



# Lavori prometeici e realismo domestico.

## Helen Hester

- 1. Femminismi postmoderni e folk politics**
- 2. Dare un genere a Prometeo: rischio e politiche collettive.**
- 3. Un luogo prometeico?**
- 4. Contro il realismo domestico**
- 5. Verso un femminismo prometeico**

**Promethean Labors and Domestic Realism.**  
**Pubblicato originariamente su E-Flux Architecture, Artificial Labor, 2017**

Tradotto da **Silvia De Marco e Andrea Raviolo**

# FEMMINISMI POSTMODERNI E FOLK POLITICS



Un eccesso di modestia ha caratterizzato le agende femministe degli ultimi decenni. Carol A. Stabile è tra quante si sono mostrate critiche rispetto all'assenza di un pensiero sistematico nei femminismi postmoderni, rilevando una "crescente enfasi sulla frammentazione e su politiche single-issue"<sup>1</sup>. Stabile respinge questo tipo di pensiero che, "evitando con fermezza 'la totalità', bestia nera della teoria critica contemporanea [...], ignora o rigetta un'analisi strutturale del capitalismo"<sup>2</sup>. Le differenze di entità e portata tra ciò che si sta contrastando e le strategie attuate per contrastarlo generano un senso d'impotenza.

Da un lato, afferma Stabile, i teorici sociali postmoderni "accettano la natura sistematica del capitalismo, resa visibile nel suo consolidamento di potere e nella sua espansione globale [...]. Il potere del capitalismo come sistema viene quindi nominato e identificato come una totalità"; d'altro canto, questi stessi teorici "celebrano forme locali, frammentate o parziali di conoscenza come le uniche forme di conoscenza esperibile" e criticano ogni forma di pensiero speculativo d'insieme per le sue tendenze o applicazioni potenzialmente oppressive<sup>3</sup>. Anche Nancy Fraser ha affrontato tale apparente "restrizione della visione emancipatoria alla *fin de siècle*", collegandola a "un significativo slittamento nell'immaginario femminista" durante gli anni ottanta e novanta – cioè l'allontanarsi dal tentativo di ricostruire una politica economica (redistribuzione) e l'orientarsi verso uno sforzo di trasformazione della cultura (riconoscimento)<sup>4</sup>.

Le eredità di questo tipo di teorizzazione politica – eredità che qualcuno potrebbe descrivere come “folk political” – sono sentite ancora oggi e continuano a modellare quelli che vengono percepiti come orizzonti di possibilità dei progetti progressisti<sup>5</sup>. Spesso preziosi, necessari e efficaci di per sé, questi progetti sono tuttavia insufficienti in quanto fini a se stessi. Nella misura in cui vengono concettualizzati separatamente dal contesto di altre azioni, che operano in tanti modi diversi e su vari livelli, non possono servire come base idonea a qualunque politica che miri a opporsi agli immaginari della destra o a lottare contro il progetto di egemonia espansiva del capitalismo neoliberista. È per tale ragione che il lavoro di Nick Srnicek e di Alex Williams si colloca in una posizione in qualche modo scettica circa la frammentazione e le politiche single-issue, mostrando come problemi quali “lo sfruttamento globale, il cambiamento climatico planetario, l'aumento del surplus di popolazione e le ripetute crisi del capitalismo siano astratti nell'apparenza, complessi nella struttura e non localizzati”<sup>6</sup>. Di conseguenza, una politica basata sull'idea che “ciò che è locale è etico, ciò che è semplice è migliore, ciò che è biologico è salutare, la stabilità è oppressiva e il progresso è concluso” non è sempre l'arma migliore per cercare di lottare con le complesse condizioni tecnomaterialiste del mondo attuale<sup>7</sup>.

Sulla politica progressista aleggia una specie di persistente ansia da astrazione, un'ansia che infesta un certo femminismo di sinistra contemporaneo che ancora non vuole o non può rivalutare criticamente le tendenze che Stabile ha identificato negli anni novanta.

Eppure, di recente, un rinnovato interesse verso politiche emancipatorie ambiziose e orientate al futuro ha iniziato a farsi sentire davvero nelle frange della sinistra e a guadagnare forza e supporto popolare in maniera più ampia<sup>8</sup>. Forse l'esempio più notevole di questa tendenza all'interno degli ambienti di teorizzazione politica di orientamento filosofico è stato l'accelerazionismo, con i suoi appelli a costruire “un'infrastruttura intellettuale” capace di “creare una nuova ideologia, nuovi modelli economici e sociali e una visione del bene in grado di rimpiazzare e sorpassare gli ideali svuotati che oggi governano il nostro mondo”<sup>9</sup>. Queste idee, cosiddette “prometeiche”, hanno generato un interesse notevole, forse perché riflettono e nello stesso tempo contribuiscono al cambiamento di tenore del discorso degli attivisti. Tale aggettivo, curiosamente, è emerso in qualche misura in opposizione al peggiorativo “folk political”, agendo come un'abbreviazione per una serie di valori e prospettive molto differenti. In un recente lavoro critico, Alexander Galloway suggerisce che il “prometeismo” potrebbe essere definito come “tecnologia che permette agli umani di oltrepassare i limiti naturali”<sup>10</sup>. Peter Wolfendale, dal canto suo, lo vede come una “*politica di intervento*” – cosa che parte dall'idea persistente che nulla possa essere esonerato a priori dalla messa in atto di un processo re/visionario<sup>11</sup>.

Anche il femminismo contemporaneo sta cogliendo questo nuovo spirito. Progetti nascenti come lo xenofemminismo, per esempio, stanno cercando di elaborare una politica di genere aperta alla tecnologia e controegemonica adatta a un'era di globalità, complessità e alienazione

e come tali cercano di mostrare impegno nello sviluppo di approcci all'oppressione più sistematici (reminiscenze di quelle prometeiche "prospettive di vittoria" che avevano caratterizzato l'attivismo femminista della seconda ondata)<sup>12</sup>. Ma l'attributo "prometeico" è sempre adeguato quando si riferisce a questi femminismi emergenti? Quali sono le connotazioni di questa designazione e quali tipi di idee privilegia o sembra si lasci sfuggire? Partendo da una discussione sulla nozione di politica prometeica elaborata sia da Ray Brassier che da Alberto Toscano e analizzando criticamente i suoi legami con il genere e con il lavoro, questo saggio esaminerà alcune delle barriere artificiali alla partecipazione e al coinvolgimento nel progetto prometeico, in particolare per ciò che riguarda le esigenze apparentemente conflittuali della riproduzione sociale. Ciò a sua volta porterà a riflettere su alcuni dei dibattiti storici intorno al lavoro di cura e al lavoro riproduttivo nati all'interno del femminismo, nonché a un'analisi delle sfaccettature dei dibattiti che incoraggiano un ripensamento della riproduzione sociale. Lo scopo di questo saggio è suggerire una riconsiderazione del domestico non solo come *oggetto* di ambizione prometeica ma anche come *spazio* da cui lanciare progetti politici emancipatori. Mentre la prima parte prende in esame ciò che il femminismo potrebbe guadagnare dal cogliere il prometeismo, la seconda si spinge nell'investire il prometeismo stesso del compito di imparare dal femminismo.

<sup>1</sup>Carol A. Stabile, *Feminism and the Technological Fix*, Manchester University Press, Manchester 1994, p. 12.

<sup>2</sup> Ivi, p. 13

<sup>3</sup> Ivi, p. 147

<sup>4</sup> Nancy Fraser, *The Fortunes of Feminism: From Women's Liberation to Identity Politics to Anti-Capitalism*, Verso Books, London 2013, p. 9; trad. it. *Fortune del femminismo*, Ombre corte edizioni, Verona 2014

<sup>5</sup> Nick Srnicek e Alex Williams usano il sostantivo “folk politics” e l’aggettivo “folk political” per descrivere una forma di senso comune che non ha connessioni con i meccanismi del potere contemporaneo, e una politica di sinistra che “comporta la feticizzazione degli spazi locali, dell’intervento estemporaneo, del gesto transitorio e di vari tipi di particolarismo”. Vedi Nick Srnicek e Alex Williams, *Inventing the future*, Verso, Londra 2015, p.3; trad. it. *Inventare il futuro*, Nero editions, Roma 2018.

<sup>6</sup> Qui sto pensando in particolar modo alla parziale rinascita di una sinistra in larga misura socialista, inclusi Podemos in Spagna, il Partito laburista di Corbyn nel Regno Unito, la candidatura di Mélenchon alle recenti elezioni presidenziali francesi e la sorprendente popolarità di Sanders negli Stati Uniti.

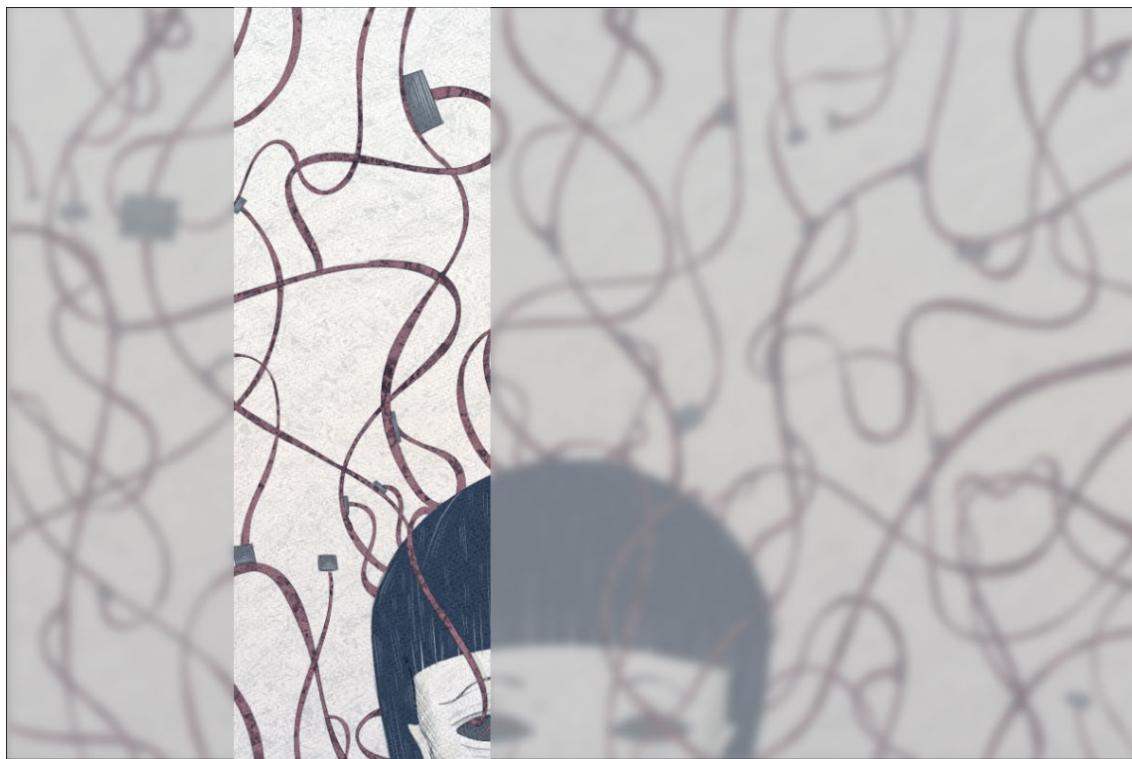
<sup>7</sup> Alex Williams e Nick Srnicek, *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*, in *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, a cura di Robin Mackay e Armen Avanessian, Urbanomic, Falmouth 2014, p.359; trad. it. *Manifesto accelerazionista*, Laterza, Roma-Bari 2018.

<sup>8</sup> Alexander R. Galloway, *Brometheanism*, Culture and Communication (2017)

<sup>9</sup> Peter Wolfendale, *Prometheanism and Rationalism*, Academia.edu (2016)

<sup>10</sup> Vedi Laboria Cuboniks, *Xenofeminism: A Politics of Alienation*, in *Dea Ex Machina*, a cura di Armen Avanessian e Helen Hester, Merve, Berlino 2015; il manifesto dello xenofemminismo è disponibile in italiano e in altre lingue alla pagina <http://www.laboriacuboniks.net/> (tradotto in italiano grazie al prezioso lavoro del collettivo LesBitches).

## DARE UN GENERE A PROMETEO: RISCHIO E POLITICHE COLLETTIVE



Una politica prometeica rifiuta sia l'illusione – “la convinzione che chi è debole possa prevalere su chi è forte senza concentrare e organizzare le proprie forze” – sia la malinconia – “il sentire che l'emancipazione è qualcosa da rimpiangere più che da desiderare”<sup>1</sup>. Nella sua globalità, tale politica potrebbe essere caratterizzata come uno sforzo emancipatorio di tipo trasformativo, capace di generare nuovi mondi, tecnologicamente attivo e orientato verso il futuro. Nel saggio *Prometheanism and his critics*, Ray Brassier sostiene che si tratta “semplicemente di affermare che non c’è alcuna ragione di supporre un limite predeterminato a ciò che possiamo raggiungere o alle modalità con cui possiamo trasformare noi stessi e il mondo”<sup>2</sup>. Le dimensioni implicite di ciò in termini di politica di genere appaiono chiare attraverso la sua analisi, che dimostra in più di un’occasione un’affinità notevole con gli elementi chiave del tecnofemminismo – da un aperto timore di cedere il controllo delle nanotecnologie, delle biotecnologie, delle tecnologie dell’informazione e di quelle delle scienze cognitive (NBIC) ai magnati del capitalismo neoliberista, fino a (naturalmente) un interesse per la vita sintetica e alla messa in discussione del presupposto che la nascita sia un assoluto biologico.

Tutti gli elementi dell’esistenza, inclusi gli esseri umani e i loro processi riproduttivi, vengono quindi considerati mutevoli e aperti alla riprogettazione.

Se, come afferma Brassier, “l’oltrepassare i limiti in senso prometeico risiede nel *plasmare ciò che è dato*, allora le linee emergenti del femminismo che

preferiscono il sintetico all'organico, il mediato a ciò che non lo è, e l'idea di una natura-cultura tecnologizzata a quella inflazionata del "naturale", potrebbero a ragione rappresentare esempi di una politica di genere prometeica<sup>3</sup>. Come la figura mitologica greca, tali femminismi dimostrano un interesse per i processi attraverso cui la vita (sia biologica che sociale) è costruita e modellata, nonché una sana noncuranza dei limiti idealmente inamovibili e un'attenzione al potenziale liberatorio della tecnologia – la famigerata "integrazione prometeica". Seguendo Shulamith Firestone (una prometeica sia di nome che di fatto), lo xenofemminismo professa interesse per ciò che alcuni considerano "lo scopo culturale finale della tecnologia: la costruzione dell'ideale nel mondo reale", e proprio per questo potrebbe trovare in Prometeo un modello adatto, nonostante i suoi legami mitici con l'arroganza, l'orgoglio e il machismo<sup>5</sup>.

Diverse persone della sinistra contemporanea, infatti, sono già riuscite a sfidare l'associazione del titano con queste forme di spaialderia legate al genere. Toscano, per esempio, nel riprendere l'epiteto "prometeico" da Simon Critchley, dichiara che:

**la figura di Prometeo non è, come molte critiche al marxismo hanno sostenuto, il capostipite di una specie di disastrosa hybris; Prometeo è il messaggero della questione aperta di come noi, creature che rantolano, possiamo riuscire a non essere assoggettati alle prerogative violente della sovranità. Le richieste e prescrizioni che una politica "prometeica" avanza non sono quelle di una distruzione nichilistica né sono infinite e impossibili da soddisfare; esse sono richieste specifiche ma incondizionate, basate sulle nostre capacità che, pur di certo limitate per natura, sono spesso molto più che sufficienti se coordinate e composte nell'azione di un soggetto collettivo, al fine di agire secondo una logica virtuosa, egualitaria e emancipatoria<sup>6</sup>**

Per come viene qui descritta, una politica prometeica si basa su richieste *che possono trovare risposta*, volte a soddisfare obiettivi perseguiti e raggiungibili, per niente illusori né malinconici. L'aggettivo "prometeico" potrebbe inoltre adattarsi bene a quei femminismi contemporanei ambiziosi e controegemonici che rispondono all'appello di Stabile a un'analisi maggiormente sistematica e strutturale dell'oppressione di classe e di genere, analisi che potrebbe combinarsi efficacemente con l'organizzare politiche single-issue e di scala più piccola.

Le femministe non dovrebbero però cercare di adottare questa definizione senza sottoporla a un'attenta e critica disamina. I miti hanno una loro storia dopotutto.

Come nota Galloway, il raccontoprometeico include di fatto "tre momenti" – la narrazione non riguarda solo il Prometeo "mano lesta" ma anche il disattento Epimeteo e il munifico Hermes (personaggio identificato con il concetto di "genericità" in ragione della sua distribuzione di equità e giustizia a tutto il genere umano senza distinzioni)<sup>7</sup>. Comunque, nonostante le critiche all'apparente "brocialismo"<sup>8</sup> della svolta prometeica, e nonostante citi con approvazione "l'universalismo dal basso" dello xenofemminismo come parte di un aspetto più olistico delle politiche emancipatorie, Galloway trascura un ulteriore nodo di questo

nesso mitologico, ossia la storia di Pandora. Faremmo bene a ricordare che le trasgressioni di Prometeo sono identificate come ciò che spinse Zeus a *punire* l'uomo con la creazione della prima donna. Questo è di gran lunga l'elemento più ovvio e provocatorio da una prospettiva di politica di genere! Molte versioni del mito presentano un Prometeo a buon diritto sospettoso di Pandora, la donna originale vista come dono ingannevole, trasformando così il nostro geniale eroe in un'icona non del tutto appropriata alle iniziative femministe.

Dobbiamo diffidare dei significati profondi insiti nelle allusioni letterarie: le espressioni retoriche potrebbero essere cariche di un bagaglio culturale. Se però può sembrare riduttivo far notare che Prometeo rappresenta sia una mitologia interpretata secondo un genere sia un racconto mitologico del genere, è forse meno banale riconoscere che i tipi di attivismo prometeico immaginati da alcuni interpreti presentano netti ostacoli di genere alla partecipazione politica.

In primo luogo, è dimostrato che la capacità di rispondere a “una domanda universale (benché non infinita) di emancipazione umana” richiede non solo il possesso di determinate risorse finanziarie, sociali e cognitive, ma anche la libertà di impegnarsi nell'accettare un certo grado di rischio personale in termini di possibili scontri e violenze<sup>9</sup>. Questa libertà, affermerei, non è equamente disponibile per tutte le persone e probabilmente è limitata dagli oneri del lavoro riproduttivo, per esempio (intendendo con oneri le attività che riguardano il nutrimento e la cura dei futuri lavoratori, quelle che rinvigoriscono le forze di lavoro correnti e quelle che sostengono coloro che non possono lavorare, di fatto le attività giornaliere implicate nella sopravvivenza e nell'aiutare gli altri a sopravvivere). Secondo Toscano, una politica prometeica che cerca di “incrementare l'efficienza, preparare l'emancipazione, ridurre al minimo il dominio [...] dovrà avere molta padronanza di sé, cosa che fa parte della *disciplina* – dopotutto, il riconoscimento della nostra ‘finitezza’ (o meglio, mortalità) è spesso una potente controargomentazione all'impegno politico (basta pensare alla propria famiglia, a cosa si potrebbe perdere e così via)”. Se il dominio è basato sullo sfruttamento della nostra mortalità – e specialmente sugli interessi e le paure che molto spesso impediscono la mobilitazione politica”, allora si deve riconoscere che il coinvolgimento nello sforzo prometeico (caratterizzato qui come una innata, anche se non speciale, pratica autodistruttiva) è soggetto a determinate restrizioni. Il problema non è soltanto che le responsabilità legate alla riproduzione sociale cozzano con l'appello a un'attività politica concertata, sfiancante e che consuma risorse (benché ciò rimarrà un problema di ogni tipo di attivismo fino a quando i movimenti ignoreranno il ruolo delle infrastrutture sociali nel rendere possibile il coinvolgimento). È anche una questione di riconoscere che, per motivi strutturali, le preoccupazioni riguardo i bisogni essenziali sono potenzialmente più acute in alcuni individui (incluse le donne, ma non solo loro) che in altri.

“Preoccupazioni e paure” non sono quindi distribuite a tutte e a tutti allo stesso modo, e diventa piuttosto difficile rimanere indifferenti all'autoconservazione di una persona se a essere messa a rischio non è solo la conservazione di sé. Per alcuni, l'esortazione al “pensa solo alla tua famiglia” non si può abbandonare così facilmente attraverso la disciplina e uno sforzo di volontà a fronte di responsabilità

familiari, domestiche e assistenziali, e ciò dovrebbe spingerci a riflettere e a chiederci meglio che cosa consideriamo che sia significativamente politico. Vale la pena notare che “l'appello a Prometeo” di Toscano per certi aspetti può essere considerato diverso rispetto a quello prospettato da successive analisi, come quella di Brassier, nella quale le connessioni tra un'ambizione politica collettiva e ciò che concerne il rischio personale non sono affrontate così direttamente. Nonostante entrambi i punti di vista condividano il presupposto che “non si può avere una politica emancipatoria radicata nella paura” e che si dovrebbe denunciare un'etica di “autopreservazione a tutti i costi”, la visione di Brassier tende a operare a una certa distanza dall’idea di individuo coinvolto socialmente e pienamente incarnato<sup>10</sup>. Brassier può affermare che “una specie la cui unica preoccupazione è la propria conservazione non merita di esistere”, ma non è direttamente interessato alle reali implicazioni di ciò né le chiarisce. Il rifiuto di dare cieca priorità alla conservazione dell’umanità è di certo più facile da accettare quando si considera la questione a livello di specie che quando, per esempio, si considerano le vite in atto di specifici e vulnerabili individui che dipendono dal tuo lavoro retribuito e non retribuito per sopravvivere e progredire.

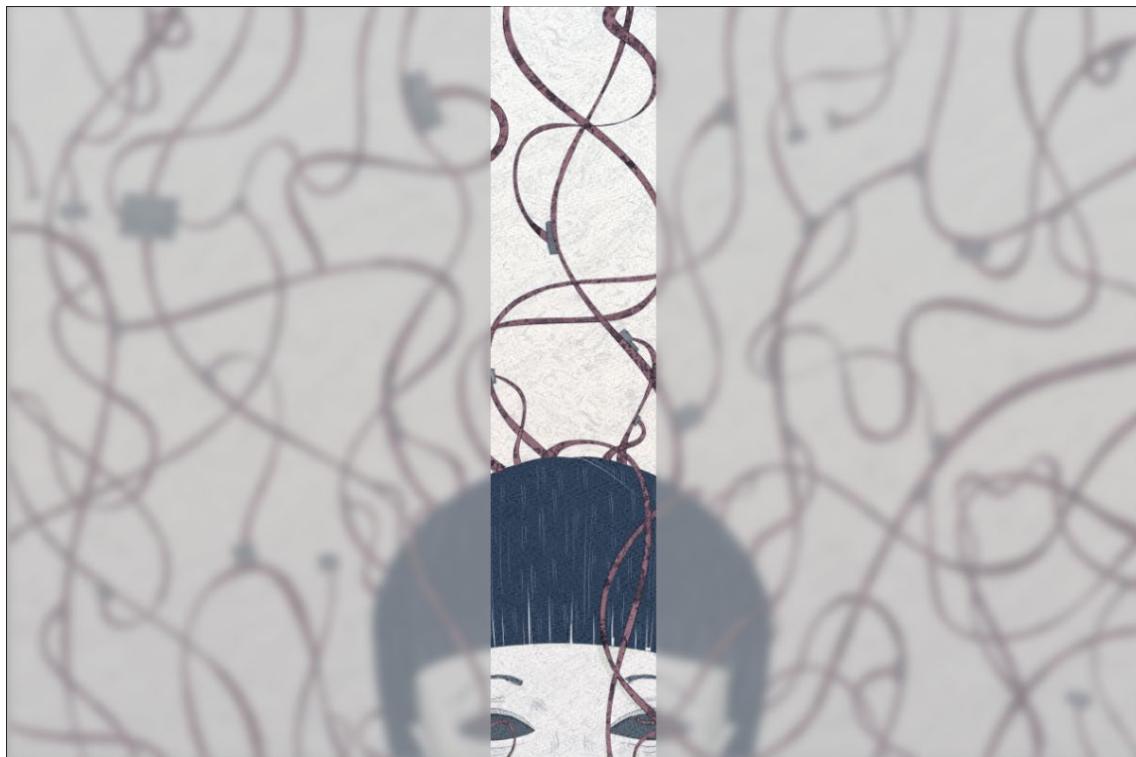
Anche se lo xenofemminismo potrebbe seguire il “tentativo di partecipare alla creazione del mondo senza doversi riferire a un disegno divino” e può aspirare con entusiasmo a una tecnopolitica controegemonica volta al futuro, impegnata nella riprogettazione di ciò che è dato, è cruciale che le persone tra noi che sono coinvolte nello sviluppo di questo progetto esprimano anche una certa cautela sulla definizione di “prometeismo”<sup>11</sup>. Per quanto possibile (e riconoscendo che sì, ci saranno situazioni in cui le richieste della collettività sopravanzeranno quelle dell’individuo e del.le persone a suo carico), l’impresa prometeica non deve essere posizionata in modo tale da contrapporla alle responsabilità immediate del lavoro riproduttivo fino al punto che le richieste di un individuo potrebbero essere soddisfatte solo a spese di un altro. Questo tipo di inquadramento delle politiche emancipatorie di sinistra rifiuta e esclude troppi individui con un conseguente arresto del dibattito, e può attivare proprio quelle fastidiose e rozze mascolinità militanti che critici ostili hanno preventivamente ritenuto tipiche di movimenti come l’accelerazionismo. Mi sembra ovvio che qualsiasi movimento emancipatorio degno di questo nome debba essere, per necessità, un femminismo. Come notano Camille Barbagallo e Silvia Federici, “la lotta riguardo alla ‘riproduzione’ è fondamentale per qualunque altra lotta e per lo sviluppo di movimenti di ‘autoriproduzione’, cioè movimenti che non separano il lavoro politico dalle attività necessarie alla riproduzione delle nostre vite, poiché non è sostenibile alcuna lotta che ignori i bisogni, le esperienze e le pratiche che la nostra riproduzione comporta”<sup>12</sup>. Inoltre, il prometeismo di sinistra tradisce il proprio impeto e le proprie ambizioni di una completa trasformazione sociale se fallisce nel fronteggiare l’intero fulcro dell’oppressione strutturale o nel portare politiche di genere intersezionali all’interno della propria visione. “Brometeismo”, a dirla tutta!

I femminismi contemporanei controegemonici devono cogliere le difficoltà legate alla richiesta di certi tipi di coinvolgimento politico e fare ciò che è possibile per ridurre al minimo le barriere di genere, classe e razza che ostacolano la partecipazione politica.

In altre parole, la nostra politica “prometeica” deve riconoscere che l’esperienza di vita di molte persone riduce la libertà personale di fronte agli obblighi che hanno verso gli altri, e che questo dovere non sminuisce l’*importanza* della libertà come obiettivo dell’autopadronanza collettiva. A livello individuale le persone possono agire limitate da vincoli materiali specifici e circostanze restrittive, ma a livello di specie “non c’è alcuna ragione di supporre un limite predeterminato a ciò che possiamo raggiungere o alle modalità con cui possiamo trasformare noi stessi e il mondo”<sup>13</sup>. Detto ciò, lo xenofemminismo dovrebbe insistere sulle affermazioni ostinatamente errate che riducono la sfera della riproduzione sociale a poco più di un controllo su un’ambizione collettiva e a un ostacolo alla risposta a esigenze che possono essere soddisfatte. Sebbene infatti le esigenze di un lavoro di cura presentino sicuramente delle complessità tra cui occorre destreggiarsi con prudenza, questa sfera del lavoro di genere offre anche particolari opportunità per un’azione “virtuosa, equalitaria e emancipatoria”<sup>14</sup>. In quanto segue osserveremo alcuni dei modi in cui il lavoro domestico è stato affrontato dalle pensatrici femministe prima di valutare se gli spazi della vita domestica potrebbero essere o meno la base per un pensiero politico ambizioso – pensiero che va oltre il cosiddetto “folk political”.

- <sup>1</sup> Alberto Toscano, *The Prejudice Against Prometheus*, STIR (2011)
- <sup>2</sup> Ray Brassier, *Prometheanism and Its Critics* in #Accelerate: *The Accelerationist Reader*, a cura di Robin Mackay e Armen Avanessian, Urbanomic, Falmouth 2014, p. 470.
- <sup>3</sup> Questo potrebbe includere non soltanto lo xenofemminismo ma una miriade di altre posizioni tecnofemministe e postumaniste, come i recenti interventi di Paul B. Preciado e Alexis Shotwell, Ivi, p. 478
- <sup>4</sup> Alexander R. Galloway, *Brometheanism*, Culture and Communication (2017)
- <sup>5</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003, pp. 170–171; trad. it. *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi editore, Rimini 1971.
- <sup>6</sup> Alberto Toscano, *A Plea for Prometheus*, Critical Horizons 10, n. 2 (2009), p. 255.
- <sup>7</sup> Alexander R. Galloway, cit.
- <sup>8</sup> N.d.T: da “brocialism”, neologismo nato dall’unione di “brother” e “socialism”.
- <sup>9</sup> Alberto Toscano, *A Plea for Prometheus*, cit., pp. 254–255.
- <sup>10</sup> Ray Brassier, *Prometheanism and Real Abstraction* in *Speculative Aesthetics*, a cura di Robin Mackay, Luke Pendrell, and James Trafford, Urbanomic, Falmouth 2014, p. 77.
- <sup>11</sup> Camille Barbagallo e Silvia Federici, *Introduction*, The Commoner 15 (2012): 2
- <sup>12</sup> Ivi, p. 485
- <sup>13</sup> N.d.T: dall’unione di “brother” e “prometheanism”, prometeismo. Vedi Alexander R. Galloway, *Brometheanism*, cit.
- <sup>14</sup> Ray Brassier, *Prometheanism and Its Critics*, cit., p. 470

## UN LUOGO PROMETEICO?



È forse comprensibile che negli appelli del ventunesimo secolo per una politica prometeica appaiano pochissimi aspetti della riproduzione sociale. Dopotutto esistono numerose barriere al concepire ambiti quali il lavoro di cura e il lavoro domestico come elementi positivi in un progetto controegemonico, e le stesse femministe sono state storicamente in disaccordo sul ruolo del lavoro riproduttivo, mediato indirettamente dal mercato, all'interno del processo di un cambiamento radicale e emancipatorio.

Secondo Angela Y. Davis per esempio, che scrive all'inizio degli anni ottanta, l'aggiustamento tattico che ha più probabilità di contribuire a rovesciare l'oppressione di genere implica il portare *fuori* di casa e al lavoro il maggior numero possibile di donne. Davis sostiene che il lavoro domestico è “invisibile, ripetitivo, estenuante, improduttivo, non creativo” e che “né le donne né gli uomini dovrebbero sprecare ore preziose delle loro vite in un lavoro che non è stimolante né proficuo”<sup>1</sup>. La sua analisi suggerisce che un tale lavoro sia limitato e limitante, e che spetti alle femministe “incitare le donne a ‘uscire di casa’ per cercare un lavoro fuori – o almeno a partecipare a una campagna di massa per dare lavori dignitosi alle donne”<sup>2</sup>.

Parte della motivazione dietro l'enfasi di Davis sul posto di lavoro sta nel tentativo di contrastare l'atomizzazione e la privatizzazione di solito associate alle abitazioni domestiche. Come Ellen Lupton ha sostenuto nella sua storia delle donne e del design dei macchinari, lo sviluppo degli elettrodomestici e delle tecnologie per la casa nella metà del ventesimo secolo “ha affermato il ruolo delle donne come consumatrici di prodotti individuali piuttosto che di servizi centrali condivisi”,

promuovendo oltretutto quelle forme di segregazione che sono state facilitate dai complessi abitativi suburbani dispersi sul territorio nel dopoguerra”<sup>3</sup>. Nell’analisi di Davis il lavoro è cruciale per superare la privatizzazione, far crescere una coscienza di classe sessuale<sup>4</sup> e sviluppare politiche collettive. Il lavoro salariato può essere noioso o brutale ma, a differenza della vita domestica isolata, promuove la connessione:

“sul lavoro, le donne possono unirsi alle loro sorelle – come anche ai loro fratelli – per sfidare i capitalisti sul terreno della produzione”.

Questo atteggiamento verso il lavoro ci può anche dire qualcosa in più sull’opinione di Davis riguardo al reddito universale di base (UBI). La sua posizione diverge marcatamente dal precedente punto di vista di Firestone (un’altra femminista interessata all’organizzazione domestica), benché entrambe siano d’accordo sull’importanza dell’UBI come rivendicazione transitoria. Per Firestone, il cui lavoro sull’automazione industriale e sul comunismo cibernetico è largamente considerato tanto seminale quanto controverso, l’introduzione di efficienti tecnologie lavorative avrà implicazioni di ampia portata quando si sarà esteso alle culture del lavoro basate sulle differenze di genere. All’improvviso afferma che “stiamo parlando di più di un’equa integrazione nella forza lavoro; stiamo parlando dell’obsolescenza della stessa forza lavoro attraverso la cibernetica, la radicale ricostruzione dell’economia per fare in modo che “il lavoro”, ossia il lavoro obbligatorio, in particolare l’alienante lavoro “salariato”, non sia più necessario”<sup>5</sup>. Questa transizione verso l’incremento dell’automazione, suggerisce Firestone, dovrebbe essere supportata da un UBI che permetterà alle persone di mantenersi in una residuale economia monetaria senza dover ricorrere al lavoro retribuito.

Mentre La dialettica dei sessi, di Firestone, descrive l’UBI come un mezzo di sussistenza in un’economia monetaria agli sgoccioli, in grado di far vivere le persone senza l’obbligo di un lavoro salariato, Davis lo vede fondamentalmente come un mezzo per portare le donne (in particolare le madri) *dentro* la forza lavoro, e quindi fuori dall’ambiente domestico.

Notando come, riguardo al welfare, le donne “abbiano raramente richiesto compensi per la gestione della casa”, Davis afferma che

non “salario al lavoro domestico” ma piuttosto “un reddito annuale garantito per tutti” è lo slogan che esprime al meglio l’immediata alternativa al sistema di welfare disumanizzante che le donne hanno proposto con maggiore frequenza. Ciò che loro vogliono nel lungo periodo, comunque, è un impiego e servizi pubblici per l’infanzia accessibili<sup>6</sup>. Il reddito di base annuale garantito, perciò, funziona come un’indennità di disoccupazione in attesa della creazione di un maggior numero di impieghi con stipendi adeguati, in aggiunta a sistemi sovvenzionati di assistenza all’infanzia.

Questo modello vede l’UBI come una misura temporanea per ogni donna, in grado di facilitare il processo di ricerca di lavori adatti<sup>7</sup>. Inoltre, quindi, si assiste qui a un

allontanamento dalla casa per andare a considerare il tradizionale luogo di lavoro remunerato lo spazio privilegiato per un attivismo socialista “prometeico” e un’analisi strutturale sistematica.

Se stiamo però cercando di riesaminare le possibilità di riproduzione sociale, allo scopo di creare una concezione più egualitaria di cosa una politica prometeica contemporanea potrebbe significare, allora dobbiamo muoverci oltre tale prerogativa degli spazi convenzionali del lavoro retribuito.

Dobbiamo senza dubbio rivolgere la nostra attenzione alle opportunità legate alla collettiva riorganizzazione e re-immaginazione dello spazio domestico.

<sup>1</sup>Angela Y. Davis, *Women, Race and Class*, Vintage Books, New York 1983, p. 222; trad. it *Bianche e nere*, Editori riuniti, Roma 1985 (riedito da Edizioni Alegre, Roma 2018, con il titolo originale *Donne, razza e classe*)

<sup>2</sup> Ivi, p. 240

<sup>3</sup> Ellen Lupton, *Mechanical Brides: Women and Machines for Home to Office*, Princeton Architectural Press, New York 1993, p.15

<sup>4</sup> [N.d.T.] L'espressione "sex-class" richiama quella utilizzata da Shulamith Firestone per indicare l'esistenza di un'oppressione di classe basata sul sesso, cioè su un sistema che vede le donne come classe occupare un posto inferiore rispetto alla classe degli uomini e che, sempre secondo Firestone, sarebbe alla base di tutto il sistema di oppressioni della nostra società. Firestone sottolinea che "La divisione in classi sessuali è così profonda da risultare invisibile" e "che la naturale differenza riproduttiva tra i sessi ha condotto direttamente alla prima divisione del lavoro basata sul sesso, il che è all'origine di tutte le ulteriori divisioni in classi economiche e culturali e probabilmente anche alla radice di tutte le classi". Vedi Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003; trad. it. *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi editore, Rimini 1971. Mentre Shulamith Firestone crede che "il sistema di classe sessuale" preceda tutte le altre forme di oppressione, Angela Davis fa riferimento a Engels per spiegare quando le differenze sessuali sono diventate differenze di classe: "Come scrive Friedrich Engels nel suo classico *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, la disparità dei sessi come la conosciamo oggi non esisteva prima dell'avvento della proprietà privata. Nelle prime epoche della storia umana la divisione sessuale del lavoro nel sistema di produzione economica era complementare e non gerarchica". Vedi Angela Y. Davis, *Women, Race and Class*, cit.

<sup>5</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, cit., p. 194 (ed. americana)

<sup>6</sup> Angela Y. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 237 (ed. americana)

<sup>7</sup> Questa visione è leggermente diversa dalle idee di femministe come quelle coinvolte nelle campagne "Salario al lavoro domestico" degli anni settanta e che consideravano 'la battaglia delle madri in welfare, guidate dalle donne afroamericane ispirate dal Movimento per i diritti civili', battaglia per un reddito annuale garantito, esattamente come una richiesta di stipendi – stipendi dovuti "dallo stato per il lavoro del crescere i propri figli". Vedi Silvia Federici, *Introduction in Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland 2012, p. 7; trad. it. *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre corte, Verona 2014. Come Antonella Corsani sottolinea argutamente, tuttavia, quei modelli in cui l'UBI è presentato solo come una forma di salario possono essere poco ambiziosi in quanto rimangono "iscritti in una logica di 'riconoscimento' monetario della produttività della vita per e nel capitale". In altre parole, queste donne ipotizzano "un limite allo sfruttamento capitalista ma non prendono in considerazione altri cambiamenti". Vedi Antonella Corsani, *Beyond the Myth of Woman: The Becoming-Transfeminist of (Post-)Marxism*, SubStance 36 n.1, 2007, p. 127.

## CONTRO IL REALISMO DOMESTICO



La spinta a portare le casalinghe al lavoro, va notato, è lontana dall'obiettivo finale del progetto di Davis, che vorrebbe vedere una sorta di socializzazione hi-tech dei lavori domestici con "team di persone qualificate e ben pagate, che si spostino di casa in casa, che progettino macchine per le pulizie tecnologicamente avanzate" sotto la guida dello stato<sup>1</sup>. Ma una tale visione dell'emancipazione individuale dal lavoro domestico potrebbe essere realizzabile solo sotto il socialismo, suggerisce, e la trasformazione del sistema politico e economico deve perciò essere promossa come obiettivo primario.

L'argomentazione di Davis presuppone che le donne dovrebbero per prima cosa diventare lavoratrici stipendiate al di fuori del contesto domestico, al fine di contribuire a determinare cambiamenti progressivi nell'ordine sociale,

così da poter dare avvio a iniziative per la deprivatizzazione del lavoro domestico (probabilmente una serie di azioni di trasformazione sociale in qualche modo rigida e controiduitiva, dato che richiede che le donne prima di tutto combattano per avere un posto all'interno della stessa forza lavoro contro cui i loro colleghi uomini stanno lottando).

Può darsi che questa argomentazione risulti in qualche modo difficile per i lettori contemporanei, dal momento che tutti noi siamo sempre più consapevoli dell'"erosione del confine fra il tempo del lavoro e il tempo della vita" – un confine che è sempre stato sottile o inesistente per alcune frange della classe lavoratrice<sup>2</sup>. Per molte persone tra noi abbastanza fortunate da essere sfruttate dal capitale – e, nel momento in cui si considera la maggioranza delle alternative attuali, siamo quasi

tutte fortunate, anche mentre riconosciamo la necessità di lottare per delle alternative nuove e migliori – la casa diventa spesso un contesto in cui si svolge del lavoro salariato (o delle attività che non vengono riconosciute come lavoro salariato). La cosiddetta “femminilizzazione del lavoro”, allo stesso tempo, significa che le attività riproduttive un tempo associate principalmente alla casa “non hanno più la funzione di riprodurre forza lavoro ma sono piuttosto attività che producono direttamente plusvalore”<sup>3</sup>. È necessario che, in aggiunta a questo, siano oggetto di un attento esame critico il fatto che lavoratori non sindacalizzati e precari trovino notoriamente difficilosa l’organizzazione sul posto di lavoro e che molte lavoratrici delegheranno a personale domestico sottopagato l’ingestibile lavoro di riproduzione sociale e ogni rivendicazione della necessità di dare priorità al convenzionale luogo di lavoro salariato.

Nel lavoro di Davis la sfera domestica, cosa che forse potrà sorprendere, appare in qualche modo spogliata di opportunità politiche. A differenza dei tradizionali spazi di lavoro salariato, tale sfera è vista come un potenziale luogo per la trasformazione, ma non come un possibile campo di operazioni per causare tali trasformazioni; è sempre figura, mai sfondo.

È interessante notare che – a dispetto di quel che cita dal lavoro di Charlotte Perkins Gilman, visionaria studiosa di economia domestica e femminista del tardo diciannovesimo secolo – Davis appare poco fantasiosa nella sua prospettiva di ciò che la casa è o potrebbe essere.

Laddove Gilman ha teorizzato nuove soluzioni domestiche (inclusi complessi abitativi femministi con angoli cottura condivisi) al fine di promuovere l’evoluzione del socialismo, il pensiero di Davis è per lo più limitato alle abitazioni privatizzate di tipo convenzionale (sebbene rese di recente oggetto di un lavoro domestico di tipo socializzato, tecnologizzato e organizzato dallo stato)<sup>4</sup>. Per lei, sembrerebbe, il significato e la forma della casa sono stati stabiliti e non si possono più modificare.

Infatti, anche molte delle attiviste coinvolte nell’ambizioso progetto “Salario per il lavoro domestico” – una campagna apertamente diretta a trovare modalità per scuotere dal di fuori gli spazi tradizionali di lavoro salariato – ai tempi non riuscirono a andare oltre la nozione di spazio domestico come unità privatizzata e unifamiliare. Nel suo saggio del 1975 *Wages against house work*, per esempio, Silvia Federici cerca esplicitamente di “tracciare una linea” fra la sua posizione e “la proposta di socializzazione e collettivizzazione del lavoro domestico”, che a suo parere rischia di concedere troppo potere allo stato<sup>5</sup>. Aspetti delle strutture sociali e spaziali associati al lavoro riproduttivo vengono qui ancora una volta quasi del tutto trascurati come ambiti per trasformazioni radicali. L’organizzazione della casa stessa – uno spazio che è verosimilmente sia specchio che fattore di influenza su aspetti dell’esperienza umana come le relazioni economiche e le norme sessuali – non sembra essere percepita come terreno di potenziale cambiamento.

Questa mancanza di volontà o incapacità di re-immaginare gli spazi di riproduzione sociale si collega alle affermazioni di Dolores Hayden contenute nel suo eccellente lavoro sulla storia dell’home design femminista e della pianificazione femminista di comunità, *The Grand Domestic Revolution*. In questo testo, Hayden fornisce una panoramica di alcuni dei diversi esperimenti di design e organizzazione domestica

condotti dalla metà dell'Ottocento fino agli anni Trenta. Malgrado tale genealogia dell'innovazione domestica, comunque, Hayden nota che le femministe sono giunte, negli anni più recenti, a accettare “il design dello spazio della casa singola, che (richiede) una quantità eccessiva di tempo e energie umane per mandarla avanti, come una componente inevitabile della vita domestica”<sup>6</sup>. È l'evidenza di ciò che io propongo di chiamare “realismo domestico” (nominato così in accordo con *Realismo capitalista* di Mark Fisher, e non come il genere letterario) – cioè, dell'ostinazione o inflessibilità dell'immaginario domestico, anche di fronte a una modernizzazione socio-tecnologica altrimenti di ampia portata. Il realismo domestico definisce il fenomeno per cui la piccola unità abitativa indipendente e individualizzata (e la concomitante privatizzazione del lavoro domestico) diventa talmente accettata e ordinaria che risulta quasi impossibile immaginare una vita organizzata altrimenti. Il fatto che ciò accada nonostante molte persone vivano la pressione e le difficoltà nella gestione del lavoro riproduttivo, per come è attualmente organizzato, non fa altro che rendere la questione ancora più degna di nota.

La casa, per usare il gergo prometeico, arriva a coincidere con qualcosa di dato, non riprogettabile. Come il lavoro di Hayden precisa, tuttavia,

esistono molte possibili forme di organizzazione domestica, sia di tipo spaziale che relazionale, oltre allo spazio familiare atomizzato e depoliticizzato che Davis ha in mente.

#### Le femministe materialiste dello studio di Hayden

notarono che molte delle decisioni sull'organizzazione della società futura venivano incorporate nell'organizzazione dell'ambiente architettonico. Pertanto, identificarono la trasformazione spaziale dell'ambiente lavorativo domestico sotto il controllo delle donne come un elemento chiave di collegamento fra le campagne per l'equità sociale, la giustizia economica e la riforma ambientale.<sup>7</sup>

Queste femministe svilupparono diversi approcci a una riorganizzazione della vita domestica, per esempio quartieri residenziali collettivi dotati di centri di gestione domestica cooperativa e case prive di cucina, residence con sale da pranzo comuni e spazi condivisi per la cura dei figli, condomini con cortili dotati di lavanderia in comune, spazi ricreativi e biblioteca (così come spazi dedicati alla preparazione del cibo)<sup>8</sup>.

In effetti tali interventi – o qualcosa di simile – si concretizzarono nelle abitazioni socialiste del periodo della “Vienna Rossa”, progettate e costruite come parte del programma radicale di riforme municipali promosso dal consiglio cittadino socialdemocratico fra il 1919 e il 1934. In questo contesto, le residenze dei ‘lavoratori’ furono integrate con asili, biblioteche, cliniche dentali e mediche, lavanderie, laboratori, teatri, negozi cooperativi, giardini pubblici, impianti sportivi e un'ampia gamma di altre strutture pubbliche”<sup>9</sup>.

Sebbene non esplicitamente inquadrata come misura femminista, il potenziale in termini di politiche di genere in questi tentativi di “modellare una nuova forma di vita proletaria socializzata” appare tanto evidente quanto allettante<sup>10</sup>. Gli storici

dell'urbanistica sono stati abbastanza chiari rispetto ai limiti e ai fallimenti di questa particolare iniziativa austriaca, e critiche come Eve Blau si sono date un gran da fare per delegittimare l'idea di una soluzione architettonica già pronta, insistendo invece sulle inesorabili connessioni fra le relazioni spaziali e sociali. Il modo in cui questi esempi fanno leva sulla casa come luogo da ripensare hanno tuttavia implicazioni interessanti per la politica prometeica. Suggerimenti pratici per eliminare "il *tran tran* domestico attraverso il design" abbondavano all'inizio del ventesimo secolo, poiché socialiste e femministe immaginavano allo stesso modo nuove tecnologie in grado di favorire una gestione domestica meno oppressiva, estenuante e dispendiosa in termini di tempo<sup>11</sup>.

Il fatto che le femministe di questo periodo abbiano provato a inserirsi all'interno delle egemonie materiali di una vita basata sulle differenze di genere, prima di dedicarsi a manifestare per un maggiore coinvolgimento degli uomini nel lavoro riproduttivo, dice qualcosa sulla inflessibilità di quei ruoli sociali che penalizzano selettivamente chi non è di sesso maschile.

In molti spazi domestici re-immaginati, l'ambiente materiale veniva considerato uno strumento utile a incoraggiare una gestione domestica collettiva.

La condivisione e la specializzazione del lavoro domestico che ciò contribuì a determinare furono concepite per ridurre il fardello che gravava sulle singole donne e per permettere loro di ridurre i costi mentre si riappropriavano di un po' del loro tempo, e non per attuare altre forme di lavoro o per il perseguimento di interessi personali, civili o politici. In verità, molti di questi progetti furono guidati da studiose di economia domestica borghesi (come Gilman). Molte persone appartenenti alle classi lavoratrici urbane di certo avrebbero avuto esperienze di vita comunitaria e di servizi condivisi molto meno positive, considerate le condizioni dei caseggiati del tardo diciannovesimo secolo e degli inizi del ventesimo. Comunque, le implicazioni di questi progetti spesso si estesero oltre le classi medie. Forme di cooperazione domestica negli insediamenti urbani della Chicago degli anni novanta del 1800, per esempio, servirono a facilitare l'organizzazione dei sindacati e aiutarono a scoraggiare il crumiraggio<sup>12</sup>.

Diversi degli esempi storici citati nel testo di Hayden erano soltanto speculativi o apertamente immaginari, e molti non andarono mai oltre lo stadio di progettazione, ma un certo numero fu realizzato (almeno parzialmente). La socializzazione del lavoro domestico implicata nei progetti che si concretizzarono giustificò i grandi investimenti in tecnologie per la casa. Hayden nota, per esempio, che alcune comuni americane negli anni sessanta del 1800 poterono godere delle innovazioni rivoluzionarie per quei tempi come "luce a gas, bagni turchi e riscaldamento a vapore", portando un giornalista del diciannovesimo secolo a dichiarare che "una vita comunista è piena di apparecchi per l'agio e il comfort"<sup>13</sup>. Troviamo qui i semi di un progetto, radicato nelle vite reali, che smentisce le calunnie gettate sul "*folk politica*" – un'impresa trasformativa e tecnologicamente avanzata che si occupa di importanti questioni relative all'oppressione di genere e mira a fare spazio, nelle attuali condizioni, a un futuro femminista più emancipatorio.

**In effetti, solo un vero movimento prometeico può rivelarsi adatto a smembrare qualcosa di apparentemente granitico come il realismo domestico.**

**I femminismi contemporanei (e altri cosiddetti prometeici) cosa possono sperare di ereditare, assorbire e riproporre da questa tradizione di esercizio socialista e femminista?**

<sup>1</sup> Angela Y. Davis, *Women, Race and Class*, Vintage Books, New York 1983, p. 223; trad.

it *Bianche e nere*, Editori riuniti, Roma 1985 (riedito da Edizioni Alegre, Roma 2018, con il titolo originale *Donne, razza e classe*)

<sup>2</sup> Antonella Corsani, *Beyond the Myth of Woman: The Becoming-Transfeminist of (Post-)Marxism*, SubStance 36 n.1, 2007, p. 124

<sup>3</sup> Ivi, p. 125

<sup>4</sup> Dolores Hayden, *Grand Domestic Revolution: History of Feminist Designs for American Homes, Neighbourhoods and Cities*, MIT Press, Cambridge 1996, p. 184.

<sup>5</sup> Silvia Federici, *Wages Against Housework* (1975), in *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland 2012, p. 21; trad. it. *Salario contro il lavoro domestico*, opuscolo pubblicato a cura del Collettivo femminista napoletano per il salario al lavoro domestico, 1976

<sup>6</sup> Dolores Hayden, *Grand Domestic Revolution*, cit., p. 294

<sup>7</sup> Ivi, p. 10

<sup>8</sup> Ivi, p. 71

<sup>9</sup> Eve Blau, *The Architecture of Red Vienna 1919- 1934*, MA: MIT, Cambridge 1999, p. 2.

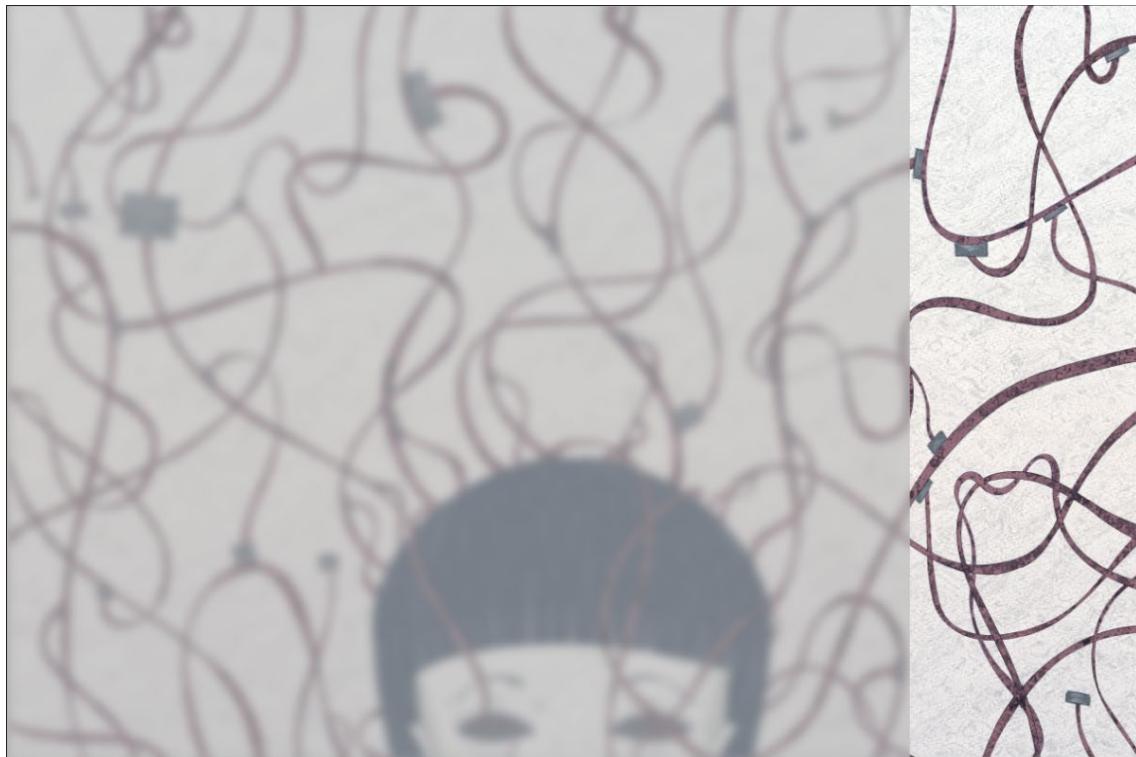
<sup>10</sup> Ivi, p. 50

<sup>11</sup> Nel 1914, per esempio, l'Unione delle femministe di New York propose la costruzione di un condominio femminista che avrebbe dovuto avere “tutti gli angoli arrotondati, tutte le vasche da bagno a incasso, tutte le finestre basculanti, tutti i letti a scomparsa nelle pareti e tutte le attrezzature domestiche con rifiniture opache” con lo scopo di ridurre la fatica di spolverare, lucidare e così via. Vedi Dolores Hayden, *Grand Domestic Revolution*, cit., p. 200.

<sup>12</sup> Ivi, p. 167

<sup>13</sup> Ivi, p. 48

## VERSO UN FEMMINISMO PROMETEICO



Come suggerisce la discussione appena affrontata, il familiare e il domestico non dovrebbero essere visti solo come una resistenza o una barriera contro un prometeismo da maschi, ma dovrebbero essere invece come un importante campo in cui poter realizzare uno sforzo politico ambizioso e emancipatorio.

L'organizzazione domestica, cioè, può sicuramente promuovere e facilitare quel tipo di politiche collettive che Angela Davis ritiene provengano soprattutto dal convenzionale luogo di lavoro capitalista. Nel togliere in qualche modo priorità alla casa, Davis rischia verosimilmente di naturalizzare forme attuali di organizzazione domestica, presentando senza volerlo forme di organizzazione modificabili e contingenti come incontestabili, immutabili e fisse – o per lo meno più fisse di altri tipi di strutture sociali. Di conseguenza, esse finiscono per rappresentare una forma di egemonia materiale così profondamente radicata da non poter essere vista né come passata né come superabile.

Questo è particolarmente ironico, considerato il tradizionale ruolo della casa come campo di mobilitazione politica all'interno delle comunità afroamericane negli Stati Uniti. In queste comunità, la trasformazione forzata della famiglia – tanto eredità della schiavitù quanto conseguenza della precarietà causata dal neoliberismo economico – ha reso terribilmente evidente la potenziale instabilità dei modelli naturalizzati di vita domestica.

Di conseguenza, l'analisi di Davis ci dice qualcosa rispetto alle storie delle relazioni di riproduzione sociale, storie che hanno ognuna un proprio percorso perché fondate su criteri razziali. Il modello della famiglia borghese deve essere riconosciuto come un ideale culturalmente dominante da cui le persone di colore (così come molte

persone queer, persone di genere non conforme e persone della classe operaia) sono state storicamente e strutturalmente escluse.

Soffermarsi sulle modalità attraverso cui le possibilità di avere una famiglia sono state date in maniera differenziata a seconda della razza, della classe e sessualità ci permette di comprendere il ruolo potenzialmente vario che tale questione ha nelle lotte localizzate.

Non di meno dobbiamo batterci per individuare meccanismi intersezionali e emancipatori per la sopravvivenza sociale collettiva che non implichino la concretizzazione di relazioni domestiche contemporanee di tipo discriminatorio. In altre parole, non dobbiamo lavorare per rovesciare una serie di oppressioni con l'obiettivo esplicito di sostituirle con altre.

Quando si tratta di pensare ai progetti prometeici e alla casa, le femministe del ventunesimo secolo farebbero bene a rivolgere la loro attenzione a Shulamith Firestone, nel cui lavoro possiamo rilevare un concertato sforzo di contestazione del realismo domestico e di rivendicazione di luoghi di riproduzione (nelle sue forme sia sociali che biologiche). Così come prometeici contemporanei e xenofemministe, Firestone si occupa di politiche della procreazione, della manipolazione delle nascite grazie alla tecnologia e del rifiuto della riproduzione sessuale come un dato di fatto inamovibile. “La gravidanza”, afferma Firestone, “è la deformazione temporanea del corpo dell’individuo per il bene della specie”; alla fine del ventesimo secolo, tuttavia, lo sviluppo di mezzi di riproduzione artificiale via via più sofisticati ha “creato le reali precondizioni per rovesciare queste oppressive condizioni ‘naturali’ e i loro supporti culturali”<sup>1</sup>. Probabilmente ci si aspetta che, considerata questa prospettiva, lei abbia molte cose da dire rispetto all’argomento della divisione sessuata del lavoro domestico. Quando si tratta di tecnologie per la casa, Firestone commenta in modo essenziale, ma in linea con le sue note posizioni circa l’automazione industriale e la riproduzione assistita afferma che in una società futura radicalmente femminista “l’automazione si occuperà della maggior parte delle noiose incombenze domestiche”<sup>2</sup>.

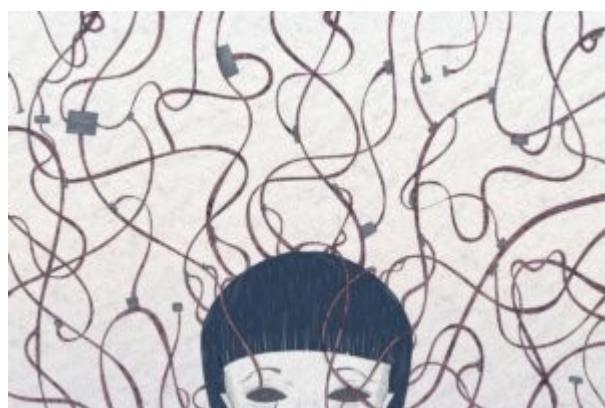
L’idea che l’automazione all’interno della casa potrebbe eliminare molti dei carichi giornalieri della gestione domestica è stata a lungo promossa dal capitalismo consumista,

e il tecno-ottimismo di Firestone conferma in questo caso i sospetti di chi le muove delle critiche, cioè che la sua visione trascuri l’aspetto socio-politico. Nelle parole di Nina Power, “mentre i sovietici avevano proposto la socializzazione del lavoro domestico e della cura dei figli, Firestone lascia quasi tutto alle macchine, le quali si occuperanno delle faccende domestiche, della riproduzione e della giornata lavorativa”<sup>3</sup>. È sicuramente importante seguire chi muove queste critiche mettendo in discussione ogni tipo di cieca fede nella tecnologia domestica, in quanto esistono numerose barriere alla trasformazione delle macchine nella forza emancipatoria che Firestone ipotizza. Come nota Davis, “la separazione strutturale dell’economia pubblica del capitalismo e l’economia privata della casa è stata continuamente rafforzata dall’ostinata arretratezza del lavoro domestico. Nonostante la

proliferazione di aggeggi per la casa, il lavoro domestico non è stato qualitativamente toccato dai progressi tecnologici apportati dal capitalismo industriale”<sup>4</sup>.

Bisogna incoraggiare un sano disinteresse per quello che viene percepito come necessità e come valore morale della noiosa routine, ma il prometeismo deve aspirare a evitare sia l’illusione che la malinconia.

Tuttavia, la risposta di Firestone alle oppressioni di genere del lavoro riproduttivo pone anche una marcata enfasi sulla cooperazione e sulla coabitazione al di là dei confini della struttura della famiglia tradizionale – enfasi condivisa con molti degli ambiziosi progetti delineati nel libro *The Grand Domestic revolution*. La casa come collettività, infatti, è un importante elemento nella politica di Firestone, e molte delle sue idee sullo smantellamento della famiglia potrebbero prestarsi alla gestione domestica cooperativa. Una casa intesa come unità sociale composta da “un’aggregazione numerosa di persone che vivono insieme per un tempo non specificato, senza una gamma di relazioni interpersonali specifiche” non conserverebbe “la divisione del lavoro per genere” tipica della famiglia nucleare<sup>5</sup>. In opposizione al commento di Power sul suo disinteresse per le soluzioni non-cibernetiche alle sfide della vita domestica, Firestone riflette sulla collettivizzazione dei doveri domestici, affermando che “il gruppo familiare più ampio (da dodici a quindici persone) sarebbe più funzionale – lo spreco e la ridondanza del nucleo familiare replicato, per esempio nel fare acquisti per tre o quattro persone, verrebbero evitati”. Le tecnologie domestiche, così come l’automazione e la riproduzione assistita, non esistono in astratto; piuttosto, si osserva come esse richiederebbero concomitanti progressi nelle relazioni sociali e interpersonali se la rivoluzione sociale ipotizzata da Firestone si dovesse realizzare.



Mentre potremmo non concordare con tutti i contenuti sostanziali della visione idiosincratica di Firestone di un futuro femminista (per esempio la visione delle politiche razziali nel suo testo *The Dialectic of sex* è particolarmente problematica, come lo è l'implicazione secondo cui esiste un punto di arrivo assoluto di perfetta sintesi per un'umanità connotata in base al genere), c'è molto da cogliere dal suo femminismo espansivo, ambizioso e incline alla tecnologia. I cambiamenti associati alla re-immaginazione della riproduzione sociale, per esempio, non sono visti come un punto di arrivo di per sé, ma vengono presentati come un campo cruciale di

operazioni all'interno di una serie di altre radicali alterazioni nelle esperienze di vita. In questo femminismo davvero prometeico l'amore, il lavoro, il tempo libero, la famiglia, la scienza, l'arte e la riproduzione sessuale sono tutte ugualmente mutabili, discutibili e aperte a una riprogettazione collettiva.

La casa può essere ripensata come un luogo di potenzialità prometeica piuttosto che come esempio di egemonia materiale saldamente radicata; ciò significa che è uno spazio che può essere mutato al fine di facilitare una politica prometeica piuttosto che un luogo di avversione al rischio, intrinsecamente di intralcio allo sviluppo delle solidarietà che tale politica richiede.

Se il prometeismo ci insegna a non accettare ciò che è dato – a rifiutare di adeguarsi al mondo così come lo troviamo – allora lo xenofemminismo e le sue compagne di viaggio farebbero bene a rigettare le infrastrutture della vita domestica che sono state ereditate e a lavorare per progettare alternative più emancipatorie.

Il compito delle femministe contemporanee dopo Firestone è quello di rivendicare le dimensioni spaziali e relazionali della riproduzione sociale togliendole dalle grinfie logoranti del realismo domestico – come quello di ricalibrare le sfumature della definizione “prometeico” per renderlo più aperto a questo tipo di iniziative.

Il femminismo dovrebbe essere prometeico, il prometeismo deve essere femminista.

<sup>1</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003, p. 188 e p. 183; trad. it. *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi editore, Rimini 1971

<sup>2</sup> Ivi, p. 210

<sup>3</sup> Nina Power, *Toward a Cybernetic Communism: The Technology of the Anti-Family*, in *The Further Adventures of The Dialectic of Sex: Critical Essays on Shulamith Firestone*, a cura di Mandy Merck e Stella Sandford, Palgrave, Basingstoke 2010, p. 155.

<sup>4</sup> Angela Y. Davis, *Women, Race and Class*, Vintage Books, New York 1983, p. 229; trad. it *Bianche e nere*, Editori riuniti, Roma 1985 (riedito da Edizioni Alegre, Roma 2018, con il titolo originale *Donne, razza e classe*). Ellen Lupton e altre studiose probabilmente richiamerebbero l'attenzione su alcune mansioni che hanno senz'altro subito dei cambiamenti grazie alla tecnologia domestica, sottolineando nello stesso tempo che, in termini quantitativi, il tempo dedicato ai lavori domestici non è variato quanto ci si potrebbe augurare. Questo in parte è dovuto al miglioramento degli standard e a altri cambiamenti sociali, tuttavia la ricerca e lo sviluppo nel campo dell'automazione delle tradizionali faccende domestiche non sono di certo progrediti alla stessa velocità di quella indirizzata verso altre forme di lavoro.

<sup>5</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, cit., p. 207

<sup>6</sup> Ivi, p. 210