

SILVIA FEDERICI

Przełożyli: JĘDRZEJ BRZEZIŃSKI I BARTOSZ WÓJCIK

Ponowne zaczarowanie świata: technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych

Tłumaczenie rozdziału książki *Re-enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons* (2019) Silvii Federici. Autorka polemizuje tu z opiniami, które przypisują rozwojowi technologii i komputeryzacji społecznie wyzwalamą funkcję. Wykazuje, że postęp technologiczny pokrywa się z rosnącą skalą wyzysku, ale także z „historią dezakumulacji” dóbr wspólnych i przedkapitalistycznych umiejętności, związanych z bezpośrednim i niesprywatyzowanym kontaktem ze światem przyrody. W drugiej części Federici pokazuje, w jaki sposób walki w obronie dóbr wspólnych, toczone najczęściej przez kobiety, zyskują dziś zasadnicze i globalne znaczenie. Opowiada się też po stronie pracy reprodukcyjnej jako odpowiedzialnej i paradoksalnie subwersywnej strategii przydatnej w obliczu politycznego i ekologicznego kryzysu.

Słowa kluczowe: ciało, technologia, dobra wspólne, kobiece ruchy oporu, reprodukcja

Minął już prawie wiek, odkąd Max Weber w *Nauce jako zawodzie i powołaniu* stwierdził, że „los naszej epoki [...] przede wszystkim wraz z dokonującym się w niej odczarowaniem świata, polega na” (Weber 1999, 138), intelektualizacji i racjonalizacji wytworzonej przez nowoczesne formy organizacji społecznej. Przez „odczarowanie” Weber rozumiał znikanie ze świata tego, co religijne i sakralne. Możemy jednak odczytywać jego przestrożę w bardziej politycznym sensie jako dotyczącą wyłonienia się świata, w którym każdego dnia kwestionowana jest nasza zdolność do rozpoznawania logiki innej niż logika kapitalistycznego rozwoju. Owo „zablokowanie” ma wiele źródeł, które powstrzymują przekształcenie doświadczanej codziennie nędzy w działanie na rzecz zmiany. Globalna restrukturyzacja produkcji rozmontowała wspólnoty klasy robotniczej i pogłębiła podziały, które kapitalizm zaszczepił w ciele światowego proletariatu. Jednak nasze cierpienie nie wytwarza alternatywy wobec kapitalizmu, ponieważ zostaliśmy uwiedzeni przez technologię, obdarzającą nas rzekomo mocami, bez których nie potrafimy żyć. Celem tego artykułu jest konfrontacja z tym mitem. Nie chodzi tutaj o jałowe atakowanie technologii, pełne tęsknoty za niemożliwym powrotem do pierwotnego raju, tylko o ukazanie ceny technologicznych innowacji, przez które zostaliśmy zahipnotyzowani, oraz, przede wszystkim, o przypomnienie nam, jakie umiejętności i moce utraciliśmy wraz z ich produkcją i przyswojeniem. Chodzi zatem o odkrywanie racji i logik innych niż te związane z kapitalistycznym rozwojem, logik, do których odwołuję się, mówiąc o „ponownym zaczarowaniu świata”. Odkrywanie ich, jak wierzę, jest kluczowe dla większości ruchów antysystemowych i stanowi warunek wstępny oporu przeciwko wyzyskowi. Jeśli wszystko co wiemy i czego pragniemy, zostało stworzone przez kapitalizm, to nie ma żadnej nadziei na jakościową zmianę. Społeczeństwa niezdolne do zmniejszenia swojego wykorzystania technologii przemysłowych muszą zmierzyć się z ekologicznymi katastrofami, konkurencją o kurczące się zasoby i z rosnącą rozpaczą dotyczącą przyszłości ziemi i naszego życia na niej. W tym kontekście walki mające na celu ponowną ruralizację świata – np. przez rekultywację gruntów, wyzwalanie rzek od zapór, stawianie oporu wylesianiu, czy, co najistotniejsze, rewaloryzację pracy reprodukcyjnej – są kluczowe dla naszego przetrwania. Stanowią warunek nie tylko fizycznego przeżycia, ale także „ponownego zaczarowania” ziemi, które pojedna to, co kapitalizm rozdzielił: odnowi naszą relację z przyrodą, z innymi i z naszymi ciałami, umożliwiając tym samym nie tylko uwolnienie się od grawitacyjnego przyciągania kapitalizmu, ale również odzyskanie poczucia pełni w naszym życiu.

Technologia, ciało i autonomia

Wychodząc od tych przesłanek, twierdząc, że uwiedzenie nas przez technologię wynika ze zubożenia – ekonomicznego, ekologicznego i kulturowego – które przez pięć wieków rozwój kapitalistyczny wytworzył w naszych życiach, nawet – albo raczej przede wszystkim – w tych krajach, gdzie rozwój ów osiągnął swoje apogeum. To zubożenie ma wiele twarzy. Kapitalizm, zamiast, jak wyobrażał sobie Marks, stworzyć materialne warunki przejścia do komunizmu, stworzył niedostatek na skalę globalną. Zdewaluował czynności regenerujące nasze ciała i umysły po wyczerpującej pracy i przeciążył ziemię do tego stopnia, że staje się ona coraz mniej zdolna do zapewnienia nam środków do życia. Jak zauważył Marks w odniesieniu do rozwoju rolnictwa:

A każdy postęp kapitalistycznego rolnictwa jest nie tylko postępowaniem w sztuce grabienia *robotnika*, lecz również w sztuce grabienia *ziemi*; każdy postęp we wzroście urodzajności ziemi w danym okresie czasu jest zarazem postępowaniem w niszczeniu trwałych źródeł tej urodzajności. Im bardziej dany kraj, jak np. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, opiera rozwój na podstawie wielkiego przemysłu, tym szybciej postępuje ów proces niszczenia. Produkcja kapitalistyczna rozwija więc technikę i powiązania społecznego procesu produkcji tylko w ten sposób, że wyniszcza zarazem same źródła wszelkiego bogactwa: *ziemię i robotnika*. (Marks 1951, 545–546)

Dzisiaj to niszczenie nie jest już wcale tak widoczne, ponieważ globalny zasięg kapitalistycznego rozwoju umieścił większość swoich społecznych i materialnych konsekwencji poza polem widzenia; dlatego trudno nam oszacować rzeczywisty koszt każdej nowej formy produkcji. Jak zauważył niemiecki socjolog Otto Ullrich, mit o technologii generującej postęp utrzymuje się dzięki jej zdolności do przenoszenia swoich kosztów poza uchwytne czas i przestrzeń, które sprawiają, że cierpienia powodowane przez nasze codzienne użytkowanie technologii są zupełnie niedostrzegalne (Ullrich 1992, 283). W rzeczywistości kapitalistyczne zastosowanie nauki i technologii do produkcji okazało się tak kosztowne pod względem wpływu na ludzkie życie i na nasz ekosystem, że gdyby zostało rupowszechnione, doprowadziłoby do zniszczenia ziemi. Jak wielokrotnie dowodzą, takie upowszechnienie byłoby możliwe tylko wtedy, gdybyśmy dysponowali jeszcze jedną planetą, którą dałoby się grabić i niszczyć (Wackernagel, Rees 1996).

Istnieje jednak inny rodzaj zubożenia, mniej zauważalny, ale równie destrukcyjny, który marksistowska tradycja w dużej mierze zignorowała.

To uszczerbek będący wynikiem długiej historii kapitalistycznego ataku na nasze autonomiczne moce. Odnoszę się tutaj do potrzeb, pragnień i zdolności, które zaszczepiły w nas miliony lat rozwoju ewolucyjnego w bliskiej łączności z przyrodą, i które stanowią jedno z głównych źródeł oporu wobec wyzysku. Mam na myśli potrzebę słońca, wiatru, nieba, potrzeby dotyku, zapachu, snu, uprawiania miłości, przebywania na otwartym powietrzu, zamiast bycia otoczonym zamkniętymi murami (utrzymanie dzieci w czterech ścianach to ciągle jedno z głównych wyzwań nauczycieli w wielu częściach świata). Skupienie się na tym, jak to dyskurs konstruuje ciała sprawiło, że straciliśmy z oczu całą tę rzeczywistość. Owa zakumulowana struktura potrzeb i pragnień będąca warunkiem naszej społecznej reprodukcji stanowiła potężną zaporę przed wyzyskiem pracy; dlatego właśnie kapitalizm, od najwcześniejszych faz swojego rozwoju, prowadził wojnę przeciwko naszym ciałom, czyniąc je synonimem wszystkiego, co ograniczone, materialne i przeciwstawne rozumowi (Federici 2004).

Na tej podstawie wyjaśnić można Foucaultowską intuicję dotyczącą ontologicznego prymatu oporu i naszej zdolności do wytwarzania wyzwających praktyk (Negri, Hardt 2012, 118). Ścisłej, staje się ona jasna na podstawie konstytutywnej interakcji pomiędzy naszymi ciałami a „zewnątrzem” – nazwijmy je kosmosem, światem przyrody – które wytwarzało niezmierne bogactwo potencjałów, wspólnotowych wizji czy wyobrażeń, chociaż oczywiście były one zapośredniczone przez społeczne/kulturowe interakcje. Wszystkie kultury regionu południowej Azji – jak przypomina nam Vandana Shiva – pochodzą od społeczności żyjących w bliskich relacjach z lasami (Shiva 1989). Podobnie najistotniejsze odkrycia naukowe wywodziły się z przedkapitalistycznych społeczeństw, w których ludzkie życie było na wszystkich poziomach głęboko ukształtowane przez codzienne interakcje z przyrodą. Cztery tysiące lat temu Babilończycy i Majowie, obserwując niebo, odkryli i zmapowali najważniejsze konstelacje i cykliczny ruch ciał niebieskich (Conner 2005, 64–65). Polinezyjscy żeglarze potrafili nawigować w środku nocy na dalekim morzu, znajdując drogę do brzegu dzięki odczytywaniu pływów oceanu – ponieważ ich ciała były niezwykle dostrojone do zmian we wzbieraniu i opadaniu fal (Conner 2005, 190–192)¹. Ludność prekolumbijskiej Ameryki zapoczątkowała uprawy, które do dziś karmią świat, i z mistrzostwem, z którym nie może się równać żadna rolnicza inno-

1 Conner zauważa też, że to właśnie od autochtonicznych żeglarzy europejscy nawigatorzy zdobyli wiedzę na temat wiatrów i prądów morskich, która umożliwiła im przepłynięcie przez Atlantyckie.

wacja ostatnich pięciuset lat, wytworzyła większą obfitość i różnorodność zbiorów niż którakolwiek z rewolucji agrarnych (Weatherford 1988). Postanowiłam poświęcić uwagę tym tak mało znanym i rzadko dyskutowanym historiom, by podkreślić wielkie zubożenie dokonujące się wraz z kapitalistycznym rozwojem, zubożeniem, którego nie jest w stanie nam wynagrodzić żadne technologiczne urządzenie. W istocie równoległe do historii kapitalistycznych innowacji technologicznych mogliśmy napisać historię dezakumulacji naszych przedkapitalistycznych umiejętności i potencjałów, bez której nie byłby możliwy ustanowiony przez kapitalizm wyzysk naszej pracy. Zdolność do czytania żywiołów przyrody, odkrywania leczniczych własności roślin i kwiatów, żywienia się owocami ziemi, życia w lasach i puszczech, podążania, wśród dróg i mórz, za ruchem gwiazd i wiatrów była źródłem „autonomii”, która musiała zostać zniszczona. Rozwój kapitalistycznych technologii przemysłowych został zbudowany na tym zniszczeniu, które na dodatek tylko jeszcze pogłębił.

Kapitalizm nie tylko przywłaszcza sobie wiedzę i zdolności robotnika w procesie produkcji, gdzie – słowami Marksa – „środek pracy występuje jako środek ujarzmienia, wyzysku i zubożenia robotnika” (Marsk 1951, 545); oprócz tego, jak argumentowałam w *Kalibanie i czarownicy*, mechanizacja świata jest uwarunkowana i poprzedzona mechanizacją ludzkiego ciała, urzeczywistnianą w Europie za sprawą „zamykania” – choćby prześladowania wólczyków czy mających miejsce w szesnastym i siedemnastym wieku polowań na czarownice. Warto tu przypomnieć, że technologicznie nie są neutralnymi narzędziami, ale pociągają za sobą zarówno określony system relacji, „szczególnych społecznych i fizycznych infrastruktur” (Ullrich 1992, 285), jak i dyscyplinujące i poznawcze reżimy, które opanowują i pochłaniają najbardziej kreatywne aspekty żywej pracy występujące w procesie produkcji. Szczególnie widoczne jest to w przypadku technologii cyfrowych. Mimo to trudno nam pozbyć się założenia, że wprowadzenie komputerów było korzystne dla ludzkości, że zredukowało ilość społecznie niezbędnej pracy oraz zwiększyło nasze społeczne bogactwo i zdolność do kooperacji. Wzięcie pod uwagę kosztów komputeryzacji kładzie się jednak cieniem na optymistycznej wizji rewolucji informatycznej i społeczeństwa opartego na wiedzy. Jak przypomina Saral Sarkar, wyprodukowanie jednego komputera wymaga średnio od piętnastu do dziewiętnastu ton materiałów i trzydziestu trzech tysięcy litrów czystej wody, oczywiście zabranej z naszej rzecz-pospolitej (*commonwealth*), najprawdopodobniej ze wspólnych ziemi i wód społeczności w Afryce albo w Środkowej i Południowej Ameryce (Sarkar 1999, 126–127; Shapiro 2010). Faktycznie, komputeryzacji możemy

Komputeryzacja ani nie skróciła tygodnia pracy – co było obietnicą wszystkich technoutopii od lat 50. – ani nie zmniejszyła ciężaru pracy fizycznej.

przypisać to samo, co Raphael Samuel mówi o industrializacji: „jeśli ktoś patrzy na technologię [przemysłową] z punktu widzenia pracy, a nie kapitału, to okrutną karykaturą wyda mu się przedstawianie maszyny jako wyzwolenia od trudu... Poza tymi, których wymagała sama obsługa maszyny, ogromna armia pracy zaangażowana była w dostarczanie jej surowców” (Samuel 1992, 26–40).

Komputeryzacja zwiększyła także militarny potencjał klasy kapitalistów i ich nadzór nad naszą pracą i życiem – w świetle tego rozwoju błędną korzyści, które czerpiemy z używania komputerów osobistych (Mander 1991). Co najważniejsze, komputeryzacja ani nie skróciła tygodnia pracy – co było obietnicą wszystkich technoutopii od lat 50. – ani nie zmniejszyła ciężaru pracy fizycznej. Pracujemy teraz więcej niż kiedykolwiek. Japonia, ojczyzna komputerów, sprowadziła na świat nowe zjawisko, „śmierć z przepracowania”. Tymczasem w Stanach Zjednoczonych, niewielka armia robotników – liczona w tysiącach – co roku umiera w wypadkach przy pracy, a znacznie więcej cierpi na choroby zawodowe, które skracają ich życie².

Ponadto wraz z komputeryzacją swoją kulminację osiąga proces abstrakcji i podziału pracy, a z nim nasza alienacja i desocjalizacja. Poziom stresu wytwarzany przez pracę cyfrową może zostać zmierzony epidemią chorób psychicznych – takich depresja, panika, lęk, nadpobudliwość, dysleksja – typowych dla najbardziej technologicznie rozwiniętych krajów, takich jak USA. Epidemie te można odczytywać także jako formę biernego oporu, jako odmowę stania się maszyną, dla której cele kapitału stają się jej własnymi celami („Bifo” Berardi 2009).

Komputeryzacja, mówiąc krótko, przyczyniła się do powiększenia ogólnej nędzy i zrealizowania się idei „człowieka-maszyny”, o którym pisał Julien de La Mettrie. Za iluzją sieci wzajemnych połączeń (*interconnectivity*) kryje się nowy rodzaj izolacji i nowe formy oddalania i oddzielania. Dzięki komputerom miliony z nas pracują dziś w sytuacjach, w których każdy nasz ruch jest obserwowany, rejestrowany i potencjalnie karalny; relacje społeczne uległy rozpadowi, ponieważ spędzamy całe tygodnie przed ekranami, gdzie kompensujemy utratę przyjemności fizycznego kontaktu i konwersacji twarzą w twarz; komunikacja uległa spłyceniu w miarę jak z potrzeby bezzwłocznej reakcji

2 Jak podaje JoAnn Wypijewski, w latach 2001–2009 w pracy zmarło 40 019 pracowników. Ponad pięć tysięcy zmarło podczas pracy w 2007 roku, co daje średnią piętnaście zgonów na dzień, oraz aż dziesięć tysięcy osób okaleczonych bądź zranionych. Autorka wylicza, że „z powodu niezgłaszania incydentów, liczba rannych każdego roku sięga bliżej dwunastu milionów niż oficjalnych czterech” (Wypijewski 2009).

przemysłane listy zaczęto zastępować powierzchnymi wymianami. Uświadamiamy też sobie, że szybki rytm, do którego przyzwyczajają nas komputery pociąga za sobą coraz większe zniecierpliwienie w codziennych kontaktach z innymi ludźmi, nie będącymi w stanie dorównać tempa maszynom.

W tym kontekście powinniśmy odrzucić aksjomat powracający w analizach ruchu Occupy, zgodnie z którym technologie cyfrowe (Twitter, Facebook) są pasem transmisyjnym globalnych rewolucji i zarzewiem ruchów takich jak Arabska Wiosna czy protestów wybuchających na kolejnych placach. Oczywiście, Twitter jest w stanie wyciągnąć na ulice tysiące ludzi, ale tylko tych już zmobilizowanych. Nie może jednak podyktować tego, jak będziemy się gromadzić, czy w sposób odgórnie zorganizowany, czy też w komunalny i kreatywny, który doświadczyliśmy na placach protestu, gdzie stanowił on owoc naszego pragnienia innego, komunikacji ciała z ciałem i współdzielonego procesu reprodukcji. Jak pokazało doświadczenie ruchu Occupy w Stanach Zjednoczonych, Internet może spełniać funkcję pośredniczącej platformy, ale to nie przekazywana online informacja uruchamia aktywność na rzecz zmiany. Dokonuje tego raczej obozowanie w tej samej przestrzeni, wspólne rozwiązywanie problemów, wspólne gotowanie, organizacja dyżurów przy sprzątanii czy wspólne stawianie oporu policji – doświadczenia absolutnie odkrywczym dla tysięcy młodych ludzi wychowanych przed ekranami komputerów. Nieprzypadkowo, jednym z najlepiej wspomnianych przeżyć był tzw. „mic check”³ – praktyka wymyślona, kiedy policja zabroniła w Zuccotti Park używania głośników, i która szybko stała się symbolem niezależności od państwa i maszyny, sygnałem wspólnego pragnienia, wspólnego głosu i praktyki. „Mic check” – powtarzano jeszcze miesiące później, nawet bez wyraźnej potrzeby, raczej dla radośnego potwierdzenia kolektywnej siły.

Powyższe spostrzeżenia idą więc na przekór argumentom przypisywanym nowym technologiom cyfrowym rolę poszerzania naszej autonomii i zakładającym, że ci, którzy pracują na najwyższych szczeblach technologicznego rozwoju są w najlepszej sytuacji, by promować rewolucyjną zmianę. W rzeczywistości to w regionach, które z kapitalistycznego punktu widzenia wydają się gorzej rozwinięte technologicznie, polityczna walka jest najbardziej intensywna; to tam wiara w możliwość zmiany świata pozostaje najsilniejsza. Przykładów dostarczają choćby

3 Hasło wywoławcze używanej podczas protestów praktyki komunikacji, polegającej na głośnym powtarzaniu słów osoby przemawiającej przez te i tych, którzy znajdowali się najbliżej. Dzięki temu mimo braku sprzętu nagłaśniającego jej wypowiedź była słyszalna w tłumie (przyp. tłum.).

autonomiczne przestrzenie powoływane do życia przez rolnicze i autochtoniczne wspólnoty w Ameryce Południowej, które mimo stuleci kolonizacji utrzymały komunalne formy reprodukcji.

Dziś materialne podstawy tego świata stają się obiektem silniejszego niż kiedykolwiek ataku i celem nieustającego procesu groźnego, zawiądanego przez przemysł wydobywczy, komercyjne rolnictwo i produkcję biopaliw. Głębię tego problemu pokazuje choćby fakt, że nawet określane jako „progresywne” kraje Ameryki Łacińskiej nie były w stanie pokonać logiki ekstrytywizmu. Dokonującemu się właśnie zamachowi na ziemi i wody towarzyszą równie zgubne zakusy Banku Światowego i rozmaitych NGO-sów, pragnących poddać wszystkie samozaopatrzeniowe działania kontroli relacji pieniężnych za pomocą polityki programów wsparcia kredytowego obszarów wiejskich oraz mikropożyczek, które całe rzesze samowystarczalnych handlarek, rolników, producentek jedzenia i odpowiedzialnych za pracę opiekuńczą – w tym głównie kobiet – zdołały już zamienić w dłużniczki. Jednak ów świat, który niektórzy nazywają ruralno-miejskim (*rurban*) – by podkreślić jego jednoczesną zależność od terenów miasta i wsi – wcale nie zamierza wycofywać się w obliczu tego ataku. Jesteśmy też przecież świadkami mnożenia się ruchów przejmowania ziem (*land-squatting*), wojen o wodę, ale także żywotności solidarnościowych praktyk (jak choćby *tequio*⁴), nawet wśród imigrantów pracujących za granicą. W przeciwieństwie do tego co twierdzi Bank Światowy, „rolnik” – miejski czy wiejski – nie jest wcale kategorią pogrzebaną na śmietniku historii. Niektórzy, jak niedawno Sam Moyo, socjolog z Zimbabwe, mówią tu o procesach „wtórnego schłopienia” (*re-peasantization*), argumentując, że opór przeciw prywatyzacji ziemi i na rzecz jej ponownego przywłaszczenia, stawiany od Azji po Afrykę, wyznacza pole najbardziej decydującej, a na pewno najbardziej zacieklej walki, jaka toczy się teraz na Ziemi (Moyo, Yeros 2005).

Od Gór Chiapas po równiny Bangladeszu to kobiety stawały na czele wielu z tych walk; ich obecność jest też kluczowa dla ruchów squatter-skich i odzyskujących sprywatyzowane ziemie. To również kobiety, skonfrontowane z nową falą prywatyzacji terenów uprawnych i podwyżkami cen żywności, zaczęły rozszerzać obszary rolnictwa samozaopatrzeniowego (*subsistence farming*), wykorzystując w tym celu wszelkie dostępne tereny publiczne i przekształcając tym samym krajobraz wielu miast. Jak pisałam gdzieś indziej, odzyskiwanie i rozszerzanie takich dostarczających

4 *Tequio* to wywodząca się z prekolonialnej Mezoameryki forma pracy kolektywnej, gdzie członkowie społeczności łączą swe siły i zasoby we wspólnym przedsięwzięciu – budowie szkoły, studni, drogi itp.

środków przetrwania upraw stanowi jedną z zasadniczych walk kobiet w Bangladeszu, która przyczyniła się do powstania Zrzeszenia Kobiet Bez Ziemi (*Landless Women Association*), od roku 1992 prowadzącego akcje okupowania pól uprawnych (Federici, 2012). W Indiach to również kobiety stały w pierwszym szeregu ruchu odzyskiwania ziem i sprzeciwu wobec budowania zapór wodnych. Powstał tam też Narodowy Sojusz na Rzecz Prawa Kobiet do Żywności (*National Alliance for Women's Food Rights*), wyrastający z działalności trzydziestu pięciu kobiecych grup, które podjęły wspólną kampanię przeciw próbom opatentowania nasion gorczycy przez jedną z amerykańskich korporacji. Podobne walki mają miejsce w Afryce i Ameryce Południowej, a coraz częściej także w krajach uprzemysłowionych, gdzie obserwujemy rozwój miejskiego rolnictwa i solidarnościowych ekonomii, i gdzie to właśnie kobiety odgrywają zasadniczą rolę.

Inne racje

Mamy zatem do czynienia z *przewartościowaniem* politycznych i kulturowych wartości. W Marksowskiej wizji drogę rewolucji wytyczali robotnicy z fabryk – dziś zaczynamy jednak rozumieć, że nowe paradygmaty wyznaczać mogą ci, którzy i które na polach uprawnych, w kuchniach i w wioskach rybackich walczą o wyswobodzenie ich reprodukcyjnej pracy spod ucisku władzy korporacji, czyli o zachowanie naszego wspólnego bogactwa. W krajach zindustrializowanych także, jak pokazał Chris Carlsson w książce *Nowtopia*, coraz więcej ludzi szuka alternatyw wobec życia regulowanego przez pracę i rynek, choćby dlatego, że w warunkach prekaryzacji praca nie dostarcza już ani podstaw dla tożsamości, ani nie realizuje potrzeby bycia twórczym. W ten sam sposób walki robotnicze poszukują schematu działania innego niż tradycyjny strajk, co odzwierciedlają próby wypracowania nowych modeli protestu i nowych relacji międzyludzkich oraz relacji między człowiekiem a przyrodą. Fenomen ten możemy dostrzec także w praktykach zorientowanych na dobra wspólne, takich jak banki czasu, miejskie ogrody i wspólnotowe struktury odpowiedzialności społecznej. Widzimy to również w preferencji wobec „androgynicznych” modeli tożsamości genderowej, w powstawaniu ruchów osób transpłciowych i interseksualnych oraz w queerowym odrzuceniu płci społecznej i, co za tym idzie, podziału pracy wedle płci. Wspomnieć należy również o rozszerzającej się na skalę światową pasji tatuowania i sztuki ozdabiania ciała, tworzącej nowe i wyobrażone wspólnoty ponad płciowymi, rasowymi i klasowymi podziałami. Te zjawiska

wskazują nie tylko na załamywanie się mechanizmów dyscyplinujących, ale i na głębokie pragnienie, by to, co w nas ludzkie przemodelować w sposób inny i właściwie przeciwny wobec tego, jaki stulecia kapitalistycznej dyscypliny próbowały nam narzucić.

Jak wyraźnie pokazuje ta książka, walki toczone przez kobiety wokół pracy reprodukcyjnej odgrywają kluczową rolę w konstrukcji owej „alternatywy”. Jak pisałam gdzie indziej, w pracy reprodukcyjnej – niezależnie, czy chodzi o rolnictwo samozaopatrzeniowe, edukację czy wychowywanie dzieci – jest coś wyjątkowego, co sprawia, że w sposób szczególnie potrafi ona wytwarzać bardziej kooperatywne więzi społeczne. Tworzenie ludzkich istnień albo produkcja plonów, które trafiają na nasze stoły to doświadczenia jakościowo odmienne od tych towarzyszących produkcji samochodów; doświadczenia te wymagają bowiem nieustannego kontaktu z procesami naturalnymi, których modalności i czasowość są poza naszą kontrolą. Jako taka, praca reprodukcyjna prowadzić może do głębszego zrozumienia naturalnych ograniczeń naszej działalności na tej planecie, które jest kluczowe dla proponowanego przeze mnie projektu ponownego zaczerowania świata. W przeciwieństwie do tego, próby włączenia pracy reprodukcyjnej w parametry przemysłowej organizacji pracy okazywały się oślakane w skutkach. Dość wspomnieć konsekwencje industrializacji rodzenia, która potencjalnie magiczne wydarzenie zamieniła w doświadczenie alienujące i napawające strachem (Pfeufer Kahn 1989, 20–36).

Przez pryzmat tych społecznych ruchów dostrzec możemy, na różne sposoby, wyłanianie się odmiennej racjonalności, nie tylko sprzeciwiającej się społecznej i ekonomicznej nierówności, ale łączącej nas na nowo z przyrodą i na nowo odkrywającej, co znaczy bycie człowiekiem. Jednak ta nowa kultura pojawia się dopiero na horyzoncie, ponieważ ujarzmienie naszych podmiotowości w ramach kapitalistycznej logiki wciąż jest bardzo silne. Skala przemocy manifestowanej przez mężczyzn wszystkich krajów i klas wobec kobiet jest jednocześnie miarą tego, jak daleką drogę musimy jeszcze przejść, by móc zacząć mówić o dobrach wspólnych. Martwi mnie także to, że niektóre feministki przykładają rękę do kapitalistycznej dewaluacji reprodukcji. Wystarczy zauważyć, jaki strach wywołuje w nich przyznanie, że kobiety mogą spełnić szczególną rolę w zadaniu reorganizacji pracy reprodukcyjnej, i z jaką gotowością stwierdzają, że czynności reprodukcyjne to zawsze tylko jedna z odmian pańszczyzny. To moim zdaniem duży błąd. Praca reprodukcyjna jako materialna podstawa naszego życia i pierwsza z płaszczyzn, na której praktykować możemy naszą zdolność samo-rządności, okazuje się być raczej „strefą zero” (*ground zero*) rewolucji.

Praca reprodukcyjna jako materialna podstawa naszego życia i pierwsza z płaszczyzn, na której praktykować możemy naszą zdolność samo-rządności, okazuje się być raczej „strefą zero” (*ground zero*) rewolucji.

Wykaz literatury

- Berardi, Franco „Bifo”. 2009. *Precarious Rhapsody*. London: Minor Compositions.
- Conner, Clifford D. 2005. *A People's History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanics*. New York: Nation Books.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press.
- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2012. *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Kraków: Wydawnictwo Korporacji Ha!art.
- Kahn, Robbie Pfeufer. 1989. „Women and Time in Childbirth and Lactation”. W *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, red. Frieda Johles Forman i Caoran Sowron. Oxford: Pergamon Press.
- Mander, Jerry. 1991. *In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Marks, Karol. 1951. *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej. Tom 1. Proces wytwarzania kapitału*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Samuel, Raphael. 1992. „Mechanization and Hand Labour in Industrializing Britain”. W *The Industrial Revolution and Work in Nineteenth-Century Europe*, red. Lenard R. Berlanstein London: Routledge.
- Sarkar, Saral. 1999. *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*. London: Zed Books.
- Shapiro, Tricia. 2010. *Mountain Justice: Homegrown Resistance to Mountaintop Removal for the Future of Us All*. Oakland: AK Press.
- Shiva, Vandana. 1989. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Ullrich, Otto. 1992. „Technology”. W *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, red. Wolfgang Sachs. London: Zed Books.
- Wackernagel, Mathis i William Rees. 1996. *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*. Philadelphia: New Society Publishers.
- Weatherford, Jack. 1988. *Indian Givers: How the Indians of the Americas Transformed the World*. New York: Fawcett Books.
- Weber, Max. 1999. „Nauka jako zawód czy powołanie?”. Tłum. Paweł Dybel. W Zdzisław Krasnodębski. *M. Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wypijewski, JoAnn. 2009. „Death at Work in America”. *Counterpunch*.

29 kwietnia 2009. <https://www.counterpunch.org/2009/04/29/death-at-work-in-america/>.

SILVIA FEDERICI – feministka nawiązująca do tradycji autnomistycznego marksizmu, członkini Midnight Notes Collective. Wykłada na Uniwersytecie Hofstra. Współzałożycielka Committee for Academic Freedom in Africa. Autorka między innymi: *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (2012), *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004).

Dane adresowe:

Emerita Professor

Hofstra University, Hempstead, New York,

email: silvia.federici@hofstra.ed

Cytowanie:

Federici, Silvia. 2019. “Ponowne zaczarowanie świata: Technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych”. *Praktyka Teoretyczna* 3(33): 17–28.

DOI: 10.14746/prt.2019.3.2

Author: Silvia Federici

Title: Re-enchanting of the World: Technology, the Body, and the Construction of the Commons.

Abstract: This is a translation of the final chapter of *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons* (2019) by Silvia Federici. The author opposes the opinion that technological development brings about more freedom for society and illustrates how it is accompanied by a growing level of exploitation. According to her, the exploitation of labour is rendered possible by “a history of the disaccumulation” of common goods and pre-capitalist capacities, connected to our immediate, non-privatised contact with nature. In the second part, Federici argues that today’s struggles in defense of the commons, often led by women, has gained fundamental and global importance. She advocates for reproductive labor as a responsible and paradoxically subversive strategy in the face of political and ecological crisis.

Keywords: body, technology, commons, women’s resistance movements, reproduction