



Omnia sunt communia

- 1. Che la comune ritorna.*
- 2. Abitare da rivoluzionari.*
- 3. Per finirla con l'economia.*
- 4. Formare una potenza comune.*

1. Uno scrittore egiziano, liberale convinto, scriveva ai tempi ormai lontani della prima piazza Tahrir: «Le persone che ho visto in piazza Tahrir erano degli esseri nuovi che non somigliavano più a quelli con i quali ero quotidianamente in rapporto, come se la rivoluzione avesse ricreato degli Egiziani di una qualità superiore [...], come se la rivoluzione che aveva liberato gli Egiziani dalla paura li avesse ugualmente guariti dai loro problemi sociali [...] Piazza Tahrir era diventata simile alla Comune di Parigi. Era stato rovesciato il regime e al suo posto si era instaurato il potere del popolo. Si erano create delle commissioni di ogni genere, come quella per le pulizie o quella incaricata di costruire delle latrine e delle sale da bagno. Dei medici volontari avevano costruito degli ospedali da campo». A Oakland, il movimento Occupy teneva la piazza Oscar Grant in quanto «Comune di Oakland». A Istanbul non si trovò, fin dai primi giorni, un nome più giusto di «Comune di Taksim» per designare quello che era nato. Un modo di dire che la rivoluzione non era ciò sul quale un giorno sarebbe sfociata Taksim, ma la sua esistenza in atto, la sua effervescente immanenza, qui e ora.

Nel settembre 2002 un povero villaggio del delta del Nilo di 3.000 abitanti, Tahsin, dichiarò la sua indipendenza dallo Stato egiziano. «Non si pagheranno più le tasse. Non si pagherà più la scuola. Ce la faremo da soli la scuola. Ci occuperemo noi dei rifiuti, delle nostre strade. E se un funzionario dello stato mette piede nel villaggio per qualcosa di diverso dall'aiutarci, lo cacciamo», dissero gli abitanti. Sulle alte montagne di Oaxaca, all'inizio degli anni Ottanta, degli Indiani che cercavano di formulare quello che costituiva la specificità della loro forma di vita, arrivarono alla nozione di «comunalità». L'essere comunale indiano è allo stesso tempo ciò che riassume il suo fondo tradizionale e ciò che l'opponesse al capitalismo, in vista di una «ricostruzione etica dei popoli». Si è anche visto, recentemente, il PKK convertirsi al comunismo libertario di Murray Bookchin, e preferire una federazione di comuni alla costruzione di uno Stato kurdo.

Non solo la comune non è morta, ma ritorna. E non torna per caso e in qualsiasi momento. Ritorna nello stesso momento in cui lo Stato e la borghesia svaniscono in quanto forze storiche. Infatti fu l'emersione dello Stato e della borghesia che annunciò la sconfitta della rivolta comunista che scosse la Francia e l'Italia dall'XI° al XIII° secolo. La comune, a quel tempo, non era la città franca e neanche la collettività che si dota di istituzioni di autogoverno. Se pur si ottenne a volte che la comune venisse riconosciuta da una o l'altra autorità, generalmente alla fine di aspre lotte, essa non ne ha bisogno per esistere. Non ha neanche necessità di una Carta e quando ce n'è una è molto raro che fissi una qualsiasi forma di costituzione politica o amministrativa. Essa può avere un sindaco o meno. Quello che costituisce la comune, allora, è il mutuo giuramento prestato dagli abitanti di una città o di una campagna di *resistere insieme*. Nel caos dell'XI° secolo la comune significa giurarsi assistenza, impegnarsi a curarsi gli uni degli altri e a difendersi contro ogni oppressore. È letteralmente una *conjuratio* e i congiurati sarebbero restati qualcosa di onorevole se nei secoli seguenti i giuristi reali, per meglio sbarazzarsene, non li avessero associati all'idea di complotto. Uno storico dimenticato riassume: «Senza associazione attraverso il giuramento non ci sarebbe stata alcuna comune e questa associazione era sufficiente perché vi fosse una comune. Comune ha esattamente lo stesso senso di giuramento comune». La comune quindi è il patto di affrontare insieme il mondo. È contare sulle proprie forze come fonte

della propria libertà. Non è un'entità quello a cui si punta: è *una qualità del legame e una maniera d'essere nel mondo*. Un patto che infatti implose con l'accaparramento di tutte le cariche e di tutte le ricchezze da parte della borghesia, con il dispiegamento dell'egemonia statale. È questo senso originario, medievale, della comune, perduto per molto tempo, che non si sa come fu ritrovato dalla frazione federalista della Comune di Parigi nel 1871. Ed è di nuovo questo senso che risorge periodicamente da allora, dal movimento delle comuni sovietiche – che fu la punta di diamante dimenticata della rivoluzione bolscevica prima di essere liquidato dalla burocrazia staliniana – fino all'«intercomunalismo rivoluzionario» di Huey P. Newton passando per la Comune di Kwangju del 1980 in Corea del Sud. Dichiarare la Comune significa ogni volta far uscire il tempo storico dai suoi cardini, far breccia nel continuum disperato delle sottomissioni, nel concatenamento senza ragione dei giorni, nella cupa lotta di ciascuno per la sopravvivenza. Dichiarare la Comune è accettare di *legarsi*. Nulla sarà più come prima.

2. Gustav Landauer scriveva: «Nella vita comunitaria degli uomini c'è una sola struttura adeguata dello spazio: la comune e la confederazione di comuni. Le frontiere della comune sono piene di senso (cosa che naturalmente esclude la dismisura, ma non la irragionevolezza o l'inopportunità in casi isolati): esse circondano un luogo che finisce naturalmente lì dove finisce». Che una realtà politica possa essere essenzialmente spaziale, ecco qualcosa che sfida la comprensione moderna. Da un lato perché siamo stati abituati a pensare la politica come una cosa astratta nella quale si distribuiscono, da destra a sinistra, posizioni e discorsi. Dall'altra perché ereditiamo dalla modernità una concezione dello spazio come estensione vuota, uniforme e misurabile, nella quale prendono posto oggetti, creature o paesaggi. Tuttavia il mondo sensibile non si dà a noi in questo modo. Lo spazio non è neutro. Le cose e gli esseri non occupano al suo interno una posizione geometrica, ma l'affettano e ne sono affettati. I luoghi sono irriducibilmente carichi – di storie, impressioni e emozioni. Una comune si lega al mondo a partire dal luogo che gli è proprio. Né entità amministrativa né semplice suddivisione geografica, essa esprime piuttosto un certo livello di condivisione inscritto territorialmente. Ciò facendo aggiunge al territorio una dimensione di profondità che nessuno stato maggiore potrà far figurare sulle sue mappe. Con la sua sola esistenza rompe la suddivisione ragionata dello spazio e destina alla sconfitta ogni velleità di «pianificazione del territorio».

Il territorio della comune è fisico perché è esistenziale: laddove le forze d'occupazione pensano lo spazio come una rete ininterrotta di *clusters* ai quali differenti operazioni di *branding* danno l'apparenza della diversità, la comune si pensa innanzitutto come rottura concreta, situata, con l'ordine globale del mondo. La comune abita il suo territorio e lo plasma mentre questo gli offre una dimora e un riparo. Vi tesse i legami necessari, si nutre della sua memoria, trova un senso e un linguaggio alla terra. In Messico, un antropologo indiano, uno di quelli che difende ormai la «comunalità» come principio direttivo della loro politica, dichiara a proposito della comune Ayuujk: «la comunità è descritta come qualcosa di fisico, con le parole “najx” e “kajp” (“najx”, la terra, e “kajp”, il popolo). “Najx,

la terra, rende possibile l'esistenza del "kajp", il popolo, ma il popolo, "kajp", dà un senso alla terra, "najx". Un territorio intensamente abitato finisce per divenire in se stesso un'affermazione, un'esplicitazione, un'espressione di quello che si vive. Ciò si può osservare sia in un villaggio Bororo, la pianta del quale rende manifesto il rapporto degli abitanti con gli dei, che nella fioritura di tag che seguono ad una rivolta, un'occupazione di piazze o un qualsiasi momento in cui la plebe si mette ad abitare di nuovo lo spazio urbano.

Il territorio è ciò attraverso cui la comune prende corpo, trova la sua voce, accede alla presenza. «Il territorio è il nostro spazio di vita, le stelle che vediamo la notte, il calore o il freddo, l'acqua, la sabbia, la ghiaia, la foresta, il nostro modo d'essere, di lavorare, la nostra musica, *la nostra maniera di parlare*». Così si esprime un indiano Nahua, uno dei *comuneros* che ripresero con le armi, negli anni Ottanta, le terre comunali di Ostula che erano state sequestrate da una banda di piccoli proprietari terrieri del Michuacan, per dichiararvi la Comune autonoma di San Diego Xayakalan. Il fatto è che ogni esistenza, se ha un minimo di presa sul mondo, ha bisogno di una terra in cui iscriversi, che sia a Seine-Saint-Denis o nelle terre aborigene d'Australia. Abitare significa iscriversi, raccontarsi anche alla terra, che è una cosa che ancora possiamo sentire nella parola geo-grafia. Il territorio sta alla comune come la parola sta al senso – cioè mai come un semplice mezzo. È qui che la comune si oppone fundamentalmente allo spazio infinito dell'organizzazione mercantile: il suo territorio è la tavoletta d'argilla che svela il suo senso, e non una semplice estensione dotata di funzioni produttive abilmente ripartite da un pugno di esperti della pianificazione. Tra un luogo abitato e una zona d'attività vi sono le stesse differenze che sussistono tra un diario intimo e un'agenda. Due usi della terra, due usi dell'inchiostro e della carta, che non si assomigliano in nulla.

Ogni comune, in quanto decisione d'affrontare insieme il mondo, pone questo al suo centro. Quando un teorico della comunaltà scrive che essa «è inerente all'esistenza e alla spiritualità dei popoli indigeni, caratterizzata dalla reciprocità, la collettività, i legami di parentela, le lealtà primordiali, la solidarietà, il mutuo aiuto, il *tequio*, l'assemblea, il consenso, la comunicazione, l'orizzontalità, l'autosufficienza, la difesa del territorio, l'autonomia e il rispetto della terra madre», dimentica di dire che è lo scontro con l'epoca che ha richiesto questa teorizzazione. La necessità di autonomizzarsi dalle infrastrutture del potere non significa aspirare all'autarchia, ma si deve al fatto che solo così è possibile conquistare la libertà politica. La comune non si accontenta di dirsi tale: quello che essa intende rendere manifesto prendendo corpo non è la sua identità o l'idea che si è fatta di se stessa, ma l'idea che si fa della vita. La comune non può d'altra parte crescere che a partire dal suo fuori, come un organismo che vive solo dell'interiorizzazione di quello che lo circonda. La comune, proprio perché vuole ingrandirsi, può nutrirsi solamente di ciò che non è. Dal momento che si separa dal suo fuori perde vitalità, si autodivora, si dilania, diventa inespressiva o si lascia andare a quello che i greci, proprio perché si sentono isolati dal resto del mondo, chiamano su scala dell'intero paese «cannibalismo sociale». Per la comune non c'è differenza tra guadagnare in potenza e curarsi essenzialmente del proprio rapporto con quello che non è. Storicamente, le comuni del 1871, quella di Parigi ma anche quelle di Limoges, Périgueux, Lione, Marsiglia, Grenoble, Le Creusot, Saint-Étienne, Rouen, come le comuni medievali, sono state condannate dal loro isolamento. Ed esattamente

come, una volta che la calma fu ristabilita in provincia, fu possibile a Thiers schiacciare il proletariato parigino nel 1871, alla stessa maniera la principale strategia della polizia turca al momento dell'occupazione di Taksim è stata quella di impedire alle manifestazioni che partivano dai quartieri in agitazione di Gazi e Besiktas o dai quartieri anatolici dell'altro lato del Bosforo di raggiungere Taksim, e a Taksim di mettersi in collegamento con loro. Il paradosso che affronta la comune è dunque il seguente: essa deve contemporaneamente riuscire a far consistere una realtà territoriale eterogenea all'«ordine globale» e suscitare e stabilire dei legami tra delle consistenze locali, cioè staccarsi dal radicamento che la costituisce. Se uno dei due obiettivi non viene raggiunto: o la comune incistata nel suo territorio si fa lentamente isolare e sopprimere; oppure diviene un gregge errante, senza terra, estranea alle situazioni che attraversa, ispirando al suo passaggio nient'altro che diffidenza. È quello che accadde al distaccamento della Lunga Marcia nel 1934. Due terzi dei combattenti vi trovarono la morte.

3. Che il cuore della comune sia precisamente quello che le sfugge, ciò che la traversa senza che possa mai appropriarsene, era già la caratteristica delle *res communes* nel diritto romano. Le «cose comuni» erano l'oceano, l'atmosfera, i templi; ciò di cui non ci si può appropriare in quanto tale: ci si può appropriare di qualche litro d'acqua di mare, di una striscia della riva o delle pietre di un tempio ma non si può possedere il mare o un luogo sacro in quanto tali. Le *res communes* sono paradossalmente quello che resiste alla reificazione, alla loro trasformazione in *res*, in *cose*. È la denominazione in diritto pubblico di quello che sfugge al diritto pubblico: quello che è di uso comune è irriducibile alle categorie giuridiche. Il linguaggio, tipicamente, è «il comune»: ci si esprime *grazie* a lui, *attraverso* di esso, ma allo stesso tempo nessuno può possederlo in proprio. Si può solo farne *uso*.

In questi ultimi anni degli economisti si sono dedicati a sviluppare una nuova teoria dei «commons». I «commons» sarebbero l'insieme delle cose che il mercato ha difficoltà a valutare ma senza le quali non potrebbe funzionare: l'ambiente, la salute mentale e fisica, gli oceani, l'educazione, la cultura, i Grandi Laghi, etc., ma anche le grandi infrastrutture (le autostrade, Internet, le reti telefoniche o fognarie, etc.). Secondo questi economisti, inquieti per lo stato del pianeta e desiderosi di un miglior funzionamento del mercato, bisognerebbe inventare per questi «commons» una nuova forma di «governance» che non riposi esclusivamente su di esso. *Governing the Commons* è il titolo del recente best-seller di Elinor Ostrom, premio Nobel dell'economia nel 2009, in cui vengono definiti otto principi per «gestire i commons». Avendo compreso che c'era un posto da occupare in un'eventuale «amministrazione dei commons», Negri e consorti hanno fatto propria questa teoria, al fondo perfettamente liberale, estendendo la nozione di comune alla totalità di quello che produce il capitalismo, arguendo che essa deriva in ultima istanza dalla cooperazione produttiva tra gli umani, ai quali non rimane che appropriarsene attraverso un'insolita «democrazia del comune». Gli eterni militanti, sempre a corto di idee, si sono affrettati a mettersi al seguito e si ritrovano adesso a rivendicare «la salute, l'alloggio, l'immigrazione,

il lavoro di cura, l'educazione, le condizioni di lavoro nell'industria tessile» come altrettanti «commons» di cui appropriarsi. Se continuano su questa via non tarderanno a rivendicare l'autogestione delle centrali nucleari, non senza aver chiesto prima quella della NSA, visto che Internet deve appartenere a tutti. Dei teorici più raffinati immaginano invece di fare del «comune» l'ultimo principio metafisico tirato fuori dal cilindro magico d'Occidente. Un'«archè», scrivono, nel senso di ciò che «ordina, comanda e regge tutta l'attività politica», un nuovo «inizio» che dovrà far nascere delle nuove istituzioni e un nuovo governo del mondo. Quello che c'è di sinistro in tutto ciò è l'incapacità a immaginare qualcosa di diverso, in guisa di rivoluzione, di un mondo scortato da un'amministrazione degli uomini e delle cose ispirato ai deliri di Proudhon e alle tristi fantasie della Seconda Internazionale. Le comuni contemporanee non rivendicano l'accesso né la presa in carico di un qualsiasi «comune»; esse invece mettono in opera immediatamente una forma di vita comune, ovvero elaborano un *rapporto comune* rispetto a ciò di cui non possono appropriarsi, a cominciare dal mondo.

Quand'anche questi «commons» passassero nelle mani di una nuova specie di burocrazia, in fondo non cambierebbe nulla di ciò che ci uccide. Tutta la vita *sociale* delle metropoli opera come una gigantesca impresa di demoralizzazione. Ciascuno, in ogni aspetto della sua esistenza, è rigorosamente *gestito* dall'organizzazione d'insieme del sistema mercantile. Si può anche militare in una o l'altra organizzazione, uscire con la propria banda di «amici»; in ultima istanza, il modo è «ciascuno per sé» e non c'è ragione alcuna di credere che possa andare diversamente. Ogni movimento, ogni vero incontro, ogni episodio di rivolta, ogni sciopero, ogni occupazione, è una breccia aperta nella falsa evidenza di *questa vita*, attesta che una vita *comune* è possibile, desiderabile, potenzialmente ricca e gioiosa. A volte sembra come che tutto cospiri a dissuaderci dal crederci, a cancellare ogni traccia di altre forme di vita – da quelle che si sono spente a quelle che ci si appresta a sradicare. I disperati che sono al comando della nave temono innanzitutto il fatto di avere a bordo dei passeggeri meno nichilisti di loro. E in effetti tutta l'organizzazione di questo mondo, cioè la nostra rigorosa dipendenza da quella, è una quotidiana smentita di ogni altra possibile forma di vita.

A misura che la vernice sociale si sgretola, l'urgenza di costituirsi in forza si espande, sotterraneamente ma sensibilmente. Dalla fine del movimento delle piazze, in numerose città spagnole sono sbocciate delle reti di mutuo appoggio per impedire gli sfratti, dei comitati di sciopero e delle assemblee di quartiere, ma anche delle cooperative per tutti e per tutto. Cooperative di produzione, di consumo, d'alloggio, d'insegnamento, di credito e persino delle «cooperative integrali» che vorrebbero prendere in carico ogni aspetto della vita. Tramite questa proliferazione tutta una serie di pratiche che erano state precedentemente marginalizzate si diffondono al di là del ghetto radicale che in qualche modo le aveva riservate a se stesso. Esse acquisiscono anche un grado di serietà e di efficacia fin qui sconosciuto. Sono meno soffocanti. Non sono tutte eguali. Si affronta insieme il bisogno di soldi, ci si organizza per averne o per farne a meno. Tuttavia una falegnameria o un'officina meccanica cooperativa saranno altrettanto penose del lavoro salariato se vengono pensate come un obiettivo in se stesso, invece di essere concepite come mezzo di cui ci si dota in comune. Ogni entità economica è votata alla morte, è *già* la morte, se

la comune non riesce a smentire la sua pretesa di completezza. La comune è allora ciò che fa comunicare tra di esse tutte le comunità economiche, quello che le trapassa e le eccede, è il legame che contrasta la loro propensione all'autocentrimento. Il tessuto etico del movimento operaio barcellonese dell'inizio del XX° secolo può servire da guida alle sperimentazioni in corso. Quello che costituiva il suo carattere rivoluzionario non era né i suoi atenei libertari né i suoi padroncini che stampavano di contrabbando la moneta con il simbolo della CNT-FAI, né i sindacati di categoria, né le sue cooperative operaie, né i suoi gruppi di *pistoleros*. Era il *legame* tra tutto questo, la vita che si diffondeva tra tutto ciò e che non è assegnabile a nessuna di queste attività, a nessuna di queste entità. Questa era la sua base inespugnabile. È d'altra parte interessante notare che al momento dell'insurrezione del 1936 i soli a legare offensivamente tutte le componenti del movimento anarchico siano stati quelli del gruppo Nosotros, una banda marginalizzata che il movimento sospettava di «anarco-bolscevismo» e che subì un mese dopo un processo e una semi-esclusione da parte della FAI.

In un buon numero di paesi europei colpiti dalla «crisi» si assiste a un ritorno massiccio dell'economia sociale e solidale e delle ideologie cooperativiste e mutualiste che l'accompagnano. L'idea è quella che potrebbe costituire un'«alternativa al capitalismo». Noi vi vediamo invece un'alternativa alla lotta, un'alternativa *alla comune*. Per convincersene è sufficiente guardare alla maniera in cui l'economia sociale e solidale è stata strumentalizzata dalla Banca mondiale negli ultimi vent'anni, specie in America del Sud, come tecnica di pacificazione politica. È risaputo che il lodevole progetto di aiutare i paesi del «Terzo Mondo» a svilupparsi è nato negli anni Sessanta dallo spirito particolarmente contro-insurrezionale di Robert McNamara, il segretario della Difesa degli Stati-Uniti dal 1961 al 1968, l'uomo del Vietnam, dell'Agente Arancio e dell'operazione Rolling Thunder. L'essenza di questo progetto economico in sé non ha nulla di economico: è puramente politica e il suo principio è semplice. Per assicurare la «sicurezza» degli Stati-Uniti, cioè per vincere le insurrezioni comuniste, bisogna privarle della loro migliore causa: l'eccessiva povertà. Niente povertà, niente insurrezione. Del puro Galula. «La sicurezza della repubblica, scriveva McNamara nel 1968, non dipende solo e soprattutto dalla sua potenza militare ma anche dall'elaborazione di sistemi stabili, economici e politici, tanto da noi che nei paesi in via di sviluppo del mondo intero». In una simile prospettiva la lotta contro la povertà ha molti meriti: prima di tutto permette di occultare il fatto che il vero problema non è la povertà ma la ricchezza – il fatto che qualcuno detenga, con il potere, l'essenziale dei mezzi di produzione; quindi ne fa una questione d'ingegneria sociale e non un dato politico. Chi motteggia sul quasi sistematico fallimento degli interventi della Banca mondiale dagli anni Settanta in poi per ridurre la povertà, farebbe meglio a prendere in conto che sono stati dei gran successi *in relazione ai loro veri scopi*: prevenire l'insurrezione. Un bel percorso durato fino al 1994.

1994, il Programma nazionale di solidarietà (PRO-NASOL) lanciato in Messico appoggiandosi su 170.000 «comitati di solidarietà» locali per ammortizzare gli effetti della violenta destrutturazione sociale, che era la logica introduzione agli accordi di libero scambio con gli Stati-Uniti, sfocia nell'insurrezione zapatista. Da allora, la Banca mondiale scommette solo sul micro-credito, «il rinforzamento dell'autonomia e l'*empowerment* dei

poveri» (Rapporto della Banca mondiale del 2001), le cooperative, le casse mutue, ovvero: l'economia sociale e solidale. «Favorire la mobilitazione dei poveri in organizzazioni locali attraverso cui controllino le istituzioni statali, partecipino al processo di decisione locale e, in questo modo, collaborino ad assicurare il primato della legge nella vita quotidiana», dice lo stesso Rapporto. Traducete: cooptare nelle nostre reti i leader locali, neutralizzare i gruppi contestatari, valorizzare il «capitale umano», integrare nei circuiti mercantili pur se marginali tutto quello che, sinora, gli sfuggiva. L'integrazione di decine di migliaia di cooperative e di fabbriche recuperate nel programma «Argentina al lavoro» è il capolavoro contro-insurrezionale di Cristina Kirchner, la sua calibrata risposta alla sollevazione del 2001. Il Brasile non è da meno: il suo Segretariato nazionale dell'economia solidale, che nel 2005 contava già 15.000 imprese, si integra armoniosamente nella *success story* del capitalismo locale. La «mobilitazione della società civile» e lo sviluppo di un'«altra economia» non sono la risposta adeguata alla «strategia dello choc», come crede ingenuamente Naomi Klein, ma l'altro capo del dispositivo. Insieme alle cooperative è anche la forma-impresa, alfa e omega del neoliberalismo, che si diffonde. Non ci si può piattamente felicitarsi, come fa certa sinistra greca, che nel proprio paese negli ultimi due anni siano nate un gran numero di cooperative autogestite. Perché la Banca mondiale altrove fa la stessa cosa e con identica soddisfazione. L'esistenza di un settore economico marginale sostenitore del sociale e del solidale non rimette in questione in nessun modo la concentrazione del potere politico e dunque di quello economico. Anzi, lo preserva da ogni rimessa in questione. Dietro questo bastione difensivo gli armatori greci, l'esercito e le grandi imprese del paese possono continuare il loro *business as usual*. Un po' di nazionalismo, una spruzzata di economia sociale e solidale e l'insurrezione può aspettare.

Perché l'economia possa pretendere allo statuto di «scienza dei comportamenti» oppure di «psicologia applicata» c'è bisogno di far proliferare sulla superficie della Terra la creatura economica – l'essere del bisogno. L'essere del bisogno, il bisognoso, non si trova in natura. Per molto tempo sono esistite solamente delle maniere di vivere e non dei bisogni. Si abitava una certa porzione di mondo e si sapeva come nutrirsi, vestirsi, divertirsi, farsi un tetto. I bisogni sono stati storicamente prodotti attraverso lo sradicamento degli uomini dal loro mondo. Che abbia preso la forma della razzia, dell'espropriazione, delle *enclosures* o della colonizzazione, poco importa. I bisogni sono quello attraverso cui l'economia ha gratificato l'uomo come prezzo del mondo di cui l'ha privato. Noi partiamo da questo, sarebbe vano negarlo. Ma se la comune prende in carico dei bisogni non lo fa per una preoccupazione economica d'autarchia, ma perché la dipendenza economica da questo mondo è un fattore politico non meno che esistenziale d'avvilimento continuo. La comune risponde ai bisogni per annientare in noi l'essere del bisogno. Il suo gesto elementare è, laddove viene accusata una mancanza, di dotarsi dei mezzi per farla scomparire ogni volta che si presenta. Qualcuno ha un «bisogno di casa»? Non ci si limita a costruirla, si mette in piedi un'officina per permettere a chiunque di costruirsi rapidamente una casa. Si prova la necessità di un luogo per riunirsi, parlare o far festa? Lo si occupa oppure se ne costruisce uno che si metterà a disposizione anche di coloro che «non fanno parte della comune». La questione, come si vede, non è quella dell'abbondanza ma della scomparsa del bisogno, cioè della partecipazione a una potenza collettiva che sia in grado di dissolvere la

sensazione di affrontare il mondo da soli. L'ebbrezza del movimento non è sufficiente; sono necessari una serie di *mezzi*. Per questo conviene fare la differenza tra la recente ripresa della fabbrica Vio-Me di Salonicco da parte dei suoi operai e un buon numero di tentativi argentini d'autogestione disastrosa, ai quali Vio-Me comunque si è ispirata. La ripresa della fabbrica è stata concepita da subito come un'offensiva politica che si appoggiava sul resto del «movimento» greco e non come un semplice tentativo di economia alternativa. Con le stesse macchine, questa fabbrica di materiale edile si è riconvertita nella produzione di gel disinfettante che viene fornito in particolare agli ambulatori medici tenuti dal «movimento». In questo caso è l'eco *tra* le diverse parti del «movimento» che prende il carattere di comune. Se la comune «produce» lo fa solo incidentalmente; se soddisfa i nostri «bisogni» in qualche modo lo fa in più, in aggiunta al suo desiderio di vita comune, e non prendendo la produzione e i bisogni come suo oggetto.

È nell'offensiva aperta contro questo mondo che la comune troverà gli alleati che esige la sua crescita. La crescita delle comuni è la vera crisi dell'economia e la sola seria decrescita.

4. Una comune può formarsi in qualsiasi situazione, attorno a qualsiasi «problema». Gli operai delle fabbriche AMO, pionieri del comunismo bolscevico, aprirono la prima casa-comune dell'URSS perché dopo anni di guerra civile e di rivoluzione gli mancava crudelmente un luogo per andare in vacanza. Un comunardo scrisse nel 1930: «E quando sul tetto della datcha collettiva cominciarono a tamburellare le lunghe piogge d'autunno, sotto questo tetto fu presa una decisione: continuiamo la nostra esperienza durante l'inverno». Se non esiste un punto di partenza privilegiato per la nascita di una comune è perché non esistono punti privilegiati d'entrata nell'epoca. Ogni situazione, per poco che la si viva conseguentemente, ci riporta a questo mondo e ci lega a lui, a ciò che vi è di invivibile come a ciò che si presenta come incrinatura e apertura. In ogni dettaglio dell'esistenza ne va dell'intera forma di vita. Poiché l'oggetto di ogni comune, in fin dei conti, è il mondo essa deve quindi fare attenzione a non lasciarsi determinare interamente dal compito, la questione o la situazione che presiederanno alla sua costituzione e che furono solo *l'occasione* dell'incontro. Nel dispiegamento di una comune, una soglia salutare viene così sorpassata quando il desiderio d'essere insieme e la potenza che ne deriva cominciano a oltrepassare le ragioni iniziali della sua costituzione.

Se è restato un insegnamento dagli ultimi sollevamenti, a parte le tecniche di piazza e il ricorso ormai universale alla maschera a gas – simbolo di un'epoca divenuta definitivamente irrespirabile –, è un'iniziazione alla gioia che vale quanto un'intera educazione politica. Tutti, anche i pezzi di merda dalla nuca rasata di Versailles, negli ultimi anni hanno preso gusto alla manifestazione selvaggia e agli scontri con gli sbirri. Ogni volta le situazioni d'urgenza, di rivolta, d'occupazione, hanno fatto nascere più di quello che inizialmente esse stesse hanno messo in gioco a livello di rivendicazione, strategia o speranza. Quelli che sono andati a Taksim per impedire che venissero segati seicento alberi vi hanno trovato qualcos'altro da difendere: la piazza stessa in quanto matrice e espressione di una potenza ritrovata, dopo dieci anni di castrazione politica e di smembramento preventivo di ogni

parvenza di organizzazione politica.

Quello che testimonia della comune nell'occupazione di piazza Tahrir, della Puerta del Sol, in certe occupazioni americane o negli indimenticabili quaranta giorni della libera repubblica della Maddalena in Val di Susa, è il fatto di scoprire che ci si può organizzare su di una quantità di piani impossibili da totalizzare. È questo che ci ha inebriato: il sentimento di partecipare, di fare l'esperienza di una potenza comune, inassegnabile e, anche se per poco tempo, invulnerabile. Invulnerabile perché la gioia che circondava ogni momento, ogni gesto, ogni incontro, non potrà *mai* esserci tolta. Chi fa da mangiare per 1.000 persone? Chi fa la radio? Chi scrive i comunicati? Chi tira la catapulta sugli sbirri? Chi costruisce una casa? Chi taglia la legna? Chi sta parlando in assemblea? Non si sa e non importa a nessuno: tutto questo è *una forza senza nome*, come disse un Bloom spagnolo prendendo a prestito senza saperlo questa nozione agli eretici del Libero Spirito del XIV° secolo. Il solo fatto di sentire che quello che si fa, quello che si vive, partecipa di uno spirito, di una forza, di una ricchezza comune permette di farla finita con l'economia, cioè con il calcolo, la misura, la valutazione, con tutta questa piccola mentalità contabile che ovunque è il segno del risentimento, in amore come nelle officine. Un amico che era stato accampato per molto tempo in piazza Syntagma si è stupito del fatto che gli domandassimo come i Greci avrebbero potuto organizzare la loro sopravvivenza alimentare se il movimento avesse incendiato il Parlamento e messo in ginocchio l'economia del paese: «Dieci milioni di persone non si sono mai lasciate morire di fame. Anche se tutto ciò forse avrebbe dato luogo a qualche piccola scaramuccia qui e là, questo disordine sarebbe stato infimo rispetto a quello che regna ordinariamente».

La specificità della *situazione* alla quale una comune fa fronte sta nel fatto che nel darvisi interamente vi si trova sempre più di ciò che vi si porta o di quello che vi si cerca: vi si trova con sorpresa la propria forza, una resistenza e un'inventività che non si conosceva, e la felicità che si prova ad abitare strategicamente e quotidianamente una situazione d'eccezione. In questo senso *la comune è l'organizzazione della fecondità*. Essa fa nascere sempre più di quello che rivendica. È questo che rende *irreversibile* lo sconvolgimento che ha toccato le folle arrivate in tutte le piazze e le strade di Istanbul. Le folle, forzate per settimane a regolare autonomamente le questioni cruciali dell'approvvigionamento, della costruzione, della cura, della sepoltura o dell'armamento, non imparano solo a organizzarsi, apprendono quello che per la gran parte ignoravano; ovvero: che *possiamo* organizzarci e che questa potenza è fondamentalmente gioiosa. Che questa fecondità della piazza sia stata passata sotto silenzio da parte di tutti i commentatori democratici della «riconquista dello spazio pubblico», la dice lunga sulla sua pericolosità. Il ricordo di quei giorni e di quelle notti fa apparire l'ordinata quotidianità della metropoli ancora più intollerabile e mette a nudo la sua vanità.