

As we go along

Spazi, tempi e soggetti delle controcondotte

Federico Rahola

Alle note che seguono serve forse un preambolo, un punto di partenza. Lo affido a una frase: *condursi insieme in modo diverso*. Avevo la sensazione che tra le parole pronunciate da Foucault al Collège de France il 1° marzo del 1978 ci fossero anche queste, e in quest'ordine. Così non è, e allora ho tentato di intercettare un passaggio in cui, non solo in quella lezione e in quel corso, Foucault si è avvicinato di più al senso di questa frase. E forse ho trovato qualcosa, o forse no. Resta il fatto che quelle parole hanno continuato a lavorare. Cercavo un modo per sintetizzare le impressioni ricavate da quanto avevo letto, visto, sentito e immaginato su Kobane; un modo per venire a capo dell'importanza e della necessità straordinarie di quella lotta di resistenza: cosa era successo in città prima del precipitare degli eventi, nello spazio-tempo *in between*, tra i mille rivoli della diaspora curda e l'assedio dell'Is e la resistenza degli abitanti? E soprattutto come era successo? Questa domanda si rifletteva nella frase attribuita a Foucault: che cosa implica l'atto di decidere insieme come condursi in modo diverso? A tutto ciò si è associata un'altra frase, forse incongrua e forse di John Coltrane: «non c'è nulla di improvvisato nell'improvvisazione». Improvvisare, nel jazz e non solo, significa procedere collettivamente creando qualcosa di nuovo, ed è una pratica che richiede lunghe ore di preparazione, che pesca qua e là, rovistando altrove, rubando sequenze di note. Soprattutto, improvvisare chiama in causa un sapere condiviso e una conduzione reciproca, un trasformarsi insieme: abitare uno spazio e un tempo mentre li si producono, *as we go along*¹. Quanto segue è un tentativo di intrecciare queste domande e queste frasi: di sondare quali idee di tempo, di spazio e di soggettività chiami in causa la pratica collettiva di condursi in modo

¹ *As we go along*: il riferimento è a Wittgenstein («*And is there not also the case where we play and – make up the rules as we go along? And there is even one where we alter them – as we go along*»; L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983, § 83); l'invito (forse implicito) è di spostare l'accento dalla "puntualità" delle regole alla fluidità di una situazione, un gioco, una forma.

diverso; e di mostrare quanto tale pratica sia a un tempo autonoma, individualizzante e plurale, comune. È probabile che tutto questo si riveli lontano da ciò che Foucault ha inteso con il termine controcondotte. Ma ancora non ne sono così sicuro.

Situazioni

Esiste, nel dibattito filosofico contemporaneo, la tendenza a far coincidere la temporalità della politica con la dimensione puntuale e idiosincratica di un “evento”, a condensarne il senso in un atto di rottura². Si tratta, nella sua complessità, di una concezione difficilmente aggirabile e non priva di fascino, che rischia però di trascurare qualcosa. Lo suggerisce per esempio Sandro Mezzadra, alludendo al tempo vissuto di tutta una serie di pratiche e di lotte che possono precedere o seguire un evento, costituendone l’innescò, le condizioni di possibilità, e articolandone la durata³. Di questa temporalità protratta è possibile rintracciare esempi dappertutto, anche in luoghi soffocati dagli “eventi”, dove il cielo si fa plumbeo, l’aria irrespirabile.

Anche a Kobane, l’enclave curda sul confine turco-siriano per mesi sotto assedio da parte della macchina da guerra dell’Is. In una regione saturata di confini, Kobane rappresenta uno spazio scandalosamente aperto. Ed è uno spazio che ha fatto scandalo in primo luogo per la quotidianità eterodossa che l’ha caratterizzato: per un’esperienza politica (se il termine

² Cfr. A. Badiou, *L’essere e l’evento*, Il Melangolo, Genova 1995. Si tratta di un approccio articolato e complesso, che schiacciare su un solo testo, peraltro importante, come *L’essere e l’evento* è senz’altro riduttivo. Inoltre, a partire da *Logiques des mondes* (Seuil, Paris 2006), il lavoro dello stesso Badiou registra una significativa correzione di rotta, ripensando l’evento non solo come rottura e cominciamento radicale ma come «un’alterazione locale di una molteplicità data» (dove il ricorso al termine “alterazione” suggerisce un’analogia con la transitività indicata da Wittgenstein). Resta però l’impressione complessiva di una *reductio*, un precipitare del molteplice in un momento dato che cancella la dimensione protratta e molteplice che la stessa alterazione può assumere. Il riferimento a Badiou vale comunque come stilizzazione, punto di massima visibilità di una tendenza rintracciabile anche in altri autori. Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007; B. Honig, *Antigone, Interrupted*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; E. Isin, *Acts of Citizenship*, Zed Books, London-New York 2008.

³ Cfr. S. Mezzadra, *Moltiplicazione dei confini e pratiche di mobilità*, in «Ragion pratica», n. 41 (2013).

fosse un po' meno parassitario, si direbbe un laboratorio) e una serie di pratiche (se il termine non fosse così assiomatico, si direbbe di cittadinanza) che l'hanno reso refrattario a ogni confine imposto. Per Kobane si potrebbe recuperare quanto Gilles Deleuze e Felix Guattari, verso la fine di *Mille piani*, riferivano a una dinamica interna ai territori urbani⁴, e leggerla come lo spazio paradossalmente “liscio” scaturito da una superficie iper-striata, in cui soggetti catalogati come diversi (per provenienza, lingua, confessione, genere, ecc.) hanno saputo costruire un terreno comune di articolazione democratica contro e al di là delle lacerazioni perentorie cui l'intera regione mediorientale è condannata⁵. Il fatto è che la creazione di questo “terreno” ha sicuramente preceduto e in qualche modo determinato la successiva deflagrazione di una serie di “eventi”, innescando l'attacco fascista delle milizie dell'Is e la straordinaria resistenza della città. Cosa opporre alla pretesa assoluta di chi avrebbe voluto imporre la propria striatura politico-religiosa su Kobane, o di chi ha lasciato che ciò potesse succedere (la Turchia, gli stati limitrofi, gli Emirati, la stessa coalizione internazionale), se non la difesa di questo “spazio di rappresentazione” orizzontale? Resistenza, si dice. E certo quello di Kobane è un caso eclatante di resistenza: difendere giorno per giorno, metro su metro, quanto si è realizzato giorno dopo giorno, qualcosa che si oppone alle leggi imposte sul luogo, le leggi dei confini, e che si crea parlando, partecipando, cooperando, producendo spazi. Ammettiamolo, se comparata alla potenza di un evento, questa situazione dilatata rivela un fascino minore e forse anche maggiore fragilità, l'esposizione a reazioni che possono scatenarle contro una pressione istantanea. Ma non è sempre una questione di ultima parola, valgono anche quelle pronunciate prima... e dopo.

Ricondurre il momento assoluto della resistenza e della lotta di liberazione a una serie di pratiche quotidiane permette di comprenderne meglio il significato: di non farsi abbagliare dalla totalità dell'evento e di capire che la posta in palio è esattamente la costruzione o la difesa di un modo di (con)vivere realizzato nel tempo, nello spazio, tra soggetti. Proprio questa dimensione discreta, meno appariscente, lontana dal clamore di un atto di rottura, innesca il gesto di imbracciare un fucile, rappresentando il fine di

⁴ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvocchi, Roma 2006, pp. 706-707.

⁵ Cfr. S. Mezzadra, *Kobane è sola?*, 2014, in < <http://www.euronomade.info/?p=3332> > (consultato il 15-01-2016).

cui quest'atto necessario diventa mezzo. Kobane, però, è un caso limite. E per mettere a fuoco lo spazio-tempo vissuto di una serie di pratiche che precedono, assecondano e perdurano rispetto all'eruzione di un evento si può anche guardare a situazioni in cui il conflitto e la violenza assumono tratti politici meno estremi. Si pensi allora a Rio de Janeiro. Se, nel giugno del 2013, le manifestazioni che hanno portato in strada più di un milione di persone sono state l'atto di rottura contro l'ordine esclusivo imposto dalla città dei "grandi eventi", prima e dopo quell'irruzione (considerata improvvisa, inaspettata, clamorosa) ci sono state tutta una serie di esperienze e pratiche quotidiane che l'hanno favorita e assecondata: l'occupazione di case nei centri urbani, l'organizzazione di istituzioni alternative alle logiche selettive di cittadinanza via consumo e carta di credito che si sono imposte in Brasile negli ultimi anni⁶.

Questo per dire che tra la temporalità dell'evento e quella delle pratiche interviene una differenza essenziale. Per coglierla occorre però rinunciare a qualcosa o perlomeno attenuarne la portata. Si tratta dell'integralità o dell'esclusività "costituente" che connota il modo di pensare (filosoficamente e spesso feticisticamente) un evento. Un atto, nella sua singolarità, quando concepito nei termini di epifania o di irruzione (e declinato come resistenza o rivoluzione), può determinare effetti immediati in virtù della sua capacità di spezzare o interrompere una situazione che si protrae. Una pratica, invece, non necessariamente possiede questa forza in grado di deporre (*gewalt*, la chiamerebbe Walter Benjamin⁷) e, pur esprimendosi attraverso forme di resistenza o di lotta, è orientata soprattutto a costruire nel tempo qualcosa di inedito – come la carta del Rojava, nel caso di Kobane e di altre città curde della regione. Senza estremizzare la polarizzazione, passare da un evento di rottura a una pratica di lotta significa transitare da un gesto puntuale/singolare (e dalla sua portata immediatamente destituente) a una situazione protratta e a una *tensione* costituente: a un insieme di azioni e interazioni che esprimono altre temporalità, spazialità eterodosse e pure una diversa figura di soggettività. Chiamiamole appunto, e provvisoria-

⁶ Cfr. R. Rolnik, *Prefazione*, in *Cidade rebelde. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*, Boitempo, S. Paulo 2013.

⁷ L'immagine benjaminiana di una violenza che depone (*gewalt*), sviluppata in *Critica della violenza*, si arricchisce di una portata per certi versi costituente nelle pagine che Benjamin dedica al «carattere distruttivo», come momento di irruzione del nuovo, del cambiamento, «del bisogno di emanciparsi dalla memoria e dai legami del passato». Cfr. W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, Mimesis, Milano 1995.

mente, “situazioni”, lasciando che l’eco, forse incongrua, del significato attribuito alla parola da Debord e soci le avvolga del dovuto carattere sovversivo. Situazioni, dicevo, scaturite da un particolare lavoro “insieme”, da saperi e gesti che dialogano e procedono nel tempo, per quanto l’obiettivo, il fine, non ricada nell’alea e rappresenti sempre un orizzonte tanto concreto e immediato quanto in divenire. Si tratta più precisamente di dar vita, nel tempo e nello spazio, a qualcosa di diverso.

Sembrerà strano, ma l’esempio più efficace che mi viene in mente lo fornisce l’improvvisazione jazzistica, a patto di non concepirla nei termini di un gesto spontaneo⁸ o di un’occasione singolare, ma nella cornice più estesa di un lavoro d’insieme che nel qui e ora della sua esecuzione/evoluzione riattualizza una pratica culturale, riflettendo la vicenda generale degli afroamericani⁹: una presa di parola in cui esperienza individuale e collettiva si confondono e si saldano¹⁰, espressione di quella «parte di chi è senza parte»¹¹ la cui irruzione, se anche evenemenziale, non si consuma nell’attimo ma perdura proprio in virtù della capacità di precederlo, assecondarlo e dargli spessore. Così, da una situazione localizzata e unica come una *jam session* è possibile recuperare i sintomi di una trama più generale, di una pratica che riflette di continuo un tempo (quello della diaspora), uno spazio (l’atlantico nero) e un soggetto (afroamericano) che sono “altri” perché tutti in qualche modo dislocati (nel senso di difficilmente inquadrabili in termini unitari), in tensione e quindi “contro” quelli impliciti e sedentari (oltre che codificati per razza, classe, genere) dello stato, della nazione, del cittadino. Nel tempo sincopato dell’improvvisazione, in questa situazione aperta e dilatata, filogenesi e ontogenesi si saldano e l’imperativo, se vogliamo, è sempre creativo: «*play it different!*» (Coltrane); «diventare diversi perché il proprio futuro possa essere diverso»¹².

Per quanto poco immediato, parto dal presupposto che proprio in questa dimensione protratta e collettiva, riflesso di storie più generali, espressione di pratiche spaziali, temporalità e figure della soggettività inedite o altre, sia possibile rintracciare un punto di convergenza tra due

⁸ Cfr. D. Sparti, *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*, Il Saggiatore, Milano 2007.

⁹ Cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic. L’identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003.

¹⁰ Cfr. A. Baraka, *Il popolo del blues. Sociologia degli afroamericani attraverso il jazz*, Shake, Milano 2011.

¹¹ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit.

¹² E. Said, *Nel segno dell’esilio*, Feltrinelli, Milano 2008.

concetti tanto immediati quanto pericolosamente indefiniti del lessico foucaultiano: l'idea di "spazi altri" (o eterotopie), che qui vorrei declinare in termini più affilati come contro-spazi, e soprattutto la nozione introdotta fuggacemente nel corso del 1978 e mai ripresa fino in fondo di controcondotte. L'intenzione è di ricondurre entrambi i (contro)concetti a una matrice comune, eminentemente spaziale, leggendoli attraverso la lente di una serie di pratiche situate, orientate verso ciò che Henri Lefebvre definiva la «produzione dello spazio»¹³.

Controconcetti

Occorre quindi tornare su questi due controconcetti. Concetti fumosi, si diceva, perché avvolti in una vaghezza di fondo, probabilmente non casuale. Se, sulla rinomata conferenza di Tunisi del 1967 sulle eterotopie, si è detto molto, forse troppo, diversa è stata la ricezione dell'idea di controcondotte, abbozzata e poi lasciata sospesa dopo il Corso al Collège del 1978. Si tratta di un termine verosimilmente poco fortunato, *faute de mieux*, tanto è vero che introducendolo Foucault cerca quasi di giustificarsi:

[S]enz'altro una parola costruita male, ma che ha il vantaggio di permettere il riferimento al senso *attivo* del termine "condotta". Controcondotta nel senso di lotta contro i procedimenti impiegati per condurre gli uomini. [...] La parola controcondotta dà la possibilità di analizzare – senza dover necessariamente sacralizzare qualcuno come dissidente – le componenti del modo di agire effettivo nel campo generale della politica o dei rapporti di potere: consente di individuare la componente di controcondotta facilmente rinvenibile nei delinquenti, nei folli e nei malati¹⁴.

L'accento apparentemente *downplaying* a delinquenti, folli e malati, oltre a riflettere un lessico per certi versi simile a quello di Erving Goffman¹⁵,

¹³ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano 1976.

¹⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 151.

¹⁵ Mi riferisco in particolare a quella che è stata definita *perspective by incongruity*, l'accostamento incongruo che getta luce sulla convenzionalità arbitraria delle norme sociali (cfr. P.P. Giglioli, *Introduzione all'edizione italiana*, in E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969).

permette di liberare il discorso da ogni enfasi eroica: nessuna “dissidenza sacralizzata”, nessun gesto esemplare di rottura, solo il lavoro carsico di una serie di comportamenti e modi di agire di cui si sottolinea la componente attiva. In altre parole, quello delle controcondotte sembra essere un universo di pratiche ordinarie ma produttive, nella misura in cui indicano modalità di “gestione” (di sé, del tempo e dello spazio) altre rispetto alle forme di condotta maggioritarie e imposte.

In realtà, nel corso del 1978, anziché a delinquenti e folli (figure, come si sa, al centro di altri corsi e testi foucaultiani e la cui condotta appare comunque lontana da un atto esplicito di dissidenza), Foucault fa riferimento soprattutto ai protestanti, nel tentativo di definire la portata sovversiva della riforma nei territori sottoposti al potere pastorale della chiesa di Roma. Per questo introduce il concetto riferendolo immediatamente a una serie di pratiche quotidiane e piuttosto razionali, che rintraccia nei movimenti diffusi e popolari, dal basso, che si oppongono alle strategie di “governo delle anime” e al discorso egemone della chiesa. Il successo della riforma, infatti, dipende essenzialmente dalla capacità di affermare attivamente un “contro-discorso”, attraverso una serie di comportamenti che minano ed eccedono il potere pastorale lavorando però sullo stesso terreno e riarticolarlo in termini immanenti e mondani un analogo discorso di “redenzione”. Al di là di una matrice comune rintracciabile nell’idea astratta di un’“ascesi intramondana”, sappiamo poi quanto quel campo fosse differenziato al proprio interno (la distanza che separa Lutero e Thomas Muntzer, per esempio). Il fatto è che tali striature, per quanto profonde, hanno finito a volte per coagulare in superfici “scandalosamente lisce” e in forme di condotta in grado di sovvertire regole e strategie di governo fondate su un più generale movente “estrattivo”, sia materiale che immateriale – dall’estorsione delle decime a quella di una “verità”, *omnes et singulatim*, sui soggetti. Siamo per certi versi vicini al presente, anche allo spazio “scandalosamente liscio” di Kobane e alle dinamiche estrattive che sconvolgono il Medioriente e non solo, ma soprattutto lontani da una logica destituente o di mera dissidenza.

Se questo è vero, ne consegue che dal rapporto che le controcondotte instaurano con l’ambito canonizzato delle condotte sia possibile desumere un’articolazione più complessa rispetto alla reattività diretta e quasi meccanica che caratterizza il rapporto tra poteri e resistenze. Si tratta di una distinzione a mio parere decisiva (avendo a che fare soprattutto con la

qualità temporale e la matrice spaziale particolari che questo “controconpetto” chiama in causa), ma sottile. Del resto, lo stesso Foucault suggerisce esplicitamente di leggere la relazione tra controcondotte e potere pastorale su un piano di immanenza sostanzialmente identico a quello delle resistenze rispetto al potere disciplinare e microfisico. All’assoluta e reciproca internalità di potere e resistenza (dove, come noto, la seconda è coestensiva al primo nella misura in cui «ha luogo nel campo strategico delle relazioni di potere come queste esistono in relazione a una molteplicità di punti di resistenza») corrisponde un’analoga relazione tra condotte e controcondotte, come polarità immanenti che oltre a collocarsi su uno stesso ordine attingono agli stessi “ingredienti”. Ma c’è di più, perché l’analogia si estende a una specifica “produttività”, che solleva tanto le resistenze quanto le controcondotte dal piano meramente reattivo/negativo della disobbedienza. Lo sottolinea per esempio Arnold Davidson, in un saggio piuttosto recente:

[T]he tactical immanence of both resistance and counter-conduct to their respective fields of action should not lead one to conclude that they are simply a passive underside, a merely negative or reactive phenomenon, a kind of disappointing after-effect [...], the productivity of counter-conduct [...] goes beyond the purely negative act of disobedience¹⁶.

Posta così, nei termini di una “positività” condivisa, la relazione sembrerebbe quasi di assoluta coincidenza. Cosa che non è. Sempre secondo Davidson, infatti, è possibile recuperare una differenza tra resistenze e controcondotte nel sovrappiù etico che caratterizza le seconde: «*On the one hand, the notion of counter-conduct adds an explicitly ethical component to the notion of resistance*»; da cui consegue un’ulteriore peculiarità: «*on the other hand, this notion allows one to move easily between the ethical and the political, letting us see their many points of contact and intersections*»¹⁷. Confesso di aver provato un certo disagio, perlomeno iniziale, di fronte alla “svolta etica” e individuale (ammesso che di svolta si possa parlare) degli ultimi corsi al Collège di Foucault, ma è un dettaglio. Davidson, invece, muovendosi con maggiore familiarità in questi territori, coglie proprio nella transitività tra i due piani, etico e politico, l’elemento distintivo delle controcondotte. La dimensio-

¹⁶ A.I. Davidson, *In Praise of Counter-Conduct*, in «History of the Human Sciences», vol. 24 (2011), n. 4, p. 27.

¹⁷ Ivi, p. 28.

ne politica, infatti, non è meno immediata di quella etica, e il suo tratto decisivo consiste nel saldare sfera collettiva e individuale, nei termini di un'“insurrezione delle condotte”. Qui Davidson riprende alla lettera Foucault: «*movements characterized by wanting to be conducted differently, whose objective is a different type of conduction, and that also attempt to indicate an area in which each individual can conduct himself, the domain of one's own conduct or behavior*»¹⁸.

A costo di sovrapporre caoticamente sfere (etica, politica, individuale, collettiva), è necessario sottolineare la differenza propria del gesto di “condursi in modo diverso”. Tra voler essere condotti in modo diverso e condursi in modo diverso, infatti, in gioco non è solo la distanza che separa una dichiarazione di intenti da un atto: anziché decidere come farsi condurre (da chi e in che modo), stabilire “un'area in cui potersi condurre” è un atto etico e politico che, sebbene Foucault si affretti categoricamente a negarlo¹⁹, sembra affermare una certa autonomia, collocandosi immediatamente in un ambito individuale, costituendo un territorio del sé. Certo, questo gesto lo si potrebbe sempre leggere come “evento”, ma la modalità in cui avviene nel tempo e nello spazio suggerisce un'articolazione più intricata, molteplice, lontana dalla singolarità di un atto. Si tratta, verosimilmente, di un *processo* di soggettivazione, che in quanto tale si oppone a ogni forma di assoggettamento rispondendo in primo luogo alla domanda etica su quale soggetto diventare.

È questo un nodo su cui, come noto, i corsi successivi, dall'*Ermeneutica del soggetto* in avanti, torneranno ossessivamente: la costituzione di sé come soggetto morale articolata su una serie di tecniche, pratiche di sé, *modes de subjectivation*, tutte essenzialmente individuali ma essenzialmente interlocutorie, fondate cioè su un dialogo, una “convocazione”, un «dar conto di sé agli altri»²⁰. Resta il fatto che, perlomeno nel marzo del 1978, il concetto di controcondotte è declinato eminentemente al *plurale*, riferendosi per

¹⁸ Ivi, p. 27 (tondo mio). La versione italiana del passaggio cui fa riferimento Davidson è leggermente diversa: «Movimenti che si danno come obiettivo un'altra condotta, nel senso che vogliono essere condotti in un altro modo, da altri conduttori [...]. Ma sono anche movimenti che cercano di sfuggire alla condotta altrui, che cercano di *definire per ciascuno la maniera di condursi*» (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 144-145).

¹⁹ «Queste rivolte di condotta possono pertanto essere specifiche nella loro forma e nel loro obiettivo, ma non sono e non restano mai autonome, qualunque sia il carattere decifrabile della loro specificità» (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 147).

²⁰ J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

lo più a gruppi e comunità che, oltre a voler essere condotti in modo diverso, a volte mostrano di volersi condurre da soli. Lavorando su ciò che Foucault non dice (e anzi nega), credo che la portata sovversiva di questo concetto, il suo straordinario potenziale politico, si giochi tutto in una tale affermazione plurale di autonomia e di autogestione. Solo se definito collettivamente, *as we go along*, l'atto di (decidere come) condursi diventa una pratica, chiamando in causa, oltre a un'idea posizionale di sé e degli altri, una specifica produzione di spazio (un'area in cui stabilire insieme come condursi) e una particolare temporalità: quali esattamente? Rispondendo a questa domanda è possibile intravedere quanto Foucault non lascia vedere, e cioè la portata costituente delle controcondotte, di quelle situazioni protratte nel tempo, quelle insurrezioni carsiche e progressive, in cui la cooperazione dà vita a qualcosa di nuovo e di diverso.

Avremmo quindi un soggetto collettivo, una rivendicazione di autonomia che si traduce in pratiche condivise, attraverso una serie di situazioni di dialogo e interazione calate nel tempo e nello spazio. E l'eco è sempre quella di un intreccio tra “filogenesi e ontogenesi”, biografia individuale e storia comune, che definisce, per esempio, lo statuto dell'improvvisazione nei termini più generali di una specifica pratica culturale afroamericana. Come in una *jam session*, diventare un soggetto collettivo implica questa forma di cooperazione: la conduzione «di sé attraverso sé nell'articolazione dei suoi rapporti con l'altro» – così si esprimerà Foucault nel *Résumé* del corso del 1981 su soggettività e verità, parlando però di “governo” e riferendosi alla soggettivazione imposta dall'invenzione del matrimonio²¹.

Ma affermare che l'obiettivo degli ultimi corsi di Foucault sia stato quello di gettare luce sui processi attraverso cui diventare soggetti collettivi (o diventarlo collettivamente) è sicuramente una forzatura. E occorre anzi riconoscere che la posta in palio del viaggio intorno al soggetto che dall'ermeneutica arriva fino al governo di sé (e degli altri) è essenzialmente individuale, nel tentativo di riscoprire nel mondo classico modelli di una soggettività – questa sì, autonoma – da opporre alle forme e alle tecnologie di assoggettamento. L'ultimo corso, sin dal titolo, lascia però la questione aperta, sia nei termini sospesi di un'ultima parola non detta sia in quelli letterali di una particolare apertura al mondo, alla *polis*, propria della *parrhesia* cinica. Forse è solo uno spiraglio, ma l'idea è che “il governo di sé

²¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1981*, Seuil/Gallimard, Paris 2014.

e degli altri” possa ritradursi in un tutt’uno, un condursi insieme, sincronico, progressivo, condiviso, protratto. Ed è poco più di una congettura, costruita sull’ipotesi che le pratiche dei cinici (ciò che dalla conoscenza di sé conduce al coraggio di una verità «che non può esserci che nella forma di *un mondo altro e una vita altra*»²²) lascino intravedere il riflesso di una parola, controcondotte, cui in realtà Foucault non ricorrerà mai per definirle. Ma se le traiettorie delle controcondotte si rivelano un sentiero interrotto, un tracciante destinato ad assumere una rotta essenzialmente etica ed essenzialmente individuale, forse è proprio perché la loro portata politica (e cioè materiale, nello spazio e nel tempo) risiede precisamente in questa dimensione *plurale* di pratiche autonome e collettive – le stesse che Foucault aveva rintracciato in alcuni movimenti popolari e diffusi al tempo della Riforma e soprattutto nell’esperienza dei militanti socialisti e anarchici del diciannovesimo e ventesimo secolo.

Portata politica quindi. Perché nelle prime due settimane di marzo 1978 (e ancora nell’ultima lezione, ad aprile), di questo termine “costruito male” Foucault si limita a cogliere gli effetti “positivi” e sovversivi, sia teorici e politici che individuali e collettivi. E non è poco: «Controcondotte nel senso di lotte contro le procedure adottate per condurre gli altri»²³, che possono essere rintracciate sia «a livello dottrinale», sia «in forme di comportamento individuale» o «di gruppi fortemente organizzati» (come i valdesi, gli hussiti, gli anabattisti²⁴). E ancora:

[Q]ueste comunità si caratterizzavano per una tendenza contraria alla società e favorevole al rovesciamento dei rapporti e della gerarchia sociale, con una componente carnevalesca. Bisognerebbe allora studiare – è un problema aperto – la pratica carnevalesca del rovesciamento della società e la costituzione di gruppi secondo modalità esattamente inverse a [quelle della] gerarchia pastorale esistente²⁵.

È possibile cogliere qui un’eco del lavoro di Mikhail Bachtin sul mondo alla rovescia, l’abbassamento materiale e corporeo che definisce lo spazio-tempo del carnevale come specifico momento rituale di sovversione/

²² Sono queste, forse, le ultime parole “pubbliche” di Foucault, espresse come note finali al corso del 1984, due mesi prima di morire. Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 331.

²³ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 151.

²⁴ Ivi, p. 153.

²⁵ Ivi, p. 160.

profanazione²⁶. Si tratta però di un rituale che, tradotto nella prospettiva delle controcondotte, non rientra nello spazio-tempo imposto di un calendario, e anzi lo eccede, ne produce di altri, e nuovi. Davidson, a questo proposito, ricorda come l'eccentricità del comportamento fosse il carattere che John Stuart Mill associava a quanto Foucault avrebbe ricondotto nell'ambito ascetico e/o carnevalesco delle controcondotte²⁷. E rintraccia correttamente il riflesso prolungato di questo tipo di eccentricità in alcune pratiche dei femminismi o dei movimenti gay e *queer*, prima di dichiarare, quasi rassegnato:

*The armature of economic neo-liberalism, studied in The Birth of Biopolitics, cannot concede any space to the idea of counter-conduct; counter-conduct becomes inconceivable, since conduct as such is a concept fully integrated into a scientific-epistemological field. Regime of veridiction, homo oeconomicus, rational behavior, ethical and political neutralization – such is the scheme, for instance, of American neo-liberalism*²⁸.

Parole che suonano come un verdetto: nessuno spazio per le controcondotte nel tempo della governamentalità neoliberale. Si tratta evidentemente di una impasse difficilmente aggirabile, che grava sul presente, sulla possibilità di individuare una serie di pratiche e situazioni “costituenti” da opporre alla razionalità della *global governance*, alla “libera condotta” imposta dalle retoriche sul capitale umano e dall'economia sociale di mercato²⁹. Si tratta, inoltre, della stessa impasse che determina la svolta

²⁶ Cfr. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979.

²⁷ A.I. Davidson, *In Praise of Counter-Conduct*, cit., p. 31.

²⁸ Ivi, p. 37.

²⁹ Ciò ovviamente non significa che l'orizzonte delineato dall'“armatura del neoliberalismo” sia privo di conflitti. Al contrario, il conflitto si dissemina, partendo spesso dai “marginii”, e la sua portata evenemenziale e potenzialmente destituente sembra accentuarsi: molte piazze si sono incendiate; regimi che parevano inespugnabili hanno vacillato o sono stati abbattuti. E tuttavia, anche quando la potenza destituente delle insurrezioni si è dispiegata, un secondo dopo aver deposto “tiranni locali” di vario genere, queste rivolte si sono trovate a fronteggiare i regimi a geografia variabile imposti dalla *global governance* neoliberale. All'interno di questa “razionalità”, difficile da localizzare (perlomeno in termini convenzionali di sovranità), è però possibile rintracciare una matrice “pastorale”: l'enfasi sui comportamenti (all'insegna di *benchmark*, *best practices*); l'imposizione di forme canonizzate di condotta attraverso il sacrificio e l'austerità; la dimensione espiatoria e il ricatto “morale” somministrati attraverso l'indebitamento;

etica (e individuale) dei successivi corsi al Collège, intervenendo non a caso in quello che segue immediatamente *Sicurezza, territorio, popolazione* e sopprimendo sul nascere la breve stagione delle controcondotte: la lotta, se di lotta si tratta, non sembra passare (più) attraverso le condotte. La questione però persiste e lavora nel tempo, come sottolinea Frederic Gros nella nota critica all'ultimo corso, del 1984: «quali modi di soggettivazione vengono ad articolarsi sulle forme di governo degli uomini per resistervi o per abitarle?»³⁰. Come aderire o negarsi, quali tecniche di sé e quali forme collettive opporre alla razionalità governamentale neoliberale? Ammesso che la domanda valga ancora, che cioè questa razionalità si definisca attraverso particolari condotte, imponendo un modello di “libertà individuale” che neutralizza ogni percorso di liberazione collettiva, perché non provare ancora a cercare una risposta nelle controcondotte?

Exit through the giftshop

Si dice “guardi l'albero e perdi di vista il bosco”, ma non sempre è così. Concentrarsi sull'orizzonte quotidiano delle pratiche anziché esclusivamente sul *close-up* dell'evento significa in un certo senso muoversi “tra gli alberi”, *as you go along*: osservare i dettagli (e per lo più i margini, i confini), anziché un ipotetico momento centrale o un inafferrabile quadro d'insieme; focalizzarsi sul percorso più che sul traguardo (come fa chi improvvisa). A partire dall'alternativa radicale contenuta nelle parole di Gros («resistervi o abitarle»), e a costo di dar l'impressione di ammicciare a una serie di approcci tra i meno attraenti della teoria sociale contemporanea (la *rational choice*, la teoria dei giochi – al fascino della quale Foucault non era

l'indirect rule e il governo “attraverso le differenze” di sistemi misti o parziali che, dietro un universalismo oggettivo, *omnes et singulatim*, impongono striature e gerarchie all'interno di territori in precedenza formalmente omogenei. Cfr. Graeber 2011; Lazzarato 2012; Teubner 2008. Se quindi tracce del potere pastorale sono recuperabili nella macchina mista «sovrano-governamentale» (S. Mezzadra e B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014) della governance globale, il campo delle lotte antipastorali sembra arrestarsi su una soglia in cui alla portata destituente subentra un'impasse costituente. In una congiuntura rappresentata come stasi, nel “vuoto” della crisi riempito dal momento costituente dei dispositivi con cui la si governa, a svanire sembra essere la tensione costituente che definisce quanto qui, a partire da Foucault, si intende per controcondotte.

³⁰ F. Gros in M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 331.

immune...), vale la pena di insistere sulla modalità specifica che definisce lo spazio di azione e la temporalità protratta delle controcondotte. Perché il modo in questo caso fa letteralmente la differenza, la produce. Ma di quale modo si tratta?

Come già accennato, invece di concentrare la propria portata su un gesto reattivo o un atto di rottura, l'idea di controcondotte chiama in causa una particolare durata e, soprattutto, un modo di condursi che interviene sullo stesso campo e agisce in direzione analoga e contraria rispetto alle condotte canonizzate, producendo qualcosa di radicalmente inedito. Riprendendo l'approccio sistemico e formale della sociologia di Luhmann, si potrebbe dire che le controcondotte implicano la capacità/necessità di «agire sullo stesso medium», articolando a partire da questo un piano di differenze³¹. Non a caso, Foucault ribadisce con insistenza l'«adesione tattica» delle controcondotte rispetto all'orizzonte delle condotte pastorali:

[Gli] elementi fondamentali delle controcondotte non sono evidentemente esterni al cristianesimo, ma si situano al suo confine e non hanno mai smesso di essere reimpiegati, reimpiantati e ripresi in un senso o nell'altro. [...] La lotta non avviene nella forma dell'esteriorità assoluta, ma nel quadro dell'impiego permanente di elementi tattici che sono pertinenti nella lotta antipastorale e fanno perciò parte, anche se in misura marginale, dell'orizzonte generale del cristianesimo³².

In questi termini, la dimensione spazio-temporale delle controcondotte sembra giocare in una sorta di concatenamento, un piano trasformativo di analogie e permutazioni. Non si tratta però di un rapporto semplicemente mimetico, né tantomeno speculare: piuttosto di qualcosa che scaturisce dai margini e agisce attraverso la differenza, in termini che si potrebbero definire contrappuntistici³³. In un certo senso, si può sostenere che le controcondotte spezzano ogni simmetria rispetto alle condotte nella misura in cui, partendo dai margini, restituiscono sempre uno squilibrio, uno scarto, un eccesso (l'idea di un «carnevale tutto l'anno»), e che il loro rapporto con le condotte è contrappuntistico nella misura in cui si orienta dall'interno verso qualcosa di radicalmente diverso, auspicabilmente rove-

³¹ N. Luhmann, *Generalized Media and the Problem of Contingency*, in Loubser *et al.* (a cura di), *Exploration in General Theory in Social Science*, New York, The Free Press 1976.

³² M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 163.

³³ E. Said, *Nel segno dell'esilio*, cit.

sciato. C'è qui, forse, un'eco della (oggi fin troppo abusata) opposizione tra tattiche e strategie tratteggiata da De Certeau, e pure di manifesti “antropofagici” di stampo modernista³⁴, ma soprattutto un'idea specifica di concatenamento che Foucault, nel 1978, poteva solo preconizzare. Il riferimento in questo caso è a una relazione che in termini astratti (e rovesciati) può essere utile leggere nella prospettiva suggerita da Deleuze e Guattari di una matrice o piano (l'assiomatica del capitale) che articola e rimodella di continuo le relazioni tra economia e spazi – politici, giuridici, culturali – imponendo una serie di processi modulari, più precisamente “isomorfici”: un asse sincronico e parallelo di analogie, similitudini e trasformazioni. Isomorfismo, però, non significa affatto riproduzione speculare o eterno ritorno dell'uguale: «Non c'è niente di più errato che confondere isomorfismo e omogeneità: al contrario, isomorfismo vuol dire favorire e quasi incitare la continua produzione di eterogeneità»³⁵.

Deriva da qui l'idea del capitale come macchina della differenza, piano assiomatico attraversato da processi paralleli che riproducono regimi di disuguaglianza. Il fatto è che un tale rapporto isomorfico, orientato verso la differenza, sembra emergere anche dalle controcondotte, dalla loro “internalità marginale” rispetto al piano canonizzato e imposto delle condotte. Si tratterebbe quindi di un rapporto che “fa la differenza” agendo isomorficamente rispetto all'assiomatica del capitale. Ed è su questo piano che le controcondotte si allontanano dal momento dell'evento e dalla sua portata destituente. Se, come si è visto, ragionare in termini di evento significa appellarsi a un atto singolare che disarticola il quadro, che spezza unilateralmente ogni simmetria, l'insieme di pratiche che definiscono le controcondotte sembrano invece lavorare su un orizzonte diverso e molteplice, in termini di tempi protratti, di spazi condivisi, di processi di soggettivazione.

Non si tratta certo di ritracciare qui le traiettorie del *débat* sui “modi di costituzione della soggettività” (o sulla “produzione della soggettività”, dove il genitivo ha un valore duplice, oggettivo e soggettivo³⁶). Solo di

³⁴ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009.

³⁵ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 676.

³⁶ Cfr. A. Negri, *Fabbriche del soggetto*, XXI Secolo, Livorno 1987; S. Žizek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003; É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011; J. Rancière, *Il disaccordo*, cit.; J. Read, *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*, State University of New York Press, Albany 2003; S. Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Manifestolibri, Roma 2014.

suggerire come al suo interno, e su una rotta per certi versi inaugurata dal lavoro dello stesso Foucault³⁷, emerge l'idea di un soggetto "dislocato", che confuta ogni impossibile ipotesi unitaria ricollocandola in un campo in tensione, nel punto di incrocio tra dispositivi di assoggettamento e pratiche di soggettivazione. Concepire questo rapporto in termini isomorfici, pensare cioè che assoggettamento e soggettivazione agiscano in un concatenamento (essenzialmente su uno stesso piano di analogie e trasformazioni) significa allora allontanarsi dall'evento e situarsi in una dimensione processuale, in divenire: considerare i processi di soggettivazione come immanenti all'assoggettamento, ma in grado di imprimervi una logica di differenza. Isomorfismo, da questo punto di vista, implica la possibilità di pensare le pratiche di soggettivazione come "dentro e contro"; di "giocare" le logiche dei dispositivi di assoggettamento contro il loro stesso principio di funzionamento. In questi termini, anziché instaurare una simmetria o un *loop*, le controcondotte (in quanto interne e marginali rispetto all'universo delle condotte) indicano il modo (più che il momento) in cui, nel tempo e nello spazio, il gioco si rovescia e lo specchio si infrange, restituendo lo scarto o l'eccesso determinato dalle pratiche di soggettivazione rispetto ai dispositivi di assoggettamento. Si tratterà poi di uno scarto, un salto in avanti che, nella prospettiva dell'assiomatica del capitale, dovrà essere sempre recuperato, riproducendo il concatenamento. Ma questa è un'altra storia, o la stessa storia da un'altra parte del bosco...

Qui, sulla scia di ciò che Foucault lascia forse intuire parlando di controcondotte, in gioco è la possibilità di pensare tali pratiche non solo in quanto evento ma anche come situazione (protratta, contraddittoria, dislocata nel tempo e nello spazio), e non solo come processo individuale ma anche in una dimensione articolata, "orchestrata" e quindi plurale, collettiva. Proiettare questo scarto, questa produzione di soggettività che è produzione di differenza (qualcosa di non molto lontano dall'idea di *différance* in Derrida) nell'atto di *condursi insieme in modo diverso* (ovvero in ciò che definisce la dimensione politica delle controcondotte) chiama in causa un terreno e un processo molteplici e comuni, e conferisce una particolare tensione costituente, temporale e spaziale, a tali situazioni. Credo sia questo il potenziale politico delle controcondotte (declinate rigorosamente al plurale), per come viene delineato *en passant* e subito accantonato o negato

³⁷ Cfr. M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in H.L. Dreyfus e P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

da Foucault nel 1978: un insieme di pratiche che riproducono, eccedono e sovvertono le forme ufficiali di condotta; un «supplemento di individuazione su vasta scala, che riunisce una pluralità di individui»³⁸ e si realizza attraverso spazialità e su temporalità “altre” e contro. Come le note e gli strumenti “rubati” (anche letteralmente e nontetempo) dagli schiavi che, agendo sullo stesso spartito, oltre a un’altra musica hanno creato un altro “popolo”, un “contro-popolo”, quello eterogeneo e in tensione del blues e del jazz.

Il rapporto mimetico condotta/controcondotte si spezza infatti nella materialità dei tempi e degli spazi “altri” che queste producono, trovando nei territori in cui “decidere insieme come condursi” la propria portata costituente, all’insegna dell’autonomia, dell’autogestione. Occorre allora cercare di definire meglio questi “territori di soggettivazione” e passare quindi al secondo controconcetto, non meno opaco del primo, di eterotopie. Lo dico subito: data la mole di interpretazioni che ha attirato, all’idea di “spazi altri” dedicherò molta meno attenzione rispetto alle controcondotte. Immediatamente, la conferenza tenuta al *Cercle d’études architecturales* di Tunisi offre una ricognizione tanto estesa quanto ospitale e vaga degli spazi “altri”³⁹: una rassegna che guarda più ai luoghi che alle pratiche, che legge le pratiche in funzione dei luoghi. Nessuno, però, a partire da Foucault, vieta di procedere in direzione opposta – quella suggerita dalle controcondotte. In tal senso, del breve saggio mi interessano soprattutto (se non unicamente) l’idea introduttiva e l’ultima immagine. Iniziamo dalla prima: «spazi in cui tutti gli altri vengono rappresentati, contestati e invertiti».

È possibile rintracciare qui qualcosa di molto vicino al particolare rapporto isomorfo che avrebbe dovuto designare, dieci anni dopo, i territori e le aree di soggettivazione delle controcondotte, condensandoli in luoghi carichi di un particolare valore proiettivo, sintomatico e sovversivo: spazi “contro” che evocano, ricapitolano e invertono ogni altro luogo. Tutti questi caratteri convergono nelle ultime righe del saggio, nell’immagine delle navi come principale “serbatoio di immaginazione”: «La nave è l’e-

³⁸ G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006.

³⁹ Genericità che, nell’intervento sulle eterotopie del 1966 su France Culture, era attenuata dal tentativo di mostrare le determinazioni concrete di luoghi precisi e reali, localizzabili su una carta, con un tempo determinato, «che si può fissare e misurare secondo il calendario di tutti i giorni».

terotopia per eccellenza. Nelle civiltà senza navi, i sogni inaridiscono, lo spionaggio sostituisce l'avventura e la polizia i corsari»⁴⁰.

Si potrebbe associare questa immagine a quella duplice suggerita da Deleuze e Guattari in *Mille piani*, per cui il mare è «lo spazio essenzialmente liscio che si lascia striare», e le città sono invece «superfici striate che restituiscono spazi scandalosamente lisci». La nave, in altre parole, sembra funzionare come spazio rovesciato, “dentro e contro” il mare: ne sfrutta il moto e lo dirige altrove; così come Kobane sembra essere il contro-spazio, scandalosamente liscio, che emerge da una superficie iperstriata: “sfrutta” i confini e le definizioni che producono per creare uno spazio ad essi contrario. E cosa se non le pratiche dei corsari e delle/dei militanti dello YPG hanno contribuito a rendere entrambi dei contro-spazi? Al pari di Kobane, le navi corsare restituiscono piuttosto efficacemente un esempio di “aree in cui decidere come condursi”, territori di soggettivazione collettiva definiti/costituiti attraverso una serie di pratiche che potrebbero chiamarsi anche controcondotte. Foucault, già lo si è accennato, offriva una particolare definizione della nave come contro-spazio o “eterotopia per eccellenza”, e lo faceva a partire dalle pratiche ricorrendo all’idea di un “serbatoio di immaginazione”. Credo che quest’immagine permetta di cogliere, quasi di afferrare, il punto di contatto tra gli spazi altri, i contro-spazi elencati a Tunisi nel 1967 e le pratiche altre o controcondotte passate in rassegna al Collège de France nel 1978, alludendo a territori che si immaginano/definiscono mentre li si abitano/costruiscono, mentre li si praticano⁴¹: *as we go along*. Del resto, l’immaginazione è presumibilmente la principale facoltà richiesta a chi improvvisa, a chi cioè produce collettivamente, procedendo insieme, qualcosa di diverso, tempi e paesaggi sonori inesplorati.

Eterotopie, quindi, come contro-spazi di soggettivazione. E non si tratta di un marchio di fabbrica esclusivo di Foucault. Lo stesso termine, infatti, è stato utilizzato qualche anno dopo e con un’accezione sostanzialmente diversa anche da Henri Lefebvre, per indicare uno «spazio liminale», ai margini, “dentro e contro”, in cui produrre «qualcosa di diverso»⁴². Ce lo ricorda David Harvey:

⁴⁰ M. Foucault, *Spazi altri*, Mimesis, Milano 2001, p. 34.

⁴¹ Cfr. T. Ingold, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma 2004; F. Rahola, *Texture as a Practice*, in I. Buonacossa e J. Grima (a cura di), *Cosmic Jive: Tomàs Saraceno, the Spider Session*, Genova 2014.

⁴² H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma 1973.

Il concetto di eterotopia di Lefebvre delinea degli spazi di possibilità liminali dove “qualcosa di diverso” non è solo possibile ma necessario per definire delle traiettorie rivoluzionarie. Quel “qualcosa di diverso” non nasce necessariamente da un piano consapevole: più semplicemente da ciò che le persone fanno, sentono, percepiscono e riescono ad articolare quando sono alla ricerca di un senso nella loro vita quotidiana. Queste pratiche creano dappertutto spazi eterotopici. Non occorre aspettare nessuna grande rivoluzione per creare simili spazi⁴³.

La parola non avrà vita lunghissima (neppure) nel pensiero di Lefebvre, ma si ridefinirà e finirà per confluire (verosimilmente e carsicamente) nell’idea di «spazi di rappresentazione», in territori a un tempo fisici e immaginati da opporre alla rappresentazione ufficiale e normata degli spazi. Come per le eterotopie, si tratta di spazi quotidiani, segnati ma aperti alla possibilità, al conflitto: «lo spazio dominato, dunque subito, che l’immaginazione tenta di modificare e di occupare»⁴⁴. Esiste infatti uno spazio vissuto, prodotto da situazioni, che si innesta, dialoga o confligge (che “abita o resiste”) con quello concepito/rappresentato ufficialmente, andando a confluire nell’insieme delle pratiche spaziali, dello spazio per come lo percepiamo⁴⁵. In altre parole, le pratiche spaziali sono la somma di automatismi, di rappresentazioni oggettivate (e assoggettanti) che costituiscono lo spazio concepito, e di spazi di rappresentazione (o di soggettivazione) che riflettono ed eccedono questa geografia definita e tracciata: che la ri-rappresentano, contestano e invertono. Produrre collettivamente e materialmente questi contro-spazi definisce l’orizzonte quotidiano e la tensione costituente propria di una serie di situazioni collocate ai margini o negli interstizi⁴⁶, e che dai margini sovvertono l’idea di centro.

Cercavo un riferimento spazio-temporale per definire la portata di tali situazioni. E ho trovato qualcosa in quanto Georges Perec rubricava come “infra-ordinario”: «non ciò che i discorsi ufficiali definiscono come l’evento, il momento topico, ma ciò che gli sta dietro, l’impercettibile ru-

⁴³ D. Harvey, *Città ribelli*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 17.

⁴⁴ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., vol. I, p. 59.

⁴⁵ Cfr. E. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Basil Blackwell, Oxford 1996.

⁴⁶ Cfr. A.M. Brighenti (a cura di), *Urban Interstices. The Aesthetics and the Politics of the In-between*, Ashgate, London 2013.

more di fondo che diventa premessa e possibilità dell'evento stesso»⁴⁷. All'idea di controcondotte associo questo universo di pratiche situate e "infraordinarie", autonome e collettive: situazioni in cui si decide insieme come condursi e si producono nuovi spazi da costruire, tempi da abitare, soggetti da divenire, *as we go along*. E ancora non so se Foucault sarebbe d'accordo.

Federico Rahola

Università degli Studi di Genova

federico.rahola@unige.it



As we go along. Spaces, Times, and Subjects of the Counter-Conducts

This paper explores the ideas of time, space and subjectivity that are inscribed in a series of contemporary collective practices of conducting oneself differently, and in particular in the struggle of resistance that took place in Kobane. It shows that these "infra-ordinary" practices are both autonomous (individualizing) and plural (common) and suggests that we should consider them as "counter-conducts", *i.e.* as specific situations in which we collectively choose how to conduct ourselves and we produce *as we go along* new spaces to be constructed, new times to be inhabited and new subjects to become.

Keywords: Counter-Conduct, Time, Space, Subject, Resistance, Infra-Ordinary, Collective Practices.

⁴⁷ G. Perec, *L'infra-ordinaire*, Seuil, Paris 1989, p. 7.