

Silvia Federici

Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej¹

Oto perspektywa zwykłych mieszkańców planety: ludzkich istot, wraz z ich ciałami, potrzebami i pragnieniami, których najistotniejszą tradycją jest współpraca na rzecz tworzenia i podtrzymywania życia. Dziś jednak skazani jesteśmy na wykonywanie tej pracy w warunkach cierpienia i izolacji – od siebie samych, od przyrody oraz dóbr wspólnych wypracowanych przez pokolenia.

(“The Great Eight Masters and the Six Billion Commoners”, The Emergency Exit Collective, Bristol, Dzień 1 Maja, 2008)

Praca kobiet na rzecz utrzymania życia oraz wkład dóbr wspólnych w przetrwaniu ludzi są idealizowane, co skutkuje uniewidacznianiem ich konkretnej roli i ma te same korzenie... Kobiety są bowiem traktowane jak dobra wspólne, a dobra wspólne jak kobiety...

(Maria Mies i Veronica Benholdt-Thomsen, "Obrona, odzyskiwanie i ponowne wynalezienie dóbr wspólnych" [ang. „Defending, Reclaiming, Reinventing the Commons”], 1999)

Reprodukcja poprzedza produkcję. “Uderzasz w kobiety, uderzasz w skałę”²

(Peter Linebaugh, The Magna Carta Manifesto, 2008)

Wstęp. Dlaczego dobra wspólne?

Przynajmniej od chwili, gdy 31 grudnia 1993 roku Zapatyści przejęli główny plac (tzw. *Zocalo*) w San Cristobal w stanie Chiapas w proteście przeciw zniesieniu konstytucyjnego prawa ludności wiejskiej w Meksyku do wspólnej ziemi *ejido*³, koncepcja „dóbr wspólnych” [*commons*] nabiera

¹ Tekst *Feminism and the Politics of the Commons* po raz pierwszy zamieszczony został w zbiorze kolektywu Team Colors *Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States* (AK Press, 2010) oraz na łamach czasopisma online *The Commoner* (nr 14/2011, URL: www.thecommoner.org). Problemów przysparza polskie tłumaczenie angielskiego słowa *the commons*: w wolnym tłumaczeniu oznacza one „to, co wspólne”, znaczeniowo odsyła zarówno do wspólnoty (ludzi), jak i dóbr wykorzystywanych lub współtworzonych na rzecz wspólnoty. W potocznej angielszczyźnie odnosi się raczej do jakości, niż rzeczy („wspólny”, „pospolity”, rzadziej „wspólna ziemia” czy „błonie”). W sensie używanym przez autorkę odnosi się ono do relacji między ludźmi, ich środowiskiem i sposobami życia, oraz wartości tej relacji w życiu społecznym, co można by oddać określeniem „wspólnotowości”. Chodzi zatem o wspólne dobra (zasoby materialne i niematerialne, instytucje i więzi), w ich relacji do dobra wspólnego (dobrobytu). Określenie „dobra wspólne” (zarówno w sensie dobrobytu, ale też różnorodnych zasobów oraz instytucji) wydaje się najlepszym, choć niedoskonałym, odpowiednikiem *the commons*. Autorka wprowadza też dystynkcje między dobrem wspólnym a dobrami wspólnymi (*common* i *commons*). Warto dodać, iż *The Commoner* opublikował także specjalny numer na temat dóbr wspólnych i opieki, nr 15. Zima 2012 <http://www.commoner.org.uk/?p=114> [przyp. tłum.].

² *Touch the woman, touch the rock* (ang.) – powiedzenie Afrykanek z czasów walk przeciw apartheidowi w RPA, podkreślające siłę kobiet; [przyp. tłum; URL: <http://sojo.net/blogs/2008/10/31/you-touch-woman-you-touch-rock>]

³ *Ejidal* (hiszp.) – tradycyjna, mająca swoje korzenie w czasach Azteków, meksykańska forma współ-posiadania i wspólnego użytkowania ziemi rolnej. Zniesiona przez europejskich kolonizatorów, została przywracana w rewolucyjnej Konstytucji 1917 roku oraz późniejszych reformach rolnych w I poł. XX wieku. W 1991 pod naciskiem NAFTA, prezydent Meksyku wyeliminował konstytucyjne prawo do *ejido*, argumentując że są mało produktywne. Zmiana ta, a w rzeczywistości prywatyzacja i utowarowienie, spowodowała masowe wywłaszczenie i utratę podstaw do życia ogromnej liczby ludności wiejskiej [źródło: Wikipedia]. Por. przypis 5 na temat groźby ziemi

popularności w środowiskach radykalnej lewicy na świecie, stając się miejscem zbieżności ruchów anarchistycznych, marksowskich / socjalistycznych, ekologicznych i eko-feministycznych⁴.

Jest wiele powodów dla których ta – wydawałoby się – archaiczna idea znalazła się w centrum politycznych dyskusji współczesnych ruchów społecznych. Dwa z nich są szczególnie istotne. Z jednej strony był to upadek państwowego modelu rewolucji, który przez dekady wyczerpywał energie ruchów radykalnych w tworzeniu alternatyw wobec kapitalizmu. Z drugiej, neoliberalne próby podporządkowania wszelkich form życia i wiedzy logice rynków unaocznili nam zagrożenie życia w świecie, w którym nie będziemy mieli dostępu do mórz, lasów, zwierząt i bliskich nam istot, w żaden inny sposób niż poprzez wymianę pieniężną. „Nowa runda grodzień”⁵ uwidoczniała nam nie tylko świat własności komunalnej czy publicznej, ale też relacje, które traktowaliśmy jako wymarłe, bądź nieistotne zanim zostały zagrożone przez prywatyzację⁶. Koncepcja nowych grodzień pozwoliła zobaczyć, że jest przeciwnie: dobra wspólne nadal istnieją, a ich nowe formy są cały czas tworzone, nawet tam gdzie wcześniej nie istniały, na przykład w Internecie.

W takim kontekście idea dóbr/dobra wspólnego wniosła logiczną i historyczną alternatywę, zarówno dla opozycji własność prywatna – publiczna, jak i dla podziału Państwo – Rynek. Pozwoliła nam więc odrzucić fikcję, że oba człony tej opozycji wykluczają się nawzajem oraz to, że opozycja ta wyczerpuje nasze polityczne możliwości. Ponadto, koncepcja dobra wspólnego ideologicznie jednoczyła ruch radykalnej lewicy wokół prefiguracji wspólnotowego i kooperatywnego społeczeństwa, które ruch ten stara się tworzyć. Nie mniej jednak wieloznaczność i duże różnice w interpretacji pojęcia dobra wspólnego wymagają wyjaśnień, jeśli chcemy zamienić zasadę wspólnotowości w spójny polityczny projekt⁷.

Co w takim razie konstytuuje wspólnotę? Mamy mnóstwo przykładów: ziemia, woda, dobra cyfrowe, usługi publiczne; nasze prawa nabyte (np. emerytury z powszechnego ubezpieczenia społecznego) również są opisywane jako dobra wspólne, podobnie jak języki, biblioteki czy

[przyj. tłum.].

⁴ Kluczowym źródłem dotyczącym polityk oraz teorii dóbr wspólnych jest brytyjskie elektroniczne czasopismo „The Commoner”. Pierwszy jego numer ukazał się w 2001 roku.

⁵ Grodzień ziemi, ang. *land enclosures* – pojęcie to odnosiło się pierwotnie do długotrwałego, mającego miejsce w okresie między XV a XIX wiekiem w Anglii, procesu parcelacji ziemi, w wyniku której ziemia użytkowana przez lokalne wspólnoty (gminy), została podzielona (ogrodzona) na części będące własnością pojedynczych podmiotów. Integralną częścią tego procesu była też zamiana pól na pastwiska, co było bardziej opłacalne dla właścicieli ziemskich, ale wiązało się z ograniczaniem produkcji żywności na własne potrzeby i niszczeniem domów ludności wiejskiej. Proces, w podobnym kształcie, jest dosyć powszechny w sensie historycznym i geograficznym. Wywołał on masowy opór ludności wiejskiej (i nadal wywołuje w niektórych częściach świata, np. w Indiach, Afryce Południowej i Ameryce Południowej). Jego konsekwencją jest nie tylko zniszczenie dobra wspólnego, jakim jest ziemia komunalna, ale też wywłaszczenie ubogich grup ludzi, którzy nie są w stanie przeżyć z małych działek ziemi. Wywołał masowe migracje do miast, stając się warunkiem rewolucji przemysłowej. Grodzień były w oczywisty sposób związane z interesem wielkich właścicieli ziemskich. Marks wskazuje, iż procesy grabieży były nieodzownym elementem pierwotnej akumulacji kapitału (*Kapitał*, tom II); por. Polanyi 2010. Nowa runda grodzień odnosi się do współczesnego kontekstu; David Harvey wskazuje na kontynuację akumulacji przez wywłaszczenie (2003). Por. *ejidal* w przypisie 3 [przyj. tłum.].

⁶ Przykładem są walki wielu społeczności lokalnych żyjących w Maine przeciwko przywłaszczeniu tamtejszych źródeł wody przez firmę Nestle, która butelkowała i sprzedawała wodę jako Poland Spring. Ta kradzież uzmysłowiła ludziom, jak ważne są ich źródła i otaczające je warstwy wodonośne. Sprawiała też, że stały się one rzeczywistymi dobrami wspólnymi. „Food and Water Watch”, Czerwiec 2006. [W oryginalnym tekście jest „Portland Spring”, jest to błąd – kontrowersyjna woda wzięła nazwę od źródeł w mieście Poland w stanie Maine; przyp. tłum.]

⁷ Doskonałym przykładem współczesnych debat na temat dóbr wspólnych dostarcza aktualny numer brytyjskiego czasopisma *Turbulence* (Grudzień 5, 2009) [www.turbulence.org].

zbiorowe wytwory dawnych kultur. Tylko czy wszystkie te dobra wspólne mają takie same znaczenie w perspektywie budowania antykapitalistycznej strategii? Czy są ze sobą zgodne/spójne? I jak możemy być pewne, że nie są one tylko projektem jedności, którą trzeba dopiero zbudować?

Biorąc pod uwagę wszystkie te pytania, przyjrzę się w tym eseju polityce dóbr wspólnych z feministycznej perspektywy. Rozumiem przez to punkt widzenia ukształtowany w trakcie walk przeciwko dyskryminacji płciowej oraz walk związanych z pracą reprodukcyjną, która stanowi – cytując Linebaugh'a – skałę, na której jest zbudowane społeczeństwo. Reprodukacja jest też zagadnieniem, pod kątem którego musimy przetestować każdy model organizacji społecznej. Feministyczna interwencja w debatę o polityce dóbr wspólnych wydaje mi się konieczna, aby lepiej ją zdefiniować i poszerzyć jej ramy dotychczas zdominowane przez męską optykę, ale i doprecyzować to, na jakich warunkach zasada dóbr wspólnych może być podstawą antykapitalistycznego programu. Zadanie to jest szczególnie istotne ze względu na dwie kwestie.

Globalne dobra wspólne – dobra wspólne Banku Światowego

Po pierwsze, przynajmniej od początku lat 90., język dóbr wspólnych został zawłaszczony przez Bank Światowy i ONZ oraz zaprzęgnięty w służbę prywatyzacji. Pod pretekstem ochrony bioróżnorodności oraz zachowania „globalnych dóbr wspólnych”, Bank przemieniał lasy deszczowe w ekologiczne rezerваты, usuwając przy tym ludność, która utrzymywała się dzięki nim przez stulecia, udostępniając je z kolei tym, którzy wcale ich nie potrzebują, ale mogą za nie zapłacić – np. poprzez eko-turystykę⁸. Z kolei ONZ, również pod pretekstem zachowania wspólnego dziedzictwa ludzkości, dokonało rewizji międzynarodowego prawa w zakresie dostępu do oceanów, umożliwiając rządów koncentrację własności wód morskich⁹.

Idea adaptacji dóbr wspólnych do warunków rynkowych to pomysły propagowane nie tylko przez ONZ i Bank Światowy. Motywowana różnymi interesami rewaloryzacja dóbr wspólnych stała się modna wśród głównonurtowych ekonomistów i kapitalistycznych planistów. Świadczy o tym powiększająca się literatura akademicka na ten temat oraz pokrewne mu hasła, jak: „kapitał społeczny”, „ekonomia daru” czy „altruizm”. Świadectwem uznania dla tej tematyki jest Nagroda Nobla w dziedzinie ekonomii przyznana w 2009 światowej liderce w badaniach dóbr wspólnych – politolożce Elinor Ostrom¹⁰.

Stratedzy i planiści rozwoju spostrzegli, że przy odpowiednich warunkach, kolektywne zarządzanie zasobami naturalnymi może być bardziej sprawne, a przy tym mniej konfliktowe niż prywatyzacja.

⁸ Ważnym głosem w tym temacie jest artykuł Any Isla „Who Pays for the Kyoto Protocol? [Kto płaci za protokół z Kioto?]” (2009), gdzie autorka opisuje, jak zachowanie bioróżnorodności stało się pretekstem dla Banku Światowego i innych instytucji międzynarodowych, aby ograniczyć dostęp do lasów deszczowych. Argumentem było to, że są one „pochłaniaczem dwutlenku węgla” [ang. *carbon sink*] oraz „generatorem tlenu”, w: Ariel Salleh (red.), *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*, (2009) s. 199; [teksty Salleh po polsku znajdują się w Bibliotece Online Think Tanku Feministycznego w zakładce feminizm/ekologia; URL: http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?cat_id=37, przyp. tłum.]

⁹ Konwencja Narodów Zjednoczonych o prawie morza, która weszła w życie w grudniu 1994 roku, ustanowiła Wyłączną Strefę Ekonomiczną określając jej limit na 200 mil od linii brzegowej. Zasoby w tym obszarze pozostają w dyspozycji poszczególnych krajów, mogą one eksploatować, zarządzać i chronić wszelkiego rodzaju zasoby morskie – od łowisk do gazu ziemnego. Konwencja reguluje też kwestie związane z eksploatacją dna morskiego oraz dystrybucją korzyści płynących z morskich zasobów.

¹⁰ Artykuł na Wikipedii [angielskiej – przyp. tłum.] podaje, że praca Ostrom skupia się na wspólnie zarządzanych zasobach [ang. *common pool resources*] i „kładzie nacisk na instytucje, które kształtują interakcje ludzi z ekosystemami, podejmowane w celu długoterminowego i zrównoważonego pozyskiwania zasobów”.

Dostrzegli też, że wspólne zasoby mogą bez trudu funkcjonować w ramach rynku¹¹. Zrozumieli również, że posunięte do skrajności utowarowienie więzi społecznych ma autodestrukcyjne skutki. Rozprzestrzenienie formy towarowej na cały obszar społecznej fabryki¹² – co promuje neoliberalizm – jest dla apologetów kapitalizmu idealną granicą, choć projekt taki jest nie tylko nie możliwy do realizacji, ale też niepożądany z punktu widzenia długoterminowej reprodukcji systemu kapitalistycznego. Kapitalistyczna akumulacja jest strukturalnie zależna od możliwości zawłaszczania olbrzymich obszarów pracy i zasobów, które postrzegane są jako zewnętrzne wobec rynku, takich jak wykonywana przez kobiety nieodpłatna praca domowa, stanowiąca podstawę reprodukcji siły roboczej wykorzystywanej przez pracodawców.

Nie jest zatem przypadkiem, że na długo przed kryzysem Wall Street w 2008 roku, różni ekonomiści i teoretycy społeczni ostrzegali, że urynkowienie wszystkich sfer życia może być szkodliwe dla funkcjonowania samych rynków. Argumentowali oni, że rynki opierają się również na istnieniu niepieniężnych więzi, takich jak zaufanie czy wymiana darów¹³. Słowem, kapitał uczy się dobrodziejstw dóbr wspólnych. Nawet londyński *The Economist*, przez ponad 150 lat jeden z wiodących organów wolnorynkowej ekonomii kapitalistycznej, w wydaniu z 31 lipca 2008 roku ostrożnie dołączył do tego chóru.

Ekonomia „nowych dóbr wspólnych” – pisze magazyn – znajduje się nadal w powijakach. Jest jeszcze zbyt wcześnie, aby zaufać jej hipotezom. Być może jednak stanowi użyteczny sposób myślenia o problemach takich, jak zarządzanie internetem, własnością intelektualną lub globalnym zanieczyszczeniem środowiska – problemach, przy których decydenci polityczni potrzebują każdej możliwej pomocy (The Economist 2008).

Musimy być zatem bardzo ostrożne, aby nie rozwijać dyskursu dóbr wspólnych w taki sposób, który wzmacni zagrożoną w kryzysie klasę kapitalistów, pozującą na strażników planety.

Jakie dobra wspólne?

Następne pytanie – w świetle tego, że międzynarodowe instytucje nauczyły się, jak podporządkować dobra wspólne rynkowi – czyli pytanie o to, jak uczynić dobra wspólne fundamentem nie-kapitalistycznej gospodarki, pozostaje nadal bez odpowiedzi. Prace Petera Linebaugh'a, szczególnie *The Magna Carta Manifesto* (2008), pokazały nam, że dobra wspólne są tym, co łączy nasze czasy z historią walk klasowych. W rzeczy samej, walki o dobra wspólne są dziś wszechobecne. Obywatele i obywatelki stanu Maine walczą o zachowanie swoich łowisk oraz wód, mieszkańcy okolic Appalachów jednoczą się w obronie gór zagrożonych górnictwem odkrywkowym, ruchy wolnego oprogramowania i *open source* sprzeciwiają się utowarowianiu wiedzy oraz tworzą nowe przestrzenie komunikacji i współpracy. W Ameryce Północnej mamy też

¹¹ W tym temacie patrz: Celestus Juma *In Land We Trust* (1996) – jeden z pierwszych traktatów na temat efektywności własności komunalnej w kontekście kapitalistycznego rozwoju.

¹² Społeczna fabryka – „Termin wprowadzony przez włoską tradycję operajsmo. Stosowany jest jako perspektywa pojęciowa bądź narracja periodyzacji historycznej. W perspektywie pojęciowej zakłada, że techniki i praktyki władzy umiejscowione w fabryce równocześnie wpływają na życie poza fabryką i odwrotnie. W tym ujęciu zakłada się, że wytwarzanie wartości i opór wobec wytwarzania wartości nie występują jedynie w ustalonych i rozpoznanych miejscach pracy oraz w działaniach robotników najemnych. Pojęcie fabryki społecznej jest zakwestionowaniem politycznego oraz organizacyjnego modelu fabryki, który koncentruje się na miejscach pracy oraz pracy najemnej. Jako narracja historycznej periodyzacji zakłada, że wraz z upływem czasu wewnątrz i zewnątrz fabryki zaczynają łączyć się ze sobą, przez co obecne kapitalistyczne zarządzanie obejmuje obie te sfery jednocześnie.” za: <http://www.przegląd-anarchistyczny.org/slowniczek/78-fabryka-spoeczna> [przyp. tłum.]

¹³ David Bollier *Silent Theft. The Private Plunder of our Common Wealth*. New York, London: Routledge, 2002.

wiele niewidocznych wspólnotowych działań, opisanych przez Chrisa Carlssona w książce *Nowtopia* (2007). Autor pokazuje kreatywność obecną w produkcji „dóbr wirtualnych” i wykwit form wspólnotowości, które funkcjonują poza zasięgiem widzialności ekonomii rynkowej i monetarnej.

Najważniejsze z nich to tworzenie miejskich ogródków, które rozprzestrzeniły się na terenie całego kraju w latach 80. i 90., głównie dzięki inicjatywom wspólnot imigrantów z Afryki, Karaibów i południa USA. Nie da się przecenić ich wagi. Miejskie ogródki utorowały drogę procesowi „rurbanizacji”¹⁴, który jest nieodzowny, jeśli chcemy odzyskać kontrolę nad produkcją żywności, zregenerować nasze środowisko oraz zapewnić sobie podstawy do życia. Istota tych ogródków wykracza znacznie poza kwestie bezpieczeństwa żywnościowego. Są centrami życia społecznego, produkcji wiedzy oraz wymiany kulturowej i międzypokoleniowej. Jak pisze Margarita Fernandez (2003), ogródki w Nowym Jorku „wzmacniają spójność społeczną”, ludzie spotykają się tam nie tylko, aby razem uprawiać ziemię, ale też by pograć w karty, świętować śluby, narodziny dziecka lub urodziny¹⁵. Niektóre współpracują z lokalnymi szkołami i organizują edukację ekologiczną dla dzieci. Wreszcie, ogródki są „miejscem rozprzestrzeniania i łączenia różnorodnych praktyk kulturowych”, i tak na przykład afrykańskie warzywa i sposoby uprawy mieszają się z tymi z Karaibów (tamże).

Najważniejszą cechą miejskich ogródków jest mimo wszystko to, że służą one lokalnej, sąsiedzkiej konsumpcji, a nie celom komercyjnym. To odróżnia je od innych reprodukcyjnych dóbr wspólnych, które albo służą produkcji na rynek, jak łowiska „Wybrzeża homarów” [ang. *Lobster Coast*] w stanie Maine¹⁶, albo mogą być kupowane na rynku, jak ziemie włączane do powiernictwa¹⁷. Kłopot z ogródkami polega na tym, że są one cały czas spontaniczną, oddolną inicjatywą i nie było zbyt wielu ruchów społecznych w USA, które nagłośniłyby ich obecność oraz uczyniły kwestię dostępu do ziemi kluczową przestrzenią politycznych walk. Ogólniej rzecz biorąc, lewica nie zadała jeszcze pytania o to, jak poszczególne dobra wspólne, poprzez ich rozwój, obronę i walkę o nie, mogą stworzyć spójny fundament dla nowego sposobu produkcji.

Wyjątek stanowi teoria zaproponowana przez Negriego i Hardta w *Imperium* (2005), *Multitude* (2004), a ostatnio w *Rzecz-pospolitej* (2012), zgodnie z którą społeczeństwo budowane na zasadzie „tego, co wspólne” [„*the common*”] już powstaje w wyniku informatyzacji i „kognitywizacji” produkcji. Według tej teorii, gdy dominującym sposobem produkcji jest produkcja wiedzy

¹⁴ Hybryda pojęć urbanizacja i ruralizacja [przy. tłum.]

¹⁵ Patrz Margarita Fernandez *Cultivating Community, Food and Empowerment* [Kultywując wspólnotę, pożywienie i uwłasnowolnienie]. Projekt kursu, dokument niepublikowany, 2003, s. 23-6. Ważną i jedną z wcześniejszych prac na temat miejskich ogródków jest: Bill Weinberg i Peter Lamborn Wilson (red.) *Avantgardening. Ecological Struggle in the City & the World*. Brooklyn (NY): Autonomedia, 1999.

¹⁶ Wspólnotowe łowiska w Maine są obecnie zagrożone nową polityką prywatyzacyjną, usprawiedliwianą przez motyw zachowania i ochrony, a nazwaną ironicznie „udziałami w połowie” [ang. *catch shares*]. System ten, wprowadzony już w Kanadzie i na Alasce, polega na ustalaniu przez lokalne samorzady górnego limitu połowu oraz podziału tej liczby między indywidualnych rybaków, na podstawie ilości połowu dokonanego w przeszłości. Ten sposób okazał się fatalnym rozwiązaniem dla małych, niezależnych rybaków, którzy będą niedługo zmuszeni do sprzedaży swoich udziałów, tym którzy oferują za nie najwyższą cenę. Protest przeciwko implementacji tego prawa, narasta już pośród wspólnot rybackich Main. Patrz: „Cash Shares or Share-Croppers?” *Fishermen’s Voice*, Vol.14, N.12, Grudzień 2009.

¹⁷ *Land trust* (ang.) – fundacja lub stowarzyszenie założone w celu ochrony i zachowania specyficznych terenów, cechujących się szczególną wartością kulturową lub naturalną. Mogą to być wszelkie duże przestrzenie: pola, lasy, góry czy rancza. Land trusts to organizacje non-profit utrzymywane zwykle z grantów i darowizn. Chronione tereny nie zawsze są własnością trustu, niekiedy ochrona opiera się na specjalnej umowie z właścicielem lub wykupieniu praw do eksploatacji danego terenu (w celu ich nie egzekwowania). Gdy trust jest właścicielem jakiegoś uprawnienia lub ziemi, może je sprzedać (z zachowaniem umowy o zachowaniu dotychczasowego stanu i/lub funkcji danego terenu). Funkcjonują przede wszystkim w USA i, w małych ilościach, w Kanadzie i Meksyku [za: Wikipedia; przyp. tłum.].

zorganizowana poprzez internet, tworzy się wspólna przestrzeń, która wykracza poza problem definicji reguł wykluczenia i przynależności, bowiem dostęp i użytkowanie zasobów sieciowych pomnaża je, a nie wyczerpuje. Wyłania się tu możliwość społeczeństwa [opartego na] obfitości, a jedyną przeszkodą, która stoi na drodze tej „wielości” [ang. *multitude*], byłby – przypuszczalnie – problem kapitalistycznego „przejęcia” wyprodukowanego bogactwa.

Teoria ta przyciąga uwagę, gdyż nie oddziela formowania się „tego, co wspólne” [„*the common*”] od już istniejącej organizacji pracy i produkcji, ale traktuje ją jako immanentną. Z kolei jej ograniczeniem jest brak kwestionowania materialnych podstaw technologii cyfrowych, przeoczenie faktu, że komputery są uzależnione od aktywności ekonomicznej – jak górnictwo, w tym wydobywanie rzadkich surowców (metali ziem rzadkich), czy produkcja mikroprocesorów – która jest, przynajmniej dzisiaj, zorganizowana w ekstremalnie destruktywny sposób, zarówno społecznie, jak i ekologicznie¹⁸. Co więcej teoria ta, w związku z jej podkreśleniem roli nauki, produkcji wiedzy i informacji, pomija kwestię reprodukcji życia codziennego. Ale to niestety dotyczy całego dyskursu na temat dóbr wspólnych, który jest skoncentrowany przede wszystkim na formalnych warunkach ich istnienia, a nie możliwościach, które dają już istniejące dobra wspólne, ich potencjały do stworzenia takich sposobów reprodukcji, które uniezależniłyby nas od pracy najemnej i podporządkowania kapitalistycznym relacjom.

Kobiety a dobra wspólne

Właśnie w tym kontekście istotna jest feministyczna perspektywa dóbr wspólnych. Perspektywa ta zaczyna się w momencie, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że to kobiety – jako główny podmiot pracy reprodukcyjnej, zarówno historycznie, jak i dzisiaj – są bardziej zależne od dostępu do wspólnych zasobów naturalnych, i to one są najbardziej zaangażowane w ich obronę. Jak pisałam w *Caliban and the Witch* (2004), w pierwszej fazie rozwoju kapitalistycznego, kobiety stały na czele walk przeciw groźbie ziem w Anglii oraz w „Nowym Świecie”, były też najbardziej wytrzymałymi obrończyniami wspólnot kulturowych, którym zagrażała europejska kolonizacja. Kiedy hiszpańscy konkwistadorzy przejęli kontrolę nad wioskami w Peru, tamtejsze kobiety uciekły w obszary wysokogórskie, gdzie odtworzyły formy życia zbiorowego, które przetrwały po dzień dzisiejszy.

Nie dziwi więc, że w XVI i XVII wieku miał miejsce największy atak na kobiety w historii świata – polowanie na czarownice. Dzisiaj, w obliczu nowej fazy Akumulacji Pierwotnej, kobiety są główną siłą oporu wobec całkowitej komercjalizacji środowiska. W skali całego świata, to przede wszystkim kobiety zajmują się rolnictwem nastawionym na produkcję żywności na własne potrzeby. W Afryce, produkują 80% konsumowanego pożywienia, mimo że organizacje takie, jak Bank Światowy, próbują je nakłonić do produkcji na sprzedaż. Sprzeciw wobec braku dostępu do ziemi jest tak silny, że wiele kobiet żyjących w miastach zajmuje fragmenty publicznych gruntów, uprawia kukurydzę i cassavę na pustych obszarach, zmieniając tym samym krajobraz afrykańskich miast i przełamując podział na wieś i miasto¹⁹. Podobnie w Indiach, kobiety odtwarzały zniszczone lasy, broniły drzew; jednoczyły się, aby stawiać opór wycinkom, organizowały blokady przeciwko budowie kopalni i zapór wodnych²⁰.

Inną stroną walki kobiet o bezpośredni dostęp do środków reprodukcji było formowanie się w

¹⁸ Tu przykładem mogą być wyczerpania pokazujące, że do wyprodukowania jednego komputera osobistego potrzeba 33 000 litrów wody i od 15 do 19 ton materiałów. (Patrz: Saral Sarkar *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A critical analysis of humanity's fundamental choices*. London: Zed Books, 1999, s. 126).

¹⁹ Federici 2004, 2008b.

²⁰ Shiva 1989; 1991, s. 102-117; tamże, s. 274.

całym Trzecim Świecie – od Kambodży po Senegal – stowarzyszeń kredytowych funkcjonujących jako pieniądze dobro wspólne (Podlashuc 2009). Są to różnie nazywane, w niektórych częściach Afryki znane jako „tontines”, autonomiczne i samorządne systemy bankowe, tworzone przez kobiety. Dostarczają gotówkę pojedynczym osobom lub grupom, które nie mają dostępu do banku, działają w skromnych warunkach, na zasadzie wspólnego zaufania. Tym samym stanowią całkowite przeciwieństwo systemu mikro-kredytów Banku Światowego, który funkcjonuje w oparciu o poczucie wstydu i napiętnowanie, w ekstremalnych przypadkach (np. w Nigrze) publikuje się zdjęcia kobiet, które nie są w stanie spłacać pożyczek, co prowadzi niektóre z nich do samobójstw²¹.

Kobiety przewodzą też wysiłkom kolektywizacji pracy reprodukcyjnej, zarówno w celu oszczędnego gospodarowania, jak i ochrony przed ubóstwem, przemocą państwa lub przemocą pojedynczych mężczyzn. Imponującym przykładem są *ola communes* (wspólne kuchnie), tworzone przez kobiety z Chile i Peru w latach 80., kiedy to bardzo wysoka inflacja nie pozwalała na indywidualne zakupy²². Podobnie jak kolektywne zalesianie czy odzyskiwanie ziemi, takie praktyki są wyrazem silnych więzi wspólnotowych. Nie można jednak popełnić błędu i traktować je jako zjawisko przed-polityczne, „naturalne” czy jako efekt „tradycji”. W rzeczywistości, o czym wspomina Podlashuc w „Saving the Women Saving the Commons”, to właśnie te walki kształtują tożsamość, konstytuują siłę sprzeciwu w domu i we wspólnocie, zwiększają poczucie własnej wartości i sprawczości. Możemy zatem wiele się od nich nauczyć.

Pierwsza lekcja wynikająca z tych walk, mówi że „uwspólnotowienie” [ang. „*commoning*”] materialnych środków reprodukcji jest podstawowym mechanizmem tworzenia się wspólnego interesu i wzajemnych więzi społecznych. Jest to także pierwsza forma oporu w sytuacji życia w niewoli, zarówno w armiach, burdelach czy w zakładach skrajnego wycisku pracy [ang. *sweatshops*]. Dla nas, w Ameryce Północnej, dodatkową lekcją płynącą z walk o dobra wspólne, jest to, że dzięki uwspólnianiu zasobów, poprzez odzyskiwanie ziemi i wody dla społeczności, możemy przerwać związek między naszą reprodukcją a międzynarodowym przepływem towarów, który poprzez działanie rynku światowego przyczynia się do wywłaszczania z podstaw do życia tak wielu ludzi w innych częściach planety. Moglibyśmy uniezależnić nasze środki do życia, nie tylko od światowego rynku, ale również od obecnej maszyny wojennej i systemu więziennego. W końcu, moglibyśmy wyjść poza upowszechnioną w ruchu abstrakcyjną solidarność, która ogranicza naszą zdolność do przetrwania, nasze zaangażowanie i ryzyko jakie jesteśmy zdolne ponieść.

Jest to bez wątpienia kolosalne zadanie, które można zrealizować tylko w długotrwałym procesie budowania świadomości, poprzez międzykulturową wymianę oraz tworzenie w całym USA koalicji wspólnot żywotnie zainteresowanych odzyskaniem ziemi, zaczynając od rdzennych Amerykanów. Wydaje się to trudniejsze niż przejście przez ucho igielne, jest to jednak warunek poszerzenia zakresu naszej autonomii, odmowy udziału w procesach akumulacji kapitału oraz odrzucenia sytuacji, w której nasza reprodukcja dokonuje się kosztem ludzi z innych części świata i ich dóbr wspólnych.

Feministyczne rekonstrukcje

Maria Mies w dobitny sposób wyraziła to, co pociąga za sobą powyższe zadanie. Mies pisze, że wytwarzanie dóbr wspólnych wymaga głębokiej transformacji naszego życia codziennego, aby połączyć to, co zostało rozdzielone przez kapitalistyczny podział pracy. Separacja produkcji od

²¹ Wywiad z Ousseiną Alidou.

²² Fisher 1993, Andreas 1985.

reprodukcji i konsumpcji pozwala bowiem na ignorowanie warunków w jakich nasze jedzenie, ubrania czy narzędzia pracy zostały wytworzone, ogranicza wiedzę o ich społecznych i środowiskowych kosztach oraz pomija, co się dzieje z ludźmi, którym wysyłamy wytworzone przez nas śmieci i odpady (Mies 1999, s. 141). Innymi słowy, musimy przezwyciężyć stan ciągłego zaprzeczenia i braku odpowiedzialności za nasze działania wynikające z destruktywnego sposobu, w jaki zorganizowany jest kapitalizm: produkcja naszego życia staje się w nieunikniony sposób produkcją śmierci innych. Mies podkreśla przy tym, że globalizacja pogłębiła ten kryzys, zwiększając dystans między, tym co jest produkowane, a tym co konsumowane. Intensyfikuje tym samym – pomimo wrażenia, że zwiększają się globalne zależności i powiązania – naszą ślepotę na cierpienie związane z wytwarzaniem żywności, którą jemy, paliw, które używamy, ubrań, w których chodzimy czy komputerów, dzięki którym się komunikujemy (tamże).

Przezwyciężenie tego stanu nieświadomości jest punktem, z którego perspektywa feministyczna uczy nas jak odbudowywać dobra wspólne. Żadna wspólnotowość nie jest możliwa, dopóki nie odrzucimy takich sposobów życia i naszej reprodukcji, które wywołują cierpienie innych, i dopóki nie przestaniemy widzieć siebie jako odseparowane od nich jednostki. Jeśli „wspólnotowanie” ma rzeczywiście jakiegokolwiek znaczenie, to musi ono oznaczać wytwarzanie siebie jako wspólnego podmiotu. Właśnie w ten sposób powinniśmy rozumieć slogan „nie ma dóbr wspólnych bez wspólnoty” [ang. *no commons without community*]. Nie chodzi jednak o „wspólnotę” rozumianą jako ogrodzona rzeczywistość, czy grupa ludzi zjednoczonych wokół interesów wykluczających innych, jak w przypadku wspólnot zbudowanych na etnicznej bądź religijnej tożsamości. Ale o wspólnotę jako formę relacji opartej na innych wartościach, takich jak współpraca i współodpowiedzialność : za siebie nawzajem, za ziemię, lasy, morza, za zwierzęta.

Oczywiście osiągnięcie takiej wspólnoty, podobnie jak kolektywizowanie naszej codziennej pracy reprodukcyjnej, może być tylko początkiem. Nie jest bowiem substytutem dla szeroko zakrojonych kampanii anty-prywatyzacyjnych oraz odbudowania wspólnego dobrobytu [ang. *a commonwealth*]. Jest mimo to niezbędna, bo dzięki niej na nowo uczymy się kolektywnego rządzenia oraz traktowania historii jako kolektywnego projektu – niszczonego przez neoliberalny kapitalizm.

Właśnie z tego powodu musimy uwzględnić w naszych politycznych projektach komunalizację / kolektywizację pracy domowej, wznawiając bogatą feministyczną tradycję, którą mamy w USA. Rozpoczęła się ona od utopijnych eksperymentów socjalistycznych w połowie XIX wieku i była kontynuowana przez „feministki materialistyczne” od końca XIX do początku XX wieku, których celem było przeorganizowanie i uspołecznienie pracy domowej, a co za tym idzie również samego domu i sąsiedztwa poprzez kolektywne zajmowanie się domami i wspólną opiekę. Trwało to do lat 20-tych, gdy „Czerwona panika”²³ położyła kres tym wysiłkom (Hayden 1982, 1986). Tamte praktyki – a przede wszystkim umiejętność ówczesnych feministek do traktowania pracy reprodukcyjnej jako ważnej sfery ludzkiej aktywności, której nie można odrzucać, ale trzeba ją zrewolucjonizować – muszą być ponownie przemyślane i dowartościowane.

Najmocniejszym argumentem, który przemawia za tworzeniem kolektywnych form życia, jest fakt że reprodukcja życia ludzkiego jest najbardziej pracochłonną czynnością na ziemi i w przeważającej mierze nie jest podatna na mechanizację. Nie można zmechanizować opieki nad dziećmi lub chorymi, albo psychologicznej pracy potrzebnej do odzyskania fizycznej i emocjonalnej równowagi. Mimo wielu wysiłków futurystycznych technokratów, nie możemy zrobotyzować „opieki”, chyba że straszonym kosztem ludzi, których dotyczy. Nikt nie zaakceptuje „pielęgno-botów” [ang.

²³ Ang. „*Red scare*” – tak nazywane są okresy silnego antykomunizmu w USA, pierwszy z nich dotyczył lat 1919-20, drugi – zwany McCarthyzmem – w lat 1947-75.

„nursebots”] jako opiekunów, szczególnie dzieci czy osób chorych. Praca w kooperacji i współodpowiedzialność, ale nie kosztem zdrowia opiekujących, są jedyną gwarancją właściwej opieki. Przez stulecia reprodukcja istot ludzkich była procesem kolektywnym. Była pracą wielopokoleniowych rodzin i wspólnot, na których ludzie mogli polegać, szczególnie w proletariackich rejonach. Nawet kiedy ktoś był sam, to np. starszy wiek nie oznaczał dla niego/niej rozpaczliwej samotności i zależności, w której dziś żyje tak wiele starszych osób. Dopiero nadejście kapitalizmu spowodowało całkowitą prywatyzację reprodukcji, proces który osiągnął dziś takie rozmiary, że niszczy nasze życie. Musimy go powstrzymać, aby zakończyć stałą deprecjację i fragmentację naszego życia.

Dzisiejsze czasy sprzyjają takim działaniom. Gdy kapitalistyczny kryzys niszczy podstawy reprodukcji milionów ludzi na świecie, włączając USA, odbudowanie naszego życia codziennego jest nie tylko możliwe, ale i konieczne. Społeczne i ekonomiczne kryzysy – podobnie jak strajki – zaburzają dyscyplinę pracy najemnej, wymuszając na nas nowe formy społecznego życia [*sociality*]. Sytuacją taką był Wielki Kryzys, który wygenerował ruch wędrownych pracowników hobo [ang. *hobo-men*]. Ludzie ci, wykorzystujący pociągi towarowe jako transportowe dobro wspólne, poszukiwali wolności w mobilności i nomadyzmie (Caffentzis 2006). Na przecięciach linii kolejowych hobo organizowali tzw. „dżungle”, stanowiące – dzięki zasadom samorządności i solidarności – prefigurację komunistycznego świata, w który wierzyło wielu z nich²⁴. Pomimo obecności kilku „wagonowych Bert”²⁵, była to zdecydowanie męska społeczność, swego rodzaju bractwo, nie mogła zatem przetrwać przez dłuższy czas. Wraz z końcem kryzysu ekonomicznego i wojny, hobo zostali udomowieni poprzez dwie wielkie siły przywiązujące pracowników najemnych do miejsca [*labor power fixation*]: rodzinę i dom. Pamiętając o zagrożeniu jakim było przekształcenie się klasy pracującej w czasach Kryzysu, amerykański kapitał doskonalił wdrażanie zasady, która do dziś organizuje życie gospodarcze: kooperacja w obrębie produkcji oraz separacja i atomizacja w obrębie reprodukcji. Wzorowane na Levittown²⁶, zatomizowane, seryjne domy rodzinne, wraz z ich nieodłącznym dodatkiem – samochodem, nie tylko uziemiły siłę roboczą, ale również spowodowały zanik autonomicznych pracowniczych dóbr wspólnych, jakie reprezentowały hobo-dżungle (Hayden 1986). Dzisiaj, gdy miliony Amerykanów zostało wywłaszczonych z ich mieszkań i samochodów, gdy eksmisje oraz ogromny spadek zatrudnienia znowu naruszają fundamenty kapitalistycznego reżimu pracy, znów powstaje wspólna przestrzeń dla nowych form społecznego życia, jak na przykład coraz liczniejsze miasta namiotowe. Tym razem jednak, to kobiety muszą zbudować te nowe dobra wspólne, aby nie były tylko tworamami ulotnymi, tymczasowymi sferami autonomicznymi, ale stały się gruntem dla nowych form społecznej reprodukcji.

Jeśli to dom stanowi *oikos*, na którym zbudowana jest gospodarka, to właśnie kobiety – historycznie rzecz biorąc pracownice domowe i niewolnice domowe – są tymi, które powinny przejąć inicjatywę w odzyskaniu domu jako centrum kolektywnego życia. Taki dom byłby przestrzenią dla wielu ludzi i wielu form kooperacji, dawałby bezpieczeństwo, ale bez izolacji i wymuszonego przywiązania, umożliwiłby dzielenie się i cyrkulację wspólnej własności, ale przede wszystkim dostarczałby środków kolektywnym formom reprodukcji. Jak już wspomniałam, inspirację możemy czerpać z programów XIX-wiecznych feministek materialistycznych, które przekonane o wadze domu jako istotnego „przestrzennego elementu opresji kobiet”, organizowały

²⁴ Anderson 1998, Depastino 2003; Caffentzis 2006.

²⁵ *Boxcar Bertha* (1972) to film Martina Scorsese, luźna adaptacja książki *Sister of the Road*, fabularyzowanej autobiografii radykalnej i ulotnej Berthy Thompson (Wikipedia).

²⁶ Levittown – tak nazywano budowane przez spółkę Williama Levitta osiedla na przedmieściach dużych miast w USA, tuż po wojnie. Przeznaczone były dla weteranów wojennych. Były to olbrzymie osiedla identycznych domów jednorodzinnych. [przyp. tłum.; za: Wikipedia]

kuchnie społeczne, wspólnotowe gospodarstwa domowe i postulowały robotniczą kontrolę nad reprodukcją (Hayden 1985). Ich cele są nadal aktualne. Przełamanie izolacji wynikającej z życia w prywatnych domach, jest warunkiem zaspokojenia naszych podstawowych potrzeb oraz zwiększenia naszej siły wobec pracodawców i państwa. Ale to nie jedyne korzyści, bowiem – jak przypomina Massimo de Angelis – jest to również sposób ochrony przed ekologiczną katastrofą. Nie można wszak mieć wątpliwości co do niszczycielskich skutków tak „niegospodarnego” pomnożenia zasobów reprodukcyjnych, które nazywamy swoimi domami: zamkniętych, rozparcelowanych i wyizolowanych od siebie mieszkań, które w zimie rozpraszają ciepło do atmosfery, a w lecie są w całości wystawione na upały.

Najważniejsze jest to, że nie będziemy w stanie zbudować alternatywnego społeczeństwa i silnego samo-odtworzącego się ruchu, dopóki nie przeddefiniujemy w bardziej kooperatywny sposób naszej reprodukcji oraz dopóki nie skończymy z praktyką oddzielania tego, co jednostkowe [*personal*] o tego, co polityczne – politycznego aktywizmu od reprodukcji życia codziennego.

Warto na koniec wyjaśnić, że powierzenie kobietom zadania uwspólnienia/kolektywizacji reprodukcji, nie jest ustępstwem na rzecz naturalistycznej koncepcji „kobiecości”. Jest rzeczą zrozumiałą, że wiele feministek widziałyby taką możliwość jako „los gorszy niż śmierć”: przypomina to silnie zakorzenioną w naszej zbiorowej świadomości ideę, że kobiety stanowią dobro wspólne mężczyzn, naturalne bogactwo i źródło usług, zawłaszczone przez mężczyzn tak samo jako zasoby naturalne zostały zawłaszczone przez kapitalistów. Jednak, przywołując słowa Dolores Hayden, reorganizacja pracy reprodukcyjnej, a więc reorganizacja gospodarstw domowych oraz przestrzeni publicznej, nie jest kwestią tożsamości; jest pracą oraz – możemy dodać – kwestią władzy i bezpieczeństwa (Hayden 1986, s. 230). Przypomina mi się tutaj doświadczenie członkiń Brazylijskiego Ruchu Ludzi Bez Ziemi (MST od *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*). Gdy ruch wywalczył sobie prawo do zachowania okupowanych terenów, kobiety te nalegały, aby nowo zbudowane domy były połączone w jedno osiedle, dzięki temu mogły kontynuować komunalizację pracy domowej, wspólne pranie i gotowanie, na zmianę z mężczyznami, czyli to co robiły cały czas w trakcie walk. Mogły ponadto pomagać sobie nawzajem w sytuacjach przemocy ze strony mężczyzn. Opowiadanie się za tym, żeby kobiety przewodziły kolektywizacji pracy reprodukcyjnej nie jest tożsame z naturalizacją pracy domowej jako powołania kobiet. Jest odmową wymazania kolektywnych doświadczeń, wiedzy i walk toczonych przez kobiety, które są istotnym elementem oporu wobec kapitalizmu. Nawiązanie do tej historii jest niezbędnym krokiem, zarówno w stronę rozmontowania upłciowionych konstrukcji, w których żyjemy, jak też przekształcenia naszych domów i życia jako wspólnotowości [*commons*].

Tłum. Marcin Marszałek

Bibliografia

Carol Andreas, *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Peru*, Westport (CT): Lawrence HILL & Company, 1985.

Nels Anderson. (1998). *On Hobos and Homelessness*. Chicago: The University of Chicago Press.

David Bollier, *Silent Theft. The Private Plunder of Our Common Wealth*. London: Routledge, 2002.

Chris Carlsson, *Nowtopia*. Oakland, CA: AK Press, 2008.

George Caffentzis, “Globalization, The Crisis of Neoliberalism and the Question of the Commons,” 2004.

_____. “Three Temporal Dimensions of Class Struggle.” Paper presented at ISA Annual

- meeting held in San Diego (CA), March 2006.
- Massimo De Angelis, *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*. London: Pluto Press, 2007.
- _____. "The Commons and Social Justice." Unpublished Manuscript, 2009.
- Todd Depastino. (2003). *Citizen Hobo*. Chicago: The University of Chicago Press.
- [The] Ecologist. *Whose Commons, Whose Future. Reclaiming the Commons*. Philadelphia: New Society Publishers with Earthscan, 1993.
- [London] Economist, "Why it still pays to study medieval English landholding and Sahelian nomadism." July 31, 2008. URL: http://www.economist.com/financePrinterFriendly.cfm?story_id=11848182.
- Silvia Federici. (2008a). "Witch-Hunting, Globalization and Feminist Solidarity in Africa Today." *Journal of International Women's Studies, Special Issue: Women's Gender Activism in Africa. Joint Special Issue with WAGADU*. Vol. 10, #1, October 2008.
- _____. (2008b). "Women, Land Struggles, and the Reconstruction of the Commons." Unpublished Manuscript.
- _____. *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn (NY): Autonomedia, 2004.
- _____. "Women, Land Struggles and Globalization. An International Perspective." *Journal of Asian and African Studies*. Vol.39, Issue 1/2, January-March 2004.
- _____. (2001) "Women, Globalization, and the International Women's Movement." *Canadian Journal of Development Studies*, Vol. XXII, 2001, ss. 1025-1036.
- Jo Fisher, *Out of the Shadow. Women, Resistance and Politics in South America*. London: Latin American Bureau, 1993.
- Margarita Fernandez, "Cultivating Community, Food, and Empowerment. Urban Gardens in New York City." Project course paper, 20003.
- Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperium*. Warszawa: W.A.B., 2005.
- _____. *Multitudes*. Harvard University Press, 2004.
- David Harvey, *The New Imperialism*. Oxford: University Press, 2003.
- Peter Lamborn Wilson & Bill Weinberg, *Avantgardening*. Brooklyn: Autonomedia 1999.
- Elinor Ostrom, "Governing the Commons," 1990.
- Dolores Hayden. (1982). *The Grand Domestic Revolution*. Cambridge (Mass): MIT Press.
- _____. (1986). *Redesigning the American Dream. The Future of Housing, Work and Family Life*. New York: Norton and Company.
- Ana Isla, "Enclosure and Micro-enterprise as Sustainable Development: the Case of the Canada-Costa Rico Debt-for-Nature Investment." *Canadian Journal of Development Studies*, Vol. XXII, 2001, pp. 935-943.
- _____, "Conservation as Enclosure. Sustainable Development and Biopiracy in Costa Rica. An eco-feminist perspective." 2006 (Unpublished manuscript).
- _____. 2009. "Who pays for the Kyoto Protocol?" in Ariel Salleh editor, (2009), pp. 199-217.
- Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Maria Mies i Veronika Bennholdt-Thomsen, "Defending, Reclaiming, and Reinventing the Commons." In Maria Mies and Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalized Economy*. London: Zed Books, 1999, s. 141-164. Reprinted in *Canadian Journal of Development Studies*, Vol. XXII, 2001, pp. 997-1024.
- Oscar Olivera. *We współpracy z Tomem Lewis. Cochabamba! Water War in Bolivia*. Cambridge (Mass): South End Press, 2004.

Karl Polanyi, *Wielka Transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*. Warszawa: PWN, 2010.

Leo Podlashuc, "Saving Women: Saving Commons" in Ariel Salleh ed. *Eco-Sufficiency and Global Justice*. (2009) 268-290.

Ariel Salleh ed., *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*. New York, London: Macmillan Palgrave, 2009.

Vandana Shiva, *Staying Alive, Women, Ecology and Development*. London: Zed Books, 1989.

_____. *Ecology and The Politics of Survival. Conflicts Over Natural Resources in India*. New Delhi/London: Sage Publications, 1991.

_____. *Earth Democracy, Justice, Sustainability and Peace*. Cambridge (Mass): South End Press, 2005.

When Language Runs Dry. A zine for people with chronic pain and their allies, 2008.

The Worst. A compilation zine on grief and loss. Issue one. 2008.

Adnotacja bibliograficzna:

Silvia Federici. *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*. Tłum. Marcin Marszałek. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego 2013. URL http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf