

Andrea Fumagalli

grateful dead economy

la psichedelia finanziaria







2016, Agenzia X

Progetto grafico

Antonio Boni

Illustrazione di copertina

Enzo Benedetto (www.enzobenedetto.it)

Contatti

Agenzia X, via Giuseppe Ripamonti 13, 20136 Milano
tel. + fax 02/89401966

www.agenziax.it – info@agenziax.it
facebook.com/agenziax – twitter.com/agenziax

Stampa

Digital Team, Fano (PU)

ISBN 978-88-98922-24-6

XBook è un marchio congiunto di Agenzia X e Mim Edizioni srl,
distribuito da Mim Edizioni tramite Messaggerie Libri

Hanno lavorato a questo libro...

Marco Philopat – direzione editoriale

Massimiliano Guareschi – editor

Paoletta “Nevrosi” Mezza – coordinamento editoriale

Andrea Fumagalli

grateful dead **economy**

la psichedelia finanziaria

grateful dead economy

Introduzione	7
Controcultura e cybergiuris	11
Gli anni sessanta vs gli anni novanta	
La musica dei Grateful Dead	33
Esodo, spirito comunitario, beni comuni e comune	57
La controcultura hippie	60
L'esperienza delle comuni	67
Comuni, comune e beni comuni	68
Open source fra spirito hacker e anarco-capitalismo	77
Gli esordi I: dalla libertà di parola alla libertà di informare	77
Gli esordi II: gli hacker e il Computer liberation front	80
Dall'utopia digitale all'anarco-capitalismo	88
La galassia dell'anarco-capitalismo e il movimento cyberpunk: le fondamenta della Grateful Dead economy	100
Verso nuovi modelli di organizzazione del lavoro e della regolazione salariale	103
Epilogo-appendice	110
La moneta del comune e la controcultura finanziaria	113
Il fallimento dell'economia di baratto della controcultura hippie	113
Il crollo di Bretton Woods e la transizione verso la moneta immateriale	119
La deistituzionalizzazione della moneta	122
Micro trading e monete complementari e/o alternative	125
Criptomonete e algoritmi del capitale	136
Fra Austria e California	145
Soggettività desideranti e ideologia californiana	153
Verso una nuova forma di sussunzione?	
Lavoro vivo e lavoro morto	153

Lavoro concreto e lavoro astratto	157
Dal capitalismo fordista al capitalismo biocognitivo	160
L'“ideologia californiana” e il mito dell'innovazione sociale	164
Dalla network economy alla sharing economy: proprietà, controllo e condivisione	167
Le nuove modalità di sussunzione del lavoro al capitale: la Grateful Dead economy può essere un possibile antidoto?	169
I nodi problematici dell'oggi: dal rapporto tra tempo e essere al rapporto tra tempo e desiderio	174
Breve nota conclusiva: verso una psichedelica finanziaria?	179
Ringraziamenti	183
Principali testi citati	185

Introduzione

Era circa inizio febbraio del 1972, se ricordo bene. Dovevo compiere a breve 13 anni. Un amico, con il quale giocavo a tennis, Giovanni Musio, mi regalò un disco doppio, dicendomi: “Me lo ha dato mio fratello più grande. È una musica strana, non proprio rock o beat. A me non piace, se vuoi prendilo tu. A te dovrebbe piacere”. Circa un paio di mesi prima, vagabondando come facevo ogni sabato al ritorno da scuola tra i banchi della fiera di Senigallia di Milano, che si svolgeva proprio sotto le finestre di casa mia, un capellone (personaggi dai quali ero allo stesso tempo atterrito e attratto), all’angolo tra via Calatafini e via San Luca, mi fermò e mi disse: “Ascolta questo disco. È una bomba!” “Ma non ho soldi, solo 100 lire.” “Va bene, dammi quelle.” Tornai a casa e dopo pranzo, chiuso in camera mia, controllando che nessuno entrasse, quasi come se mi stessi facendo uno spinello, misi sul piatto quel vinile. Si trattava del primo disco dei The Doors. Due pezzi mi folgorarono: *Light My Fire* e *The End* – per non parlare anche di *Break on Through (To the Other Side)*. Altro che Beatles e Rolling Stones! Cominciai a interessarmi a quel tipo di musica che chiamavano acid rock o rock psichedelico e a parlarne con gli amici. Fui quindi molto interessato quando Giovanni Musio mi regalò qualche mese dopo quel disco. Talmente interessato che dopo averlo sentito la prima volta, non smisi mai più di sentirlo e risentirlo. Era il doppio live, *Live/Dead*, dei Grateful Dead.

Senza quel regalo, questo libro non sarebbe mai stato scritto. E senza gli spacciatori hippie di buona musica della fiera di Senigallia, all’angolo tra via Calatafini e via San Luca, seduti per

terra, con le loro scatole di dischi, forse non mi sarei innamorato e rimasto drogato dalla musica psichedelica. Devo ringraziare la musica rock, perché grazie alla passione e alle sensazioni suscite riuscii ad approfondire i temi e le ragioni sociali. Tale interesse, a partire dagli anni del liceo, fu per me una sorta di iniziazione anche politica. Non esiste nessun processo di trasformazione radicale della società se non vi è un'adeguata anticipazione in una rottura musicale. Il rock fu tutto ciò ed espresse anche un suo particolare valore sociale nei momenti di identificazione politica e comunicazione intersoggettiva, condizioni necessarie per dare avvio a un processo emancipativo. Pensare che all'epoca, disteso sul letto, potevi scegliere se ascoltare Jimi Hendrix oppure i Pink Floyd o i King Crimson, Moby Grape oppure i Jefferson o i Quicksilver mischiati con i Dead, mi mette ancora oggi la pelle d'oca. Eppure, all'epoca, era del tutto normale.

Tutte le volte che per diletto ascolto il *Concerto per violino e orchestra in re maggiore op. 35* del compositore russo Pëtr Il'ič Čajkovskij¹ non posso far a meno di pensare come questo straordinario concerto rappresenti e anticipi la quintessenza della musica psichedelica. All'ascolto posso sentire le stesse vibrazioni emotive di alcune versioni live di *Dark Star* dei Grateful Dead. A dimostrazione, se ce ne fosse bisogno, che una certa musica, quella che muove dalle soggettività in conflitto con se stessi e con il mondo intorno, in perenne anelito di sovversione e cambiamento, scevra da ogni mercificazione ma espressione di autonomia del pensiero e dell'essere, a prescindere dalle modalità e dalle forme di esecuzione, si ritrova unita nell'espressione della psiche e della comunità umana eccedente. Vorrei ricordare che la prima del concerto di Čajkovskij a Vienna il 4 dicembre 1881 fu stroncata sul “Neue Freie Presse” dal celebre critico tedesco Eduard Hanslick, la cui visione della musica era quanto

¹ Qui la versione su YouTube, con violinista solista Itzhak Perlman e l'orchestra filarmonica di Philadelphia, diretta da Eugene Ormandy: www.youtube.com/watch?v=CTE08SS8fNk

mai lontana da quella del compositore russo. Scrive Hanslick: “Ascoltando il concerto di Čajkovskij mi è venuto in mente che esiste *musica puzzolente* (*stinkende Musik*)”.

In questo libro intendiamo non solo rendere omaggio a uno dei gruppi rock che più ha inciso sulla cultura alternativa, i Grateful Dead, ma anche discutere criticamente l’evoluzione dello spirito libertario negli Usa, nato e sviluppatisi negli anni sessanta e fusosi nelle ultime due decadi nell’ideologia *libertarian*, fondata sulla libertà individuale, l’anti-statalismo e il primato dello spirito del *self-made man*. E di come tale transizione sia stata funzionale, da un lato, all’innovazione high-tech digitale e, dall’altro, allo spirito del neocapitalismo della conoscenza.

Nel secondo capitolo, presenteremo la musica dei Grateful Dead per poi analizzare in profondità, nei tre capitoli seguenti, alcuni concetti che oggi sono al centro del dibattito politico del nuovo millennio: il concetto di *comune*, lo spirito open source contro i diritti della proprietà intellettuale, il ruolo della moneta come “puro segno” e le sue implicazioni alternative per l’autorganizzazione del lavoro vivo.

A nostro avviso, il processo di captazione a fini capitalistici dello spirito libertario, che dagli anni sessanta si tramanda sino a oggi, passando per la rivoluzione cognitiva e digitale degli anni novanta, rappresenta una dei più chiari esempi di *sussunzione vitale*, concetto ambiguo (oggetto di futuro approfondimento) che, da un lato, riconosce che la vita degli individui nel momento stesso che innesca processi di cooperazione sociale è foriera di comportamenti sovversivi spesso di rottura legale, dall’altro, di come tale sovversione potenziale spesso si trasformi in una delle più potenti leve dell’odierna valorizzazione capitalistica.



64

Illustrazione di Professor Bad Trip

Controcultura e cybergiuria

Gli anni sessanta vs gli anni novanta

Il periodo degli anni sessanta, negli Stati Uniti, ha rappresentato un punto di svolta culturale e politico di notevole importanza, segno di un passaggio di paradigma che ha innervato in modo indelebile i decenni successivi.

La seconda metà degli anni sessanta porta a maturazione ciò che avanguardie letterarie e musicali avevano cominciato a sperimentare nel decennio precedente. Il movimento beat, il bepop prima e il free jazz poi, hanno svolto la funzione di incubatore delle conquiste sociali degli anni a venire e di quel poderoso movimento di liberazione dei corpi e dei cervelli che ha attraversato gli Usa da est a ovest.

Questa università è governata da un'autocrazia. È amministrata come un'impresa [...]. Alla nostra richiesta al rettore Kerr di proporre ai reggenti [dell'università] alcune riforme progressiste [...] un liberal ben disposto ci ha dato questa risposta: "Ma ve lo immaginate voi l'amministratore delegato di un'azienda

che fa una dichiarazione pubblica in contrasto con quello che pensa il suo consiglio di amministrazione?” [...] Se questa [l'università] è un'impresa, se il consiglio dei reggenti non è che il consiglio di amministrazione e se il rettore Kerr non è di fatto che l'amministratore delegato, allora [...] il corpo accademico è fatto da un mucchio di impiegati e noi siamo la materia prima che non intende [...] essere trasformata in un qualsiasi prodotto, che non intende finire per essere acquistata dai clienti dell'università. Noi siamo esseri umani.¹

Era il 2 dicembre 1964, circa mezzogiorno, cinquantadue anni fa. Così parlava Mario Savio,² uno dei leader studenteschi del Free Speech Movement³ (Fsm, Movimento per la libertà di parola) all'Università di Berkeley, in California, al di là della baia di San Francisco, di fianco a Oakland, luogo che vedrà la nascita delle Pantere nere (Black Panther Party) qualche anno più tardi.

¹ H. Draper, *La rivolta di Berkeley*, Einaudi, Torino 1966, p. 165. Il video del discorso di Mario Savio è reperibile al link www.youtube.com/watch?v=PhFvZRT7Ds0.

² Nato da padre emigrato da Santa Caterina Villarmosa (provincia di Catania), Mario Savio fu uno dei personaggi chiave del Free Speech Movement. Savio divenne un protagonista della protesta nel campus di Berkeley il 1º ottobre 1964: gli agenti di polizia dell'università lo avevano appena caricato a forza sulla loro automobile, ma riuscì a salire sul tetto dell'auto e a tenere un discorso che esaltò la folla. Muore in California a Sebastopol, il 6 novembre 1996 a 54 anni. Cfr. W.J. Rorabaugh, *Berkeley at War: The 1960s*, Oxford University Press, Oxford 1989.

³ Il Free Speech Movement (Fsm) è stato un movimento studentesco di protesta che si è sviluppato durante l'anno accademico 1964-65 nel campus dell'Università di Berkeley, sotto la guida informale degli studenti Mario Savio, Brian Turner, Bettina Aptheker, Steve Weissman, Art Goldberg, Jackie Goldberg e altri. Durante le proteste, senza precedenti a quel tempo, gli studenti insistettero sul fatto che l'amministrazione dell'università togliesse il divieto di praticare attività politiche nel campus e riconoscesse il diritto degli studenti alla libertà di espressione e alla libertà accademica. Cfr. R. Cohen, R.E. Zelmir, *The Free Speech Movement. Reflections on Berkeley in the 1960's*, University of California Press, 2002.

Mario Savio continuava:

C’è un’ora in cui le operazioni della macchina divengono così odiose, provocano tanto disgusto, che non si può più stare al gioco, neanche tacitamente. È allora [necessario] mettere i nostri corpi sugli ingranaggi e sulle ruote, sulle leve e su tutto l’apparato della macchina per fermarla. È allora che si deve far capire a chi la fa funzionare, a chi ne è il proprietario, che se noi non siamo liberi, impediremo a ogni costo che essa funzioni.⁴

Dopo questo discorso, un migliaio di studenti si riversano nella Sproul Hall, l’edificio del campus di Berkeley dove si trovano gli uffici amministrativi e del rettore, Clark Kerr, di fatto occupandolo con un sit-in senza precedenti per il sistema universitario statunitense. Vengono subito organizzati corsi che danno vita alla libera Università della California, una modalità di azione che divenne poi un *leitmotiv* nelle successive mobilitazioni delle università, anche in Europa. L’occupazione dura sino alle 3,30 della notte seguente. Su richiesta del governatore “liberal” della California, Edmund G. Brown,⁵ più di cinquecento poliziotti in assetto antisommossa irrompono nel campus e arrestano quasi ottocento studenti, che fanno resistenza passiva. L’operazione termina dodici ore dopo, portando al più grande arresto di massa che la storia americana ricordi.

⁴ H. Draper, *La rivolta di Berkeley*, cit., p. 165. In seguito a questo discorso, Mario Savio entrò nel mirino delle “caritatevoli” cure delle Fbi, su interessamento dello stesso direttore, Edgar J. Hoover, ideatore del Cointelpro (Counter Intelligence Program), che aveva lo scopo di annientare, anche fisicamente, qualsiasi opposizione negli Usa. Sul Cointelpro, responsabile di numerosi omicidi a freddo, come quello del leader delle Black Panther Fred Hampton a Chicago il 4 dicembre 1969, si veda W. Churchill, J.V. Watt (a cura di), *Agents of repression. The FBI’s Secret War Against the Black Panther Party and the American Indian Movement*, South End Press, Boston 1988.

⁵ Alla stampa Brown dichiara: “Non possiamo venire a patti con la rivoluzione, sia essa all’università o in qualsiasi altro luogo”, in H. Draper, *La rivolta di Berkeley*, cit., p. 35.

Dopo la rivolta di Berkeley, negli anni che seguirono, il movimento studentesco si organizzò sempre più dal punto di vista sia teorico sia politico, a partire dalla nascita del Sds (Students for a Democratic Society), dalla dichiarazione di Port Huron del 1965, alla rivolta della Columbia University, alla nascita dei Weathermen, alle grandi manifestazioni contro la guerra della primavera del 1970 che ebbero il loro tragico epilogo alla Kent State University con l'assassinio di quattro studenti da parte delle forze militari. Parallelamente anche il movimento afroamericano e quello dei nativi americani cominciarono a organizzarsi e a farsi portatori di processi di liberazione e di emancipazione sociale, a partire dal Black Panther Party sino all'Indian Liberation Movement.⁶

La “rivolta di Berkeley”, vero e proprio spartiacque nella storia dei movimenti sociali americani, può essere vista come la matrice delle controculture degli anni sessanta che attraversarono tutto il mondo occidentale. E nel discorso di Savio sono già presenti i germi che cresceranno e saranno coltivati in seguito: la denuncia contro il disciplinamento dell'università e del complesso militare-industriale; la denuncia contro la rigida organizzazione degli studi che trasforma gli studenti in un semplice ingranaggio di una catena di montaggio del sapere.⁷ In altre parole, la denuncia contro il biopotere di natura disciplinare (per dirla con Foucault) del paradigma fordista-taylorista.

Ma il discorso di Savio e del Fsm di Berkeley va oltre: in maniera ancora confusa (ci si riferiva allora a una produzione pre-digitale, altamente materiale, all'interno di fabbriche costituite da

⁶ B. Cartosio, *I lunghi anni sessanta. Movimenti sociali e cultura politica negli Stati Uniti*, Feltrinelli, Milano 2012.

⁷ Lo stesso Mario Savio, in un'intervista, affermava che lui e molti altri studenti dell'Università di Berkeley si sentivano come “poco più che una scheda Ibm (*little more than an IBM card*)”. Cfr. H. Draper, *La rivolta di Berkeley*, cit., p. 153; M. Savio, *California's Angriest Student*, in “Life”, 26 febbraio 1965, p. 100.

ingranaggi, macchinari e corpi dell'operaio massa),⁸ si allude al termine “macchina” con riferimento a un contesto dove iniziano a svolgere un ruolo sempre più importante l'informazione e le tecnologie informatiche. La “macchina” a cui allude Savio non è ancora il computer ma lo prefigura.⁹

La lotta contro la razionalizzazione dispotica della “macchina” a favore del riconoscimento dell’umanità dell’individuo rappresenta così il primo passo verso la liberazione dalla tecnocrazia imposta dal capitale industriale fordista. Sarà questo, infatti, un tema che innerverà tutti i movimenti successivi e sarà alla base del passaggio dal capitalismo fordista al capitalismo cognitivo e biocognitivo.

Trentadue anni più tardi, l’8 febbraio 1996, John Perry Barlow, un giornalista informatico ed esperto di tecnologie digitali, si trovava a Davos per assistere alle riunioni del Forum economico mondiale, un summit che raccoglie l'establishment politico-industriale dell’oligarchia globale, dai leader politici dei principali paesi capitalisti agli amministratori delegati delle maggiori multinazionali del globo passando per esperti e speculatori finanziari. Barlow era noto anche per essere stato uno degli autori principali dei testi dei Grateful Dead, la rock band californiana regina della musica psichedelica del San Francisco Sound negli anni sessanta e settanta. Dalla Cnn, Barlow apprese in diretta che era stato approvato dal Congresso americano (con solo cinque voti contrari) il Telecommunication Act, una legge che aveva come scopo la regolazione della comunicazione su internet e al cui interno si trovava il Communication Decent Act: con la scusa di limitare l’acceso alla pornografia in rete, venivano introdotti una serie di vincoli sul linguaggio, con il

⁸ Cfr. C. Chaplin, *Tempi moderni*, 1936.

⁹ R. Turner, *From Counterculture to Cybersculture. The Whole Earth Network and the Rise of Digital Utopianism*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, pp. 11 ss.

rischio di limitare notevolmente la libertà di espressione (*free speech*).

Governi del Mondo, stanchi giganti di carne e di acciaio, io vengo dal Cyberspazio, la nuova dimora della Mente. A nome del futuro, chiedo a voi, esseri del passato, di lasciarci soli. Non siete graditi fra di noi. Non avete alcuna sovranità sui luoghi dove ci incontriamo.

Noi non abbiamo alcun governo eletto, è anche probabile che non ne avremo alcuno, così mi rivolgo a voi con un'autorità non più grande di quella con cui la libertà stessa, di solito, parla. Io dichiaro che lo spazio sociale globale che stiamo costruendo è per sua natura indipendente dalla tirannia che voi volete imporci. Non avete alcun diritto morale di governarci e non siete in possesso di alcun metodo di costrizione che noi ragionevolmente possiamo temere.¹⁰

In questa dichiarazione echeggiano i temi della libertà di espressione già rivendicati dal Free Speech Movement negli anni sessanta. Vi è quindi un filo rosso che non è mai venuto meno nel corso dei trent'anni trascorsi. D'altra parte non può essere altrimenti, dal momento che in questi trent'anni gli Stati Uniti (e non solo) hanno attraversato un periodo di forti trasformazioni sociali ed economiche, caratterizzato da due fasi di forte rivoluzione sociale e culturale.

La prima è lo sviluppo della controcultura dei tardi anni sessanta, che ha accelerato la crisi dell'establishment che ha guidato la crescita e l'apogeo del paradigma disciplinare taylorista e del capitalismo fordista.

La seconda è lo sviluppo della cybercultura negli anni novanta, che accompagna la nascita e la diffusione – con tutte le sue

¹⁰ J.P. Barlow, *Dichiarazione di indipendenza del Cyberspazio*, Davos (Svizzera) 8 febbraio 1996 (www.eff.org/~barlow).

contraddizioni – del nuovo paradigma del capitalismo cognitivo, basato sull'utilizzo delle tecnologie digitali, la conoscenza, la libera circolazione dei saperi, la cooperazione sociale, il *general intellect*, le economie di apprendimento e di rete.

Due movimenti sociali e soprattutto culturali che tuttavia presentano motivazioni, contenuti e contingenze storiche (nel mezzo si è verificata una rivoluzione tecnologica!) molto diverse, pur se legate comunque da quell'anelito alle libertà individuali (più che collettive, a differenza dell'Europa) tipico della mentalità e della storia degli Stati Uniti.¹¹

Come scrive Fred Turner:

Per Barlow, le tecnologie digitali hanno cessato di rappresentare l'emblema dell'alienazione burocratica e sono invece diventate lo strumento con il quale la burocrazia e l'alienazione può essere superata. Echeggiando la retorica del Fsm, Barlow sostiene che gli americani si trovano ancora una volta nel mezzo di una rivoluzione sociale. Ma questa volta, le forze dell'informazione erano a fianco delle persone.¹²

Per Mario Savio, i computer avevano il potere di trasformare gli studenti e i corpi delle persone in processori inanimati (in droni) all'interno di fabbriche subordinate al potere unilaterale di una società disciplinata e militarizzata. Per Barlow, invece, quella stessa potenza dava la possibilità alle donne e agli uomini di far parte di un mondo in grado di esaltare la propria identità e favorire la cooperazione sociale. Una volta liberati dalle gerarchie imposte dal mondo materiale, gli individui dello spazio cibernetico di Barlow potranno immaginare una società non molto dissimile da

¹¹ A. Cavalli, A. Martinelli (a cura di), *Gli studenti americani dopo Berkeley*, Einaudi, Torino 1969. Cfr. anche E. Foner, *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma 2009.

¹² R. Turner, *From Counterculture to Cybersculture*, cit., pp. 13-14 (*trad. mia*).

quella auspicata dal Free Speech Movement, una società libera dalla burocrazia e dalle gerarchie.

La rivoluzione informatica e lo sviluppo del paradigma Ict ha completamente modificato la percezione della tecnologia, così come la rivoluzione lisergica dei tardi anni sessanta aveva trasformato la percezione della libertà individuale, fino allora chiusa all'interno delle gabbie della disciplina fordista. Se essere umano e macchina prima di quell'epoca erano antagonisti, ora diventano alleati. La macchina, una macchina fatta non più da leve, rotelle, bulloni, cinghie, rumore e sudore, ma da linguaggi, relazione, processori, codifiche, calcolo, standardizzazione, memoria e cooperazione, viene vista come mezzo, anzi come "medium", per la liberazione dell'uomo.

Nei trent'anni trascorsi, si è sviluppata una rivoluzione copernicana. Il paradigma di accumulazione e di organizzazione del lavoro e della società si è strutturalmente modificato. La produzione materiale, fondata sul rapporto "uomo-macchina", lascia sempre più spazio alla produzione immateriale, basata sul rapporto "uomo-conoscenza". Il capitale fisico – la macchina – si trasforma in capitale umano e intangibile. Si creano ibridi tra materialità e immaterialità, tra corpo fisico e intelletto, che la letteratura di fantascienza ha già anticipato con il concetto di "cyborg" e "replicante".¹³ La gerarchia economica e sociale fondata sulla proprietà dei mezzi di produzione (quindi della macchina) degli anni del dopoguerra tende a mutuarsi in proprietà intellettuale. Il denaro stesso cambia forma e variano le modalità della sua circolazione ed emissione. La moneta si smaterializza del tutto e perde qualsiasi legame con una merce, seppur una merce simbolica come poteva essere l'oro, trasformandosi, all'indomani del crollo di Bretton Woods (15

¹³ Il film *Blade Runner* è del 1982. Sul concetto di cyborg: A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, ShaKe Edizioni, Milano 2008.

agosto 1971), in pura “moneta segno”. È l'inizio del processo di finanziarizzazione che si svilupperà interamente non a caso negli anni novanta, nel pieno della rivoluzione digitale, che porterà i mercati finanziarie e le sue oligarchie a divenire il cuore dell'accumulazione e della valorizzazione del capitalismo del nuovo millennio. Oggi siamo in grado di dire, anche alla luce della crisi economico-finanziaria che ha investito il mondo dal 2008, che nuove gerarchie e forme di dispotismo si sono realizzate e sono cresciute.

Ma a metà degli anni novanta (con riferimento alla rivoluzione digitale), così come a metà degli anni sessanta (con riferimento ai movimenti libertari e pacifisti), le speranze e la fiducia nella possibilità che una nuova umanità e una nuova socialità potessero diventare egemoni e migliorare le condizioni di vita dell'intero globo terrestre erano elevate.

Nonostante la distanza stellare tra queste due epoche, c'è un *trait d'unione*, un ponte simbolico, che le unisce, oltre alla tensione per la libertà e l'emancipazione umana: questo ponte è la musica e lo spirito comunitario dei Grateful Dead. Ci riferiamo non solo a uno dei più noti gruppi rock statunitensi, monumento della civiltà hippie di San Francisco e, in generale, della cultura psichedelica, ma a quell'alone comunitario e di filosofia di vita che li ha sempre accompagnati sino agli anni novanta e alla prematura scomparsa (nel 1995) del loro leader Jerry Garcia.

Ed è tale filosofia di vita basata su uno spirito di cooperazione sociale libertaria in totale rottura con i dispositivi disciplinari dell'epoca che ha fatto sì che i Grateful Dead siano stati testimoni privilegiati, abbiano partecipato e siano stati coinvolti nei principali episodi che hanno costellato il passaggio dalla controcultura degli anni sessanta alla cybercultura degli anni novanta. Non sappiamo quanto consapevoli, dal momento che hanno sempre rivendicato all'epoca (a differenza di altri gruppi rock e soul, come i Jefferson Airplane, gli MC5

o Sly & Family Stone) l'apoliticità della loro musica e del loro impegno sociale.

Ai loro esordi, i Grateful Dead furono la colonna sonora nel periodo 1965-67 degli acid test, organizzati da Ken Kesey, l'autore di *Qualcuno volò sul nido del cuculo*, e dai Merry Pranksters. Questi erano un movimento nato nel 1962, con base in California, che segnarono il periodo di transizione fra la beat generation e la nascita del movimento hippie e principali fautori della *Summer of Love* del 1967.¹⁴ Nell'estate del 1964, attraversarono gli Stati Uniti a bordo di uno scuolabus decorato con disegni psichedelici (il *Magic Bus*). Ne fece parte anche Neal Cassidy, figura emblematica della beat generation, alter-ego di Dean Moriarty (personaggio principale di *Sulla strada* di Jack Kerouac).¹⁵ I Grateful Dead, a partire dal gennaio 1966,¹⁶ ne costituirono la colonna sonora e fu a questi happening che emersero alcuni dei loro pezzi più lisergici, come *Caution (Do Not Stop On Tracks)*, che entrerà a far parte del loro secondo disco, *Anthem of the Sun*. In uno dei pezzi storici della band, la lunga suite *That's for the Other One*, (pubblicato sempre su *Anthem of the Sun*, musica e testo di Jerry Garcia, Bob Weir e Bill Kreutzmann), il periodo degli acid test viene ricordato con il seguente testo:

Escapin' through the lily fields
I came across an empty space
It trembled and exploded
Left a bus stop in its place

¹⁴ Cfr. D. Taylor, *Estate d'amore e di rivolta. Con i Beatles nella Summer of love*, trad. di M. Guarnaccia, ShaKe Edizioni, Milano 1997.

¹⁵ Cfr. T. Wolfe, *Electric Kool-Aid Acid Test*, Mondadori, Milano 2013 e D. Malvinni, *Grateful Dead and the Art of Rock Improvisation*, Scarecrow Press, Plymouth 2013.

¹⁶ Il primo acid test che ha visto la partecipazione dei Grateful Dead come gruppo di supporto e base musicale si è svolto l'8 gennaio 1966 al Fillmore Auditorium di San Francisco.

The bus came by and I got on
That's when it all began
There was cowboy Neal
At the wheel
Of a bus to never-ever land¹⁷

Sono del tutto evidenti i richiami al *Magic Bus* dei Merry Pranksters e a Neal Cassidy, quando si riconosce che fu lì “che tutto ebbe inizio”. Vi è anche un’altra canzone del 1972 in cui si registra un indiretto riferimento alla beat generation e a Neal Cassidy. Il titolo è appunto *Cassidy*, testo di John Perry Barlow e musica di Bob Weir, chitarrista dei Grateful Dead insieme a Jerry Garcia. La canzone è dedicata, in realtà, a Cassidy Law, figlia appena nata di Eileen Law, tra le prime archiviste a *public relation woman* del gruppo. Nel testo, gli omaggi ai due Cassidy si sovrappongono, anche in contrasto, quasi a indicare una sorta di passaggio intergenerazionale tra il decennio degli anni sessanta e quello successivo:

There he goes, and now here she starts – hear her cry.¹⁸

In questo modo, i Grateful Dead diventano il ponte di congiunzione dalla beat generation alla hippy generation.¹⁹

Durante le contestazioni studentesche, pur sempre dichiarandosi apolitici, i Grateful Dead presero parte agli eventi

¹⁷ Scappando tra campi di giglio, mi sono imbattuto in uno spazio vuoto. Tremava ed esplose, ma lasciò la fermata dell’autobus al suo posto. L’autobus è venuto e ci sono montato su. Questo è quando tutto ebbe inizio. C’era cowboy Neal al volante dell’autobus per la terra senza confini.

¹⁸ Là, lui va, qui, lei comincia: eccola piangere.

¹⁹ Più volte Neal Cassidy e lo stesso Allan Ginsberg hanno partecipato a delle performance live. Cfr. il live dei Grateful Dead allo Straight Theater, Haight Street il 23 luglio 1967, dove Cassidy fa del rap ([archive.org/details/gd1967-07-23.sbd.bershaw-wulf.5418.shnf](#)) o il live al Polo Field del Golden Gate Park di San Francisco durante lo Human-be-in del 14 gennaio 1967 ([archive.org/details/gd67-01-14.sbd.vernon.9108.sbeok.shnf](#)).

più significativi. Il 23 aprile 1968, gli studenti della Columbia University di New York, organizzati dal Sds, iniziarono un'occupazione non violenta del campus che durò circa una settimana per protestare contro gli stretti legami tra la direzione dell'università e l'apparato industrial-militare impegnato nella guerra di aggressione al Vietnam e contro l'espropriazione di alcuni terreni della comunità afroamericana per la costruzione di una palestra privata dell'Università in Morningside Park. L'amministrazione, come a Berkeley, quattro anni prima, chiamò la polizia che intervenne con estrema brutalità, ferendo molti degli occupanti e arrestando più di settecento studenti. Durante lo sciopero che seguì, che bloccò qualsiasi attività all'interno dell'università, si tenne anche un concerto gratuito dei Grateful Dead²⁰ a sostegno della lotta degli studenti e la discriminazione razziale. Mark Rudd, uno dei leader della protesta nonché tra i membri fondatori dei futuri Weathermen Underground, ricorda così l'avvenimento:

Camminando nel campus [della Columbia] in quelle settimane era come navigare in una festa rivoluzionaria, con lezioni impartite sotto gli alberi, performance di teatro-guerriglia, live musicali dappertutto, tra cui un concerto gratuito di una giovane band di Palo Alto, California, di nome Grateful Dead.²¹

Nella primavera del 1970, in particolare durante la seconda metà di aprile e inizio maggio, il movimento contro la guerra raggiunse forse la più alta diffusione e consenso con imponenti

²⁰ Le foto dell'evento sono reperibili al seguente sito: www.dead.net/tags/columbia-university. Purtroppo, non esiste invece una registrazione del concerto, neanche nella quasi completa raccolta di tutti i live dei Grateful Dead reperibili su archive.org. Sono disponibili solo alcuni estratti: cfr. vimeo.com/68564387. I Grateful Dead furono l'unico gruppo rock a suonare nel campus durante la protesta.

²¹ M. Rudd, *Underground. My Life with Sds and Weather Underground*, Harper Collins, New York 2009, p. 94.

manifestazioni nella capitale e numerosi scioperi nei campus universitari. Il 4 maggio 1970 alla Kent State University in Ohio, la guardia civile sparò contro gli studenti in corteo, assassinando quattro.²² I Grateful Dead, in tournée nelle università del nord-est, risposero alla repressione con un concerto gratuito al Mit (Massachusetts Institute of Technology) di Boston, durante il quale venne suonata una delle migliori versioni di *Morning Dew*.

Nonostante i problemi di amplificazione e il fatto che il palco era stato improvvisato all'aperto con una temperatura alquanto rigida, le testimonianze dell'epoca ci dicono che l'impatto emotivo della performance fu molto forte e la tensione assai elevata. Al Mit, questo concerto è diventata leggenda.²³ Ecco la testimonianza di uno studente presente:

Il livello di agitazione era estremamente alto dopo ciò che era accaduto alla Kent State ed ero molto coinvolto emotivamente, soprattutto quando suonando *Dancing in the Streets*, i Grateful Dead erano stati in grado di esprimere musicalmente la rabbia e l'atmosfera di quel momento. Quando Bobby [Weir] ha iniziato a urlare: "Vieni a ballare", la tensione era così forte da spingere alla riflessione. [...] Si discuteva di tutto ciò che era successo negli anni sessanta: sono stati momenti molto intensi.²⁴

Due giorni prima, i Grateful Dead avevano suonato alla Wesleyan University, college universitario collegato alla Yale University di New Heaven nello stato di New York, per un benefit a sostegno della liberazione di otto membri delle Pantere nere

²² I morti dell'Ohio saranno oggetto di numerosi testi della musica rock, a partire da quello che è forse il più celebre: *Ohio* di Neil Young.

²³ La registrazione del concerto si può ascoltare a: archive.org/details/gd1970-05-06.sbd.gans-hall.95.shnf. Kresge Plaza, MIT – Cambridge, MA. Ecco la scaletta dei pezzi: *Dancing in the Streets*, *China Cat Sunflower*, *I Know You Rider*, *Next Time You See Me*, *Morning Dew*, *Good Lovin'-Drums-Good Lovin'*, *Casey Jones*, *St. Stephen*, *Not Fade Away*.

²⁴ Cfr. Deadlist: archive.org/details/gd1970-05-06.sbd.gans-hall.95.shnf.

a Chicago e di Bobby Seale, uno dei leader del Black Panther Party. Ecco il ricordo di uno spettatore:

Ero al concerto di Wesleyan il 3 maggio 1970, che ha avuto luogo nella notte di domenica (era stato programmato in origine per il pomeriggio, ma i Dead avevano capito male) e il giorno successivo, lunedì 4 maggio, quattro studenti erano morti in Ohio. La Yale University era in sciopero per protestare contro l'estensione della guerra in Cambogia, ma la Wesleyan non era in sciopero in quel momento... Weir e Garcia raggiunsero il palco e iniziarono con alcuni pezzi acustici nell'attesa del resto della band... È stato uno spettacolo molto intimo che si è concluso nella notte, e appena hanno finito, uno studente ha afferrato il microfono e ha detto al pubblico di non dimenticare Bobby Seale, gli otto di Chicago, la guerra... Il giorno seguente, anche la Wesleyan era in sciopero.²⁵

Questa testimonianza ci permette di analizzare anche il rapporto tra i Grateful Dead e i movimenti afroamericani dell'epoca, in particolare con il Black Panther Party. Uno dei leader delle Pantere nere, Huey P. Newton, aveva avuto modo di incontrare Jerry Garcia su un volo da San Francisco a New York nel settembre 1970. Garcia ricordò quell'incontro nel seguente modo:

Avevamo avuto una lunga e piacevole conversazione. Ci piacemmo a vicenda e fui favorevolmente impressionato da lui. Pensammo che se potevamo fare qualcosa per Huey P. Newton, lo avremmo fatto, o, almeno, ci avremmo provato.

Le Pantere nere avevano da molto tempo contatti con i musicisti della baia di San Francisco. A loro sostegno suonarono

²⁵ Testimonianza-commento alla registrazione del concerto. Deadlists forum: archive.org/details/gd70-05-03.aud.cotsman.9378.sbeok.shnf.

i Jefferson Airplane. Tra i più assidui furono anche i Grateful Dead, che in un paio di occasioni fecero da apertura al gruppo musicale delle Pantere, *The Lumpen*. Particolarmente significativo fu il concerto del 5 marzo del 1971 a Oakland, vicino a San Francisco, sede principale del Black Panther Party nonché loro città di origine, per il compleanno di Huey P. Newton. Per l'occasione, stando alle testimonianze, i membri delle Pantere nere lasciarono le proprie armi nel guardaroba e assistettero al concerto disarmati, a dimostrazione del rispetto per la band.²⁶

In un'intervista dopo lo show, Garcia dichiarò, a conferma della volontà di rimane comunque apolitici:

Abbiamo alcuni legami con le Pantere nere, ho conosciuto Huey e ci siamo trovati d'accordo su diverse cose. Noi guardiamo non tanto ai contenuti o alle idee filosofiche [...] quanto alle caratteristiche della persona. Lo spettacolo è servito a ciò che doveva servire: fare autofinanziamento. Ma non ci riguarda ciò che stanno facendo e perché lo stanno facendo.²⁷

Dopo questo incontro i Grateful Dead entrarono nelle grazie dell'Fbi di Hoover e del Cointelpro, che già indagavano sul gruppo per l'uso di stupefacenti (il che non può sorprendere!), dopo la messa fuorilegge dell'Lsd il 6 ottobre 1966.

La natura apolitica della musica dei Grateful Dead veniva confermata a parole, ma non nei fatti. L'approvazione di Jerry Garcia per le attività di servizio sociale (come la colazione gratuita ai bambini neri) non era altro che il lascito della filosofia hippie di Haight-Ashbury nella San Francisco del periodo post

²⁶ P. Doggett, *There's A Riot Going On. Rock Stars, and the Rise and Fall of 60s Counter-culture*, Canongate Books, Edinburgh 2008, p. 411. Una testimonianza di quell'incontro è presente anche in R. Vincent, *Party Music. The Inside Story of the Black Panthers' Band and How Black Power Transformed Soul Music*, Lawrence Hill Books, Chicago 2013.

²⁷ P. Doggett, *There's A Riot Going On*, cit., p. 411 (trad. mia).

1966, quando i *diggers*, la parte più politicizzata del movimento hippie (nella persona di Dr. David E. Smith), fondavano la Haight Ashbury Free Clinics, un ospedale gratuito, il 7 giugno del 1967. In questa clinica potevano ricevere cure gratuite coloro che abitavano nel quartiere (e non solo) ed ebbe talmente successo da divenire un modello per altre esperienze simili. Numerosi furono i concerti benefit che i Grateful Dead e gli altri gruppi della baia organizzarono per sostenere l'attività di cura della clinica, all'interno di uno spirito comunitario e di solidarietà che ha sempre contraddistinto la filosofia hippie e gli stessi Grateful Dead.²⁸ Oggi, caso più unico che raro negli Usa, la Haight Ashbury Free Clinics è ancora in funzione.

Finito il periodo della controcultura dei tardi anni sessanta, i Grateful Dead mantennero comunque il loro spirito comunitario. Negli anni settanta e ottanta, il gruppo si produsse in numerosi concerti dal vivo, con prezzi molti bassi e nei quali era possibile registrare gratuitamente le loro performance. Si trattava di veri e propri happening che duravano anche quattro ore con lunghe jam di improvvisazione. Uno stuolo di fan – i *deadheads* – seguivano tutte le date del tour, spostandosi da città a città, da stadio a stadio, per assistere a tutti i concerti del gruppo. Una delle caratteristiche dei Grateful Dead, infatti, era che difficilmente un live era uguale a un altro. La componente di improvvisazione musicale era così elevata che gli stessi pezzi venivano suonati con versioni differenti e lunghezza variabile. Di conseguenza, soprattutto negli Stati Uniti, i Grateful Dead erano noti per le loro performance dal vivo, il cui ascolto,

²⁸ Nel doppio dal vivo *Live/Dead* del febbraio 1969, che riproduce alcune serate registrate all'Avalon Ballroom e al Fillmore West a San Francisco, rispettivamente il 26 gennaio e il 27 febbraio 1969, sono presenti alcune foto di live dei Grateful Dead sulla Ashbury o sulla Haight Street a sostegno della Free Clinics. I Grateful Dead disponevano infatti di un piccolo camioncino che fungeva da palco e sulle cui portiere venivano montati degli amplificatori per poter suonare dal vivo in qualunque strada o piazza. Per esempio: archive.org/details/gd1968-03-03.aud.finney.5809.sbeok.shnf.

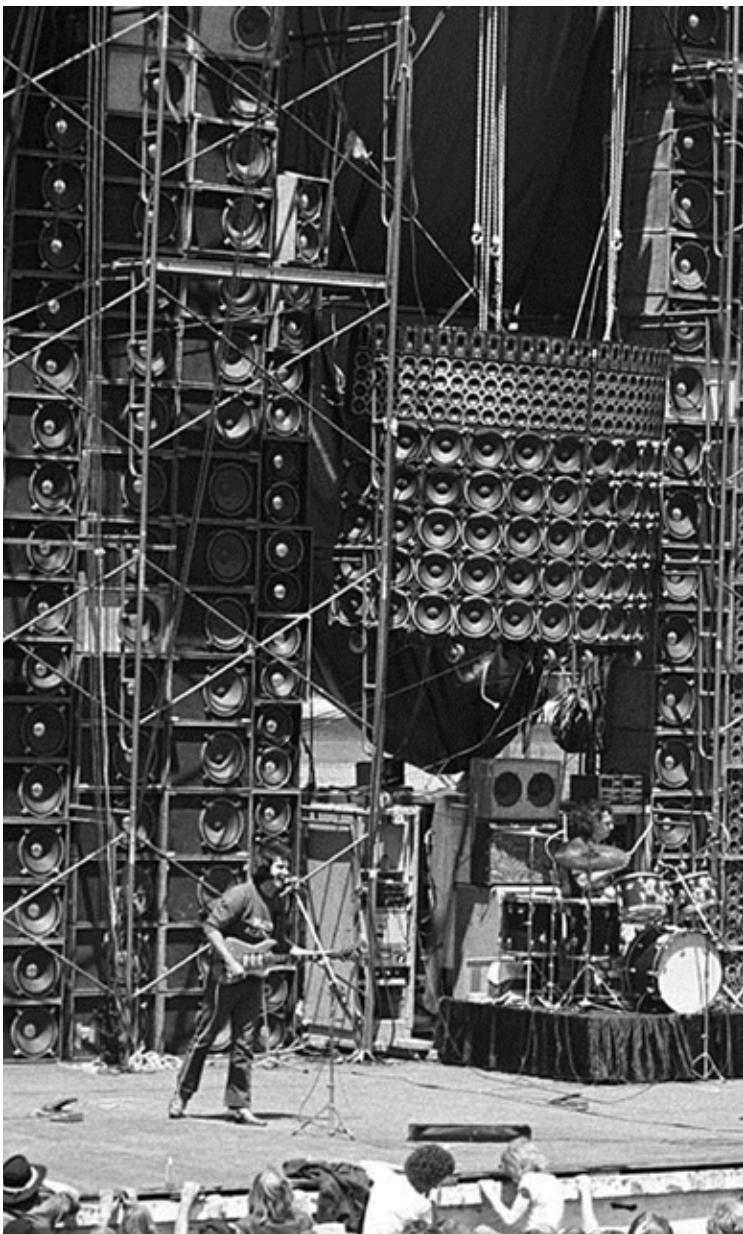
costantemente registrato e disponibile su casette e nastri che passavano di mano in mano, era alla base di una venerazione, una sorta di culto che generava una vera e propria etica del *comune*, di reciproca solidarietà e di scambio spesso al di fuori di una logica mercantile. I tour del 1973 e 1974, con concerti che duravano ore (con versioni di alcuni pezzi di oltre 25 minuti),²⁹ sono stati registrati quasi in toto sia dai tecnici del suono del gruppo sia dagli stessi spettatori. Le registrazioni sono di solito di buona qualità. Il motivo è semplice: i Grateful Dead, sempre molto attenti alla purezza del suono, furono grandi innovatori nella tecnica di amplificazione dal vivo. Poiché non erano mai soddisfatti degli impianti che trovavano nelle strutture in cui suonavano, chiesero al loro tecnico del suono Owsley "Bear" Stanley di progettare uno speciale sistema di monitor. I Dead lo usarono fino all'inizio degli anni settanta, quando Stanley fu messo in carcere per la produzione e la vendita di Lsd. Il gruppo si rivolse allora agli studi Alembic Inc. per farsi costruire un sistema di amplificazione senza precedenti, detto il "muro del suono" (*wall of sound*). Al progetto lavorarono Dan Healy, Mark Raizene, Ron Wickersham, Rick Turner, John Curl della Alembic Inc. e, quando fu scarcerato nel 1972, anche lo stesso Stanley.

²⁹ Sul sito: archive.org/details/GratefulDead, tutti i concerti del 1973 e 1974 possono essere scaricati gratuitamente. Segnaliamo per quanto riguarda il solo 1973: live at Dane County Coliseum del 15 febbraio 1973 di 3h, 30'; live at William and Mary College Hall dell'11 settembre 1973 di 3h, 23'; live at Winterland Arena dell'11 novembre 1973 all'interno di tre sere consecutive sempre al Winterland di San Francisco, le cui registrazioni sono ora raccolte in un volumetto di nove cd: *Winterland 1973: The Complete Recordings*; live at Pauley Pavilion – University of California del 17 novembre 1973 (con una medley *Playing in the Band, Uncle John's Band, Morning Dew, Uncle John's Bands, Playing in the Band* di quasi 50 minuti); live at Denver Coliseum del 20 novembre 2013; live at Seattle Center Arena del 26 giugno 1973 di 3h. 40'. Tutti i concerti e le varie registrazioni sono anche commentate in: M. Getz, J.R. Dwork (a cura di), *The Deadheads Taping Compendium, vol. I, 1959-74*, Owl Books, New York 1998.

Il “muro del suono”, il cui scopo era quello di ottenere un’amplificazione non distorta da un sistema che potesse anche fungere da monitor, era composto da undici sottosistemi indipendenti. Ogni strumento aveva un proprio canale e un proprio insieme di casse separate. Il basso di Phil Lesh aveva addirittura un canale per ogni corda, e analogamente c’era un canale diverso per i diversi elementi della batteria. In questo modo, il suono di ogni strumento risultava estremamente pulito e non vi era alcuna distorsione dovuta all’intermodulazione fra canali. Il sistema di casse era posizionato dietro ai musicisti e consentiva loro di sentire esattamente ciò che il pubblico sentiva. Per impedire il feedback, fu progettato anche uno speciale modulo: per ogni cantante c’era una coppia di microfoni a distanza di 60 millimetri e fuori fase. Il cantante usava quello superiore e tutti i segnali presenti in entrambi i microfoni che avrebbero prodotto il feedback, venivano automaticamente eliminati. Quando il gruppo alla fine del 1974 si prese una pausa dai concerti live, il “muro del suono” fu disassemblato. Nel 1976, i Grateful Dead lo rimpiazzarono con un altro meno costoso e complesso.

Tale sistema di amplificazione consentiva anche di connettere una trentina di microfoni, così da consentire registrazioni live agli spettatori. Tutto ciò aveva dato origine a un numero elevatissimo di bootleg, che circolavano liberamente con l’assenso degli stessi componenti del gruppo, i quali, diversamente dagli altri gruppi rock legati alle clausole dei diritti di proprietà intellettuale, ne incitavano la diffusione.

I Grateful Dead furono sicuramente il primo gruppo rock di statura internazionale che, prima dell’era digitale e di YouTube, promossero la “musica libera”. Al riguardo, questa prima forma di *comune* (la musica come *common*) non favorì certo la vendita dei dischi in studio che, infatti, non scalarono mai le vette delle classifiche ma pose le condizioni affinché ogni concerto dei Grateful Dead avesse mediamente una platea di



Una parte del muro del suono dei Grateful Dead

oltre 50.000 spettatori, molti dei quali non paganti o a prezzi modici. Non stupisce quindi che alla fine del biennio 1973-1974 (quando i live furono oltre trecento), il risultato economico non fu affatto roseo!³⁰

L'opzione del gruppo a favore della libera fruizione della musica live non ha certo proceduto senza contraddizioni, scontri e dispute. Alla fine degli anni sessanta e all'inizio degli anni settanta alcuni *deadheads* iniziarono a registrare clandestinamente qualche concerto. Nonostante i pochi mezzi a disposizione, i risultati si rivelarono eccellenti. Si generò così un mercato nero dei nastri: registrazioni, che per la legge americana, visto che i Grateful Dead avevano un contratto discografico con la Warner Bros.,³¹ erano ovviamente illegali. Fu soprattutto nel biennio dei grandi concerti del *wall of sound* che tale mercato cominciò a prosperare, creando problemi agli stessi Grateful Dead, dal punto di vista sia legale sia economico. Alcuni membri della crew del gruppo (a differenza dei membri della band)³² cominciarono a controllare che non ci fossero registrazioni "pirata" e a sequestrare le eventuali incisioni. Ma i risultati furono deludenti, al punto che a partire dalla fine degli anni settanta la pratica di quelle registrazioni divenne di fatto inarrestabile. La conclusione fu – come accade sempre quando una pratica inizialmente considerata illegale diventa maggioritaria – che non solo le registrazioni vennero consentite ma anche stimolate con supporti tecnici.

³⁰ La situazione economica dei Grateful Dead alla fine del 1974 era disastrosa, anche perché il reverendo Lenny Hart, padre del batterista Mickey Hart, era fuggito con la cassa dei concerti, pari a 300.000 dollari. Il costo di mantenimento e trasporto del *wall of sound* e le basse vendite dei dischi non riuscivano a essere compensate dagli introiti dei concerti. Occorre inoltre tener conto che i Grateful Dead costituivano una famiglia: una comune con numerose persone, la cui sussistenza dipendeva esclusivamente dalla band.

³¹ I Grateful Dead furono l'ultimo gruppo della baia di San Francisco a essere messo sotto contratto.

³² Cfr. D. McNally, *A Long Strange Trip. The Inside History of the Grateful Dead*, Three Rivers Press, New York 2003, p. 375.

Chi scrive ha direttamente osservato che a 30-40 metri di fronte al palco, veniva allestita un'apposita area con un certo numero di microfoni, direttamente collegati al mixer, a disposizione di chi volesse effettuare la registrazione del concerto con un proprio apparecchio.³³ Tale pratica è alla base dell'incredibile diffusione del culto dei Grateful Dead nel corso degli ultimi trenta anni e della possibilità, come già ricordato, di disporre di oltre 6000 registrazioni di concerti dal vivo, un primato che nessun gruppo rock può vantare.³⁴

È quindi nel corso degli anni ottanta che la musica dei Grateful Dead si diffonde al di fuori dei circuiti più strettamente commerciali. Possiamo parlare di un esperimento/istituzione del *comune*? Difficile fornire una risposta, anche perché nel frattempo si sviluppa un mercato parallelo di merchandising che ancora oggi rappresenta un'importante fonte di introiti – di tipo capitalistico – per il gruppo.

Tuttavia, lo spirito comunitario e libertario persiste e quindi non può stupire che, sia pur indirettamente, i Grateful Dead, o meglio la loro etica, sia ancora presente l'8 febbraio 1996, il giorno della *Dichiarazione di indipendenza del Cyberspazio*, redatta da J.P. Barlow, autore di testi di molte canzoni dei Grateful Dead, insieme con il chitarrista Bob Weir, vecchio amico, conosciuto sui banchi del liceo nei primi anni sessanta. E non stupisce che tale dichiarazione sia dedicata proprio alla memoria di Jerry Garcia, morto l'anno precedente.

Lo spirito della musica come *common* si traduce e si rilancia nel concetto di cyberspazio come *common*.

³³ Concerto del luglio 1989 allo Yankee Stadium di New York.

³⁴ Sul sito <https://archive.org/details/GratefulDead> si possono ascoltare e scaricare gratuitamente ben 10.851 registrazioni live dal 1966 al 1995.



Grateful Dead

La musica dei Grateful Dead¹

I Grateful Dead non sono molto noti in Italia. Eppure da molti sono considerati uno dei più grandi gruppi di musica rock di tutti i tempi, un monumento della civiltà hippie di San Francisco e, in generale, della cultura psichedelica degli anni sessanta.

In quegli anni, i Grateful Dead hanno vissuto in una sorta di comune, composta da più di venti persone, al centro del quartiere di Haight-Ashbury, esattamente al 710 di Ashbury Street, in una bella casa *baloon-frame* di stile vittoriano, di due piani, con la classica scala all'entrata e un giardino di fronte. Hanno sempre avuto l'immagine dei freakettoni impenitenti. Ancora nei tardi anni ottanta, nei luoghi dove suonava il gruppo, i *deadheads* piantavano tende, vendevano chilum, mangiavano cibo macrobiotico, giravano nudi per l'area limitrofa al concerto (quando il tempo

¹ Per le note di questo capitolo utilizzo a piene mani lo scritto sui Grateful Dead reperibile sul blog di Piero Scaruffi, 1990, che cordialmente ringrazio per la sua puntuale e convincente analisi critica (www.scaruffi.com/vol2/grateful.html) e per la sua autorizzazione.

e la temperatura lo permettevano), ricreando un’atmosfera alla Woodstock o alla Watkins Glen.² Eppure, nonostante questo cliché, i Grateful Dead furono una delle band più colte della loro generazione, educati tanto all’avanguardia atonale europea e americana quanto alle improvvisazioni modali del free jazz o ai ritmi di altre culture, capaci di trasformare i feedback e i metri insoliti nell’equivalente degli strumenti da camera.

La loro massima invenzione fu il lungo brano di improvvisazione di gruppo, l’equivalente rock della jam del jazz. A differenza del jazz, in cui la jam sublimava l’angoscia del popolo afroamericano, le jam dei Grateful Dead erano l’espressione di una cultura libertaria, sicuramente lisergica, che esprimeva (o, meglio, voleva esprimere), una sorta di fuga dal sistema, di libertà espressiva, di vita alternativa. Le infinite scale ascendenti e discendenti di Jerry Garcia sono fra le imprese più titaniche tentate dalla musica rock.³

I Grateful Dead di quegli anni non vendettero molti dischi. La loro forma espressiva era il live, non il supporto, formato troppo rigido per rinchiudere le loro improvvisazioni. Basti pensare che il loro più famoso live, *Live/Dead*, primo album doppio del gruppo, pubblicato nel novembre 1969, consta di tre lati (lato A: *Dark Star*, 23':07” – lato B: *St. Stephen*, 6':32”; *The Eleven*, 9':19” – lato C: *Turn on Your Love Light*, 15':08”) che rappresentano un continuum di musica di 54':06” che solo con il cd è stato possibile ascoltare senza interrompere la musica per girare il vinile.

² Ci riferiamo al Summer Jam Festival di Watkins Glen del 28 luglio 1973, quando i Grateful Dead suonarono insieme a The Allman Brothers Band e The Band davanti a circa 600.000 persone, il pubblico più numeroso che fino a quel momento aveva mai assistito a un concerto live. Il giorno prima alle 10.15 del mattino, durante le prove del sistema di amplificazione, i Grateful Dead si produssero in una delle loro più belle jam/improvvisazioni di quasi 20 minuti, diventata nota come *Soundcheck Jam*, oggi ascoltabile per intero nel box di cinque cd: *So Many Roads*, Grateful Dead Records, novembre 1999.

³ Cfr. D. Malvinni, *Grateful Dead and the Art of Rock Improvisation*, Scarecrow Press, Plymouth 2013.

In tal senso, i Dead superarono un altro formato commerciale: se l'album rappresentava una forma di ribellione all'apparato marketing della musica popolare (fondato sulla fruizione veloce del 45 giri), il concerto rifiutava del tutto le leggi del capitalismo avanzato, relegando in secondo piano il *business plan*.

I primi concerti dei Grateful Dead erano grandi feste libere, in cui il biglietto d'ingresso (quando c'era) copriva soltanto i costi del locale. Anche in seguito il gruppo avrebbe sempre preferito esprimersi dal vivo piuttosto che codificare su vinile le canzoni. Di fatto, non esiste una versione definitiva dei loro brani ma soltanto versioni su disco e altre che non finirono su disco. In tal senso, i Grateful Dead rivoluzionarono il concetto di musica rock così come il jazz aveva rivoluzionato il concetto europeo di musica con l'idea che la musica potesse essere improvvisata. Molte jam avevano non un nome ma solo un numero progressivo. Tra queste la più nota è *The Eleven* (pubblicata in *Live/Dead*), ma esiste anche *Seven* (mai pubblicata su disco). Tra queste, alcune sono diventate note con i nomi che gli stessi Dead avevano coniato in modo spesso fantasioso, *Mountain Jam* (che forse deve il nome a un verso di Donovan: *There Is a Mountain*), *Beautiful Jam*, *Clementine Jam*, la già citata *Soundcheck Jam*, oppure *Spanish Jam* (dal richiamo alla canzone *Solea* suonata da Miles Davis nell'album *Sketches of Spain*), *Mind Left Body Jam* (che rimanda a un pezzo di Paul Kantner dei Jefferson Starship, dal titolo *Your Mind Has Left Your Body* tratto dall'album *Baron von Tollbooth & the Chrome Nun*), *Feelin' Groovy Jam* (dalla nota canzone di Simon & Garfunkel), *The Main Ten Jam* (che si trasformerà in uno dei pezzi forti dei Dead, *Playing in the Band*), *Darkness Jam* (da una canzone degli Youngbloods), *Nobody's Fault But Mine* (tratto da un noto blues, spesso suonato da Blind Willie Johnson),⁴ per citarne solo alcune.

⁴ Per ascoltarle, cfr. gratefuldeadprojects.com/Jam_Segments.html. Per ulteriori informazioni: deadessays.blogspot.it/2010/01/deads-early-thematic-

Le jam a tema libero nascevano dall'incontro fra due filosofie profondamente americane, quella individualista e libertaria della frontiera e quella comunitaria e spirituale dei quaccheri. Forse proprio per tale ragione “risuonarono” così efficacemente con l'animo di migliaia di giovani, che divennero hippie per andare ai concerti dei Grateful Dead.

Abbiamo già sottolineato che i Grateful Dead nacquero con l'acid rock di San Francisco, contemporaneamente ai Quicksilver Messenger Service di Dino Valenti, Gary Duncan, David Freiberg e John Cipollina.⁵ Tuttavia riuscirono a trasformare quell'idioma sottoculturale in un linguaggio universale, che trascese il *milieu* degli hippie e raggiunse quasi ogni angolo del pianeta (l'Italia, purtroppo, ha rappresentato un'eccezione negativa, tanto è vero che mai vi fu una loro esibizione dal vivo).⁶ La loro musica psichedelica era una sorta di muzak intellettuale che reinterpretava il “trip” lisergico come fuga catartica dalla realtà quotidiana e liberazione dalle nevrosi urbane. In pratica, la loro fu un’indagine psicologica sulla relazione fra gli stati alterati della mente (le allucinazioni psichedeliche) e gli stati alterati della psiche (le nevrosi della società industriale). Come già ricordato, il loro background e l’originale tecnica musicale proviene dall’esperienza degli acid test di Ken Kasey e dei

jams.html. Per una ponderosa analisi critica, cfr. David Malvinni, *Grateful Dead and the Art of Rock Improvisation*, cit., p. 277.

⁵ Insieme a Jerry Garcia, John Cipollina, scomparso prematuramente nel 1989 a soli 46 anni, è considerato uno dei padri dell'acid rock di San Francisco. Era solito suonare utilizzando il fingerpick e facendo ampio uso del ponte tremolo che, spiegò a Jerry Garcia, gli serviva per rimediare alla debolezza della sua mano sinistra. Dal canto suo, a Jerry Garcia mancava il dito medio della mano sinistra, che gli era stato amputato, per errore, dal fratello all’età di 4 anni! Il disco più celebre dei Quicksilver è *Happy Trails* del 1969.

⁶ Il primo e unico concerto riferibile alla band, finita l’esperienza dei Grateful Dead dopo la morte di Jerry Garcia nel 1995, fu il concerto di Bob Weir & Ratdog all’Idroscalo di Milano il 13 luglio 2002.

Merry Pranksters e a quei tempi il soprannome di Jerry Garcia era “Captain Trip”.

I Grateful Dead rappresentavano i giovani ribelli che cercavano l'eccitazione fisica e mentale, non la costruzione di un mondo migliore. Le loro esibizioni erano performance estenuanti e allucinanti. Al tempo stesso, però, i Dead facevano parte di una famiglia di centinaia, se non migliaia, di persone, per lo più artisti, che si manteneva con i proventi collettivi e viveva ai margini dell'establishment, rifiutando le leggi di mercato. I Dead erano pertanto sì l'immagine più dionisiaca dell'acid rock ma anche il simbolo della vita comunitaria.

Jerry Garcia (nato nel 1942) era un chitarrista di bluegrass, affascinato dallo stile ultraterreno del violinista Scotty Stoneman (capace di dilatare un brano bluegrass fino a venti minuti con frasi sempre più lunghe) e dal free jazz di John Coltrane. Garcia conobbe il poeta e cantante Robert Hunter al College in cui studiavano nel 1960, e insieme formarono un complessino che prese anche parte a un locale festival folk. Del circuito folk di Palo Alto facevano parte anche gli Zodiacs del batterista Bill Kreutzmann e del pianista Ron McKernan, detto “Pigpen”, peraltro dediti al rock'n'roll e al blues. Dall'incontro fra i due gruppi nacque una jug-band con Garcia, Pigpen e il chitarrista Bob “Weir” Hall (i Mother McCree's Uptown Jug Champions). Lo stile del complesso si evolveva verso il blues e il rock elettrici, mentre l'organico si accresceva di Kreutzmann e del bassista Phil “Lesh” Chapman di formazione classica e con esperienze jazz (violinista prodigo e sperimentatore elettronico). Adottarono la strumentazione elettrica, cambiarono nome in Warlocks e si esibirono per la prima volta nel luglio 1965.⁷

Ma tale nome non durò a lungo. Quando vennero a sapere che lo stesso nome era anche utilizzato da una giovane rock

⁷ Tratto da www.scaruffi.com/vol2/grateful.html.

band di New York, che diverrà poi celebre con il nome di Velvet Underground, decisero di cambiarlo.

Questa *liaison* con i Velvet Underground è veramente un caso particolare. Mai più lontane potevano essere, infatti, due band. E mai più distanti i due leader, Lou Reed e Jerry Garcia. I Velvet Underground nascono dal *milieu* intellettuale-alternativo di una realtà metropolitana come New York, all'epoca percorsa da molti fermenti culturalmente innovativi, creano (con Nico) la colonna sonora della Factory di Andy Warhol: la Factory, appunto, la “fabbrica”, luogo metaforico, cupo, ben distante dall’immagine solare e gioiosa della musica dei Dead, dove circola più Lsd che eroina. E non può stupire che tra le due band non vi sia mai stato *feeling*, al punto che Lou Reed e Maureen Tucker (la batterista dei Velvet) hanno dichiarato, prima di un concerto al Fillmore West di San Francisco, pochi giorni dopo un concerto dei Dead, che “non vi era musica più noiosa di quella suonata dai Grateful Dead”.⁸

Quando nell’ottobre del 1966 venne emanata in California la

⁸ Cfr. deadessays.blogspot.it/2010/09/velvets-and-dead.html. “Nel 1971 Maureen Tucker ha definito i Grateful Dead la band più noiosa che avesse mai sentito. Anche Sterling Morrison li detestava e disprezzava la musica di San Francisco in generale. (Ma con un’eccezione per i Quicksilver Messenger Service, definiti fantastici, e per John Cipollina, considerato un ottimo chitarrista.) Anche Lou Reed si è espresso assai negativamente (però gli piaceva il primo album dei Moby Grape; ed era fan dei Buffalo Springfield e dei Byrds di Los Angeles).” In uno scambio di opinioni con Doug Yule nel 1970 (chitarrista, membro dei Velvet Underground dal 1968 al 1973), Lou Reed affermava: “Abbiamo sempre avuto grandi perplessità su tutta la scena di San Francisco. È solo noiosa, una menzogna e senza talento. Non sanno suonare e certamente non sanno scrivere. Gli Airplane, i Grateful Dead, e tutti loro... Jerry non è un buon chitarrista. È uno scherzo, e gli Airplane sono ancora peggio”. Occorre tuttavia sottolineare che lo stesso giudizio sprezzante veniva rivolto anche a Frank Zappa, definito: “la persona singola con meno talento che ho sentito nella mia vita – è a due bit, pretenzioso, accademico, e non sa suonare nulla che non sia già uscito. Non è in grado di suonare rock’n’roll”. I Velvet non sopportavano neanche i Jefferson Airplane, al punto di rifiutare un ingaggio per non suonare nella stessa sera.

legge che proibì l'uso degli allucinogeni e Ken Kesey, perseguitato dalla polizia, fu costretto a riparare in Messico, i Warlocks si trasferirono, per un brevissimo periodo, a Los Angeles alla corte dell'altro santone lisergico Augustus Stanley Owsley (che divenne poi il loro primo tecnico del suono, prima di essere arrestato e condannato a tre anni per uso di stupefacenti), per poi tornare nella baia e risiedere nel quartiere hippie di Haight-Ashbury, con il nuovo nome di Grateful Dead.⁹ L'epoca degli acid test era terminata e con essa il periodo di sperimentazione anarchica e lisergica; cominciò così il periodo che, in breve tempo, li avrebbe portati a essere il gruppo di punta e di riferimento per la nascente comunità controculturale.

I Grateful Dead esprimevano paradossalmente una posizione più radicale rispetto ai Jefferson Airplane, molto più politicizzati nei testi, in quanto assolutamente interni alla comunità hippie di Frisco e attivi a sostegno dei *diggers*.¹⁰ Tanto che nel giugno 1967 a Monterey indissero un contro-festival ad accesso gratuito, per far capire che il festival ufficiale era tutto fuorché in linea con gli ideali hippie.¹¹ I Grateful Dead non solo vivevano dentro la controcultura ma ne erano portavoce diretti.

Proprio per questo la loro vicenda discografica appare assai bizzarra. I Grateful Dead sono stati il gruppo rock della scena di San Francisco che ha firmato per ultimo un contratto con una major (Warner Bros.), a più di un anno di distanza dai

⁹ Il nuovo nome Grateful Dead (il morto riconoscente) fu deciso estraendo a caso due parole da un vocabolario, secondo la testimonianza di Jerry Garcia.

¹⁰ Cfr. D. McNally, *A Long Strange Trip. The Inside History of Grateful Dead*, Three Rivers Press, New York 2003. Si tratta della più completa e ponderosa biografia del gruppo, di ben 684 pagine. Il titolo è tratto da un famoso verso della canzone *Trucking*, scritto da Robert Hunter: "What a long strange trip has been".

¹¹ A tale contro-festival, narrano le testimonianze, partecipò anche l'allora giovane Jimi Hendrix, che si produsse in jam session insieme agli stessi Grateful Dead. Purtroppo, di questa esperienza non esistono registrazioni.

Jefferson Airplane (Rca) e dai Quicksilver Messenger Service (Capitol). Il loro album d'esordio, *Grateful Dead*, pubblicato nell'estate del 1967 quando erano già usciti tutti i capolavori della psichedelia (Doors, Pink Floyd, Beatles¹²), si presenta peraltro come una sorta di compromesso: invece di proporre le jam per cui stavano diventando una leggenda vivente, invece di documentare il fenomeno unico e rivoluzionario dei loro concerti, quell'album presentava un repertorio tradizionale con un sound nettamente inferiore a quello delle loro esibizioni dal vivo.

Gli unici brani che fanno trapelare l'atmosfera delle performance live sono *Morning Dew* (che diventerà un classico dei loro concerti) e *Viola Lee Blues* (una cavalcata in crescendo di oltre 13 minuti, su base blues, che ricorda *Astronomy Domine* dei Pink Floyd di *Ummagumma*): entrambi non sono brani originali ma cover di classici del folk e del blues, rivisitati però in chiave più elettrica e distorta, con un minimo di improvvisazione collettiva. Il risultato del disco fu assai deludente, scontentando tutti, sia i fan sia gli stessi membri della band.

Nella seconda metà del 1967 i Dead parteciparono al North West Great Tour. In quel periodo ebbero modo di entrare in contatto con il percussionista Mickey Hart e il tastierista Tom Constanten, amico di Lesh (il bassista del gruppo), che si unirono alla band in pianta stabile. Mickey Hart, nato a New York, era figlio d'arte e aveva cominciato a suonare la batteria sin da piccolo sull'esempio del padre, che sarebbe diventato poi il reverendo Hart, personaggio alquanto particolare, la cui condotta non proprio esemplare incise fortemente nella vita del gruppo.¹³ Bill Kreutzmann, il solo batterista dei Dead all'epoca,

¹² Ci riferiamo a *The Doors* dei Doors, *White Light/White Heat* dei Velvet Underground, *The Piper at the Gates of Dawn* dei Pink Floyd e *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* dei Beatles.

¹³ Negli anni settanta, il padre di Mickey Hart gestiva le finanze del gruppo provenienti dai live. Nel 1971 scappò con la cassa per finanziare le sue attività

lo invitò a unirsi alla band in una serata al Matrix di San Francisco a fine settembre 1967. Dopo due ore di improvvisazioni, i Grateful Dead ebbero un secondo batterista.¹⁴

Tom Constanten, invece, aveva studiato musica, prima con Luciano Berio al Mills College di Oakland (dove aveva conosciuto Lesh) e poi a Darmstadt con Karlheinz Stockhausen: un background più che unico, superiore persino a quello di Frank Zappa. Hart era un fenomeno alle percussioni, non tanto per virtuosismo ma per fantasia. Il loro ingresso segnò una svolta determinante nello stile del gruppo, consentendo di tentare l'impossibile: tradurre su disco l'atmosfera delle jam svolte durante gli acid test.

Il risultato fu *Anthem of the Sun*, sempre per la Warner Bros., pubblicato nel luglio 1968, uno dei capolavori dell'acid rock. L'album venne certosinamente rifinito in studio ricorrendo a ogni sorta di effetto e tecnica.¹⁵

I membri del gruppo si ispirarono alla musica elettronica di Karlheinz Stockhausen, agli strumenti “preparati” di John Cage, alla musica per nastri di Morton Subotnick. Le radici blues e country vennero magnificamente deformate da violente scosse allucinogene. I brani si dilatarono a dismisura, disintegrando la

religiose spingendo lo stesso Mickey ad abbandonare temporaneamente la band. Nonostante il collasso economico che ne derivò, i Dead la presero con filosofia (come era nel loro spirito), al punto di scriverci sopra una canzone ironica: *He's Gone!*

¹⁴ Cfr. D. McNally, *A Long Strange Trip*, cit., pp. 222-223.

¹⁵ Al riguardo, circola un aneddoto divertente. Durante le registrazioni del pezzo *Born Cross Eyed*, Bob Weir chiese al tecnico del suono della Warner, Dave Hassinger, considerato tra i migliori, che era necessario riprodurre un suono tipo *thick air* (area pesante). La richiesta spiazzò completamente Hassinger che, mettendosi le mani nei capelli, dichiarò che non era più in grado di andare incontro alle stravaganti richieste dei membri del gruppo! Cfr. D. McNally, *A Long Strange Trip*, cit., p. 233. Una testimonianza sul fatto, da parte di Robert Hunter, è reperibile nel dvd, *Anthem to Beauty*, che racconta la genesi dei due album psichedelici *Anthem of the Sun* e *Aoxomoxoa*.

struttura della canzone, e ogni pezzo divenne una bolgia immane di ritmi, melodie e improvvvisazioni in cui si fondono rock, jazz e avanguardia. L'intera strumentazione fu utilizzata in modo innovativo: le percussioni battono ossessive e multiformi per riprodurre le pulsazioni lisergiche; gli effetti elettronici colorano a forti tinte gli incubi e l'estasi del viaggio psichedelico; le tastiere cupe e misteriose incalzano con un continuo lamento catacombale; le chitarre pungono e delirano; le voci fluttuano, morbide e depravate. E si tratta di una strumentazione molto ampliata rispetto all'assetto tradizionale del gruppo rock, con clavicembalo, tromba, timpani, gong, campanelli, piano preparato, celeste, tape. Il sound è complesso, denso e pastoso, trabocante di linee e di suoni, attento a fondere ed espandere il camaleontismo tematico di Zappa, lo sperimentalismo armonico dei Pink Floyd, l'improvvisazione strumentale dei Cream e l'esistenzialismo cosmico di Sun Ra.¹⁶

Il pezzo più noto dell'album è la lunga suite *That's It For the Other One*,¹⁷ al cui interno è presente un testo che inneggia a Neal Cassidy e agli acid test,¹⁸ divisa in quattro parti: la soffice ballata country *Cryptical Envelopment*, la martellante e caotica jam di blues-rock *Quadlibet For Tender Feet*, la ripresa del *leitmotiv* iniziale *The Faster We Go*, e la spettrale e lugubre *We Leave the Castle*, con tanto di catene, campane, cigolii, scordature. Le modalità della registrazione sono del tutto innovative. Il produttore Dave Hassinger sovraincise diverse esecuzioni del pezzo in modo da ottenere un effetto “multi-dimensionale”, in grado di produrre un suono pieno e preciso che migliorava

¹⁶ Tratto da www.scaruffi.com/vol2/grateful.html.

¹⁷ Il pezzo diventerà un classico dei Dead con il titolo abbreviato *The Other One*. Il nome deriva da una battuta di Weir (il principale autore), che una volta disse, riferendosi a un riff di chitarra: “Questa è poi per l'altra”, tipico spirito dei Dead!

¹⁸ Cfr. il capitolo *Controcultura e cybercultura* in questo volume.

le tecniche di registrazione di Phil Spector con il “muro del suono”, termine che i Grateful Dead ripresero poi nei primi anni settanta per le registrazioni dal vivo. I Dead sono i primi a far ricorso così esplicitamente ai rumori: grazie alle molteplici percussioni di Hart e Kreuzmann e alla fantasia surreale di Constanten: essi servono a creare un senso opprimente d’angoscia, ma allo stesso tempo di liberazione (come si evince dall’assolo di batteria che segna il passaggio da *Cryptical Envelopment* al brano seguente). L’organo di Pigpen, un incrocio fra l’organo da chiesa gospel e l’organo folk-rock “basso” di Al Kooper, ripete in modo quasi ossessivo giri tradizionali di blues, conferendo musicalità al tutto. I Dead introdussero nel rock il ricorso a ritmi non sempre in consonanza: Hart e Kreuzmann non suonavano soltanto due strumenti percussivi diversi, suonavano con due stili quasi diametralmente opposti.

È difficile assegnare un’unica identità ai brani. *New Potato Caboose* comincia con una tenue e liquida atmosfera jazz, punteggiata dai tintinnii del vibrafono di Pigpen e dai lievi rintocchi delle chitarre, si gonfia con un assolo lisergico di Garcia ed esplode nel duetto finale di chitarra modale e organo jazz.

Il background classico di Lesh ispira il quarto d’ora da camera di *Alligator*: dopo una confusa e goliardica introduzione country, con armonie gospel, una tromba pernacchia, percussioni africane e voci distorte forniscono la base sonora per una danza rituale che conduce a uno stato d’ipnosi collettiva, dove furoreggiano le distorsioni della chitarra di Garcia. L’organo trascina tutti gli strumenti all’apice della loro “fragorosità” in una jam sconclusionata.

I Dead sono maestri nel suonare in uno stato di rarefazione musicale dove non esistono più ritmo e melodia, ma soltanto eccitazione psicofisica, all’insegna della danza tribale e del primitivismo selvaggio. *Caution* (le cui prime versioni risalgono ai tempi degli acid text) si affida a un crescendo dell’organo che presto deflagra in un concerto di dissonanze lancinanti, con

l'elettronica di Costanten in bella evidenza. Anche qui strilli, suoni dilatati, frastuono, sibili, silenzi, gocce, versi animaleschi, cancellano le ultime tracce di musica e affondano inanimati nel subconscio.

L'“Inno del sole” (*Anthem of the Sun*) è sicuramente una pietra miliare del rock. Fornisce emozioni molto diverse da quelle che la chitarra spaziale di Jimi Hendrix è in grado di offrire. Se quest’ultimo, come nessuno, è in grado con un solo strumento di creare atmosfere ed effetti, i Dead, utilizzando anche dieci strumenti, producono un impasto musicale di gran lunga più sofisticato ma altrettanto emozionante.

La tecnica con cui sono costruiti i brani è sempre la stessa: si comincia prendendo lo spunto dalle radici della musica americana (country o blues), partendo cioè dalla realtà popolare, dalla vita esteriore, quella all’aria aperta (e il riferimento al sole non è del tutto casuale), e si arriva a un delirio improvvisato sul quale svetta la chitarra e sotto il quale muggchia l’organo, sconfinando spesso nel caos totalmente dissonante e percussivo. Si approda cioè alla vita interiore. Il tutto viene poi condito dalle improvvisazioni della chitarra di Jerry Garcia: dall’apparente caos cosmico, quasi per magia, si giunge a un ordito quasi delicato e armonico.

Le radici tradizionali dell’acid rock dei Dead sono più evidenti in *Aoxomoxoa* (Warner Bros., giugno 1969). Qui, infatti, il sound cosmico e apparentemente disordinato di *Anthem of the Sun* si struttura secondo una forma più vicina alla ballata: il country e il blues si fondono senza traumi alla psichedelia, mentre le percussioni riscoprono il significato ortodosso della parola “ritmo”.

Quasi tutti i brani seguono un cliché similare, meno anarcoide, pur in presenza di arrangiamenti eccentrici, con uno sfruttamento oculato ma prezioso della strumentazione, tanto che in certi momenti sembra di ascoltare la Band di Robbie Robertson. Emblematico, al riguardo, è il brano *St. Stephen*,

che arriverà a giocare un ruolo importante nell'immaginario simbolico del gruppo, riprendendo l'immagine della rosa, (già presente in *That's Is for the Other One*),¹⁹ che insieme al teschio (*skull*), diverrà l'iconografia della band. In questo brano, i Dead alternano un poderoso e sincopato gospel-rock, una ninnananna lisergica e ancora la grinta infiammata di un boogie. *Dupree's Diamond Blues* rifà il verso alle orchestrine degli anni venti e agli organetti di strada, al rag dei vaudeville (con tanto di banjo). E così *Doin That Rag*, con bruschi cambi di tempo e un tono appassionato da *crooner*.²⁰ *Rosemary* è addirittura una serenata, ma con la voce distorta da un filtro. Sono canzoni assai formali senza eguali nella Bay Area, che adattano due secoli di musica americana (soprattutto nera) allo spirito degli hippie.

Altrove i giochi armonici si fanno più complessi e straniati. *Mountains of the Moon* è una ballata lieve, caratterizzata da una melodia particolare. Altrettanto innovativi e particolari sono gli accostamenti musicali di *China Cat Sunflower* (con il testo assolutamente lisergico di Robert Hunter), un organetto da spiaggia, un coro surf, una nenia gospel, il controcanto blues della chitarra. Tipica dello stile “dilatato” con cui vengono reinventati i generi classici, *Cosmic Charlie* si trascina con l’incedere di un blues pigro e “vissuto”, in sottofondo uno splendido pigolio “hawaiano” di Garcia e il contrappunto basso di Lesh. Diversa e innovativa è *What's Become of the Baby*, litania che ricorda le musiche tibetane del mantra hindu Hare Kṛiṣṇa.

¹⁹ “Spanish lady come to me. She lays on me this rose. It rainbow spiral round and round. It trembles and explodes” [La signora spagnola viene da me. Mi pone questa rosa. La sua spirale di arcobaleno è tutta intorno. Trema ed esplode].

²⁰ Lo stile del *crooner* è nato negli Stati Uniti, dopo l'avvento del microfono. La tradizione imponeva al cantante un'impostazione di voce stentorea e squillante, tale da poter giungere chiaramente fino alle ultime file dei teatri; l'utilizzo del microfono rende meno indispensabile la potenza vocale e permette al cantante l'utilizzo di una tecnica “sussurrata”. Il *crooning* quindi non è un genere musicale specifico, ma è piuttosto uno stile.

Nel complesso *Aoxomoxoa* dirada l'improvvisazione ma condensa l'energia, e il suo lavoro di sintesi fissa in modo definitivo l'acid rock.

Ma l'elemento naturale del gruppo rimanevano le esibizioni dal vivo, durante le quali i Grateful Dead diventavano l'equivalente psichedelico di un quintetto da camera o di un combo di free jazz ed eseguivano versioni oceaniche dei loro classici. Alla fine del 1969, vennero pubblicate, in un album doppio intitolato *Live/Dead* (Warner Bros., novembre 1969), le registrazioni di alcune di queste memorabili performance. L'atmosfera è elettrica ed esaltata, i brani sono sterminati e il clima solare sollecita le vibrazioni sensuali e soffici; ogni brano è una progressione che potrebbe continuare all'infinito, un serpente di cellule sonore che divampano a intermittenza, un *coitus interruptus* replicato senza posa.

Se *The Eleven* è la chitarra imprevedibile di Garcia e *Death Don't Have No Mercy* è un gospel in versione di puro entertainment psichedelico, *Feedback*, *Turn On Your Love Light* e *Dark Star* rappresentano invece la psichedelia degli anni sessanta. In particolare, *Turn On Your Love Light* costituisce il trionfo di Ron "Pigpen" McKernan, in grado di mettere in risalto la sua anima blues, come nella versione dal vivo in cui compare la sua amica Janis Joplin.²¹

Feedback è un'unica lunga lancinante fitta di chitarra dissonante, costruita, come dice il titolo, utilizzando esclusivamente il feedback. Si tratta di otto minuti di distorsioni al limite del rumore di un esperimento audace e di non facile ascolto, parente stretto dei Pink Floyd di *Interstellar Overdrive* o del Jimi Hendrix di *Third Stone from the Sun*.

Per quanto spettacolari e rivoluzionari, questi brani scompaiono di fronte ai ventitré minuti di *Dark Star*, il capolavoro dei

²¹ Vedi per esempio il live all'Euphoria Ballroom a San Raphael, California del 1° luglio 1970. Qui la registrazione del concerto: archive.org/details/gd70-07-16.sbd.clugston.6485.sbeok.shnf.

Grateful Dead e il pezzo simbolo della psichedelia rock di tutti i tempi. Il brano, composto nel 1967, era uscito nel 1968 come un singolo di tre minuti.²² Essenziale e penetrante, la musica ondeggiava fra dolcezza e mistero, ora morbida ora ispirata, chiara e torbida, terrestre e cosmica, esteriore e interiore. Visioni e deliri, un assolo in sordina e un concerto di dissonanze, un flusso discontinuo di suono. Musica da ascoltare sotto l'effetto di sostanze per coglierne la magia.

²² Vale la pena ricordare la genesi del pezzo. Nell'agosto del 1967, il paroliere Robert Hunter era in Messico, come era uso tra gli hippie dell'epoca, e ricevette una comunicazione da Jerry Garcia. I Dead stavano lavorando alla musica di *Alligator* e c'era anche un riff di chitarra che dovevano assolutamente ascoltare per farne una canzone. Hunter si mise in viaggio, ma poiché non aveva soldi ed era spesso fatto di metedrina (ovvero metanfetamina) ci mise circa un mese ad arrivare a Frisco. Phil Lesh andò a prenderlo in macchina e lo portò a Rio Nido (un sobborgo di San Francisco), dove i Dead erano impegnati per una serie di serate. Garcia gli fece sentire il riff di chitarra e Hunter iniziò a pensare le parole. Qualche giorno dopo, seduto su una panchina al Golden Gate Park, con un quaderno aperto sulle ginocchia su cui stava scrivendo dei possibili versi, gli si avvicinò un hippie che gli allungò un joint dicendo: "Può darsi che questo ti sia di aiuto". Hunter rispose: "Grazie mille, ragazzo". E il ragazzo di rimando: "Nel caso ti sia di aiuto, questo joint si chiama Dark Star". Hunter iniziò a fumarlo ma una parte cadde in cenere. Hunter stava pensando alla poesia di T.S. Eliot *The Love Song of J. Alfred Prufrock* e in particolare al verso "Andiamo, tu e io, mentre possiamo?". Ecco il testo della canzone: "La stella nera si rompe, versando la sua luce in cenere. Brandelli di ragione, le forze si lacerano e si perdono dall'asse. La ricerca della luce si fonde tra i buchi delle nuvole della delusione. Andiamo, tu e io, mentre possiamo? Attraverso il passeggero calare della notte dei diamanti". La migliore versione di *Dark Star* è forse quella dell'album *Live/Dead*, tratta dal concerto al Fillmore West del 27 febbraio 1969. Quella più amata dai *deadheads* è la versione di oltre 31 minuti suonata all'Old Renaissance Faireground di Veneta nell'Oregon (Usa), il 2 agosto 1972 (archive.org/details/gd72-08-27.sbd.orf.3328.sbeok.shnf). Ci sono state versioni dal vivo molto più lunghe come quella di 43'27" del 6 dicembre 1973 alla Public Hall di Cleveland, in Ohio (archive.org/details/gd73-12-06.sbd.kaplan-fink-hamilton.4452.sbeok.shnf) o quella di oltre un'ora, ma assai spuria, del 1968 inframezzata da *The Eleven* e accreditata però a Mickey and the Hartbeats – per il fatto che il nome Grateful Dead era già sotto contratto per un altro locale (archive.org/details/gd68-12-16.sbd.hartbeats.4529.sbeok.shnf). Infine, come summa finale, è imprescindibile l'ascolto di *Greyfolded*.

L'era degli acid test, della dilatazione delle coscienze, dei concerti happening, finisce con gli anni sessanta. La disfatta della Bay Area coinvolge anche Garcia e compagni, i quali più ancora degli altri, proprio perché "interni" a ciò che oggi si direbbe la "soggettività" del momento, sentono la necessità di respirare aria diversa per disintossicarsi dei fumi inebrianti del passato.

Nel 1970 avviene così la svolta verso il country. Constanten, principale fautore dell'esotismo e dell'elettronica, abbandona la band, per seguire la sua vocazione classica. Per la cronaca, abbandonerà del tutto la scena rock, dedicandosi a spettacoli off-Broadway e composizioni da camera (piano solo e quartetto d'archi). Garcia impugna la dodici corde, la slide guitar (uno tra i primi musicisti rock a farlo), si toglie la tunica da santone e si caccia in testa il cappellaccio da cowboy. Gli arrangiamenti eccentrici spariscono del tutto e di colpo il sound si fa dimesso e cristallino, da reboante e anarchico che era.

Workingman's Dead (Warner Bros., 1970) è addirittura un album nella vena del country di Bakersfield,²³ in particolare di Buck Owens²⁴ e Merle Haggard. Questa raccolta di dolci ballate campagnole procede a grandi falcate lungo la linea tracciata da *Aoxomoxoa*, riponendo gli strumenti allucinogeni e affilando (figurativamente) i banjo e i mandolini. L'abilità compositiva di Garcia e Hunter produce comunque un grande risultato: gli otto brani del disco, tutti originali, potrebbero essere altrettanti standard di Nashville (o, meglio, di Bakersfield). È un cambio di rotta molto forte, ma rimane comunque un filo rosso di psichedelia, anche se molto nascosto.

²³ Il Bakersfield sound è un genere di musica country sviluppatisi nella seconda metà degli anni cinquanta attorno a Bakersfield, in California. John Dawson, cofondatore dei New Riders of the Purple Sage e grande amico di Jerry Garcia è negli anni settanta una presenza costante nei live dei Grateful Dead, ne è uno degli interpreti più noti.

²⁴ Il chitarrista di Owens, Don Rich, era stato una delle principali influenze su Garcia, in particolare quel modo di cominciare una canzone sull'accordo "sbagliato".

Ne è testimone l'iniziale *Uncle John's Band*, in grado di mischiare le armonie vocali e chitarristiche tipicamente californiane, quelle che Crosby, Stills e Nash stavano riportando in auge a Los Angeles, con la possibilità di sviluppare jam di improvvisazione, come avviene nelle versioni live, con sfumature che ricordano le armonie psichedeliche di *St. Stephen*. Dietro brani come *High Time* e *Black Peter* si intuisce la struttura dei lunghi pezzi di acid rock, ma invece dei sabbah lisergici, la voce e la chitarra di Garcia preferiscono distendersi pacatamente e rilassate procedere tramite impercettibili sincopi. *Dire Wolfe*, *Cumberland Blues* (modellata sulla *Working Man Blues* di Buck Owens) sono perfette appendici a secoli di *old-time music* senza tralasciare tutti gli stereotipi del caso (pulsazione bluegrass, armonie vocali, intrecci di strumenti a corde). Le atmosfere più sinistre, memori della pschedelia di un tempo, si trovano nel gospel a ritmo *swamp* di *New Speedway Boogie* e nella danza voodoo di *Easy Wind*. Ma il classico del disco è *Casey Jones*, dal testo particolare e da un crescendo musicale che forse meglio di tutti sancisce il definitivo passaggio dalla pschedelia al country.

L'album seguente, pubblicato neanche dopo sei mesi (a testimonianza della vena creativa della band in quel periodo), dal titolo indicativo *American Beauty*, è ancora più acustico e ordinato. *Truckin'* e *Sugar Magnolia* sono i classici che i Dead aggiungono al loro repertorio.

La crisi all'interno della formazione comincia con l'abbandono di Mickey Hart nel 1971 (tornerà quattro anni dopo, con un ricco bagaglio della nascente world music). Garcia, dal canto suo, suona con Paul Kantner e Grace Slick e tiene a battesimo i New Riders of The Purple Sage.

Il disco solista di Jerry Garcia, *Garcia* (Warner Bros., 1972), dove di fatto suonano tutti i componenti della band, è più innovativo di *American Beauty*. L'album è una sorta di ponte, o meglio di passaggio, dalla civiltà psichedelica alle radici del country rock, ma mediato dallo sperimentalismo sfrenato

dell'art-rock. Il disco, infatti, è composto, di fatto, da due parti distinte: una facciata, country (con due superbe ballate d'autore come *The Deal* e la dolente *Loser*, con un uso sapiente della *steel guitar* da parte di Garcia) e una elettronica. Quest'ultima è un unico concerto che comincia con le dissonanze di *Spider Gowl* e prosegue con la sonata pianistica di *Eep Hour*, una frase melodica ripetuta prima dal synth e poi dalla *steel guitar* in un crescendo psichedelico, e culmina nell'epica quasi jeffersoniana di *The Wheel*.

Anche Weir (che nel frattempo ha accresciuto di molto la sua abilità chitarristica) incide un disco da solo, *Ace*, nel 1972 (che vede, come al solito, il coinvolgimento di tutti i membri della band). In questo album vengono presentati pezzi che già i Dead suonavano dal vivo, come *Black-Throated Wind*, *Playing in the Band*, *Looks Like Rain* e la già citata *Cassidy*, che diverranno dei classici, scritti per lo più dal nuovo paroliere, Jerry P. Barlow, che nel frattempo aveva affiancato Robert Hunter nella stesura dei testi.

Nel marzo del 1973 muore Pigpen, da mesi già malato e non più in sintonia con la svolta country della band. Pigpen, che con Garcia, era stato il vero ispiratore dell'acid rock verrà sostituito da Keith Godchaux, che lascerà la band nel 1979 morendo poco dopo anche lui per un incidente stradale. Al suo posto si siederà Brent Mydland, che morirà nel 1990 per overdose, confermando così il lugubre destino dei tastieristi della band.

Nei primi anni del decennio, i Grateful Dead producono soltanto dischi dal vivo, dei quali il migliore è *Greatful Dead* del 1971, con una suite, *The Other One*, che rappresenta il canto del cigno dell'acid rock e di Pigpen. Il live contiene una delle loro migliori ballate, *Wharf Rat*. Il disco, noto tra i *deadheads* con il titolo *Skull and Roses* per l'immagine di copertina, disegnata da Alton Kelly e Stanley Mouse, avrebbe dovuto chiamarsi secondo il volere della band *Skull Fuck*, nome rifiutato dalla Warner Bros.

Il triplo *Europe 72* (Warner Bros., 1972) testimonia il primo tour strutturato in Europa della band ed è l'occasione per una sorta di riassunto della loro carriera. Musicalmente, più interessante è *Hundred Year Hall* (Grateful Dead Records), pubblicato postumo, che contiene materiale tratto dagli stessi concerti fra cui una *Cryptical Envelopment* di 36 minuti.

Nel 1973, per meglio controllare la produzione e distribuzione musicale e non sottostare alle imposizione delle major, il gruppo decise di fondare una propria casa discografica, la Grateful Dead Records, rivelandosi anche in questo campo pioniere dell'auto-organizzazione. Tuttavia, l'impresa non ebbe il successo sperato e l'esperienza venne chiusa nel 1977, anche se saltuariamente riaperta per la pubblicazione di materiale di repertorio dal vivo.²⁵

Il consolidarsi presso il pubblico dell'immagine del gruppo come fautore di straordinari eventi live, li trasforma in un'attrazione internazionale. Tengono concerti ciclopici un po' ovunque (600.000 persone a Watkins Glens nel 1973,²⁶ e persino una serata fra le piramidi d'Egitto nel 1978)²⁷ e cominciano a scalare le classifiche di vendita, senza mai entrare nella top ten (il che avverrà solo nel 1987 con il nuovo album da studio dopo sette anni di silenzio: *In the Dark*). In breve i Dead arrivano a contendere ai Pink Floyd (con i quali rivaleggiarono a lungo per le dimensioni dell'impianto di amplificazione) la fama di più grande spettacolo della storia del rock.

Il nuovo corso con la propria casa discografica inizia con la pubblicazione di *Wake of the Flood* (1973), dove troviamo un sound elegante, ma sostenuto ormai dal mestiere, sempre

²⁵ Si veda la serie *Dick's Picks*. Si tratta di concerti dal vivo tratti dall'archivio della band la cui pubblicazione è iniziata nel 1993 ed è ancora in corso (l'ultimo è il n. 36) che prendono il nome dall'archivista dei nastri live del gruppo, Dick Latvala.

²⁶ Cfr. archive.org/details/gd1973-07-28.aud.weiner.106793.flac24.

²⁷ Cfr. archive.org/details/gd1978-09-16.gems.BEAR.108845.flac24.

notevole, e da alchimie di produzione. È l'inizio di un periodo di crisi creativa che non a caso coincide con la crisi dei movimenti sociali che avevano attraversato il decennio precedente. La musica si mantiene nel solco di due filoni: le canzoni rock, dove spesso manca la capacità innovativa dei vecchi tempi, e soffici suite jazz-orchestrali. Al primo filone appartengono *Eyes of the World*, *Stella Blue* e *Mississippi Half-Step Uptown Toodleoo* da *Wake of The Flood*; *China Doll*, *Unbroken Chain* e *Pride of Cucamonga* da *From The Mars Hotel* (1974); *The Music Never Stopped* e *Franklin's Tower* da *Blues For Allah* (1975); *Passenger* da *Terrapin Station* (1977); *Shakedown Street*, *Fire on the Mountain*, *I Need a Miracle* e *If I Had the World To Give* da *Shakedown Street* (1978); *Alabama Gateway* da *Go to Heaven* (1980). Del secondo filone, comunque superiore, fanno parte la *Weather Report Suite* da *Wake of the Flood*, con un affascinante preludio che ricorda un pezzo di musica classica; *Blues For Allah* (1975); *Terrapin Station* (1977), con orchestrazione di Paul Buckmaster; *Drums/Space*, uno dei loro rituali dal vivo; e *Althea* (1979). È un periodo di stanca, ravvivato da alcuni mitici concerti dal vivo come le quattro serate al Winterland di San Francisco del 1977 o il concerto di capodanno del 31 dicembre del 1978 sempre al Winterland di San Francisco, sicuramente uno dei concerti rock più belli e più celebri di quel periodo.²⁸

²⁸ Si tratta della chiusura del Winterland, storico locale di San Francisco. La serata, a detta dei presenti, fu indimenticabile. Si cominciò alle 18.00 con la presentazione in anteprima del film *Animal House* di John Landis con John Belushi, seguita da un concerto della Blues Brothers Band (con lo stesso Belushi e Dan Aykroyd) e da un set dei New Riders of the Purple Sage. Verso mezzanotte, salirono sul palco i Grateful Dead, che dopo il countdown (con la voce dell'attore Dan Aykroyd), iniziarono con *Sugar Magnolia*. Il concerto durò quasi cinque ore (al netto delle pause, quattro ore e 22 minuti). Alle 6 del mattino, così come annunciato nella locandina, venne servita la colazione ("breakfast served at dawn"). Dopo più di 1000 giorni, a San Francisco, venne eseguita *Dark Star*, in un medley con *The Other One*, di circa 35 minuti (la set list del concerto è reperibile qui al link www.setlists.net/?show_id=1133). Il

Si stava comunque consumando la fine di un'epoca. Non a caso, il decennio viene aperto con due live, *Dead Set* e *Reckoning*, entrambi pubblicati nel 1981 e registrati, per la maggior parte alla Radio City Music Hall di New York, il primo elettrico per ricordare i tempi della psichedelia, il secondo acustico per ricordare i tempi del country.

Occorre aspettare il 1987 per un nuovo disco dei Grateful Dead, *In the Dark*. Nel frattempo, i bootleg impazzano. Il country rock epico e nostalgico di *Hell in a Bucket* (scritta da Weir), *West L.A. Fadeaway*, *Black Muddy River*, *Throwing Stones* (sui pericoli delle centrali nucleari) e soprattutto *Touch of Grey*, compongono il nuovo album. Paradossalmente, con questo album arriverà anche la hit da classifica. Per la prima volta nella loro carriera, il singolo *Touch of Grey* entra nella top ten della classifica americana consentendo ai Dead di ottenere il primo disco di platino.

L'album seguente, nel 1989, *Built to Last* (Arista, 1989) è senza infamia e senza lode, per lo più composto dal tastierista Brent Mydland. Garcia pennella comunque *Standing On the Moon* e Weir continua la sua saga personale con *Victim Or The Crime* (forse il suo capolavoro). Ancora una volta il decennio verrà siglato da un album monumentale dal vivo, *Without a Net* (Arista, 1990).

Come una perla nel firmamento e come epitaffio finale, nel 1992, appare *Infrared Roses* (Grateful Dead Records). Si

concerto, come altri dei Grateful Dead, venne trasmesso gratuitamente dalla stazione radio pubblica di San Francisco Kpfm per consentirne una più ampia diffusione. È oggi disponibile in un cofanetto di quattro cd e un doppio dvd, intitolati *The Closing of Winterland*. Al concerto, quasi a segnare un'epoca, suonò anche John Cipollina dei Quicksilver Messenger Service e intervenne Ken Kesey (la registrazione dell'intero concerto è disponibile al link archive.org/details/gd1978-12-31.fob.akgd224e.holwein.motb-0130.106102.flac16). A partire dal 15 gennaio 2015, l'intero concerto, con interviste e pause, è visibile e ascoltabile anche su YouTube con un filmato della lunghezza di 5 ore, 47'27" (www.youtube.com/watch?v=yKzrZENiERU).

tratta di una raccolta di jam strumentali, uno dei loro dischi più eccentrici e meno conosciuti ma di grande valore artistico e musicale, l'unico che si riallaccia a *Anthem of the Sun*.

Jerry Garcia muore il 9 agosto 1995 per arresto cardiaco mentre si trovava in un centro di riabilitazione dalle droghe. Aveva 53 anni. Qui la storia musicale dei Grateful Dead termina. Il nome, in omaggio al compianto Jerry Garcia, non verrà più usato e già questo ci dice molto del rigore e della coerenza della band i cui membri continueranno la loro attività con esperienze solistiche o parziali ricostruzioni del gruppo, sempre a un livello musicale di tutto rispetto, con diversi nomi: Ratdog, The Otherones e ora i Further.

La morte di Garcia scatena una valanga di pubblicazioni commemorative. Phil Lesh cura una raccolta di inediti dal vivo registrati fra il 1967 e il 1995, *Fallout From The Phil Zone* (Grateful Dead, 1997) compresa una versione di mezz'ora del classico di Wilson Picket *In The Midnight Hour* (registrata nel 1967).

Nel 1999 compare *So Many Roads* (Arista, 1999), un cofanetto di cinque cd, tutto dal vivo che contiene alcune delle migliori jam del gruppo (da *Soundchek Jam a Beautiful Jam*).

Da ultimo, a parere di chi scrive, occorre ricordare *Grayfolded*: è un album in studio dei Grateful Dead e di John Oswald, originalmente pubblicato nel 1994 con il titolo *Grayfolded: Transitive Axis* e ristampato nel 1996 su doppio cd con brani aggiuntivi. Il bassista dei Grateful Dead Phil Lesh invitò Oswald ad assemblare fra loro, in un'unica e lunghissima versione, oltre cento registrazioni di differenti esibizioni dal vivo di *Dark Star*. Dopo aver avuto accesso agli archivi delle registrazioni del gruppo, Oswald dedicò alcuni mesi per associare fra loro i numerosissimi nastri tramite apparecchiature digitali. Dopo essere uscito su un unico cd, il materiale dell'album venne ampliato con una "seconda parte" nominata *Mirror Ashes*.

Nel 2015, a cinquant'anni dalla nascita dei Grateful Dead, si tengono cinque concerti, nei quali i componenti della band

si riuniscono per la prima e ultima volta dalla morte di Jerry Garcia. *Il Fare Thee Well: Celebrating 50 Years of the Grateful Dead* consiste in cinque spettacoli: il 27 giugno e il 28 allo Studio di Levi a Santa Clara e il 3, 4 e 5 luglio al Soldier Field di Chicago, dove si era tenuto l'ultimo concerto del gruppo prima della morte di Jerry Garcia, il 9 luglio del 1995 di fronte a quasi 100.000 spettatori.²⁹

La formazione era composta dai “four core”, Bob Weir, Phil Lesh, Micky Hart e Paul Kreutzman con l’aggiunta di Trey Anastasio dei Phish alla chitarra (con l’onore e l’onore di sostituire Jerry Garcia), Jeff Chimenti alle tastiere e Bruce Hornsby al pianoforte. Tutti i concerti fecero segnare il “sold out” e furono registrati da chiunque volesse farlo, come era nello spirito dei Grateful Dead. Gli spettacoli di Chicago sono in corso di pubblicazione come un cofanetto di cd e dvd.

Il presidente Obama ha scritto:

Eccoci a cinquant’anni di Grateful Dead, una band, che è un’icona dell’America, che incarna la creatività, la passione e la capacità di unire le persone, che rende la musica americana così grande. Godetevi la celebrazione di questo fine settimana con tutti i fan. E come direbbe Jerry: “Sia la musica a riempire l’aria”.³⁰

²⁹ Qui la registrazione del concerto: archive.org/details/gd95-07-09.sbd.7233.sbeok.shnf.

³⁰ E. Leight, *President Obama Calls the Grateful Dead an ‘Iconic American Band’ in Touching Tribute*, “Billboard”, 5 luglio 2015.

NOV 4⁵
FRI - SAT
grateful dead
NOV 4⁵
FRI - SAT
dance concert



LIGHTS BY ROGER HILLIARD & BEN VAN METRE
oxford circle
AT THE 9 PM JITTER AT VANNESS
AVALON ballroom

S.F.
1966

Pop Art
Studios

SAN FRANCISCO THE PSYCHEDELIC SHOP, CITY LIGHTS BOOKS, BALLY CO.,
CREAM ALLEY COFFEE HOUSE, MIRABOKA,
SANDAL MAKER (New Books), BUTT T STATE COLLEGE

TICKET OUTLETS:

CAUSALITO
BERKELEY
MENLO PARK
TIKI BOOK SHOP
MORE BOOKS, DISCOUNT RECORDS
KODAK'S BOOK STORE

The San Francisco Free Press

Esodo, spirito comunitario, beni comuni e comune

La parola hippie deriva da hipster e inizialmente veniva utilizzata per descrivere i beatnik che avevano eletto il quartiere di Haight-Ashbury come luogo di accoglienza e di vita, soprattutto grazie al basso costo degli affitti. I beatnik avevano ereditato i valori della beat generation, favorendo la nascita e la diffusione di una controcultura incentrata sul rock psichedelico, la rivoluzione sessuale e l'uso di stupefacenti come gli allucinogeni e la cannabis al fine di esplorare e allargare lo stato di coscienza.

Secondo l'Oxford English Dictionary i termini hipster, hippy o hippie¹ derivano dalla parola “hyp”, abbreviazione di “hypochondria”: l'origine sta nella presunta inclinazione alla malinconia e – volendo meglio tradurre il termine gergale – al

¹ Sulla corretta scrittura dei due termini: hippy o hippie vi è una lunga discussione, che in questa sede non interessa riprendere. Consideriamoli sinonimi, utilizzando solo il termine hippie.

loro aspetto melanconico e “ipocondriaco” nel senso romantico del termine.

Il termine hipster è stato coniato da Harry Gibson nel 1940 e spesso utilizzato negli quaranta e cinquanta per indicare i musicisti jazz. Uno dei primi usi registrati della parola hippie è rintracciabile in un programma radiofonico andato in onda il 13 novembre 1945, in cui Stan Kenton chiamò Harry Gibson, “hippie”. Tuttavia, pare che Kenton quando usò la parola voleva fare un gioco di parole con il soprannome di Gibson “Harry l’Hipster”. Ricordando la Harlem della fine degli anni quaranta, Malcolm X nella sua autobiografia nota come il termine hippie venisse a quell’epoca utilizzato dagli afroamericani per indicare un determinato tipo di uomo bianco che “agiva più da nero degli stessi neri”.

È quindi evidente la derivazione gergale di hippie. Comunque dalla metà degli anni sessanta il termine comincia a essere usato sulla carta stampata, a partire dall’articolo del 5 settembre 1965 intitolato *A New Haven for Beatniks* del giornalista di San Francisco Michael Fallon, in cui si fa per la prima volta riferimento a una nuova generazione di beatnik, che si era trasferita da North Beach nel distretto di Haight-Ashbury, sempre a San Francisco.

Nel 2002, il giornalista-fotografo John Bassett McCleary ha pubblicato un dizionario di 650 pagine e 6000 vocaboli dedicato al linguaggio degli hippie, intitolato *The Hippie Dictionary: A Cultural Encyclopedia of the 1960s and 1970s*. Il libro è stato poi rivisto ed esteso a 700 pagine nel 2004. McCleary ritiene che la controcultura hippie abbia aggiunto un significativo numero di parole alla lingua inglese, prendendole in prestito dal lessico della beat generation, accorciando le parole e rendendo popolare il loro uso.

Non solo il movimento hippie ha coniato nuove parole ma ha revisionato in senso negativo molti termini che negli anni sessanta rappresentavano nel pensiero mainstream il fiore

all'occhiello del modello americano: tecnocrazia, burocrazia, efficienza organizzativa, multinazionali, la macchina, il sistema, la società del consumo sino allo stesso concetto di capitalismo. Il discorso di Mario Savio all'Università di Berkeley, uno dei centri di formazione della futura élite dell'apparato militare-industriale, ci mostra come la generazione degli anni sessanta sia stata in grado di essere portatrice di una nuova cultura e non semplicemente di una "sottocultura", come sino all'epoca erano state considerate le iniziative degli *hobos* o degli hipster degli anni trenta e quaranta.

Tra gli anni trenta e cinquanta del Novecento si era sviluppata una nuova letteratura manageriale e sociologica volta a descrivere le caratteristiche del fordismo americano, alcune volte in senso critico ma più spesso in senso apologetico. Pensiamo ai testi di Adolf Berle e Gardiner Means *The Modern Corporation and Private Property* (1932), di James Burnham *Managerial Revolution* (1941), di Peter Drucker *The Concept of the Corporation* (1946), di William H. Whyte *The Organization Man* (1956), di David Riesman *The Lonely Crowd* (1950), di C. Wright Mills *White Collar: The American Middle Classes* (1951) e *The Power Elite* (1956).² È su molti di questi testi che la generazione degli anni sessanta si è formata e contro i quali è cominciata a insorgere.

² Nel famoso discorso di addio alla nazione del 17 gennaio 1961, lo stesso presidente Eisenhower aveva riconosciuto l'esistenza e i rischi del complesso militare-industriale. «Un elemento vitale nel mantenimento della pace sono le nostre istituzioni militari. Le nostre armi devono essere poderose, pronte all'azione istantanea, in modo che nessun aggressore potenziale possa essere tentato dal rischiare la propria distruzione... Questa congiunzione tra un immenso corpo di istituzioni militari e un'enorme industria di armamenti è nuovo nell'esperienza americana. L'influenza totale nell'economia, nella politica, anche nella spiritualità; viene sentita in ogni città, in ogni organismo statale, in ogni ufficio del governo federale. Noi riconosciamo il bisogno imperativo di questo sviluppo. Ma tuttavia non dobbiamo mancare di comprendere le sue gravi implicazioni. La nostra filosofia ed etica, le nostre risorse e il nostro stile di vita vengono coinvolti; la struttura portante della nostra società. Nelle riunioni di governo, dobbiamo guardarcì le spalle contro l'acquisizione di influenze che non danno garanzie, sia palese sia occulte,

Se accogliamo la definizione di cultura in senso lato così come avanzata da Stuart Hall secondo il quale la cultura è “tutto ciò che definisce il modo di vivere (*way of live*) di un popolo, di una comunità, di una nazione o di un gruppo sociale”,³ il movimento hippie non è stato iniziatore di una “sottocultura”, bensì di una cultura “altra”, ovvero di una controcultura, come afferma Theodore Roszak nel suo libro del 1968, *The Making of a Counter Culture*, che per primo ha coniato tale termine:

Quando i membri di un gruppo pongono la propria sottocultura come alternativa *in toto (as a whole)* alla cultura dominante nella società, allora la sottocultura si trasforma in *controcultura*.⁴

Ed è dai capisaldi della controcultura hippie che occorre partire per capire meglio i nostri tempi. Perché, nonostante ciò venga spesso misconosciuto, è dall’insieme dei suoi valori e della sua etica che nasce e si sviluppa la filosofia del capitalismo contemporaneo, fondato sulla conoscenza, sulla finanza, sull’anarchia libertaria individuale.

La controcultura hippie

La controcultura hippie ha aperto nuove strade. Non ci riferiamo qui alla produzione musicale, teatrale e artistica, alla moda, che comunque ha segnato un’epoca, ma al tentativo di modificare i comportamenti e gli immaginari. Ci riferiamo, quindi, al

esercitare dal complesso militare-industriale”. Cfr. www.eisenhower.archives.gov/all_about_ike/speeches/farewell_address.pdf.

³ Cfr. S. Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, New York 1996, p. 2.

⁴ Citato in O. Frayssé, *How the Us Counterculture Redefined Work for the Age of the Internet*, in O. Frayssé, M. O’Neil (a cura di), *Digital Labour and Prosumer Capitalism: The Us Matrix*, Palgrave, London 2015, pp. 43-67.

tentativo di costruire una nuova etica di vita e relazioni umane che traggono origine dall'anelito antiautoritario che pervade la filosofia hippie.

L'antiauthoritarismo libertario nasce, come abbiamo visto, dal rifiuto di essere complici dell'apparato militare-industriale e dei suoi dispositivi disciplinari e trova le radici nel poema *Howl* di Allen Ginsberg, pubblicato da Ferlinghetti nel 1955, in un "urlo" non disperato ma che inneggiava alla liberazione a tutti i livelli, eterosessuale, omosessuale, femminile, religiosa, razziale, ma anche alla solidarietà con i popoli oppressi e al rispetto ecologico. Una liberazione che si coglie nell'ormai introvabile adesivo "Vagabond" e nelle chitarre a tracolla come quella di Bob Dylan, dove vi sono frasi come:

Questa macchina uccide i fascisti, i razzisti, i bigotti, i sostenitori della guerra fredda, i generali troppo zelanti, il Ku Klux Klan, i politici corrotti, il clero compiacente.

È il mito del viaggio come momento catartico e di liberazione. Non è emigrazione, ma piuttosto – come vedremo – *esodo*, perché molto di rado gli hippie occuparono la strada in cerca di lavoro, come era stato nel caso degli *hobos*, dei *bumps* o dei *tramps*:⁵ dei vagabondi degli anni trenta e quaranta al tempo di Woodie Guthrie. Se gli *hobos* si radunavano per disperazione nelle *jungles* (gli accampamenti alla periferia delle città americane; ricoveri di fortuna fatti di scatole di latta e cartoni), gli *hippies* si riunivano nei centri cittadini e, al ritmo della musica, ballavano, cantavano e sperimentavano le droghe.

Nella storia dell'antagonismo made in Usa il movimento hippie rappresenta una discontinuità. La sua filosofia e il suo modo di intendere l'iniziativa politica si colloca, almeno agli inizi,

⁵ Bruce Springsteen riprenderà questo termine in *Born to Run*: "Oh honey, tramps like us. Baby we were born to run. Come on with me, tramps like us, Baby, we were born to run".

su due crinali fra loro complementari: l'infedeltà e, appunto, l'esodo. Il primo presuppone il secondo.

A differenza dei movimenti europei, con le dovute eccezioni (le principali sono rappresentate dal Black Panther Party e da quella parte del Sds che darà vita ai Weathermen Underground), il movimento hippie non si pone sul piano del conflitto diretto con le istituzioni. Diversamente pratica e diffonde stili di vita che si basano sul motto, coniato da Timothy Leary: *Turn on, tune in, drop out*. Il significato e l'interpretazione della frase in italiano è: "accendi la mente" (*turn on*), sintonizzati con l'universo (*tune in*), abbandona il tempo e lo spazio presente realizzando te stesso (*drop out*). Nonostante la vulgata mainstream sia sempre soffermata sul termine *drop out*, al punto da farne il fulcro della rappresentazione degli hippie (in senso dispregiativo), le tre azioni devono essere lette nel loro nesso causale. L'accensione della mente significa la presa di coscienza, il processo di soggettivazione, condizione preliminare per pensare un'alternativa di vita. Il sintonizzarti sull'universo implica il cercare una ragione di vita e di socialità al di fuori delle strutture disciplinari da una società percepita come asfittica, negatrice della libertà e della creatività individuale.

Il *drop out* indica invece l'*esodo*, appunto il viaggio come momento catartico di liberazione, di distacco ma allo stesso tempo di sedimentazione di un vivere alternativo, al di fuori dei parametri borghesi. Spesso è una manifestazione simbolica⁶ ma

⁶ Come nel caso dei capelli lunghi, simbolo riconosciuto della trasgressione hippie: ben raccontato nel film-musical *Hair*, quando uno dei protagonisti, trattenuto in galera e sottoposto al taglio forzoso dei lunghi capelli biondi, dà fuori di matto sino a costringere i secondini a chiamare una psicologa che gli chiede perché ci tiene tanto ad avere i capelli lunghi. Ecco la risposta (dove si fa anche un riferimento, non casuale, ai Grateful Dead...): "Lei mi chiede perché ho i capelli lunghi. Sono capellone di notte e di giorno. I capelli fanno paura. Sono capellone in alto e in basso. Non chiedetemi perché. Non lo so. Non è per mancanza di pane. Come i Grateful Dead, cara. Lasciami la testa con i capelli. Capelli lunghi e belli. Brillanti, scintillanti, cottura a vapore, di lino, di cera. Fammi scendere i capelli, fino alle spalle o di più".

altrettanto spesso è la sperimentazione di una vita alternativa in comune. È quindi un esodo costruttivo, attivo e non semplicemente passivo, ovvero semplice fuga.

Si tratta di dinamiche soggettive e collettive che si presentano come l'ennesima articolazione della cultura americana della frontiera. L'esistenza di ampi spazi territoriali, destinati alla possibile colonizzazione grazie anche al genocidio delle popolazioni indigene, ha almeno sino al secolo scorso caratterizzato lo sviluppo del sistema capitalistico americano. Due sono le conseguenze più rilevanti, tra le molte, che in questa sede vale la pena di ricordare. Da un lato, per tutto il XIX secolo l'economia americana ha potuto godere dei vantaggi di un processo di accumulazione originaria che sembrava senza fine e ha consentito l'allargamento sia dei mercati sia della base di accumulazione. Dall'altro, i momenti di crisi del processo di valorizzazione capitalistica erano contrassegnati non solo da sovrapproduzione o calo dei profitti ma anche dallo sviluppo di una forma di resistenza e lotta che in Europa, almeno sino agli anni settanta del secolo scorso, era più o meno misconosciuta: la diserzione operaia dalle fabbriche ovvero il rifiuto del lavoro salariato.

Occorre ricordare che questa peculiarità americana era già stata osservata da Marx nel *Capitale*, che nel capitolo *La moderna teoria della colonizzazione*⁷ (non a caso, immediatamente successivo al più noto capitolo su *La cosiddetta accumulazione originaria*) analizza il modello di sviluppo di colonie caratterizzate dall'accesso libero a terre vergini. Negli Stati Uniti, la "frontiera", ossia la presenza di uno sconfinato territorio da popolare e colonizzare, ha offerto agli operai americani l'opportunità, davvero straordinaria, di rendere reversibile la propria condizione di partenza. Nonostante il flusso di denaro

⁷ K. Marx, *Il capitale*, Libro I, cap. XXV, a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 827-836.

e di forza lavoro a buon mercato proveniente dal continente europeo e il fatto che gli Stati Uniti abbiano sperimentato la nascita del capitalismo in concomitanza con l'accumulazione originaria e non ex-post, negli Stati Uniti il modo di produzione capitalistico ha incontrato parecchie difficoltà a imporsi. Notevole, in quel contesto, è stata la resistenza alle leggi del mercato del lavoro. La figura del colono, secondo Marx, non è equiparabile a quella dell'operaio salariato in quanto rimane un uomo libero, in grado di esercitare la proprietà individuale sia sui propri mezzi di sussistenza sia sugli strumenti di lavoro.

La disponibilità di terre libere fa sì che il lavoro salariato resti una rete a maglie larghe, uno status provvisorio, un episodio limitato nel tempo: non più perpetua identità, destino irreversibile, ergastolo. La differenza è profonda, e ci parla dell'oggi. La dinamica della frontiera, ovvero l'enigma americano, costituisce una potente anticipazione di comportamenti collettivi contemporanei. Esaurita ogni valvola di sfogo spaziale, nelle società del capitalismo maturo ritorna tuttavia il culto della mobilità, l'aspirazione a rifuggire una condizione definitiva, la vocazione a disertare il regime di fabbrica. All'inverso di quanto avvenne in Europa, agli albori dell'industrialismo americano non vi sono contadini ridotti in miseria che diventano operai, ma operai adulti che si trasformano in liberi coltivatori.⁸

Il mito della frontiera come elemento costituente dell'azione politica ha sempre rappresentato un fattore di mobilitazione sociale. In uno dei primi libri pubblicati in Italia sulla contestazione negli Usa dei tardi anni sessanta,⁹ tale mito veniva ricordato come aspetto centrale per comprendere le dinamiche

⁸ Cfr. W. Simonetti, simonettiwalter.wordpress.com. Vedi anche P. Virno, *Esercizi di esodo*, ombre corte, Verona 2002.

⁹ Cfr. A. Cavalli, A. Martinelli (a cura di), *Gli studenti americani dopo Berkeley*, Einaudi, Torino 1969.

confittuali del movimento studentesco americano. Il tema dell’“esodo” come processo di liberazione creatrice ricalcava una modalità di azione che ha sempre fatto parte del Dna politico americano.

Non può quindi stupire che tale tema sia al centro della controcultura hippie, anzi ne sia l’essenza. Paul Kantner and the Jefferson Stairship – eredi dei Jefferson Airplane – ne fanno un manifesto in uno dei primi concept album della storia della musica rock: *Blows against the Empire*.¹⁰ L’aeroplano si trasforma in astronave, per esplorare e colonizzare i nuovi mondi della galassia, nuovi territori da abitare con forme e modalità alternative rispetto al vecchio mondo terreno. Le liriche dell’album rappresentano, più di molti proclami politici, il manifesto della filosofia hippie: dalla denuncia delle condizioni oppressive alla richiesta di libertà¹¹ sino al desiderio di fuggire

¹⁰ Nella line-up del disco compaiono i più bei nomi del rock psichedelico della baia. Dai membri degli ex Jefferson Airplane (Jack Casady, Jorma Kaukonen, Joey Covington oltre a Paul Kantner e Grace Slick), ai Grateful Dead (Jerry Garcia, Bill Kreutzmann e Mickey Hart), a David Crosby e Graham Nash, a David Freiberg dei Quicksilver Messenger Service e a Harvey Brooks degli Electric Flag. Pochi dischi hanno potuto godere di una simile partecipazione comune!

¹¹ “Metti le vecchie signore di nuovo a letto, metti i tuoi vecchi uomini nelle loro tombe, coprite loro le orecchie in modo che non ci sentano cantare, coprite i loro occhi in modo che non possano vederci suonare. Andatevene via. Lasciate giocare le persone. Stiamo per scendere su di voi. Diventiamo vivi su di voi, ballando nelle vostre città... Chiudi gli occhi e crei il suono, apri le mani e ricostruisci la terra... Sono vivo, sono un essere umano, sarò vivo di nuovo. E allora smetti di lanciare le tue fottute bombe. Brucia i tuoi demoniaci bambini... Cercando la coca, l’acido e l’erba... Hey Dick, quello che pensi di noi è del tutto irrilevante. Sia a noi che a te. Noi siamo il presente e il futuro. Tu sei il passato. Paga i tuoi debiti e levati di torno. Perché noi non siamo come eri tu da giovane. Noi siamo qualcosa di nuovo. Non sappiamo bene cosa, ne ci interessa. Lo facciamo e basta. Tu devi farlo. Lascia che sia la musica a farlo. Fallo, fallo, fallo! C’è qualcosa di nuovo, di nuovo, di nuovo. Apri gli occhi, c’è un nuovo mondo che sta arrivando. Apri gli occhi, c’è un nuovo mondo oggi. Apri il tuo cuore, la gente sta amando. Apriti tutto, stiamo arrivando per star qua” [Mau Mau].

altrove,¹² per creare uno spirito comunitario nuovo. Tutto ciò alimenta la proposta dell'esodo, che ha contaminato un'intera generazione, anche in Europa.

Il movimento hippie è stato un movimento essenzialmente bianco e libertario. Non poteva rivolgersi alla comunità afroamericana. I neri erano l'emblema del lavoro operaio e sfruttato, non era concesso loro di cibarsi del mito della frontiera. I giovani bianchi erano i discendenti dei coloni, non avevano un passato di schiavitù, violenza e oppressione diretta. E forse proprio per questo i rapporti sociali dello sfruttamento capitalista non ne sono stati intaccati. Il piano dell'agire si muoveva più in ambito sovrastrutturale che strutturale, anche se già all'epoca, come diceva Althusser, sovrastruttura e struttura si declinavano in modo già ambiguo. Marcuse aveva più appeal di Marx. Ma è proprio l'ideologia della frontiera, il suo “essere irriducibile e eccedente alle regole disciplinari del mercato del lavoro” che da un lato alimentava lo spirito libertario e allo stesso tempo consentiva l'incessante trasformazione del sistema di produzione capitalista, il suo essere processo di “distruzione creatrice” per dirla alla Schumpeter.

¹² “Ehi, continua a rollare. Veniamo e andiamo come una cometa. Siamo dei vagabondi. Sei qualcun altro? La terra è verde e tu la fai crescere. Lo sai, che dovresti andare, lo sai. Altrimenti, rimani: un’umanità che esce dalla gabbia. Tutti gli anni fuori dalla tua epoca. All’inizio, ero iridescente, poi, sono diventato trasparente, alla fine ero assente” [*Starship*].

“Hai visto le stelle stasera? Vorresti salire su un ponte e guardarle con me? Hai visto le stelle stasera? Vorresti salire e passeggiare tenendomi compagnia? Lo sai. Dove potremmo andare? Siamo liberi. In ogni posto che immagini, potremmo esserci. Hai visto le stelle stasera? Hai osservato tutta quella famiglia di stelle?” [*Have You Seen The Stars Tonight?*].

“Lo sai – un’astronave sta circolando nel cielo – dovrebbe essere pronta per il 1990. La stanno costruendo nel cielo dal 1980. Persone con un progetto intelligente possono svolgere il ruolo di una potenza. E l’astronave Hijack può portare 7000 persone oltre il sole. E i nostri bimbi vagabonderanno nudi tra le città dell’universo. Dai, coraggio: libera le menti, libera i corpi, libera la droga, libera la musica. Sta arrivando il giorno in cui il tempo sarà nostro” [*Hijack*].

L'esperienza delle comuni

Questa ambivalenza – il costruire “altrove” piuttosto che combattere dall’interno le brutali condizioni di assoggettamento imposte dal capitalismo industriale – sta alla base di nuove forme di sperimentazione sociale di tipo comunitario. Il fenomeno delle comuni inizia ad avere una buona consistenza dalla fine degli anni sessanta, manifestando radicali differenze rispetto alle esperienze comunitarie sviluppatesi tra la fine del Settecento e la seconda metà dell’Ottocento.

Donata e Grazia Francescato, in un testo del 1975, così analizzano le diversità:

Le comunità dell’Ottocento sono utopistiche, si pongono cioè per definizione come modelli per il resto della società: il loro accento è sul sociale. Le comuni di oggi [...] hanno scopi più limitati, hanno fatto tabula rasa delle visioni grandiose – percorse da una profonda fede nel futuro – che animavano le comunità del passato. Il concetto tradizionale di “salvezza” è stato barattato con quello più modesto di “crescita personale”, la retorica religiosa o politica ha ceduto il passo a quella psicologica. Tale nuova e più limitata dimensione del movimento odierno rispetto a quello ottocentesco è riscontrabile anche nella struttura fisica delle comuni: quelle dell’Ottocento erano comunità piuttosto ampie, con centinaia di membri di tutte le età, quelle di oggi sono gruppi spesso limitati a una decina di membri, nella maggioranza giovani o giovanissimi.¹³

Il movimento di liberazione della donna e il nascente movimento ecologista contribuiscono notevolmente al consolidarsi di questa nuova stagione comunitaria. L’istituzione famiglia,

¹³ D. Francescato, G. Francescato, *Famiglie aperte: la comune*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 43.

in ambito femminista, viene considerata come uno spazio di discriminazione, invisibilizzazione e vessazione quotidiana nei confronti della donna. Di conseguenza, le comuni hippie nascono come strutture alternative alla dimensione familiare classica e come laboratori in cui la stessa istituzione di famiglia possa essere, in vari modi, disarticolata. Di qui uno dei motivi originari della valorizzazione della promiscuità, anche sull'onda della lettura dei testi di Wilhelm Reich, Jean-Paul Sartre e Simon de Beauvoir, particolarmente in voga in quegli anni.

Nel corso degli anni settanta gli esperimenti comunitari si moltiplicano; dalle spontaneistiche case aperte, pronte a ospitare chiunque ne faceva richiesta, alle più o meno strutturate “comuni urbane”, fino alle comuni rurali, sperimentazioni ancora più radicali, figlie di un’istanza esplicitamente separatista e protoecologica. L’ostilità verso la città era un elemento particolarmente caro agli hippie, assieme al rifiuto del sistema e alla diffidenza nei confronti della tecnologia.

L’esperienza delle comuni, al di là della loro capacità effettiva di modificare il modo di vita tradizionale e l’etica individualistica tipica della società americana e di quel mito della frontiera che prima è fonte di ricerca di alternative collettive ma poi diventa forma di controllo e di *governance* su base comunque individualistica, pone una serie di questioni che oggi più di ieri sono di stretta attualità politica: il concetto di comune (nel senso di *common*) e il concetto di sostenibilità ambientale.

Comuni, comune e beni comuni

L’esperienza delle comuni rappresenta forse il primo esperimento di capitalismo relazionale e cognitivo, anticipando modalità e forme di organizzazione della vita e del tempo che si struttureranno in modo assai poco alternativo e con finalità del tutto diverse circa trent’anni dopo.

Le comuni, infatti, pongono l'apprendimento e le reti relazionali come base del processo di produzione di valore d'uso. Si tratta di fenomeni che sono per definizione di natura sociale, ovvero implicano lo sviluppo di forme di cooperazione. L'organizzazione del lavoro è orizzontale, in team, non verticale. E il motore della cooperazione sociale è il linguaggio, non solo quello parlato e umano, ma anche e soprattutto quello dei gesti e della musica. Teatro, danza e musica sono infatti fondamentali nella vita delle comuni. Diversamente da quanto accadrà a partire dagli anni ottanta con la nascita e la diffusione dei linguaggi artificiali, codificati e strutturati, ci troviamo ancora all'interno di un forma di cooperazione sociale naturale e non indotta e modulata dalle tecniche di comunicazione informatiche. Vengono in mente al riguardo alcune osservazioni di Marx, quando nella *Critica al Programma di Gotha*, scriveva:

Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana. I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una forza creatrice soprannaturale; perché dalle condizioni naturali del lavoro ne consegue che l'uomo, non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni di società, e di civiltà, lo schiavo di quegli uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro.¹⁴

La natura produce valore d'uso così come l'attività lavorativa umana. È il capitalismo che produce valore di scambio, trasformando la libera attività dell'uomo (il suo lavoro concreto) in forza-lavoro astratta alle sue dipendenze. Ciò è possibile grazie

¹⁴ Cfr. K. Marx, *Critica del Programma di Gotha. Note in margine al programma del Partito operaio tedesco. Paragrafo I* (www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/cpg-cp.htm).

a due strumenti: la proprietà privata e la salarizzazione del lavoro. Ne consegue che per superare il sistema di produzione capitalistico, tramite un esodo attivo (il *drop out*) è necessario andare oltre la proprietà privata e verso una concezione della remunerazione del lavoro e della vita in funzione del principio (sempre citando il Marx di *Critica al Programma di Gotha*): “A ciascuno secondo i propri bisogni, da ciascuno secondo le proprie capacità”.

Il superamento della proprietà privata significa il passaggio non a quella pubblica, bensì alla proprietà comune. Come è noto, si tratta di un tema che è oggi di stretta attualità. Per proprietà comune si intende il possesso non esclusivo di un bene, il che implica non pensare a quel bene in termini di scarsità e rivalità. Eccetto i cosiddetti “beni personali”, tutto ciò che appartiene alla comune è di uso comune sulla base di un ordine di priorità che viene deciso e ri-deciso collettivamente secondo le capacità e le necessità di ognuno dei membri. Non è la prima volta che nella storia si presenta il ricorso a simili modalità organizzative. Le esperienze comunitarie di Africa o America Latina sono state oggetto di studi approfonditi e recentemente si è sviluppata una corrente di antropologia anarchica che si occupa di tali esperienze.¹⁵

Senza esserne del tutto consapevoli, le comuni hippie riconoscevano l'esistenza del *comune* come *Commonwealth*, fattore propedeutico alla produzione di beni comuni con il solo contenuto di valore d'uso. Il *comune* come non proprietà. Il *comune* non è altro che il rapporto dialettico tra i membri di una comunità, esito della pratica del linguaggio e della relazione soggettiva e umana, la combinazione tra “animale che sa

¹⁵ Tali studi sono in parte stati influenzati dalle ricerche di Claude Lévi-Strauss e Alfred Métraux. In particolare, cfr. D. Graeber, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2006; P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, Elèuthera, Milano 2013.

parlare” e “animale politico”¹⁶ che definisce la natura umana e il cui processo di valorizzazione può essere finalizzato all’auto-valorizzazione, ovvero un processo di “produzione dell’uomo per l’uomo” (valori di uso), senza correre il rischio di essere sussunta da una nuova struttura proprietaria.

Una volta cominciato il riflusso, a metà degli anni settanta, e una volta persa la sua verginità etica, l’esperienza della comune hippie ha perso il suo senso collettivo non proprietario. Questo processo di sussunzione è quello che ha dato origine al nuovo paradigma del capitalismo biocognitivo.

Il *comune* può assumere diverse forme a seconda delle modalità di accumulazione, se esse sono più fondate sullo sfruttamento delle facoltà cognitivo-formative oppure sulle facoltà relazionali-cooperative. In prima approssimazione, potremo chiamare il primo *comune cognitivo*, il secondo *comune ri/produttivo*. Il *comune* non ha nulla a che fare con i beni comuni: è semplicemente espressione della cooperazione sociale che si esplica nel *general intellect*. Occorre avere ben chiara questa distinzione, perché l’espropriazione del *comune* va oltre la dicotomia tra proprietà privata e proprietà pubblica, nella cui dialettica si pone invece la questione della gestione e utilizzo dei beni comuni tra privatizzazione da un lato e proprietà statale dall’altra. Da questo punto di vista, l’esperienza della comune hippie è espressione del *comune* (al singolare), esito della cooperazione sociale, in grado di produrre beni comuni per la collettività in un contesto di non proprietà e totale autonomia dal mercato capitalistico e dai suoi feticci. Di fatto è la creazione di un sistema economico chiuso ma completo, dove

¹⁶ Secondo una celebre definizione di Aristotele. Scrive Paolo Virno: “Animale che ha linguaggio: il discorso verbale, parte integrante della nostra costituzione biologica, qualifica ogni sorta di affetti e percezioni. Animale politico: carattere transindividuale (o, se si preferisce, pubblico) della mente umana, sua capacità di interagire, cooperare, adattarsi al possibile e all’imprevisto”. P. Virno, *Un movimento performativo*, aprile 2005 (republicart.net/disc/precariat/virno01_it.htm).

tutte le fasi della circolazione e della produzione sono presenti. Tale completezza è possibile perché ci sono ancora spazi (fisici, reali e geografici, ma anche immaginifici e filosofici) dove localizzarsi. Significa che c'è un "altrove" possibile, incontaminato e puro. E poiché tale spazio non può essere che quello nudo e selvaggio della natura, le comuni hippie di fatto sono per la maggior parte comuni agricole, la cui finalità è garantire la sopravvivenza dei membri.

In questo quadro, gli hippie furono sostenitori di un'utopia premoderna e anti-industriale, che si proponeva il ritorno a una vita comunitaria dove era l'uomo a dominare le macchine e non viceversa. Torneremo su questo punto tra poco. Qui ci preme ricordare che questo spirito naturalistico creò uno dei primi movimenti ecologici in un periodo in cui la sensibilità ambientale non era sviluppata e scarsa era la consapevolezza degli effetti rovinosi indotti dal processo di industrializzazione fordista.

La posizione naturalistica tipica della controcultura americana negli anni sessanta acquista anche una valenza antitecnologica. Si tratta di un rifiuto del macchinico, esemplificato dalle tecnologie tayloristiche, visto come epifenomeno del controllo sulla vita umana. La tecnologia a cui ci si riferisce è infatti quella rigida, statica, burocratizzata e disciplinare su cui si fonda l'autoritarismo dell'apparato militare-industriale e statuale, nuova forma di religione moderna a cui è necessario sottrarsi in nome di un nuovo umanesimo solidale e, appunto, *comunitario*, che nel rifiuto della violenza e nella fusione con la natura trova il suo modo di esprimersi.

Vengono in mente le note parole di Marx a proposito della religione:

Il fondamento della critica alla religione: è l'uomo che fa la religione, e non è la religione che fa l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha

ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo. [...] La critica della religione approda alla teoria che l'uomo è per l'uomo, l'essere supremo.¹⁷

Abbiamo già sottolineato come l'esperienza della comune e della vita collettiva preluda all'idea di un possibile superamento della dicotomia tra proprietà privata e proprietà pubblica. Contemporaneamente, la struttura abitativa delle comuni può essere vista come un'anticipazione delle esperienze comunitarie di vita nel rispetto della natura che si stanno diffondendo all'interno della rete degli ecovillaggi.

L'ecovillaggio è un tipo di comunità basata sulla sostenibilità ambientale fondata su alcuni principi di base stabiliti dall'ecologo e agronomo australiano David Holmgren:¹⁸ volontarietà, riduzione al massimo dell'impatto ambientale delle strutture abitative tramite l'uso di energie rinnovabili e materiali ecologici, autosufficienza alimentare basata su permacultura o altre forme di agricoltura biologica.

L'ecovillaggio tende al massimo dell'autosufficienza, compatibilmente con l'esigenza di soddisfare il più possibile ogni esigenza dei suoi membri (lavoro, svago, espressione di sé, educazione, bisogni affettivi ecc.). Queste esperienze, che si stanno diffondendo anche in Italia,¹⁹ vengono anche chiamate comuni di seconda generazione, proprio per sottolineare sia il filo rosso sia le diversità con l'esperienza della controcultura americana. Scrive Rossella Anitori:

¹⁷ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata 2008.

¹⁸ Cfr. D. Holmgren, *Permacultura. Come progettare e realizzare modi di vivere sostenibili e integrati con la natura*, Arianna, Roma 2012.

¹⁹ Dal 2004 è attiva la Rete italiana dei villaggi ecologici.

Le comuni di seconda generazione si differenziano dalle prime per diversi aspetti. Rappresentano sotto diversi punti di vita uno stadio più avanzato del discorso comunitario. Se le prime sono soprattutto esperienze di contestazione, le seconde si presentano come “tentativi di proposta”. La tensione oppositiva c’è sempre ma si è consolidata: è una base da cui partire e non più la meta a cui tendere. In un certo senso la filogenesi del comunitarismo rispecchia l’ontogenesi dell’uomo. E alla fase adolescenziale succede l’età adulta. Il bisogno di instaurare un nuovo rapporto con la natura e tra persone, l’esigenza di passare da una prospettiva antropocentrica a una ecocentrica diventa cardine ispiratore di numerose esperienze.²⁰

Tali caratteristiche si configurano non come una forma di esodo ma, piuttosto, come un percorso di ricerca che tende a contaminare e a contaminarsi nel tessuto sociale circostante, ponendosi come esempio reale dimostrando che un altro modo di vivere è possibile.

Tra città e campagna si configura un rapporto nuovo, che lungi dallo strutturarsi unicamente in termini economici, delinea un nuovo orizzonte socioculturale in ascesa: proliferano i Gas, le botteghe ecologiche e gli agriturismi. Si diffondono sistemi di mobilità sostenibile, nascono le banche del tempo, nuove forme di socializzazione e di scambio dei favori, e servizi autogestiti per la cura dei bambini. Cresce quindi la domanda ecologica da parte dei ceti urbani. In città fanno la loro comparsa i primi cohousing, una particolare forma di vicinato che accanto agli alloggi individuali prevede tutta una serie di spazi collettivi, in modo da salvaguardare al tempo stesso la privacy di ognuno e l’esigenza di socialità. Un’esperienza di mezzo tra la comune,

²⁰ R. Antinori, *Vite insieme. Dalle comuni agli ecovillaggi*, DeriveApprodi, Roma 2012, p. 14.

dove a legare tutti i membri è anche la condivisione dell'economia, e il tradizionale condominio, dove ognuno è trincerato nel suo appartamento.²¹

Ci troviamo così di fronte a forme di vita comunitaria che giocano un'istanza politica contro i diktat del sistema capitalista. Si tratta di germi del *comune* (al singolare) che, a differenza del passato, vogliono non sottrarsi tramite l'esodo ma piuttosto inseminare la società.

I Grateful Dead hanno espresso bene questa sorta di transizione dalle comuni di prima a quelle di seconda generazione: già l'esperienza di Height-Ashbury a San Francisco rimandava all'idea di una comune non chiusa e autoreferenziale ma aperta e inclusiva.

Paradossalmente, il periodo di vita collettiva a Palo Alto, nel ranch di Mickey Hart, era più separato e distante dalla vita collettiva e metropolitana. E non è un caso che in quel periodo i Grateful Dead realizzano la fine della musica psichedelica collettiva per approdare ai lidi di un raffinato country rock, quasi a ricercare le origini della musica americana.

Ciononostante, l'idea di cooperazione comunitaria fa parte del Dna dei Grateful Dead, una spirito comunitario che oltre a rappresentare un primo importante tassello della *Grateful Dead economy*, si trasmetterà anche nei decenni seguenti quando si trasformerà e alimenterà lo spirito hacker.

²¹ *Ivi*, p. 15.

Illustrazione di BLU



Open source fra spirito hacker e anarco-capitalismo

Gli esordi I: dalla libertà di parola alla libertà di informare

Se gli anni sessanta sono stati caratterizzati dalla nascita e dalla diffusione della cultura hippie, gli anni ottanta vedono la nascita e la diffusione della cultura cyber, figlia diretta dei movimenti antiauthoritari e contro la guerra degli anni sessanta e dei primi settanta. La cultura cyber è quindi imbevuta di un humus libertario che non verrà mai meno anche quando le sue origini antisistemiche verranno in parte abbandonate.

Possiamo prendere a riferimento due figure emblematiche della fase in cui la cultura cyber emerge su un piano autonomo e anche più strettamente politico: Stewart Brand e Lee Felsenstein. Entrambi sono rappresentativi di quello spirito hacker che ha innervato la cultura cyber a partire dai primi anni settanta e sono accomunati da una visione politica volta a concepire la nascente scienza informatica e cibernetica come strumenti di liberazione piuttosto che di controllo sociale e autoritarismo.

Stewart Brand, nato trent'anni prima del 1968, dopo essersi

trasferito in California, prende contatto con Ken Kesey e i già citati Merry Pranksters ed è uno degli organizzatori (insieme a Eric Christensen, lo stesso Ken Kesey, Owsley Stanley e Bill Graham¹) del primo festival del rock psichedelico, il Trips Festival, che si svolse dal 21 al 23 gennaio 1966 alla Longshoreman's Hall di San Francisco, dove si esibirono, ovviamente, anche i Grateful Dead insieme a Jefferson Airplane, The Charlatans, The Great Society, Marbles e Big Brother and the Holding Company con Janis Joplin. Per la prima volta la musica del vivo veniva accompagnata anche da giochi di luci psichedeliche, per lo più create dal Joshua Light Show,² circa un anno prima delle famose esibizioni dei Pink Floyd all'Ufo Club di Londra.

Stewart Brand rivolse il suo spirito libertario principalmente al tema della libera informazione e, soprattutto, della libera circolazione delle immagini. Nel 1966, iniziò una campagna pubblica per obbligare la Nasa a rilasciare le controversie immagini della Terra vista dallo spazio. Brand riteneva che tutto ciò che era all'avanguardia e tecnologicamente avanzato dovesse essere reso pubblico al fine di migliorare lo stato conoscitivo degli individui e la loro capacità di interpretare il mondo e autodeterminarsi.

Sull'onda di questo spirito, entrò in contatto con gli ambienti che si dedicavano alla nuove tecnologie nel campo della trasmissione dei dati e dell'informazione. Fu così che nei tardi anni sessanta Brand divenne assistente dell'ingegnere elettronico Douglas Engelbart, pioniere dell'informatica,

¹ Bill Graham, all'epoca manager della Mine Troup, compagnia teatrale di San Francisco, dopo questa esperienza cominciò a organizzare spettacoli che attiravano i protagonisti della controcultura del periodo. Divenne il manager dei Jefferson Airplane tra il 1967 e il 1968 e promoter di rilevanti concerti rock. Gestì i famosi locali del Fillmore West, Winterland e il Fillmore East (a New York). Morì nel 1991 a 60 anni.

² Il Joshua Light Show era uno spettacolo di luci liquide che creavano i noti effetti psichedelici, fondato da Joshua White, che aveva studiato ingegneria elettrica, luci teatrali e tecniche delle lanterne magiche al College Carnegie Tech dell'University of Southern California.

inventore del primo mouse, noto per i suoi studi sull’interazione uomo-macchina e per avere sviluppato con i suoi collaboratori l’ipertesto, le reti di computer e l’interfaccia grafica. Sulla base di questa esperienza, Brand si convinse che i nuovi modelli di trasmissione dell’informazione, non richiedendo più l’intermediazione di apparati burocratici e di potere, potessero garantire l’accesso di tutte e tutti alla libera informazione. Da qui nasce l’idea del *Whole Earth Catalog*, un libro di tutto ciò che poteva ritenersi utile per vivere meglio, autonomi e senza dipendere da nessuno, in pieno spirito comunitario e libertario. Si parlava di libri, mappe, attrezzi da giardino, abbigliamento specializzato, attrezzi da falegname, muratore e boscaiolo, tende, strumenti per l’idraulica, giornali specializzati, i primi sintetizzatori e personal computer: la lista è lunga e quasi infinita. Si trattava di una pubblicazione che coincise, non a caso, con l’onda dello sperimentalismo, dell’anticonvenzionalismo e del “fai da te” che si legò alla controcultura dell’epoca e anche all’esperienza delle comuni hippie.

L’influenza del *Whole Earth Catalog* sul movimento del ritorno alla terra e sulle esperienze comunitarie di molte città fu vasta negli Stati Uniti, in Canada e oltre. Un’edizione del 1972 fu venduta in 1,5 milioni di copie e vinse negli Stati Uniti il National Book Award. Fu da quelle pagine che molte persone conobbero le possibilità dell’energia alternativa (solare, eolica, idrica su piccola scala, geotermica) cominciando ad affrontare i temi della sostenibilità ecologico-ambientale.

Tuttavia, il fatto notevole era che il catalogo (che uscirà in quattro edizioni, sino al 1986)³ non si poneva su posizioni

³ S. Brand, *The Last Whole Earth Catalog*, l’edizione di maggior successo nel 1972, doveva essere l’ultima uscita del catalogo. Ma per la continua richiesta di aggiornamenti seguirono: *The Whole Earth Epilog* nel 1974, *The Updated Last Whole Earth Catalog* nel 1975, *The Next Whole Earth Catalog* nel 1980 e *The Essential Whole Earth Catalog*, ultima pubblicazione nel 1986. Per un’analisi più approfondita di questa pubblicazione: F. Turner, *From Counterculture to Cybersculture*, cit.

antitecnologiche, anzi. In particolare, agli sviluppi nel campo dell'informatica e della cibernetica veniva attribuita una funzione strategica nel processo di liberazione dell'uomo dalla dipendenza dalle macchine e dall'apparato militare-industriale. Di fatto, il catalogo ha rappresentato il primo tentativo di rendere fruibili e accessibili le informazioni necessarie alle proprie scelte di vita tramite un programma di istruzione che si intendeva universale e a poco prezzo, rompendo le barriere elitarie, economiche e razziali che stavano alla base di una profonda e nascente divisione cognitiva del lavoro.⁴ Lo spirito libertario solidaristico del movimento hippie era dunque ben rappresentato anche al di fuori delle comunità che spesso vivevano processi di auto-marginalizzazione.

Gli esordi II: gli hacker e il Computer liberation front

L'idea di una libera informazione fruibile e accessibile a tutte e a tutti e in grado di sfuggire a qualsiasi processo di controllo e di censura alla base delle sperimentazioni di Stewart Brand troverà nuova linfa pochi anni dopo. Ma la sua incubazione parte già nella metà degli anni sessanta, durante la rivolta di Berkeley e lo sviluppo del Free Speech Movement. È in quel contesto che nasce un nuovo vocabolo destinato a entrare nella storia della filosofia e, in particolare, della cybercultura: hacker.

Steven Levy, autore di *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, colloca la nascita degli hacker nella Cambridge americana (Boston) degli anni cinquanta e sessanta e, più precisamente, al Mit. Ed è proprio in quegli anni che nasce e si sviluppa lo "spirito hacker": spirito che innerva una comunità della quale facevano parte professionisti dell'hardware e del software che

⁴ Il catalogo è stato definito come il progenitore di Google da Steve Jobs.

interpretavano la propria attività come una missione più che come un mestiere, geniali dilettanti capaci di fare miracoli con gli scarti dell’industria elettronica, tecnici e scienziati politicizzati, fuoriusciti dall’industria dei computer o dai laboratori di ricerca governativi per diffondere il loro sapere alla gente.⁵

Uno di questi hacker, con una forte inclinazione politica, è sicuramente Lee Felsenstein, a cui Levy attribuisce il merito di avere unificato le due anime del primo movimento hacker, quella “aristocratica”, cosciente di detenere un sapere particolare, quasi elitario, e quella “giacobina”, più portata alla contaminazione e alla sovversione sociale nei confronti della gerarchia dominante.

Più in particolare, Felsenstein rompe con la prima generazione hacker, tutta interna alla sperimentazione dei laboratori dei grandi centri universitari della costa Est. Come scrive Levy:

Lee Felsenstein sentiva di non dover nulla a quella prima generazione di hacker. Apparteneva a una nuova stirpe, era un hacker dall’hardware battagliero e populista. Il suo scopo era di portare i computer fuori dalle torri ben protetti dell’intelligenza artificiale, lontano dalle prigioni sotterranee dei dipartimenti di contabilità delle grandi aziende, e permettere così alla gente di scoprire da sola il gusto di esplorare e metterci le mani.⁶

Felsenstein andò a studiare ingegneria a Berkeley in California e in seguito ebbe un’esperienza lavorativa presso il Flight Research Center della Nasa nella base di Edwards, al limite del deserto Mohave, ma, dopo due anni, venne licenziato perché sospettato – secondo i criteri del maccartismo – di essere comunista, in quanto il padre lo era stato in passato, nonostante il giovane studente si fosse sempre dichiarato apolitico. Fu

⁵ C. Formenti, *Incantati dalla rete*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 183.

⁶ S. Levy, *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, ShaKe Edizioni, Milano 1996 (ed. orig. 1984), p. 161.

un'esperienza importante, comunque, che lo riportò a Berkeley proprio nel momento in cui, nel 1964, scoppiava la rivolta del Free Speech Movement.

La notte del 14 ottobre 1964, Lee Felsenstein, ingegnere fallito, prese un treno per tornare a Berkeley. Lee aveva ascoltato per radio le notizie sulle dimostrazioni studentesche che erano cominciate proprio là da due settimane: le aveva prese per una moderna versione dei leggendari raid goliardici del 1952. Ma al suo ritorno trovò l'intera comunità impegnata con il Free Speech Movement. “La segretezza è la chiave di volta di tutte le dittature”, diceva il protagonista di *Rivolta 2100* di Heinlein, esprimendo così non solo il grido della rivoluzione di Berkeley ma anche l'etica hacker. Lee Felsenstein si decise a fare il salto: passò dalla parte dei rivoluzionari. E mescolò il suo fervore per la causa con il suo particolare talento. Avrebbe usato la tecnologia per alimentare la rivolta.⁷

E così fu.⁸

A metà degli anni settanta, a San Francisco e dintorni iniziarono a sorgere i primi computer club, luoghi di sperimentazione e diffusione della cultura informatica, spesso con un duplice scopo: quello di familiarizzare alle nuove tecnologie il numero più vasto di persone e, in secondo luogo, di rompere il tabù dell'*expertise* tecnico (l'aristocrazia del sapere) e del controllo delle informazioni, in nome della libertà di comunicazione e di informazione. D'altronde, i primi passi della rivoluzione

⁷ S. Levy, *Hackers*, cit., p. 165.

⁸ La biografia di Lee Felsenstein è assai interessante e viene raccontata in S. Levy, *Hackers*, cit., cap. 8. Il suo rapporto con i movimenti controculturali è molto stretto, basti pensare che dal 1968 in poi fu redattore (“militare”, secondo la sua definizione) del “Berkeley Barb”, il più famoso e noto giornale di controcultura della baia di San Francisco. Inutile dire che era un *deadhead*.

informatica e digitale sancivano in modo sempre più netto la loro centralità, infatti fu proprio in quegli anni che cominciò a diffondersi il termine Ict (Information and Communication Technology).

La battaglia per rendere liberamente fruibili le nuove tecnologie diventerà da lì a pochi anni il motore principale dei nuovi movimenti cyber e dell'open source. Si sviluppa così un movimento che non ha un proprio nome specifico né uno statuto ma è costituito da una serie di sperimentazioni tutte finalizzate alla "liberazione del computer" (Computer Liberation Front). Diversi ne sono gli animatori e tra questi non manca certo Lee Felsenstein, il quale si fa promotore di diverse iniziative per diffondere la cultura informatica e consentire alle persone comuni di entrare in contatto con i computer. Lo scopo è quello, come dice lui stesso, di combattere l'approccio industriale che favorisce il monopolio delle corporation informatiche:

L'approccio sociale che suggerisco dovrebbe dipendere dall'abilità dell'utente di imparare a usare lo strumento e saperlo dominare.⁹

A tal fine, diversi sono i progetti per dare la tecnologia al popolo (*tech to the people*), dal portare i computer per strada consentendo alla gente di impratichirsene gratuitamente sino a creare veri e propri esperimenti di connessioni multiple. Per esempio, il Community Memory, durante il quale venivano attivati diversi terminali liberamente accessibili al pubblico:

La gente si trovava partner per giocare a scacchi, per studiare, per far accoppiare il proprio serpente, giravano consigli sui ristoranti e sui dischi; venivano offerti servizi come babysitteraggio, passaggi, battitura testi, lettura dei tarocchi, interventi

⁹ S. Levy, *Hackers*, cit., p. 242.

idraulici, pantomime e fotografia [...]. C'erano messaggi che riportavano ermetiche citazioni di Ginsberg, dei Grateful Dead, di Arlo Guthrie, di Shakespeare.¹⁰

Si trattava di esperimenti in cui era la cooperazione tra gli utenti del computer a innescare processi di socialità, nei quali lo strumento poteva prefigurare stati di apertura della mente:

l'estensione illimitata della propria immaginazione personale, uno specchio che non emanava sentenze e nel quale era possibile incorniciare qualsiasi tipo di autoritratto desiderato. Indipendentemente dal messaggio, le uniche impronte che il messaggio portava erano quelle dell'immaginazione dello scrivente.¹¹

Sarebbe eccessivo paragonare i primi utilizzi del computer ai viaggi lisergici provocati dall'Lsd, anche se è rimasta famosa un'affermazione di Steve Jobs, secondo la quale l'esperienza con l'Lsd “sarebbe stata una delle due o tre cose più importanti della sua vita”. D'altra parte, lo stesso Albert Hofmann, il padre dell'Lsd, all'età di 101 anni, nel 2009 aveva scritto al fondatore della Apple chiedendogli se l'uso dell'Lsd aveva contribuito alla sua creatività informatica, ricevendone una risposta affermativa.¹²

¹⁰ Cfr. S. Levy, *Hackers*, cit., p. 181. Si noti che vengono citati i Grateful Dead.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Questa affermazione è stata riportata più volte sui giornali. Al riguardo: J. Markoff, *What the Dormouse Said. How the Sixties Counter culture Shaped the Personal Computer Industry*, Penguin Books, New York 2005. Occorre ricordare che l'Fbi, su ordine di Bush senior, stese un rapporto di 191 pagine, reso pubblico nel 2012, nel quale si conferma l'utilizzo di stupefacenti da parte di Jobs. Il carteggio tra Hofmann e Jobs (www.huffingtonpost.com/ryan-grim/read-the-never-before-pubb227887.html) è tratto dal libro di R. Grim, *This Is Your Country on Drugs. The Secret History of Getting High in America*, John Wiley & Sons, New Jersey 2009. Su questo aspetto, ritorneremo nell'appendice di questo capitolo.

È invece sufficientemente chiaro come il Computer liberation front fosse in grado di attivare una cooperazione sociale fondata sulla diffusione di un sapere collettivo. Assistiamo così al sorgere di uno dei primi esempi di *general intellect*, come fondamento di un nuovo modo di interagire con la tecnologia e quindi come base per un nuovo modello di produzione. L'utopia digitale che inizia a sedimentarsi in quegli anni, infatti, vede nella “democratizzazione del macchinico” e nella possibilità di accedervi a costi molto bassi e in modo comunitario, il principio di un nuovo modello di accumulazione e produzione in grado di essere autonomo e indipendente dalle gerarchie sociali e tecnologiche imposte dall'apparato militare-industriale.

Non si tratta più di un esodo che cerca nuovi spazi incontaminati in un *altrove* dal sistema capitalistico come avveniva con la comune hippie ma del tentativo di ritagliare spazi di autonomia e alterità *nel sistema* capitalistico di produzione con l'intento di detournarlo dall'interno. Ed è con questo passaggio che dalla controcultura si passa alla cybercultura e dal capitalismo fordista a un'idea di capitalismo digitale. Lo spirito “giacobino” dell'etica hacker prende quindi il sopravvento su quello più “elitario”.

L'apprendimento (libero e gratuito) e le reti relazionali iniziano a diventare la base del processo di accumulazione e valorizzazione. Si cominciano a intravvedere nuove modalità di organizzazione del lavoro, che prenderanno piede solo nel corso degli anni ottanta,¹³ caratterizzate da orizzontalità e lavoro di team e non più da dispositivi disciplinari verticali e gerarchici. Se nel taylorismo, i luoghi di lavoro erano puntellati da scritte del tipo “Silenzio, qui si lavora”, ora è la lingua, il comunicare, che comincia a creare valore.

¹³ Vedi più avanti pp. 103-110.

Ricordiamoci delle due celebri definizioni aristoteliche dell'*homo sapiens*: “animale che ha linguaggio” e “animale politico”. Animale che ha linguaggio: il discorso verbale, parte integrante della nostra costituzione biologica, qualifica ogni sorta di affetti e percezioni. Animale politico: carattere transindividuale (o, se si preferisce, pubblico) della mente umana, sua capacità di interagire, cooperare, adattarsi al possibile e all’imprevisto. Ebbene, a me pare che le due antiche definizioni sintetizzino bene ciò che si deve intendere per vita-messa-al-lavoro. Le effettive doti professionali (si fa per dire) richieste al lavoratore postfordista, ossia all’“uomo flessibile”, consistono nella facoltà di significare/comunicare e nella facoltà di (inter)agire.¹⁴

Ciò che all’epoca era solo potenza immaginifica, oggi è diventata realtà. Il linguaggio implica socialità, creatività e performatività¹⁵ ma, anche, necessità di codificazione. Tale codificazione rappresenta la forma nuova in cui il capitale fisso si reincarna. Infatti, se il capitale fisico è in via di ridimensionamento, non per questo viene meno il ruolo del capitale fisso. Nel nuovo capitalismo digitale, la conoscenza, in quanto separata da ogni prodotto nel quale è stata, è o sarà incorporata, ovvero quando è mera informazione e pratica codificata di comunicazione, può esercitare in sé e di per se stessa un’azione produttiva, sotto forma di linguaggio standardizzato, cioè il software. Può, in altre parole, svolgere il ruolo di capitale fisso,¹⁶ diventando in tal modo una sorta di “macchina cognitiva”, sostituendo lavoro immagazzinato a lavoro vivo, semplice o complesso che

¹⁴ P. Virno, *Un movimento performativo*, cit., si veda anche P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma 2002.

¹⁵ J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Torino 1987. Si veda anche C. Marazzi, *Linguaggio e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2002.

¹⁶ Cfr. C. Marazzi, *Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L’ammortamento del corpo macchina*, in J.L. Laville, C. Marazzi, M. La Rosa, F. Chicchi, (a cura di) *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma 2005, p. 108.

sia, in grado di produrre “surplus cognitivo”.¹⁷ La costruzione del software, in quanto lingua, si fonda su erogazione di lavoro vivo che, nel momento in cui si trasforma in strumento di codificazione del linguaggio (“macchina cognitiva”), assume le sembianze di lavoro morto, di capitale fisso.

Diversa, invece, è la funzione della parola, intesa come *arte* della comunicazione. Essa, infatti, ci permette di analizzare la relazione tra gli individui non solo come strumento fine a se stesso, bensì come processo produttivo/performativo sociale.¹⁸ La parola è il divenire del linguaggio, mentre la lingua è la codificazione e la sistematizzazione di questa produzione sociale. Possiamo così affermare che la codificazione meccanica della pratica linguistica, in quanto convenzione, è oggi l'elemento meccanico della produzione bioeconomica, il capitale fisso necessario a valorizzare il lavoro vivo della parola come strumento di comunicazione, relazione, cura e affetto.

Si apre così una dialettica tra parola e lingua, ovvero tra lavoro vivo e lavoro morto incorporato nello stesso corpo/esere umano. Definiamo *comune* (al singolare) questo rapporto dialettico, esito della pratica del linguaggio e della relazione soggettiva e umana, la combinazione tra “animale che sa parlare” e “animale politico” che definisce la natura umana e il cui processo di valorizzazione, per essere catturato dal capitale, richiede una nuova struttura proprietaria. Il *comune* è quindi la base dell'accumulazione del capitalismo digitale.

Il *comune* nasce in California nella seconda metà degli anni settanta. E subito si apre la lotta per la sua cattura e appropriazione.

¹⁷ Il termine “surplus cognitivo” è usato in C. Shirky, *Surplus cognitivo*, Codice edizioni, Milano 2010, per indicare “l'eccedenza del sapere che non viene usata nel processo produttivo ma che è continuamente agognata dalle imprese per garantire innovazione tecnologica e organizzativa”, come scrive Benedetto Vecchi (B. Vecchi, *La rete dall'utopia al mercato*, Ecommons, Roma 2015, p. 120).

¹⁸ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Carocci, Roma 2007.

Dall'utopia digitale all'anarco-capitalismo

Il sapere digitale non è immediatamente dato e necessita di apprendimento. Per molto tempo non farà parte del sistema educativo e la metodologia del suo insegnamento sarà libera e non istituzionalizzata in rigide procedure di programmi e classi.

Inoltre, il sapere digitale è intriso di conoscenza attiva, non solo di *know-how*, ovvero di apprendimento passivo di una tecnica operativa, ma anche di *know-that*, ovvero la comprensione e il possesso dei procedimenti con cui si ha a che fare (“l’abilità dell’utente di imparare a usare lo strumento e saperlo dominare”, nelle parole, già citate, di Lee Felsenstein). La standardizzazione del sapere digitale avverrà in seguito, negli anni novanta, quando la fiamma dell’utopia digitale e il sogno di sovvertire il mondo saranno quasi del tutto esauriti.

Infine, il sapere digitale presuppone un nuovo modo di intendere il rapporto tra essere umano e macchina. La macchina digitale (virtuale) entra nella mente umana e la influenza (se non altro perché impone un nuovo linguaggio artificiale) ma allo stesso modo il supporto macchinico allo strumento digitale (il computer in quanto scatola, puro hardware) è comandato dalla mente umana tramite il software che quest’ultima crea e continuamente modifica. Solo se tale processo di comando della mente umana (con tutto il suo portato di assuefazione, subalternità, creatività, innovazione, sovversione) è in grado di rimpistare e ridefinire continuamente il linguaggio artificiale a suo uso e consumo il computer può essere strumento di liberazione. I tardi anni settanta e i primi anni ottanta rappresentano il momento della più alta sperimentazione in questa direzione: la manipolazione dei linguaggi e delle forme di comunicazione viene tenuta aperta grazie all’attivazione di codici sorgenti mai chiusi e sottoposti ai diritti di proprietà intellettuale.

Un esempio è fornito da Ted Nelson, il pioniere delle teorie ipertestuali che, pur non avendo le competenze tecniche degli

hacker, progetta per tutta la vita Xanadu, “una immane biblioteca virtuale collegata a una rete telematica, dove tutti avrebbero potuto pubblicare quello che volevano, e ‘linkare’ il proprio documento con qualsiasi altro in una ragnatela di ipertesti”.¹⁹

Nelson non riuscirà mai realizzare il suo progetto ma la sua idea anticiperà quello che si svilupperà in seguito con il World Wide Web. Il libero accesso e la fruibilità massima delle tecnologie digitali rappresentava l’orizzonte politico in cui perseguire l’innovazione informatica: libero accesso alle informazioni, libero accesso alla letteratura.²⁰

Oggi il sogno di Nelson è tradotto in realtà con l’App di Google Books o altre forme simili, ma con una differenza; che i diritti di proprietà intellettuale (dai brevetti sui codici sorgenti al copyright sulle opere letterarie) sono ben salvaguardati e soprattutto gestiti in modo monopolistico come fonte di valore di scambio. L’utopia digitale degli anni settanta si basava invece sull’open source a tutti i livelli: dal software di base sino alla libertà di accesso dell’interfaccia utente. E sul fatto che non esisteva una divisione predeterminata tra conoscenza tacita e conoscenza codificata. La prima doveva essere gratuitamente messa al servizio della comunità, affinché tutte e tutti ne potevano usufruire.

La libertà digitale era una libertà connessa alla libertà d’azione umana. Non essendoci più separazione netta tra essere umano e macchina, dal momento che la macchina è composta e resa operativa dallo stesso lavoro vivo umano (tramite le sue facoltà cognitive, relazionali, sentimentali), imporre diritti di proprietà sulla macchina umana significava imporre limitazioni all’agire

¹⁹ Cfr. C. Formenti, *Incantati dalla rete*, cit., p. 186, cfr. anche E. Pedemonte, *Personal Media. Storia e futuro di un’utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 40 ss.

²⁰ Uno dei motti preferiti di Ted Nelson è, infatti: “Un’interfaccia utente dovrebbe essere così semplice da poter essere compresa, in caso di emergenza, nel giro di dieci secondi da un principiante”.

umano e alla cooperazione sociale: la libertà del *general intellect* diventava così una delle libertà fondamentali, da inserire nella dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948.

Ed è proprio questa impostazione che si colloca alla base della dichiarazione di John Perry Barlow sull'indipendenza del cyberspazio degli anni novanta.²¹

È con questo spirito – di fatto lo stesso impersonificato dalla musica psichedelica dei Grateful Dead – che ci si avvicina al decennio degli anni ottanta. E come avviene con i Grateful Dead, anche quello spirito inizia a essere sempre più mercificato e, soprattutto, “individualizzato”.

Nel gruppo di hacker e attivisti che ruotavano intorno a Felsenstein e ai vari computer club, erano presenti anche coloro che pochi anni dopo avrebbero dato il via al mito della Silicon Valley, come per esempio Paul Allen e Bill Gates. E come ci racconta Steve Levy, i due futuri fondatori della Microsoft non erano molti intrisi di etica hacker come mostrano le vicende seguite alla loro creazione del software Basic:

[Don] Sokol applicò quella che in termini hacker era la giusta tariffa per il software: niente. L'unico accordo era che si prendeva un nastro [con il software], se ne dovevano fare delle copie e portarne due al meeting successivo. Li diede via tutti. La gente arraffò i nastri e non solo portò le copie alla riunione successiva ma li mandò pure ad altri computer club. Così quella prima versione del Basic dell'Altair fu in libera circolazione persino prima della sua uscita ufficiale. C'erano due hacker, comunque, che erano lontani dall'apprezzare questa dimostrazione di condivisione e cooperazione: Paul Allen e Bill Gates. Avevano venduto il loro Basic alla MITS²² in

²¹ Cfr. J.P. Barlow, *Dichiarazione di indipendenza del Cyberspazio*, cit.

²² Micro Instrumentation and Telemetry Systems (MITS) fu l'azienda americana di Albuquerque (New Mexico) che produsse nel 1975 il primo

cambio di un guadagno per ogni copia venduta e l'idea che la comunità hacker spensieratamente riproducesse copie del loro programma e le distribuisse non parve loro particolarmente utopica. Gli sembrava invece un furto.²³

Tutto ciò accadeva già nel 1975-76 e poneva la questione della legittimità delle *royalties* (così si chiamavano all'epoca) sui prodotti di software. E non stupisce che Allen e Gates abbiano fatto riferimento all'industria discografica, paragonando il software a un prodotto musicale, che non poteva essere copiato gratuitamente, così come accadeva per i nastri dei concerti live dei Grateful Dead.

Il dibattito si accese all'interno dei computer club – in particolare l'Homebrew Computer Club²⁴ (tra i cui membri figuravano anche i fondatori di Apple, Steve Jobs e Stephen Wozniak, che vendettero proprio agli altri membri del club alcune copie del loro primo computer, l'Apple I) – soprattutto dopo la pubblicazione della *Lettera aperta agli hobbisti* di Bill Gates nel gennaio 1976 a favore del diritto alle *royalties* per i programmatore. Si ripropose così la distinzione iniziale all'interno del movimento hacker tra la parte “aristocratica” e la parte “giacobina”.

La questione principale era fino a che punto poteva essere consentita la riproduzione di un programma software che,

personal computer, l'Altair 8800. Il Basic è il primo linguaggio software prodotto per l'Altair, da cui deriva il nome Microsoft.

²³ S. Levy, *Hackers*, cit., pp. 233-234. La vicenda è narrata anche in it.wikipedia.org/wiki/Lettera_aperta_agli_hobbisti. Sokol, Allen e Gates furono i fondatori di Microsoft.

²⁴ L'Homebrew Computer Club è stato forse il più noto dei computer club nell'area di San Francisco. Nato nel 1975 a Menlo Park, nella contea di San Mateo, che funge da cerniera tra la zona sud di San Francisco e l'inizio della futura Silicon Valley, era uno strenuo sostenitore della libertà digitale e della possibilità di autoproduzione dei computer. *Homebrew*, infatti, significa “fatto in casa”, nel senso di “autocostruito”. Vi partecipava assiduamente anche Lee Felsenstein.

comunque, si presentava ancora con i codici aperti. Da un lato, si sosteneva, come faceva Bill Gates, che il lavoro del programmatore doveva essere remunerato in funzione del grado di diffusione del prodotto, tramite appunto una sorta di copyright (le *royalties*) come per ogni opera artistica o letteraria. Dall'altro, si affermava che non poteva essere adottato un principio di proprietà su un bene immateriale e intangibile come un programma software, soprattutto se tale prodotto era frutto di una cooperazione collettiva e non un fatto esclusivamente individuale.

La questione verrà risolta nel momento in cui i primi produttori informatici sia di software sia di hardware si struttureranno in forme organizzative imprenditoriali. Il lavoro informatico-digitale tende così a farsi *impresa*. Ed è in questo passaggio che si apre la questione non più delle *royalties* (forma di remunerazione basata sulla prestazione lavorativa) ma dei diritti di proprietà intellettuali, ossia dei brevetti, non più applicabili all'attività umana ma alla forma impresa, quindi a protezione e salvaguardia del capitale. In tal modo, la conoscenza tecnica viene tacitata ed espropriata all'interno di una logica di mercificazione capitalistica.

In ogni caso, le nuove tecnologie digitali aprono prospettive di strutturale cambiamento e, anche se sussunte all'interno di una logica capitalistica, possono aprire spazi di liberazione se sono sottratte alle forme di controllo e alle gerarchie dell'apparato militare-industriale e statuale. Anche se il processo innovativo è sempre più condizionato da una logica mercantile, dal punto di vista dell'utenza rimangono aperti spazi di possibile eccedenza non controllabile.

Lo sviluppo della rete virtuale, infatti, offre nuove opportunità, negli anni ottanta e novanta. Dalle *computer community* si passa, così, alle *virtual community*. Se la produzione di hardware e software era diventata sempre più monopolio delle nascenti corporation della Silicon Valley o della Route 126 di Boston,

non altrettanto poteva dirsi per la colonizzazione dello spazio virtuale. L'inesistenza di confini nel World Wide Web rendeva impossibile, almeno nel breve periodo, qualsiasi tentativo di *enclosure*, di recinzione.

Il 1985 è l'anno della svolta (come dieci anni prima, era stato l'anno della nascita dei primi computer club). È infatti in quell'anno che prende avvio la prima comunità virtuale, the Well (Whole Earth 'Lectronic Link), rete di computer tra loro collegati, fondata da Stewart Brand (ancora lui) e dall'impreditore informatico Larry Brilliant. La nuova creatura di Brand, figlia dell'esperienza del *Whole Earth Catalog*, ambiva a creare uno spazio di discussione comunitaria finalizzato a promuovere prodotti, attività e azioni che aiutassero gli individui a creare il loro ambiente di vita condividendo l'esperienza con chiunque fosse interessato.

Lo statuto di the Well era ancora molto legato ai temi della controcultura degli anni sessanta. La maggior parte dei suoi membri erano *deadheads* e i principali animatori della comunità, come Matthew McClure, John Coate (per un periodo direttore del marketing), Cliff Figallo, provenivano dalle esperienze delle comuni hippie degli anni settanta. In particolare, la comune Farm, fondata da un professore di inglese della State University di San Francisco, Stephen Gaskin, a Summertown, Tennessee.²⁵

Sempre nello stesso anno nasce e si sviluppa il Media Lab del Mit (Massachusetts Institute of Technology) di Cambridge (Boston), sotto la spinta propulsiva di Nicholas Negroponte. Si tratta di due esperienze, però, assai diverse. Nella community the Well lo spirito prevalente è ancora quello libertario, nel

²⁵ Cfr. E. Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, cit., p. 147. Scrive Turner: "Anche per gli ex abitanti della Farm, the Well è diventato un sistema per essere gestiti secondo un mix di principi cibernetici. Su the Well, sistemi umani e tecnici coesistevano simultaneamente in interazione tra loro e, a livello teorico, almeno, come specchi l'uno dall'altro" (p. 147).

Media Lab del Mit la finalità è promuovere innovazione per fini di impresa: lo spirito liberista domina a scapito di quello libertario.

Una sintesi di queste due esperienze viene fornita da Kevin Kelly, intellettuale di punta di "Wired", la rivista che meglio sintetizza le posizioni libertarie-capitalistiche (*libertarian*) della nuova era digitale, fra i cui fondatori figura anche Negroponte.

Nel libro *Out of Control*,²⁶ Kelly sostiene che la tecnologia digitale (Ict), diversamente da quella taylorista, non ha il compito di controllare l'evoluzione sociale ma piuttosto quello di creare la piattaforma orizzontale e flessibile su cui la stessa società potrebbe evolversi. L'orizzontalità della rete, al contrario della verticalità delle tecnologie statiche e meccaniche, è l'esito di una struttura costruita da miliardi di elementi meccanici, culturali e biologici che funziona ed evolve come una sorta di superorganismo vivente.²⁷ E come se la nuova tecnologia plasmasse l'evoluzione sociale a sua immagine, con un grado di democraticità assai superiore.

Tuttavia, Kelly ribadisce che questo ordine macchinico e reticolare (il divenire umano della rete) si evolve casualmente e caoticamente, senza nessuna regola. Soprattutto, per quanto riguarda la dinamica economica, siamo in presenza di un processo costante di selezione, adattamento e modifica delle *routines* che ricordano l'evoluzione darwiniana della specie. Il collegamento con le teorie evolutive di impresa è evidente.²⁸

La tecnologia digitale (e con essa la società) si evolve sulla base di un processo dialettico tra azione individuale umana (lo spirito imprenditoriale dei vari Gates, Jobs ecc.) e la reazione dell'ambiente, sempre più rappresentato dall'ordine del mercato

²⁶ K. Kelly, *Out of Control*, Apogeo, Milano 1996.

²⁷ Cfr. C. Formenti, *Incantati dalla rete*, cit., p. 191ss.

²⁸ Cfr. R. Nelson, S. Winter, *An Evolutionary Theory of Technical Change*, Belknap Press, Boston 1982.

che, come riconosce Kelly, ha ormai del tutto soppiantato lo spirito comunitario hacker delle origini. Più che alla mano invisibile di Adam Smith, nonostante una famosa citazione di Bill Gates, siamo di fronte da un lato allo Schumpeter della “distruzione creativa” e, dall’altro, a un’idea di mercato come organizzazione alla von Hayek.²⁹

Si sviluppa in tal modo la visione anarco-capitalista, stretta tra molte ambiguità e contraddizioni, che porta alla fine del sogno di liberazione antiauthoritario dei primi movimenti Computer for the people o Computer liberation front. Rimane aperto invece il tema della democrazia della rete e delle libertà e dei diritti digitali.

Oggi ci troviamo di fronte a un processo di industrializzazione della produzione immateriale informatica, dove con il termine di industrializzazione si intende, secondo la definizione di Romano Alquati: “la maniera di agire/lavorare collettiva e

²⁹ Carlo Formenti, nel suo *Incantati della rete*, insiste nell’analisi della deriva capitalista-liberista del mondo informatico facendo riferimento alla teoria del libero mercato di Adam Smith (p. 192). A riscontro di ciò, Formenti cita il discorso di Bill Gates che annuncia la nascita del *Friction Free Capitalism* (il capitalismo senza attriti) rendendo omaggio proprio a Adam Smith: “Nel 1776, descrivendo il concetto di mercato, Adam Smith teorizzò che se ogni acquirente conoscesse il prezzo richiesto da ogni venditore e se ogni venditore sapesse quanto è disposto a pagare ogni acquirente, chiunque operi nel mercato sarebbe in grado di prendere decisioni sulla base di informazioni complete e le risorse sociali sarebbero distribuite con efficacia” (citato in E. Pedemonte, *Personal Media. Storia e futuro di un’utopia*, cit., p. 183, discorso pronunciato a Seattle nel 1997). In realtà, ogni economista (serio) sa perfettamente che l’ipotesi di perfetta e completa informazione non esiste e che, come sostenuto dall’altro grande teorico del libero mercato, Frederich von Hayek, lo scambio economico avviene sempre in condizione di incertezza (un’incertezza che non può essere eliminata neanche dall’accesso al web) e che sono proprio i prezzi, se lasciati liberi di fluttuare, a fornire quelle informazioni mancanti perché lo scambio economico sia il più efficiente possibile. In tal modo, il mercato non è il luogo di incontro di individui con pari opportunità e conoscenze ma piuttosto il luogo dove continuamente si ridefiniscono le gerarchie di mercato, gerarchie che, secondo von Hayek, premiano le persone più intraprendenti.

organizzata scientificamente, che si basa sul macchinario come base materiale e sull'innovazione e il risparmio progressivo di lavoro/attività e di tempo”.³⁰

Nell'industria informatica il macchinario – come già sottolineato – tende ad assumere una dimensione anche antropogenetica, un mix di corpo e mente, di materiale e immateriale, ma ciò non toglie che esso favorisca la crescita di processi lavorativi sempre più seriali e ripetitivi e sempre meno creativi, almeno in relazione agli anni ottanta.³¹

Meno percepito, invece, è il tema dell'accesso alla rete e della libertà d'uso. La divisione cognitiva del lavoro che l'industrializzazione dei settori Ict favorisce dal lato della produzione non si trasla automaticamente dal lato della domanda. Se non si considera il *digital divide*, teoricamente ogni individuo in possesso di un computer e di una connessione può accedere allo spazio virtuale in modo più o meno paritario. Le differenze si manifestano sui costi e sulle barriere che possono limitarne l'uso, adducendo motivi di protezione, di segretezza e di privacy o anche fattori di natura etica (come nel caso dei siti pedopornografici).

Come è noto, il dibattito sulla regolamentazione di internet, sull'estensione e/o limitazione dei diritti di proprietà intellettuale e sui monopoli che ne possono derivare è amplissimo e non è questa la sede per riproporlo. Qui ci limitiamo a ricordare che su questo versante la battaglia negli Stati Uniti è stata particolarmente vivace a partire dagli scritti di Bruce Sterling³² sino alla

³⁰ R. Alquati, *Lavoro e attività*, manifestolibri, Roma 1997. Per una discussione più approfondita sul tema dell’“industrializzazione” del lavoro cognitivo e della produzioni Ict: S. Cominu, *Lavoro cognitivo e industrializzazione*, in “Sudcomune”, 0, DeriveApprodi, giugno 2015, pp. 30-41.

³¹ Cfr. S. Baldwin, B. Lessard, *I forzati della rete*, Fazi, Roma 2001; C. Formenti, *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano 2011; B. Vecchi, *La rete dall’utopia al mercato*, cit.

³² Cfr. B. Sterling, *Giro di vite contro gli hacker*, Mondadori, Milano 2004.

fondazione dell'Electronic Frontier Foundation da parte di John Perry Barlow. Una battaglia che è tuttora in corso e che trova le sue radici direttamente nella controcultura antiautoritaria degli anni sessanta.

Non c'è dubbio che la rivoluzione delle nuove tecnologie, nate dalla spinta per la conquista di maggior indipendenza, autonomia e libertà dai dispositivi gerarchici, abbia prodotto un ibrido tra un effettivo processo di liberazione e il ritorno a un individualismo della frontiera, del farsi da sé, tipico dello spirito americano già a partire dal Far West del XIX secolo. Ciò costituisce senza dubbio uno sprone non indifferente al cambiamento e all'innovazione, ma sempre all'interno di un rapporto capitalistico di produzione, dettato dalla prevalenza dell'individualismo proprietario. La libertà individuale e la proprietà privata, fra loro strettamente interconnesse, definiscono lo spirito del capitalismo.

La novità che la rivoluzione informatica ha posto con forza, e che ai suoi albori aveva fatto intravvedere la possibilità che la tensione alla trasformazione sociale e al cambiamento dei rapporti umani potesse declinarsi al di fuori dei rapporti individualizzati e privatizzati insiti nel capitalismo, stava nella natura cooperativa e relazionale di una tecnologia che non contemplava modelli gerarchici e verticali ma che sull'orizzontalità libera e cosciente della cooperazione sociale basava la sua capacità stessa di trasformazione.

Pierre Levy evidenziava la contraddizione tra l'inquinamento dell'ideologia neoliberista e lo sviluppo dell'industria informatica trainato dai principi ideali del movimento hacker:

L'intreccio del *cyber-business* con le altre attività di produzione e scambio è ormai tale che l'esistenza e lo sviluppo di internet (con le caratteristiche tipiche del suo dispositivo di comunicazione) sono quasi completamente garantiti. Il *business* ha consolidato

e reso irreversibile ciò che l'utopia in atto aveva iniziato a costruire. Aggiungiamo che molti imprenditori informatici della cybereconomia sono anche visionari della rete [...]. La crescita della cybergiuria è alimentata da una dialettica dell'utopia e del *business*, in cui ciascuno cerca di giocare l'altro senza che, per il momento, vi sia nessun perdente.³³

Sulla stessa linea di ragionamento, alla ricerca di un compromesso forse impossibile, si pone anche Kevin Kelly quando afferma che lo spirito hacker è comunque rimasto in azione anche all'interno di quello che Pierre Levy ha definito il cyberbusiness.³⁴

L'aspetto che Kelly coglie è l'elemento passionale e di gratuità. Quello stesso elemento di passione e condivisione che ha animato per decenni i *deadheads* o l'agire dei movimenti moltitudinari dal 1968 in poi, presente soprattutto nel movimento del 1977 in Italia. Una passione che è tracimata in gratuità “stupida”, con la ricerca della flessibilità positiva tramutatasi in precarietà e la liberazione o il rifiuto del e dal lavoro che ha condotto a nuove forme, ancor più sofisticate, di sfruttamento e alienazione.

Nel contesto più strettamente economico, sorge una nuova contraddizione: le nuove tecnologie basate sull'apprendimento e sulla rete utilizzano input che per natura non sono scarsi o almeno lo sono tanto quanto sono “scarsi” gli esseri umani. La conoscenza, infatti, non è un bene rivale: più si scambia e si diffondono, più diventa abbondante. Una teoria del valore basata sul concetto di scarsità, come quella della legge di mercato della domanda e offerta, perde oggi, all'interno dell'ipotesi del capitalismo biocognitivo, qualsiasi ragione di esistere. Si domanda, infatti, Kelly (e non solo lui):³⁵

³³ P. Levy, *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologia*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 224-225.

³⁴ K. Kelly, *Nuove regole per un mondo nuovo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1999.

³⁵ A. Fumagalli, C. Morini, *La vita messa a lavoro: verso una teoria del*

Tuttora, gli impulsi digitali, i diritti di sottoscrizione delle azioni, i diritti d'autore e i marchi non hanno una forma [valore] misurabile. Qual è l'unità di misura del software: il floppy disk? Le stringhe del codice? Il numero di programmi? Il numero di configurazioni?³⁶

Kelly scriveva nel 1999. Oggi potremmo chiederci: quanto vale un "like" su Facebook o un "follow" su Twitter? Quanto vale una richiesta di info su Google? Quanto vale un conto della spesa a una cassa del supermarket con una *fidelity card* oppure la visione di un programma televisivo?

Oggi nell'universo delle Ict, di internet, dei social media tutta la nostra vita viene messa a valore. Una vita che non è scarsa, tutt'altro. Perché se il capitalismo è in grado di cibarsi della valorizzazione della vita di un solo individuo che prima o poi è destinato a morire, è l'insieme della collettività umana che continua a riprodursi in modo allargato sino a diventare la base dell'accumulazione e della valorizzazione proprietaria individuale e d'impresa. L'individuo è fonte di valore solo se opera collettivamente, negando tale collettività. Da qui nasce l'espropriazione capitalistica dell'etica hacker, della cooperazione sociale, del *comune*: in ultima analisi della *Grateful Dead economy*.

Da qui nasce la grande truffa dello spazio di internet come spazio di liberazione. E si sviluppano le premesse per il solidificarsi del pensiero *libertarian* o anarco-capitalistico, evidenziando due filoni tra loro opposti. Entrambi partono da un approccio antiauthoritario e di critica al ruolo di controllo sull'individuo proprietario svolto dallo stato o da qualsiasi istituzione pubblica. Ma se l'approccio anarco-capitalistico si batte anche contro il nuovo ruolo assunto dal grande capitalismo privato

lavoro-vita. Il caso del valore affetto, in "Sociologia del lavoro", 115, 2009, pp. 94-117.

³⁶ K. Kelly, *Nuove regole per un mondo nuovo*, cit., p. 9.

delle corporation, in favore delle libertà digitali e per un libero (*free*), ma non necessariamente gratuito (*unpaid*), accesso alla tecnologia con una forte limitazione dei diritti di proprietà intellettuale (*open source*), l'approccio liberista più classico si muove verso il primato del mercato, a prescindere dal ruolo, più o meno egemonico, che possano assumere gli attori principali.

Da un lato è la libertà personale e di azione che conta, all'altro è la concorrenza di mercato l'elemento da preservare. Libertarismo e liberismo non sono sinonimi. Ma, in ogni caso, tale dibattito non mette mai in discussione le fondamenta del sistema di produzione capitalistico: la proprietà privata nella figura dell'individualismo proprietario e il rapporto capitale-lavoro come fonte di valorizzazione e accumulazione, ovvero di sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Al limite, l'approccio anarco-capitalistico, *libertarian*, è più favorevole al fatto che all'interno di un sistema capitalistico ci possano essere, in modo complementare, anche spazi e ambiti di produzione di valore d'uso, quindi non destinati esclusivamente alla produzione di profitto, aspetto che invece appare del tutto assente nell'approccio liberista, dove è il profitto individuale (quindi la sola produzione di valore di scambio) la molla dell'accumulazione.

La galassia dell'anarco-capitalismo e il movimento cyberpunk: le fondamenta della Grateful Dead economy

Le posizioni *libertarian* sono variegate e molteplici. Vi si può trovare un po' di tutto. Dalle posizioni che perorano l'abolizione del monopolio di emissione della moneta grazie alle nuove opportunità tecnologiche offerte dalla moneta elettronica (*cryptocurrency*) a quelle di stampo neoluddista, che vedono nell'informatica e nella figura del cyborg il rischio di un sopravvento del macchinico sulla natura umana (modello

Matrix), fino a quelle cyberpunk. Non ci soffermiamo sulle prime³⁷ ma sulla controcultura cyberpunk, che anche in Italia ha svolto un ruolo importante all'interno dei movimenti antagonisti dagli anni ottanta in poi.

Il filone cyberpunk è quello che maggiormente ha raccolto l'eredità politica del movimento hacker seguendo una direzione opposta al naturalismo e alla tecnofobia della generazione precedente (e dei neoluddisti).

Nel manifesto del movimento – l'antologia *Mirrorshades* pubblicata nel 1986 – Bruce Sterling rivendica una sorta di nuova alleanza tra tecnologie e controculture,³⁸ mettendo in evidenza quella sorta di eccedenza “fuori controllo” evocata da Kevin Kelly. Nelle parole di Sterling:

La struttura attuale di potere, le istituzioni tradizionali hanno perso il controllo della velocità del cambiamento. E improvvisamente una nuova alleanza sta diventando evidente: un'integrazione di tecnologie e controculture degli anni ottanta. Una Non Santa Alleanza del mondo tecnologico e del mondo del dissenso organizzato: il mondo underground della cultura pop, dell'incostanza visionaria e dell'anarchia da strada.³⁹

E poco più avanti:

La controcultura degli anni sessanta era rurale, romantica, antiscientifica, antitecnologica. Ma vi era sempre una nascosta contraddizione al suo cuore, simbolizzata dalla chitarra elettrica. La tecnologia rock era la sottile punta del cuneo. Non appena gli anni passarono, la tecnologia rock crebbe sempre

³⁷ Per approfondimenti, in particolare sulla figura di Kirpatrick Sale: C. Formenti, *Incantati dalla rete*, cit., pp. 222 ss.

³⁸ Cfr. B. Sterling, *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Mirrorshades. L'antologia della fantascienza Cyberpunk*, Bompiani, Milano 1994.

³⁹ *Ibid.*

più in compiutezza, espandendosi verso registrazioni di alto livello tecnico, video satelliti e computer graphic [...]. Come Alvin Toffler segnalò in *The Third Wave* – una bibbia per molti cyberpunk – la rivoluzione tecnologica che sta cambiando la nostra società è basata non sulla gerarchia ma sulla decentralizzazione, non sulla rigidità ma sulla fluidità.

L'hacker e il rocker sono gli idoli della pop-cultura di questa decade e il cyberpunk è sicuramente un fenomeno pop: spontaneo, energetico, vicino alle sue radici. Il cyberpunk proviene da quel regno dove il pirata del computer e il rocker si sovrappongono, un minestrone culturale dove codici generici accostati tra loro si fondono.⁴⁰

È interessante l'analogia tra l'hacker e il rocker. La musica diventa il ponte tra una visione anarcoide della tecnologia digitale e l'organizzazione di un dissenso che reagisce alla nascita di nuove forme di potere basate sui diritti di proprietà intellettuale e su specifiche forme di gerarchizzazione e mercificazione della vita.

Rispetto alla controcultura degli anni sessanta, il movimento cyberpunk presenta una minore connotazione politica, soprattutto negli Stati Uniti.⁴¹ Matura negli anni novanta un distacco dalle forme della politica tradizionale al punto che molti esponenti che si rifanno al cyberpunk e alla pratica dell'hackeraggio sociale non fanno mistero, in nome della cultura anarco-individualista, di preferire i candidati del Partito repubblicano a quelli del Partito democratico, più propensi all'interventismo economico

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ In Europa e, soprattutto, in Italia, grazie all'operato della rivista "Decoder", il movimento cyberpunk si è strettamente connesso con l'area dei centri sociali autogestiti che proliferavano su tutto il territorio nazionale all'indomani del movimento detto della "pantera" di fine anni ottanta (che segnerà la fine del medioevo italiano dopo la sconfitta dei movimenti sociali e di protesta degli anni settanta). Per una dettagliata cronistoria, sino ai primi anni 2000: A. Di Corinto, T. Tozzi, *Hacktivism. La libertà nelle maglie della rete*, manifestolibri, Roma 2002.

dello stato. Il Partito repubblicano, soprattutto in alcune frange radicali, è visto come un miglior difensore delle libertà personali contro la presenza invasiva della burocrazia statale e la regolamentazione economica di natura collettiva-assistenziale.

Un esempio clamoroso è fornito da John Perry Barlow, fondatore e presidente della Electronic Frontier Foundation nonché paroliere degli stessi Grateful Dead. Nel 1978 è stato infatti presidente del Partito repubblicano per la contea di Sublette e coordinatore della campagna elettorale di Dick Cheney nel Wyoming occidentale. All'inizio degli anni 2000, Barlow "non è stato più in grado di conciliare il suo ardente libertarismo con il prevalente movimento neoconservatore" e di conseguenza ha rifiutato di votare per George W. Bush.⁴² Se il caso Barlow è emblematico di un certo atteggiamento, occorre anche rilevare che nel movimento cyberpunk sono ravvisabili, seppur parzialmente, le origini del movimento black bloc che inizia a diffondersi negli Stati Uniti a metà degli anni novanta.

Verso nuovi modelli di organizzazione del lavoro e della regolazione salariale

La diffusione della cultura digitale (*netculture*)⁴³ e delle tecnologie Ict ha profondamente modificato l'organizzazione del lavoro. La natura orizzontale del nuovo paradigma informatico si distacca dal piano verticale-gerarchico che ha sempre contraddistinto l'organizzazione tayloristica del lavoro basato sulla sequenza rigidamente predefinita: progettazione → esecuzione → commercializzazione.

Come già sottolineato in precedenza, una delle caratteristiche essenziali dell'attuale capitalismo biocognitivo è la

⁴² Cfr. it.wikipedia.org/wiki/John_Perry_Barlow.

⁴³ Cfr. T. Terranova, *Network Culture*, manifestolibri, Roma 2006.

smaterializzazione del capitale fisso e il trasferimento delle sue funzioni produttive e organizzative nel corpo vivo della forza-lavoro. Tale processo è all'origine di uno dei paradossi del nuovo capitalismo, ossia la contraddizione tra l'aumento di importanza del lavoro cognitivo quale leva della produzione di ricchezza e, contemporaneamente, la sua svalorizzazione in termini sia salariali sia professionali. Tale paradosso è interno a quello che Marazzi ha definito "il carattere antropogenetico della produzione capitalistica contemporanea".⁴⁴ Nel capitalismo biocognitivo, l'essere vivente contiene in sé entrambe le funzioni di capitale fisso e variabile, cioè di materiale e strumenti di lavoro passato e di lavoro vivo presente: il *bios*.

Ne consegue che la separazione tra lavoro astratto e lavoro concreto non è più così netta come nel capitalismo industriale-fordista. Innanzitutto, ciò che Marx chiamava il lavoro concreto, il lavoro che produce valori d'uso, può essere ridenominato "lavoro creativo".⁴⁵ Tale termine consente infatti di cogliere

⁴⁴ Cfr. C. Marazzi, *Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L'ammortamento del corpo macchina*, in J.L. Laville, C. Marazzi, M. La Rosa, F. Chicchi (a cura di), *Reinventare il lavoro*, cit., pp. 107-126. Ecco la citazione completa riguardo al concetto di modello atropogenetico della produzione: "Un modello cioè di produzione dell'uomo attraverso l'uomo, in cui la possibilità della crescita endogena e cumulativa è data soprattutto dallo sviluppo del settore educativo (investimento nel capitale umano), del settore della sanità (evoluzione demografica, biotecnologie) e di quello della cultura (innovazione, comunicazione e creatività)", p. 109.

⁴⁵ Scrive J. Halloway: "Qui [...] si colloca il centro della lotta di classe: è la lotta tra il fare creativo e il lavoro astratto. In passato si era consueti pensare alla lotta di classe come la lotta tra il capitale e il lavoro, comprendendo il lavoro come lavoro salariato, astratto e la classe lavoratrice è stata spesso definita come la classe dei lavoratori salariati. Ma questo è sbagliato. Il lavoro salariato e il capitale si completano mutuamente, il primo è un momento del secondo. C'è senza dubbio un conflitto tra il lavoro salariato e il capitale, ma è un conflitto relativamente superficiale. È un conflitto sui livelli salariali, sulla durata della giornata di lavoro, sulle condizioni di lavoro: tutto questo è importante ma presuppone l'esistenza del capitale. La vera minaccia al capitale non viene dal lavoro astratto ma dal lavoro utile o fare creativo, poiché è il fare creativo che si oppone radicalmente al capitale, ovvero alla propria astrazione. È il fare

meglio l'apporto cerebrale insito in tale attività, mentre il termine “lavoro concreto”, pur essendo concettualmente sinonimo, rimanda più all’idea del “fare” che del “pensare”, con un riferimento più marcato al lavoro artigianale.

Il concetto di lavoro creativo non rimanda immediatamente a quello di classe creativa.⁴⁶ Anzi, la nuova condizione del lavoro cognitivo si fonda proprio sull’eterogeneità dei soggetti mobilitati, soprattutto quando è la stessa soggettività (singolarità) che viene messa a valore. Ciò non consente la formazione di una classe omogenea, in sé e per sé, ma rimanda piuttosto a una molitudine di singolarità differenziate, ciascuna con la propria percezione lavorativa. La produzione di nuove soggettività incide pesantemente anche sui meccanismi di autocontrollo, *governance* e autorepressione, da un lato, e di illusione, meritocrazia, indebitamento, dall’altro.

Nel capitalismo biocognitivo, inoltre, si assiste sempre più alla compenetrazione tra luogo di produzione e reti produttive. Lo spazio, geografico e virtuale, diventa il luogo di una produzione che appare come l’esito di una struttura a flussi, sempre più immateriali o al cui interno le reti immateriali svolgono una funzione strategica, anche e soprattutto quando la merce prodotta è materiale. Una struttura a flussi presuppone la centralità delle reti linguistiche di comunicazione e lo sviluppo della cooperazione sociale riguardante sia la trasmissione di simboli sia il trasporto logistico delle merci e dei beni. All’interno di questo spazio, tuttavia, la cooperazione, lungi

creativo che dice ‘no, non lasceremo che il capitale comandi, dobbiamo fare quello che consideriamo necessario o desiderabile’. J. Halloway, *Noi siamo la crisi del lavoro astratto*, intervento al seminario di UniNomade, Bologna, 11-12 marzo 2006, dattiloscritto.

⁴⁶ R. Florida, *L’ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*, Mondadori, Milano 2003; Id., *La classe creativa*, Mondadori, Milano 2006. Per un’analisi critica: C. Formenti, *Utopie letali. Contro l’ideologia postmoderna*, Jaca Book, Milano 2013; B. Vecchi, *La rete dall’utopia al mercato*, cit., pp. 110 ss.

dall’essere orizzontale, si sviluppa lungo le traiettorie della divisione spaziale della produzione e della divisione cognitiva del lavoro. La produzione reticolare, il network, è lo *spazio molecolare*, individualizzato, caratterizzato da relazioni individuali che il più delle volte producono cooperazione a valle ma non necessariamente sono fra loro cooperative. In seguito a queste trasformazioni, la produzione di valore non è più fondata su uno schema omogeneo e standardizzato di organizzazione del lavoro, a prescindere dal tipo di bene prodotto.

L’attività di produzione si attua con diverse modalità organizzative, caratterizzate da una struttura a rete, grazie allo sviluppo delle tecnologie di comunicazione linguistica e trasporto. Ne consegue uno scompaginamento della tradizionale forma gerarchica unilaterale interna alla fabbrica, sostituita da strutture gerarchiche che si attualizzano sul territorio lungo filiere produttive di subfornitura, caratterizzate da relazioni di cooperazione e/o di comando. Nel capitalismo biocognitivo, la divisione del lavoro assume anche caratteri cognitivi, ovvero si basa sull’utilizzo e l’accesso differenziato di forme diverse di conoscenze.

La conoscenza è divisibile in quattro livelli – informazione, conoscenza codificata, conoscenza tacita e cultura (o conoscenza sistematica) – caratterizzate da rapporti unilaterali di dipendenza.⁴⁷

L’informazione è il livello di conoscenza di base, sempre più incorporato nell’elemento macchinico. La conoscenza codificata è quella specializzata (*know how*) che deriva dalla conoscenza tacita ma si trasmette attraverso procedure standardizzate, con l’intermediazione delle macchine, con la conseguenza che chi ne è portatore può essere in qualunque momento sostituito senza poter far leva su una qualche forma di potere contrattuale. La conoscenza tacita può nascere da processi di apprendimento personali o da investimenti specifici in ricerca e sviluppo (grazie ai diritti di proprietà intellettuale); inoltre, almeno fino a che non

⁴⁷ Cfr. A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit.

diventa codificata, non è trasmettibile se non tramite l'essere umano, con la possibilità di originare forme di *enclosures*. Chi possiede conoscenza tacita, rilevante per il processo produttivo, detiene così un elevato potere contrattuale e definisce la struttura gerarchica nella produzione e nel lavoro. Tuttavia, la conoscenza tacita, se rilevante, è destinata prima o poi a trasformarsi in conoscenza codificata e quindi a svalorizzarsi. La cultura, infine, è l'insieme di quei saperi e conoscenze che consentono di ricoprire la funzione intellettuale, ovvero di svolgere un'attività critica e creativa, non immediatamente sussumibile alla logica di valorizzazione biocapitalistica. Di conseguenza, è pericolosa per la riproducibilità socioeconomica del sistema, ma ne costituisce anche l'eccedenza irriducibile al comando.

Infine, la condizione della forza lavoro è accompagnata da mobilità e dalla predominanza della contrattazione individuale (precarietà). Ciò deriva dal fatto che sono le individualità nomadi a essere messe al lavoro e il primato del diritto privato sul diritto del lavoro induce a trasformare l'apporto delle individualità, soprattutto se caratterizzate da attività cognitive, relazionali e affettive, in un individualismo contrattuale. Il rapporto di lavoro basato sulla condizione di precarietà, ovvero sulla limitazione temporale e la mobilità spaziale della prestazione lavorativa, costituisce il paradigma di base della forma odierna del rapporto capitale-lavoro. La precarietà diventa così una condizione strutturale, esistenziale e generalizzata.

In un simile quadro, si sviluppano modelli di organizzazione del lavoro più flessibili e capaci di adattabilità veloce ai mutamenti del contesto economico e sociale. Non facciamo riferimento alla sola flessibilità del lavoro ma anche alla flessibilità del comando sul lavoro, aspetto che raramente viene sottolineato, soprattutto in Europa e in Italia.

Negli Stati Uniti, la contrattazione individuale (con i suoi effetti collaterali sulla precarietà/flessibilità del posto di lavoro) ha sempre avuto un ruolo dominante rispetto alla contrattazione

collettiva. E ciò vale in particolare per i nuovi settori emergenti delle Ict, dove i cambiamenti qualitativi nella prestazione lavorativa inducono a una maggior partecipazione e coinvolgimento individuale nel processo produttivo.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, il confine tra lavoro e capitale (ma anche tra lavoro concreto e astratto) non è più tracciabile in modo chiaro. Anche le modalità di remunerazione del lavoro tendono a modificarsi. Le nuove società informatiche assumono formalmente la connotazioni di imprese *stake-holder*, per le quali mantenere un rapporto virtuoso e positivo con i fornitori, gli addetti, i clienti è di fondamentale importanza strategica. Di fatto, però, tendono a essere più imprese *share-holder*, che hanno come primo obiettivo l'incremento del valore azionario e del capitale sociale quotato in borsa.

Si tratta dell'esito del processo di finanziarizzazione che ha segnato l'avvento del nuovo capitalismo biocognitivo favorendo ciò che Carlo Vercellone ha definito “il divenire rendita del profitto”,⁴⁸ a seguito del processo di espropriazione della cooperazione produttiva indotta dallo sfruttamento delle economie di rete e di apprendimento.

È tramite il nuovo ruolo dei mercati finanziari (o meglio, delle oligarchie che li dominano), in grado di definire e di indirizzare le convenzioni finanziarie⁴⁹ dominanti, che le imprese dot.com, a partire dai primi anni novanta, si autofinanziano con le plusvalenze generate dalle operazioni *payback*, *leverage buy-out*,⁵⁰

⁴⁸ Cfr. C.Vercellone, *Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistemica del capitalismo cognitivo*, in. A. Fumagalli, S. Mezzadra (a cura di), *Crisi dell'economia globale*, ombre corte, Verona 2009, pp. 71-100.

⁴⁹ È stato Keynes (cfr. J.M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino 1978, specie cap. 12) a introdurre il termine di *convenzione finanziaria* per indicare un trend (al rialzo o al ribasso) in grado di indirizzare i mercati borsistici grazie ad aspettative (positive o negative) convergenti e mosse dagli interessi dei principali e più autorevoli speculatori.

⁵⁰ Si tratta di tecniche finanziarie che hanno come obiettivo l'incremento

fusioni e acquisizioni sui propri titoli azionari. In tal modo, i mercati finanziari diventano il motore dell'accumulazione e della valorizzazione dell'industria informatica e di internet sia per le modalità di finanziamento dell'innovazione continua sia per la distribuzione del reddito. Sempre più spesso i dipendenti vedono i guadagni di produttività remunerati con partecipazioni azionarie. Assistiamo così anche al divenire rendita del salario.⁵¹

Sono queste le nuove modalità di finanziamento che, insieme a un'organizzazione del lavoro più cooperativa (ma senza che comunque la gerarchia venga meno), dove la forza-lavoro viene coinvolta in misura maggiore nel processo di elaborazione progettuale e produttiva, consentono a partire dagli anni novanta il boom della cosiddetta net-economy negli Stati Uniti e il sorgere nel decennio seguente dei grandi colossi industriali legati ai social, ai media, alla navigazione su internet, alla raccolta e al trattamento di banche dati sempre più imponenti (*big data*).

In questa organizzazione della produzione, un ruolo centrale viene svolto dal consumatore, che sempre più nella sua individualità diventa fonte diretta di valorizzazione. Non è un caso che il termine *prosumer* (consumatore-produttore) venga coniato per la prima volta nel 1980 da Alvin Toffler nel libro *The Third Wave*, ricordato da Bruce Sterling come una sorta di bibbia per il movimento cyberpunk.

Occorre rilevare, tuttavia, che nella letteratura cyberpunk l'idea di *prosumer* indicava più il consumatore-produttore che il produttore-consumatore, all'interno di un'utopia libertaria

atteso dei titoli azionari di una società quotata in borsa, in modo da poter lucrare plusvalenze positive. Con il termine *payback* si fa riferimento alla vendita o all'acquisto di proprie azioni al fine di indirizzarne il listino. *Leverage buy-out* significa acquisizione attraverso debito, tramite una complessa serie di operazioni tra il management delle due società interessate. L'esito di solito è un aumento del valore azionario della società acquirente. In Italia, tale pratica è stata vietata sino al 2003.

⁵¹ Cfr. A. Fumagalli, C. Morini, *Segmentation du travail cognitif et rente salariale*, in "Multitudes", 32, 2008, pp. 75-84.

che auspicava una democratizzazione della produzione al punto tale che la generazione di valore d'uso doveva essere prevalente sulla generazione di valori di scambio. La storia recente ci dice che le cose non sono andate esattamente in questo modo.

Epilogo-appendice

Riportiamo come conclusione di questo capitolo un articolo pubblicato il 30 aprile 2012 sulla nota rivista per manager “Forbes” a cura di John Clarke.⁵² L’articolo si domanda se Jerry Garcia può essere considerato lo Steve Jobs del rock’n’roll. Un parallelo che, forse, spiega meglio di qualunque saggio la parabola del movimento antiauthoritario dagli anni sessanta a oggi.

Jerry Garcia dei Grateful Dead: lo Steve Jobs del rock'n'roll' *di John Clarke*

Un ex manager dei Grateful Dead afferma che l’ultimo Jerry Garcia assomiglia molto a Steve Jobs come capacità di leadership nel mondo degli affari.

“Il modello di business dei Grateful Dead sta sempre più diventando una sorta di guida per l’industria contemporanea” scrive Sam Cutler,⁵³ esaminando ciò che ha reso le esperienze dei Grateful Dead rilevanti per le aziende di oggi. “Qualunque

⁵² www.forbes.com/sites/johnclarke/2012/04/30/grateful-deads-jerry-garcia-the-steve-jobs-of-rock-and-roll.

⁵³ San Cutler è stato uno dei “maestri di cerimonia” di famosissimi concerti (Cream, Pink Floyd), tra cui quello gratuito a Hyde Park, Londra, dei Rolling Stone nel luglio 1969. Dopo la tragedia del festival di Altmont dell’ottobre 1969 (dove il servizio d’ordine degli Hell’s Angels, espressamente voluto dalla rock band inglese, pugnalò a morte un ragazzo afroamericano per futili motivi), Sam Cutler si legò a Jerry Garcia e divenne il road manager dei Grateful Dead a partire dai primi anni settanta.

sia il modello dei Grateful Dead, sarebbe stato inconcepibile senza Jerry Garcia.”

Garcia, il leggendario chitarrista della band, morto nel 1995 per un attacco cardiaco, ha praticato una forma di “dispotismo benevolo”, in cui la band e i dipendenti riconoscevano che “era insostituibile e degno destinatario di fiducia collettiva”, continua Cutler.

Non mi viene in mente alcun Ceo che può paragonarsi a Garcia nel panorama economico contemporaneo. Warren Buffett e Steve Jobs sono gli unici due che, a mio avviso, lo possono eguagliare, e nessuno di loro ha mai suonato in una band. Come Garcia hanno semplicemente condotto le proprie imprese con impareggiabile carisma personale e autorevolezza.

L’approccio di Buffett e di Jobs si basa su una forte immagine carismatica così come lo era per Jerry: Berkshire Hathaway e Apple (e Grateful Dead) sembrano aver lavorato sulla base del principio secondo cui tutto era giusto fino a quando il “capo” non cambiava idea. Ciò ha permesso flessibilità e innovazione in un ambiente in cui le idee della persone vengono valutate e considerate come risorse effettive piuttosto che problemi.

I Dead erano senza dubbio ben predisposti verso un caos organizzato, in modo da essere naturalmente flessibili. Quella flessibilità è stata uno delle ragioni del successo della band e, aggiunge Cutler, si tratta di una qualità che è decisamente carente nel mondo degli affari di oggi. I Dead hanno avuto la “capacità di stare con i piedi per terra, di cambiare il tipo di approccio quando diventava insoddisfacente, di modificare la pianificazione strategica in breve tempo e di perseguire un impegno per la collettività anche in favore dei dipendenti, piuttosto che il puro perseguimento di un nudo interesse personale”.

Un altro aspetto chiave del modello di business dei Dead era il coinvolgimento dei clienti, ovvero, in questo caso, dei *deadheads*. “La priorità per i Dead era assicurarsi che i loro fan (la loro base di clienti, se volete) si sentissero sempre coinvolti e

soddisfatti dalle attività della band. I Dead hanno fatto musica con loro e per loro e ogni *deadhead* si sentiva intimamente connesso con le attività della band.”

Infine, Cutler non ha potuto resistere a rilevare un’altra somiglianza evidente tra Garcia e Jobs: il consumo di Lsd. L’assunzione da parte di Garcia è ben documentata e Jobs definì la sue esperienza con Lsd “uno delle due o tre cose più importanti che ho fatto nella mia vita”.

Scrive Cutler: “L’unico amministratore delegato di una grande azienda, a mia conoscenza, che ha volentieri attribuito i propri successi e idee all’Lsd è stato Steve Jobs. Si può pensare di questo ciò che si vuole. Sarebbe coraggioso chi suggerisse ai capitani dell’industria americana di prendere un acido! Ma si può dire questo nel clima economico attuale? ”.

“Molti dei vecchi modelli di business sono obsoleti e necessitano di un profondo ripensamento. Hanno bisogno di essere riesaminati senza timore e quelle parti del modello che non funzionano più debbono essere scartate o almeno sostanzialmente modificate. In breve – buttare via il vecchio e portare del nuovo – e nel caso che sia rotto, non aggiustarlo neanche!”

La moneta del comune e la controcultura finanziaria

Il fallimento dell'economia di baratto della controcultura hippie

Il massimo sviluppo dei movimenti controculturali e antiautoritari negli Stati Uniti, in Europa e in altre parti del mondo si realizza nei primi anni settanta, anche se in California (dove tutto ebbe inizio) il passaggio al nuovo decennio segna l'inizio del declino, non tanto in termini di partecipazione quantitativa ma in termini di proposta. I Grateful Dead si fanno interpreti di questo passaggio con la svolta dal rock psichedelico alla musica country, alla ricerca di un habitat più intimistico e di un *modus vivendi* più comunitario e raccolto: quasi un ritorno alle radici più tradizionali del popolo (bianco) americano.

È nell'ambito delle comuni hippie che cominciano a essere sperimentate le prime forme alternative di pagamento. Alla fine

degli anni sessanta, quando la comune ambiva a presentarsi come un *altrove* autonomo dalla mercificazione capitalistica, il rifiuto del denaro come mezzo di pagamento appariva la naturale conseguenza. In un circuito chiuso, senza relazioni economiche al di fuori dei confini della comune, lo scambio era eminentemente di baratto sulla base di una teoria del valore che non poteva che far riferimento alla teoria del valore-lavoro, sul modello delle odierne “banche del tempo”.

Il denaro, tuttavia, ci dimostra che l’essere umano è un animale sociale. Il denaro è una relazione sociale mediata e comandata dalla struttura capitalistica di produzione. Il denaro è, soprattutto, potere. Potere di decisione, potere di arbitrio. E negli anni sessanta, nel massimo sviluppo del paradigma taylorista-fordista, l’accesso al denaro (nella sua forma monetaria) definisce la strutturazione della società in classi e la divisione non solo del lavoro ma anche simbolica.

L’avversione all’uso del denaro dipende da motivazioni non solo sociopolitiche (il denaro come strumento di potere e discriminazione economica) ma anche e soprattutto legate al suo ruolo come strumento di mercificazione dell’essere umano e delle sue potenzialità creative: il suo essere controllo biopolitico e nella produzione di immaginario. Vengono in mente, in proposito, le note parole del Marx giovane dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*:

Ciò che mediante il denaro è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io sono brutto, ma posso comprarmi la più bella tra le donne. E quindi io non sono

brutto, perché l'effetto della bruttezza, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro.¹

Nel sistema di produzione capitalista, inoltre, la moneta diventa espressione del capitale e del rapporto sociale di sfruttamento del lavoro. Nel capitalismo taylorista-fordista, la funzione principale della moneta è quella creditizia all'interno di un sistema D-M-D' (denaro-merce-denaro, ovvero economia monetaria di produzione), dove l'attività di investimento nella produzione di beni richiede un'anticipazione monetaria e l'indebitamento degli attori economici (siano essi imprese private o lo stato) sulla base del principio fondante secondo il quale senza indebitamento non c'è accumulazione.

L'accesso alla moneta-credito è quindi fattore di potere sociale, di cui solo le imprese e lo stato possono godere grazie al loro statuto proprietario. Le imprese possono offrire la garanzia della proprietà dei mezzi di produzione (e successivamente di quella intellettuale), lo stato ha il monopolio di emissione della moneta (diritti di signoraggio) tramite la banca centrale.

Il rifiuto della moneta come mezzo di pagamento ha quindi un duplice obiettivo: rifiutare la gerarchia economica imposta dal rapporto sociale tra capitale e lavoro che l'accesso alla moneta impone e, allo stesso tempo, rifiutare il ruolo egemonico della forma stato come ente regolatore che, tramite il monopolio del potere di emissione, definisce l'unità di valore della funzione creditizia della moneta e quindi il suo essere mezzo di pagamento e unità di conto.

Il ritorno al baratto puro è, tuttavia, impossibile, a meno che non ci si rinchiuda in ambiti di marginalità e nella separazione con il resto del mondo. Certo – come abbiamo già argomentato – tale ritorno è una delle possibili precondizione per l'*esodo*,

¹ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, III manoscritto, ap. *Il denaro*, fr. XLI (www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Manoscritti/denaro.html).

finalizzato a sperimentare nuovi modelli alternativi di vita ma non è sufficiente per favorire contaminazioni sovversive. Anzi. Non a caso, per tutti gli anni settanta e i primi anni ottanta, la questione monetaria non rientra nell'agenda della controcultura, se non in termini puramente etici e/o antropologici (soprattutto sotto l'influenza delle filosofie comunitarie provenienti dall'Oriente).

Il motivo è semplice. Finché la sovranità monetaria è in mano allo stato che la agisce in funzione degli interessi dell'apparato militare-industriale, c'è poco da fare. Il monopolio di emissione rappresenta un moloch troppo grande per pensare di poterlo solamente scalfire. L'esodo, con la costruzione di un'economia di baratto, fondata sulla solidarietà e il riconoscimento dell'operosità e dell'attività creatrice dei membri della comune, appare così l'unica "rivoluzione" possibile.

Da questo punto di vista, è interessante notare che l'economia di baratto non può che produrre merci e servizi il cui valore è solo valore d'uso. Non esiste quindi un valore nominale che si determina nel momento stesso in cui si scambia (prezzo monetario) ma il valore del prodotto viene determinato sulla base delle modalità della sua produzione. Di fatto, nella produzione di valore d'uso ciò che conta è il tempo di lavoro necessario per una data produzione, così come postulato dalla teoria classica del valore-lavoro. Il lavoro o, meglio, l'operosità e l'attività sociale nella comune viene remunerato dall'accesso libero e gratuito ai beni di consumo necessari per la riproduzione sociale dell'essere umano.

Di fatto, ci muoviamo, da un punto di vista economico, in un contesto di comunismo primitivo, dove, con l'abolizione del denaro (e della proprietà privata), vengono eliminate anche quelle condizioni sociali che fanno sì "che l'uomo, non avendo altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni di società, e di civiltà, lo schiavo di quegli uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali

del lavoro. Egli può lavorare solo con il loro permesso, e quindi può vivere solo con il loro permesso".²

In realtà, quando nella tradizione marxista si parla dell'abolizione del denaro nella futura società comunista (a cui si dovrebbe giungere dopo la fase di transizione del socialismo), si fa riferimento all'abolizione non tanto della moneta come mezzo di pagamento e unità di conto bensì al ruolo sociale che essa svolge in quanto moneta-credito. L'abolizione del denaro si traduce così nell'abolizione di un sistema creditizio privato e nella sua nazionalizzazione. Ma rimane aperta la questione, nella fase propriamente comunista, dell'estinzione dello stato e, dunque, di qualsiasi strumento di emissione monetaria.

Dopo lo sterminio degli indiani d'America,³ come noto, l'unica nazione che ha sperimentato su larga scala l'abolizione del denaro e della moneta nella storia recente è stata la Cambogia nel periodo 1975-79 durante il regime dei Khmer rossi sotto la guida di Pol Pot. E i risultati furono disastrosi.⁴ Introdurre

² *Ibidem*.

³ I pellerossa o nativi americani o nazione indiana hanno sempre rifiutato l'uso del denaro, che per loro non aveva alcun valore, all'interno di strutture comunitarie basate sulla distribuzione solidale dei beni necessari per la sopravvivenza secondo regole gerarchiche tramandate dalle tradizioni. Tale impostazione era ben conosciuta alle comuni hippie, soprattutto quelle che propagandavano il ritorno all'armonia con la natura. Qui alcuni aforismi di alcuni capi indiani sul concetto di ricchezza e, molto in anticipo sui tempi, sul "rifiuto del lavoro".

"La vostra gente stima gli uomini quando sono ricchi: perché hanno molte case, molta terra, molte donne... Non è così? Bene, diciamo che il mio popolo mi stima perché sono povero. Questa è la differenza" (Toro Seduto).

"Voi uomini bianchi pretendete che noi ariamo la terra, che tagliamo l'erba, che da questa otteniamo del fieno e lo vendiamo, affinché diventiamo ricchi. Voi uomini bianchi conoscete solo il lavoro. Io non voglio che i miei giovani uomini diventino uguali a voi. Gli uomini che lavorano sempre non hanno tempo per sognare e solo chi ha tempo per sognare trova la saggezza" (Smohalla).

⁴ Il programma politico dei Khmer rossi, di derivazione maoista ma con elementi originali, era estremamente radicale, forse il più radicale che sia esistito nell'ambito dell'ideologia comunista: tra l'altro, prevedeva l'isolamento

in modo diretto l'abolizione del denaro e della moneta è fattibile, quindi, solo in piccole comunità che non hanno rapporti di scambio con l'esterno: il che, se è possibile per brevi lassi di tempo, diventa insostenibile nel medio e lungo periodo. Ne consegue che anche le piccole comunità che hanno sperimentato relazioni economiche basate su scambi di baratto non monetario (M-M: merce contro merce) hanno dovuto prima o poi affrontare il problema della definizione di un mezzo di pagamento che svolgesse le funzioni di intermediazione e fluidificatore degli scambi, passando così a un sistema M-D-M (merce-denaro-merce).

Come l'esperienza delle stesse comuni hippie ha dimostrato non si può fare a meno di uno strumento di intermediazione degli scambi. La questione allora diventa non abolire il denaro ma stabilire uno strumento monetario che possa risultare idoneo a un modello economico solidale finalizzato alla produzione di valore d'uso (il soddisfacimento dei propri bisogni sulla base delle proprie possibilità)⁵ e non di valore di scambio (profitto).

A tal fine, le comuni hippie non sono in grado di fornire una risposta ma anche e soprattutto di avanzare proposte all'altezza della crisi economica che a partire dall'inizio degli anni settanta comincia a mietere le prime vittime. Anzi, sarà proprio la crisi

da influenze straniere, la completa statalizzazione, l'abolizione delle banche, della finanza e del denaro. Furono attuate politiche di deportazione di parte della popolazione dalle città alle campagne sulla base di un piano di coltivazione forzata che ebbe risultati tragici: tra carestia, purghe e massacri delle minoranze etniche e religiose, si calcola che si registraron tra 1,4 milioni (dati Amnesty International) e 1,7 milioni di morti (dati Università di Yale). Occorre, comunque, ricordare, a onore del vero, che i Khmer rossi giustificarono l'abolizione della moneta con il fatto che allora il denaro era carta straccia in Cambogia e che la misura provvisoria doveva fornire un aiuto a ripartire da zero per poi ristabilire un'economia moderna.

⁵ Il riferimento è ovviamente a K. Marx: "Ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni", *Critica al Programma di Gotha*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 962. Questa frase, resa celebre da Marx, è in realtà presa dagli *Atti degli apostoli* (cfr. At 4, 35).

del paradigma fordista a segnare irreversibilmente il declino delle esperienze di economia alternativa delle comuni, nel momento stesso in cui la scarsità si contrappone all'abbondanza degli anni sessanta.

Il crollo di Bretton Woods e la transizione verso la moneta immateriale

La storia della moneta è connessa alla storia dell'umanità. Anticamente, sino alla formazione degli stati nazionali nell'Europa del Cinquecento, la sua forma prevalente è stata quella moneta-merce, il cui valore è contenuto nel corpo stesso della moneta. La sua forma (peso) metallica (quindi fisica, sia essa rame, bronzo, argento o oro) ne indica il valore. Si attua così uno scambio tra equivalenti in valore. Un metro di stoffa che, supponiamo, abbia un valore di 10 grammi d'oro, viene direttamente scambiato con una moneta che contiene 10 grammi d'oro. Da questo punto di vista, lo scambio di moneta implica uno scambio rivale e solvibile. Quella specifica moneta di 10 grammi può essere usata solo per quello scambio, in una relazione *do ut des*, merce (stoffa) contro merce (metallo-oro). La moneta, quindi, è una merce (bene) come tutte le altre.

Secondo Erodoto,⁶ i lidi furono il primo popolo a introdurre l'uso di monete d'oro e d'argento e il primo a stabilire "negozi" per la vendita al minuto in località permanenti. La moneta metallica, nel momento stesso in cui si diffonde come mezzo di pagamento e diventa unità di conto degli scambi economici, si trasforma anche in espressione di potere. Era infatti

⁶ Erodoto, *Storie*, 1, fr. 94, Mondadori, Milano 2000. Vedi anche M. Cowell e K. Hyne, *Scientific Examination of the Lydian Precious Metal Coinages*, in A. Ramage, P. Craddock (a cura di) *King Croesus' Gold: Excavations at Sardis and the History of Gold Refining*, Harvard University Press, Cambridge 2000, pp. 169-174.

chi emetteva la moneta (il sovrano) a determinarne il valore e a esprimere il comando economico. In questa fase della storia euro-mediterranea, la moneta-merce implica una struttura proprietaria (come tutte le merci). La proprietà si estrinseca nel monopolio di emissione (il sovrano). Non vengono ancora agiti i diritti di signoraggio. Sarà con l'impero romano, prima con Nerone e poi con Settimio Severo, che il valore della moneta (*aureo* e *denario*, rispettivamente in oro e argento) tenderà a non corrispondere più esattamente alla quantità di metallo pregiato utilizzato. Sorgono così i diritti di signoraggio.

Ma sarà solo con la formazione degli stati nazionali europei e il salto di paradigma tecnologico a cavallo del XV-XVI secolo che si assisterà al totale sganciamento tra il valore dichiarato della moneta e la quantità del metallo prezioso contenuto. Il monopolio di emissione della moneta assume allora le forme di un diritto sovraindividuale e la moneta diventa variabile extra-mercato, controllata a livello istituzionale e non dalla dinamica di mercato. Una volta garantita dal ruolo statuale, che opera non come agente di mercato, ma al di sopra di esso, la moneta comincia a svolgere anche la funzione di riserva di valore e misura patrimoniale. Tale passaggio di fase è, non casualmente, accompagnato dal cambiamento della forma della moneta. Dalla moneta metallica, fondata prevalentemente sull'oro, si passa alla moneta cartacea: ciò significa che il mezzo monetario non incorpora più il valore stesso che dichiara. Come abbiamo ricordato, lo scambio economico “valore contro quantità” era sempre esistito come scambio di puri e diretti equivalenti in merce, ovvero un certo ammontare d'oro contro un certo ammontare di merci. Non è un caso che buona parte dei nomi delle valute in vigore ancora oggi, o sino a poco tempo fa, derivino, etimologicamente, da unità di peso (pound in Gran Bretagna, pesetas in Spagna, lira – da libra – in vari paesi). Con la garanzia di una *governance* statuale (quindi istituzionale e extra-mercato privato), lo scambio economico comincia sempre più a caratterizzarsi materialmente

come scambio tra un pezzo di carta, il cui valore intrinseco è poca cosa, e un certo ammontare di merce. Ma questo pezzo di carta – la moneta cartacea o banconota – viene garantita da un potere politico superiore che obbliga all'accettazione (fiducia) e ne garantisce il valore virtuale ivi riportato. Tale passaggio genera, tramite il ruolo sempre più importante della banca centrale, la possibilità di creare base monetaria in condizioni di monopolio (signoraggio).

Con la rivoluzione industriale e, nel XX secolo, con la Conferenza di Bretton Woods si assiste, così, al graduale abbandono dei sistemi monetari fondati sulla convertibilità delle monete in metalli preziosi. La crescita degli scambi economici, provocata dalla diffusione del sistema capitalistico di produzione, ha imposto l'uso di monete la cui offerta non risultasse vincolata dalla limitata disponibilità di oro o argento. Inoltre, l'affermarsi di talune monete, sempre più diffuse e accettate negli scambi internazionali, ha reso obsoleto il ricorso ai metalli preziosi per regolare tali scambi. Infine, l'affermazione del biglietto di banca e di altre forme di pagamento svincolate dall'uso di oro o argento si spiega con la praticità dei sistemi di pagamento che non obbligano a trasferire ingenti quantità di pesante metallo prezioso.

Oggi, dopo la fine di Bretton Woods, assistiamo alla completa smaterializzazione della moneta. Il suo valore, convenzionalmente fissato nel 1944 a Bretton Woods nel rapporto di 35 dollari per oncia d'oro, è decaduto. Da moneta “merce” e moneta “oro” si passa alla moneta come “puro segno” (Marx), passaggio che, grazie al processo di finanziarizzazione, ha di fatto ridotto il peso dei diritti di signoraggio e anche la possibilità da parte delle banche centrali di controllare *in toto* la massa monetaria in circolazione e il moltiplicatore creditizio e finanziario che ne consegue.

La moneta tende così a smaterializzarsi del tutto. Oggi, la moneta non è più una merce o un bene. Non esiste più un'unità

di misura del valore della moneta, come il metro per la lunghezza o il chilogrammo per il peso. A prescindere dal fatto che esistono ancora i monopoli di emissione e i diritti di signoraggio, con la fine degli accordi di Bretton Woods, il valore della moneta non è più determinato da chi la emette. La sovranità monetaria (nazionale o sovranazionale, che sia), la cui *governance* è il compito della banca centrale, perde sempre più significato. Ed è in questo contesto, con il venir meno dell'autorità monetaria effettiva (pur rimanendo il ruolo centrale delle banche centrali), che si aprono nuove prospettive per pensare e immaginare sistemi monetari alternativi.

La deistituzionalizzazione della moneta

Che cosa significa, in concreto, l'espressione "il venir meno dell'autorità delle banche centrali sul controllo della moneta"? Significa che le banche centrali non sono più le solo istituzioni in grado di "creare" moneta. Altri soggetti economici, che operano all'interno del mercato, sono oggi in grado di modificare l'offerta di moneta.

Con il passaggio dal capitalismo taylorista-fordista al capitalismo biocognitivo finanziarizzato, la funzione principale della moneta si modifica. La funzione di credito, tipica di un sistema D-M-D' (economia monetaria di produzione), dove l'attività di investimento nella produzione di beni richiede un'anticipazione monetaria e l'indebitamento degli attori economici (siano essi imprese private o lo stato), lascia sempre più spazio alla moneta-finanza (economia finanziaria di produzione) che, non a caso, coincide con la dematerializzazione totale del denaro, divenuto pura moneta-segno.

È importante sottolineare come tale passaggio dalla moneta-credito alla moneta-finanza implichi un cambio di *governance* monetaria: la prima veniva e viene tuttora emessa sotto il

controllo delle istituzioni monetarie (banche centrali), mentre la seconda dipende dalle dinamiche del mercato finanziario.

Nuovi soggetti economici entrano nel meccanismo della creazione di moneta ma, come vedremo, i mercati finanziari anche se si presentano come gli attori principali di questo processo, non sono gli unici.

Fino alla crisi del fordismo, l’istituzione della banca centrale aveva il compito di esercitare un controllo diretto e preciso sulla quantità di moneta ($M1$) emessa dalle zecche nazionali (*fiat money*). Oggi, invece, oltre il 90% della massa monetaria è fornito da banche private e investitori finanziari, sotto forma di prestiti o attività speculative, sulla cui quota la banca centrale ha solo un controllo molto indiretto e limitato. Ciò significa che la banca centrale, nonostante possa unilateralmente e autonomamente fissare i tassi di interesse e imporre riserve obbligatorie alle banche, è in grado di esercitare un controllo assai ridotto sulla quantità di denaro in circolazione. In un sistema capitalistico che si basa su una economia finanziaria di produzione, la quantità di moneta è endogeneamente determinata dal livello di attività economica e dall’evoluzione delle convenzioni finanziarie (in termini keynesiani)⁷ che governano il mercato finanziario internazionale. La banca centrale può solo cercare di aumentare o diminuire l’offerta di moneta in circolazione (comunque una quota minima sul totale), ma niente di più, inseguendo e assecondando le dinamiche degli indici finanziari. Questa possibilità viene ora ulteriormente ridotta dal nuovo ruolo svolto dai mercati finanziari nel processo di finanziamento dell’attività

⁷ Il concetto di “convenzione finanziaria” risale a Keynes: cfr. J.M. Keynes, *Teoria generale, dell’occupazione, dell’interesse e della moneta*, cit., specie cap. XII. Si genera una convenzione finanziaria quando le aspettative dei principali operatori di borsa, solitamente le grandi multinazionali della finanza, operano congiuntamente al rialzo (acquisto) o al ribasso (vendite) su alcuni titoli finanziari (pubblici o privati), al fine di condizionare la dinamica degli indici delle principali borse.

di investimento, tramite le plusvalenze e la creazione di titoli altamente liquidi (definiti *near money*, quasi moneta).

Ne consegue, paradossalmente, che i poteri discrezionali delle banche centrali sono tanto più ridotti quanto più esse stesse sono diventate istituzioni politicamente autonome. Come conseguenza, i poteri di controllo e vigilanza della banca centrale sul settore bancario e, attraverso la variazione dei tassi di interesse, sull'intero sistema economico sono sempre più funzionali alle dinamiche in atto nei mercati finanziari e sempre più dipendenti dalle oligarchie che li dominano. Ciò significa che, nel capitalismo biocognitivo, la moneta e la determinazione del suo valore non sono più sotto il controllo della banca centrale. Nel momento stesso in cui è “puro segno”, la moneta sfugge a qualsiasi controllo pubblico essendo il suo valore determinato di volta in volta dall’operare delle attività speculative sui mercati finanziari. Le sue funzioni di mezzo di pagamento e unità di conto (misura del valore), così come di riserva di valore diventano fuori controllo. Nel momento in cui la sua quantità e la modalità di circolazione sono determinati dalle convenzioni che dominano mercati finanziari sempre più concentrati, la moneta diviene ostaggio delle aspettative che l’oligarchia (o meglio, la dittatura dell’oligarchia)⁸ dei mercati finanziari è in grado di esercitare.

Oggi, possiamo dire che la creazione di moneta finanza è l’espressione del *comunismo libertario del capitale*.⁹ Lo con-

⁸ Ricordiamo che poco più di una decina di grandi multinazionali della finanza controllano, senza esserne i diretti proprietari, portafogli di attività finanziarie pari a circa il 65-70% del totale delle transazioni finanziarie globali. Cfr. A. Fumagalli, *Sai cos’è lo spread?*, Bruno Mondadori, Milano 2012, specie pp. 15-21.

⁹ Questa espressione è ripresa da C. Marazzi, *Il comunismo del capitale*, ombre corte, Verona 2015. Il termine “comunismo del capitale” viene, tuttavia, coniato da Toni Negri nel convegno a Padova del 1967, i cui atti saranno poi pubblicati in S. Bologna, G.P. Rawick, M. Gobbini, A. Negri, L. Ferrari Bravo, F. Gambino (a cura di), *Operai e Stato*, Feltrinelli, Milano 1972. In particolare, cfr. il saggio di Toni Negri, *John M. Keynes e la teoria capitalistica dello Stato*

ferma la dipendenza della politica monetaria dalle dinamiche finanziarie. Ricordiamoci di questa espressione! Essa indica la capacità di coloro che gestiscono i grandi fondi pensione e di investimento di sfuggire al controllo della banca centrale, svolgendo una funzione anti-stato. Il che può apparire agli occhi di qualcuno come un fattore positivo, che va incontro a una logica *libertarian*. Ma occorre anche riconoscere che in tal modo la moneta diventa espressione del biopotere finanziario, esito dell'espropriazione del *comune*.

Micro trading e monete complementari e/o alternative

La rivoluzione informatica, le nuove tecnologie linguistiche, lo sviluppo degli algoritmi, la comunicazione digitale iniziano a coinvolgere il mondo delle relazioni monetarie già a partire dai tardi anni ottanta. Il monopolio dell'emissione può essere rotto. Due filosofie si contrappongono. Abbiamo già osservato come il processo di finanziarizzazione alluda alla possibilità di democratizzare l'accesso alla moneta. L'espansione dei mercati finanziari, nella seconda metà degli anni ottanta, apre all'illusione di nuovi spazi di agibilità monetaria. Tale agibilità si muove in due direzioni, fra loro complementari ma anche competitive: *in primis*, la possibilità per tutte e tutti di accedere alla ricchezza finanziaria grazie alla speculazione finanziaria utilizzando le nuove tecnologie informatiche che consentono lo sviluppo del

nel '29, p. 100, dove si legge: "Il comunismo del capitale potrà assorbire nel suo movimento ogni valore, rappresentare compiutamente la ragione sociale dello sviluppo: non potrà mai far proprio quel particolare operaio che è odio dello sfruttamento, incontenibilità, a ogni livello di equilibrio, perché progetto di distruzione del modo capitalistico di produzione". In questo testo, Negri si riferisce al "comunismo del capitale" analizzando il ruolo delle politiche di welfare keynesiane che si svilupperanno nel secondo dopoguerra. Marazzi, invece, si riferisce all'illusoria idea secondo cui i mercati finanziari avrebbero potuto creare ricchezza per tutti ("enrichez vous").

cosiddetto *micro trading*,¹⁰ *in secundis*, lo sviluppo di forme di pagamento alternative e complementari rispetto a quelle “ufficiali”.

Sono proprio le nuove tecnologie digitali, nate dalla contro-cultura degli anni settanta, a consentire la libera accessibilità all’attività finanziaria. Le barriere all’entrata dei mercati finanziari cominciano a essere allentate: l’obbligo di ricorrere a un intermediario, pagando le relative commissioni, viene sempre più bypassato dal diffondersi di programmi software in grado di consentire a chiunque di scambiare titoli sui mercati senza più limiti e controlli. I mercati finanziari sono così gli unici che consentono il libero accesso. Da questo punto di vista, essi possono essere rappresentati come mercati liberi e altamente concorrenziali.

Nel corso degli anni ottanta e, soprattutto, degli anni novanta, la “finanza fai da te” acquista sempre più importanza, senza mai, tuttavia, intaccare il potere oligopolistico delle grandi multinazionali. Semmai, partecipa all’ampliamento dei mercati finanziari, favorendo, seppur limitatamente, la crescita degli indizi azionari, che negli Stati Uniti negli anni novanta, sino a marzo 2000, raggiunge i valori massimi e soprattutto genera il periodo di crescita più lungo mai registratosi (sette anni) nella storia delle borse globali.

I *micro trader*, negli Usa, operano più sul Nasdaq (l’indice di borsa dei titoli tecnologici) che sul Dow Jones (l’indice generale della borsa statunitense). Sono lavoratori indipendenti. Potremmo definirli lavoratori autonomi di terza generazione, per distinguerli da quelli di seconda generazione che operano essenzialmente nei servizi per le imprese.¹¹ I lavoratori autonomi di terza generazione non sono alle dipendenze dirette di nessuno

¹⁰ A. Fumagalli (a cura di), *Finanza fai da te*, DeriveApprodi, Roma 2001.

¹¹ S. Bologna, A. Fumagalli (a cura di), *I lavoratori autonomi di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1997.

e operano in proprio in attività a elevato contenuto cognitivo-comunicativo sul modello dei freelance.¹²

I *micro trader*, infatti, lavorano da casa, via modem, ma non possono essere definiti telelavoratori perché non sono dipendenti da alcuna società finanziaria. Presentano caratteristiche assai diverse dai promoter finanziari (che guadagnano dalle provvigioni sui pacchetti che riescono a collocare ai clienti per conto di qualche società finanziaria). L'attività che il *micro trader* svolge è invece pura attività speculativa autonoma che trae il proprio guadagno dalla differenza di valore dei titoli tra il momento della vendita e il momento dell'acquisto. Si tratta di operazioni che hanno una durata limitatissima, basata sulla sequenza logica: denaro-compravendita di titoli-surplus di denaro (o plus-valenza),¹³ che si attua nel brevissimo periodo.¹⁴ Il peso del *micro trading* negli Usa non supera il 10-12%, mentre l'utilizzo di programmi software per la compravendita dei titoli si è velocemente diffusa. Oggi, per esempio, si stima che negli Usa più del 70% degli acquisti di azioni da parte degli operatori finanziari avvengano con il sistema High-Frequency Trading (Hft)¹⁵ e la Banca d'Inghilterra stima che per l'Europa tale valore sia pari al 40%.

Si può concludere che, come nel campo dell'open source, l'innovazione tecnologica alluda a maggiori spazi di libertà ma poi, nella realtà concreta, risulti funzionale all'intensificazione dei processi di captazione e sussunzione capitalistica. Non sorprende.

¹² A. Fumagalli, *Le trasformazioni del lavoro autonomo tra crisi e precarietà: il lavoro autonomo di terza generazione*, in "Quaderni di ricerca sull'artigianato", 2, 2015, pp. 228-256.

¹³ In Italia è molto usato anche il termine inglese: *capital gain*.

¹⁴ A. Fumagalli, *Finanza fai da te*, cit.

¹⁵ Il sistema High-frequency trading (Hft) utilizza un algoritmico caratterizzato da alte velocità e alti tassi di turnover, in grado di trattare simultaneamente un numero elevato di ordini di acquisto e vendita di titoli finanziari consentendo così di sfruttare al meglio i dati finanziari ad alta frequenza e i più sofisticati strumenti elettronici di trading.

de che proprio a partire dagli anni ottanta, il peso dei mercati finanziari sia notevolmente aumentato con la finanziarizzazione dell'economia e la liberalizzazione del mercato dei capitali, esito di una precisa scelta politica liberista. Se il Prodotto interno lordo del mondo intero nel 2010 è stato di 74 trilioni di dollari, la finanza lo surclassa: il mercato obbligazionario mondiale vale 95 trilioni di dollari, le borse di tutto il mondo 50, i derivati 466 (otto volte di più della ricchezza reale). Tutto ciò è noto, ma ciò che spesso si dimentica di rilevare è che tale processo, oltre a spostare il centro della valorizzazione capitalistica dalla produzione materiale a quella immateriale e dallo sfruttamento del lavoro manuale anche a quello cognitivo, ha dato origine a una nuova "accumulazione originaria", inevitabilmente caratterizzata da un elevato grado di concentrazione.¹⁶

Nel mercato bancario, dal 1980 al 2005 (prima della crisi) si sono verificate circa 11.500 fusioni, una media di 440 all'anno, riducendo in tal modo il numero delle banche a meno di 7500 (dati Federal Reserve). Al 1° trimestre 2011, cinque società d'intermediazione mobiliare (J.P. Morgan, Bank of America, Citybank, Goldman Sachs, Hsbc Usa) e cinque banche (Deutsche Bank, Ubs, Credit Suisse, Citycorp-Merrill Linch, Bnp-Paribas) hanno il controllo di oltre il 90% del totale dei titoli derivati (dati Occ, Office of Comptroller of the Currency).

Nel mercato azionario, le strategie di fusione e acquisizione hanno ridotto in modo consistente il numero delle società quotate. A oggi, le prime dieci società con maggiore capitalizzazione di borsa, pari allo 0,12% delle 7800 società registrate, detengono il 41% del valore totale, il 47% dei ricavi e il 55% delle plusvalenze registrate.

Da questi dati, possiamo arguire che in realtà i mercati

¹⁶ S. Mezzadra, *Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale, "La cosiddetta accumulazione originaria"*, in Id., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, ombre corte, Verona 2008, pp. 127-154.

finanziari lunghi dal presentarsi come qualcosa di imparziale e neutrale sono espressione di una precisa gerarchia: lontani dall’essere concorrenziali, essi nascondono una piramide che vede, al vertice, pochi operatori in grado di controllare oltre il 65% dei flussi finanziari globali e, alla base, una miriade di piccoli risparmiatori e operatori che svolgono una funzione passiva (tra quali il *micro trading*). Tale struttura di mercato consente a poche società (in particolare le dieci citate in precedenza) di indirizzare e condizionare le dinamiche di mercato. In altri termini, di definire le convenzioni finanziarie dominanti. Le società di rating (spesso colluse con le stesse società finanziarie), inoltre, ratificano, in modo strumentale, le decisioni oligarchiche che di volta in volta vengono prese.

Quando si leggono affermazioni del tipo “sono i mercati a chiederlo”, “è il giudizio dei mercati” e amenità del genere, dobbiamo essere consapevoli di come i mercati, presentati ideo-logicamente come entità metafisiche, neutre e quindi oggettive, non siano altro che espressione di un preciso potere. La vera *governance* politica non sta più nelle istituzioni politiche, ma nella gerarchia finanziaria.¹⁷

Il comunismo del capitale è libertario nell’accesso ma concentrazione e oligopolistico nei processi di controllo e direzione. Di fronte a un simile processo di concentrazione finanziaria, la possibilità che il *micro trading* possa svolgere una ruolo anti-sistemico è praticamente nulla. La sua funzione, piuttosto, come spesso accade per le innovazioni tecnologiche e i conflitti sociali che muovono le lancette della storia, è quella di spingere il capitalismo verso adeguamenti non certamente in grado di modificare la logica di sfruttamento dell’uomo sull’uomo e di repressione delle libertà di scelta che ne sta all’origine. Negli anni duemila l’illusione che il *micro trading* possa costituire una significativa esperienza in grado di condizionare la dinamica

¹⁷ Per approfondimenti: A. Fumagalli, *Sai cos’è lo spread?*, cit.

dei mercati finanziari tramonta per sempre. Oggi, rimane in vita come manifesto pubblicitario dell'ipotesi di arricchirsi individualmente, senza alcun afflato rivendicativo.

Ma l'underground cyber non resta inoperoso. Tecnologie sempre più sofisticate consentono di esplorare territori meno conosciuti. Il cyberspazio non ha confini e non ne ha nemmeno la matematica dei numeri complessi e la teoria del caos.

È a questo punto centrale la nozione di algoritmo. Secondo Wikipedia:

Un algoritmo è un procedimento che risolve un determinato problema attraverso un numero finito di passi elementari. Il termine deriva dalla trascrizione latina del nome del matematico persiano al-Khwarizmi, che è considerato uno dei primi autori ad aver fatto riferimento a questo concetto. L'algoritmo è un concetto fondamentale dell'informatica, anzitutto perché è alla base della nozione teorica di calcolabilità: un problema è calcolabile quando è risolvibile mediante un algoritmo. Inoltre, l'algoritmo è un concetto cardine anche della fase di programmazione dello sviluppo di un software.

Ciò che si scopre è la possibilità di mettere in pratica, qui e ora, le opportunità di elaborazione di dati che le nuove tecnologie consentono, tramite la creazione di software open source e peer-to-peer in grado di modellare nuove modalità di scambio monetario. Si aprono così nuove prospettive, tipicamente più underground, finalizzate non tanto a modificare dall'interno i dispositivi di comando monetario in essere, modellati sulla gerarchia capitalistica, ma piuttosto a creare spazi di azione autonoma.

Lo sviluppo recente delle monete complementari ne è stata la logica conseguenza, esse hanno ragione di esistere nel momento in cui operano in uno spazio autonomo. Questo spazio non è solo uno spazio virtuale – come quello creato da internet – ma

ha anche una ricaduta concreta all'interno del sistema economico vigente.

È immediato il riferimento al concetto di Taz (dall'inglese *Temporary Autonomous Zone*), introdotto nel saggio *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, di Hakim Bey nel 1991.¹⁸ Il libro descrive la tattica sociopolitica volta a creare temporaneamente spazi autogestiti al fine di eludere le strutture e le istituzioni formali imposte dal controllo sociale, riproponendo la strategia dell'esodo libertario. La prospettiva propagandata da Hakim Bey, però, si sviluppa sulla differenza della controcultura hippie, su un esodo mentale soggettivo, al fine di creare relazioni sociali anti-istituzionali concentrandosi sul presente e liberando la propria mente dai meccanismi che sono stati imposti su di essa. Il saggio di Bey assume come punto di riferimento l'anarchia postgauchista, la cultura hacker e anche le subculture techno-rave e cyberpunk sviluppatesi dagli anni novanta in poi.

Il concetto di zona autonoma viene rideclinato non più sul piano della soggettività/eccedenza umana ma su quello delle relazione economiche, nel concetto di Faz, ovvero Financial Autonomous Zone. Nelle parole di Domenico De Simone e Marco Giustini, che più di altri in Italia si sono fatti promotori di questo concetto, la Faz definisce:

un sistema economico alternativo fondato sull'abbondanza anziché sulla scarsità. L'obiettivo della Faz è quello di creare comunità tra soggetti che condividono valori, rapporti economici, sociali e attività produttive, dotandoli di uno strumento legale riconducibile a una "moneta complementare". La Faz è una proposta concreta per un cambiamento economico strutturale e sostenibile attraverso un innovativo modello di

¹⁸ H. Bey (Peter Lamborn Wilson), *T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome*, ShaKe Edizioni, Milano 1996.

aggregazione socio-produttiva, basato sulla partecipazione, che facilita allo stesso tempo la creazione di ricchezza e la sua redistribuzione sociale garantendo il sostegno, la protezione e lo sviluppo dell'economia locale, la salvaguardia delle fasce economicamente più deboli della popolazione locale e l'aumento dell'erogazione di servizi di pubblica utilità, senza generare debito. In sostanza, aderendo alla Faz, imprese, associazioni, istituzioni e individui avranno la possibilità di gestire i propri rapporti economici e sociali utilizzando i peculiari strumenti che la stessa metterà a loro disposizione: una moneta virtuale da usare all'interno della Faz, prestiti senza interesse, reddito di cittadinanza distribuito periodicamente e in misura uguale a tutti i partecipanti in funzione della ricchezza prodotta all'interno della Faz stessa.¹⁹

La Faz si basa sull'idea di un sistema economico fondato sull'abbondanza anziché sulla scarsità. Tale abbondanza deriva dal fatto che, in un'economia sempre più fondata sulla valorizzazione della produzione immateriale, i fattori produttivi strategici sono la conoscenza e lo spazio – quest'ultimo declinato più in termini relazionali e di rete che geografico-territoriali. Si tratta di due input che per definizioni sono abbondanti, al punto tale da prefigurare un'economia della post-scarsità.

Si tratta di argomentazioni che si rifanno al pionieristico contributo di Richard Stallman²⁰ e a quello successivo di Cory

¹⁹ D. De Simone, M. Giustini, *FAZ. Financial Autonomous Zone*, in E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune. La sfida dell'istituzione finanziaria del comune*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 99.

²⁰ R. Stallman, *GNU Manifesto*, 1985. Il Manifesto GNU venne scritto da Richard Stallman nel 1985. Parte del testo viene da un annuncio precedente, del 1983. Fino al 1987, il manifesto venne lievemente aggiornato per tenere conto degli sviluppi intervenuti, ma da quel momento la scelta migliore sembrò quella di lasciarlo immutato. Versione italiana: www.gnu.org/gnu manifesto.it.html.

Doctorow,²¹ secondo i quali un’“economia della post-scarsità” è un sistema di gestione e allocazione di risorse sempre sufficienti a soddisfare le necessità percepite dagli individui, laddove invece l’economia così come la conosciamo, quella della “scarsità”, mira a un’efficiente allocazione di risorse per definizione scarse, ovvero sempre inferiori alle necessità percepite dagli individui.²²

Ed è proprio partendo dall’assioma secondo il quale il capitalismo biocognitivo è caratterizzato da “non scarsità” che è possibile creare spazi autonomi di libertà sociale ed economica (delle Taz in grado di generare spazi di autonomia finanziaria, quindi delle Faz). Quest’ultimo concetto è particolarmente caro alla tradizione cyberpunk e anarchica, anche se ha avuto meno fortuna di quello di Taz. Tuttavia, risulta importante perché crea la base per lo sviluppo, nel primo decennio del nuovo millennio, e la diffusione dei sistemi delle monete complementari.

Inizialmente, le prime monete complementari hanno lo statuto di moneta-merce, ovvero si devono in qualche modo collegare a un’unità di misura fisico-materiale. E come nell’economia di baratto, la misura è il tempo dell’attività umana, misurata in ore.

Nel 1991, si sviluppa il primo tentativo di creare un circuito monetario alternativo: l’Ithaca hours,²³ una moneta locale utilizzata a Ithaca, New York, che ha ispirato altri sistemi simili in varie località degli Stati Uniti. Un Ithaca hour ha un valore di 10 dollari ed è generalmente raccomandato come pagamento per un’ora di lavoro, anche se tale valore può essere negoziabile.

²¹ C. Doctorow, *Down and Out in the Magic Kingdom*, A Tom Doherty Associated Book, New York 2003.

²² La definizione tradizionale di economia, presente su tutti i manuali di Economia politica che si studiano in Italia, è ancora quella di Lionel Robbins: “L’economia è quella scienza che studia l’allocazione ottimale di risorse scarse date a priori tra finalità d’uso alternative”. L. Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science*, McMillan, London 1935, p. 16.

²³ Cfr. www.ithacahours.com.

Il collegamento con il tempo è immediato e, di fatto, si ha a che fare con una struttura di contabilizzazione monetaria di una banca del tempo. Ne consegue che tale moneta svolge prevalentemente funzioni di mezzo di pagamento e unità di conto, anche all'interno dello scambio sul mercato del lavoro, ma senza svolgere attività di riserva di valore (in funzione di possibili attività speculative) né di moneta-credito (non ha un tasso d'interesse). L'Ithaca hours, infatti, non potendo essere cambiata in dollari può diventare oggetto di possibile speculazione, né essere utilizzato come strumento di debito e credito al di fuori dei propri precisi ambiti di circolazione. Ci muoviamo, quindi, in un'economia parallela dove non esiste accumulazione, all'interno di uno schema M-D-M (merce-denaro-merce) finalizzato alla riproduzione semplice del sistema economico.

Tuttavia, ciò non significa che non ci possono essere effetti benefici anche per l'intero sistema economico.

L'Ithaca hours amplia l'offerta di moneta locale, promuove ed espande il commercio locale, può consentire un aumento del salario minimo a 10 dollari, beneficiando non solo i lavoratori ma anche le imprese, incrementa la domanda locale, l'artigianato e la produzione di alimenti biologici coltivati sul territorio. L'Ithaca hours può favorire la nascita di nuove imprese e posti di lavoro oltre a ridurre la dipendenza dalle importazioni e carburanti per il trasporto e a sovvenzionare le organizzazioni senza scopo di lucro della comunità.²⁴

L'Ithaca hours è stata inventata e fondata da Paul Glover nel 1991 e sino al 1996 le banconote venivano stampate direttamente a casa sua. Da quell'anno, il sistema si è dotato di un

²⁴ *Ibidem.*

comitato consultivo e un consiglio di amministrazione chiamato “Baratto Potluck”.²⁵ Il presupposto iniziale di Glover e soci è che gli scambi economici dovrebbero essere fondati sull’armonia piuttosto che sulla competizione di hobbesiana memoria (*homo hominis lupus*). In un’intervista, Glover ha dichiarato che “c’è un movimento che si sta diffondendo, chiamato ‘economia ecologica’ e Ithaca hours è parte di questo cosmo”. Si conferma così che un principio alla base delle valute locali è quello di creare “commercio equo”, con l’intenzione di ridurre al minimo il conflitto e lo sfruttamento sia di persone sia delle risorse naturali.

È evidente come l’ideologia di Ithaca hours sia strettamente connessa alla controcultura degli anni settanta, con la differenza che la nuova sperimentazione si sviluppa non al di fuori della realtà economica dominante ma al suo interno, con l’intenzione di provare a contaminarla.

Il sistema di Ithaca hours è un esempio di ciò che in quegli anni tenderà a diffondersi soprattutto nei paesi anglosassoni: i sistemi Lets (Local Exchange Trading Systems),²⁶ ovvero convenzioni tra gli attori economici per generare su base fiduciaria relazioni di scambio fondate sul valore d’uso dei beni. Si tratta, cioè, di agenzie no profit con obiettivi di solidarietà, finalizzate a sperimentare, ricercare e sviluppare modelli sostenibili per le economie locali e comunitarie tramite l’uso di monete complementari. Al 2011, tali agenzie, sparse per il mondo, organizzano più di 1500 gruppi in 39 paesi con lo scopo di informare le persone e le associazioni su come organizzare il proprio nodo Lets locale. Il primo nodo fu creato in Gran Bretagna nel 1991 da Liz Shepard e presto il sistema Lets si è diffuso, soprattutto nel suo paese d’origine.

Ma sarà a partire dal decennio successivo che esploderà il

²⁵ E. Nieves, *Our Towns; Ithaca Hours: Pocket Money For Everyman*, in “New York Times”, 21 gennaio 1996.

²⁶ Cfr. www.lets-linkup.com.

fenomeno delle monete complementari, quando lo sviluppo tecnologico e degli algoritmi consentirà di modellare una moneta a tutti gli effetti digitale, quindi totalmente smaterializzata e sganciata da un'unità di misura temporale, quali comunque erano le monete locali legate al circuito dei Lets.

Criptomonete e algoritmi del capitale

È con il nuovo millennio che si realizza l'incontro tra cybercultura, hacking e monete complementari: nascono le criptomonete, che si presentano, proprio a causa degli ambiti culturali di provenienza, come monete alternative.

In un recente saggio Marco Sachy *aka* Radum propone una tassonomia delle monete e dei sistemi di pagamento non convenzionali e complementari:

- Circuiti di scambio locale: i Lets (Local Exchange Trading Systems principalmente nei paesi anglofoni) e i Love (Local Value Exchange in Giappone).
- Monete locali: le Transition Currencies, per esempio i Transition Pounds nel Regno Unito, monete locali programmate per insulare (piuttosto che “isolare”) un’economia locale da perturbazioni finanziarie provenienti dall’esterno.
- Monete contro-cicliche business-to-business (B2B), per esempio il circuito di credito commerciale, o C3, in cui le imprese uruguiane usano le fatture di pagamento come moneta all’interno del circuito delle piccole imprese. Un esempio dal mondo delle cripto-monete è il Freicoin, un Bitcoin a tasso negativo [in Italia, l’esempio più noto è il Sardex].
- Monete con fini esclusivamente sociali: un esempio è il Chiemgauer, una moneta regionale emessa in Baviera per sostenere le imprese e gli enti di beneficenza locali.

– Monete corporative: dai punti del supermercato alle miglia di volo.²⁷

Tra le criptomonete, l'esempio più noto è il Bitcoin (Btc). Nasce come moneta prodotta da reti peer to peer in modo decentrato e anonimo, da utilizzare come valuta di scambio. Tuttavia, sin dalle origini – circa cinque anni fa – il suo valore è stato definito dal rapporto di conversione con il dollaro, al quale si sono aggiunte nel tempo altre valute quali euro, sterlina, rublo e yuan. Il Btc, quindi, rientra anch'esso nel sistema del *dollar index* anche se, non avendo valore legale, non è riconosciuto e attuato alcun cambio con le citate valute.

Un numero sempre maggiore di esercizi commerciali – in gran parte nel commercio elettronico ma non solo – lo sta accettando nelle transazioni come mezzo di pagamento, ancorando però il prezzo dei beni e servizi al valore in dollari. Come noto, il Btc è anche il mezzo di pagamento più diffuso in rete per le transazioni illegali che avvengono nel cosiddetto *deep web* ove sono considerate valore aggiunto l'anonimato e la (apparente) irrintracciabilità degli attori.

Fino a circa quattro anni fa, il valore del Btc era di 9 dollari, a mala pena sufficiente a coprire i costi necessari alla sua generazione da parte di coloro che decidevano di entrare nella rete peer to peer necessaria alla produzione o, come si dice, all’“estrazione” (*mining*) della stringa/moneta. I costi erano relativi all’allestimento di un computer ad elevata capacità di calcolo e a quelli (non irrilevanti) della corrente elettrica.

Il Btc si caratterizza per il numero finito di stringhe estraibili – massimo 21 milioni – e l’incremento progressivo della sua

²⁷ Cfr. M. Sachy aka Radium, *Freecoin: la cripto-blockchain come bene comune*, in E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune. La sfida dell’istituzione finanziaria del comune*, cit., p. 144. Per una interessante analisi in italiano sul fenomeno Btc, si veda anche F. M. De Collibus, R. Mauro, *Hacking finance*, Agenzia X, Milano 2016.

difficoltà di estrazione. Questo lasciava intendere che, all'avvicinarsi del raggiungimento dei 21 milioni di stringhe estratte, il valore del Btc dovesse necessariamente aumentare a condizione, ovviamente, della sua reale ed effettiva diffusione come mezzo di pagamento. In caso contrario, al termine, sarebbero rimaste solo... stringhe alfanumeriche.

Il Btc e le altre numerose monete nate sul suo esempio sono semplicemente file criptati ovvero sequenze alfanumeriche (numeri e lettere) generate da computer – a seguito dell'esecuzione e risoluzione di un determinato algoritmo – collocati all'interno di una rete peer to peer. L'algoritmo è specifico per ogni “moneta”. Esistono anche “suite” per la creazione di monete “fai da te”: algoritimi che generano algoritmi, che generano stringhe. L'idea di per sé non è nuova; già le istituzioni governative e bancarie nazionali, da diverso tempo, hanno intrapreso la strada di attribuire valore monetario a sequenze di numeri create artificialmente sulla base delle dinamiche del debito/credito statale, aziendale e personale. L'algoritmo è ovviamente diverso; in questo contesto la sua funzione è svincolata dalle percentuali di riserva delle banche, dai tassi di interesse e dalla semplice decisione di generare moneta.

Nel caso delle criptomonete, la novità principale risiede nella sostituzione del soggetto decisionale: non più istituzioni deputate (assai poco) democraticamente alla gestione della politica monetaria e finanziaria, bensì la moltitudine dei singoli individui che decidono di produrre o “estrarre” le stringhe con i loro computer in rete e di coloro che decidono (fidandosi) di riconoscerne il valore monetario.

In un'epoca macchinico-algoritmica come quella in cui viviamo, non deve stupire che la moneta non si stampi più ma si generi e la fiducia non sia più riposta nell'agire umano ma nella correttezza formale di un algoritmo eseguito da macchine e/o da decisioni di élite tecno-finanziarie. È questo l'aspetto che fornisce un alone di alternatività alle criptomonete.

Proprio la sfiducia nell’agire etico e politico è alla base della loro nascita. La dipendenza delle monete tradizionali da soggetti istituzionali le cui decisioni non sono più ritenute tutelanti l’individuo e la sua libertà, ha spinto i creatori delle criptomonete e i loro principali fautori a cercare garanzie nell’azione imparziale delle macchine. Si capovolge in tal modo l’idea che le macchine siano lo strumento per la repressione delle libertà individuali, agite da strutture di potere volte a perpetrare il dominio dell’essere umano sull’essere umano. Lo sviluppo cibernetico, invece, consente un livello di imparzialità del macchinico che rende plausibile l’utopia di una democrazia elettronica in grado di rispettare le singole soggettività tanto cara al pensiero anarco-capitalista. Secondo tale utopia, anche il processo democratico potrebbe – anzi, dovrebbe – essere sostituito da decisioni algoritmizzate eseguite con imparzialità da computer.

Anche le esperienze politiche della cosiddetta “democrazia elettronica” vanno in questa direzione, pur non prevedendo la completa sostituzione – per ora – del “data processing” alla decisione collettiva. Peccato, però, che la politica – nella sua accezione orientata all’equità sociale – sia proprio scelta di “parzialità” e la giustizia sociale passi necessariamente attraverso l’assunzione di decisioni di “parte” volte a ridurre condizioni di sfavore in cui i molti versano rispetto ai pochi (sempre più ricchi). Così, invece di mutare la politica, la si elimina e ci si affida a un “regolatore elettronico” per la soluzione dei problemi della convivenza collettiva ridotti alla sola dimensione della maggiore o minore libertà dell’individuo.²⁸

In quest’ottica, la moneta creata da algoritmi rischia di essere concepita come un dato neutrale del sistema di produzione e distribuzione della ricchezza. Ma l’esperienza del Btc va in un’altra

²⁸ Cfr. A. Fumagalli, G. Giannelli, *Il fenomeno Bitcoin: moneta alternativa o moneta speculativa?* (effimera.org/il-fenomeno-bitcoin-moneta-alternativa-o-moneta-speculativa-gianluca-giannelli-e-andrea-fumagalli).

direzione. Nel momento in cui, circa tre anni fa, ha cominciato a diffondersi, sino quasi a segnare la fine del “tabù della moneta”,²⁹ si è avuto da un lato un sempre maggiore aumento di addetti all’estrazione e dall’altro un incremento degli esercizi che lo accettavano come mezzo di pagamento. Il suo valore, di conseguenza, registrava incrementi giungendo, nell’ottobre del 2013, a valere circa 200 dollari e successivamente oltre i 600 dollari.

Essendo una moneta soggetta a scarsità ed è essendo flessibile la sua quotazione in dollari, nel momento stesso in cui il suo uso si diffonde, il Btc diventa oggetto di scambio speculativo. Da moneta con la funzione di mezzo di pagamento e unità di conto si trasforma così in riserva di valore, in attesa di un suo apprezzamento futuro.

Così, alcune società di brokeraggio si specializzano “tradando” il Btc al pari di qualunque valuta del mercato Forex, con annessa possibilità di utilizzo della leva finanziaria. Il Forex è noto per essere il mercato più “liquido”, grande e speculativo.³⁰ Non mancano, inoltre, società di investimento pronte a lanciare derivati sul Btc in grado di assicurare i detentori o produttori/estrattori dalle fluttuazioni future del suo valore, analogamente a quanto accade per le materie prime o per i prodotti agricoli e alimentari. Così come altri broker inaugurano specifici “Cfd/Btc” (Contract for Difference sui Btc), strumenti finanziari con leva finanziaria, commerciali nel circuito finanziario telematico Otc (Over the Counter).

²⁹ Cfr. D. Roio aka Jaromil, *La fine del tabù della moneta*, in E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune*, cit., pp. 119-142 (reperibile anche al link effimera.org/bitcoin-la-fine-del-tabu-della-moneta-di-denisse-jaromil-roio).

³⁰ Il volume giornaliero delle contrattazioni è superiore a 1,5 trilioni di dollari. Esso è, in ordine di grandezza, il maggiore dei mercati azionari e obbligazionari mondiali messi insieme. La borsa valori di New York, per esempio, ha un volume di contrattazioni giornaliero di circa 30 bilioni di dollari. Si calcola che, oggi, il 90% delle transazioni su questo mercato siano di natura speculativa.

Il Bitcoin entra nella dimensione di *asset* di investimento speculativo, passando dal “bit” informatico, che ne aveva caratterizzato il passato, al “tick” finanziario che ne rappresenta il presente³¹ (il “tick” di negoziazione è la variazione minima tra due prezzi che possono essere immessi sul mercato e rappresenta la frazione di un’unità predefinita della valuta in cui il titolo è negoziato. Per esempio: cambio Eu/Usd 1,38001; il “tick” è la quinta cifra dopo la virgola).

Il caso Btc è paradigmatico della possibile parabola delle criptomonete, se lasciate in balia dei mercati speculativi finanziari. Tra i vari esempi, facciamo riferimento a una nuova criptomoneta di nome Ripple. Il motivo è semplice. In inglese *ripple* significa increspatura. È anche il titolo di una nota canzone dei Grateful Dead, scritta da Robert Hunter e musicata da Jerry Garcia, il cui testo, di natura sentimentale, fa riferimento a un mondo virtuale dove l’affetto costituisce una sorta di cornucopia dell’abbondanza. Il testo è il seguente:

If my words did glow with the gold of sunshine
And my tunes were played on the harp unstrung,
Would you hear my voice come thru the music,
Would you hold it near as it were your own?

It’s a hand-me-down, the thoughts are broken,
Perhaps they’re better left unsung.
I don’t know, don’t really care
Let there be songs to fill the air.

Ripple in still water,
When there is no pebble tossed,
Nor wind to blow.

³¹ A. Fumagalli, G. Giannelli, *Il fenomeno Bitcoin: moneta alternativa o moneta speculativa?*, cit.

Reach out your hand if your cup be empty,
If your cup is full may it be again,
Let it be known there is a fountain,
That was not made by the hands of men.

There is a road, no simple highway,
Between the dawn and the dark of night,
And if you go no one may follow,
That path is for your steps alone.

Ripple in still water,
When there is no pebble tossed,
Nor wind to blow.

But if you fall you fall alone,
If you should stand then who's to guide you?
If I knew the way I would take you home.³²

Ora, non c'è nessuna dichiarazione ufficiale che colleghi il nome della moneta digitale con la canzone dei Grateful Dead, anche se sono presenti riferimenti simbolici. Riteniamo tuttavia che ci sia un'analogia, dal momento che il progetto

³² Se le mie parole facessero brillare d'oro la luce del sole / E i miei brani fossero suonati su un'arpa senza corde / Sentiresti la mia voce giungere dalla musica, / Vorresti tenerla vicino come fosse tua? / È come un abito dismesso, la linea dei pensieri è rotta, / Forse è meglio lasciarla non suonata. / Non lo so, non mi importa in realtà / Lascio che ci siano canzoni a riempire l'aria. / Un'increspatura sull'acqua tranquilla, / Quando non è stato tirato alcun sasso / Né c'è vento che soffia. / Allunga il braccio se la tua tazza è vuota, / Se la tazza è piena può esserlo di nuovo, / Sappi che c'è una fontana, / Che non è stata fatta da mano d'uomo / C'è una via, non una semplice strada / Tra il tramonto e l'oscurità della notte / E se tu ci vai nessuno ti può seguire / Quel sentiero è fatto per i tuoi passi solitari / Un' increspatura sull'acqua tranquilla, / Quando non è stato tirato alcun sasso / Né c'è vento che soffia. / Ma se tu cadi, cadi da solo, / Se tu dovessi restarci allora chi sarà a guidarti? / Se conoscessi la strada ti riporterei a casa.

ha origine in California in ambienti di derivazione anarco-capitalista.

Ripple, in realtà, è qualcosa di più complesso del Bitcoin. È una piattaforma digitale che include una moneta digitale, appunto, i Ripple: una sorta di architettura per gestire transazioni in valute reali. A costruirla è stata la startup OpenCoin, che prevede di regalare quote del conio virtuale per ampliarne la diffusione

I fondatori di OpenCoin sono volti noti nelle community dell'open source. L'amministratore delegato, Chris Larsen, ha varato, tra gli altri, il progetto Prosper di *peer to peer lending*. Jed McCaleb ha il ruolo di *chief technology officer*: aveva costruito la rete peer to peer eDonkey per il file sharing e ha lanciato Mt.Gox. Ripple è open source come Bitcoin: significa che una comunità di sviluppatori software può apportare modifiche e condividerle secondo le regole previste dalle licenze di utilizzo. Il che conferma la matrice *cyberculture* dei suoi inventori.

Ripple è una piattaforma decentralizzata: utilizza un network di database distribuiti in differenti località nel mondo ma con sede centrale a San Francisco.³³ A differenza di Bitcoin ha registri chiamati Ledger per monitorare gli scambi che contribuiscono al completamento delle operazioni entro pochi secondi, quando invece i Bitcoin possono richiedere minuti per concludere una transazione oppure anche ore nel caso di pagamenti, a causa della catena di validazioni necessaria a garantirne la sicurezza. Le monete digitali Ripple saranno in totale 100 miliardi. Sono già state generate tutte e una parte verrà distribuita in seguito. I Bitcoin, invece, hanno un limite fisso di 21 milioni di unità, verranno creati gradualmente fino al 2140 e per ottenerli, quando vengono rilasciati in blocchi, è necessario avere potenti reti di

³³ Le informazioni seguenti sono tratte dall'articolo *Ecco i Ripple, la moneta digitale che lancia la sfida ai Bitcoin*, di Luca Dello Iacovo, pubblicato su "Il Sole 24 Ore" (www.ilsole24ore.com/art/tecnologie/2013-04-12/ecco-ripple-sfida-bitcoin-112503.shtml?uuid=AbhBMXmH).

server che consentono le operazioni di *mining*. Poi, successivamente, possono essere scambiati su spazi come Mt.Gox o Bitcoin-Central.

Lo sviluppo delle criptomonete, infine, è strettamente collegato alla diffusioni di sistemi di pagamento digitali alternativi al cash tradizionale, dando origine al fenomeno della finanza sociale. Con questo termine non si fa solo riferimento alla possibilità di reperire finanziamenti senza ricorrere ai tradizionali canali creditizi (sul modello del credito peer-to-peer o del crowdfunding) ma anche all’investimento sul sociale per fini speculatori.

Da questo punto di vista, negli anni recenti, la tecnologia degli algoritmi si è sviluppata esponenzialmente, in particolare in due direzioni: da un lato, il filone di innovazioni che intervengono direttamente nella gestione di portafogli finanziari per finalità di mero guadagno (algoritmi del capitale),³⁴ dall’altro l’utilizzo di algoritmi “parassiti” in grado di ottenere plusvalenze da reinvestire in attività solidaristiche e sociali. In quest’ultimo campo, il caso sicuramente più interessante è costituito dalla Robin Hood Asset Management Cooperative, fondata da un gruppo di attivisti in Finlandia e ora insediatasi anche nella patria delle monete digitali, la Silicon Valley californiana, in grado di finanziare progetti sociali come la Cooperativa Integral Catalana e la Faircoop, tramite la creazione di una nuova criptomoneta peer-to-peer denominata Faircoin.³⁵ Quest’ultima esperienza è particolarmente interessante perché, a differenza del caso Bitcoin, tramite la costituzione di *blockchain*³⁶ cerca di

³⁴ M. Pasquinelli, *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, ombre corte, Verona 2014.

³⁵ Cfr. <https://fair-coin.org>.

³⁶ La blockchain è un database distribuito che sfrutta la tecnologia peer-to-peer che può essere liberamente prelevato dal web diventando così un nodo della rete. In altre parole, è una sorta di libro contabile in cui sono registrate tutte le transazioni relative a una certa attività: si tratta delle transazioni rese possibili dall’approvazione del 50%+1 dei nodi. Una *blockchain* può essere

costruire un circuito finanziario che non possa essere soggetto a sussunzione speculatoria.³⁷

Fra Austria e California

L'ambito monetario e finanziario, del tutto non considerato dalla controcultura hippie degli anni sessanta, è stato invece al centro delle attenzioni dalla cultura cyber degli anni ottanta e novanta. È infatti in questi decenni che, grazie allo sviluppo delle tecnologie digitali open source, si creano le premesse per contrastare il processo di concentrazione dei mercati finanziari e la conseguente instabilità che toccherà l'apice nel primo decennio del nuovo millennio.

Proprio per questo, la controcultura finanziaria è attraversata da forti tensioni e percorre sentieri altamente differenziati, finendo per essere paradigma dell'ambiguità dei movimenti alternativi di oltreoceano. Pur essendo il tema che più si distanzia dalla filosofia dei Grateful Dead (e non può essere altrimenti, visto che i Dead sono frutto della controcultura hippie) è quello che meglio descrive l'essenza della *Grateful Dead economy*.

Approfondiremo meglio questo aspetto nel capitolo conclusivo. Ora ci limitiamo a analizzare perché proprio il tema della finanza sia quello da cui emerge la maggior ambiguità e come le diverse impostazioni, pur convergendo nell'individuazione di una strumentazione alternativa, manifestano il più ampio

utilizzata in tutti gli ambiti in cui è necessaria una relazione tra più persone o gruppi. Può garantire il corretto scambio di titoli e azioni, può sostituire un atto notarile e può garantire la bontà delle votazioni, ridisegnando il concetto di seggio elettorale, proprio perché ogni transazione viene sorvegliata da una rete di nodi che ne garantiscono la correttezza e ne possono mantenere l'anonymato.

³⁷ Cfr. M. Sachy aka Radium, *Freecoin: la cripto-blockchain come bene comune*, in E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune*, cit.

spettro di divergenze teoriche e politiche. Al riguardo, occorre distinguere tra approccio anarco-capitalista e anarco-libertario.

Il primo ha come riferimento teorico l'economista Friederich von Hayek.³⁸ Nel 1976 (all'età di 77 anni), Hayek prese posizione contro il progetto di una moneta unica europea. Per tale ragione interruppe la redazione di *Legge, legislazione e libertà* per scrivere *La denazionalizzazione della moneta*, ove propose, come alternativa alla costruzione dell'euro, la libera concorrenza fra le monete.³⁹

Hayek parte dalle tesi austriache sull'efficienza allocativa dello scambio di libero mercato, a patto che i prezzi siano tali da essere considerati "segnali" del tipo di asimmetria informativa che ineluttabilmente si genera in condizioni di incertezza. Ciò implica che i prezzi devono rappresentare i rapporti economici reali, in un contesto di neutralità della moneta. Ciò avviene se gli individui godono della massima libertà di decisione e di scelta, favorendo in tal modo la persistenza all'equilibrio tra domanda e offerta e quindi la stabilità dei prezzi. Di conseguenza, l'inflazione è un male assoluto poiché impedisce un calcolo economico corretto e provoca distorsioni e cattivi investimenti che, se si prolungano, non possono che causare una crisi economica. L'inflazione è il risultato di un'eccessiva creazione di moneta e i responsabili ne sono i governi. La proposta di

³⁸ Più di un anno fa presso il Teatro occupato Macao di Milano ho avuto modo di chiacchierare (per un'intervista da pubblicare sul blog di movimento Effimera) con un hacker di origine indiana ma nato e residente a Londra che faceva parte della ristretta schiera di coloro che generavano e controllavano le *blockchain* alla base della produzione dei Bitcoin. Quando gli ho detto, su sua richiesta, che cosa facevo nella vita (professore di Economia politica), ha esclamato: "Ah, allora, se ti interessa di Bitcoin, sei un seguace di Hayek!". Vi lascio immaginare il suo stupore quando gli ho risposto affermando che in realtà il mio riferimento teorico principale era Marx, soprattutto il Marx dei *Grundrisse*. "Ma allora sei comunista!", ha esclamato quasi con orrore e raccapriccio! Ha iniziato a guardarmi con sospetto e l'intervista non si è più realizzata.

³⁹ F. von Hayek, *La denazionalizzazione della moneta*, Etas, Milano 2001.

“denazionalizzare la moneta”, ovvero di liberalizzare la sua emissione consentendo a più soggetti di stampare moneta, si fonda su tre assunti:

- a. chiunque possa produrre moneta, ha interesse a produrne il più possibile;
- b. la moneta è un bene come un altro;
- c. per tutti gli altri beni, è la concorrenza che modula la produzione sui bisogni.

Hayek conclude che la stabilità monetaria sarebbe meglio assicurata da un regime di libera concorrenza fra monete rispetto all'attuale gestione statuale. Hayek riteneva la sua proposta utopistica dal punto di vista politico, anche se da quello economico la considerava molto più facilmente realizzabile di quanto non lo fosse la creazione di una moneta unica europea. L'utopismo stava nell'impossibilità, agli occhi di Hayek, di smantellare il monopolio di emissione statuale della moneta, più o meno come la pensava la controcultura hippie, ovviamente in un contesto del tutto diverso.

Oggi, a trent'anni di distanza, si può dire che l'utopia di Hayek si è avverata. In un recente libro, Bernard Lietaer e Jacqui Dunne documentano e descrivono la nascita della concorrenza tra monete private.⁴⁰ I due autori contabilizzano in più di 4000 monete non ufficiali e le valute private già operative nel mondo. Le chiamano monete complementari o cooperative, piuttosto che concorrenziali, perché non sono in competizione per sostituire la valuta ufficiale ma si propongono di intervenire laddove si lasciano inutilizzate risorse disponibili.

⁴⁰ B. Lietaer, J. Dunne *Rethinking Money: How New Currencies Turn Scarcity into Prosperity*, Berret-Koeler Publisher, San Francisco 2013. Per una recensione: P. Ferrara, *Rethinking Money. The Rise Of Hayek's Private Competing Currencies*, maggio 2013 (www.forbes.com/sites/peterferrara/2013/03/01/rethinking-money-the-rise-of-hayeks-private-competing-currencies). In italiano, in linea con la prospettiva anarco-capitalistica: F. M. Nicosia, *La teoria monetaria anarchica di Friedrich von Hayek* (www.radicalianarchici.it/2015/11/la-teoria-monetaria-anarchica-di.html#more).

È piuttosto nell'ambito più specifico delle criptomonete che si può osservare un qualche elemento di competizione (tra Bitcoin, Leitcoin e Ripple, per esempio) mentre per quanto riguarda le monete locali la concorrenza è di fatto inesistente, fatto salvo quella con la moneta tradizionale. Ma, come dice il nome stesso, le monete locali (sul modello Lets, Sardex, Wir, Bristol Pound) si presentano più complementari che sostitutive di quella ufficiale.

Ed è proprio su questo crinale che si sviluppa la rottura tra l'approccio anarco-capitalista e anarco-liberista.

Il primo fa esplicito riferimento alla teoria di Hayek, negando il ruolo della moneta come strumento di rappresentazione del rapporto sociale e di potere insito nel modo di produzione capitalistico.

Parafrasando Hayek, la moneta è un bene come tutti gli altri e come per tutti gli altri il mercato definisce un equilibrio sulla base della legge della domanda e dell'offerta:⁴¹ un equilibrio definito ex-post, sulla base dei desiderata degli individui che si muovono liberamente a prescindere dal loro status sociale o dalla loro condizione professionale in modo tale che nessun agente economico sia in grado di determinare la condizione di equilibrio. Gli individui, quindi, lungi dall'essere sottoposti a gerarchie sociali, hanno tutti pari opportunità e libertà di decisione: l'unica differenza tra loro sono le preferenze soggettive.

Che si tratti di valute o di titoli finanziari, il ragionamento non cambia e un'analisi superficiale – come quella propagandata dal mainstream economico e giornalistico – sembra suffragare l'ipotesi che ci si muova in un mercato concorrenziale dove gli

⁴¹ La legge della domanda e dell'offerta afferma che il prezzo di equilibrio di un mercato è determinato dall'incrocio dell'offerta e della domanda, definite come sommatoria delle offerte e delle domande individuali, senza che i singoli individui possano influenzare tale prezzo. Essi sono definiti per questo *price-taker*, definendo in tal modo mercati altamente concorrenziali. Più nello specifico, tale legge afferma che quando si ha un eccesso della domanda sull'offerta, il prezzo tende a aumentare e viceversa.

operatori sono *price-taker*⁴² e vi è totale libertà di accesso. Non è forse vero che la volatilità dei tassi di cambio e degli indici di borsa è indice di elevatissima flessibilità dei prezzi? E non è forse vero che laddove c'è elevata flessibilità dei prezzi siamo in presenza di mercati dove regna sovranità, senza possibilità di interferenza dei singoli comportamenti umani, la legge della domanda e dell'offerta?

Abbiamo già discusso di come tale visione sia pura illusione e di come la razionalità mimetica⁴³ che muove i mercati finanziari origini da una crescente gerarchia di potere e di condizionamento tale da consentire a pochi operatori finanziari (le grandi Società di intermediazione mobiliare, Sim) di definire le convenzioni finanziarie dominanti a cui soggiace una massa di piccoli operatori passivi e subalterni. Altro che pari opportunità di scambio!

Il risultato è che tali monete complementari sono lungi dall'essere anche monete alternative. Infatti, se tutte le monete non ufficiali, ovvero non emesse da un operatore sovranazionale (quale un'istituzione pubblica) si possono dire complementari, non è detto che siano anche alternative. In questo secondo filone si colloca, invece, il pensiero più strettamente anarco-libertario.

⁴² Vedi nota precedente.

⁴³ Per razionalità mimetica si intende quella logica di comportamento per la quale un individuo, in presenza di elevata incertezza, imita i comportamenti di coloro che ritiene più informati e più autorevoli, in quanto, a torto o a ragione, sono dotati di elevata reputazione. Tale comportamento fa sì che pochi operatori (quelli che gestiscono elevati portafogli finanziari) siano in grado di definire le convenzioni finanziarie dominanti in un'ottica speculatoria. Occorre, inoltre, tenere presente che nei mercati finanziari operano aspettative che si autorealizzano: per esempio, se tutti ci convinciamo che un certo titolo incrementerà il proprio valore (perché acquistato in dose massicce da un grande operatore finanziario, per esempio Goldman Sachs), l'aumento di domanda di quel titolo, comportando un eccesso di domanda, porterà effettivamente a un aumento di tale valore. Tale processo, oggi, è accentuato proprio dall'utilizzo di algoritmi che in modo automatico mettono in moto tali processi: A. Orléan, *Dall'euforia al panico. Pensare la crisi finanziaria e altri saggi*, ombre corte, Verona 2010.

Negli ultimi anni, proprio per evitare la sussunzione di queste monete all'interno delle gerarchie finanziarie, depotenziando del tutto le loro valenze di alternatività antisistemica, si è sviluppato un filone di pensiero che cerca di combinare elementi di teoria marxista autonoma (il pensiero neo-operaista) con il sapere hacker per la costruzione di una moneta in grado di essere alla base di un circuito finanziario alternativo e consentire la riappropriazione di quel comune che oggi, in quanto espropriato, è la leva su cui si fondano i profitti e le rendite (in una parola, la diseguaglianza) del capitalismo biocognitivo contemporaneo: chiamiamo questa moneta alternativa (e non solo complementare) *moneta del comune* o *commoncoin*.⁴⁴

Crediamo che sia su questa linea che occorrerà impostare la ricerca nel futuro. Siamo, così, d'accordo con Marco Sachy aka Radium quando scrive:

La letteratura sul *comune* (Negri e Hardt) e sui beni comuni (Ostrom) – e ancora prima quella sul postoperaismo italiano (Lotringer e Marazzi) – offrono una base ideologica desiderabile e invitano alla traduzione dei valori di ri-appropriazione del biopotere da parte della moltitudine in funzione di evitare configurazioni sistemiche svantaggiose come le gerarchie e compartmentalizzazioni imposte dai meccanismi di creazione e circolazione del denaro ufficiale/convenzionale. I valori emancipatori proposti nella letteratura postmoderna, biopolitica e antagonista mostrano come la declinazione di un sistema monetario come bene comune e la sua espressione in una versione sociale e autogestita della cripto-blockchain siano, oggi, gli elementi che informano la riappropriazione del potere di creazione e circolazione della moneta da parte della società civile in modo decentralizzato, distribuito e dis-intermediato

⁴⁴ Per una survey su questo aspetto: E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune*, cit.

(esodo) rispetto al sistema bancario. La provocazione sta nel verificare se con la cripto-blockchain si possa tornare a parlare di un fuori. In particolare, attraverso il design empatico di sistemi di pagamento distribuiti è possibile sviluppare software che cambi il comportamento sociale di chi lo utilizza in senso pro-attivo dal punto di vista dell’utente stesso.⁴⁵

⁴⁵ M. Sachy aka Radium, *Freecoin: la cripto-blockchain come bene comune*, in E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune*, cit., p. 145.

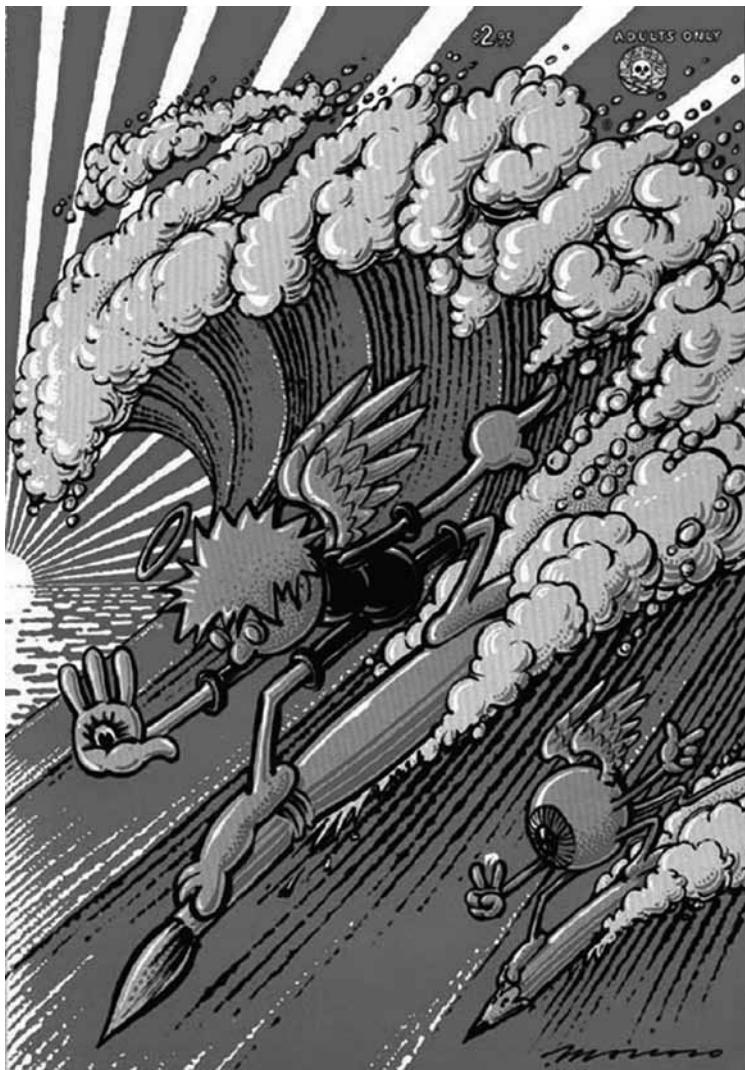


Illustrazione di Rick Griffin

Soggettività desideranti e ideologia californiana

Verso una nuova forma di sussunzione?

Lavoro vivo e lavoro morto

Vi è una diversità sostanziale tra la controcultura hippie degli anni sessanta e la controcultura cyber degli anni novanta. Negli anni sessanta, il rapporto tra essere umano (con il suo corpo, i suoi nervi, i suoi muscoli, il suo cervello, il suo cuore, il suo eros) e la macchina era un rapporto tra ambiti separati: da un lato, l'essere umano, il lavoro vivo, dall'altro, la macchina, il lavoro morto. Il rapporto tra vita e morte era ben chiaro, materialmente tracciabile. Dal punto di vista umano, la macchina era qualcosa di esterno e di tangibile, *separata da sé*.

Dagli anni novanta a oggi, tale separazione non è più così netta. La macchina si trasforma in macchinico perdendo parte della propria materialità: i suoi ingranaggi diventano sempre più linguistici e relazionali. La materia definisce l'involucro, la scatola, ma il concreto funzionamento dipende sempre meno da un processo di automazione meccanico-rigido e sempre più

dalle facoltà cognitivo-relazionali dell’essere umano. L’utilizzo del linguaggio come principale strumento dei funzionamenti macchinici modifica il nesso di dipendenza tra essere umano e macchina tipico delle tecnologie tayloristiche. Nelle tecnologie digitali, il dispotismo della macchina viene meno.

Ma tale ibrido tra uomo e macchina che direzione prende? È la macchina che si umanizza o è piuttosto l’essere umano che si macchinizza? Assistiamo al divenire umano della macchina o piuttosto al divenire macchinico dell’uomo? Non è possibile dare una risposta ed è proprio su tale ambiguità che si sviluppa il processo di liberazione dell’essere umano dall’apparato industriale-militare, incarnazione del nemico da abbattere per i movimenti antiauthoritari e libertari degli anni sessanta.

La controcultura cyber, partendo agli albori degli anni settanta con le prime sperimentazioni digitali, ha sempre operato con il fine di “umanizzare” la macchina, controllarla e indirizzarla in funzione delle esigenze sociali, in un contesto di libera e aperta partecipazione sottratta a ogni gerarchia di potere. Lo slogan “il computer al popolo” esprimeva questa volontà e la lotta per l’open source contro i diritti di proprietà intellettuale e per la libera circolazione della conoscenza e dell’informazione ne era il corollario politico-sociale. Lo spirito libertario si tramandava così dalla controcultura hippie alla cybercultura di oggi. Tuttavia, a quarant’anni dalle prime sperimentazioni di socializzazione dell’informatica e a vent’anni dalla dichiarazione dei diritti del cyberspazio di John Perry Barlow, possiamo oggi affermare che tale sogno non si è certo avverato, anche se ha aperto brecce nel modo di agire e di pensare che non devono essere per nulla trascurate.

La rivoluzione informatica – oggi denominata anche la terza rivoluzione industriale¹ – si è affermata in contemporanea con

¹ J. Rifkin, *La terza rivoluzione industriale. Come il “potere laterale” sta trasformando l’energia, l’economia e il mondo*, Mondadori, Milano 2011. La prima rivoluzione industriale è stata quella inglese di fine Settecento e

la rottura segnata dalla controcultura degli anni sessanta e dai movimenti di critica al paradigma fordista in contemporanea con la diffusione della cybercultura. La domanda che ci poniamo è la seguente: qual è il nesso di causa-effetto? Detto in altri termini, la cybercultura che nasce a metà anni novanta è all'origine e influenza la rivoluzione informatica o ne è la conseguenza?

In un recente saggio, Olivier Frayssé legge la controcultura hippie come una ribellione contro il fordismo che avrebbe iniziato a prefigurare il modello di organizzazione del lavoro per l'era digitale.² Frayssé parla di nuova organizzazione del lavoro e non di nuovi modelli di produzione, quasi a sottolineare come il passaggio dal fordismo al capitalismo biocognitivo resti tutto interno alla logica capitalistica e non debba essere considerato nei termini di una sintesi dialettica tra istanze conservatrici di tipo disciplinare e istanze liberatorie in grado di andare oltre la valorizzazione capitalistica. Fred Turner, invece, sostiene che la controcultura hippie è stata l'incubatore di un nuovo modello economico che cercherà di svilupparsi nell'utopia digitale indotta dal possibile utilizzo alternativo e *friendly* delle nuove macchine fondate sul linguaggio, la comunicazione e la cooperazione sociale.³

Le prospettive di Frayssé e Turner non sono fra loro antagoniste quanto, piuttosto, complementari. Le modalità tecnologiche e produttive, in una realtà capitalistica, sono sempre state le precondizioni per definire l'organizzazione del lavoro, dal punto di vista sia delle sue tipologie giuridiche sia, soprattutto, dei

la seconda quella che ha avviato il sistema fordista-taylorista a cavallo del diciannovesimo e ventesimo secolo. Oggi si parla di una possibile futura quarta rivoluzione industriale, dopo quella digitale: si tratta della rivoluzione della biorobotica.

² O. Frayssé, *How the Us Counterculture Redefined Work for the age of Internet*, in O. Frayssé, M. O'Neil (a cura di), *Digital Labour and Prosumer Capitalism: the U.S. Matrix*, cit., pp. 30-65.

³ F. Turner, *From Counterculture to Cybersculture*, cit.

contenuti qualitativi della prestazione lavorativa. Ne consegue che siamo sempre rimasti all'interno di una logica capitalistica di valorizzazione, una logica che continua a innervarsi sui due pilastri: la proprietà privata e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Questi due aspetti tipici del capitalismo possono essere declinati anche nell'evoluzione del rapporto tra lavoro vivo (l'essere umano) e il lavoro morto (le macchine). La valorizzazione capitalistica (ovvero l'estrazione di plusvalore) fordista si fondava sul primato del lavoro morto sul lavoro vivo, pur non potendo fare a meno di quest'ultimo. Nel paradigma fordista, il capitale, infatti, non può prescindere dal lavoro, mentre il lavoro potrebbe fare a meno del capitale, come ci ha insegnato l'operaismo italiano degli anni sessanta.⁴ Ed è questo l'assunto (coniugato in un contesto mille miglia distante) che la controcultura hippie americana degli anni sessanta inconsapevolmente cerca di fare proprio e di praticare.

Con il capitalismo cognitivo e, in seguito, con il capitalismo biocognitivo il rapporto si modifica: il lavoro morto delle macchine (sempre più linguistiche) comincia a vivere mentre il lavoro vivo degli esseri umani tende parzialmente a stardarizzarsi, all'interno, comunque, di un primato del lavoro vivo sul lavoro morto. E qui la faccenda si complica e la *Grateful Dead economy* non è altro che l'esemplificazione e l'attuazione di questa contraddizione. Detto in altri termini, utilizzando le categorie marxiane, si potrebbe affermare che viene a ridefinirsi il rapporto tra lavoro concreto e lavoro astratto.

⁴ M. Tronti, *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2006 [1^a edizione, Einaudi, Torino 1966].

Lavoro concreto e lavoro astratto

Secondo Marx, il lavoro concreto, qualitativamente definito, è volto a produrre valore d'uso; il lavoro astratto, invece, è pura estrinsecazione di forza-lavoro umana che prescinde dagli aspetti qualitativi e dalle determinazioni specifiche riferite all'utilità delle singole mansioni e la cui quantità determina il valore creato. Nel sistema capitalistico di produzione, il lavoro astratto è il lavoro socialmente necessario per produrre una merce che si realizza sul mercato finale, ovvero valore di scambio, sulla base della tecnologia disponibile.

Nel capitalismo industriale fordista era il rapporto sociale uomo-macchina a determinare la forma immanente del lavoro astratto, che si traduceva in valore di scambio di merci materiali. Nel capitalismo biocognitivo, invece, si assiste allo sviluppo dell'egemonia del lavoro cognitivo-relazionale, ovvero "il lavoro che crea prodotti immateriali: il sapere, l'informazione, la comunicazione, relazioni linguistiche o emotive".⁵

Tale passaggio implica due fratture con il paradigma precedente. In primo luogo, si assiste alla ridefinizione della giornata lavorativa in cui sfuma la divisione fra tempo di lavoro e tempo libero. Nel capitalismo industriale, i lavoratori producevano quasi esclusivamente durante le ore che passavano in fabbrica. Ciò dipendeva dalla necessità di coniugare i mezzi di produzione meccanici con la forza-lavoro e ciò poteva avvenire solo in luoghi precisi e contingenti, definendo in tal senso la forma del lavoro astratto e ponendo una netta separazione rispetto al lavoro concreto, di tipo riproduttivo.

In secondo luogo, la smaterializzazione del capitale fisso conduce a un nuovo rapporto tutto "umano" tra mezzo di produzione e forza-lavoro. Nella produzione immateriale, infatti, il

⁵ A. Negri, *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 159.

corpo della forza-lavoro, oltre a contenere la facoltà di lavoro, funge anche da contenitore delle funzioni tipiche del capitale fisso, dei mezzi di produzione in quanto sedimentazione di sapori codificati, conoscenze storicamente acquisite, esperienze, insomma del lavoro passato, “esperienziale”.

Ne consegue che la separazione tra lavoro astratto e lavoro concreto non è più così netta come nel capitalismo industriale-fordista. Innanzitutto, il lavoro concreto può essere ridenominato lavoro creativo. Tale termine consente di cogliere meglio l'apporto cerebrale insito in tale attività, mentre il termine lavoro concreto, pur essendo concettualmente sinonimico, rimanda più all'idea del “fare” che del “pensare”, con un riferimento più al lavoro artigianale in sé e per sé.

In generale, nell'ambito dell'attività lavorativa cognitiva si può passare indifferentemente dal lavoro astratto al lavoro creativo-concreto, con esiti sia di valorizzazione del valore di scambio sia di produzione di valore d'uso.

Ed è proprio per impedire che il “fare creativo” prenda il sopravvento sul lavoro astratto che nel capitalismo biocognitivo diventa centrale il controllo del processo di formazione e apprendimento, così come il controllo delle fonti della conoscenza, tramite i diritti di proprietà intellettuale. I processi di formazione e di apprendimento, infatti, sono intrinsecamente ambivalenti: fino a che punto è possibile distinguere il processo di apprendimento finalizzato allo sviluppo della propria cultura secondo una logica autonomamente scelta di liberazione e auto-determinazione e il processo di formazione reso necessario per svolgere l'attività lavorativa ai fini dell'accumulazione capitalistica? Fino a che punto è oggi possibile distinguere all'interno di una giornata lavorativa il tempo socialmente necessario per produrre valore di scambio da quello utilizzato per produrre valori d'uso?

Ovviamente non è possibile fornire una risposta adeguata a simili domande. A meno che non si ipotizzi un tendenziale

processo di *sussunzione della vita* degli individui che porti alla scomparsa totale del valore d'uso e al predominio assoluto del valore di scambio. Si tratterebbe di una prospettiva agghiacciante di mercificazione della vita intera che presupporrebbe la riduzione a schiavitù cerebrale degli esseri umani.

Ciò nondimeno, la difficoltà di separare lavoro concreto e lavoro astratto è testimoniata dalla crescente importanza del processo di formazione della forza-lavoro e dall'esistenza di reti cooperative (*general intellect*) sempre più estese e sempre intese come investimento sia imprenditoriale sia personale, nonché, nell'ultima decade, dalla diffusione pervasiva dei social media. Ciò dipende, in primo luogo, dal fatto che, nel capitalismo biocognitivo, lavoro, formazione e relazione costituiscono un tutt'uno lungo l'intero periodo della vita attiva. Non si tratta solo di un investimento, *una tantum*, coincidente con gli anni della formazione scolastica ma di un investimento ricorrente negli anni della vita attiva che deve quindi prevedere l'ammortamento, esattamente come quando si investe in una macchina per avviare un processo di produzione prevedendo che, alla fine del suo utilizzo ricorrente, andrà sostituita con una nuova macchina.

Il lavoro vivo riproduttivo della forza-lavoro, il suo essere autopromozionale sino a diventare disponibile per attività gratuite fintanto che esse sono socialmente riconosciute e validate, permette di ridurre il costo della forza-lavoro per il capitale e, quindi, di aumentare il plusvalore. Si potrebbe sostenere che la quantità di lavoro vivo riproduttivo è ciò che permette di ammortizzare il capitale fisso perché, riproducendo il valore d'uso della forza-lavoro, riproduce nel medesimo tempo la sua capacità di consumare il capitale. Nel capitalismo biocognitivo, l'alienazione è tutta interna all'individuo, è alienazione cerebrale, tra cuore e mano, tra emisfero destro ed emisfero sinistro del cervello, non più tra interno ed esterno, tra partecipazione alla produzione ed esito della produzione stessa.

Dal capitalismo fordista al capitalismo biocognitivo

Il processo di valorizzazione fordista entra in crisi grazie a quegli stessi fattori che ne avevano causato il successo: la standardizzazione della produzione con la conseguente rigida e disciplinare organizzazione del lavoro (basata sulla figura dell'operaio massa). Negli anni venti e trenta e poi nel secondo dopoguerra, l'automazione rigida della produzione aveva consentito di sfruttare al meglio le economie di scala derivanti dall'incremento della produttività: una produttività che, è bene ricordarlo, dipendeva essenzialmente dall'espropriazione del sapere operaio a vantaggio delle macchine con la conseguente riduzione dell'essere umano ad appendice subordinata e alienata delle stesse macchine.

Negli ultimi trent'anni, il nuovo processo di accumulazione e valorizzazione capitalistica è stato denominato in diversi modi: il più comune, postfordismo, è anche il più antico. Tuttavia il termine, come tutte le denominazioni che si definiscono per negazione, non è scevro da ambiguità e ha generato diverse interpretazioni. Con il termine postfordismo si vuole indicare quel periodo, che possiamo datare tra la crisi del 1975 e la crisi dei primi anni novanta, nel quale il processo di accumulazione e valorizzazione non è più caratterizzato dalla centralità della produzione materiale fordista della grande fabbrica. Ma, allo stesso tempo, non è ancora visibile un paradigma alternativo. Nel suffisso post, non a caso, si esprime ciò che non c'è più, ma non si evidenzia ciò che si afferma in positivo. La fase postfordista, infatti, si caratterizza per la compresenza di più modelli produttivi: dal modello toyotista giapponese del “just in time” di derivazione taylorista,⁶ al modello dei distretti industriali delle

⁶ T. Ohno, *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale*, Einaudi, Torino 2004; G. Bonazzi, *Il tubo di cristallo. Modello giapponese e fabbrica integrata alla Fiat*, Il Mulino, Bologna 1993; M. Revelli, *Economia e modello sociale nel passaggio tra fordismo e toyotismo* in P. Ingrao, R. Rossanda

piccole imprese,⁷ sino allo sviluppo delle filiere produttive che tendono a internazionalizzarsi su base gerarchica.⁸ Non è ancora possibile individuare un paradigma egemone. È in questa fase che comincia svilupparsi lo zoccolo originario della rivoluzione digitale ed è dopo la Prima guerra del Golfo che le innovazioni nel campo dei trasporti, del linguaggio e della comunicazione (Ict) cominciano a coagularsi intorno a un unico e nuovo paradigma di accumulazione e valorizzazione. La nuova configurazione capitalistica tende a individuare nella merce “conoscenza” e nello “spazio” (geografico e virtuale) i nuovi cardini su cui fondare una capacità dinamica di accumulazione. Si vengono così a determinare due nuove economie di scala dinamiche che stanno alla base della crescita della produttività (come fonte di plusvalore): le economie di apprendimento (*learning*) e le economie di rete (*network*). Le prime sono legate al processo di generazione e creazione di nuove conoscenze (sulla base delle nuove tecnologie comunicative e informazionali), le seconde sono derivate sia dalle modalità organizzative distrettuali (network territoriali o aree-sistema) sia dalle nuove tecnologie di diffusione (e controllo) della conoscenza e della comunicazione.

Possiamo denominare tale paradigma di accumulazione con il termine: capitalismo cognitivo:⁹

(a cura di) *Appuntamenti di fine secolo*, manifestolibri, Roma 1995, pp. 161-224; B. Coriat, *Ripensare l'organizzazione del lavoro: concetti e prassi nel modello giapponese*, Dedalo, Bari 1993.

⁷ M. Priore, C. Sabel, *Le due vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile*, Isedi, Torino 1987; S. Brusco, *Piccole imprese e distretti industriali*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989; G. Becattini, *Distretti industriali e sviluppo locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Per un'analisi di taglio critico: M. Lazzarato, Y. Moulier Boutang, A. Negri, G. Santilli, *Des entreprises pas comme les autres*, Publisud, Paris 1993; A. Fumagalli, *Lavoro e piccola impresa nell'accumulazione flessibile in Italia*, in “Altreragioni”, 5, 6, 1996-97.

⁸ C. Palloix, *L'economia mondiale e le multinazionali*, Jaca Book, Milano 1979 e 1982, G. Bertin, *Multinationales et propriété industrielle: le contrôle de la tecnologie mondiale*, Puf, Paris 1985.

⁹ Tale termine nasce in Francia nei primi anni 2000, nell'ambito dell'attività

Il termine *capitalismo* designa la permanenza, nella metamorfosi, delle variabili fondamentali del sistema capitalistico: in particolare, il ruolo guida del profitto e del rapporto salariale o più precisamente le differenti forme di lavoro dipendente dalle quali viene estratto il plusvalore; l'attributo *cognitivo* mette in evidenza la nuova natura del lavoro, delle fonti di valorizzazione e della struttura di proprietà, sulle quali si fonda il processo di accumulazione e le contraddizioni che questa mutazione genera.¹⁰

La centralità delle economie di apprendimento e di rete, tipiche del capitalismo biocognitivo, viene messa in discussione con l'inizio del nuovo millennio in seguito alla scoppio di una bolla speculativa nel marzo 2000. Il nuovo paradigma cognitivo non è da solo in grado di garantire il sistema socioeconomico dall'instabilità strutturale che lo caratterizza. È necessario che

di ricerca del Laboratoire Isys-Matisse, Maison des Sciences Économique, Università di Parigi I, La Sorbona, sotto la direzione di B. Paulré e viene diffuso dalla rivista "Moltitudes". Al riguardo: B. Paulré, *De la New Economy au capitalisme cognitif*, in "Multitudes", 2, 2000, pp. 25-42; C. Azais, A. Corsani, P. Dieuaide (a cura di), *Vers un capitalisme cognitif*, L'Harmattan, Paris 2001; Y. Moulier Boutang, *L'età del capitalismo cognitivo*, ombre corte, Verona 2002; C. Vercellone (a cura di), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, La Dispute, Paris 2003; A. Corsani, P. Dieuaide, M. Lazzarato, J.M. Monnier, Y. Moulier Boutang, B. Paulré e C. Vercellone, *Le Capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche*, 2004. Per analisi più recenti si rimanda a C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, manifestolibri, Roma 2006; A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007; Y. Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. Comprendre la nouvelle grande trasformation et ses enjeux*, Amsterdam, Paris 2007. Si veda anche il numero monografico *Le capitalisme cognitif. Apports et perspectives*, della rivista "European Journal of Economic and Social Systems", vol. 20, n. 1, 2007, curato da A. Fumagalli e C. Vercellone, con i contributi, oltre che dei curatori, di A. Arvidsson, L. Cassi, A. Corsani, P. Dieuaide, S. Lucarelli, J. M. Monnier, B. Paulré.

¹⁰ D. Lebert, C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, cit., p. 22.

nuova liquidità venga immessa nei mercati finanziari. La loro capacità di generare “valore”, infatti, è legata allo sviluppo di “convenzioni” (bolle speculative) in grado di creare aspettative tendenzialmente omogenee che spingono i principali operatori a puntare su alcuni tipi di attività.¹¹ Negli anni novanta è stata la fascinazione per la net economy, negli anni 2000 l’attrazione è venuta dallo sviluppo dei mercati asiatici (con la Cina che entra nel Wto nel dicembre 2001) e dalla proprietà immobiliare. Oggi tende a focalizzarsi sulla tenuta del welfare europeo. A prescindere dal tipo di convenzione dominante, il capitalismo contemporaneo è perennemente alla ricerca di nuovi ambiti sociali e vitali da fagocitare e mercificare, sino a interessare sempre più quelle che sono le facoltà vitali degli esseri umani. È per questo che negli ultimi anni si è cominciato a parlare di bioeconomia e biocapitalismo.¹²

A questo punto, al lettore dovrebbe essere chiaro come il termine che utilizziamo in queste pagine per definire il capitalismo contemporaneo non è altro che la crasi tra capitalismo cognitivo e biocapitalismo: *capitalismo biocognitivo*. Questa metamorfosi del processo di valorizzazione capitalistica è stata

¹¹ A. Orléan, *Dall’euforia al panico*, cit.

¹² I termini bioeconomia e biocapitalismo sono di uso recente. Il concetto di bioeconomia viene introdotto da Fumagalli, già a partire dal 2004: A. Fumagalli, *Conoscenza e bioeconomia* in, “Filosofia e questioni pubbliche”, 9, 1, ottobre 2004, pp. 141-161; Id., *Bioeconomics, labour flexibility and cognitive work: why not basic income?* in G. Standing (a cura di), *Promoting Income Security as a Right. Europe and North America*, Anthem Press, London 2005, pp. 337-350. Per un’interessante analisi del concetto di bioeconomia: F. Chicchi, *Bioeconomia: ambienti e forme della mercificazione del vivente*, in A. Amendola, L. Bazzigalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 143-158; L. Bazzigalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006. Il termine biocapitalismo si deve invece a V. Codeluppi, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Più recentemente, si veda anche C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.

accompagnata, veicolata e spinta anche dal sorgere di nuove soggettività ed eccedenze desideranti lungo il crinale ambiguo tra la partecipazione consenziente e la rottura trasgressiva e conflittuale.

L’“ideologia californiana” e il mito dell’innovazione sociale

In questo contesto, una lettura critica del rapporto tra tecnologia, cultura e innovazione (anche sociale) è imprescindibile.

Una strana alleanza fra scrittori, hacker, capitalisti e artisti della West Coast americana ha dato vita a una eterogenea ortodossia dell’età dell’informazione: l’ideologia californiana.¹³

Così si esprimevano, più di vent’anni fa, nel 1995, Richard Barbrook e Andy Cameron in un saggio dal titolo *The Californian Ideology*. E continuavano:

Si tratta di una miscela di cibernetica, economia liberista e controcultura libertaria, ed è emersa da una bizzarra fusione della cultura bohémienne di San Francisco con le industrie di alta tecnologia della Silicon Valley. Promossa da riviste (“Wired” e “Mondo 2000”), dai libri di scrittori quali Stewart Brand e Kevin Kelly, da programmi televisivi, da siti web e da conferenze in rete, la nuova ideologia combina il libero spirito degli hippie con lo zelo imprenditoriale degli yuppie. Questo amalgama di opposti è stato ottenuto per mezzo di una profonda fede nel potenziale emancipatorio delle nuove

¹³ R. Barbrook, A. Cameron, *The Californian Ideology*, in “Science as Culture”, 6, 1, 1996, pp. 44-72 [una prima versione fu pubblicata in “Mute Magazine”, 1995], www.imaginaryfutures.net/2007/04/17/the-californian-ideology-2/. La traduzione italiana è disponibile su: www.che-fare.com/lideologia-californiana.

tecnologie dell'informazione. Nell'utopia digitale ognuno potrà essere ricco e felice. Questa visione ottimistica del futuro è stata abbracciata con entusiasmo, attraverso tutti gli Stati Uniti, da nerd del computer, studenti scansafatiche, capitalisti innovativi, attivisti sociali, accademici di tendenza, burocrati futuristi e politici opportunisti.¹⁴

Nonostante la grande influenza che ha esercitato nel dibattito internazionale, soprattutto negli Usa, il concetto di “ideologia californiana” in Italia è rimasto sconosciuto anche a buona parte del pubblico interessato a questi temi. Con tale formula, vogliamo qui fare riferimento alla nascita di una nuova composizione del lavoro vivo all’epoca della nascita delle tecnologie digitali: in un contesto dove, come già ricordavamo, il rapporto tra essere umano e macchina sempre più si compenetra in un ibrido dalla difficile definizione.

Richard Barbrook e Andy Cameron parlano di nascita della *classe virtuale*: una classe che è trasversale rispetto alla tradizionale dicotomia tra lavoro subordinato (operaio) e lavoro d’impresa (imprenditore), che va oltre la lotta di classe, sino a costituire una sorta di aristocrazia del lavoro. Si tratta della “tecnointelligenzia di scienziati cognitivisti, ingegneri, esperti di computer, sviluppatori di videogiochi, e tutti gli specialisti della comunicazione. Impossibilitati ad assoggettarli alla disciplina della catena di montaggio o a rimpiazzarli con delle macchine, i manager hanno impiegato questi lavoratori intellettuali attraverso contratti a tempo determinato”¹⁵.

Si tratta della nascita del lavoro cognitivo-relazionale, da un lato, e del lavoro creativo (o supposto tale), dall’altro. Da questo punto di vista, non sorprende l’assonanza con un altro testo famoso che, pochi anni dopo, conierà il termine di *classe*

¹⁴ Ivi, p. 48. Tale concetto viene ripreso, successivamente, con le stesse parole in R. Barbrook, A. Cameron, *Revised SaC Version*, Borsook, 2000, p. 173.

¹⁵ R. Barbrook, A. Cameron, *The Californian Ideology*, cit.

creativa. Ci riferiamo al noto libro di Richard Florida, in cui si pone l'accento sull'avvento di una nuova classe sociale, quella appunto *creativa*, capace di trasformare i modi in cui comunichiamo, lavoriamo e creiamo *community* nel ventunesimo secolo.¹⁶ Questa nuova classe, costituita allo stesso tempo da scienziati e umanisti, letterati e tecnologi, artisti e romanzieri si configurerebbe come un nuovo gruppo sociale capace di armonizzare la filosofia del *bohémien* e quella del borghese, secondo la terminologia del “Bobo” coniata da David Brooks in *Bobos in Paradise*.¹⁷ La funzione economica di tale classe sarebbe allora quella di generare nuove idee, nuove tecnologie e/o contenuti creativi, rivoluzionando i vecchi modi gerarchici e formali di gestire l'economia e il lavoro. Se questa nuova cultura rappresenta un miscuglio di valori *bourgeois* e *bohémien*, i principi di riferimento vanno ricondotti a caratteristiche quali creatività, individualismo, differenza e merito, dato che “per i membri della *creative class*, ogni aspetto e ogni manifestazione della creatività tecnologica, culturale ed economica è interconnessa e inseparabile dalle altre”.¹⁸

Da queste analisi parrebbe che sia sorta una nuova composizione del lavoro. Ora non c'è dubbio che le trasformazioni strutturali indotte nell'organizzazione tecnologica e produttiva dall'avvento del capitalismo biocognitivo hanno profondamente inciso nelle soggettività e nelle modalità di prestazione lavorativa a livello sia organizzativo sia – direi – antropologico. Le nuove generazioni native-digitali si pongono su una lunghezza d'onda e su canali linguistico-comunicativi del tutto differenti e incomparabili con la generazione della controcultura hippie,

¹⁶ R. Florida, *L'ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*, cit.

¹⁷ D. Brooks, *Bobos in Paradise. The New Upper Class and How They Got There*, Simon & Schuster, New York 2004, dove *bobos* deriva dalla crasi tra *bourgeois* e *bohemian*.

¹⁸ L. Fuiano, *L'emergere della “nuova” classe creativa*, 2006 (www.politicaonline.it/?p=368).

inevitabilmente immersa dall'autoritarismo disciplinare fordista contro cui si era ribellata.

Ma si può parlare di composizione del lavoro in modo effettivo solo se si analizza l'evoluzione della struttura proprietaria e del rapporto capitale-lavoro. Non approfondendo tali questioni, l'ideologia californiana non è altro che il riconoscimento di quella capacità di innovazione sociale che ha sempre caratterizzato la ripresa del capitale. Ne più ne meno di quanto sta succedendo in questi anni, all'indomani del periodo di maggior crisi che il capitalismo ricordi, pari se non superiore alla grande recessione degli anni trenta del secolo scorso.

Anche oggi, infatti, si parla molto di innovazione sociale che, grazie all'evoluzione delle tecnologie comunicative e digitali e la diffusione dei social media, è in grado di organizzare e "catturare" quella che è diventata la base dell'accumulazione capitalistica: la cooperazione sociale, esito della potenza di quel *general intellect* che proprio la cybercultura ha consentito di far emergere. Se dieci anni fa, agli albori della diffusione della flessibilità e della precarizzazione del lavoro, si parlava tanto di creatività, reti (corte o lunghe), cumulatività, immaterialità, in una parola, di *network economy*, oggi si nominano le modalità e gli spazi dell'accumulazione bioeconomica: *coworking*, *cohousing*, riconoscimento, merito, cooperazione, monete complementari, in una parola, *sharing economy*.

Dalla network economy alla sharing economy: proprietà, controllo e condivisione

Nel contesto occidentale, il dibattito sull'idea di proprietà si è sempre concentrato sulla dicotomia tra proprietà privata/individuale e proprietà pubblica/statale. È noto che negli Stati Uniti il tema della proprietà privata riveste un significato quasi "costitutivo" oltre che "costituente", a partire dal mito del Far

West e sino al punto che la proprietà privata coincide con la libertà individuale e la libertà individuale con la sovranità del consumatore.

“Difendo la famiglia, dunque sono favorevole al libero mercato.” Il *cogito ergo sum* del mondo *grassroots* conservatore statunitense è questo. È il diritto di proprietà, il più esteso e radicale possibile, lo strumento principe che, permettendo in modo assai materiale di tenere l’influenza statale lontano dagli affari di famiglia, rende concreta la tutela della vita nascente, della morale naturale, dell’educazione libera e così via.

Non solo sovranità del consumatore ma anche del contribuente, il cittadino, cioè, che compra pagando e che pagando controlla. Che chiede insomma di sapere come vengono impiegati i suoi denari, che domanda di conoscere quali sono i costi dei servizi che il suo denaro acquista, questionando sui rincari per discriminare tra guadagni legittimi e creste illecite, che esige la trasparenza quotidiana delle amministrazioni, dei management e della politica a cui presta i propri soldi affinché l’investimento renda.

Viceversa, i movimenti alternativi, siano quelli della controcultura degli anni sessanta o della cyberglianza degli anni novanta, hanno in comune la messa in discussione della proprietà individuale ma non dell’individuo e della sua libertà. La condivisione, da questo punto di vista, è parte integrante del modo di agire dei movimenti alternativi. Tuttavia, raramente, al di fuori degli esperimenti delle comuni come forma di esodo, tali processi di condivisione hanno condotto alla nascita di modelli produttivi alternativi. La forma “impresa” ha sempre rappresentato il riferimento economico-giuridico principale. Ciò ha significato e significa che la produzione di valore di scambio è prevalente sulla produzione di valore d’uso, che il profitto (individuale) non viene messo in discussione, pur nella commistione – già ricordata – tra lavoro concreto e lavoro astratto.

Abbiamo visto come tale problematica abbia innervato la nascita della cyberglianza. Oggi possiamo dire che nella maggioranza dei casi, lo spirito imprenditoriale ha prevalso su quello sociale. Da questo punto di vista, l'attività imprenditoriale della Grateful Dead Inc. è assai emblematica. In essa sono racchiuse tutte le caratteristiche dell'odierno capitalismo: cooperazione e innovazione sociale, fidelizzazione del consumatore, sperimentazione di nuove forme monetarie. E non può essere altrimenti in un contesto di produzione immateriale e simbolica che della vita e della cultura alternativa fa il suo marchio (brand) di fabbrica. Ci troviamo, così, in un contesto di *sharing economy* (economia della condivisione), dove i processi di sussunzione del lavoro al capitale si modificano e prendono nuova forma. Affronteremo questo aspetto nella conclusione di queste note.

Le nuove modalità di sussunzione del lavoro al capitale: la Grateful Dead economy può essere un possibile antidoto?

Nel capitalismo biocognitivo, sussunzione reale e sussunzione formale sono due facce della stessa medaglia e si alimentano a vicenda. Esse, congiuntamente, danno vita a una nuova forma di sussunzione, che possiamo definire vitale o sussunzione del *general intellect*. Tale nuova forma dell'accumulazione capitalistica moderna evidenzia alcuni aspetti che sono alla base della crisi del capitalismo industriale. Si tratta di analizzare le nuove fonti della ricchezza (e dei rendimenti crescenti) nel capitalismo biocognitivo. Queste fonti derivano dalla crisi del modello di divisione tecnica e sociale generata dalla prima rivoluzione industriale e portato alle estreme conseguenze dal taylorismo e vengono alimentate dal ruolo e dalla diffusione del sapere che obbedisce “a una razionalità sociale cooperativa che sfugge alla

concezione restrittiva del capitale umano”.¹⁹ Ne consegue che viene messo in discussione il tempo di lavoro immediato come principale e unico tempo produttivo con l’effetto che il tempo effettivo e certificato di lavoro non è più l’unica misura della produttività e l’unica garanzia di accesso al reddito. Si attua così una torsione nella tradizionale teoria del valore-lavoro verso una nuova teoria del valore, in cui il concetto di lavoro è sempre più caratterizzato dal “sapere” e si permea con il tempo di vita. Possiamo chiamare questo passaggio come la transizione verso una teoria del valore-sapere²⁰ o teoria del valore-vita,²¹ in cui sapere e vita tendono ad autoalimentarsi a vicenda e dove il principale capitale fisso è l’uomo “nel cui cervello risiede il sapere accumulato dalla società”.²²

Quando la vita diventa forza-lavoro, il tempo di lavoro non è più misurabile in unità di misura standard (ore, giorni). La giornata lavorativa non ha più limiti, se non quelli naturali. Siamo in presenza di sussunzione formale e di estrazione di plusvalore assoluto. Quando la vita diventa forza-lavoro perché il cervello diventa macchina, ovvero “capitale fisso e capitale variabile allo stesso tempo”, l’intensificazione della prestazione lavorativa raggiunge il suo massimo: siamo così in presenza di sussunzione reale ed estrazione di plusvalore relativo.

Tale combinazione delle due forme di sussunzione – che possiamo definire sussunzione vitale²³ – necessita un nuovo sistema di regolazione sociale e di governance politica. Il processo di

¹⁹ R. Herrera, C. Vercellone, *Trasformazioni della divisione del lavoro e General Intellect. Una critica marxista delle teorie della crescita endogena*, in “Economie Appliquée”, 55, 1, 2002, p. 69.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. Fumagalli, C. Morini, *La vita messa a lavoro: verso una teoria del valore-vita. Il caso del valore affetto* in “Sociologia del lavoro”, 115, 2009, pp. 94-117.

²² K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica (“Grundrisse”)*, a cura di Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 725.

²³ A. Fumagalli, *The concept of Subsumption of Labour to Capital. Towards the Life Subsumption in Bio-cognitive Capitalism*, in E. Fisher, C. Fuchs (a cura

salarizzazione ha rappresentato storicamente la modalità principale che ha consentito il comando del capitale sul lavoro in presenza di sussunzione formale. La composizione e la divisione tecnica del lavoro, sia come espressione della separazione tra uomo e macchina sia come disciplinamento e gerarchizzazione della prestazione lavorativa, ha invece caratterizzato la fase della sussunzione reale.

Se il processo di salarizzazione sia diretta sia indiretta²⁴ è ancora lo strumento che, in parte, favorisce la sussunzione formale (basti pensare alla salarizzazione del lavoro di cura, di (ri)produzione, dell'apprendimento, anche se è ancora inesistente per quanto riguarda altre attività di lavoro produttivo, quali il consumo e le relazioni sociali, nonché le attività di svago e culturali), nel capitalismo biocognitivo, la divisione tecnica del lavoro e la separazione tra uomo e macchina non sono più i fattori principali che alimentano la sussunzione reale.

A ciò occorre aggiungere ciò che Federico Chicchi, Emanuele Leonardi e Stefano Lucarelli in una recente pubblicazione chiamano la dissoluzione del rapporto salariole:

È infatti l'esplosione della dinamica salariole come forza motrice della creazione di valore che conduce a interrogarsi sui modi dello sfruttamento contemporaneo e sulle logiche che li informano problematizzando e forzando il potenziale euristico delle categorie di analisi marxiane.²⁵

di), *Reconsidering Value and Labor in the Digital Age*, Palgrave, McMillan, Londra 2015, pp. 224-245.

²⁴ Per salarizzazione indiretta si intende la remunerazione di un rapporto di lavoro che non è caratterizzato da elementi di prescrittività delle mansioni giuridicamente definiti e subordinati sulla base di accordi contrattuali, bensì la remunerazione di prestazioni formalmente indipendenti e autonome, ma di fatto sottoposte a eterodirezione unilaterale. Facciamo riferimento, per esempio, ai vari contratti di collaborazione oggi sempre più diffusi e in massima parte relativi a forme di lavoro cognitivo (partite Iva, opera per conto terzi, consulenze di varia natura) di tipo mono-committente.

²⁵ F. Chicchi, E. Leonardi, S. Lucarelli, *Logiche dello sfruttamento. Oltre la dissoluzione del rapporto salariole*, ombre corte, Verona 2016, p. 15.

La crescita della produttività è sempre più dipendente dallo sfruttamento delle economie dinamiche di apprendimento e di rete, ovvero da rendimenti crescenti di scala che si alimentano con lo scorrere di un tempo che non è più misurabile dall'esterno della prestazione lavorativa, così come il tempo di produzione della fabbrica era misurato dal cronometro applicato ai tempi e ai ritmi delle macchine. L'apprendimento e l'attività di rete, ovvero la generazione e la diffusione dei saperi, sono intrinsecamente legati alla soggettività, alla competenza e all'individualità del lavoratore/trice. I tempi dell'apprendimento e della relazione – i tempi del *general intellect* – diventano oggettivamente non misurabili e pertanto non controllabili e disciplinabili direttamente. In tali attività, la prestazione lavorativa tende a fuoriuscire da un rapporto di subalternità salariale per assumere le forme dell'auto-imprenditorialità, tipica della *sharing economy*. Affinché tale nuova organizzazione *sociale* del lavoro sia comunque in strada nella logica del profitto, è necessario ridefinire nuovi strumenti di controllo, non più basati sul semplice disciplinamento diretto e individuale dei corpi ma sempre più incentrati su forme di controllo sociale indiretto. Già Gilles Deleuze aveva individuato questo passaggio:

Foucault ha collocato le società disciplinari tra il Diciottesimo e il Diciannovesimo secolo; giungono al loro apogeo all'inizio del Ventesimo. Procedono all'organizzazione di grandi ambienti di reclusione. L'individuo non cessa di passare da un ambiente chiuso all'altro, ciascuno dotato di proprie leggi: dapprima la famiglia, poi la scuola ("non sei più in famiglia"), poi la caserma ("non sei più a scuola"), poi la fabbrica, ogni tanto l'ospedale, eventualmente la prigione che è l'ambiente di reclusione per eccellenza.

Deleuze poi aggiungeva, con riferimento alla crisi degli anni settanta:

Ci troviamo in una crisi generalizzata di tutti gli ambienti di reclusione, prigione, ospedale, fabbrica, scuola e famiglia. La famiglia è un “interno” in crisi come tutti gli altri interni, scolastici, professionali ecc. I ministri competenti non smettono di annunciare delle riforme ritenute necessarie. Riformare la scuola, riformare l’industria, l’ospedale, l’esercito, il carcere: ma ciascuno sa che queste istituzioni sono finite, a scadenza più o meno lunga. Si tratta soltanto di gestire la loro agonia e di tenere occupata la gente fino all’installazione di nuove forze che premono alle porte. Queste sono le società del controllo che stanno per sostituire le società disciplinari. “Controllo” è il nome che Burroughs ha proposto per designare questo nuovo mostro e che Foucault riconosce come nostro prossimo avvenire.²⁶

Deleuze sottolinea come nelle società del controllo, l’individuo non è definito da una “firma” e da “un numero” ma da “una cifra”: la cifra è una sorta di password, di codice d’accesso, mentre le società disciplinari sono regolate da parole d’ordine dal punto di vista sia dell’integrazione sia della resistenza. Il linguaggio digitale del controllo è fatto di cifre che segnano l’accesso all’informazione, o il rifiuto.

Non ci si trova più di fronte alla coppia massa/individuo. Gli individui sono diventati dei “dividuali”, e le masse dei campioni statistici, dei dati, dei mercati o delle “banche”.²⁷

È il lato oscuro della rivoluzione digitale, quello contro cui i primi movimenti hacker avevano strenuamente combattuto e che oggi sembra prendere il sopravvento con la diffusione dei meta-data, la loro concentrazione e il loro uso

²⁶ G. Deleuze, *Postscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 234-241.

²⁷ *Ibid.*

unilaterale, grazie anche ai nuovi dispositivi comunicativi che dopo l'11 settembre 2001 pongono l'emergenze sicuri-taria come momento di emergenza che si fa norma (e quindi regola) a discapito di qualsiasi forma di decisionismo anche formalmente borghese. La società del controllo è la *governance* della sussunzione vitale.

I nodi problematici dell'oggi: dal rapporto tra tempo e essere al rapporto tra tempo e desiderio

La velocità del cambiamento e, soprattutto, la sua accelerazione negli ultimi quarant'anni sono state molto elevate. Dobbiamo riconoscere che uno dei fattori che hanno favorito questa accelerazione sono stati proprio i movimenti controculturali e antisistemici degli anni sessanta e novanta. I primi hanno rotto la patina di conformismo immobilista che la disciplina sociale fordista aveva imposto, i secondi hanno indicato dal lato tecnologico e delle nuove forme di organizzazione sociale una via di fuga e una direttrice che ancor oggi non si è esaurita.

Il tema dell'accelerazionismo è stato oggetto di crescente attenzione, non solo per la pubblicazione di un noto manifesto di Nick Srnicek e Alex Williams ma anche e soprattutto perché ha riproposto il tema del futuro dell'umanità.²⁸ La tesi è la seguente: la crisi del 2008 non ha cambiato le sorti del capitalismo globale, al contrario l'ha rafforzato; i movimenti di protesta che in tale crisi sono emersi (i vari Occupy e 15M) non hanno inciso in alcun modo; le risposte "primitiviste" (ritorno al territorio, politiche locali ecc.) messe in campo dalla sinistra radicale si sono rivelate di retroguardia. Nel frattempo, i disastri ecologici,

²⁸ N. Srnicek e A. Williams, *Manifesto for an Accelerationist Politics*, in J. Johnson (a cura di), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, Name, Miami 2013. Per la versione italiana, www.euronomade.info/?p=1328 (trad. di D. Lovaglio e M. Pasquinelli).

sociali ed economici provocati dal neoliberismo hanno compromesso l’idea stessa di futuro.

Per Srnicek e Williams “il futuro ha bisogno di essere costruito”.²⁹ E dovrà essere un “futuro più moderno – una modernità alternativa che il neoliberismo è intrinsecamente incapace di generare”; non solo perché “il capitalismo è un sistema ingiusto e perverso” ma anche perché è “un sistema che trattiene il progresso. Il nostro sviluppo tecnologico è stato soppresso dal capitalismo tanto quanto è stato da esso scatenato”. C’è quindi bisogno di una politica “a proprio agio con una modernità fatta di astrazione, complessità, globalità e tecnologia”: una politica accelerazionista, appunto.³⁰ Di fatto, occorre essere più capitalisti dei capitalisti per produrre la crisi del capitalismo, soprattutto nella sua versione neoliberista. Le contraddizioni che si aprono nel nuovo rapporto umano-macchinico, nella strutturale instabilità della finanza, nella crescente disuguaglianza dei redditi, se non alleviate e corrette – se mai fosse possibile – rappresentano la crisi endogena del sistema più di qualsiasi forma di opposizione e antagonismo.

Ammesso che tali tesi sia realistica, rimane una questione di fondo, a cui non è possibile dare una risposta: se il capitalismo dovesse crollare per le sue stesse contraddizioni in assenza di alcuna forza antagonista “salvifica”, i primi a pagarne le spese sarebbero proprio coloro che oggi soffrono le pene del capitalismo. In particolare, due sono gli aspetti critici: il rapporto tra tempo e essere, ovvero tra potere e autonomia, e il rapporto tra tempo e desiderio.

La musica psichedelica dei Grateful Dead, con le lunghissime jam di improvvisazione, dilata il tempo, la controcultura degli anni settanta vuole riconquistarlo per un suo uso a misura

²⁹ Ivi.

³⁰ Per un approfondimento, cfr. M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale*, cit.

d'uomo, la musica elettronica degli anni novanta ne sottolinea l'accelerazione tecnologica in linea con le aspirazioni di liberazione digitale della controcultura cyber. La musica high-tech dell'ultimo decennio ne è la conferma. Al riguardo, c'è chi parla di musica accelerazionista!³¹

Siamo quindi di fronte a una torsione del rapporto tra lo scorrere del tempo e la definizione della propria soggettività. Se il processo di valorizzazione del capitalismo biocognitivo è sempre più fondato sulla conoscenza e lo spazio, esito della messa a valore delle facoltà vitali degli individui, assistiamo, da un lato, al nascere di una possibile economia dell'abbondanza (essendo la conoscenza e lo spazio, se inteso come spazio internettiano, non soggetti a scarsità), dall'altro, al riconoscimento delle potenzialità del singolo individuo quando si connette con la cooperazione sociale. Il nuovo vincolo diventa oggi il fattore tempo (ventiquattro ore al giorno), l'unica variabile che è oggi soggetta a scarsità.

Su questo *trade-off* si innestano le contraddizioni del presente. I tentativi che oggi vengono esperiti ci parlano della possibilità di immaginare un mondo di "condivisione" (*sharing*) tale da essere in grado di superare la conflittualità, sempre immanente, tra librazione individuale e idea di comunità. Il concetto di *comune*, oltre la dicotomia tra privato e pubblico, rappresenta oggi una prospettiva di futuro.³² Parliamo del *comune* come possibile orizzonte futuro di un nuovo modo di produzione,³³ finalizzato alla produzione di valore d'uso e non di scambio. Ovvero del *comune* come nuova modalità di organizzare la valorizzazione produttiva che è insita dentro

³¹ V. Mattioli, *Appunti per una discografia accelerazionista*, 13 aprile 2015 (www.prismomag.com/appunti-per-una-discografia-accelerazionista).

³² M. Hardt, A. Negri, *Il comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

³³ A. Negri, *Il comune come modo di produzione*, giugno 2016 ([www.euronomade.info/?p=7331](http://euronomade.info/?p=7331)).

di noi, decidendo il come, il quanto e il dove e a vantaggio di chi “produrre”.

Da questo punto di vista – differentemente dalla tematica dei beni comuni – il *comune* potrebbe consentire l'autogestione del proprio tempo e la sostenibilità ecologica, risolvendo la dialettica tra tempo e essere. Allo stesso tempo, è espressione di desiderio e potenzialità, nel momento stesso in cui la produzione di valori d'uso risulta centrale nell'organizzazione *comune* della produzione. Non più solo “da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni”³⁴ ma anche “da ciascuno secondo le proprie potenzialità, a ciascuno secondo i propri sogni”.

Le comuni hippie degli anni sessanta aveva cercato di realizzare questa prospettiva. La stessa abitazione dei Grateful Dead al 710 di Height-Ashbury ne ha rappresentato un esempio. Non hanno retto perché hanno avuto un atteggiamento antitecnologico e soprattutto non erano in grado di garantirsi un'autonomia monetaria e finanziaria. La loro possibilità di sopravvivenza stava nell'isolarsi da quel mondo tradizionale che si voleva combattere e trasformare. L'esodo, da questo punto di vista, era un esodo “destituente”. Oggi, al limite, sarebbe necessario un esodo “costituente”.

La controcultura cyber si poneva invece l'obiettivo di contaminare il mondo tradizionale, con l'obiettivo di esaltare

³⁴ “In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: *Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!*”: K. Marx, *Critica del Programma di Gotha. Note in margine al programma del Partito operaio tedesco, Paragrafo I* (www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/cpg-cp.html).

l'individualità che è presente in ciascuno di noi. Ma invece di contaminare spesso ci si è fatti contaminare. Come scrive Paolo Godani, a proposito dei processi di soggettivizzazione individuale:

Il dispositivo dell'individualizzazione, che abbiamo visto essere un luogo decisivo delle tecnologie di potere contemporanee, è esattamente l'opposto di questa affermazione della potenza, del senso e dell'evento.³⁵

Il processo di sussunzione vitale del capitalismo biocognitivo opera tramite quell'innovazione sociale e tecnologica che la controcultura cyber auspicava liberatoria ma che troppo spesso si è rivelata una gabbia. L'ossessione individualista e anticomunitaria del pensiero *libertarian* di matrice Usa si è così rilevata vincente sullo spirito comunitario hacker degli inizi. Abbiamo già sottolineato come la cartina di tornasole sia rappresentata dal fatto che ogni iniziativa, anche la più alternativa e rivoluzionaria, abbia trovato la sua esplicitazione nella forma “impresa” di matrice capitalistica. E che tale “impresa” – secondo aspetto non meno importante – si muove all’interno di tutti i vincoli monetari e finanziari imposti dal comando capitalista. È evidente che in tali condizioni è inevitabile che qualunque attività alternativa – a meno che non rimanga marginale e quindi insignificante – sia costretta a venire a patti con le gerarchie di mercato e quindi a essere vitalmente sussunta. Ed è in tale modo che il capitalismo, cibandosi delle innovazioni di chi voleva trasformarlo se non addirittura abbatterlo, è in grado di ammodernarsi e a superare le crisi strutturali che periodicamente genera.

³⁵ Cfr. P. Godani, *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l’individuo*, in “Opera viva”, 4 luglio 2016 (operaviva.info/la-vita-comune).

Breve nota conclusiva: verso una psichedelica finanziaria?

Le produzioni controculturali e underground hanno sempre rappresentato una forte spinta innovativa per contrastare l'instabilità strutturale del capitalismo, nelle sue diverse fasi. In tutti i campi, dalle arti, all'economia, alla politica e alla società, hanno favorito l'emergere di nuove soggettività progressive e progressiste. Allo stesso tempo, hanno creato contraddizioni e linee di fratture che hanno spinto in avanti la storia.

Se dovessimo in poche parole definire l'eredità che i movimenti controculturali e cyber ci hanno lasciato, potremmo dire che essi hanno anticipato le attuali forme della valorizzazione capitalistica. Ma l'esito che ne è scaturito è stato assai diverso da quello auspicato. Il contesto economico attuale, infatti è caratterizzato da due fenomeni che hanno ridefinito il *core* dei processi di accumulazione, all'epoca non completamente prevedibili: la globalizzazione e la finanziarizzazione, con la conseguente frammentazione delle soggettività e la necessità di ripensare adeguati processi di ricomposizione di un lavoro che sempre più coincide e sussume la stessa esistenza umana. Si noti che sia i movimenti controculturali degli anni sessanta sia quelli cyber hanno sempre cercato di valorizzare la vita umana con l'obiettivo di creare le premesse per un mondo liberato e autodeterminato. Ma ciò che è mancato è, in ultima analisi, la definizione di una cassetta degli attrezzi in grado di garantire questa autonomia. E quando parliamo di autonomia ci riferiamo non solo alla capacità di sviluppare una libera e consapevole autodeterminazione dell'individuo sul piano culturale e politico ma anche alla possibilità di dotarsi di sostenibilità economica e finanziaria. Quest'ultima, infatti, è la condizione necessaria, anche se non sufficiente, affinché le iniziative controculturali e alternative siano in grado di autosostenersi senza correre il rischio di essere sussunte. In

questa ottica, i primi elementi di questa nuova cassetta degli attrezzi sono costituiti:

– dall'implementazione di una moneta alternativa, in grado di definire un circuito monetario-finanziario alternativo, non assimilabile a quello capitalistico, non condizionato dalle oligarchie finanziarie, ma finalizzato a creare le basi per una psichedelia finanziaria dal basso;³⁶

– dall'introduzione di un reddito di base incondizionato, inteso come remunerazione della vita messa a valore, finanziato dalla stessa moneta alternativa.³⁷

Allora, si potrà cominciare a parlare, all'interno di un esodo, questa volta, costituente, di *comun(e)ismo*.³⁸

³⁶ E. Braga, A. Fumagalli (a cura di), *La moneta del comune*, cit.

³⁷ Bin-Italia (a cura di), *Un reddito garantito ci vuole. Ma quale? Strumento di libertà o gestione della povertà?*, in “Quaderno per il reddito”, 3, aprile 2016 (www.bin-italia.org/wp-content/uploads/2016/04/QR3_impaginato/Layout-1-3.pdf).

³⁸ P. de Bagato, *Comun(e)ismo. Lettera a Michele quarantun anni dopo*, in C. Morini, P. Vignola (a cura di), *Piccola enciclopedia precaria*, Agenzia X, Milano 2015, pp. 229-232.



REVOLUTIONARY INTERCOMMUNAL DAY OF SOLIDARITY FOR

BOBBY SEALE

CHAIRMAN OF THE BLACK PANTHER PARTY
Political Prisoner

ERICKA HUGGINS

BLACK PANTHER PARTY
Political Prisoner

ANGELA DAVIS

Political Prisoner

RUCHELL MAGEE

Political Prisoner

And
**POST-BIRTHDAY
CELEBRATION For
HUEY P. NEWTON**

MINISTER OF DEFENSE
AND SUPREME COMMANDER
OF THE BLACK PANTHER PARTY

SPEAKERS:
**Huey P.
Newton**
**Kathleen
Cleaver**

COMMUNICATIONS SECRETARY
BLACK PANTHER PARTY

Music By
The Grateful Dead

FRIDAY, MARCH 5TH, 1971
7:00 PM to 11:00 PM
OAKLAND AUDITORIUM ARENA
10 - TENTH STREET
OAKLAND, CALIFORNIA



Plus Revolutionary Singers
The LUMPER
Of The Black Panther Party
backed by THE FREEDOM MESSENGERS
Also THE VANGUARDS

Black Panther Party Community Information Center:
731 E. 78th St. 2043 E. Stockwell
Los Angeles Compton
750-5509 636-1763/4

Alprentice 'Bunchy' Carter Free Clinic
3223 S. Central
Los Angeles
233-7044

Ringraziamenti

Il lavoro su *Grateful Dead economy* è stato caratterizzato da molteplici rapporti di amicizia e di discussione con decine di amici e compagni/compagne con le/i quali ho avuto modo di scambiare opinioni e azioni politiche, ma il primo ringraziamento lo vorrei rivolgere a Giovanni Musio (di cui ho perso le tracce) che mi regalò *Live/Dead* nel 1972. Il secondo è per tutti gli hippie di quell'epoca che frequentavano la fiera di Senigallia.

Per tutti gli altri la lista sarebbe infinita, ma alcuni li voglio ringraziare ugualmente. Giorgio Griziotti e Massimiliano Guareschi hanno letto una prima stesura e hanno contribuito a migliorarne la forma. Stefano Lucarelli mi ha accompagnato alla proiezione del film sulla reunion dei Grateful Dead a cinquant'anni dalla nascita della formazione nel luglio 2015, dove oltre a noi due erano presenti ben altre cinque persone!¹ Salvo Leonardi, tra i cultori più sapienti della musica dei Dead. Riccardo Bellofiore, con il quale anche sul piano musicale del rock psichedelico (a lui piacciono di più i Jefferson Airplane) ho potuto manifestare divergenze e non solo sulla teoria economica. Alex Foti che mi ha regalato un libro preziosissimo: *The Deadheads Taping Compendium*.² Giorgio Bonazzi, alias “Mingus” e Carlo Cuccomarino, con i quali ho avuto modo di scambiare buona musica e buon cibo. Vorrei ringraziare anche tanti altri, tra cui Matteo Tassinari, sapiente cultore musicale.

¹ Ricordo che i Grateful Dead sono assai poco conosciuti in Italia se non in ambiti particolari. Per esempio, per la più nota stazione radio commerciale di musica rock, Virgin Music, i Grateful Dead di fatto non sono mai esistiti!

² M. Getz, J.R. Dwork (a cura di), *The Deadheads Taping Compendium, I, 1959-74*, cit.

Ringrazio Piero Scaruffi che ha scritto pagine esemplari, sulla musica dei Grateful Dead e Cristina, se non altro per l'enorme pazienza e amore dimostratomi nel passare ore ad ascoltare i Grateful Dead senza troppo lamentarsi.

Ecco, questo libro è dedicato anche a tutta la “musica puzzolente”, la nostra musica.

Una dedica particolare a mia figlia Sole, perché anche lei possa un giorno trovarsi nell'imbarazzo della scelta di fronte a contributi musicali di alto valore innovativo e sociale. Se succederà, vorrà dire che le cose staranno cambiando.

Principali libri citati

- Alquati R., *Lavoro e attività*, manifestolibri, Roma 1997.
- Anitori R., *Vite insieme. Dalle comuni agli ecovillaggi*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- Austin J.L., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Torino 1987.
- Azais C., Corsani A., Dieuaide P. (a cura di), *Vers un capitalisme cognitif*, L'Harmattan, Paris 2001.
- Baldwin S., Lessard B., *I forzati della rete*, Fazi, Roma 2001.
- Barbrook R., Cameron A., *The Californian Ideology*, in "Science as Culture", 6, 1, 1996.
- Barlow J.P., *Dichiarazione di indipendenza del Cyberspazio*, Davos (Svizzera) 8 febbraio 1996: www.eff.org/~barlow.
- Basset C., Grushkin P., Grushkin J. (a cura di), *The Official Book of Deadheads*, Headlands Press, New York 1983.
- Bazzigaluppo L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Bey H. (Peter Lamborn Wilson), *T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome*, ShaKe Edizioni, Milano 1996.
- Bin-Italia (a cura di), *Un reddito garantito ci vuole. Ma quale? Strumento di libertà o gestione della povertà?*, in "Quaderno per il reddito", 3, aprile 2016 (www.bin-italia.org/wp-content/uploads/2016/04/QR3_impaginato_Layout-1-3.pdf).
- Bologna S., Fumagalli A. (a cura di), *I lavoratori autonomi di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Bologna S., Rawick G.P., Gobbini M., Negri A., Ferrari Bravo L., Gambino F. (a cura di), *Operai e Stato*, Feltrinelli, Milano 1972.
- Bonazzi G., *Il tubo di cristallo. Modello giapponese e fabbrica integrata alla Fiat*, il Mulino, Bologna 1993.
- Braga E., Fumagalli A. (a cura di), *La moneta del comune. La sfida dell'istituzione finanziaria del comune*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- Brand S., *The Last Whole Earth Catalog*, 1972.
- Brooks D., *Bobos in Paradise. The New Upper Class and How They Got There*, Simon & Schuster, New York 2004.
- Caronia A., *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, ShaKe Edizioni, Milano 2008.

- Cavalli A., Martinelli A. (a cura di), *Gli studenti americani dopo Berkeley*, Einaudi, Torino 1969.
- Chicchi F., Leonardi E., Lucarelli S., *Logiche dello sfruttamento. Oltre la dissoluzione del rapporto salariale*, ombre corte, Verona 2016.
- Churchill W., Watt J.V. (a cura di), *Agents of repression. The FBI's Secret War Against the Black Panther Party and the American Indian Movement*, South End Press, Boston 1988.
- Clarke J., *Jerry Garcia dei Grateful Dead: lo Steve Jobs del rock and roll* (www.forbes.com/sites/johnclarke/2012/04/30/grateful-deads-jerry-garcia-the-steve-jobs-of-rock-and-roll).
- Clastres P., *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, Elèuthera, Milano 2013.
- Codeluppi V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Cohen R., Zelmik R.E., *The Free Speech Movement. Reflections on Berkeley in the 1960's*, University of California Press, 2002.
- Cominu S., *Lavoro cognitivo e industrializzazione*, in "Sudcomune", 0, DeriveApprodi, giugno 2015.
- Coriat B., *Ripensare l'organizzazione del lavoro: concetti e prassi nel modello giapponese*, Dedalo, Bari 1993.
- Cowell M., Hyne K., *Scientific Examination of the Lydian Precious Metal Coinages*, in Ramage A., Craddock P. (a cura di) *King Croesus' Gold: Excavations at Sardis and the History of Gold Refining*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- de Bagato P., *Comun(e)ismo. Lettera a Michele quarantun anni dopo*, in Morini C., Vignola P. (a cura di), *Piccola enciclopedia precaria*, Agenzia X, Milano 2015.
- De Collibus F.M., Mauro R., *Hacking finance*, Agenzia X, Milano 2016.
- Deleuze G., *Postscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata 2000.
- De Simone D., Giustini M., FAZ. *Financial Autonomous Zone*, in Braga E., Fumagalli A. (a cura di), *La moneta del comune. La sfida dell'istituzione finanziaria del comune*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- Di Corinto A., Tozzi T., *Hacktivism. La libertà nelle maglie della rete*, manifestolibri, Roma 2002.
- Doctorow C., *Down and Out in the Magic Kingdom*, A Tom Doherty Associated Book, New York 2003.
- Doggett P., *There's A Riot Going On. Rock Stars, and the Rise and Fall of 60s Counter-culture*, Canongate Books, Edinburgh 2008.
- Draper H., *La rivolta di Berkeley*, Einaudi, Torino 1966.
- Erodoto, *Storie*, I, fr. 94, Mondadori, Milano 2000.

- Ferrara P., *Rethinking Money. The Rise Of Hayek's Private Competing Currencies*, maggio 2013 (www.forbes.com/sites/peterferrara/2013/03/01/rethinking-money-the-rise-of-hayeks-private-competing-currencies).
- Florida R., *L'ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*, Mondadori, Milano 2003.
- Florida R., *La classe creativa*, Mondadori, Milano 2006.
- Formenti C., *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano 2011.
- Formenti C., *Incantati dalla rete*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Formenti C., *Utopie letali. Contro l'ideologia post-moderna*, Jaca Book, Milano 2013.
- Francescato D., Francescato G., *Famiglie aperte: la comune*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Frayssé O., *How the Us Counterculture Redefined Work for the Age of the Internet*, in Frayssé O., O'Neil M. (a cura di), *Digital Labour and Prosumer Capitalism: The Us Matrix*, Palgrave, London 2015.
- Fuiano L., *L'emergere della "nuova" classe creativa*, 2006 (www.politicaonline.it/?p=368).
- Fumagalli A. (a cura di), *Finanza fai da te*, DeriveApprodi, Roma 2001.
- Fumagalli A., *Conoscenza e bioeconomia*, in "Filosofia e questioni pubbliche", 9, 1, ottobre 2004.
- Fumagalli A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Carocci, Roma 2007.
- Fumagalli A., *Sai cos'è lo spread?*, Bruno Mondadori, Milano 2012.
- Fumagalli A., *Le trasformazioni del lavoro autonomo tra crisi e precarietà: il lavoro autonomo di terza generazione*, in "Quaderni di ricerca sull'artigianato", 2, 2015.
- Fumagalli A., *The concept of Subsumption of Labour to Capital. Towards the Life Subsumption in Bio-cognitive Capitalism*, in Fisher E., Fuchs C. (a cura di), *Reconsidering Value and Labor in the Digital Age*, Palgrave, McMillan, Londra 2015.
- Fumagalli A., Giannelli G., *Il fenomeno Bitcoin: moneta alternativa o moneta speculativa?* (effimera.org/il-fenomeno-bitcoin-moneta-alternativa-o-moneta-speculativa-gianluca-giannelli-e-andrea-fumagalli).
- Fumagalli A., Morini C., *La vita messa a lavoro: verso una teoria del lavorovita. Il caso del valore affetto*, in "Sociologia del lavoro", 115, 2009.
- Fumagalli A., Morini C., *Segmentation du travail cognitif et rente salariale*, in "Multitudes", 32, 2008.
- Getz M., Dwork J.R. (a cura di), *The Deadbeads Taping Compendium, vol. I, 1959-74*, Owl Books, New York 1998.
- Godani P., *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, in "Opera viva", 4 luglio 2016 (operaviva.info/la-vita-comune).
- Graeber D., *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2006.

- Grateful Dead Archive: <https://archive.org/details/GratefulDead>.
- Grim R., *This Is Your Country on Drugs. The Secret History of Getting High in America*, John Wiley & Sons, New Jersey 2009.
- Halloway J., *Noi siamo la crisi del lavoro astratto*, intervento al seminario di UniNomade, Bologna, 11-12 marzo 2006, dattiloscritto.
- Hardt M., Negri A., *Il comune. Oltre il privato e il pubblico* Rizzoli, Milano 2010.
- Hayek von F., *La denazionalizzazione della moneta*, Etas, Milano 2001.
- Herrera R., Vercellone C., *Trasformazioni della divisione del lavoro e General Intellect. Una critica marxista delle teorie della crescita endogena*, in “Economie Appliquée”, 55, 1, 2002.
- Holmgren D., *Permacultura. Come progettare e realizzare modi di vivere sostenibili e integrati con la natura*, Arianna, Roma 2012.
- Kelly K., *Out of Control*, Apogeo, Milano 1996.
- Kelly K., *Nuove regole per un mondo nuovo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1999.
- Keynes J.M., *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino 1978.
- Leight E., President Obama Calls the Grateful Dead an 'Iconic American Band' in Touching Tribute, in “Billboard”, 5 luglio 2015.
- Levy P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologia*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Levy S., *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, Shake Edizioni, Milano 1996.
- Lietaer B., Dunne J., *Rethinking Money: How New Currencies Turn Scarcity into Prosperity*, Berret-Koeler Publisher, San Francisco 2013.
- Malvinni D., *Grateful Dead and the Art of Rock Improvisation*, Scarecrow Press, Plymouth 2013.
- Marazzi C., *Linguaggio e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2002.
- Marazzi C., *Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L'ammortamento del corpo macchina*, in Laville J.L., Marazzi C., La Rosa M., Chicchi F. (a cura di), *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma 2005.
- Marazzi C., *Il comunismo del capitale*, ombre corte, Verona 2015.
- Markoff J., *What the Dormouse Said. How the Sixties Counter culture Shaped the Personal Computer Industry*, Penguin Books, New York 2005.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, III manoscritto, ap. *Il denaro*, fr. XLI (www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Manoscritti/denaro.html).
- Marx K., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata 2008 (www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/criticahegel.htm).

- Marx K., *Critica del Programma di Gotha. Note in margine al programma del Partito operaio tedesco. Paragrafo I* (www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/cpg-cp.htm).
- Marx K., *Il capitale*, a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica ("Grunderisse")*, a cura di Backhaus G., Einaudi, Torino 1976.
- Mattioli V., *Appunti per una discografia accelerazionista*, 13 aprile 2015 (www.prismomag.com/appunti-per-una-discografia-accelerazionista).
- McNally D., *A Long Strange Trip. The Inside History of Grateful Dead*, Three Rivers Press, New York 2003.
- Merywether N., *Shadow Boxing the Apocalypses. An alternative History of the Grateful Dead*, Grateful Dad Record, San Francisco 2015.
- Morini C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.
- Moulier-Boutang Y., *Le capitalisme cognitif. Comprendre la nouvelle grande transformation et ses enjeux*, Amsterdam, Paris 2007.
- Nieves E., *Our Towns; Ithaca Hours: Pocket Money For Everyman*, in "New York Times", 21 gennaio 1996.
- Negri A., *Il comune come modo di produzione*, giugno 2016 (www.euronomade.info/?p=7331).
- Negri A., *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
- Nelson R., Winter S., *An Evolutionary Theory of Technical Change*, Belknap Press, Boston 1982.
- Ohno T., *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale*, Einaudi, Torino 2004.
- Orléan A., *Dall'euforia al panico. Pensare la crisi finanziaria e altri saggi*, ombre corte, Verona 2010.
- Pasquinelli M. (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, ombre corte, Verona 2015.
- Pedemonte E., *Personal Media. Storia e futuro di un'utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Priore M., Sabel C., *Le due vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile*, Isedi, Torino 1987.
- Revelli M., *Economia e modello sociale nel passaggio tra fordismo e toyotismo*, in Ingrao P., Rossanda R. (a cura di), *Appuntamenti di fine secolo*, manifestolibri, Roma 1995.
- Rifkin J., *La terza rivoluzione industriale: come il "potere laterale" sta trasformando l'energia, l'economia e il mondo*, Mondadori, Milano 2011.
- Robbins L., *The Nature and Significance of Economic Science*, McMillan, London 1935.

- Roio D. aka Jaromil, *La fine del tabù della moneta*, in Braga E., Fumagalli A. (a cura di), *La moneta del comune. La sfida dell'istituzione finanziaria del comune*, Derive Approdi, Roma 2015.
- Rudd M., *Underground. My Life with SDS and Weather Underground*, Harper Collins, New York 2009.
- Sachy M. aka Radium, *Freecoin: la cripto-blockchain come bene comune*, in Braga E., Fumagalli A. (a cura di), *La moneta del comune. La sfida dell'istituzione finanziaria del comune*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- Scaruffi P., *Grateful Dead*, 1990 (www.scaruffi.com/vol2/grateful.html).
- Shirky C., *Surplus cognitivo*, Codice edizioni, Milano 2010.
- Simonetti W., Paolo Virno, *Dell'esodo* (simonettiwalter.wordpress.com).
- Srnicek N., Williams A., *Manifesto for an Accelerationist Politics*, in Johnson J. (a cura di), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, Name, Miami 2013. Per la versione italiana: www.euronomade.info/?p=1328 (trad. di D. Lovaglio e M. Pasquinelli).
- Stallman R., *GNU Manifesto*, 1985: (www.gnu.org/gnu/manifesto.it.html).
- Sterling B., *Giro di vite contro gli hacker*, Mondadori, Milano 2004.
- Sterling B. (a cura di), *Mirrorshades*, Bompiani, Milano 1994.
- Taylor D., *Estate d'amore e di rivolta. Con i Beatles nella Summer of love*, ShaKe Edizioni, Milano 1997.
- Terranova T., *Network Culture*, manifestolibri, Roma 2006.
- Tronti M., *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- Turner F., F. Turner, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, The Whole Earth Network and the Rise of Digital Utopianism*, The University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Vecchi B., *La rete dall'utopia al mercato*, Ecommons, Roma 2015.
- Vercellone C. (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, manifestolibri, Roma 2006.
- Vercellone C., *Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistematica del capitalismo cognitivo*, in Fumagalli A., Mezzadra S. (a cura di), *Crisi dell'economia globale*, ombre corte, Verona 2009.
- Vincent R., *Party Music. The Inside Story of the Black Panthers' Band and How Black Power Transformed Soul Music*, Lawrence Hill Books, Chicago 2013.
- Virno P., *Esercizi di esodo*, ombre corte, Verona 2002.
- Virno P., *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma 2002.
- Virno P., *Un movimento performativo*, aprile 2005 ([republicart.net/disc/precariat/virno01_it.htm](http://publicart.net/disc/precariat/virno01_it.htm)).
- Weir W., *In the Spirit: Conversation with the Spirit of Jerry Garcia*, Three River Press, New York 1999.
- Wolfe T., *Electric Kool-Aid Acid Test*, Mondadori, Milano 2013.

Bibliografia italiana sui Grateful Dead

- Aa.Vv. (dagli archivi della fanzine Golden Road), *La sinapsi celestiale. Nuove conversazioni con i Grateful Dead*, Tarab Edizioni, Firenze 1998.
- Bolelli F. (a cura di), *Jerry Garcia. Riflessioni e illuminazioni della chitarra magica dei Grateful Dead*, Castelvecchi Editore, Roma 1996.
- Cotto M. (a cura di), *Grateful Dead. Testi con traduzione a fronte*, Arcana, Roma 1991.
- Gans D., *Il simposio psichedelico. Conversazioni con i Grateful Dead*, Tarab Edizioni, Firenze 1996.
- Radice G., *Grateful Dead*, Fabbri Editore, Miano 1983.
<https://bluesjana.wordpress.com>.
www.ondarock.it/rockedintorni/gratefuldead.htm.
www.scaruffi.com/vol2/grateful.html.

Finito di stampare nel mese di novembre 2016
presso Digital Team, Fano (PU)