schermo, sui disturbi dell'attenzione correlati all'uso smodato di dispositivi elettronici, oltre che ai problemi legati a un'iperconnettività che rischia di trasformare la favola dello smart working in una costante reperibilità cronofaga[3].

Capire che fare della Rete, allora, potrebbe diventare cruciale nei prossimi mesi, in modi che dipendono chiaramente dalle forme di mobilità concesse, continuando a domandarci come articolare il passaggio da opinione pubblica ad azione politica per il comune, uscendo dalle bolle informazionali che ci avvolgono. C'è poi un'altra questione, che da molte discussioni pare emergere, che è proprio il come fare politica in fase emergenziale. Se da un lato abbiamo necessità di fare analisi, decostruire le interpretazioni tossiche sempre più radicate in un senso comune sempre più a destra, le mancanze dimostrate dai servizi e dal welfare spingono sempre più verso una ri-organizzazione anche del mutualismo e della solidarietà attiva.



Come attuare allora un contropotere, in fase emergenziale? Pensiamo al caso del *digital divide*. Parlarne e analizzare il problema è fondamentale per far emergere la situazione di tante persone, e per smascherare il classismo nascosto nell'ipotesi dello "*smart* per tutti". É chiaro che l'accesso non basta, non si tratta di rincorrere la digitalizzazione a tutti i costi, si tratta di contestualizzare sempre e costantemente, di inventare forme di autoformazione digitale, sensibilizzare sui temi della privacy, dell'uso consapevole di tecnologie anche in merito all'attenzione alla nostra salute mentale - e, allo stesso tempo, è necessario garantire che un accesso vi sia e che non si un privilegio. Questa pandemia ci ha fatto vedere quanto sia importante avere una connessione internet, uno smartphone e competenze digitali minime - l'accesso alla rete, ai dispositivi e al saperli usare - punti, questi, che forse dovranno far parte della prossima agenda politica militante. Se il mancato accesso alla rete amplifica le fratture delle disuguaglianze, il semplice averne accesso certo non le cancella - ci permette però di organizzarci. C'è sicuramente una tendenza a considerare la tecnologia come soluzione, lo vediamo nel caso della scuola ma anche per quanto riguarda le app di *tracking* e *tracing*[4], che mette in luce anche un'interpretazione individualizzata della gestione sanitaria di una società malata. La rete è terreno di conquista, il suo uso ed il suo accesso una contesa politica che dobbiamo attraversare.

Per essere politico, di contropotere, un discorso sulla Rete deve considerare più che mai il contatto con il fuori-del-virtuale, interrogandosi ad esempio con le situazioni di mutualismo su quali strumenti possono essere utili, immaginando mappature o forme di comunicazione a supporto delle comunità, provando a immaginare una militanza dell'emergenza capace di intersecare la strada e la rete, il virtuale e il reale, fuori dalla depressione dell'isolamento ma riconoscendo la distanza come forma di cura reciproca[5]. Una sfida, questa, che è necessario affrontare con immaginazione e con la voglia di costruire mondi per tutte/i, continuando a "camminare domandando".

Note:

[1] http://www.euronomade.info/?p=12401

[2]https://www.theguardian.com/news/2020/may/13/naomi-klein-how-big-tech-plans-to-profit-from-coronavirus-pandemic

[3] https://not.neroeditions.com/selfie-dalla-quarantena/

[4] http://effimera.org/covid-19-e-human-tracking-di-giorgio-griziotti-1/

[5] https://data-activism.net/blog-covid-19-from-the-margins/

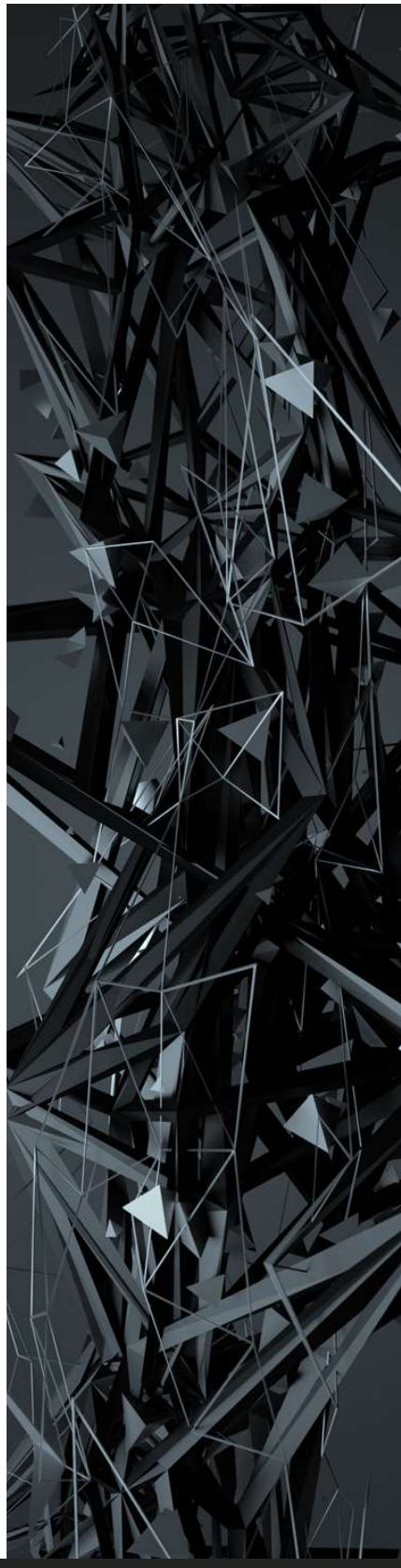
Per una teoria del contropotere

La storia e il problema

DI SANDRO CHIGNOLA E SANDRO MEZZADRA

1. È bene dichiarare fin dall'inizio lo sfondo e l'obiettivo di questo articolo. Siamo convinti che il concetto di contropotere risulti oggi particolarmente attuale per comprendere le poste in palio nell'azione politica dei più significativi movimenti sociali e nello sviluppo delle lotte più innovative. Questo vale sia a livello globale (nel grande ciclo di sollevazioni che, pur profondamente diverse tra loro, nel 2019 hanno infiammato Hong Kong e l'America Latina, l'Algeria, il Libano e l'Iraq), sia in Europa (in particolare nella nuova stagione delle lotte di classe in Francia) e in Italia. La formazione e l'esercizio di un altro potere costituiscono ad esempio tema fondamentale tanto nelle mobilitazioni femministe quanto in quelle ecologiste. I movimenti e le lotte dei e delle migranti alludono pervicacemente all'affermazione di un potere collettivo che consenta di restare, di abitare spazi in cui la legittimità della loro presenza è messa in discussione. Per venire più specificamente all'Italia, gli spazi sociali, intesi nel senso più ampio del termine, sono eterogenee manifestazioni di un potere altro nel cuore delle città, parte di più ampi movimenti per il "diritto alla città" che riescono non di rado a condizionare lo stesso agire amministrativo. Nelle scuole e più in generale nei servizi pubblici, processi di auto-organizzazione affermano istanze di reale autonomia, collegate a un "sapere e potere fare" che ricade sulla società nel suo complesso. Le lotte sul lavoro, nella crisi dei modelli consolidati di relazioni sindacali, pongono immediatamente il problema del potere - nella logistica come in agricoltura, nell'auto-organizzazione dei rider come nei servizi.

Quelle appena proposte sono certo esemplificazioni eterogenee e disparate, apparentemente difficili da ricondurre alla sintesi di un concetto impegnativo, come quello di contropotere. Nella nostra tradizione, del resto, quel



concetto è strettamente legato all'azione dei movimenti autonomi degli anni Settanta in Italia e in Europa (ma anche altrove: si pensi alle Pantere nere negli Stati Uniti, o alla guerriglia di fabbrica in Argentina in quello stesso periodo, per fare soltanto due esempi particolarmente significativi). In quel contesto il contropotere assumeva caratteri specifici, era in particolare immediatamente associato all'uso della forza. Non crediamo che quella storia non abbia più nulla da dirci: ma il concetto di contropotere di cui abbiamo bisogno oggi non può neppure essere ricalcato unilateralmente su di essa. Deve fare tesoro della molteplicità di significati e di usi che contraddistinguono il concetto stesso, deve articolarsi sul ritmo delle lotte e dei movimenti che abbiamo sinteticamente richiamato – fino a conquistare quell'efficacia che gli consente di coglierne alcuni tratti salienti e di rilanciarli politicamente in avanti.

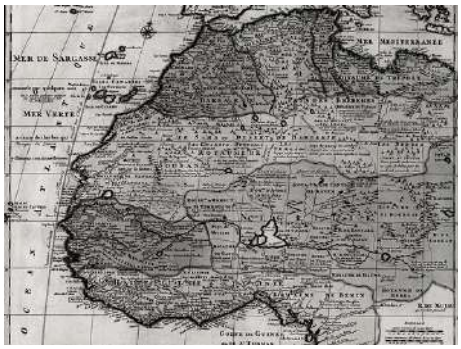
Una cosa è certa. Per noi il concetto di contropotere acquisisce il suo pieno significato nella misura in cui si riferisce a una divisione del potere. Nella misura in cui, cioè, contesta il "monopolio della forza fisica legittima" e ci invita a pensare la politica oltre lo Stato e oltre la sovranità. Come cercheremo di mostrare nella parte conclusiva dell'articolo, questo richiede un ripensamento complessivo della stessa nozione di potere – nonché di questioni politicamente decisive come ad esempio la distinzione tra riforma e rivoluzione. Prima di affrontare, sia pure in modo necessariamente preliminare, questo compito, è tuttavia necessario ripercorrere, con piglio genealogico, la storia del concetto di contropotere, o meglio della sua problematica, al di là dell'uso esplicito del termine, per fare emergere almeno i più significativi tra i suoi molteplici significati.

2. Abbiamo appena richiamato il tema della *divisione del potere*. È chiaro che con questo non intendiamo porre la questione nel quadro che tradizionalmente la dà per risolta nel sistema degli equilibri costituzionali. Per noi, la stessa nozione di "costituzione" risulta quantomeno problematica una volta esauritasi, con il compromesso fordista novecentesco, la spinta propulsiva che ha trainato il processo di riconoscimento e di giuridificazione dei diritti sociali e del lavoro. Il moderno costituzionalismo borghese la lavorato a lungo, e conseguendo risultati significativi sul piano della sua realizzazione concreta, a una transazione tra poteri basati sulla forza e procedure del diritto. Sin dagli esordi della storia costituzionale occidentale il problema che si è posto è stato infatti quello dell'imbrigliamento e della reciproca neutralizzazione, in un sistema di rapporti volti all'equilibrio, dei vettori in cui si scompone il fatto di dominio. Charles McIlwain

Costituzionalismo antico e moderno), del resto, ebbe modo di scrivere come la storia costituzionale sia stata sempre la registrazione di un'"oscillazione": talvolta il processo di rivendicazione e di successivo riconoscimento di diritti, talvolta il processo di consolidamento del potere di fronte alla crisi o al rischio di anarchia.

La costituzione è stata il mezzo in cui bilanciare quell'oscillazione realizzando la reciproca neutralizzazione di poteri e contropoteri per mezzo della scomposizione delle tecnologie di esercizio e delle aree di competenza di ciascuno di essi. È così che il potere di fare la legge, quello che la rende esecutiva e quello che dei primi due riconosce legittimità e limiti di espansione sono stati messi in reciproco equilibrio. Il movimento meccanico della costituzione, come quello di un orologio, lavora al contenimento giurisdizionale delle prerogative del sovrano e all'integrazione delle spinte sociali nella dinamica dell'ordinamento. Il potere arresta il potere. E, nel quadro complessivo della moderna organizzazione costituzionale dei poteri, il movimento di tutti e di ciascuno di essi porta all'atto, come sintesi effettuale della stessa, l'unità della sovrana volontà del popolo.

3. È un passaggio, questo, che non riteniamo si possa dare per scontato. Prima, durante e oltre la moderna configurazione giuridico-costituzionale dei poteri, altri processi si sono materialmente determinati come eccedenti la risposta che essa intende offrire al problema politico. Agli albori della storia costituzionale è il dualismo tra principi e ceti - e in particolare: la irriducibile resistenza che i secondi, come materiali rappresentati di città, *universitates* e territori, offrono ai primi - a trainare i processi di codificazione delle prime "carte" costituzionali. Machiavelli, e con lui la tradizione repubblicana che rilegge le fonti storiche romane, assegna un particolare valore al dualismo: i "tumulti" tra i patrizi e la plebe sono la prima "cagione" della libertà di Roma e producono "buoni effetti" proprio perché mantengono in presenza i differenti "umori" - e cioè: il diagramma di forze - che esprime la tensione costituente dello spazio cittadino. La Rivoluzione francese, il cui processo costituzionale lavora pressoché da subito all'esorcismo del potere costituente che pure la mette in movimento, conosce nella fase giacobina lo sforzo consapevole di rinunciare al principio della separazione dei poteri, dato che la volontà del popolo non può essere divisa, e di ingranare un virtuoso dispositivo di politicizzazione di istituzioni e società popolari in grado di contrapporsi alle comunque sempre possibili degenerazioni del governo. Per questo, nella parte di documentazione che abbiamo realizzato per questo quaderno, abbiamo deciso di antologizzare anche un testo di Saint Just. Moltiplicare le istituzioni e riconoscere, anche a livello costituzionale, il diritto all'insurrezione, significa per i giacobini porre in atto rimedi contro la



corruzione e sancire la necessità politica di una rete di contropoteri diffusa nel corpo sociale, che si sforzi di conservare virtuosamente, nell'immanenza del rapporto politico, l'energia costituente - e cioè: la costante soggettivazione - dei governati, senza darla per esaurita nel sistema dei poteri costituiti. Non si tratta di una storia minoritaria o perdente. L'altra modernità, quella di cui è qui questione, quella non esaurita nella *fictio* rappresentativa di un popolo sovrano astratto e dematerializzato nell'incantamento della propria unità, unità che è anche e soprattutto quella dello Stato, torna del resto come progetto di democrazia assoluta all'altezza della Comune parigina o delle prime fasi della Rivoluzione bolscevica.

4. In quest'altra modernità il contropotere è stato spesso inteso come arma dei dominati e degli sfruttati. Volendo seguire le tracce di questa accezione del contropotere, non è bene del resto rimanere sul suolo europeo. Vale piuttosto la pena di seguire anche a questo proposito l'indicazione di W.E.B. Du Bois, che nel 1946 (in *The World and Africa*) scriveva: «le rivolte degli schiavi rappresentano l'inizio della lotta rivoluzionaria per l'emancipazione delle masse lavoratrici nel mondo moderno». Spostando lo sguardo verso la storia della schiavitù atlantica, proprio le rivolte degli schiavi appaiono particolarmente importanti dal nostro punto di vista perché danno espressione a quel potere degli schiavi che, esercitato in forma autonoma, disvela la minaccia sotto cui si è sviluppato l'intero regime schiavistico. Il rifiuto della schiavitù ha del resto assunto molte forme - dal sabotaggio del sistema di piantagione alla fuga. E nelle Americhe (nelle "Indie occidentali" e in Paesi come la Colombia e il Brasile, in particolare) la fuga ha nutrito la formazione di comunità di schiavi fuggiaschi (i *maroons*) che si sono organizzate attraverso vere e proprie istituzioni indipendenti e autonome, a loro volta capaci di esercitare una minaccia per la continuità del sistema schiavistico nonché per specifici regimi coloniali e postcoloniali di dominazione (tema al centro delle pagine di C.L.R. James che abbiamo inserito tra i materiali di questo quaderno).

Più in generale, la storia dell'espansione coloniale europea è punteggiata da pratiche di resistenza e di insorgenza che assumono la forma della costruzione delle basi e di un esercizio del contropotere. Dal Messico alle regioni andine, la dominazione spagnola ha dovuto fare i conti con la continuità di un processo di auto-organizzazione comunarda delle popolazioni indigene che non ha mai cessato di affermare la propria alterità e irriducibilità alle istituzioni coloniali. Se questo processo è talvolta sfociato in grandi

movimenti insurrezionali (come quelli guidati da Túpac Amaru e da Túpaj Katari negli anni Ottanta del Settecento), quel che qui ci interessa mettere in evidenza è da una parte la forma della comune come principio organizzativo della resistenza, dall'altra il consolidamento nel tempo di un potere "altro", che anche in questo caso costituisce un'essenziale minaccia per la stabilità del dominio. In questi termini, il contropotere appare un elemento che contraddistingue la resistenza anticoloniale nel suo complesso. Come hanno in particolare sottolineato i primi volumi dei *Subaltern studies*, la stessa storia dell'"India britannica" ha registrato la continua presenza di uno "spazio *autonomo*" della "politica subalterna" che ha costruito le basi di un potere in grado di influenzare in profondità, attraverso la latenza della sua minaccia, gli stessi sviluppi istituzionali del dominio coloniale.

5. Resta da considerare, per concludere questa rapida esplorazione genealogica del campo del contropotere, il modo in cui questa categoria è stata messa a tema all'interno del marxismo. Le opere di Marx sono da questo punto di vista estremamente ricche, e varrebbe la pena di passare in rassegna i diversi registri della sua riflessione che incrociano la nostra problematica - dalla descrizione "anatomo-politica" delle condizioni di formazione del potere proletario negli scritti sul '48 e sulla Comune di Parigi all'analisi del modo in cui l'"operaio collettivo" accumula ed esercita un potere contrapposto al comando di fabbrica nel *Capitale*. Per i nostri fini, tuttavia, è essenziale segnalare la grande innovazione determinata nella teoria politica (e nella pratica rivoluzionaria) marxista dalla formulazione da parte di Lenin del tema del "dualismo del potere". È noto che Lenin, nell'aprile del 1917, vedeva nell'aver creato un essenziale "dualismo del potere" un aspetto "particolarmente originale" della Rivoluzione russa. Accanto al Governo provvisorio (il "potere della borghesia") si era infatti costituito «*un altro* governo, ancora debole, embrionale, ma in via di sviluppo: i Soviet dei deputati degli operai e dei soldati». Direttamente fondato sull'«iniziativa immediata, dal basso, delle masse popolari, e *non sulla legge* emanata dal potere statale centralizzato» (*Sul dualismo del potere*), questo secondo potere si distingueva dal primo per la sua origine e per la sua legittimazione, per la sua composizione di classe e per la sua peculiare forma istituzionale - il *soviet*.

Questa teoria del "dualismo del potere" (che è a tutti gli effetti una teoria del contropotere) costituisce un'arma forgiata da Lenin nel pieno della rivoluzione. Quel che la caratterizza è l'enfasi sul fatto che il dualismo del potere costituisce un'anomalia, indica una situazione di crisi che deve essere risolta. Anche Trotzky, che nella sua *Storia della Rivoluzione russa* propose una generalizzazione del dualismo come chiave

per intendere la dinamica rivoluzionaria ben al di là della peculiare situazione russa, scriveva che «il frazionamento del potere non è che un preannuncio di guerra civile». Nella politica di Lenin, nel 1917, il dualismo del potere rinviava immediatamente alla necessità dell'insurrezione, che vi avrebbe dovuto porre fine. Il dualismo ebbe così vita brevissima, e l'Ottobre inaugurò un nuovo scenario, in cui semmai il problema (violentemente liquidato con l'ascesa di Stalin) sarebbe stato quello di come mantenere spazi di autonomia e di contropotere all'interno dell'assetto istituzionale sovietico. La problematica del dualismo del potere, in ogni caso, rimane aperta anche al di là della soluzione insurrezionale che si determinò in Russia. In altre condizioni e in altri processi rivoluzionari ci troviamo di fronte a esperienze diverse - ad esempio in Messico, dove le pratiche di autogoverno e riforma agraria dal basso convissero a lungo in modo più o meno conflittuale con le diverse ipotesi di stabilizzazione istituzionale, oppure in Cina, dove il dualismo di "potere bianco" e "potere rosso" caratterizzò per almeno un ventennio la "guerra di lunga durata" (le pagine di Mao inserite tra i materiali di questo quaderno documentano questa fondamentale esperienza rivoluzionaria). In un'esperienza che potremmo definire di riformismo radicale, ovvero nell'"austromarxismo" all'indomani della Prima guerra mondiale, si può d'altra parte vedere il tentativo di governare il dualismo del potere attraverso sofisticate architetture sociali e istituzionali a fronte di quello che era definito uno «stato di equilibrio delle forze di classe».

6. Sono certo assai disparate le storie e le prospettive teoriche attraverso cui si è mossa la nostra rapida ricostruzione. Più che di un concetto - raro è l'uso del termine contropotere - abbiamo cercato di delineare la formazione di un campo e di una problematica. Muovendo dalla registrazione della centralità della nozione di contropotere nell'orizzonte del costituzionalismo ("il potere arresta il potere"), abbiamo fatto emergere alcuni caratteri fondamentali di un diverso modo di intendere il contropotere. Riassumiamoli rapidamente. Dall'interno di quella che chiamiamo l'altra modernità, il contropotere si mostra strettamente legato a una politica dei *tumulti*, mentre nella prima fase della Rivoluzione francese *incalza* il governo all'interno di processi di politicizzazione che aprono continuamente nuovi spazi per l'azione (che già i sanculotti qualificano come *azione dei dominati e degli sfruttati*). Nella storia della schiavitù atlantica e del colonialismo, il contropotere ha prima di tutto il carattere di una continua *minaccia*, e si collega alla forma della *comune* rivendicando la propria *autonomia*. Nel marxismo, il *dualismo del potere* emerge come teoria della rottura

dell'unità sovrana e pone il problema dei caratteri distintivi del "secondo potere" su cui si incardina politicamente l'"arte dell'insurrezione".

Gli elementi che abbiamo raccolto sono quelli che ci sembrano rilevanti per impostare il problema del contropotere all'altezza delle sfide del presente. Imponenti processi di decostituzionalizzazione e di desovranizzazione del comando hanno risposto al contropotere effettuale che altrettanto imponenti processi di soggettivazione di classe erano riusciti a imporre su scala globale nella prima metà degli anni '70 del secolo scorso. Di un Potere è difficile poter parlare perché molteplici e singolari dispositivi di potere si sono disseminati su altrettanto differenziati e singolari (giuridici, amministrativi, economici) livelli e campi di esercizio. Al loro interno, ed è qui che quei dispositivi dispiegano la loro efficacia, si è contemporaneamente determinata la scomposizione e la frammentazione dei quadri della cittadinanza e, con esse, la possibilità di adire o di attraversare soggettivamente lo spazio di tensione che essi avevano tradizionalmente determinato. Con il Sovrano, è il Popolo che scompare. L'Uno - il popolo sovrano che si autodetermina nella Costituzione - si è di nuovo diviso in Due. Ed è per questo che la figura di un contropotere dei governati, un contropotere *tumultuoso*, differenziato e molteplice, che *minaccia* e che *incalza* il potere inceppandolo e costringendo a una continua riconfigurazione all'interno dei molteplici, stratificati e singolari alvei del suo scorrimento, torna di attualità.

Come già si è detto, sono molte le esemplificazioni contemporanee di questo contropotere che si potrebbero richiamare - dal "potere di veto" esercitato dai movimenti sociali in America Latina dentro e oltre il ciclo dei "governi progressisti" alla convergenza di attori istituzionali ed eterogenee coalizioni sociali (sostenute dal protagonismo migrante) che sostiene le "città santuario" in Nord America; dalla continua mobilitazione dei *Gilets jaunes* in Francia, che giunge a investire e a rinnovare radicalmente la stessa azione sindacale all'esercizio diretto di un autonomo potere da parte del movimento femminista laddove assume oggi caratteri di massa (come in Argentina, in Cile, in Spagna e in Italia). Nessuno di questi esempi si presta ad essere assunto come "modello", ma ciascuno di essi (e dei molti altri che si potrebbero menzionare) contribuisce a determinare e ad arricchire la nozione di contropotere. Accanto a esempi di contropotere "istituito" (le "città santuario"), la fenomenologia contemporanea delle lotte ci presenta molteplici casi in cui il contropotere è esercitato nella dimensione sociale, secondo una scala di intensità e di organizzazione dei movimenti che andrebbe ulteriormente precisata.

Alcune linee generali di lavoro teorico attorno alla categoria di contropotere possono comunque essere indicate. Assumendo il quadro di

divisione del potere che abbiamo sinteticamente richiamato, occorre in primo luogo sottolineare che il "dualismo del potere" mantiene certo oggi la propria validità ma sembra essere tramontata la prospettiva dell'insurrezione che a esso era collegata nella formulazione di Lenin. Si tratta piuttosto di lavorare attorno all'ipotesi di una stabilizzazione del dualismo di potere. Ed è all'interno di questa ipotesi che si riapre tanto il problema (in fondo costituzionale) del *riconoscimento* di questo dualismo (e dunque della regolazione del rapporto tra i due poteri), quanto quello dell'interna *articolazione* dell'eterogeneo insieme delle istanze in cui trova espressione il contropotere. Dal primo punto di vista, il dialogo con le correnti più avanzate del costituzionalismo democratico e "societario" risulta particolarmente importante, nella prospettiva di consolidare all'interno degli stessi spazi costituzionali istanze di autonomia e indipendenza. Dal secondo punto di vista, occorre riprendere la riflessione sulle "istituzioni del comune" e avanzare verso la definizione dei tratti fondamentali di un potere che deve essere "altro" non solo in quanto indipendente dal potere che fronteggia ma anche in quanto qualitativamente diverso. La riflessione femminista sul potere è qui particolarmente importante.

Si vede bene quanto complesso e articolato sia il lavoro teorico e di inchiesta politica necessario per definire una teoria del contropotere all'altezza del nostro presente. Siamo in ogni caso convinti che valga la pena di raccogliere la sfida, anche perché il tema del contropotere ci permette di riformulare in una nuova prospettiva l'intera problematica della "transizione", del superamento del capitalismo. Se si assume l'ipotesi di una stabilizzazione del contropotere, la stessa opposizione tra riforma e rivoluzione, che ha a lungo strutturato la discussione attorno a quella tematica, perde molto del suo rilievo. E la rivoluzione diventa un criterio operativo all'interno di un processo di accumulazione di contropotere scandito tanto da rotture quanto da compromessi e accordi, in cui il superamento del capitalismo definisce l'orizzonte complessivo (e il cruciale obiettivo strategico) dell'azione politica.

Controcondotte moltitudinarie, ripoliticizzazione e tumulti

DI AUGUSTO ILLUMINATI

Contropotere si dice in moti modi, *pollakôs légetai*. Di almeno uno di questi significati - una fase transitoria ma non istantanea in cui ci fronteggiano due poteri in conflitto e quasi in equilibrio, insomma un dualismo di potere - oggi non abbiamo traccia. All'interno di un esteso ciclo mondiale di lotte abbiamo piuttosto passaggi di contropotere locale, vigenza di controcondotte (per usare un termine più modesto) che si addensano in costellazioni di resistenza e pratiche alternative, prove di contro-egemonia. Possiamo inoltre chiamare controcondotte le forme di vita che si sganciano e fanno attrito rispetto ai modelli imposti dal mercato e dallo stato. Il contropotere si presenta oggi come un qualcosa di plurale, disseminato e virtuale, una potenza non compiutamente realizzata e forse destinata all'incompiutezza che è propria di ogni *dúnamis* nel passaggio all'atto.

Detto in termini machiavelliani: l'umore del popolo di non essere comandato né oppresso, che incessantemente lo contrappone ai potenti che vogliono comandarlo e opprimerlo, è umore di contropotere. Però, intendiamoci, il popolo o la moltitudine (quale che ne sia il contenuto) non è un soggetto come essenza unificata e unificante e "non è" (ovvero non si identifica) con quell'umore ribelle, ma "lo ha" come un oggetto esterno sia pure affine, se non altro per la posizione occupata dal popolo.

Se x è y, il predicato inerisce al soggetto e ne definisce almeno in parte l'essenza: il ghiaccio è freddo oppure solido. Se x ha y, se Carlo ha un corpo, l'oggetto non concorre a stabilire l'essenza del soggetto, che è più complesso e sussiste anche in caso di mutilazione. Fra i due termini c'è

distacco, possibilità di uso o di non uso, e soprattutto di *usi diversi*. Avere la parola non è prendere la parola o dare la parola.

Fin qui abbiamo ripetuto distinzioni logico-grammaticali che hanno una lunga storia, da Benveniste a Virno. A maggior ragione vale, se x è un soggetto collettivo, quindi composito e aggregato di volta in volta secondo rapporti interni differenti. Gli incontri fra un soggetto mal definito e un oggetto sfuggente generano molteplici combinazioni, alcune delle quali possono essere controcondotte ostili alle condotte dei potenti. Oppure, fin troppo spesso, prevale il mancato uso, la passività, un flop della potenza, il reflusso esofageo del rancore.

Dipende dall'*occasione*, per il Fiorentino, dal *clinamen*, per Lucrezio, dalla *congiuntura* per Althusser. I due cortei degli operai in sciopero e degli studenti rivoluzionari potevano confluire, in quel fine maggio 1968, ma non accadde. Oggi *Gilets jaunes* e manif sindacali si sono mischiati a più riprese e ne sono nati momenti di contropotere fisico e assembleare nelle strade, nei nodi della logistica, sulle rotatorie e ai caselli, non solo accesi *riot* urbani.

Se riprendiamo un testo di Laclau-Mouffe in parte ancor valido e interno alla problematica gramsciano-althusseriana[1], potremmo confermare, dopo oltre trent'anni di trasformazione molecolare dispersiva della nomenclatura di classe, alcune sue ipotesi, indipendentemente dall'istradamento operato dagli autori verso la "ragione populista". Che la radicalizzazione del concetto di "surdeterminazione" ci fornisce la chiave per la logica specifica delle articolazioni sociali, consentendoci la critica di ogni tipo di fissità e l'affermazione dell'indole incompleta, aperta e politicamente negoziabile di ogni identità; che, dunque, l'indecidibilità permea il campo in precedenza ritenuto governato dalla determinazione strutturale e che allora l'egemonia consiste in una teoria della decisione presa su un terreno indecidibile. Di conseguenza, le articolazioni politico-egemoniche creano retroattivamente gli interessi che dicono di rappresentare, ovvero la pratica politica costruisce gli interessi che rappresenta, la lotta di classe definisce le classi in lotta e i loro attori non possiedono un'essenza comune sottostante, ma sono il risultato della costruzione e del conflitto politico.

La stessa egemonia - e pertanto la costituzione di contropoteri dall'opposizione - non

sarà «la maestosa apparizione di un'identità» ma un momento interno di una crisi, di una frattura sul piano fattuale, e il riflesso e il sintomo di una totalità assente, sul piano teorico ovvero di una situazione in cui il contingente sovverte di continuo il necessario e il presunto storico-destinale impedendone la chiusura. Le cose non vanno più "da sé" o quasi, ma occorre intervenire per imprimere un corso diverso e formare un "blocco" sufficiente per operare. Si tratta, a quel punto, di egemonia di soggettività ibride e non identitarie solo in parte suturate da un agire politico che non discende unilateralmente da un'essenza (le rivendicazioni di classe, per esempio) ma si articola con pari legittimità su questioni tanto di "redistribuzione" quanto di "riconoscimento", meglio ancora se i due aspetti sono interconnessi come accade per lo "sciopero femminista" o le lotte dei migranti che chiedono diritti di cittadinanza e tutela come forza lavoro.

Certo, quel concetto di "democrazia radicale" presentava (al netto della messa fra parentesi del modo di produzione) non poche ambiguità, che si aggraveranno in senso neoliberale e meramente "agonistico" nei testi successivi dei due autori, in particolare di Chantal Mouffe. Resta tuttavia valido il principio che la sua costitutiva pluralità di identità trova al proprio interno il criterio di validità, senza dover cercare legittimazione in un fondamento positivo trascendente o soggiacente, mentre appare discutibile il nesso fra democrazia radicale plurale e liquidazione dell'universale e della rivoluzione, che avrebbe la colpa di configurare un accesso privilegiato elitario alla verità e di favorire la concentrazione del potere e una riorganizzazione presunta "razionale" della società.

Se però adottiamo l'approccio di Rancière, per cui è di volta in volta l'irruzione di quanto prima non-contato (il proletariato, le donne, i precari, ecc.) a costituire l'universale nuovo - che ingloba i precedenti quali casi speciali, come accade per i paradigmi scientifici -, teniamo aperta la possibilità di una rivoluzione per valori fondativi universali replicabili che nulla hanno a che vedere con formule eterne con cui si concluderebbe la storia. Gli universali dinamici non sono trascendenti ma eccedenti i loro rappresentanti-referenti, cioè il gruppo sociale che si presenta come l'escluso che prende parola e si fa carico, per l'ennesima ma non per l'ultima volta, di tutti gli oppressi che esigono riconoscimento.

Riconoscimento e potere stanno insieme e così cade la suddivisione artificiosa fra lotte democratiche e lotte popolari, fra aspetti simbolici e materiali di rivendicazioni e risultati. Qui possiamo cominciare o riprendere a parlare di controcondotte e contropoteri che fissano in un certo arco di tempo emergenze mobili di classe (di esclusi, di ancora non visibili) imponendo riconoscimento e gestendo una quota di potere a titolo

prevalente di contesa, di impedimento all'oppressione e invisibilizzazione.

Il movimento delle donne ha fatto emergere e a volte sanzionato parecchi di questi luoghi di stallo del maschilismo e del gap salariale, i *Gilets jaunes* hanno portato alla luce gruppi sociali vecchi e nuovi, geografici e produttivi, che hanno inceppato i meccanismi correnti e imposto forme inedite di discussione e deliberazione. Lo hanno fatto riqualificando pratiche antiche (dal blocco stradale ai cortei) o riusando, con lo sciopero femminista, una forma sindacale caduta in desuetudine o ridotta a rito innocuo delle centrali maggioritarie. Nella stessa direzione va la sindacalizzazione e mobilitazione extra-confederale dei lavoratori delle nuove professioni non tutelate (rider, partite Iva, sub-appaltati) e del lavoro immigrato in nero - soggetto a svariati ricatti, dalle relativamente più accolte badanti agli schiavi del caporalato agricolo, edilizio, logistico e delle fabbrichette clandestine. Una moltitudine o un segmento di moltitudine la cui centralità e insieme vulnerabilità è stata drammaticamente illustrata dall'interruzione delle catene globali di approvvigionamento e dallo stallo delle domande nazionali imposto dalla pandemia Covid-19 e dalle connesse misure di confinamento erallentamento produttivo. L'accorciamento delle filiere, per essere minimalisti, distrugge buona parte del lavoro informale e dei sub-appalti, disperdendo pezzi di moltitudine non facili a riaggregarsi in tempi brevi. Al di là dell'impressionante espulsione dal lavoro di fabbrica di milioni di operai in Usa, interi settori sembrano destinati su scala mondiale a una prolungata paralisi - per esempio l'automobile e il turismo con i loro giganteschi indotti -, un terremoto dalla conseguenza incalcolabili e non recuperabili nei modi consueti alle precedenti crisi, a causa del declino della domanda che sopravvive a parziali restauri delle catene produttive (se anche si verificassero).

Insomma, una moltitudine che *può avere* (o non avere) l'umore di non essere comandato e oppresso - neppure Machiavelli stava troppo a distinguere fra condizione simbolica e materiale!

Una *moltitudine*, il cui senso è *generico* perché indica, da Spinoza alle correnti post-marxiane, la dinamica di rinnovamento di una classe che non è più soltanto la classe operaia (per quanto sfaccettata all'infinito nelle nuove composizioni di lavoro) e neppure il nome indefinito dei *subalterni*, ma l'Insieme (diviso, *di-vergente*) dei supporti del *general intellect*: la *potenza dei vulnerabili*. Vale a dire, il laboratorio alchemico di ogni

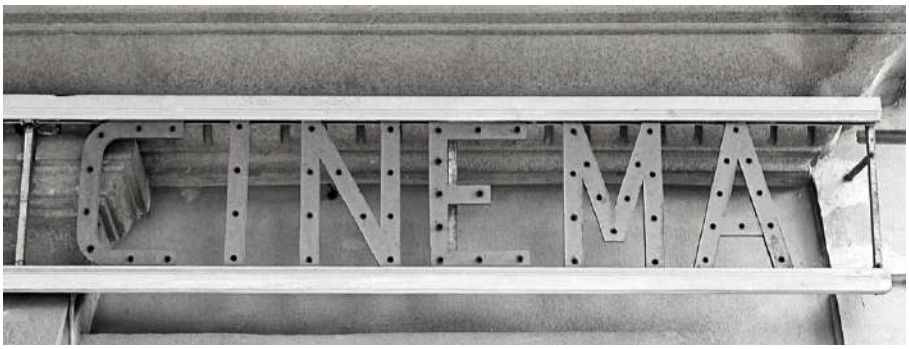
sovversione e messa in rete del potere costituente e, maligno gemello, il serbatoio del risentimento e di ogni pullulante fascismo. Il luogo, dunque, di uno scontro di strategie politiche ognuna delle quali mira a dividere il campo avverso e a succhiarne le energie volgendole all'affermativo o al negativo. Qui vedremo l'effetto Covid.

Siamo ben lontani dallo schema neoliberalismo-populismo, si tratta piuttosto di tirare l'esposizione al mondo (questo è, in una prospettiva *generica*, la vulnerabilità, la pelle scoperta) verso la costruzione di eguaglianza e felicità invece che verso il risentimento e la discriminazione di chi è ancora più vulnerabile. Il contropotere è un momento di organizzazione dell'indignazione diretto verso il giusto obiettivo - qui si determina la corretta e non irenica mescolanza di odio e amore -, l'assemblaggio di pulsioni distruttive e destituenti in un movimento costituente, che vuol dire alleanze, compatibilità, *convergenza* di trasformazioni.

Al momento non abbiamo in atto la figura compiuta del contropotere, quella che si chiamava il *dualismo di potere*, che si iscriveva nella logica e come tappa intermedia della *conquista del potere* e del suo esercizio per un progetto di riorganizzazione totale della società (dai soviet alle Black Panthers). Non facciamo scommesse nostalgiche sulla transizione a un altro modo di produzione, ma neppure frettolose liquidazioni del concetto di potere e della sua associazione alla violenza - restando io ottusamente convinto che gli uomini nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine. Cioè vulnerabili, disadattati al mondo e mossi da passioni.

A essere realisti, però, quello che oggi più si avvicina a quel disusato termine (ma ancor meglio a "controcondotta") è la politicizzazione non governativa di pratiche sociali, la costruzione, per usare un linguaggio sociologico neutro, di corsi d'azione caratterizzati da forti contrapposizioni e conflitti, l'assunzione, *de facto* e non *de jure*, della capacità di produrre sistemi di regolazione vincolanti per le forme di organizzazione sociale. Queste possono essere proattive o reattive a processi di depoliticizzazione che hanno svuotato precedenti conquiste in applicazione dei modelli neoliberali di governance. Di norma abbiamo mescolanze variabili di entrambi gli aspetti, con sostituzione dei soggetti attivi o reattivi rispetto ai protagonisti delle precedenti riforme sociali e delle istituzioni politiche. La ripoliticizzazione può muovere da destra (per esempio, la battaglia sovranista contro l'*eurocrazia*) o da sinistra, ma qui attingiamo esempi solo dal secondo versante. Eccone alcuni.

Agli attori usuali delle politiche abitative urbane, oggi defilati e silenti



(amministrazioni comunali, enti case popolari, partiti di sinistra, associazioni inquilini) si sono sostituiti centri sociali e comitati di occupanti, che hanno praticato la presa diretta di possesso di locali abbandonati, organizzandone la gestione e rivendicando una specie di usucapione sociale, ripoliticizzando in nome del *diritto alla città* settori da tempo depoliticizzati e abbandonati a opache procedure tecniche o abbandonati tout court. Fenomeni analoghi hanno interessato spazi culturali o di convivenza (teatri, ex-cinema, fabbricati industriali, scuole dismesse) mantenendo o variando l'uso originario - celebri a Roma i casi del Teatro Valle e del Cinema Palazzo, ma ogni città ha i suoi.

Se la tipologia di cui sopra si ispira alla prevalenza dell'uso sul diritto di proprietà e alla categoria di beni comuni, la ripoliticizzazione del Secondo Welfare, assai meno vistosa sotto il profilo dell'ordine pubblico, investe invece un nodo strutturale della riorganizzazione neoliberale degli apparati statali e della società. Il punto di partenza è lo smantellamento dello stato sociale in nome dell'efficienza e dell'austerità, che viene implementato con l'appalto alla cattolica sussidiarietà e alla protestante *big society*, ovvero con il trasferimento al risparmio e all'iniziativa volontaria degli imprenditori di sé stessi delle funzioni un tempo svolte dalla pubblica amministrazione e coperte con la fiscalità generale. Un processo di depoliticizzazione che si rovescia nel suo opposto nella misura in cui i soggetti individuali, ormai deprivati dei benefici assistenziali, cercano di riorganizzarsi costruendo forme cooperative di solidarietà sociali (sportelli di consulenza e assistenza, ambulatori, mutue nello stile del primo movimento operaio, mercati autogestiti) senza affidarsi alle banche, come avviene con i fondi pensione.

Si appalesa qui una certa affinità con il nuovo sindacalismo, che si sviluppa tanto fra gli schiavi bianchi e neri dell'agricoltura e dell'edilizia quanto nei settori produttivi innovativi e delle piattaforme (finte partite Iva, rider, magazzinieri Amazon, schiavi di Mechanical Turk, ecc.) rimasti scoperti della tradizionale tutela sindacale e inclini a recuperare alcune forme originarie del movimento operaio, sul piano sia di leghe di categoria o di disoccupati che di strutture orizzontali: *bourses du travail*, camere del lavoro, anzi meglio camere del lavoro e del non lavoro.

In entrambi i campi citati si tratta di esperimenti di contropotere in risposta alla perdita di potere contrattuale nell'area del welfare e del lavoro precario o sub-appaltato (servizi, stages, logistica), con implicita assunzione (non insurrezionale, ma questo è un

dato contingente, non destinale) di una divisione della sovranità, non più riservata in forma monopolistica allo stato e alle sue propaggini ma esercitata in parte dal basso e per settore. Covid-19 ha messo in vetrina la supplenza dal basso delle attività di prima assistenza scaricate dai pubblici poteri.

Ultimo caso in cui un'attività tecnica di competenza della Guardia Costiera o di soccorritori occasionali è stato potentemente politicizzato è il salvataggio in mare dei migranti nel canale di Sicilia - cui potrebbero essere accostati anche gli interventi alle frontiere terrestri di Ventimiglia e Gorizia e le molteplici attività di accoglienza fuori e contro le logiche carcerarie ufficiali. Salvataggio che è stato assunto da Ong e centri sociali in sfida aperta alle misure restrittive e alla soppressione del soccorso pubblico adottate, con vistosa propaganda razzista, dal governo Conte-Salvini-Di Maio sulla scia delle misure di Minniti e non ritirate neppure dal governo Conte bis-Franceschini-Di Maio. I tuttora non aboliti decreti Sicurezza.

Qui in apparenza siamo agli antipodi dell'immagine di contropotere che si offre nel tumulto - peraltro solo in apparenza, perché del tumulto è tipico non tanto il sangue e il fuoco quanto in primo luogo la messa in gioco dei corpi e questa è decisiva nel salvataggio. La sfida alla sovranità vi è addirittura più netta: la *legge dello stato* non viene soltanto infranta ma le si contrappone una pratica che si legittima con la superiore e antecedente *legge del mare* (e invero con un paio di articoli della Costituzione), una logica dissidente alla Antigone, che incrina da sempre la pretesa di sovranità e monopolio giuridico, e con cui Hegel aveva creduto di farla finita facendo leva sul concetto moderno di sovranità razionale e popolare. Lo scontro è quindi al livello più alto e radicale fra due figure del potere, svestito però di ogni trascendenza di antichi dei o di mistica sovrana. È il pescatore contro lo sbirro, alla fine. Non così diverso dal sanculotto contro la guardia svizzera che difendeva Versailles o dal gilet giallo che sfida la Macronia. Il confinamento ha naturalmente sospeso o meglio rinviato la manifestazione pubblica di massa del dissenso…

Cosa vuol dire allora - per chiudere il cerchio - esercitare egemonia attraverso controcondotte, costruire nell'opposizione e nella trasgressione momenti positivi, costituenti? È un processo stabilizzato che svuota di peso l'antinomia fra riforme e rivoluzione? Vocaboli carichi di storia e dottrina ma oggi stravolti nell'uso e ridotti, i primi, a interventi neoliberali per ridurre i diritti acquisiti, a qualsiasi cambiamento a cazzo di cane la seconda.

Resuscitare oggi il dibattito fra Bernstein e Rosa è scivoloso, eppure una cosa almeno va detta: che una situazione di contropotere e a maggior

ragione di dualismo di potere, costituisca o meno un superamento di quell'antico dilemma, sia stabilizzabile appare ambiguo, o meglio necessita di articolazione. Nel senso che la stabilizzazione è una *risultante* più che un *obiettivo*. L'obiettivo è durare e vincere, rilanciare l'iniziativa e radicarsi, la risultante il fatto che il mancato o parziale raggiungimento dell'obiettivo lascia comunque un sedimento da cui ripartire, anzi da cui ripartono i nuovi agenti che nella fase precedente non erano messi in conto. Stabile, piuttosto, è l'*incessante ripresa del combattimento*, al limite il "fallire meglio" di Beckett e Deleuze, il riprovarci senza lasciarsi scoraggiare, il passare la mano a nuovi esclusi che incrinano la totalità integrata.

Infine, stabilizzazione può assumere il significato di una presa d'atto che la storia ha interruzioni, faglie, ma non una conclusione e dunque il conflitto e il contropotere ci saranno sempre, perché sempre ci saranno forme diverse di potere, non solo nel passaggio dalla sovranità alla governance, ma anche dopo una (per ora remota) sconfitta della governance neoliberale. Contrariamente all'opinione del giovane Marx (*Miseria della filosofia*), non arriverà un'epoca in cui le *evoluzioni sociali* cesseranno di essere *rivoluzioni politiche*. L'esperienza della dittatura del proletariato e del socialismo reale e i mutamenti nell'esercizio del potere politico capitalistico hanno fatto giustizia di quella scorciatoia. Diseguaglianze e dissimmetrie hanno il fiato lungo.

I poveri non saranno sempre fra noi, ma i tumulti sì.

Femminismo, genealogie, contropotere

DI ROBERTA POMPILI

L'obiettivo di questo articolo è ripercorrere alcune tematiche e questioni principali che hanno fatto emergere aspetti cruciali nella produzione del discorso e delle pratiche del movimento femminista e che hanno posto le basi per la costituzione di un altro potere, o meglio di un contropotere. Mi concentrerò per questo motivo sinteticamente per prima cosa nel delineare alcuni nodi del dibattito sulla riproduzione, offrirò in seguito alcune suggestioni della valenza/potenza affermativa del pensiero e della pratica femminista e concluderò con alcune note sullo sciopero femminista transnazionale.

Gli studi sulla riproduzione. Appunti dentro una genealogia

La riproduzione. Nel primo libro del Il capitale Marx[1] osserva come nel sistema di produzione capitalistico la forza-lavoro sia l'unica merce che si distingue dalle altre merci per il fatto che crea valore e valore maggiore di quanto essa costi. Per essere scambiata con il salario la merce deve presentarsi sul mercato al massimo delle sue potenzialità, in altri termini un "uomo" deve essere nutrito, lavato, vestito… Ma nel rapporto di produzione capitalistico la tendenza è quella di ridurre le spese legate alla riproduzione della forza-lavoro. Per tenere ragionevolmente basso il salario il lavoro domestico non viene retribuito. Si deduce che il lavoro riproduttivo, meglio ancora quello domestico il cui compito è storicamente legato alle donne, è legato alla produzione e riproduzione della forza-lavoro e partecipa al processo di valorizzazione della merce forza-lavoro e alla creazione di plusvalore. Negli anni '70 in Italia si sviluppa un intenso dibattito che vede protagoniste le donne, le stesse che in quegli anni stanno dando vita ad un movimento autonomo di lotta che vedrà al centro delle proprie rivendicazioni il cambiamento dei rapporti personali dentro e fuori la famiglia. Un breve motto sintetizza la portata rivoluzionaria di quelle istanze. "Il personale è politico". Le teorie marxiste e la sinistra tutta avevano

dedicato fino ad allora scarsa attenzione alle dinamiche di sfruttamento e di oppressione dentro la dimensione del genere. Il lavoro domestico e riproduttivo diventa centrale nel dibattito del femminismo: viene restituita una valenza economica, politica e sociale forte a ciò che per i più era sempre stato considerato un non lavoro, per la sinistra una mera produzione di valori di uso risalente a forme pre-capitaliste.

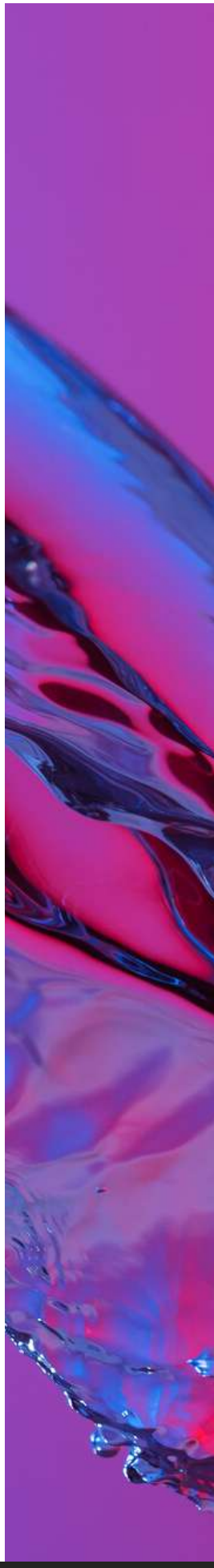
Divisione e gerarchizzazione del capitale. Uno dei primi testi importanti è quello di Maria Rosa dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale* (1972)[2]. In questo testo si mette in discussione per la prima volta la classica posizione marxista secondo cui il lavoro domestico non sarebbe "produttivo". Dalla Costa sottolinea che ciò che produce la casalinga nella famiglia non sono semplicemente "valori di uso", bensì è la merce forza -lavoro che poi il marito può vendere come libero lavoratore salariato, sul mercato del lavoro: la produttività della donna è quindi premessa per la produttività del lavoratore salariato (maschile). Con il concorso dello stato e del suo apparato legislativo, le donne sono state rinchiuse nelle famiglie nucleari, isolate le une dalle altre: il loro lavoro in questo ambito è stato reso socialmente invisibile e definito non produttivo. Esso appare sotto le forme dell'amore, dell'assistenza, della dedizione, della maternità e della coppia. Dalla Costa respinge la divisione artificiale e la gerarchizzazione che il capitale ha creato tra i lavoratori salariati da un lato e chi non lo è dall'altro evidenziando come tradizionalmente su questa linea si sono inserite le analisi che hanno svalorizzato contemporaneamente le capacità di coloro che non percepiscono salario di produrre potenza e conflitto. Sulle basi di questa Dalla Costa critica l'idea che le donne siano solo oppresse: poiché il capitale è nella condizione di disporre del lavoro non pagato della casalinga, cosi come del lavoro retribuito del lavoratore salariato, la schiavitù domestica delle donne viene chiamata sfruttamento. Non si può comprendere lo sfruttamento de lavoro salariato senza tenere conto dello sfruttamento del lavoro non salariato: in quegli anni esce in Inghilterra il saggio di Selma James come strategia la campagna del salario al lavoro domestico e in Italia uscì *Contropiano dalle cucine* di Silvia Federici[3].

Il salario come mezzo del comando. Un contributo molto importante su questo tema sempre in quegli anni, è quello di Alisa del Re[4]. Alisa del Re è interessata a stabilire quanto del lavoro domestico è strutturale quindi non è mutato nei vari sistemi economici e quanto invece è funzionale al modo di produzione capitalistico. La forza lavoro, la

"Non si può comprendere lo sfruttamento de lavoro salariato senza tenere conto dello sfruttamento del lavoro non salariato"

capacità dell'individuo sia fisica che intellettuale, che gli permette di produrre valori d'uso è una merce che viene scambiato con il salario, ma questo scambio è possibile solo se questa forza lavoro è continuamente riprodotta, cioè se continuamente sono riprodotte le attitudini che permettono all'individuo di reintrodursi nel processo produttivo. Ed è proprio per questo aspetto che la forza-lavoro è merce speciale, perché ha *dietro qualcuno che la riproduce in continuazione: le donne*. A questo proposito si pone il problema fondamentale, cioè di stabilire quali sono i punti di interazione tra il rapporto capitalistico del lavoro salariato e il rapporto di riproduzione della forza-lavoro. Il lavoro di riproduzione viene svolto dalle donne in un rapporto particolare all'interno del rapporto di produzione dominante, anche se per come si manifesta e si struttura nel lavoro domestico pare sia determinato più da fattori naturali, biologici che situazioni storicamente determinate. Alisa del Re attraverso *l'analisi del salario del lavoratore indica la stretta dipendenza del lavoro produttivo dalla riproduzione*. Apparentemente nello scambio tra forza lavoro e salario il lavoro della riproduzione pare non venga preso in considerazione, ma ad un'analisi più precisa della struttura salariale risulta invece che la riproduzione è considerata in qualche modo e questo denota la prima interazione con il rapporto di produzione dominante. Innanzitutto parlare di salario significa indicare le forme con cui viene erogato: il salario diretto cioè una quantità di denaro data direttamente al lavoratore e che non corrisponde a tutto il valore prodotto con la vendita della forza lavoro, il salario indiretto cioè la parte corrispondente alle merci-servizio, e il salario differito corrispondenti alle merci-servizio differite nel tempo. Il salario indiretto si manifesta sotto forma di servizi come scuole, ospedali trasporti che sono utilizzati non solo dai lavoratori coinvolti nel rapporto capitalistico di produzione ma anche dalle loro famiglie e questa forma di salario se è indiretta per il lavoratore è diretta per coloro che svolgono il lavoro legato alla riproduzione come l'allevamento dei figli, l'assistenza agli anziani, l'assistenza ai lavoratori dopo ore di lavoro e tutti i compiti connessi alla cura e alla vita della famiglia. Quindi esiste una fatica legata alla riproduzione ed il fatto che questa sia indirettamente riconosciuta è evidente dopo avere individuato queste precise quote di salario.

La critica femminista al welfare. Il lungo lavoro di ricerca iniziato negli anni '70 è stato importante e conserva elementi significativi per la critica del presente. Per Laura Balbo, per esempio, l'attività delle donne è intesa come produzione di servizi per soddisfare i bisogni della famiglia. In *Stato di famiglia* (1976)[5] viene messo in evidenza il ruolo importante delle donne nella famiglia in quanto mediazione tra le risorse disponibili e i bisogni espressi dagli individui. Balbo elabora alcune specificazioni storiche evidenziando come il lavoro domestico è sempre stato legato ai bisogni da soddisfare all'interno della famiglia, ma che solo nella società



contemporanea a capitalismo avanzato la questione dei bisogni ha assunto una valenza politica. I mutamenti del sistema familiare, infatti, sono mutamenti paralleli del sistema produttivo. Con il capitalismo si opera una scissione tra il lavoro produttivo e improduttivo, pubblico e privato e da quel momento per individuare come si sono strutturati il maschile e il femminile diventa importante la struttura familiare, non solo perché in essa si ha la prima adesione al modello di genere/sesso, ma perché è al suo interno che la figura femminile *opera la grande mediazioni tra dentro e fuori*. È opportuno a questo proposito indagare sul modo in cui si organizzano la vita, i rapporti e soprattutto il lavoro all'interno della nella famiglia nella fase di capitalismo avanzato. Per Balbo innanzitutto la mutazione del lavoro in fabbrica ha portato il lavoratore a richiedere non solo la riproduzione della sua forza lavoro, ma anche favorevoli condizioni psicologiche. E se le domande all'organizzazione familiare sono aumentate, oltre che qualitativamente mutate, ciò non dipende solo dalle mutazioni del sistema produttivo. Per prima cosa le lotte per migliori condizioni di lavoro e per interventi di carattere assistenziale e legislativo, intorno alla prima metà del XX secolo hanno dato l'avvio ad un lento miglioramento delle condizioni di vita delle classi subalterne. Parallelamente l'elaborazione dei nuovi e diversi bisogni, fenomeno caratteristico delle società industriali, ha portato una diffusione tendenzialmente omogenea di nuovi e sempre più avanzati modelli di vita. Ne consegue un alto livello di conflittualità. Il desiderio di adeguarsi a questi modelli attraversa infatti tutte le classi sociali indipendentemente dalla possibilità di soddisfare i propri bisogni, con la definizione di una forte discrepanza tra l'accesso alle risorse e le proprie necessità. Non solo quindi si richiedono migliori condizioni di lavoro, ma devono essere garantite anche le possibilità di usufruire delle strutture sanitarie o scolastiche, di avere più tempo per vivere i propri affetti. Da qui l'intervento statale secondo le norme del Welfare State, che tuttavia non ha mai garantito una piena ed equa soddisfazione dei bisogni, perché si è continuato a vedere la famiglia e il lavoro gratuito delle donne come ambito privilegiato di cura e assistenza alla persona e contemporaneamente il lavoro di mediazione tra la struttura familiare e l'istituzione statale.

Genere, Corpo, biopolitica. Nel 1975 il testo di Gayle Rubin[6], sul *sex gender system* introduce negli studi della riproduzione/produzione l'approccio di genere che consente a Chiara Saraceno[7] ad esempio si riflettere sulla diversità di allocazione del tempo da parte delle donne che comporta per loro una doppia presenza nell'ambito della sfera

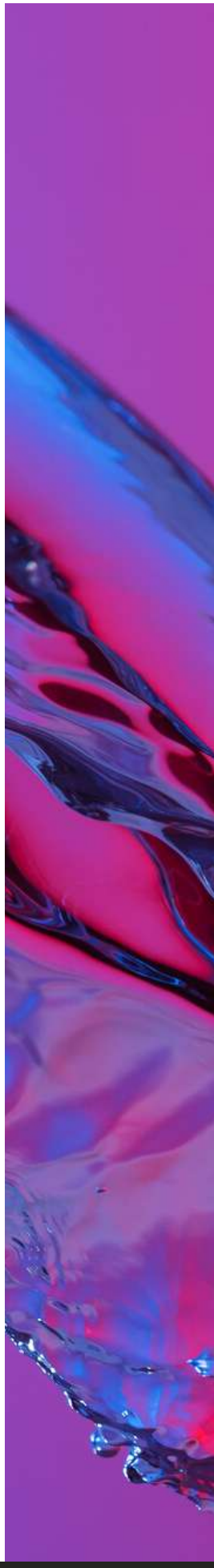
"Con il capitalismo si opera una scissione tra il lavoro produttivo e improduttivo, pubblico e privato"

produttiva e riproduttiva. In altri termini il lavoro familiare è frammentato e continuo e si caratterizza come tempo di lavoro "psichico", continua organizzazione e riorganizzazione della vita familiare e dei suoi bisogni che non è misurabile al pari del tempo del lavoro remunerato. Nella fase attuale di accumulazione capitalista il lavoro della riproduzione è tracimato nella produzione e assunto una nuova centralità: la femminilizzazione del lavoro ha a che fare con i dispositivi di invisibilizzazione, precarietà (assenza di salario), differenziali di sfruttamento che ormai occupano la scena del lavoro nella sua complessità (Morini)[8]. Nel suo recente lavoro Veronica Gago[9] teorica e animatrice dei movimenti femministi latinoamericani di Non Una di Meno, evidenzia come oggi la forma del comando del denaro - come cattura del potere e appropriazione di ciò che i corpi possono- abbia raggiunto la deriva più astratta, quella espressa nei dispositivi finanziari/estrattivisti che producono condizioni di assoggettamento attraverso l'indebitamento della filiera riproduttiva.

In questo breve excursus abbiamo potuto esaminare il lavoro delle teoriche femministe che hanno, dunque, evidenziato la rottura della legge del valore nel rapporto produzione e riproduzione e l'emergere del tema dei corpi messi al lavoro: il salario si pone come elemento del comando - l'astrazione della moneta del capitale - sul lavoro salariato e su quello gratuito riproduttivo delle donne (il salario patriarcale del *breadwinner* vedi anche Federici). La lotta e la critica femminista sono riusciti a fare emergere una condizione comune delle donne evidenziando le situazioni di sfruttamento e oppressione, oltre la misura remunerativa del salario, oltre il terreno privilegiato della fabbrica. La stagione di lotte che si è aperta si è posta nella direzione di rompere il confinamento delle donne nelle case, mettere in discussione la famiglia patriarcale eterosessuale, restituire potenza ai corpi e ai loro desideri. In altri termini rivendicare e praticare autonomia del sé dentro la relazione con le altre donne e in aperta opposizione contro tutte le forme di gerarchizzazione/oppressione/sfruttamento del capitale. La trasversalità del femminismo è stata la chiave che ha messo in discussione i meccanismi con cui si produceva (e si produce) la segmentazione del lavoro vivo: unire ciò che il capitale divide, uno strumento importante che costruisce un dualismo di potere, mentre trasforma l'idea stessa potere.

Femminismo e spiritualità politica. Potenza versus potere

Sul tema della riproduzione è esistita negli anni '70 un'ampia e feconda trattazione negli studi antropologi ed etnologici (Meillassoux[10], Godelier[11] per esempio, ma anche e soprattutto le antropologhe femministe vedi Tabet[12]). L'aspetto che ci interessa osservare in questo momento è il lavoro riproduttivo dentro la costruzione di immaginari. Soffermandoci con l'analisi dei saggi qui di seguito, non vogliamo suggerire



la persistenza di un eterno femminino legato alla maternità, piuttosto essi ci servono per interrogarci sul rapporto che esiste tra produzione di immaginari, corporeità ed esperienza incarnata.

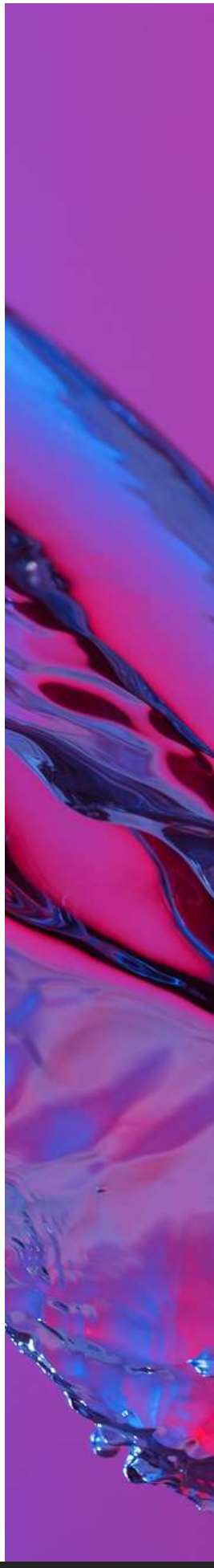
Tilde Gianni Gallino nel suo saggio *Le grandi madri* dalla raccolta omonima da lei curata[13], ci illustra la figura di questa divinità suprema, detentrice del segreto della vita e della fertilità. Il mito si sviluppa in un contesto culturale in cui solo la donna sembra mostrare in maniera concreta ed evidente le sue capacità riproduttive - si ingravida, partorisce e allatta - capacità che l'uomo sembra non possedere. Basti ricordare che il ruolo maschile della procreazione è stato messo in luce solo alla fine del diciannovesimo secolo. Sono molti gli autori e le autrici che pensano che le donne abbiano avuto un ruolo importante nella agricoltura. Questo perché provvedendo alle operazioni di raccolta di radici e piante, acquisirono una conoscenza del territorio, un vasto sapere utile a far crescere con successo i primi cereali. Anche i miti dell'antichità attribuiscono alle grandi madri la nascita dell'agricoltura, e accanto ad essa l'arte della medicina (della repressione di questa potenza nella prima fase di accumulazione del capitale si è occupata Silvia Federici nel *Il Grande Calibano e la strega*[14]). Gallino sostiene che in questo senso la presenza di tali divinità testimoni un'epoca influenzata culturalmente dalla poliedrica fenomenologia del femminile, ispirata alla creatività della donna, senza che si debba parlare di potere ginocentrato. Anzi si spinge oltre ipotizzando che l'idea stessa di potere come lo conosciamo con le caratteristiche di competitività e aggressività si sia originato piuttosto dentro un'idea maschile. Sempre nell'ambito della fenomenologia e della psicologia religiosa Ida Magli[15], scrivendo in un periodo molto lontano da quello in cui avrebbe assunto le posizioni che purtroppo l'hanno fatta conoscere ad un vasto pubblico, propone una lettura del significato e del valore del lavoro femminile, individuando nelle diverse civiltà un aspetto comune che riguarda la donna: il senso di potenza femminile nel quale un elemento fondamentale è costituito dalla maternità. Per Magli la maternità, intesa sacralmente come possibilità di realizzazione di potenza, può diventare per le donne lo scopo ultimo della vita, quello per il quale si accettano tutte le limitazioni, tutti i tabù, l'impotenza in tutte le forme. Il lavoro, dunque, rappresenta un momento centrale della vita umana, in esso si dispiega la sua potenzialità. Ma mentre per le sue caratteristiche intrinseche la donna può assumere il lavoro come conferma delle sue potenzialità interne, al contrario l'uomo lo assume come scoperta di possibilità fuori di sé. Secondo l'autrice la donna quindi è legata

a una concezione sacrale che ha di sé stessa nella relazione di responsabilità con il mondo e la vita, in questo senso si può dire che la donna possiede una pertinenza religiosa maggiore dell'uomo. Lungi dal volere dare un'idea cristallizzata o essenzializzata del femminile o vagliare un qualche "impero del ventre", abbiamo cercato di introdurre qualche suggestione - seppure legata ad una vecchia e in parte discutibile letteratura - e fare emergere la tematica della dimensione simbolico/sacra nel lavoro domestico e riproduttivo, con la consapevolezza della sua estrema variabilità e differenza con cui questo si produce nel processo storico e nelle diverse latitudini del mondo.

Utilizzare d'altra parte questo piano di lettura ci proietta verso un nuovo approccio con cui leggiamo la cura nella relazione con la corporeità, un piano olistico che ci aiuta a comprendere il salto di soggettività (e la sua potenza) che si è espresso nel recente ciclo di mobilitazioni femministe transnazionali di *Non Una di Meno*, in cui il piano di costruzione e innovazione politica-immaginativa è stato importante.

La questione della spiritualità politica - un riferimento a questo tema è il lavoro incompiuto di Foucault del 1979[16] - è d'altra parte un piano su cui si sono concentrate molteplici riflessioni femministe: le stesse evidenziano l'emersione di una soggettività politica che si muove dentro la riproduzione affermando per le donne un senso di appartenenza al mondo e al divenire della vita fuori dalla logica delle pari opportunità che le imbriglia dentro una cittadinanza mai possibile a realizzarsi. D'altra parte, come le lotte delle femministe da Wollstonecraft in poi hanno denunciato, il processo di secolarizzazione introdotto dall'illuminismo non ha mai aperto ai diritti fondamentali e al riconoscimento dell'autonomia delle donne, né superato il contratto sociale/sessuale (Pateman, 1988)[17] su cui si fonda la società.

Rosi Braidotti nel suo articolo *In spite of the times: the postsecular turn in feminism*[18] si è soffermata ad indicare un filo rosso che collega i lavori di molte autrici a partire Audre Lorde, Alice Walker, Adrienn Rich, che conoscono l'importanza della dimensione spirituale delle donne nella lotta per l'eguaglianza e il riconoscimento simbolico. Non solo la letteratura afro-americana delle donne e gli studi postcoloniali non sono mai stati particolarmente secolari. Ed anche nel recente filone femminista che si innesta nella teoria poststrutturalita (Donna Haraway, Butler, ad esempio) leggiamo chiaramente tracce residue di spiritualità e l'ascesa contemporanea di un pensiero neo-vitalista ridefinito come filosofia dei flussi e dei flussi della vita, in cui è centrale per una visione materialista e non unitaria della soggettività, che valorizza la relazione come affermazione reciproca e creativa e non come riconoscimento dell'identità (pensiamo ad esempio alla *co-responsability* versus il binarismo



paradigmatico amico-nemico).

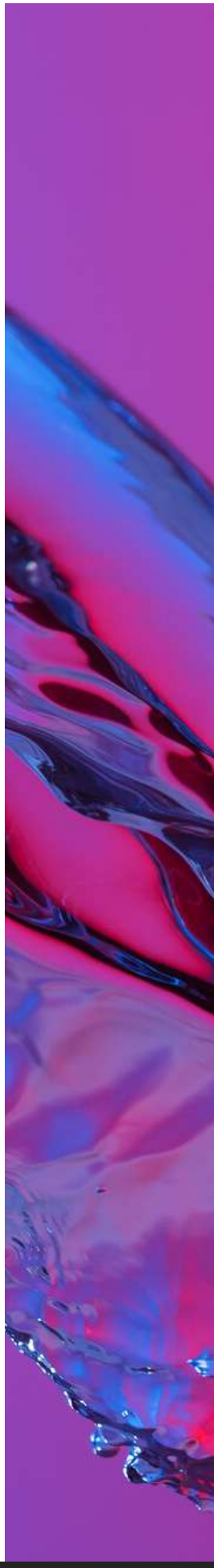
Se il capitalismo contemporaneo è "biopolitico" in quanto mira a controllare tutto ciò che vive e mira a sfruttare i poteri generativi di donne, animali, piante, geni e cellule il femminismo contemporaneo (queer, antirazzista, ecologista) si muove nella direzione di nuove alleanze per futuri possibili. Un femminismo animato da un'etica trasformativa che assume il futuro in modo decisivo come immaginario condiviso collettivo, nelle diverse sperimentazioni ed innovazioni dell'io sessualizzato e che proietta nei processi di divenire, nelle molteplici modalità di interazione con altri eterogenei. Questo femminismo ha un progetto sociale, parafrasando Braidotti si tratta di un atto di "fede" nella possibilità di perseveranza della presenza, come durata, continuità e che si assume un compito verso le generazioni a venire.

Lo sciopero femminista della riproduzione

«Se, quindi, la rivoluzione russa ci insegna qualcosa, insegna soprattutto che lo sciopero di massa non è artificialmente "fatto", non "deciso" a caso, non "propagato", ma che si tratta di un fenomeno storico, che, in un dato momento, risulta da condizioni sociali con inevitabilità storica. Non si tratta quindi di speculazioni astratte sulla possibilità o impossibilità, sull'utilità o sull'ingiustizia dello sciopero di massa, ma solo da un esame di quei fattori e condizioni sociali da cui lo sciopero di massa cresce nell'attuale fase della classe.» (R. Luxemburg, traduzione dell'autrice)[19]

Le mobilitazioni femministe moltitudinarie che si sono date negli ultimi anni a partire dalla lotta contro i femminicidi in latinoamerica hanno fatto emergere le innumerevoli violenze fisiche, psicologiche, materiali in cui sono immerse le donne e i soggetti femminilizzati. Le femministe latinoamericane hanno riletto la violenza sul corpo delle donne, come violenza predatoria del capitalismo contemporaneo sui corpi-territori, evidenziando l'inevitabile intreccio di potere e sfruttamento dell'uomo bianco borghese e coloniale, sulle donne e contemporaneamente sui territori. Nella fase del capitalismo estrattivo, ancora una volta le donne vengono rinvestite della violenza della accumulazione originaria, cosi come gli stessi territori-natura-ambiente. Il movimento femminista transnazionale è il prodotto di una intelligenza collettiva che si è mobilitata e rappresenta una straordinaria potenza e capacità strategica in grado di affermare con forza un materialismo che si oppone alle attuali forme di sfruttamento di tutto il lavoro

vivo. Anche in Italia *Non una di meno* rappresenta uno spazio politico, un dispositivo aperto, un flusso di co-produzione del "noi": strumento di inclusione affettiva e razionale. Questo incubatore di nuova soggettività opera per la costruzione di una potenza comunee non per la semplice giustapposizione della somma dei singoli e dei gruppi. La pratica femminista d'altra parte tende ad essere interattiva, flessibile ed empatica, si basa sul consenso e la fiducia reciproca, privilegia il lavoro di gruppo, la partecipazione e la condivisione. Fuori dalla dittatura identitaria, questo femminismo annuncia il soggetto donna in quanto "soggetto politico", che come un caleidoscopio rompe con l'universale soggetto neutrale per aprire spazio alla molteplicità delle differenze subalternizzate, sfruttate, oppresse. Lo ribadisce non solo la presenza protagonista delle reti del transfemminismo queer, ma la stessa attenzione ai confini come dispositivi di razzializzazione, controllo, di assoggettamento e di cattura di valore. Le mobilitazioni si snodano lungo l'arco dell'anno e i nodi locali producono incontri, seminari, azioni, battaglie comunicative, alleanze trasversali in tutti i settori del lavoro e della vita. Un'eterogeneità di intrecci, di reti, di tessiture che fanno emergere una nuova soggettività che si misura nelle pratiche e nella produzione di discorsi dentro e fuori i network sociali. La politica affermativa del femminismo costruisce conflitto, ma è anche produttiva dentro la negoziazione. Uno dei nodi nella mappa del movimento femminista è la rete dei Centri antiviolenza nazionale (DIRE), risultato di un lungo lavoro di impresa, cooperazione e mutualismo dentro il crinale della relazione/tensione nei confronti delle istituzioni dello stato. Eterogenei, differenti tra loro i Centri antiviolenza, luoghi di donne e per donne hanno rappresentato per lungo tempo un terreno di frontiera in cui l'operatività del femminismo ha continuato a produrre pratiche di sostegno per donne e saperi situati, scontrandosi negli anni con le trasformazioni del sistema sociale economico e politico. I Centri antiviolenza hanno sempre rifiutato di "istituzionalizzarsi", o meglio omologarsi nella rete dei servizi all'interno del welfare statale, rivendicando la propria parzialità, la propria autonomia, a sostegno della libertà e dell'autodeterminazione delle donne. L'orizzonte dello sciopero biopolitico dell'8 marzo apre ad una cartografia di intrecci, connessioni, combinazioni in un divenire processuale che si catalizza nella sua materialità ed efficacia intorno all'evento-simbolo, che nella sua ritualità si ripete ogni anno e in cui convergono e si amplificano in potenza innumerevoli assemblaggi di gruppi, singoli e insieme saperi critici. Le nuove soggettività femministe del capitalismo cognitivo hanno riattualizzato l'inchiesta operaia e femminista degli anni '70, sperimentando insieme a esperienze di mutualismo laboratori di inchiesta e auto-inchiesta. E d'altra parte il metodo dell'inchiesta femminista, come ci ricorda Alisa del Re[20], è un sempre un partire da sé, frutto della produzione di soggettività delle lotte femministe dentro le responsabilità della riproduzione e la cura, ma fuori dalle imposizioni di "ruoli naturali", della famiglia, del "privato",



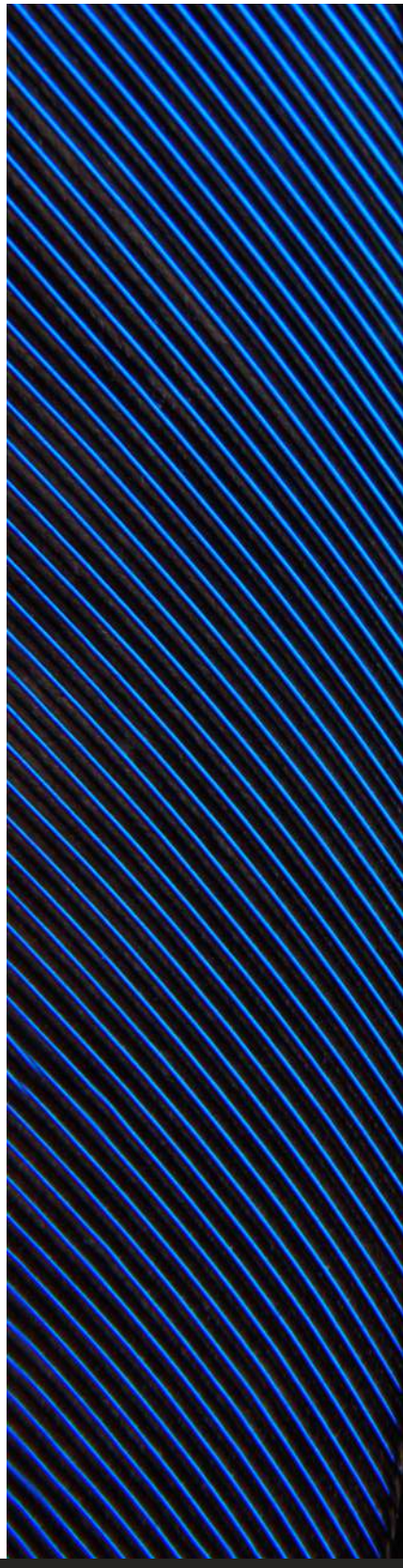
dell'amore e della felicità domestica. Per Rosa Luxemburg ogni sciopero contiene un pensiero politico, come ricorda anche Veronica Gago, esso è un processo e non un evento isolato che intreccia molteplici fattori economico, politico, materiale e psichico e ha il ritmo della moltiplicazione di elementi, una composizione di ritmi, affluenti, velocità e flussi. Come si fa uno sciopero della cura? Come si fa uno sciopero del genere e dal genere? Le assemblee diventano insieme invenzione ed assemblaggio, produzione e ricombinazione di immaginari. La costruzione di questo piano di lavoro risponde all'esigenza di costruire una durata: è in questo che gli assemblaggi si rivelano una costruzione di contropotere, o almeno vi accennano e contemporaneamente modificano la grammatica delle soggettività di cui il contropotere è costruito.

Note:

[1] K. Marx, *Il capitale*, Torino, Einaudi, 1975.
[2] M. R. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Padova, Marsilio, 1972.
[3] S. Federici, *Contropiano dalle cucine*, Padova, Marsilio, 1978.
[4] A. Del Re, *Struttura capitalistica del lavoro legato alla riproduzione*, pp. 9-73, in AA. VV. Oltre il lavoro domestico, Milano, Feltrinelli, 1979.
[5] L. Balbo, *Stato di famiglia. Bisogni, privato, collettivo*, Milano, Etas, 1976.
[6] G. Rubin, *Lo scambio delle donne. Una lettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, "Nuova Dwf", 1976, n.1.
[7] C. Saraceno, *Pluralità e mutamenti*, Milano, Franco Angeli, 1986.
[8] C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Verona, Ombre Corte, 2010.
[9] V. Gago, *La potencia feminista. O il deseo di cambiarlo todo*, Buenos Aires, Tinta Limon Ediciones, 2019
[10] C. Meillassoux, *Donne, granai e capitali*, Bologna, Zanichelli, 1978.
[11] M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
[12] P. Tabet, *Le dita tagliate*, Roma, Ediesse, 2014.
[13] T. Giani Gallino, *Le grandi madri. Una introduzione a mito e all'archetipo*, in AA. VV, *Le Grandi Madri*, a cura di T. Giani Gallino, Milano, Feltrinelli, 1989.
[14] S. Federici, *Il calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano, Mimesis, 2015.
[15] I. Magli, *Il lavoro della donna in una prospettiva sacrale*, "Rivista di sociologia", maggio 1965, n.7.
[16] Vedi M. Foucault, *Dits et Écrits*, III, Gallimard, Paris, 1994, n 259, p. 743-756: "L'esprit d'un monde sans esprit" (entretien avec Blanchet P. et Brière C.), in P. Blanchet P. et Brière C., *Iran: La révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil. Coll. "L'histoire immédiate", 1979, pp 227-241.
[17] C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
[18] R. Braidotti, I*n spite of the times: the postsecular turn of feminism*, in "Theory Culture & Society", November 2008.
[19] H. Scott (edited by), *The essential Rosa Luxemburg. Reform or revolution and the mass strike*, Chicago, Haymarket Books, 2008, p.117.
[20] A. Del Re, *Dall'inchiesta operaia all'inchiesta femminista: l'emergere del lavoro di riproduzione*, in "Alternative per il socialismo", n.51. Sullo sciopero femminista si veda anche M. Montanelli, M. Hardt, *The unforoseen Subject of feminist strike*, in "The South Atlantic Quartely", 2018, 117 (3), pp 699-709.

Istituzioni del comune e contropotere

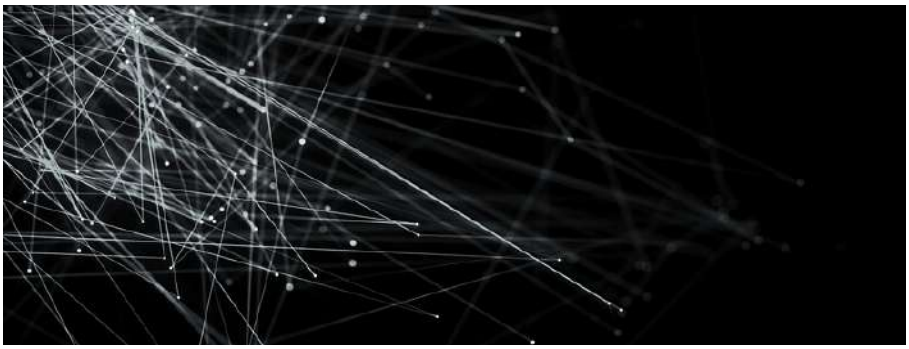
DI CHIARA GIORGI E MARIA ROSARIA MARELLA

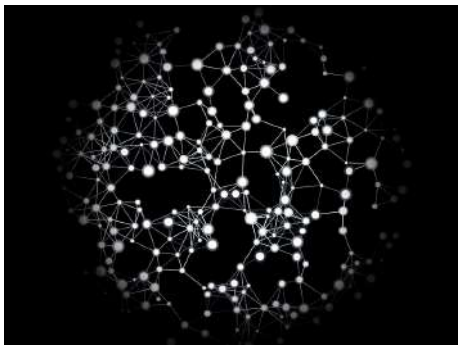


1. Ragionare attorno a nuove istituzioni, a istituzioni del comune, è oggi un'impellenza dettata dalle trasformazioni che coinvolgono i processi di creazione di nuove soggettività, e, per converso, dalle stesse trasformazioni dello Stato. Da un lato, quest'ultimo si trova a essere più che mai disarticolato, frammentato, nonché in certi ambiti e meccanismi allineato alle logiche del capitale e penetrato da criteri imprenditoriali[1]. Dall'altro, le nuove soggettività e i conflitti in corso esprimono l'esigenza di istituzioni altre, fondate su pratiche politiche radicali, espressive delle nuove rivendicazioni di uguaglianza, libertà e democrazia, capaci di esprimere e consolidare un "contropotere".

Senza voler ripercorrere per intero un lungo dibattito proprio della tradizione comunista, tornano alla mente le indicazioni di Marx (dopo l'esperienza della Comune di Parigi) e di Lenin sull'urgenza di riprendere quella oramai nota questione del "dualismo di potere", dell'invenzione cioè di istituzioni altre, alternative, basate su principi diversi, esterne rispetto alle strutture statali[2]. Costruire nuove istituzioni - istituzioni di chi le produce e le usa - a partire da determinate pratiche politiche, da esperienze già in atto, dall'agire in comune, diviene allora una questione politica e teorica di primo piano, profondamente connessa a quella del contropotere.

È la stessa definizione di istituzione che va ulteriormente indagata e riformulata. Riconcettualizzata in una prospettiva materialista, l'istituzione rinvia a un universo in cui «le persone, le cose e le azioni del mondo non sono frutto di un destino bensì di una destinazione»[3], dove è la pratica dell'uso che ne qualifica la stessa natura e le forme di esistenza. In questa prospettiva le istituzioni verrebbero a porsi tanto come una garanzia delle libertà pubbliche, «contro la corruzione dei costumi» e per il governo di un





popolo libero (per riprendere le parole di Sant-Just); quanto - in un orizzonte di trasformazione e di contropotere - come luoghi di soggettivazione e di intensificazione/espansione della democrazia (rielaborata a sua volta nei termini di un autogoverno dei produttori associati, di autogoverno del corpo sociale).

Rintracciare le combinazioni che si danno tra consolidate relazioni di potere e atti di resistenza, tra dispositivi di assoggettamento e pratiche di soggettivazione, tra reiterati meccanismi di continuità istituzionale e sperimentazioni di forme alternative di potere, può essere l'operazione chiave per individuare dove le istituzioni assumono la logica dinamica del cambiamento e divengono *altra* forma di governo (di autogoverno), istituzioni *altre*.

Seguendo questa pista, potrebbe allora affermarsi che nelle istituzioni del comune sono la cooperazione sociale, l'agire in comune, le pratiche di auto-organizzazione provenienti da molteplici, plurali ed eccedenti soggettività politiche a farne strumenti e spazi di re-immaginazione di un presente gravido di futuro. Come espressione di autogoverno collettivo e di contropotere, come ambiti della riappropriazione delle forme di vita espropriate, le istituzioni del comune - espansive e produttive - divengono uno strumento prezioso ai fini di una ripoliticizzazione atta a modificare i rapporti di forza esistenti, gli stessi rapporti di potere.

L'orizzonte di una nuova e creativa proliferazione istituzionale, che guardi anche agli esempi molteplici del passato e che nondimeno faccia propria la possibilità di una riappropriazione democratica di alcune istituzioni esistenti (ad esempio quelle del welfare) ai fini di un uso comune - e quindi di loro profonda trasformazione -, consente il ripensamento degli stessi strumenti della partecipazione[4]. Da una prospettiva alternativa a quella dell'attuale ordine neoliberale, il significato del termine partecipazione si amplia, estendendosi dall'ambito politico a quello della distribuzione/redistribuzione della ricchezza sociale prodotta, ma soprattutto a quello della produzione/riproduzione e appropriazione/riappropriazione. A ciò si lega quanto attiene alla natura ambivalente del potere, quale «rapporto tra chi comanda e chi obbedisce, o meglio, tra chi comanda e chi resiste»[5]. Il potere è così riformulato nella sua dimensione relazionale, ma anche spaziale, e in una prospettiva transnazionale. Ancora una volta tornano alla mente le riflessioni di Lenin, ma anche di Gramsci relative

al "dualismo di poteri", ovvero alla necessità di giungere alla forma e alla sostanza di un potere politico altro, espressione dell'autogoverno dei subalterni, dei soggetti antagonisti. In questo senso il concetto di un potere politico altro, di tipo completamento diverso, può essere ricondotto alla definizione marxiana della Comune, quale «forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro»[6]. Assunto in questa prospettiva l'ordine del discorso implicato nelle nuove istituzioni, le istituzioni del comune, è quello di una resistenza che va oltre e si pone sul terreno della rottura, dell'alternativa, della concreta trasformazione.

2. Volendo seguire una illuminante e recente indicazione, che parte dal desiderio di «cartografare il nostro presente alla ricerca di forme embrionali di auto-organizzazione che possano tradursi in istituti di contro-potere»[7], uno degli ambiti in cui ci sembra poter rintracciare questa "dimensione"/movimento è quello attinente al welfare, e in particolare a quelle istituzioni di welfare nate, non a caso, dalle lotte e dalle mobilitazioni radicali degli anni Settanta. Ciò ci porta a ricordare come le vicende ruotanti attorno al welfare siano indissolubilmente legate a quelle dei modi di produzione, al modo di produzione capitalistico e di converso a quello fondato sul comune. In termini più complessivi e infatti, «le produzioni dell'uomo per l'uomo - assicurate tradizionalmente dalle istituzioni del welfare - rappresentano anche una parte crescente della produzione e della domanda sociale, che, finora, almeno in Europa, è stata soddisfatta principalmente al di fuori della logica del Mercato». Esse, nel loro duplice aspetto di sistema di distribuzione e produzione, «sono state tra i settori motore della transizione verso un'economia fondata sulla conoscenza» di cui di continuo si nutre il capitalismo cognitivo e finanziarizzato[8]. Ma proprio qui tuttavia risiede la loro rilevanza, in ordine all'alternativa tra le sempre più diffuse strategie neoliberali di loro smantellamento/mercificazione e un «progetto di risocializzazione dell'economia» fondato sulla loro riappropriazione democratica, «sulla centralità delle produzioni» dell'essere umano per l'essere umano. In ordine cioè all'«alternativa tra due modelli polari di regolazione d'una economia fondata sulla conoscenza»[9].

Le istituzioni del welfare, i servizi collettivi del welfare, sono dunque l'essenziale bersaglio delle politiche di austerity e di neoliberalizzazione, volte a smantellarle/privatizzarle, immettendole nel circuito mercantile e finanziario della valorizzazione; ma sono al contempo la posta in gioco del conflitto di classe - non solo di classe, bensì anche di lotte "intersezionali" - di ieri e di oggi. Su questo terreno, lo stesso su cui il capitale va «perseguendo il proprio sviluppo», si danno potenzialità di resistenza e contropotere, prefiguranti forme alternative di organizzazione

sociale[10]. In questo senso è su questo medesimo terreno che alcuni esempi provenienti da quelle esperienze di lotta e autorganizzazione degli anni Settanta approdati all'invenzione di nuove istituzioni possono fornirci una indicazione più che mai promettente. Ricordandoci come la stessa controrivoluzione neoliberale sia stata una risposta a queste "invenzioni" dal basso. Ricordandoci al contempo quanto teorizzato (e praticato) da Rosa Luxemburg a proposito del nesso riforme-rivoluzione, ossia del legame tra singoli obiettivi della lotta quotidiana e prospettiva rivoluzionaria/"scopo finale" (abolizione del sistema salariale e della proprietà privata), ma anche, in polemica con i socialdemocratici revisionisti, a proposito di un "controllo sociale" difensivo dello «sfruttamento capitalista»[11]. Assumendo metodologicamente una prospettiva foucaultiana dell'analisi dello Stato sociale, è possibile leggere in modo diverso le vicende che portarono ad esempio all'istituzione del Servizio sanitario nazionale, come ad altre istituzioni del welfare di quegli anni, nate in una determinata stagione politico-sociale, intrecciate indissolubilmente ai conflitti sociali dell'epoca, all'emergere di nuove soggettività, di nuove pratiche e saperi[12]. È soprattutto nell'ambito della sanità e della salute[13], che si diedero sperimentazioni informate da pratiche inedite di autogestione e organizzazione. Sperimentazioni fondate su forme di coproduzione dei servizi - la quale diventa quindi uno degli elementi qualificanti di «un modello di *Commonfare post-burocratico*» - volte a mettere in discussione la distinzione e separazione tra gestori/utenti, erogatori/destinatari. Istituzioni capaci di costruire «un nuovo modello di welfare basato sul Comune»[14], opposto alle logiche burocratiche, familistiche, patriarcali, corporative, frammentarie e autoritarie proprie di molti ambiti dello Stato sociale italiano. Tralasciando le stesse vicende legate al SSN[15], che in parte e nella sua ideazione più radicale potrebbe rientrare nella stessa cartografia menzionata, basteranno alcuni rapidi esempi. I consultori, istituzionalizzati con la legge quadro del '75 (n. 405); le istituzioni nate attorno al progetto di Franco Basaglia e Franca Ongaro. Ma anche, potrebbero citarsi, i consigli di fabbrica, i comitati di quartiere, fino agli odierni centri antiviolenza.

Rispetto al primo istituto, la sua specifica genesi e il percorso di approvazione della legge istitutiva mostrano come un'esperienza nata da processi di soggettivazione ampi e radicali come quelli degli anni Settanta e soprattutto dalle lotte del movimento femminista, sia stata capace di farsi istituzionale, espressiva di un contropotere - il potere di decidere sul proprio corpo e sulla propria vita - di dispositivi di auto-

"Le istituzioni del welfare, i servizi collettivi del welfare, sono dunque l'essenziale bersaglio delle politiche di austerity e di neoliberalizzazione"

organizzazione e contro-informazione. L'apporto dato dai collettivi femministi che a metà degli anni Settanta diedero vita a consultori autogestiti, facendo proprie pratiche contraccettive (e abortive) «intese come pratiche di libertà dei corpi femminili, di libertà delle scelte di vita e dei tempi e modi della riproduzione», ebbe un ruolo fondamentale[16]. Lo ebbe sia in ordine alla crescita di consapevolezza sulla salute, sui diritti e sul corpo delle donne; sia rispetto a un'ampia attività di sensibilizzazione; sia relativamente al rapporto tra cittadine/i e sanità pubblica, tra organizzazione territoriale e nazionale, partecipazione istituzionale e gestione diretta, tra servizio sanitario e soggetti destinatari. Il compromesso che ne seguì, nella stessa denominazione (i "consultori familiari") non ne mutò l'approccio universalista, di servizio gratuito volto al benessere complessivo delle persone e soprattutto delle donne, di istituzione in grado di rispondere alle richieste più avanzate portate nelle piazze dalle donne in quegli anni, a istanze di libertà e autodeterminazione femminile[17]. Sebbene, dunque, l'impostazione della legge istitutiva tradisse un'impostazione familista, con un accento posto sulla *procreazione responsabile* piuttosto che sull'espressione libera della sessualità, l'inversione di tendenza che si registrò fu notevole. In virtù di essa lo Stato si assunse gli oneri derivanti dalla "somministrazione dei mezzi necessari per conseguire le finalità liberamente scelte dalla coppia e *dal singolo* (c.n.) in ordine alla procreazione responsabile nel rispetto delle convinzioni etiche e dell'integrità fisica degli utenti" (art. 1, 1° co., lett. b). Un dato di grande rilevanza, in un momento in cui la mobilitazione delle donne occupava la scena politica italiana proprio a partire dalla scoperta del corpo femminile.

3. A sua volta, a connotare i servizi territoriali, le cooperative sociali, le comunità terapeutiche nate attorno alla psichiatria radicale (in particolare nel seno dell'esperienza di Gorizia ma diffusa anche in altre realtà italiane) fu un doppio gesto. O meglio fu, come è stato scritto da uno dei suoi principali protagonisti, la contaminazione di due gesti espressi nella istituzione negata e nella istituzione inventata[18]. L'idea e la pratica della deistituzionalizzazione (dei manicomi e della stessa follia) fu così intesa come un processo istituente capace di creare, produrre, inventare, immaginare forme alternative, mobilitanti come protagonisti «i soggetti sociali coinvolti», trasformative dei rapporti di potere tra istituzioni e pazienti, produttive di strutture sostitutive a quelle dell'internamento (l'ospedale psichiatrico), nate «dallo smontaggio e riconversione delle risorse materiali e umane» qui depositate[19]. Quella esperienza riaprì il concetto stesso di istituzione, sia riconducendolo a pratiche di autorganizzazione e autonomia volte a far fronte a bisogni e desideri misconosciuti dallo Stato e dalla famiglia (sino allora pilastro fondamentale del welfare), sia riportandolo sul terreno di un ampio conflitto. Conflitto

capace di investire la vita quotidiana e le sue strutture, lo stesso sistema di welfare, il territorio e l'ambiente, la condizione delle donne, i nessi tra produzione e riproduzione, le relazioni tra Stato, cittadini e corporazioni, i rapporti tra locale e nazionale, il significato della democrazia medesima. Quella esperienza assunse in proprio una sorta di "doppio movimento", quello necessario «a garantire l'efficacia di un'azione antagonistica rispetto alle modalità operative del capitale contemporaneo»[20]. Precisamente il doppio movimento del negare uno spazio di organizzazione sociale che continuamente limitava la libertà soggettiva, e al tempo stesso del re-inventarne un altro, alternativo alle logiche assistenziali e imprenditoriali del welfare. Uno spazio nel quale l'autonomia della riproduzione sociale, «l'eccedenza della società», sfidasse quotidianamente chi gestisce, riforma o inventa le istituzioni, mettendone in crisi le stesse logiche della riproduzione interna, a partire dalla co-produzione[21]. Di qui le premesse a una riscrittura universale del welfare, assunto «come cuore della produzione stessa, come motore di sviluppo delle potenzialità della società», a partire dalla trama di nuove politiche di cura rispondenti ai bisogni di ciascuno/a, in una dimensione comune e del comune[22]. Di qui anche, le premesse di un cantiere analitico e politico nel quale nuove istituzioni, istituzioni "inventate", siano parte di una nuova costituzione materiale fondata sul comune e su quelle istanze di *egalibertè* mai sopite, ma anzi di continuo risignificate, rivivificate, sempre eccedenti e spiazzanti.

4. Se volessimo ora introdurre esempi dell'oggi, di nuove istituzioni che si danno nella fase attuale e che possiamo identificare come istituzioni del comune, dovremmo in primo luogo registrare il differente rapporto che tali odierne istituzioni instaurano con il pubblico statale e le sue declinazioni decentrate (regioni, in primo luogo) rispetto al passato. Se negli anni Settanta le istituzioni prodotte dal basso, dalle lotte messe in campo dai movimenti politici, sono state riconosciute e assunte dal pubblico come proprie - ciò che ha complessivamente innovato il tessuto democratico del paese e arricchito di nuove istanze la sfera pubblica nella sua dimensione istituzionale - le nuove istituzioni di oggi fanno i conti con decenni di smantellamento del welfare. Ancor più nettamente esse configurano quindi manifestazioni di contropotere, pur quando con il pubblico intrattengono relazioni stabili - sub specie, ad esempio, di finanziamenti reclamati e ottenuti. Pensiamo in questa direzione agli esempi offerti dai centri antiviolenza o dalle forme di *affordable housing* organizzate su base privatistica per far fronte alla scomparsa dell'edilizia residenziale pubblica.

"Quella esperienza riaprì il concetto stesso di istituzione, riconducendolo a pratiche di autorganizzazione e autonomia volte a far fronte a bisogni e desideri misconosciuti dallo Stato e dalla famiglia"

Il finanziamento regionale dei centri antiviolenza (d'ora in poi CAV) non è tale da mutarne la natura di *istituzioni delle donne* per le donne[23]. Nonostante il finanziamento pubblico, i CAV restano luoghi autogestiti sulla base di saperi e pratiche femministe. Sono cioè istituzioni in senso materialista, che rappresentano un agire situato, una pratica di contropotere, in quanto articolazioni della società in una società che però conserva una impronta patriarcale, come la stessa violenza sulle donne appunto dimostra. Di qui il rapporto dialettico con il pubblico. Lo chiarisce bene la controversia innescata di recente dall'adozione nel 2017 del piano antiviolenza Boschi[24] che, nell'avvalersi dell'attività dei CAV, intendeva imporre loro obblighi propri del servizio pubblico. Palesemente il Piano usa in modo intercambiabile i termini di servizio pubblico e centro antiviolenza, portandosi dietro la retorica della sussidiarietà orizzontale (art. 118 4° co., cost.) nella sua accezione meno democratica, per la quale l'attività dei privati è riconosciuta dallo Stato nella misura in cui realizza obiettivi decisi a monte dall'autorità statale. Ma il CAV non è erogatore di un servizio pubblico e l'operatrice non è un'incaricata di pubblico servizio; pertanto non è tenuta, come invece si pretendeva, alla denuncia di un reato di cui venga a conoscenza in ragione del suo ruolo e che possa essere perseguito d'ufficio, poiché questo è in contrasto con il modo in cui le pratiche femministe si confrontano con la violenza maschile e con l'autodeterminazione delle donne. Il CAV insomma non è un terminale della sovranità statale, al contrario esso opera, pur con il riconoscimento dell'autorità pubblica, contro la logica patriarcale in difesa delle donne.

Sul fronte del diritto all'abitare, complesse architetture giuridiche danno sostegno a nuove istituzioni sociali ideate per consentire l'accesso a prezzi sostenibili e la gestione democratica del bene casa a quei gruppi sociali che il mercato immobiliare espelle e che il pubblico non garantisce più. L'esperienza, nata negli anni Sessanta negli Stati Uniti presso alcune comunità afro-americane e poi diffusasi in tutto il paese con il nome di *Community Land Trust* (CLT), si è successivamente diffusa anche in UK e di recente in alcuni paesi dell'Europa continentale (Belgio, Francia) che ne hanno adattato lo schema operativo alle proprie strutture giuridiche. Sostenibilità economica e gestione in comune sono rese possibili da vincoli di destinazione associati alla separazione della proprietà del suolo - spesso in mano pubblica, vincolata e inalienabile - dalla proprietà delle singole unità abitative, a loro volta non inalienabili, ma soggette nella circolazione a limiti stringenti e prezzi calmierati che impediscano manovre speculative e assicurino nel tempo l'avvicendarsi di residenti a basso reddito[25].

Il complesso funzionamento del marchingegno ha a monte importanti finanziamenti pubblici, eventualmente in forma di trust, o addirittura la stessa proprietà pubblica del suolo, ma si sviluppa a valle in forme di

autogoverno dei complessi residenziali da parte dei coinquilini organizzati in organi deliberativi e gestionali dotati anche di autonomia regolamentare. Sebbene siano presenti cornici regolative fornite da leggi nazionali o regionali, l'autonomia di queste istituzioni si esprime nel potere di regolare accesso e fruizione delle abitazioni e delle parti comuni degli edifici, così come il prezzo di vendita delle unità abitative, secondo una logica che riduce la rendita a un ruolo insignificante.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un ruolo del pubblico assai diverso da quello proprio del welfare state tradizionale: un pubblico che interviene a sostegno della cooperazione sociale senza sussumerne le forme di auto-organizzazione. I CLT (e simili) offrono dunque un ulteriore esempio di istituzione "dal basso", che mentre prende forma e si diffonde nel contesto neoliberale, ne contrasta le premesse, in questo caso i meccanismi fondamentali del mercato immobiliare, primo fra tutti quello della rendita.

5. Mentre scriviamo stiamo sperimentando il *lockdown* da pandemia. L'emergenza sanitaria ha messo drammaticamente a nudo i limiti di un servizio pubblico indebito da logiche di privatizzazione che ne hanno tradito lo spirito originario, di istituzione nata dall'alleanza fra lotte agite da soggettività diverse, tutte ugualmente determinate, pur con accenti differenti, a rivendicare la centralità della riproduzione sociale. Chi ora invoca il ritorno salvifico dello Stato non può ignorare che il capitalismo neoliberale e le politiche di privatizzazione si siano affermate più che per l'assenza dello Stato, per il suo diverso modo di interagire con il mercato rispetto al passato. E non a caso, proprio in questa drammatica situazione, torna a ripresentarsi la questione relativa ai rapporti tra pubblico e statale, dinnanzi alle stesse forti tensioni a cui è nuovamente sottoposto lo Stato, che infatti non manca di produrre «ingiunzioni contradditorie», alle quali si reagisce in modo opposto, diffidando e rifuggendo da dispositivi di controllo individualizzato; rivendicando un maggiore intervento volto a «compensare le devastazioni causate dalle politiche neo-liberiste di privatizzazione dei servizi pubblici» [26].

Sullo sfondo è l'obsolescenza del binarismo individuo/Stato e l'emergere definitivo e inequivocabile della collettività come soggetto, dato reso ormai chiaro dalla pandemia e dalla conseguente nuova centralità assunta dalla salute come interesse, appunto, della collettività.

"Il CAV insomma non è un terminale della sovranità statale, al contrario esso opera, pur con il riconoscimento dell'autorità pubblica, contro la logica patriarcale in difesa delle donne."

In questo panorama, siamo convinte che la risposta vada ricercata nella cooperazione sociale e nelle istituzioni del comune, oltre la falsa opposizione Stato/mercato, e in particolare in un servizio sanitario pubblico universalista fondato sulla socializzazione dei saperi, gestito in modo partecipato e democratico, distante dai prevalenti modelli verticali del rapporto Stato erogatore/cittadino utente proprio di un welfare state tradizionale. Ma anche lontano dalla gestione aziendalistica neoliberale portatrice dei disastri che tutte/i stiamo pagando come collettività e come singole/i.

Davanti al rischio di un welfare sempre più sotto finanziato, che la crisi economica prodotta dalla pandemia va prospettando, uno sforzo di invenzione istituzionale è indispensabile e urgente. Le cause ambientali del contagio mettono sempre più in evidenza il legame strettissimo fra salute e territorio[27]. Nuove sperimentazioni istituzionali sono dunque necessarie per realizzare un nuovo e diverso controllo sociale del territorio, condiviso e diffuso, capace di coniugare il monitoraggio delle matrici ambientali alla programmazione delle attività economiche e dello sviluppo urbano. La costituzione "dal basso" degli ecodistretti in alcune regioni italiane rappresenta già una significativa progettazione istituzionale in questa prospettiva.

In questa direzione, proprio volgendo lo sguardo a quanto prodotto e agito negli anni Settanta, alle istituzioni del welfare sorte in quegli anni, alcuni degli esempi menzionati possono fornirci una indicazione promettente per il presente e il futuro, nel segno di una riscrittura universale e democratica del welfare, nel segno della soddisfazione di antichi e nuovi bisogni, nel segno dell'inestricabile intreccio tra istanze di libertà e uguaglianza, nel segno di una appropriazione politica «di quegli aspetti della riproduzione sociale» abbandonati o resi esclusivi dallo Stato o dal capitale[28]. La necessità di prospettare un'alternativa all'attuale assetto strutturale, alle derive autoritarie, alle politiche della paura richiede ogni sforzo di immaginazione, ogni nuovo tipo di mobilitazione che sappia puntare a un'altra forma di vita, oltre a un'altra organizzazione economica e sociale. Dalla combinazione delle lotte, da una politica delle alleanze può rimettersi in campo un progetto radicale comune e collettivo informato da principi di democrazia, dalla cooperazione sociale, da una socializzazione della cura (delle relazioni e della società).

Note:

[1] S. Mezzadra, B. Neilson, *The State of Capital Globalization*, in "Viewpoint Magazine", 4, 2014.

[2] Si rinvia alle considerazioni di Lenin in Stato e rivoluzione. Come noto, Marx, rettificò nel 1872 (ne *La guerra civile in Francia*), quanto formulato in proposito nel *Manifesto*, affermando che la Comune aveva fornito la prova che la classe operaia non poteva

impossessarsi puramente e semplicemente di una macchina statale già pronta e metterla in moto per i suoi propri fini. Si rinvia a É. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, Bari, De Donato, 1976.

[3] P. Napoli, *Ritorno a instituere: per una concezione materialistica dell'istituzione*, in F. Brancaccio, C. Giorgi (a cura di), *Ai confini del diritto. Potere, istituzioni e soggettività*, Roma, DeriveApprodi, 2018, p. 78.

[4] I problemi posti dal restringersi progressivo del Welfare State e dalla conseguente privatizzazione dei servizi pubblici sono stati altresì affrontati nella cornice teorica dei beni comuni (si rinvia per brevità a M.R. Marella, *The Commons as a Legal Concept*, "LawCritique", 27, 2016). Con il tramonto dello Stato sociale e il mutare del ruolo del pubblico rispetto ai rapporti fra servizi d'utilità generale e riproduzione sociale, diventa sterile far riferimento allo schema classico che contrappone al diritto (sociale)/pretesa del cittadino l'obbligo della prestazione da parte del pubblico. Più adeguato ai tempi - certamente più adeguato della contrapposizione fuorviante Stato/Mercato - è concepire i servizi pubblici come prodotto della cooperazione sociale e dunque pensare gli utenti dei servizi come co-gestori dei servizi stessi in quanto "produttori di comune".

[5] A. Negri, *Lo stato dello Stato*, in F. Brancaccio, C. Giorgi (a cura di), *Ai confini del diritto*, op. cit., p. 33.

[6] K. Marx, *La guerra civile in Francia* [1871], Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 40-41.

[7] S. Mezzadra, B. Neilson, *Potere*, in C17 (a cura di), *Comunismo necessario*, Milano, Mimesis, 2020, p. 111.

[8] C. Vercellone, F. Brancaccio, A. Giuliani, P. Vattimo, *Il Comune come modo di produzione. Per una critica dell'economia politica dei beni comuni*, Verona, Ombre corte, 2017, pp. 67 ss.

[9] C. Vercellone, *Modelli di welfare e servizi sociali nella crisi sistemica del capitalismo cognitivo*, in "UniNomade", 14 novembre 2011. http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/

[10] M. Hardt, A. Negri, *Impero, vent'anni*, in "Euronomade", 16 dicembre 2019. http://www.euronomade.info/?p=12801

[11] R. Luxemburg, *Riforma sociale o rivoluzione* [1899], Roma, Prospettiva Edizioni, 2009, p. 37.

[12] In questa direzione, come è stato da ultimo osservato (P. Costa, *Lo Stato sociale come problema storiografico*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 46, 2017, tomo I), che «le esperienze "welfariste" non possono venire ricostruite come una "declinazione" di un'unitaria e compatta entità statuale. Se lo Stato è la risultante di un intreccio di strategie politiche e di relazioni di potere e al contempo una pedina nell'interazione socio-politica, se esso è momento e tramite di un'azione governamentale, l'espressione "Stato sociale" non rinvia tanto a un tipo o a una forma di Stato, quanto evoca un insieme di pratiche, saperi, apparati e istituzioni che convergono nel "trattare" i processi vitali della popolazione».

[13] Significativamente si scriveva in un volume pionieristico di quegli anni che se «la salute è modo di lavorare e di vivere, ritmi di lavoro, sviluppo produttivo economico e urbanistico, equilibrio ecologico, uguaglianza sociale, libertà, discriminazione e segregazione allora essa è un tema rivoluzionario». S. Biagioni, I*ntroduzione. I temi della lotta per la salute*, in AA.VV., *La salute in fabbrica*, vol. I, Roma, Savelli, Roma, 1974, pp. 8 ss.

[14] C. Vercellone, F. Brancaccio, A. Giuliani, P. Vattimo, *Il Comune*, op. cit., p. 69 e p. 81, a cui si rinvia per l'importanza del concetto di coproduzione implicante «lo sviluppo di forme di democrazia diretta e partecipativa», tratto «saliente del passaggio» a un paradigma cosiddetto post-burocratico dell'amministrazione pubblica.

[15] Del progetto istitutivo del SSN vanno comunque ricordate le istanze universalistiche, di partecipazione democratica, di decentramento territoriale, di innovata visione della salute
ricondotta a fatto sociale e politico, di prevenzione, di tutela dell'ambiente di lavoro e fuori dal lavoro. Caratteristica fondamentale delle lotte e delle figure (in specie Giulio Maccacaro) che ne promossero l'istituzione furono: una visione unitaria e integrata della salute - fisica e psichica, individuale e collettiva, legata alla comunità e al territorio; una concezione politica dell'ambito medico-sanitario e con essa una riconduzione della salute a fatto sociale; una consapevolezza delle responsabilità del capitalismo avanzato e dei suoi dispositivi di controllo e assoggettamento. A ciò si sommò una nuova impostazione del rapporto tra medico e paziente, nonché l'opzione per un'organizzazione sanitaria periferica e decentrata, per una sua gestione diretta e partecipata, per la centralità del momento preventivo (e qualitativo) su quello curativo (e quantitativo) dell'intervento sanitario. Da ultimo si rinvia a C. Giorgi,

https://www.centroriformastato.it/la-sanita-da-riscoprire-le-radici-politiche-del-servizio-sanitario-nazionale/; http://lantivirus.org/la-salute-in-tempi-di-emergenza-e-in-tempi-di-normalita/.

[16] Così A. Del Re, Alcuni appunti sulla riproduzione sociale, in "Euronomade", 21 gennaio 2016. http://www.euronomade.info/?p=6574

[17] Sull'esperienza del primo consultorio autogestito e femminista di Padova, si rinvia a B. Mura, *I consultori familiari*, in A. Del Re e L. Perini (a cura di), *Gender politics in Italia e in Europa*, Padova, Padova University Press, 2014.

[18] Cfr. F. Rotelli., *L'istituzione inventata. Almanacco Trieste 1971-2010*, Merano, Edizioni Alphabeta, 2015. Per una ricostruzione storica complessiva della psichiatria radicale si rinvia da ultimo a J. Foot, *La "Repubblica dei Matti". Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*, Milano, Feltrinelli, 2014.

[19] F. Rotelli, O. De Leonardis, D. Mauri, citati in C. Vercellone, F. Brancaccio, A. Giuliani, P. Vattimo, *Il Comune*, op. cit, p. 82.

[20] S. Mezzadra, B. Neilson, *Potere*, op. cit., p. 109.

[21] P. Ramas, *Presentazione*, in *L'istituzione inventata*, "Euronomade", 7 dicembre, 2015. http://www.euronomade.info/?p=6266

[22] A. Amendola, *Costituzioni precarie*, Roma, Manifestolibri, p. 72.

[23] In questo senso R. Pompili, *Marea. Il divenire-donna della lotta di classe*, in "EuroNomade", 3 dicembre 2016. http://www.euronomade.info/?p=8434

[24] Il piano è stato adottato con una delibera del Consiglio dei Ministri, previa intesa con Conferenza unificata Stato-Regioni.

[25] L'accento sulle limitazioni alla rendita fondiaria è posto da D. Kennedy, *The Limited Equity Coop as a Vehicle of Affordable Housing in a Race and Class Divided Society*, "Howard Law Journal", 46, p. 85 ss., che analizza altresì i possibili effetti di *cross-subsidy* all'interno di questo particolare tipo di CLT. In Italia il fenomeno è studiato solo di recente: cfr. A. Vercellone, *Il Community Land Trust. Autonomia privata, conformazione della proprietà, distribuzione della rendita urbana*, Milano, Giuffrè Francis Lefebvre, 2020; S. Zolea, *L'enfiteusi dal mondo rurale alle politiche abitative urbane. Note comparatistiche sulle esperienze francesi e italiane*, in "Riv.crit.dir.priv"., 2019, p. 369 ss.

[26] Cfr. É. Balibar, *L'Europa è in crisi, o si reinventa solidale o esplode*, Il Manifesto, 26 aprile 2020.

[27] Lo chiarisce bene Roberta Pompili anche a proposito di alcune esperienze regionali di governo dell'attuale emergenza sanitaria. R. Pompili, *Le infrastrutture della salute*, in "EuroNomade", 23 aprile 2020. http://www.euronomade.info/?p=13328.

[28] Così e guardando ad alcune significative esperienze e tradizioni di un «dualismo del biopotere», A. Toscano, *La peste e lo stato* in "Micromega - Il rasoio di Occam", 20 aprile 2020.
http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2020/04/20/la-peste-e-lo-stato/

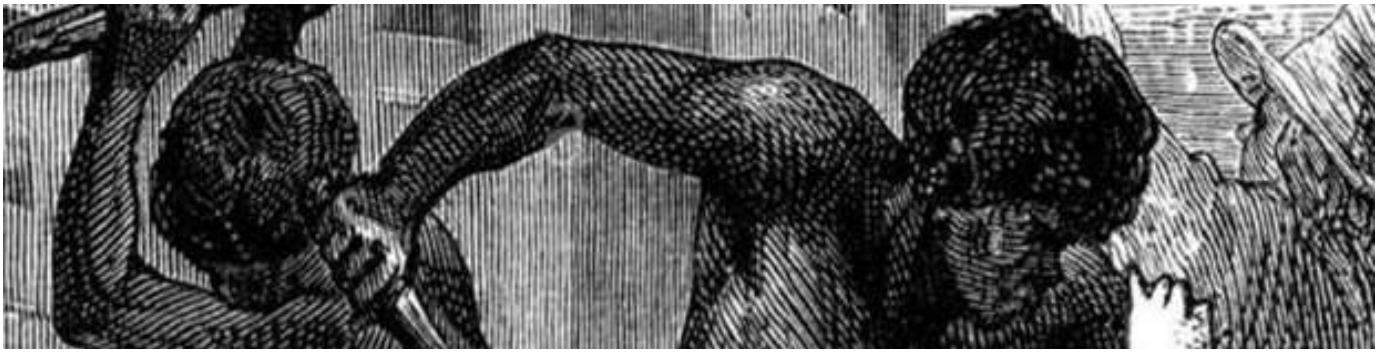
MATERIALI

Cyril Lionel Robert James, Il potere dei *maroons* (1938)

A cura di SANDRO MEZZADRA

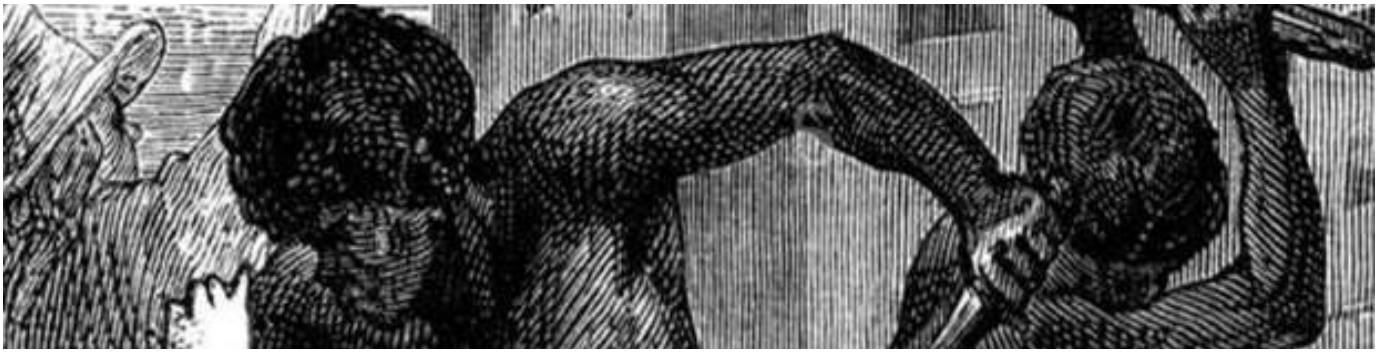
Il brano che riportiamo di seguito è tratto da I giacobini neri di C.L.R. James, il libro dedicato a Toussaint Louverture e alla rivoluzione haitiana che divenne un punto di riferimento imprescindibile per lo sviluppo dell'anticolonialismo e del panafricanismo a partire dagli anni Quaranta del Novecento. Al centro del testo sono i *maroons*, ovvero gli schiavi fuggiaschi che segnarono con le loro pratiche l'intera storia della schiavitù nelle Americhe. Nelle "Indie occidentali", in particolare, la fuga verso le regioni più impervie dava spesso luogo alla fondazione di vere e proprie comunità, che si strutturavano con proprie regole, si univano tra loro e duravano a lungo. In Giamaica queste comunità si unirono e costituirono un potente esercito guerrigliero, che impegnò gli inglesi in vere e proprie guerre nel corso del XVIII secolo. Nella Guyana olandese (l'attuale Suriname), i *maroons* costrinsero le autorità coloniali a firmare trattati di pace e a riconoscere la loro sovranità e autonomia. A Santo Domingo, come scrive James, per oltre un secolo costituirono una minaccia continua per l'ordine coloniale e schiavistico, nutrendo un primo grande tentativo di insurrezione che anticipò la rivoluzione degli anni Novanta del Settecento. Il rapporto tra fuga dalle piantagioni (sottrazione alla schiavitù) e costruzione di un autonomo potere dei *maroons* risulta decisamente molto suggestivo per una teoria del contropotere. Nella sua opera filosofica e letteraria, Éduard Glissant ha ripreso e sviluppato l'esperienza dei *maroons*.

Fonte: C.L.R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 39-40.



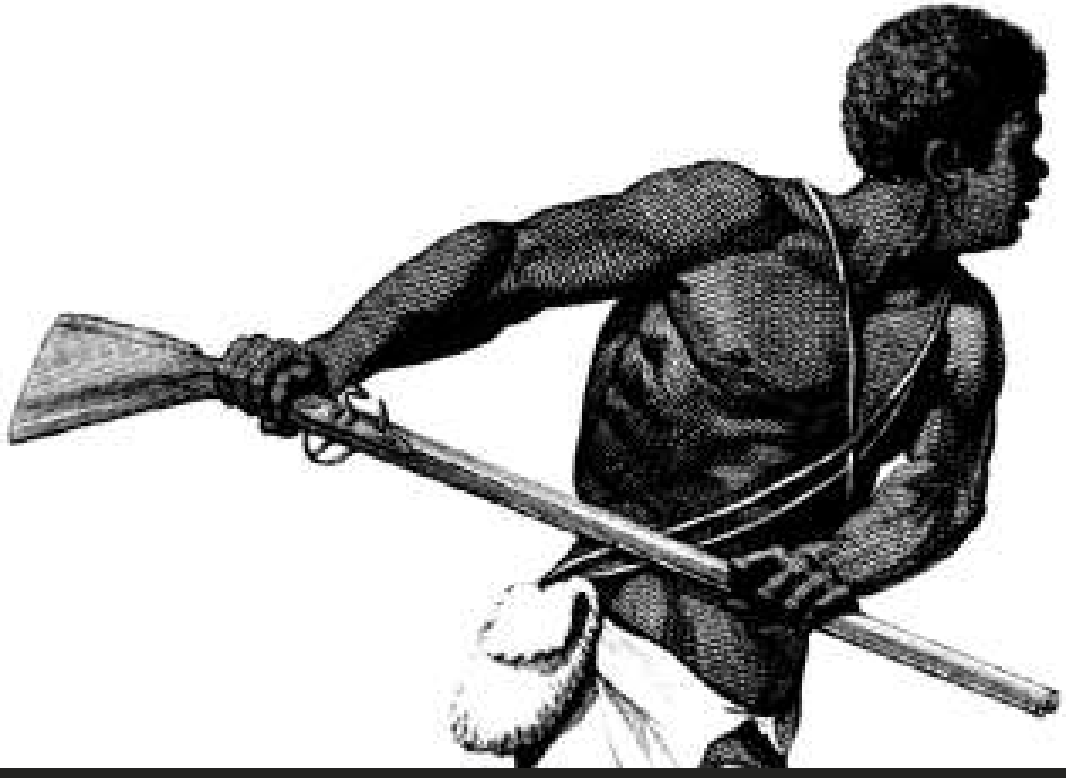
Il numero di schiavi che occupavano posizioni così ricche di possibilità era infinitamente esiguo rispetto alle centinaia di migliaia che sopportavano sulle loro schiene ricurve l'intera struttura della società di Santo Domingo. Non tutti erano disposti a sottomettersi: coloro che per audacia e indipendenza di spirito non tolleravano la schiavitù ma rifiutavano il suicidio, fuggivano nei boschi e sulle montagne, dando vita a bande di uomini liberi, i *maroons*. Fortificarono i propri nascondigli, furono raggiunti da molte donne, cominciarono a riprodursi. E per un centinaio d'anni prima del 1789 i *maroons* costituirono una grave fonte di pericolo per la colonia. Nel 1720 fuggirono in montagna mille schiavi. Nel 1751 ce n'erano almeno tremila. Di solito costituivano bande separate, ma talvolta trovavano un capo abbastanza forte da unificare i diversi gruppi. Molti di questi capi ribelli riempirono di terrore l'animo dei coloni, per la furia delle incursioni sulle piantagioni e per la tenacia e la resistenza con cui organizzavano la difesa contro ogni tentativo di repressione. Il più grande di questi capi fu Mackandal.

Fu lui che concepì l'ardito disegno di unificare tutti i negri e di cacciare i bianchi dalla colonia. Negro della Guinea, era stato schiavo nel distretto di Lambém destinato a diventare in seguito uno dei massimi centri della rivoluzione. Secondo l'opinione di un contemporaneo bianco, Mackandal era oratore, non inferiore per eloquenza ai migliori oratori europei dell'epoca, dai quali differiva soltanto per la maggior forza e vigore. Era uomo intrepido e, pur essendo privo di una mano a causa di un incidente, sapeva conservare la sua forza d'animo anche tra le più crudeli torture. Pretendeva di saper predire il futuro; come Maometto aveva rivelazioni; convinse i suoi seguaci di essere immortale ed esercitò su di loro una tal presa che si consideravano onorati di poterlo servire in ginocchio; le donne più belle si battevano per avere il privilegio di essere ammesse nel suo letto. Non soltanto la sua banda razziava e saccheggiava le piantagioni in lungo e in largo, ma lui stesso andava da una tenuta all'altra per conquistare nuovi adepti, stimolare i seguaci, perfezionando il suo ambizioso piano per distruggere la civilizzazione bianca a Santo Domingo. Una massa priva di istruzione, che si voglia mettere sulla strada della rivoluzione, inizia solitamente con il terrorismo e anche Mackandal mirò alla libertà del suo popolo con il ricorso al veleno. Per sei anni strutturò la sua organizzazione avvelenando lui stesso, o facendo avvelenare dai suoi seguaci, non soltanto i bianchi, ma anche i membri disobbedienti della banda. Dispose quindi ogni cosa affinché, in un dato giorno, fosse avvelenata l'acqua di ogni casa del capoluogo, per passare poi all'insurrezione generale contro i bianchi non appena fossero stati in preda alle convulsioni e ai tormenti della morte. In ciascun distaccamento di schiavi



aveva distribuito gli elenchi di tutti i componenti del suo gruppo; nominò capitani, tenenti e sottufficiali; organizzò bande di negri che avrebbero dovuto abbandonare la città e percorrere le valli per massacrare i bianchi. Ma la sua temerarietà fu anche la causa della sua sconfitta: un giorno si recò in una piantagione, si ubriacò e fu denunciato. Catturato a seguito della delazione, fu arso vivo sul rogo.

La rivolta di Mackandal non conseguì mai i suoi scopi e restò il solo tentativo organizzato di insurrezione nei cento anni precedenti la Rivoluzione Francese. Gli schiavi sembravano rassegnati per l'eternità, anche se qua e là si davano ancora casi di schiavi affrancati o che riuscivano a riscattarsi pagando al padrone il prezzo della propria libertà. I proprietari, del resto, ben si guardavano dal mettere sul tappeto la questione di un'eventuale futura emancipazione; i coloni di Santo Domingo dicevano che la schiavitù era un'istituzione necessaria e con la questione era per loro chiusa. La legislazione varata per la protezione degli schiavi rimase sulla carta nonostante il principio che ogni uomo era libero di disporre a proprio piacimento del suo destino.



Louis Antoine de Saint Just, Rivoluzionario e politico francese, giacobino (1800)

A cura di SANDRO CHIGNOLA

I *Frammenti sulle istituzioni repubblicane* vengono redatti nel momento in cui Saint Just, membro del Comitato di Salute Pubblica e commissario politico al fronte, sperimenta la doppia crisi determinata dalle difficoltà della guerra sulle frontiere esterne e, sul lato interno, dalla marcata erosione del rapporto che lega cittadini e processo rivoluzionario. «La Révolution est glacée»: questa constatazione è il motore del testo. In questione non è perciò solo la politica, Saint Just resta perfettamente fedele al progetto di rigenerazione della società francese, ma lo è il dispositivo - l'interazione tra diritti, costumi e forza dei tumulti - che si tratta di porre in essere per riavviare nell'immanenza del rapporto societario la dinamica della Rivoluzione. Moltiplicare le istituzioni, autentici presidii contro la corruzione e nodi in cui si deposita il diritto all'insurrezione riconosciuto nell'art. 35 della Costituzione del 24 giugno 1793, è per Saint Just quanto si rende necessario per obliterare il formalismo che si compendia nel legicentrismo rivoluzionario e la spoliticizzazione del sociale che ne è l'immediato corrispettivo. Si tratta di porre in essere un contropotere molecolare e diffuso contro la sempre possibile degenerazione del governo, ma anche di istituire un tessuto attivo, politicamente energetico e capace di produrre e riprodurre soggettività, che chi detenga il potere, ancorché rivoluzionario, abbia sempre di fronte a sé come monito e come sfida.

Il testo originale dei *Fragments* può essere scaricato al link: http://classiques.uqac.ca/classiques/saint_just/fragments/fragments.html

Fonte: L. A. de Saint Just, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, Nuova edizione a cura di A. Suboul, Torino, Einaudi, 1952, pp. 191-192.

Terzo Frammento

Se vi fossero costumi, tutto andrebbe bene; occorrono delle istituzioni per purificarli. A questo bisogna mirare; questo solo importa, il resto ne sarà la conseguenza.

Il terrore può sbarazzarci della monarchia e dell'aristocrazia; ma chi ci libererà dalla corruzione?... Delle istituzioni. Non se ne ha il minimo sospetto; si crede di aver fatto tutto il necessario quando si ha una macchina per governare…

Demostene contribuì alla rovina della Grecia. La sua autorità influì sull'opinione in un senso contrario a quello necessario per salvare la patria. Egli si limitò a dare consigli i quali non furono seguiti. La Grecia era corrotta; occorreva una rivoluzione e nuove leggi. Le vecchie non avevano più forza sufficiente contro la forza del genio di Filippo…

Ci sono troppe leggi e troppo poche istituzioni civili. Noi non ne abbiamo che due o tre. Ad Atene e a Roma c'erano molte istituzioni. Io credo che più istituzioni vi sono, e più il popolo è libero. Nelle monarchie ce ne sono poche; meno ancora sotto il despotismo assoluto. Il dispotismo consiste nel potere unico; e scema soltanto via via che ci sono più istituzioni.

Un'istituzione composta di molti membri e un'istituzione composta di un unico membro sono entrambe dispotiche. Nell'una come nell'altra trionfa la volontà particolare, e prevale più l'arbitrio che la legge. Le nostre istituzioni sono composte di molti membri, e sono poche. Bisognerebbe invece che fossero in gran numero e composte di poche persone. È necessario diminuire il numero delle autorità costituite.

Bisogna esaminare il sistema delle magistrature collegiali, come le municipalità, amministrazioni, comitati di sorveglianza, ecc… e vedere se l'affidare le funzioni di questi corpi a un magistrato unico in ciascuno di essi non sia il segreto per uno stabile consolidamento della rivoluzione…

Una legge contraria alle istituzioni è tirannica.

Félix Guattari, *Le tre ecologie* (1989)

A cura di ROBERTA POMPILI

Le pagine che presentiamo di seguito sono del filosofo e psicoanalista Félix Guattari e sono tratte dallo scritto *Le tre ecologie* del 1989. Per l'autore l'uomo non si trova al vertice di una struttura gerarchica del vivente, ma la vita umana è inserita dentro tre piani ecologici: quello ambientale, quello sociale ed economico e quello mentale. Al centro della sua analisi si trova il rapporto tra la soggettività e la sua esteriorità - sociale, animale, vegetale o cosmica - che si struttura all'interno delle semiotiche del capitale (economiche, giuridiche, tecnico scientifiche e in generale di soggettivazione). L'ecosofia rappresenta un approccio etico-politico-estetico con cui reinventare il soggetto: il contropotere, in questo caso, ha anche a che fare con le prassi eco-logiche che in una dimensione aperta, in divenire e processuale si sforzano di produrre vettori di soggettivazione e contemporaneamente di singolarizzazione, richiamando altre intensità di movimento ed altre configurazioni esistenziali. La logica della intensità o ecologica si interessa al movimento, opposto al sistema e alla struttura, e si occupa dell'esistenza che sta contemporaneamente definendosi e deterritorializzandosi. L'eterogenesi, intesa come continuo processo di risingolarizzazione apre a territori esistenziali in grado di produrre autonomia creativa e trasformazione.

Fonte: F. Guattari, F. La Cecla, *Le tre ecologie*, Milano, Sonda, 2019, pp. 40-44.

In questa prospettiva, i sintomi e gli incidenti fuori norma andranno considerati come indici di un potenziale lavoro di soggettivazione. Mi sembra quindi essenziale che si organizzino nuove pratiche micropolitiche e microsociali, nuove solidarietà, una nuova dolcezza unitamente a nuove pratiche estetiche e a nuove pratiche analitiche delle forme dell'inconscio: mi sembra che sia l'unica via possibile affinché le pratiche sociali e politiche si rimettano sui loro piedi, cioè

lavorino per l'umanità e non per un semplice riequilibrio permanente dell'universo delle semiotiche capitalistiche. Mi si potrebbe obbiettare che le lotte su vasta scala non sono necessariamente in sincronia con le prassi ecologiche e le micropolitiche del desiderio, ma sta proprio lì il problema: i diversi livelli di pratica non solo non devono venire omogeneizzati, collegati gli uni agli altri sotto una tutela trascendente, ma, al contrario, è opportuno impegnarli in processi di eterogenesi.

Le femministe non saranno mai abbastanza coinvolte nel diventare donna e non esiste alcuna ragione per chiedere agli immigrati di rinunciare a tratti culturali che sono incollati al loro essere, oppure alla loro appartenenza nazionale. È utile lasciare che le culture particolari si diffondano, inventando nuovi contratti tra i cittadini. È utile far convivere la singolarità, l'eccezione, la rarità con un ordine statuale il meno pesante possibile.

L'eco-logia non impone più di risolvere i contrari, come lo pretendevano le dialettiche hegeliane e marxiste. In particolare nel campo della ecologia sociale verranno tempi in cui lottare, in cui tutti e tutte saranno portati a concentrarsi su obbiettivi comuni e a concentrarsi "come dei piccoli soldati" - voglio dire come dei buoni militanti - ma, contemporaneamente, verranno tempi di resingolarizzazione in cui le soggettività individuali e collettive si "trarranno in disparte" e in cui prevarrà l'espressione creatrice in quanto tale, senza più preoccuparsi delle finalità collettive. Questa nuova logica ecosofica, lo sottolineo, è simile a quella dell'artista che può venir spinto a rimaneggiare la sua opera a partire da un dettaglio accidentale, da un fatto incidente che di colpo gli fa biforcare il suo progetto iniziale, lo fa scapocciare lontano dalle sue precedenti prospettive, per quanto ben ancorate. Un proverbio dice che "l'eccezione conferma la regola", ma può anche curvarla o ricrearla.

L'ecologia ambientale, per come esiste oggi, a mio avviso non fa che abbozzare e prefigurare l'ecologia generalizzata che sto preconizzando qui e che avrà come fine quello di decentrare radicalmente le lotte sociali e i modi di assumere la propria psiche.

Gli attuali movimenti ecologici hanno sicuramente dei meriti, ma in verità, penso che la questione ecosofica globale sia troppo importante per venire lasciata a certe sue correnti arcaicizzanti e folkloristicizzanti, che optano talora deliberatamente per un rifiuto per qualsiasi impegno politico su vasta scala. La connotazione dell'ecologia non dovrebbe più essere legata alla immagine di una piccola minoranza di amanti della natura o di specialisti accreditati.

Essa pone in discussione l'insieme della soggettività e delle formazioni di poteri

capitalistici, che non hanno alcuna garanzia di prevalere com'è stato nell'ultimo decennio.

Non solo la crisi permanente attuale, finanziaria ed economica, può sfociare, in importanti rovesciamenti dello status quo sociale e dell'immaginario mass-mediatico che lo sottende, ma taluni temi veicolati dal neoliberalismo, che riguardano ad esempio, la flessibilità sul lavoro, lo svincolarsi dalle regole normative ecc., possono benissimo rivoltarglisi contro.

Insisto, questa scelta non è più unicamente tra un attaccamento cieco alle antiche tutele statalburocratiche, a un welfare generalizzato, e un abbandonarsi disperato e cinico all'ideologia degli yuppies. Tutto fa pensare che gli incrementi di produttività determinanti dalle attuali rivoluzioni tecnologiche si iscriveranno lungo una curva di crescita logaritmica. Il problema quindi è sapere se dei nuovi operatori ecologici e delle nuove concatenazioni di enunciazioni ecosofica riusciranno o meno ad orientarli verso strade meno assurde, meno bloccate di quelle del CMI (Capitalismo Mondiale Integrato).
Il principio comune alle tre ecologie consiste, quindi, nel fatto che i territori esistenziali con cui ci inducono a confrontarci non si danno come un in sé, chiuso in sé stesso, ma come un sé precario, finito, finitizzato, singolare, singolarizzato, capace di biforcarsi in reiterazioni stratificate e mortifere oppure in un processo di apertura processuale a partire da prassi che permettano di renderlo "abitabile" da parte di un progetto umano.

È questa apertura prassica che costituisce l'essenza di questa arte "eco" che sussume tutte le maniere di domesticare i territori esistenziali, sia che riguardino modi intimi di essere, il corpo, l'ambiente o dei grandi insiemi contestuali relativi all'etnia, alla nazione o anche ai diritti generali dell'umanità.

Detto questo, precisiamo che per noi non si tratta di erigere delle regole universali a mo' di guida di tale prassi, ma, all'opposto, di liberare le antinomie di principi tra i livelli ecosofici o, se si preferisce, tra le tre visioni ecologiche, le tre lenti di lettura discriminanti di cui qui si sta trattando.

Mao Tse Tung, Perché è sorto ed esiste il potere rosso in Cina (1928)

A cura di SANDRO MEZZADRA

Le pagine di Mao che presentiamo di seguito sono tratte dallo scritto *Perché può esistere in Cina il potere rosso?*, del 1928. All'indomani della controrivoluzione che nel 1927 aveva posto fine al grande rivolgimento rivoluzionario avviato nel 1925 dal cosiddetto movimento del Trenta maggio a Shanghai, Mao si sofferma qui sulle condizioni di esistenza del "potere rosso" in una serie di piccole regioni cinesi. La sua analisi combina il riferimento a fattori di carattere strutturale (il carattere indiretto della dominazione imperialista in Cina e la divisione del "potere bianco") con un'enfasi sull'accumulazione "soggettiva" di esperienza e mobilitazione rivoluzionaria nelle regioni in questione. Il "potere rosso" di cui si parla in questo testo si espanderà negli anni successivi, ad esempio con l'istituzione del Soviet dello Jiangxi 1931 e con la proliferazione di "basi rosse", e diventerà anzi un elemento caratterizzante la "guerra di lunga durata" e la rivoluzione cinese nel suo insieme. Forma specifica del contropotere, l'esistenza e la dinamica del "potere rosso" distenderanno in Cina il dualismo di potere (bruciato in pochi mesi nella rivoluzione sovietica) lungo l'arco di un ventennio, contribuendo a rendere assolutamente peculiare l'esperienza rivoluzionaria cinese. La teoria del *foquismo*, adottata da molte guerriglie latinoamericane della seconda metà del Novecento sotto l'influenza dell'azione e degli scritti di Che Guevara, riprende non poche suggestioni - sia pure in condizioni molto diverse - dal discorso di Mao sul "potere rosso".

Fonte: Mao Tse Tung, *Perché può esistere in Cina il potere rosso?* (5 ottobre 1928), in Id., *Opere. Teoria della rivoluzione e costruzione del socialismo*, a cura di S. Calamandrei e A. Illuminati, Roma, Newton Compton, 1977, pp. 41-49.

L'esistenza prolungata in un paese di una o alcune regioni sotto il potere rosso, completamente circondate dal potere bianco, è un fenomeno mai visto prima in nessun paese del mondo. Che un fenomeno così straordinario abbia potuto verificarsi è dovuto a ragioni particolari; perché sussista e si sviluppi occorrono anche determinate condizioni.

1. Questo fenomeno non può verificarsi in nessuno Stato imperialista, né in nessun paese coloniale che si trovi sotto il dominio diretto dell'imperialismo. Può verificarsi soltanto in un paese economicamente arretrato, semicoloniale come la Cina, che si trova sotto il dominio indiretto dell'imperialismo, e deve essere accompagnato da un altro fenomeno altrettanto straordinario: la guerra fra le diverse fazioni del potere bianco. Una delle caratteristiche della Cina semicoloniale sono le guerre continuate, senza interruzione, fin dal primo anno della Repubblica (1912), fra le diverse cricche di vecchi e nuovi signori della guerra sostenuti dagli imperialisti, e anche dai *compradores*, dai *tuhao* e dai *liehshen*. Questo fenomeno non si riscontra in nessuno Stato imperialista, né in nessuna colonia che si trovi sotto il dominio diretto dell'imperialismo, ma solo in un paese come la Cina, che si trova sotto il dominio indiretto dell'imperialismo. Le ragioni per cui si verifica questo fenomeno sono due: un'economia agricola di carattere locale (non un'economia capitalistica unica per tutto il paese) e la politica imperialistica di divisione e di sfruttamento della Cina, mediante la spartizione del paese in sfere di influenza. Le scissioni prolungate e le continue guerre nel campo del potere bianco hanno creato condizioni tali da permettere a una o alcune piccole regioni rosse, dirette dal Partito comunista, di costituirsi e sussistere all'interno dell'accerchiamento bianco. La regione di confine Hunan-Kiangsi sotto il regime indipendente è una di queste piccole regioni. Spesso, nei momenti difficili o critici, alcuni compagni dubitano che il potere rosso possa durare e diventano pessimisti. Ciò accade perché non hanno trovato la giusta spiegazione delle cause che hanno determinato la sua nascita e permettono la sua esistenza. Infatti, basta rendersi conto che le scissioni e le guerre nel campo del potere bianco si susseguono ininterrottamente, perché i dubbi sulla nascita, l'esistenza e il costante sviluppo del potere rosso si dissipino.

2. Le regioni in cui il potere rosso sorge prima e può lungamente esistere, non sono quelle che non hanno subito l'influenza della rivoluzione democratica, come il Szechuan, il Kweichow, lo Yunnan e le provincie del nord, ma quelle come lo Hunan, il Kwangtun, lo Hupeh e il Kiangsi che, durante la rivoluzione democratica borghese del 1926-1927, hanno

visto possenti sollevamenti di grandi masse di operai, contadini e soldati. In molte zone di queste provincie era stata costituita una vasta rete di organizzazioni sindacali e leghe contadine, e la classe operaia e la classe contadina avevano condotto numerose lotte sia economiche sia politiche contro la classe dei proprietari fondiari, i tuhao e i liehshen, e la borghesia. Così a Canton poté sorgere il potere popolare che durò tre giorni, e nei distretti di Haifeng e Lufeng, nell'est e nel sud della provincia dello Hunan, nella regione di confine Hunan-Kiangsi e nel distretto di Haungan, provincia dello Hupeh, sorsero regimi indipendenti creati dai contadini. Per quanto riguarda l'attuale Esercito rosso, esso è nato dall'Esercito rivoluzionario nazionale che era stato politicamente educato in uno spirito democratico e si trovava sotto l'influenza delle masse operaie e contadine. Gli uomini dell'Esercito rosso non possono certo provenire da truppe come quelle di Yen Hsi-shan e Chang Tso-lin, che non sono mai state educate politicamente in tale spirito, né hanno mai risentito, sia pure in minima misura, l'influenza delle masse operaie e contadine.

3. Che il potere popolare in piccole regioni possa o no durare a lungo dipende dallo sviluppo della situazione rivoluzionaria su scala nazionale. Se la situazione rivoluzionaria in tutto il paese si svilupperà, allora la possibilità di una lunga esistenza delle piccole regioni rosse non può essere messa in dubbio: anzi, esse diverranno immancabilmente una delle numerose forze che ci assicureranno la conquista del potere in tutto il paese. Se invece la situazione rivoluzionaria nel paese non continuerà a svilupparsi e interverrà un periodo relativamente lungo di ristagno, allora le piccole regioni rosse non potranno esistere per un lungo periodo. Oggi, col protrarsi delle scissioni e delle guerre nel campo dei *compradores*, dei *tuhao* e i *liehshen*, e anche in seno alla borghesia internazionale, la situazione rivoluzionaria in Cina continua a svilupparsi. Perciò la possibilità della prolungata esistenza delle piccole regioni rosse non può dar adito a dubbi; anzi, esse continueranno a estendersi, avvicinando, passo a passo, il giorno in cui conquisteremo il potere in tutto il paese.

4. Condizione necessaria per l'esistenza del potere rosso è un Esercito rosso regolare sufficientemente forte. Con la Guardia rossa locale, senza un Esercito rosso regolare, si può tener fronte alle milizie familiari, ma non alle truppe bianche regolari. Perciò, anche con la presenza di masse operaie e contadine coscienti, senza forze armate regolari sufficientemente forti non si può assolutamente creare un regime indipendente e, tanto

meno, garantire a esso una lunga esistenza e un continuo sviluppo. Per questo, la "creazione di un regime indipendente per mezzo delle forze armate degli operai e dei contadini" è un'idea estremamente importante, che deve essere profondamente assimilata dal Partito comunista e dalle masse operaie e contadine del territorio del regime indipendente.

5. La possibilità per il potere rosso di durare a lungo e di svilupparsi dipende da un'altra importante decisione, oltre quelle sopraindicate: che l'organizzazione del Partito comunista sia forte e la sua politica giusta.

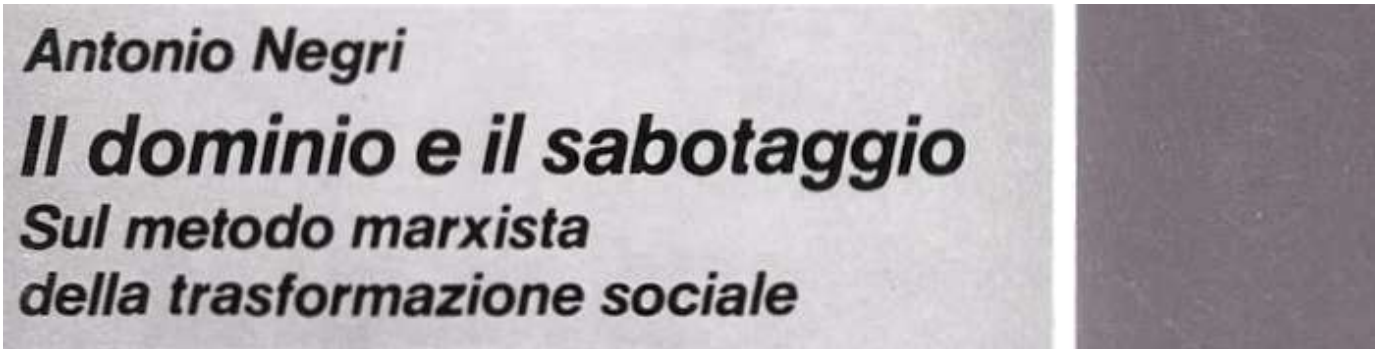
Antonio Negri, Contropotere (1974)

A cura di LEO MANTOVA

A commento di questa definizione di contropotere come violenza/autovalorizzazione della classe operaia in lotta, basti vedere gli scritti raccolti in A. Negri, *I libri del rogo* (Roma, DeriveApprodi, 2006) che contiene *Crisi dello Stato-piano* (Milano, Feltrinelli, 1974), *Partito operaio contro il lavoro* (in S. Bologna, P. Carpignano, A. Negri, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 99-160), *Proletari e Stato* (Milano, Feltrinelli, 1976), *Autovalorizzazione operaia e ipotesi di partito* (in A. Negri, *La forma Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 297-342), *Il dominio e il sabotaggio* (Milano, Feltrinelli, 1978).

Questa definizione di *contropotere* si contrappone ad ogni concetto di contropotere come pura espressione di antagonismo destituente. Di contro, essa esprime due operazioni diverse ma (se non contemporanee) profondamente collegate. La prima è la *rottura* (sabotaggio/separazione) del nesso che nel capitale unisce la soggettività del valore d'uso della forza-lavoro e l'oggettività del lavoro-merce sussunto nel capitale (vedi *Grundrisse*, Berlino, 1953, p. 185-186; Tronti, *Operai e capitale*); la seconda corrisponde all'approfondirsi dell'esperienza di sabotaggio/separazione dal dominio e all'insorgere di un "*altro*" modo di vivere e di produrre - vissuta dalla soggettività in lotta ed espressa come *autovalorizzazione*, dispositivo di costruzione di un "radicalmente altro" ordine di produzione e modo di vita.

Il concetto di contropotere così definito (e le esperienze che se ne fanno) toglie di mezzo ogni *dialettica* totalitaria del ed interna al potere del capitale, e cioè ogni dialettica del capitale sviluppata in termini idealisti - nella luce, ad esempio, della lettura kojeviana (e/o habermassiana) della hegeliana dialettica servo-padrone. In queste letture, il contropotere della classe è immaginato come prodotto di una soggettività servile che, affermando la dignità e la potenza



del proprio produrre, vuole padroneggiare - contro il padrone capitalista - lo sviluppo del capitale e prenderne il posto. In questa prospettiva, la dialettica è divenuta un nesso stringente che assorbe la negatività delle lotte (e delle resistenze) nello stesso sviluppo del capitale. Kojève ha illustrato questo meccanismo nelle ambiguità che sottendeva. I filosofi e i sociologi francofortesi hanno tolto ogni ambiguità a questa dialettica, sostenendo che essa necessariamente si svolgesse dentro lo sviluppo capitalista - ed elogiando, in tal modo, una versione del socialismo riformista (e/o di riformismo *liberal*) che è stata prevalente in Occidente dopo il *New Deal* e dopo la fine della Seconda guerra mondiale (nel periodo della Guerra fredda).

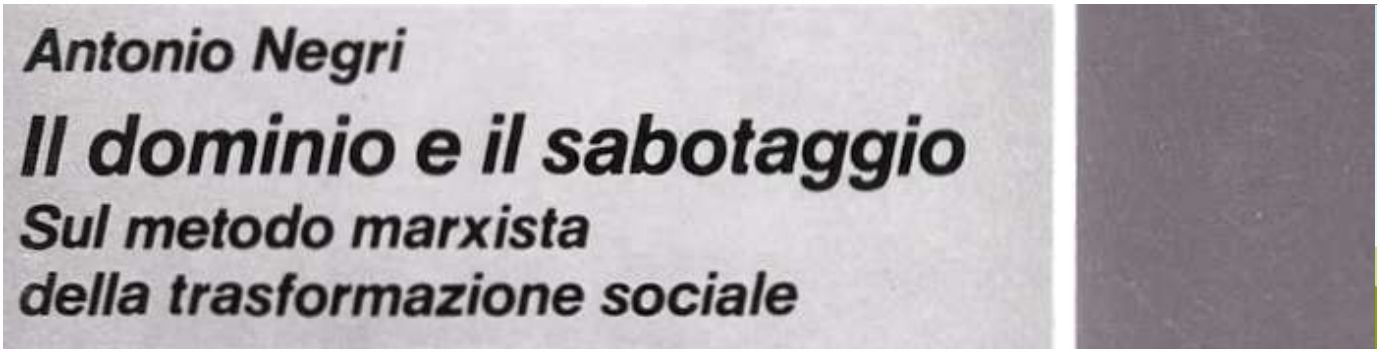
Questa riflessione sul contropotere si colloca, alla sua nascita, contro il riformismo socialista che dopo il 1968 vuole assorbire, schiacciandole e distruggendole, le istanze di autovalorizzazione rivoluzionaria prodotte dalla nuova composizione della classe lavoratrice, a fronte della ristrutturazione socializzata e cognitiva della valorizzazione capitalista.

Oggi essa rappresenta ancora una puntuale risposta ai tentativi neoliberali di sviluppare il potere come *governance* individualizzata a livello sociale e di affondarla sempre più profondamente e largamente nella vita comune dei lavoratori.

Sempre questo esercizio di contropotere richiama Marx e Fourier nell'esaltare la gioia del rifiuto del lavoro contro la triste ferocia del dominio capitalista.

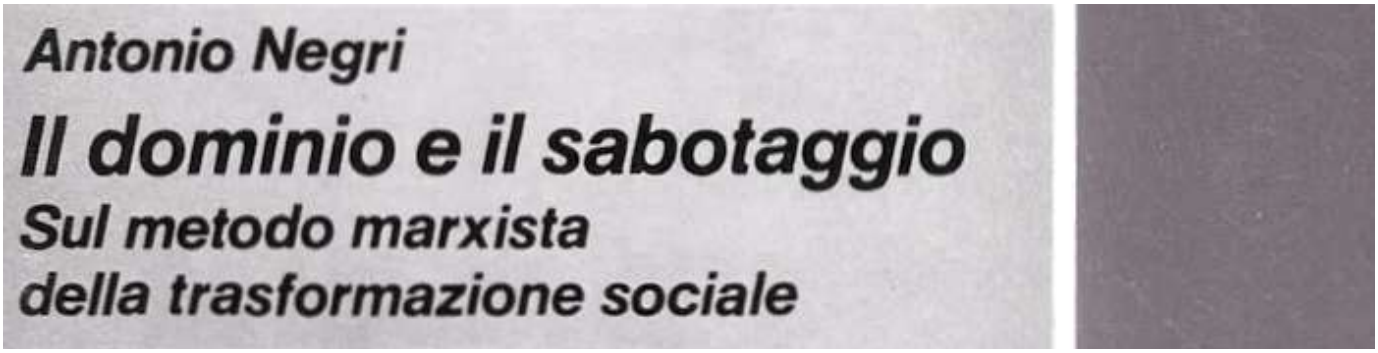
Fonte: A. Negri, Dominio e sabotaggio, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 45-46, pp. 68-69, pp. 70-71.

Autovalorizzazione proletaria è sabotaggio. Come si concreta il progetto? Il salto dal rilevamento fenomenologico della nostra esistenza separata all'espansione della forza del processo di autovalorizzazione si organizza su un metodo della trasformazione sociale che è immediatamente metodo di conoscenza. L'obiettivo determinato del processo è l'esaltazione del valore d'uso del lavoro contro la sua sussunzione capitalistica, contro la sua mercificazione, contro la sua riduzione a valore d'uso del capitale. Ma come avviene la sussunzione capitalistica, oggi? Essa avviene attraverso il comando, la gerarchia, la rendita. L'unità del lavoro sociale che la classe operaia con la



sua lotta ha tendenzialmente determinato, il capitale tenta di dominarla e controllarla nella divisione. Il tema fondamentale del progetto comunista è sempre stato quello dell'unità, della ricomposizione di classe operaia. Oggi il tema dell'unità si sperimenta tutto attorno al problema della ricomposizione del lavoro sociale produttivo. Da questo punto di vista distruggere i meccanismi della rendita è fondamentale. Non bisognerà, nei prossimi anni, nei prossimi mesi, temere di entrare nelle fabbriche, come reparti del lavoro produttivo sociale, per imporre agli operai di fabbrica, comperati illusi mistificati dalla pratica riformista, per imporre loro il riconoscimento della centralità del lavoro produttivo sociale. Essi ne fanno parte, non sono né sopra né sotto né a fianco: ci sono dentro essi stessi, devono riconoscerlo. Devono rientrare a far parte di quell'avanguardia del proletariato da cui riformismo ed eurocomunismo li hanno esclusi! L'autovalorizzazione operaia si fa in questo caso sabotaggio specifico dei meccanismi di separazione operaia che la forma-Stato ha assunto nella sua costituzione materiale.

Parliamone con chiarezza perché se la violenza, il suo esercizio proletario sono l'efficacia dell'autovalorizzazione proletaria, noi non possiamo che produrre e riprodurre lo sforzo per legittimarla. Legittimare la violenza è, per i borghesi, costruire ordinamenti, giuridici economici amministrativi. Ogni ordinamento sociale borghese è una certa legittimazione della violenza. Lo sviluppo capitalistico era la sorgente "razionale" della legittimazione della violenza negli ordinamenti. Entrando in crisi la legge del valore, la violenza capitalistica e gli ordinamenti che la funzionalizzano non trovano più una sfera di esplicazione e di credibilità. La violenza non è più mediata, non è più razionalmente legittimata: gli ordinamenti sopravvivono come pura violenza, destrutturati. Noi, classe operaia e proletariato, abbiamo prodotto questa destrutturata insensatezza del potere! Di contro, agendo per la destrutturazione dell'avversario, si sviluppa autovalorizzazione: nella mancanza di ogni pur minima omologia con l'avversario, nella scoperta della razionalità dello sviluppo del lavoro vivo contro la morte del capitale, nel rivelamento della ricchezza di possibilità e di qualità della vita collettiva. Bene, è questa razionalità del lavoro vivo, è questa intenzione qualitativa che fonda il collettivo e la sua prassi - è dunque questa razionalità dei bisogni fondamentali che determina la legittimità della nostra violenza. Una violenza non omologabile a quella capitalistica perché la razionalità che la regge è assolutamente diversa, alternativa, proletaria. [...] Una violenza contraria a quella capitalistica, intesa alla distruzione del sistema e del regime del capitale, fondata sulla autovalorizzazione di classe - e non eguale in intensità, ma più forte, più



efficace di quella capitalistica. È una condizione essenziale perché si possa vincere. Una condizione ovvia. Tutto il processo di autovalorizzazione determina (ed è dentro a) questa violenza sia nei suoi aspetti qualitativamente diversi sia nei suoi aspetti quantitativamente più intensi. Non di opporre terrore a terrore quindi si tratta, e chi si diverte ad immaginare il proletario intento alla costruzione dell'atomica tascabile è solo un provocatore. Ma di opporre al terrore un'opera di sabotaggio e di riappropriazione di conoscenza e di potere sull'intero circuito della riproduzione sociale, tali da rendere al capitalista la possibilità di terrore come condizione suicida.

Il dominio e il sabotaggio. Il sabotaggio è dunque la fondamentale chiave di razionalità che possediamo a questo livello di composizione di classe. Una chiave che permette di svelare i processi attraverso i quali la crisi della legge del valore è venuta man mano investendo l'intera struttura del potere capitalistico, togliendone ogni interna razionalità e spingendola ad essere efficace spettacolo di dominio e distruzione. Una chiave che permette d'altra parte di identificare, sui ritmi stessi della destrutturazione capitalistica (ma non in maniera omologa), la capacità della lotta proletaria di rendersi indipendente, di procedere nel processo della propria autovalorizzazione, di trasformare il rifiuto del lavoro in misura del processo di liberazione. La forma del dominio capitalista si disarticola davanti a noi, la macchina del potere si spanna. Il sabotaggio insegue quest'irrazionalità del capitale imponendole ritmi e forme dell'ulteriore sua disorganizzazione. Il mondo capitalistico ci si rivela per quello che è: una rete gettata a bloccare il sabotaggio operaio dopo essere stata una macina di plusvalore. Ma una rete già troppo spezzata. Il rapporto di forza s'è rovesciato: la classe operaia, il suo sabotaggio sono la forza più alta ma soprattutto l'unica fonte di razionalità e di valore. Di qui in avanti non è possibile, anche teoricamente, dimenticare questo paradosso prodotto dalle lotte: quanto più la forma del dominio si perfeziona tanto più è vuota, quanto più il rifiuto operaio cresce tanto più è pieno di razionalità e di valore. La forza, la violenza, il potere: non possono misurarsi che su questa legge. Ed è su questa legge, è sulla serie di corollari che ne vengono, che l'organizzazione, il programma, le previsioni dei comunisti debbono fondarsi. Il nostro sabotaggio organizza l'assalto proletario al cielo. E finalmente non ci sarà più quel maledetto cielo!

Boris Porchnev, Le rivolte anti-fiscali dei «croquants» e dei «nu-pieds» (1972)

A cura di CLARA MOGNO

Il brano che segue è tratto da *Les soulevèments populaires en France au XVII siècle*, testo dello storico russo Boris Porchnev, riferimento fondamentale per analizzare la storia delle rivolte anti-fiscali dei "*croquants*" e dei "*nu-pieds*" della Francia del Seicento. Se nel Cinquecento queste rivolte possono essere inquadrate all'interno di un orizzonte conflittuale con elementi di tipo confessionale, nel secolo successivo si ha un abbandono di questa caratterizzazione: le rivolte anti-fiscali divengono, secondo l'autore, la «reale base e l'unica possibilità per tutte le altre forme di opposizione al regime assolutista, compresa - per quanto strano ciò possa sembrare - quella dell'aristocrazia feudale».

L'analisi di questi sollevamenti presuppone uno studio delle condizioni economiche e sociali del contesto e permette di identificare le caratteristiche dello Stato francese moderno nelle sue declinazioni repressive. Le questioni fiscali sono assunte da Porchnev come un prisma attraverso il quale leggere le strutture agrarie, economiche e industriali della Francia dell'epoca e capire le alleanze tra la popolazione urbana e quella contadina, unite contro la centralizzazione della rendita feudale. L'energia dei sollevamenti, capaci di scoppiare di città in città e di acquisire forza nella congiuntura campagna-contesto urbano, costrinse Richelieu a dedicare loro estrema attenzione, arrivando a costituire per la loro importanza e potenza uno delle più importanti questioni militari di Stato del Seicento.

Il testo costituisce una fonte importante per Michel Foucault nella costruzione del corso al Collège de France del 1971-1972, *Teorie e istituzioni penali*.

Fonte: B. Porchnev, *Les soulèvements populaires en France au XVII siècle*, Paris, Flammarion, 1972; trad. it di F. Rigotti, *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, Milano, Jaca Book, 1976, pp.270-271.

La tattica delle sollevazioni plebee fu abbastanza varia: talvolta erano le campane a stormo a dare il segnale. In generale si cominciava col fare giustizia degli agenti del fisco e degli odiosi "gabellieri". In seguito si saccheggiavano gli uffici del fisco e si distruggevano tutte le carte, le liste delle imposte e tutti i beni mobili. Parimenti si saccheggiavano le case private degli ufficiali fiscali, degli impiegati del municipio e dei magistrati, talvolta anche quelle dei borghesi agiati. Ma le fonti ufficiali non indicano mai né furti né brigantaggio, mentre le fonti private, come la cronaca di Malebesse e Agen e altre, insistono sull'usurpazione dei beni privati e sulle minacce di saccheggio. La folla era armata di alabarde, oggetti di ferro di varia natura, pietre, bastoni, insomma di tutti gli strumenti che le capitavano tra le mani; meno frequentemente di spade, picche, sciabole e ancora più raramente di armi da fuoco; essa si dirigeva compatta o in piccole bande da un obiettivo da saccheggiare all'altro. Quando l'insurrezione riusciva ad avere temporaneamente il sopravvento, la municipalità e le prigioni venivano prese d'assalto, e i detenuti liberati. Nella misura del possibile ci si impadroniva delle fortificazioni, dei bastioni della città, si aprivano le porte agli abitanti dei sobborghi e dei villaggi vicini. Questa lotta per conquistare le porte della città attirava tutta l'attenzione sia delle autorità che degli insorti, poiché decideva dell'unione tra cittadini e contadini. I conflitti di piazza si riducevano spesso ad un corpo a corpo, e le truppe venivano accolte dal lancio dei ciottoli del selciato. Gli insorti minacciavano spesso di incendiare i quartieri, minaccia terribile per la città del XVII secolo, quasi interamente costruita di legno; talvolta autorità e insorti elevavano pure delle barricate. I sistemi di lotta variavano a seconda delle condizioni locali o del corso della sollevazione stessa. Abbiamo potuto vedere, ad esempio, come a Bayonne nel 1641 gli insorti si fossero impadroniti dell'artiglieria della città, ed avessero equipaggiato una flottiglia insurrezionale contro la nave regia.

Alcuni caporioni assumevano sempre la direzione della sollevazione: erano gli agitatori che orientavano la folla. Talvolta i capi non erano neppure plebei nel senso proprio della parola, bensì appartenevano agli strati inferiori degli intellettuali cittadini. Talvolta si

trattava di un piccolo impiegato della magistratura (di quelli che non approfittavano dei diritti e privilegi degli ufficiali borghesi); talvolta, e ancor più raramente, di un rappresentante del clero; una volta, di un medico. Generalmente i capi uscivano dalla massa plebea. Si conoscono dei casi in cui le autorità (per esempio a Bayonne nel 1641) cercavano di corrompere i capi plebei, cosa che, del resto, loro riusciva raramente (come a Bordeaux nel 1635). Se non erano stati uccisi nei combattimenti di piazza, i capi della sollevazione soccombevano spesso nel corso della repressione del moto; talvolta riuscivano a fuggire; nel migliore dei casi erano banditi dalla città o dall'intera provincia.

Non si può parlare di sollevazioni organizzate, né di una vera e propria disciplina; tutti questi moti avevano un carattere di spontaneità. Solo alcuni casi isolati presentano una certa organizzazione, una parvenza di stato maggiore, come per esempio la sollevazione di Digione nel 1630, di Bordeaux nel 1635, di Moulins nel 1640. D'altra parte, malgrado le scarse informazioni che possediamo in proposito, vediamo chiaramente che certe sollevazioni erano preparate in anticipo, così a Niort nel 1633, nella seconda sollevazione di Bordeaux nel 1635, a Agen nel 1635, a Poitiers nel 1639 e in altre ancora. I moti cominciavano nelle diverse città in modo isolato; raramente sono direttamente legati. In quest'ultimo caso, le voci di una sollevazione nelle città vicine o anche il passaggio (ruolo mal chiarito nelle fonti) di stranieri (i "vagabondi", le "persone senza casa né tetto"), che apparivano sempre nelle città alla vigilia di una sedizione, portatori del bacillo della rivolta, potevano produrre una certa agitazione nella popolazione.

Maria Rosa Dalla Costa, Potere femminile e sovversione sociale (1977)

A cura di ROBERTA POMPILI

In questo testo Maria Rosa Dalla Costa mette in discussione per la prima volta la classica posizione marxista secondo cui il lavoro domestico non sarebbe "produttivo". Dalla Costa sottolinea che ciò che produce la casalinga nella famiglia non sono "valori d'uso", bensì è la merce forza-lavoro che poi il marito può vendere, come libero lavoratore salariato, su mercato del lavoro: la produttività della donna è quindi premessa per la produttività del lavoratore salariato (maschile). La famiglia nucleare che viene organizzata e protetta dallo stato è la fabbrica sociale in cui questa merce forza-lavoro viene prodotta. Quindi la casalinga e il suo lavoro non sono al di fuori del processo di produzione di plusvalore, ma costituiscono propriamente la base per cui questo processo può essere messo in moto. Con il concorso dello Stato e del suo apparato legislativo le donne sono state rinchiuse nelle famiglie nucleari, isolate le une dalle altre: il loro lavoro in questo ambito è stato reso socialmente invisibile e definito non produttivo. Esso appare sotto le forme dell'amore, dell'assistenza, della dedizione, della maternità e della coppia. Dalla Costa mette in discussione le analisi della sinistra tradizionale, introdotte per primo da Engels, secondo cui le donne se vogliono creare le premesse per la loro emancipazione devono lasciare il lavoro domestico "privato" ed entrare come lavoratrici salariate insieme agli uomini nella produzione sociale. Dal momento che è chiaro il collegamento strategico tra il lavoro femminile non pagato e il lavoro salariato maschile retribuito, il contropotere si dà attraverso la rottura dei dispositivi di divisione sessuale del lavoro e gerarchizzazione del capitale: uscire dalle case, rompere l'isolamento, costruire solidarietà comune contro il lavoro comune. Il contropotere è inoltre per le donne un processo di riappropriazione del proprio desiderio e della propria autonomia sessuale, creativa, lavorativa. In questo

potere femminile

modo il movimento delle donne per Dalla Costa diventa attacco alla famiglia pilastro della società capitalistica e dunque sfida per la sovversione sociale e lotta per un mondo radicalmente diverso.

Fonte: M.R. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Venezia, Marsilio Editori, 1977, pp.33-34; pp.38-39; pp.45-47.

Ogni sede di lotta fuori dalla casa, proprio in quanto tutta l'organizzazione capitalistica presuppone la casa, offre il fianco al possibile attacco femminile: le assemblee di fabbrica, le assemblee studentesche, le riunioni di quartiere sono tutti luoghi altrettanti adeguati di lotta femminile: e quindi di incontro-scontro, se si vuole, donne-uomini, tutti come individui anziché come madre e padre, figlio e figlia, con tutte le possibilità di far esplodere fuori della famiglia le contraddizioni, le repressioni, le frustrazioni che il capitale ha voluto accumulare dentro la famiglia. Che le donne chiedano in un'assemblea di fabbrica che venga abolito il turno di notte perché di notte si vuol fare l'amore oltre che dormire, e non è la stessa cosa che farlo di giorno, se di giorno è la donna che lavora, vuol dire portare il proprio interesse autonomo femminile soggettivo contro l'organizzazione del lavoro, rifiutando di essere le mamme insoddisfatte del marito e dei figli. Ma in tale incontro-scontro in cui le donne esprimeranno il loro specifico interesse femminile, tale interesse non è, come è stato detto, separato ed estraneo all'interesse di classe. Casomai indagare perché sono le donne e non gli uomini a sollevare la questione è fare luce sull'intera storia di classe.

Finora il movimento femminile, specialmente con la smitizzazione dell'orgasmo vaginale, ha denunciato il meccanismo fisico che ha permesso che il potenziale sessuale delle donne fosse strettamente definito e limitato dall'uomo. Adesso possiamo cominciare a reintegrare la sessualità con altri aspetti della creatività, a constatare come la sessualità sarà sempre compressa finché a) il lavoro che facciamo mutilerà noi e le nostre capacità individuali; b) le persone con cui abbiamo relazioni sessuali saranno i nostri padroni e saranno anch'esse mutilate da loro lavoro. Far saltare il mito vaginale è richiedere autonomia femminile di contro a subordinazione e sublimazione. Ma non si tratta solo del clitoride contro la vagina, ma di entrambi contro l'utero. O la vagina è innanzitutto il passaggio per la riproduzione della forza-lavoro venduta come merce, cioè

e sovversione sociale

la funzione capitalistica dell'utero, oppure è parte del nostro bagaglio sociale. La sessualità è la più sociale delle espressioni, la comunicazione umana più profonda. Solo in questo caso è la dissoluzione dell'autonomia. La classe operaia organizza il superamento di sé come classe; all'interno di quella classe noi ci organizziamo autonomamente per creare le basi per il superamento dell'autonomia.

Ora, da quanto fin qui considerato, senza addentrarci nell'analisi dei meandri dei meccanismi psicologici, ci basi aver individuato e tratteggiato essenzialmente questa produttività femminile domestica, che passa attraverso il ruolo complessivo che la donna svolge (oltre che particolarmente attraverso il lavoro domestico che essa si sobbarca gratuitamente). Poniamo quindi come pregiudiziale l'esigenza di spaccare questo ruolo che vede divise le donne, le une dalle altre, dagli uomini, dai bambini, ciascuna nella sua famiglia come crisalide nel bozzolo che si imprigiona con il suo stesso lavoro per morire e lasciare la seta al capitale. Rifiutare tutto questo, come dicevamo già nel corso di queste osservazioni, vuol dire per le casalinghe riconoscersi anche come sezione di classe, la più degradata perché non pagata. La loro posizione nella lotta complessiva della donna è decisiva in quanto viene a minare il pilastro dell'organizzazione capitalistica attuale e cioè la famiglia. Quindi ogni obbiettivo che tenda a recuperare l'individualità della donna di contro a questa figura complementare di tutto e di tutti che è la casalinga vale la pena che sia posto, come obbiettivo eversivo della possibilità di questo ruolo. In questo senso tutti gli obbiettivi che servano a restituire alla donna l'integrità delle sue funzione fisiche fondamentali, a cominciare da quella sessuale, che è la prima ad esserle tolta accanto all'invenzione lavorativa, devono essere poste con la massima urgenza. Non a caso una ricerca anticoncezionale si è sviluppata con notevole ritardo. Non a caso l'aborto è vietato pressoché a livello mondiale o concesso al massimo come terapeutico. Muoversi su queste cose non è fare del facile riformismo. La gestione capitalistica di queste cose ripropone continuamente la discriminante di classe e la discriminante femminile specificatamente. Perché il problema anticoncezionale continua ad essere posto come problema femminile. Collegare queste lotte con la lotta contro la maternità considerata responsabilità esclusivamente femminile, al limite contro tutti i modelli il capitale stesso offre come esempi di emancipazione femminile e che non sono altro che brutte copie del ruolo maschile, è lottare contro la divisione e organizzazione del lavoro. Per riassumere, bisogna distruggere il ruolo della casalinga, dietro il cui isolamento si è nascosto il lavoro sociale. Ma le alternative sono strettamente definite. Finora il mito dell'incapacità femminile, radicato nella donna isolata nella casa

dipendente dal salario di un altro, è stato rotto da una sola alternativa: quella della donna che si impadroniva di un salario proprio, rompendo con la dipendenza economica, costruendo una propria esperienza indipendente con il mondo esterno, fornendo lavoro entro una struttura socializzata, fosse la fabbrica o l'ufficio; e lì dava forma alle proprie forme di ribellione sociale in aggiunta alle tradizionali forme di lotta di classe. *L'avvento del movimento di liberazione femminile è il rifiuto di questa alternativa.* Il capitale ha cercato e cerca di utilizzare la spinta che ha creato il movimento - il rifiuto da parte di milioni di donne del tradizionale posto della donna- per ricomporre la forza-lavoro con un crescente numero di donne. Il movimento può svilupparsi solo in opposizione a questa alternativa. Per il fatto che esiste, già pone e dovrà porre in un'azione sempre più articolata l'istanza del rifiuto femminile del mito della liberazione attraverso il lavoro. Abbiamo lavorato abbastanza. Abbiamo raccolto milioni di tonnellate di cotone, lavato milioni di piatti, raschiato milioni di pavimenti, dattilografato milioni di parole, messo i fili di milioni di radio, lavato milioni di pannolini con le mani e con le macchine. Ogni volta che ci hanno "aperto delle strade" per entrare in qualche roccaforte maschile, ci hanno aperto un nuovo livello di sfruttamento. Ancora dobbiamo richiamarci, in modo diverso da quanto fatto sopra, al sottosviluppo del terzo mondo e al sottosviluppo nella metropoli- più specificatamente nelle cucine della metropoli. Il piano capitalista offre al terzo mondo di "svilupparsi"; il che vuol dire, in aggiunta al purgatorio presente, soffrire anche il purgatorio della controrivoluzione industriale. Alle donne nella metropoli è stato offerto lo stesso "aiuto". Ma quante di noi sono uscite di casa per lavorare, per necessità di sopravvivenza o per le cosiddette spese personali o per l'indipendenza economica hanno messo in guardia le altre: l'inflazione ci ha inchiodato al dannato pool delle dattilografe o alla catena di montaggio e in tutto questo non c'è salvezza. Dobbiamo rifiutare lo sviluppo che loro ci offrono. Ma la lotta della donna che lavora fuori non è destinata a ritornare nell'isolamento della casa, anche se il lunedì mattina la casa può sembrare attraente. Altrettanto la lotta della casalinga non è destinata a scambiare la prigionia domestica con l'incollatura al tavolino della macchina da scrivere o alla catena di montaggio, per quanto il lavoro fuori possa apparire attraente rispetto alla solitudine dell'appartamento. Le donne devono riscoprire completamente le loro possibilità, che non sono né fare la calza, né il capitano di lungo corso. O meglio si possono fare tutte queste cose, ma la collocazione che queste cose ora hanno è tutta dentro la storia del capitale. La sfida del movimento femminile consiste nel trovare modi di lotta che, liberando la donna dalla casa, da un lato evitino la doppia schiavitù della donna, dall'altro tolgano spazio ad una ulteriore possibilità di controllo e irreggimentazione capitalistica. Questa in fondo nel movimento femminista è la discriminante tra riformismo e politica rivoluzionaria.

Carla Lonzi, La donna clitoridea e la donna vaginale (1971)

A cura di MARIA ROSARIA MARELLA

Se nel femminismo degli anni '60 prende corpo la consapevolezza dell'importanza politica del corpo delle donne e della sessualità femminile, con Lonzi si va ben al di là della rivendicazione di una sessualità liberata dal fardello della maternità e dell'autodeterminazione procreativa delle donne nel senso del libero accesso alla contraccezione e all'aborto. Con gli scritti di Carla Lonzi (di Ann Koedt negli Stati Uniti) dei primissimi anni 70 l'attacco è portato alla struttura fondativa del potere patriarcale, al coito. La soggettività femminile si ri-costruisce a partire dalla scoperta dell'orgasmo clitorideo, momento di affermazione di un contropotere agito dalle donne in quanto soggetti finalmente dotati di autonomia, non più subalterni all'uomo in quanto capaci di un piacere che non dipende dalla penetrazione ed anzi prescinde dal rapporto col pene. Dopo aver tolto credito alla pretesa universalità della cultura maschile, aver interrotto "il monologo della civiltà patriarcale", denunciando il carattere mistificatorio e ideologico del sapere e delle forme di potere "alte", il femminismo è finalmente in grado di vedere ciò che, ponendosi alla base della oppressione femminile, ha consentito la costruzione della donna come inferiore e seconda all'uomo, impedendole di porsi nella storia come soggetto: la mistificazione/mortificazione dell'erotismo femminile come momento costitutivo dell'individualità: la clitoride negata dal patriarcato. Tutto ciò è espresso in modo conclusivo in queste pagine: Lonzi mette a fuoco la questione del piacere femminile come terreno su cui si gioca il conflitto fra il perpetuarsi del potere patriarcale e l'affermarsi della soggettività femminile. L'orgasmo vaginale è una costruzione culturale del patriarcato che riducendo la sessualità femminile "matura" al coito stabilisce anche nella donna una coincidenza fra il momento della procreazione e il momento del piacere, e priva la donna del suo più autentico

godimento, quello clitorideo, inducendola a cercare nella gratificazione che le deriva dal godimento procurato all'uomo il proprio godimento, e con ciò rendendola succube, propensa a "darsi" e in questo darsi a cercare il proprio modo di essere.

Fonte: C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, 3° ed., Scritti di Rivolta Femminile, Milano, 1974, pp. 77-140.

Il piacere vaginale non è per la donna il piacere più profondo e completo, ma è il piacere ufficiale della cultura sessuale patriarcale. Raggiungerlo per la donna significa sentirsi realizzata nell'unico modello gratificante per lei: quello che appaga le aspettative dell'uomo. [p. 102]

La cultura fallica patriarcale è un riflesso dell'ossessione maschile una volta compiuta l'identificazione pene-potere. La donna clitoridea, affermando una sessualità in proprio il cui funzionamento non coincide con la stimolazione del pene, abbandona il pene a sé stesso. [p. 111]

Per godere pienamente dell'orgasmo clitorideo la donna deve trovare un'autonomia psichica dall'uomo. Questa autonomia psichica risulta così inconcepibile per la civiltà maschile da essere interpretata come un rifiuto dell'uomo, come presupposto di un'inclinazione verso le donne. Nel mondo patriarcale dunque le viene riservato in più l'ostracismo che si ha per tutto ciò che si sospetta un'apertura all'omosessualità. [p. 83]

La donna clitoridea non è la donna liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile - poiché queste donne non esistono nella civiltà in cui ci troviamo - ma quella che ha fronteggiato momento per momento l'invadenza di questo mito e non ne è rimasta presa. [p. 114]

La donna clitoridea non ha da offrire all'uomo niente di essenziale, e non si aspetta niente di essenziale da lui. Non soffre della dualità e non vuole diventare uno. Non aspira al matriarcato che è una mitica di donne vaginali glorificate. La donna non è la grande-madre, la vagina del mondo, ma la piccola clitoride per la sua liberazione. Essa chiede

carezze, non eroismi; vuole dare carezze, non assoluzione e adorazione. La donna è un essere umano sessuato. Al di fuori del legame insostituibile comincia la vita tra i sessi. Non è più l'eterosessualità a qualsiasi prezzo, ma l'eterosessualità se non ha prezzo. Tutti gli ingredienti vengono mescolati e la donna ne assume per quanto riguarda la costituzione della sua persona e non per quanto le è destinato dal patriarca nell'appartenenza al sesso. [p. 118]

Un momento da salvaguardare nell'emotività adolescenziale è quello della tenerezza verso le appartenenti al proprio sesso. Questa fase di turbamento nella sessualità femminile è importantissima sia perché lascia una sensibilità più acuta e solidale verso le donne, sia perché deposita sul fondo della coscienza un'ipotesi non realizzata, ma non irrealizzabile di disponibilità. Noi vogliamo affermare l'amore clitorideo come modello di sessualità femminile nel rapporto eterosessuale, poiché non ci basta avere la clitoride come punto di riferimento cosciente durante il coito né vogliamo che l'ufficialità sulla clitoride appartenga al rapporto lesbico. Però siamo convinte che fin quando l'eterosessualità sarà un dogma, la donna resterà in qualche modo la complementare dell'uomo mentre essa può portare dall'adolescenza nel suo bagaglio di intuizioni uno slancio verso le donne su cui rimisurare all'occorrenza lo svolgimento delle relazioni eterosessuali. [p. 119]

Quando diciamo di riporre la nostra forza nella donna clitoridea non intendiamo fare una discriminazione di valore tra le donne, solo indicare la reazione caratteriale che ha in sé le premesse dell'autocoscienza. Infatti è la donna che in tutto l'intreccio di situazioni casuali e volontarie della sua vita ha assaporato i momenti inebrianti della costituzione di sé come individuo a trovare nel femminismo il suo sbocco naturale. [p. 91]

Colectivo Situaciones, *Por una política más allá de la política* (2001)

A cura di SANDRO MEZZADRA

Le pagine che proponiamo di seguito sono tratte da un testo del 2001 del Colectivo Situaciones di Buenos Aires, che ha rappresentato per molte e molti di noi un interlocutore fondamentale negli scorsi anni. Ispirato da molteplici correnti di pensiero radicale e rivoluzionario latinoamericano (a partire da Che Guevara), il Colectivo Situaciones si è aperto fin dall'inizio della sua esperienza al confronto con altre tradizioni, tra cui l'operaismo. Ne è derivata una proposta di grande originalità teorica, sicuramente tra le più interessanti emerse nell'ultimo ventennio dall'America Latina. Nel corso della sua attività, il collettivo ha in particolare definito uno stile peculiare di "inchiesta militante", che lo ha condotto a lavorare con movimenti dei disoccupati e contadini, con esperienze di "educazione popolare" e con collettivi impegnati nella rivendicazione di "verità e giustizia" per i crimini della dittatura militare. I materiali pubblicati sulla base di questo lavoro formano un archivio di fondamentale importanza per la comprensione delle lotte in Argentina e più in generale in America Latina. Il testo che presentiamo documenta la prima fase del lavoro del Colectivo Situaciones ed è stato pubblicato poco prima della grande insurrezione del 19 e 20 dicembre del 2001 che ha rappresentato un punto di svolta per la storia argentina recente e per lo stesso collettivo (cfr. Colectivo Situaciones, *Piqueteros. La rivolta argentina contro il neoliberismo*, DeriveApprodi, 2003). Molto influenzato dallo zapatismo, il testo dà un esempio di riflessione latinoamericana sul tema del contropotere, all'interno di un dibattito molto vivo e articolato.

Fonte: Colectivo Situaciones, *Por una política más allá de la política*, in AA.VV., *Contrapoder. Una introducción*, Buenos Aires, Ediciones De Mano en mano, 2001, pp. 19-20, 26-27 e 40-41.

Introduzione

E infine abbiamo appreso che il potere non è - in alcun modo - *il* luogo politico per eccellenza. Come diceva Spinoza, il potere è il luogo della *tristezza* e della più assoluta *impotenza*. Come sarà una *politica* capace di assumere fino in fondo questa lezione? Come chiameremo questo sapere sull'emancipazione che ormai non concepisce più che la trasformazione passi attraverso la presa dell'apparato di Stato ma piuttosto per la destituzione di ogni centro?

Un'epoca segnata dalla supremazia dello statuale come chiave della trasformazione si è conclusa: ma è possibile che si concludano le lotte per la *giustizia* e per la *libertà*? Si può forse pensare che l'umanità ostenti indifferenza, senza eccezioni, di fronte alla disuguaglianza estrema e alla barbarie?

Se si è esaurita la politica nelle condizioni della sovranità statale, tuttavia, abbiamo ancora ben poche esperienze di una *politica del contropotere*.

La semplice verità che *la rivoluzione* non è morta ma si è piuttosto trasformata, tanto nella forma in cui la si pratica quanto nella forma in cui la si pensa, ci apre nuovamente una via per abitare l'*avvenire*.

Chiameremo *zapatisti* coloro che hanno diffuso questa scoperta? Saremo capaci di pensare nel solco degli effetti aperti nella Selva Lacandona?

La discussione è aperta.

Domande del contropotere

Come abitare un'epoca di cui non giungiamo a comprendere le chiavi fondamentali? Se, come diceva Foucault, siamo di fronte alla "fine dell'epoca dell'uomo", è possibile percepire le trasformazioni antropologiche in atto senza un profondo rinnovamento del modo di pensare le questioni degli uomini? Foucault stesso ci offriva una traccia per pensare: "pensare l'altro" implica, necessariamente, pensare "in un *altro* modo".

Non ci staremo interrogando sul senso delle pratiche attuali a partire da riferimenti di pensiero che corrispondono a una forma di concepire la politica ormai esaurita? E questo esaurimento non consisterà in una perdita di potenza delle ipotesi teoriche e pratiche che hanno strutturato un'intera sequenza della politica come pratica che aspira al potere?

Formuliamo una premessa che apra per noi il campo del pensiero: il *contropotere* non diviene *potere* centrale.

Non v'è più lieto fine né forma sociale - statuale - *definitiva* in fondo al cammino. Ma

nemmeno fallimento o crollo, piuttosto epoche più o meno luminose, esaurimento delle ipotesi che ci consentono di lavorare all'interno di un' epoca ed emergere di nuove ipotesi.

Effettivamente, se la politica esiste come attività separata che affronta i temi del potere centrale, come chiamare allora le forme in cui noi, uomini e donne, mettiamo in gioco la nostra capacità creativa, di insubordinazione e di *affermazione* di nuove forme di vita.

Se così spesso si sono chiamati politica i problemi del palazzo e del "politichese", come chiamare quel che succede a livello della base, delle lotte concrete per la *giustizia* e per la *libertà*?

La soggettività politica del militante classico pensa a partire dalla *rappresentanza*. Per lui, quel che succede a livello di base ha valore solo quando - e in quanto - si riflette nella situazione politica globale.

L' inversione secondo cui ciò che accade come singolarità, fondando una situazione concreta, ha valore solo per la forma in cui quest'ultima è rappresentata nella totalità, come forza nella congiuntura, *inverte* i termini di un pensiero della potenza. La situazione risulta dimenticata in nome di ciò che è veramente "serio": ovvero, gli "spazi politici".

Ma può darsi una *politica* che non passi attraverso queste forme classiche della politica? È possibile *sganciarsi* da questi spazi saturati di rappresentanza, sottrarsi a questo livello spettacolare per dedicarsi a costruire contributi concreti, composizioni di legami effettivi e produzione di concetti e forme di vita *alternativi*?

La comune

L'utopia del contropotere è la *comune*. La immagine di una vita piena, sbloccata, di una molteplicità ricca e dispiegata. Non si tratta di una società che si realizzerà una volta per sempre, e tantomeno di un modello di statualità che le *scienze politiche* dovrebbero offrirci.

La comune appare come la soggettività di quanti resistono al potere creando nuove forme di vita.

Dalla *Comune di Parigi* allo *zapatismo*, attraversando oltre un secolo di lotte rivoluzionarie, il *comunismo* non cessa di emergere di volta in volta come sfondo di ogni ideale politico.

Silvio Frondizi, in Argentina, diceva che il partito rivoluzionario non poteva attendere la presa del potere per iniziare una nuova forma di "sociabilità", ma che l'organizzazione

politica doveva essere, in sé stessa, un'anticipazione di queste relazioni sociali che, poi, si sarebbero estese a tutta la società.

E per quanto oggi il futuro non ci appaia più come il punto organizzatore del presente, questa idea dell'*anticipazione* può essere mantenuta. Ora non si tratta del *futuro* e del *partito*, ma del *presente* e del *contropotere* - e tuttavia, nell'essenziale, le cose stanno nello stesso modo: l'*attualizzazione* di una soggettività e di un incontro con la potenza.

Si tratta, oggi come ieri, di dissolvere le gerarchie o, come diceva Walter Benjamin, dell'emergere di questa forza che lacera la normalità e le norme - una forza che deve essere ogni volta invocata e reinventata per distruggere le strutture del potere, per irrompere nella normalità capitalistica e sabotare i suoi meccanismi più essenziali: la delega delle potenze vitali a centri di gestione la cui politica consiste, come diceva Foucault, nel «prendersi carico della vita, dei corpi» degli uomini (biopotere).

La comune funziona come attualizzazione dei miti dell'emancipazione. Come utopia. Non appartiene a un soggetto della storia, portatore dell'avvenire. Non si tratta di una meta a cui si perviene attraverso una pianificazione cosciente, né di una stazione nello sfiancante viaggio attraverso la negatività. Al contrario, la comune è l'*orizzonte utopico dell'insubordinazione*, aspetto essenziale di ogni *etica della resistenza*.

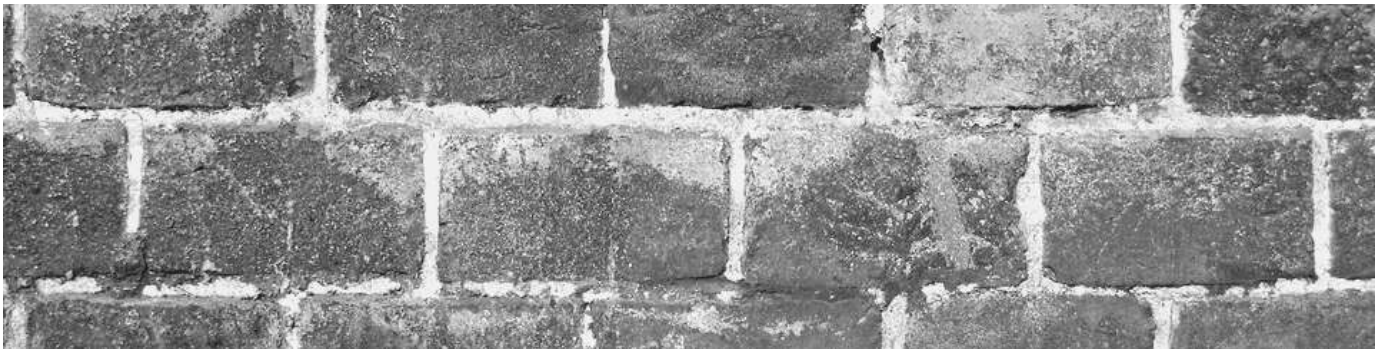
Pretura Fiorenzuola D'Arda, Occupare è un diritto! (1971)

A cura di MARIA ROSARIA MARELLA

Fra la fine degli anni 60 e la metà degli anni 70 le lotte operaie culminate nelle occupazioni delle fabbriche trovano una sponda in una certa giurisprudenza pretorile che individua un fondamento normativo, e specificamente costituzionale, nel loro organizzarsi come contropotere all'interno delle relazioni industriali. Nelle pagine che seguono riproduciamo stralci della motivazione di un'ordinanza della Pretura di Fiorenzuola D'Arda datata 23 aprile 1971, che per la sua nettezza sollevò polemiche e discussioni sia sulla stampa che fra i giuristi. In essa si afferma l'inammissibilità del ricorso alle azioni possessorie da parte del padrone in caso di occupazione di azienda, qualificando la stessa come forma atipica ma pienamente legittima di autotutela dei lavoratori, in quanto titolari di un diritto soggettivo perfetto alla gestione dell'impresa.

Fonte: Pretura Fiorenzuola D'Arda, 23 aprile 1971 (Ord.), in Rivista giuridica del lavoro, 1971, II, pp. 843-853.

[...] Nel merito si pone una questione preliminare di ammissibilità, in linea generale, della tutela possessoria nelle ipotesi di occupazione di azienda da parte delle maestranze. Il problema si pone, solo che si consideri l'enorme distanza storica che separa il sorgere dell'istituto del possesso e delle relative azioni e il sorgere dei conflitti all'interno dell'impresa: tipici della civiltà industriale questi e di una società arcaica e prevalentemente rurale i primi.
Appaiono a prima vista difficilmente compatibili un istituto sorto in epoca in cui la tutela della proprietà era assoluta e il lavoratore si trovava in un totale stato di subordinazione e, sovente, nella condizione di cosa, con i princìpi sanciti nella Costituzione in materia di attività economica; principi che

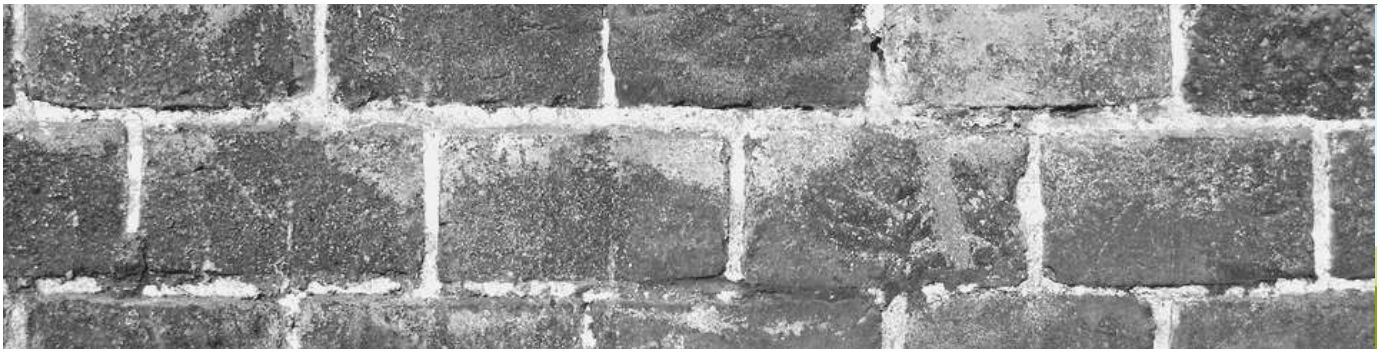


pongono il lavoro a fondamento della Repubblica e che, riconoscendo il diritto dei lavoratori di collaborare alla gestione dell'impresa, hanno come fine il superamento della concezione del lavoro come merce e come mezzo nonché della posizione di inferiorità e dipendenza del lavoratore, per fare di questi un responsabile protagonista della vita politica e economica. La novità di impostazione dei rapporti all'interno dell'impresa data dalla Costituzione, mostra l'inadeguatezza del ricorso alla tutela possessoria nelle ipotesi di occupazione di azienda. I diritti reali e il possesso configurano rapporti semplici, statici, che si esauriscono in un potere di diritto o di fatto sulla cosa, potere a cui non è necessariamente connesso un fine che lo trascenda. L'impresa, invece, è concepita come una entità dinamica, orientata alla produzione e alla realizzazione del diritto al lavoro; momento di creatività, di collaborazione, di piena espressione delle potenzialità delle persone che vi hanno parte.

La Costituzione fonda chiaramente l'impresa sulla collaborazione dell'imprenditore e dei lavoratori — è ben diversa la collaborazione di cui all'art. 46 Cost., che attiene alla amministrazione della azienda nel senso lato di attività normativa e direttiva del processo di produzione, degli investimenti, delle scelte che in qualsiasi modo riguardano la vita dell'impresa, tra cui quelle relative all' espansione, alla trasformazione e alla chiusura dell'impresa stessa, dalla «collaborazione » di cui agli articoli 2086-2094 cod. civ., collaborazione questa meramente tecnica e, in realtà, subordinazione assoluta del lavoratore all'imprenditore —; la gestione deve pertanto essere comune e ad essa i lavoratori hanno un diritto soggettivo perfetto.

Ne consegue che tutti i poteri nell'ambito della impresa spettano congiuntamente all'imprenditore e ai lavoratori; che il potere, di diritto o di fatto, sulle cose pertinenti all'impresa viene assorbito dal diritto di gestione comune. Al potere esclusivo di un solo subentra il potere partecipato di tutti sul complesso funzionale costituito dall'azienda. Può dirsi quindi che, costituita l'impresa, ogni rapporto preesistente fra l'imprenditore e le cose entra in uno stato di quiescenza e che conseguentemente, i conflitti tra imprenditori e lavoratori, anche quelli che coinvolgono poteri sulle cose comprese nell'azienda o sui prodotti, siccome attinenti alla gestione della impresa, dovranno essere risolti in base alle norme che tale gestione regolano. Tra queste non può certamente essere compresa la disciplina delle azioni possessorie, essendo evidente, per i motivi già esposti, l'incompatibilità tra la funzione delle stesse e quella dell'art. 46 della Costituzione.

Il ricorso alla la tutela possessoria nell'ipotesi di occupazione di azienda da parte delle

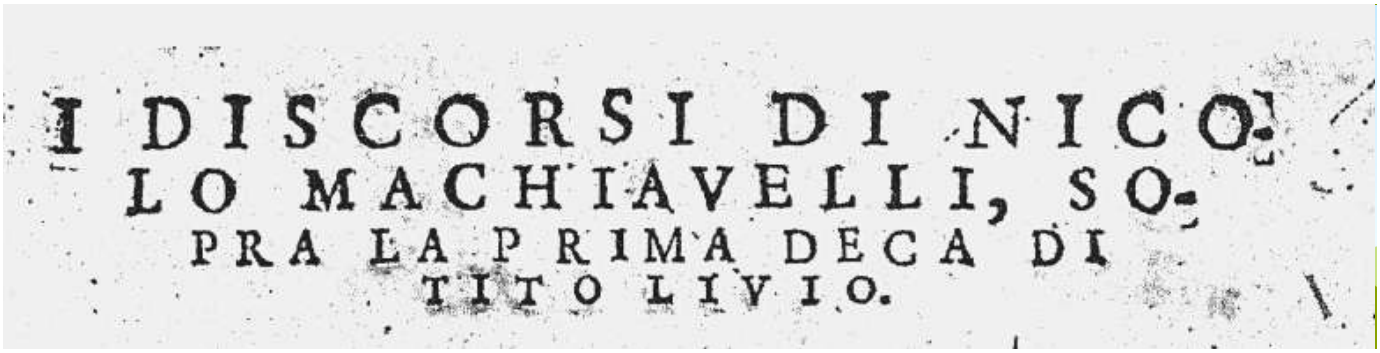


maestranze è pertanto inammissibile. [...] Allo stato, mancando una disciplina legislativa e, generalmente, convenzionale, del rapporto di collaborazione nella gestione dell'impresa, la soluzione degli eventuali conflitti sarà rimessa, nella maggior parte dei casi, al libero dispiegarsi degli strumenti tipici e atipici di autotutela previsti dalla Costituzione o ad essi riconducibili, nei limiti ricavabili dall'ordinamento. Tra questi strumenti possono certamente comprendersi l'occupazione della fabbrica e il conseguente blocco dei prodotti finiti. Essi, sebbene non esplicitamente previsti dalla Costituzione, appaiono ammissibili in relazione ai princìpi in essa contenuti. Prevedendo il diritto di sciopero, la Costituzione non ne specifica le forme, rimettendole alla disciplina della legge ordinaria; in difetto di tale disciplina non può trascurarsi, da parte dell'interprete, che l'occupazione costituisce una prassi diffusa da lungo tempo e che sola, a volte, è in grado di realizzare quegli obiettivi di autotutela per cui la Costituzione ha riconosciuto ai lavoratori il diritto di sciopero. Il giudice, inoltre, nel momento in cui è chiamato a giudicare sulla legittimità di una azione collettiva dei lavoratori, non può esimersi dall'applicare la norma di cui all'articolo 3, 2° comma Cost., diretta a garantire la eguaglianza di fatto dei cittadini e la effettiva partecipazione dei lavoratori, alla organizzazione politica, economica e sociale del Paese e, conseguentemente, dal valutare caso per caso l'adeguatezza e proporzione dell'azione collettiva a contrastare il potere antagonista che tale eguaglianza e partecipazione in pratica conculca [...]. Appare pertanto nella linea dell'attuazione dell'articolo 46 Cost., allo stato della legislazione, la condotta delle maestranze della società Faini. Esse infatti, facendo ricorso agli strumenti di autotutela collettiva di cui sopra, hanno attuato una pressione sull'imprenditore affinché decida diversamente in merito alla costruzione del nuovo stabilimento e alla riduzione del lavoro; si tratta infatti di decisioni che rientrano, indubbiamente, nel concetto di gestione dell'impresa.

Niccolò Machiavelli, I tribuni della plebe (1513-1519)

A cura di TANIA RISPOLI

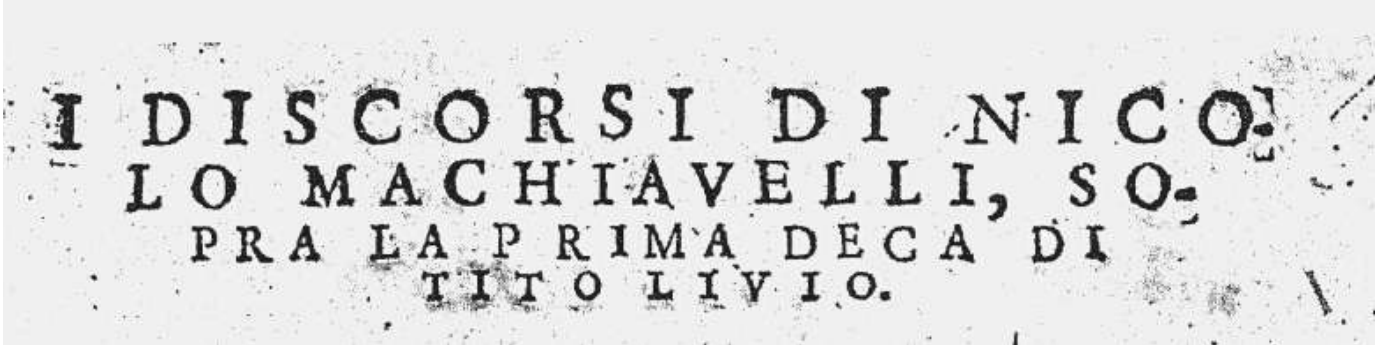
L'estratto che riportiamo di seguito è tratto dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Niccolò Machiavelli, libro che, scritto in un lasso di tempo variabile tra il 1513 e il 1519, si compone di una serie di discussioni, appunti, riflessioni (tenuti nella sede degli Orti Oricellari) attorno ai primi dieci libri della storia romana di Livio. Formati di tre libri, i *Discorsi* trattano in modo apparentemente frammentario e rapsodico tre questioni: la politica interna di Roma, la politica estera e militare e, infine, gli *exempla* tratti dalle vite degli uomini illustri. In questo brano (*Discorsi* I, 4), che fa parte del blocco unitario 1-18 del primo libro in cui si narra e commenta la nascita e il declino della repubblica romana, Machiavelli mostra come la "disunione" costitutiva tra la Plebe e il Senato romano fu la causa della sua potenza. Contro una lunga storia di detrattori antichi e contemporanei dei conflitti romani (da Agostino a Bruni), Machiavelli evidenzia la capacità dei tumulti di produrre "leggi" e "ordini" volti al bene comune. Tra questi ordini - ordinamenti in senso lato giuridico e militare - i tumulti romani furono in grado di *istituire* i tribuni della plebe, tramite cui il popolo - per sua "natura" dominato dal desiderio di non essere oppresso - era stato in grado di mettere in forma la sua capacità di autogoverno ("amministrazione"). Già il commento di Guicciardini, che nelle sue *Considerazioni* (1528) notava con disappunto che "laudare" il conflitto era come "laudare in uno infermo la infermità" (*Considerazioni* IV), mostra l'eccezionalità della proposta di Machiavelli nella storia del pensiero antico, umanistico e cinquecentesco per il suo identificare il conflitto come fonte inesauribile in grado di produrre istituzioni giuridico-politiche. In questo passaggio, Machiavelli individua la natura co-costitutiva dei conflitti e degli ordini - intesi come istituzioni sempre plurali e flessibili - che, insieme, formano il dispositivo nascente di un'idea di democrazia radicale.


I DISCORSI DI NICO-
LO MACHIAVELLI, SO-
PRA LA PRIMA DECA DI
TITO LIVIO.

Fonte: N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Tutte le opere* (secondo l'edizione di M. Martelli) Roma, Bompiani, Milano 2018, pp. 321-323.

Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella republica

Io non voglio mancare di discorrere sopra questi tumulti che furono in Roma dalla morte de' Tarquinii alla creazione de' Tribuni; e di poi alcune cose contro la opinione di molti che dicono, Roma essere stata una republica tumultuaria, e piena di tanta confusione che, se la buona fortuna e la virtù militare non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra republica. Io non posso negare che la fortuna e la milizia non fossero cagioni dell'imperio romano; ma e' mi pare bene, che costoro non si avegghino, che, dove è buona milizia, conviene che sia buono ordine, e rade volte anco occorre che non vi sia buona fortuna. Ma vegnamo agli altri particulari di quella città. Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma; perché da' Tarquinii ai Gracchi, che furano più di trecento anni, i tumulti di Roma rade volte partorivano esilio e radissime sangue. Né si possano per tanto, giudicare questi tomulti nocivi, né una republica divisa, che in tanto tempo per le sue differenzie non mandò in esilio più che otto o dieci cittadini, e ne ammazzò pochissimi, e non molti ancora ne condannò in danari. Né si può chiamare in alcun modo con ragione una republica inordinata, dove siano tanti esempli di virtù; perché li buoni esempli nascano dalla buona educazione, la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverrà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà. E se alcuno dicessi: i modi erano straordinarii, e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione


I DISCORSI DI NICO-
LO MACHIAVELLI, SO-
PRA LA PRIMA DECA DI
TITO LIVIO.

sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo: intra le quali, la città di Roma aveva questo modo, che, quando il popolo voleva ottenere una legge, o e' faceva alcuna delle predette cose, o e' non voleva dare il nome per andare alla guerra, tanto che a placarlo bisognava in qualche parte sodisfarli. E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi. E quando queste opinioni fossero false e' vi è il rimedio delle concioni, che surga qualche uomo da bene, che, orando, dimostri loro come ei s'ingannano: e li popoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti, sono capaci della verità, e facilmente cedano, quando da uomo degno di fede è detto loro il vero.

Debbesi, adunque, più parcamente biasimare il governo romano; e considerare che tanti buoni effetti, quanti uscivano di quella republica, non erano causati se non da ottime cagioni. E se i tumulti furano cagione della creazione de' Tribuni, meritano somma laude, perché, oltre al dare la parte sua all'amministrazione popolare, furano constituiti per guardia della libertà romana, come nel seguente capitolo si mosterrà.

CONTROPOTERE

QUADERNO DI EURONOMADE