

As we go along. Espaços, tempos e sujeitos das contracondutas

As we go along. Spaces, times and subjects of counter-conducts

Federico Rahola

Professor de Sociologia dos processos culturais na Università degli Studi di Genova (Itália). Autor do livro *Zone definitivamente temporanee* (Verona 2003) e co-autor de *Chi decide?* (Verona 2011) e *Forme della città* (Milano 2015), com Massimiliano Guareschi. Contato: federico.rahola@unige.it.

RESUMO:

O artigo é construído sobre uma falsa premissa (uma definição pouco ortodoxa da noção foucaultiana de contracondutas) e, no entanto, explora as potencialidades da ideia de “conduzir-se juntos de forma diferente”. Descreve, portanto, o que está politicamente em jogo em tal prática coletiva; que ideias de sujeito, espaço e temporalidade ele prevê, paralelizando-a a prática da improvisação jazzística. Palavras-chave: Foucault, contracondutas, governamentalidade, Lefebvre, improvisação.

ABSTRACT:

The article is built on a false premise (an unorthodox definition of the Foucauldian notion of counter-conducts), and nonetheless explores the potentialities of the idea of “conducting themselves together in a different way”. It thus outlines what is politically at stake in such a collective practice, what ideas of subjects, spaces and temporalities does it envisage, by paralleling it with the practice of jazz improvisation.

Keywords: Foucault, counter-conducts, governmentality, Lefebvre, improvisation.

RAHOLA, Federico. As we go along. Espaços, tempos e sujeitos das contracondutas. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 17, jan-abr, pp. 33-58.

Recebido em 8 de fevereiro de 2017. Confirmado para publicação em 27 de março de 2017.

Sugiro um ponto de partida para as notas que se seguem: “conduzir-se juntos de forma diferente”. Eu tinha a sensação de que entre as palavras pronunciadas por Foucault no Collège de France no dia 1º de março de 1978 havia também estas, e nessa ordem. Mas não é bem assim, e então tentei interceptar uma passagem na qual, não apenas naquela aula e naquele curso, Foucault se aproximou mais do sentido dessa frase. E talvez tenha encontrado alguma coisa, ou talvez não. Apesar de tudo, essas palavras continuaram a ecoar. Estava à procura de uma forma de sintetizar as impressões deduzidas a partir do que eu tinha lido, visto, ouvido e imaginado sobre Kobani; uma maneira de perceber nitidamente a extraordinária importância e necessidade daquela luta de resistência: o que tinha acontecido na cidade antes daqueles eventos se precipitarem, no espaço-tempo *in between*, entre milhares de riachos (inclusive imóveis, confinados) da diáspora curda e o cerco do Estado Islâmico e a resistência dos habitantes? E, acima de tudo, como isso aconteceu?

Esta questão se refletia na frase atribuída a Foucault: o que está implícito no ato de se decidir juntos como se conduzir de maneira diferente? A tudo isso se associava de alguma forma uma outra frase, talvez incongruente e talvez de John Coltrane: “não há nada de improvisado na improvisação”. Improvisar, no jazz e não apenas nele, significa proceder coletivamente na criação de algo novo, e é uma prática que exige longas horas de preparação, que pesca aqui e ali, bisbilhotando em outro lugar, roubando sequências de notas. Sobretudo, improvisar invoca um conhecimento compartilhado e uma condução recíproca, um transformar-se juntos: habitar um espaço e um tempo enquanto estes são produzidos, *as we go along*¹.

¹ *As we go along*: a referência é 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.” (Wittgenstein, 1953: 83). O convite (talvez implícito) é o de deslocar o enfoque da “pontualidade” das regras para a fluidez de uma situação, um jogo, uma forma.

Daí a tentativa de reunir essas perguntas e essas frases: sondar que ideias de tempo, espaço e subjetividade a prática coletiva de conduzir-se de forma diferente coloca em cena; e de mostrar como esta prática pode ser a um tempo autônoma, individualizante e plural, comum. É provável que tudo isso se mostre distante do que Foucault nomeou com o termo *contracondutas*. Mas ainda não estou tão certo disso.

Situações

Existe, no debate filosófico contemporâneo, a tendência em fazer com que a temporalidade da política coincida com a dimensão pontual e idiossincrática de um “evento”, ao condensar o sentido em um ato de ruptura (Badiou, 1995)². Trata-se, na sua complexidade, de uma concepção difícil de ser contornada e não desprovida de fascínio que, no entanto, arrisca ignorar alguma coisa. É o que sugere, por exemplo, Sandro Mezzadra, aludindo ao tempo vivido de toda uma série de práticas e lutas que podem anteceder e seguir um evento, permitindo a irrupção, as condições de possibilidade e articulando a duração (Mezzadra, 2013). Desta temporalidade prolongada é possível rastrear exemplos em todos os lugares, mesmo em lugares sufocados por “eventos”, onde o céu se torna de chumbo, o ar irrespirável. Mesmo em Kobanî, o enclave curdo na fronteira turco-síria, durante meses sob o cerco da máquina de guerra do Estado Islâmico.

Em uma região saturada de fronteiras, Kobanî representa um espaço

² Trata-se de uma abordagem articulada e complexa que juntar em um texto apenas, ainda que importante, como “O ser e o evento”, a reduziria. Além disso, a partir de *Logiques des mondes* (2006), o trabalho do mesmo Badiou grava uma significativa correção de rota, repensando o evento não apenas como ruptura e começo radical, mas como “uma alteração local de uma multiplicidade dada” (onde o termo “alteração” estabelece uma consonância com as palavras de Wittgenstein). Permanece, no entanto, a impressão global de uma *reductio*, um precipitar do múltiplo em um dado momento que apaga a dimensão prolongada e múltiplo que a mesma alteração pode assumir. A referência a Badiou, de qualquer maneira, vale como ponto de máxima visibilidade de uma tendência detectável em outros autores (Rancière, 2007; Honig, 2013; Isin, 2008).

escandalosamente aberto. E é um espaço que, em primeiro lugar, escandalizou a cotidianidade heterodoxa que o caracterizou: por uma experiência política (se o termo fosse um pouco menos parasitário, se falaria em “laboratório”) e uma série de práticas (se o termo não fosse tão axiomático, se falaria em “cidadania”) que o tornaram refratário a todas as divisas impostas. Para Kobanî se poderia recuperar o que Gilles Deleuze e Felix Guattari, no final de *Mil Platôs*, designam como uma dinâmica interna aos territórios urbanos (1997), e lê-la como o espaço paradoxalmente “liso”, resultado de uma superfície hiper-estriada, onde os sujeitos classificados como diferentes (por origem, língua, fé, sexo, etc.) souberam construir um terreno comum de articulação democrática contra e além das dilacerações peremptórias que atravessam aquela região meridional e condenada (Mezzadra, 2014). O fato é que a criação deste terreno seguramente precedeu e, de alguma forma, determinou a subsequente explosão de uma série de “eventos”, provocando o ataque fascista das milícias do Estado Islâmico e a extraordinária resistência da cidade. O que opor à pretensão absoluta de quem teria querido impor sua estriação político-religiosa a Kobanî, ou, quem deixou que isso pudesse acontecer (a Turquia, os países vizinhos, os Emirados, a mesma coalizão internacional), se não a defesa deste “espaço de representação” horizontal? Resistência, se fala. E, certamente, Kobanî é um caso extraordinário de resistência: defender no dia a dia, passo a passo, tudo que se realizou dia após dia, algo que se opõe às leis impostas sobre aquele lugar, às leis das fronteiras, e que se cria falando, participando, cooperando, produzindo espaços de praticabilidade. Podemos admitir que, se comparada com a potência de um evento, esta situação dilatada revela menos fascínio e talvez até maior fragilidade, à exposição a reações que podem desencadeá-las contra uma pressão instantânea. Mas nem sempre é uma questão de última palavra, também valem as proferidas antes... e depois.

Reconduzir o momento absoluto da resistência e da luta de libertação a uma série de práticas cotidianas permite compreender melhor seu significado: de não se deixar deslumbrar pela totalidade dos eventos e de entender que o que está em jogo é exatamente a construção ou a defesa de um modo de (con)viver realizado no tempo, no espaço, entre sujeitos. Justamente esta dimensão discreta, menos visível, longe do clamor de um ato de ruptura, provoca o gesto de apontar uma arma, representando o fim do qual este ato necessário se torna meio. Kobani, no entanto, é um caso limite. E para se concentrar no espaço-tempo vivido de uma série de práticas que precedem, proporcionam e podem sobreviver à erupção de um evento, é possível também olhar para as situações em que o conflito e a violência assumem conotações políticas menos extremas. Podemos observar, então, o caso do Rio de Janeiro. Se em junho de 2013 as manifestações que levaram mais de um milhão de pessoas na rua foram um ato de ruptura contra a ordem exclusivamente imposta pela cidade dos “grandes eventos”, antes e depois daquela irrupção (considerada repentina, inesperada, clamorosa) houve uma série de experiências e práticas cotidianas que as promoveram e favoreceram: a ocupação de casas nos centros urbanos, a organização de instituições alternativas à lógica seletiva da cidadania via consumo e cartão de crédito que se impuseram no Brasil nos últimos anos (Rolnik, 2013).

Com isso, queria dizer que entre a temporalidade do evento e a das práticas existe uma diferença essencial. Para captá-la, no entanto, é necessário renunciar a algo ou pelo menos reduzir-lhe a dimensão. Trata-se da integralidade e exclusividade “constituente” que caracteriza a forma de pensar (filosoficamente e, muitas vezes, de forma fetichista) o evento. Um ato, em sua singularidade, quando concebido em termos de uma epifania ou uma irrupção (e declinado como resistência ou revolução), pode ter efeitos imediatos em virtude de sua capacidade de impedir ou interromper uma situação duradoura. Uma prática, no entanto, não tem

necessariamente esta força capaz de depor (Walter Benjamin chamaria isso de *gewalt*³) e, ao mesmo tempo que se expressa através de formas de resistência ou luta, é orientada principalmente a construir ao longo do tempo algo de inédito – como a Carta de Rojava, no caso de Kobanî e outras cidades curdas da região. Sem tornar extrema a polarização, passar de um evento de ruptura para uma prática de luta significa transitar de um gesto pontual/singular (e de sua dimensão imediatamente destituente) para uma situação prolongada e uma tensão constituinte: para um conjunto de ações e interações que expressam outras temporalidades, espacialidades heterodoxas e até mesmo uma ideia diferente de subjetividade. Podemos chamá-las, justamente, e provisoriamente, de “situações”, deixando que o eco, talvez incongruente, do significado dado à palavra por Debord e seus seguidores, as envolva ao devido caráter subversivo. Situações estas, como aponte, resultantes de um trabalho específico feito em conjunto, a partir de saberes e gestos que dialogam e prosseguem ao longo do tempo enquanto o objetivo, o fim, não se desvie e represente sempre um horizonte, tanto concreto e imediato, quanto aberto, em evolução. Trata-se, mais precisamente, de dar vida, no tempo e no espaço, a algo diferente. Pode parecer estranho, mas o exemplo mais eficaz que vem à minha mente é a improvisação jazzística, desde que não seja concebida em termos de um gesto espontâneo (Sparti, 2007) ou ocasião singular, mas no quadro mais extenso de um trabalho em conjunto que, no aqui e agora da sua execução/evolução, reatualiza uma prática cultural, refletindo a história geral dos afro-americanos (Gilroy, 2003): uma tomada da palavra em que experiências individuais e coletivas se confundem e se soldam (Baraka, 2011); expressão daquela “parte daqueles que não têm parte” (Rancière, 2007), cuja irrupção, também eventual, não se consuma no instante, mas

³ A imagem benjaminiana de uma violência que depõe (*gewalt*), desenvolvida em *Crítica da violência*, se enriquece de uma dimensão em alguns aspectos constituintes nas páginas que Benjamin dedica ao “caráter destrutivo”, como um momento de irrupção do novo, de mudança, “da necessidade de emancipar-se da memória e das amarras do passado”.

perdure justamente em virtude da capacidade de precedê-la, apoiá-la e dar-lhe espessura. Assim, a partir de uma situação localizada e única, como uma *jam session*, é possível recuperar os sintomas de uma trama mais geral, uma prática que reflete continuamente um tempo (o da diáspora), um espaço (o Atlântico Negro) e um sujeito (afro-americano) que são “outros” porque todos, de alguma forma deslocados (no sentido de que dificilmente se encaixam em termos unitários), em tensão e, em seguida, “contra” aqueles implícitos e sedentários (além de codificados por raça, classe, gênero) do Estado, da nação, do cidadão. No tempo sincopado da improvisação, nesta situação aberta e dilatada, filogênese e ontogênese se soldam e o imperativo, se quisermos, é sempre criativo: “play it different!” (Coltrane); “tornem-se diferentes, diziam eles, para que seu destino como povos colonizados possa ser diferente”. (Saïd, 2003: 135).

Parto do pressuposto, embora pouco imediato, de que justamente nesta dimensão prolongada e coletiva, reflexo de histórias mais gerais, expressão de práticas espaciais, temporalidades e figuras com subjetividades inéditas ou outras, é possível encontrar um ponto de convergência entre dois conceitos tanto imediatos quanto perigosamente indefinidos do léxico de Foucault: a ideia de “outros espaços” (ou heterotopias), que aqui eu queria declinar em termos mais afiados, como contra-espacos e, sobretudo, a noção fugazmente introduzida em 1978 e nunca retomada em profundidade, de “contracondutas”. A intenção é reconduzir ambos os (contra)conceitos para uma matriz comum, eminentemente espacial, lendo-os através da lente de uma série de práticas situadas, orientadas para o que Henri Lefebvre definia como “produção do espaço” (Lefebvre, 1976).

Contraconceitos

É necessário, então, voltar a estes dois “contraconceitos”. São conceitos nebulosos, como aponte, pois estão envoltos em uma vagueza de fundo, provavelmente não casual. Se se falou muito, talvez demasiado, sobre a

famosa conferência de Tunes de 1967, relativa às heterotopias, diferente foi a recepção da ideia de contracondutas, esboçada e, em seguida, deixada em suspenso após o Curso no Collège de 1978. Trata-se de um termo provavelmente pouco feliz – *faute de mieux* –, tanto assim que, ao introduzi-lo, Foucault tenta quase se justificar:

[Uma] palavra, mal construída sem dúvida, “contraconduta” – palavra que só tem a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra “conduta”. Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros (...). Empregando a palavra contraconduta, é sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. Isso permite identificar a dimensão, o componente de contraconduta, a dimensão de contraconduta que podemos encontrar perfeitamente nos delinquentes, nos loucos, nos doentes (Foucault, 2008: 266).

A menção aparentemente *downplaying* dada a delinquentes, loucos e doentes, além de refletir um léxico em alguns aspectos semelhantes ao de Erving Goffman⁴, nos permite libertar o discurso de cada ênfase heroica: nenhuma “dissidência sacralizada”, nenhum gesto exemplar de ruptura, apenas um trabalho erosivo de uma série de comportamentos e modos de agir do qual se destaca o componente ativo. Em outras palavras, contracondutas parece ser um universo de práticas ordinárias, mas produtivas, na medida em que indicam modalidade de “gestão” (de si mesmo, do tempo e do espaço) outras em relação às formas de condutas majoritárias e impostas. De fato, no curso de 1978, em vez de delinquentes e loucos (figuras, como se sabe, que estavam no centro de outros cursos e textos foucaultianos e cuja conduta parece de qualquer forma ser longe de um ato explícito de dissidência), Foucault

⁴ Refiro-me em particular a quanto definido como *perspective by incongruity*, a justaposição incongruente que lança luz sobre convencionalidade arbitrária de normas sociais (Giglioli, 1969).

refere-se especialmente aos protestantes, em uma tentativa de definir a dimensão subversiva da reforma nos territórios submetidos ao poder pastoral da igreja de Roma. Para tanto, introduz o conceito referindo-o imediatamente a uma série de práticas cotidianas e, sobretudo, racionais que rastreia nos movimentos generalizados e populares, de baixo, que se opõem às estratégias de “governo das almas” e ao discurso hegemônico da igreja. O sucesso da reforma, de fato, depende essencialmente da capacidade de afirmar ativamente um “contra-discurso”, através de uma série de comportamentos que minam e excedem o poder pastoral, mas, no entanto, trabalhando com os mesmos fundamentos e rearticulando em termos imanentes e mundanos um discurso análogo de “redenção”. Além de uma matriz comum rastreável na ideia abstrata de uma “ascese intramundana”, ficamos sabendo o quanto aquele campo foi diferenciado internamente (a distância que separa Lutero e Thomas Muntzer, por exemplo). O fato é que essas estriagens, ainda que profundas, acabaram por vezes por coagular em superfícies “escandalosamente lisas” e em formas de condutas capazes de subverter regras e estratégias de governo com base em um movente “extrativo” mais geral, tanto material quanto imaterial – a partir da extorsão de dízimos até a de uma “verdade”, *omnes et singulatim*, sobre os sujeitos. Estamos de alguma forma perto do presente, inclusive no espaço “escandalosamente liso” de Kobanî e das dinâmicas extrativas que perturbam o Oriente Médio e não apenas isto, mas principalmente longe de uma lógica destituente ou de mera dissidência.

Se isso for verdade, segue-se que, a partir da relação que as contracondutas estabelecem com o âmbito canonizado das condutas, é possível inferir uma articulação mais complexa em relação à reatividade direta e quase mecânica que caracteriza a relação entre poder e resistência. A meu ver, trata-se de uma distinção crucial (que tem a ver principalmente com a qualidade temporal e a matriz espacial particulares

que este contraconceito põe em causa), mas sutil. Aliás, o próprio Foucault sugere explicitamente ler a relação entre contracondutas e poder pastoral sobre um plano de imanência substancialmente idêntico ao da resistência com respeito ao poder disciplinar e microfísico. A uma absoluta e recíproca internalidade de poder e resistência (que, como se sabe, a segunda é coextensiva ao primeiro, na medida em que “tem lugar no campo estratégico de relações de poder, uma vez que estes existem em relação a uma multiplicidade de pontos de resistência”) corresponde uma relação análoga entre condutas e contracondutas, como polaridades imanentes que, além de se colocarem na mesma ordem, derivam dos mesmos “ingredientes”. Mas há algo a mais, porque a analogia se estende a uma “produtividade” específica que levanta, tanto as resistências, quanto as contracondutas do plano puramente reativo/negativo da desobediência. Em um ensaio bastante recente, por exemplo, Arnold Davidson destaca este aspecto:

A imanência tática de ambos, resistência e contraconduta, em relação aos seus campos respectivos de ação não deveria levar a concluir que são simplesmente um lado passivo, um fenômeno meramente negativo ou reativo, uma espécie de pós-efeito decepcionante (...), a produtividade da contraconduta (...) vai além do ato puramente negativo da desobediência (Davidson, 2011: 27).⁵

Colocada assim, em termos de uma “positividade” compartilhada, a relação pareceria quase de coincidência absoluta. Algo que não é. Ainda de acordo com Davidson, na verdade, é possível recuperar uma diferença entre resistência e contraconduta no excesso ético que caracteriza a segunda: “De um lado, a noção de contraconduta acrescenta

⁵ “[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 counterconduct (...) goes beyond the purely negative act of disobedience” (Davidson, 2011: 27).

um componente ético explícito à noção de resistência”⁶; ao que se segue uma peculiaridade: “por outro lado, esta noção permite que se mova facilmente entre o ético e o político, permitindo-nos ver seus diversos pontos de contato e intersecção”⁷ (Idem: 28). Confesso que senti um certo desconforto, pelo menos no começo, frente à “virada ética” e individual (assumindo que de viragem seja possível falar) dos últimos cursos de Foucault no Collège, mas isso é um detalhe. Davidson, no entanto, movendo-se com maior destreza nesses territórios, percebe justamente na transitividade entre dois planos, ético e político, o elemento distintivo das contracondutas. A dimensão política, de fato, não é menos imediata da ética, e sua característica principal consiste em soldar a esfera coletiva e individual em termos de uma “insurreição das condutas”. Aqui, Davidson retoma Foucault literalmente: “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”⁸ (Idem: 27 – grifo do autor).

Correndo o risco de sobrepor esferas caoticamente (ética, política, individual, coletiva), é necessário destacar a diferença própria do gesto de “conduzir-se de forma diferente”. Entre o desejo de ser conduzido

⁶ “On the one hand, the notion of counter-conduct adds an explicitly ethical component to the notion of resistance”

⁷ “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 intersection” (Idem: 28).

⁸ A versão italiana do trecho para a qual refere-se Davidson é um pouco diferente: “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” (Foucault, 2005: 144-145). Na versão brasileira, tem-se: “movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores (...). São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir” (Idem, 2008: 256-257).

de maneira diferente e conduzir-se de forma diferente, de fato, o que está em jogo não é apenas a distância que separa uma declaração de intenção de um ato: em vez de decidir a forma de ser conduzido (por quem e como), estabelecer “uma área em que se podia conduzir” é um ato ético e político que, embora Foucault se precipite em negá-lo⁹ categoricamente, parece afirmar uma certa autonomia, colocando-se imediatamente em um âmbito individual, constituindo um território de si. Claro, esse gesto pode ser lido como um “evento”, mas a maneira em que tem lugar no tempo e no espaço sugere uma articulação mais intrincada, multifacetada, longe da singularidade de um ato. Trata-se, provavelmente, de um *processo* de subjetivação, que como tal se opõe a todas as formas de assujeitamento, respondendo, em primeiro lugar, à questão ética sobre qual sujeito se deveria tornar. Este é um nó no qual, como se sabe, os cursos que se seguem à *Hermenêutica do sujeito* voltarão obsessivamente: a constituição de si como sujeito moral articulada em uma série de técnicas, práticas de si, modos de subjetivação, todos essencialmente individuais, mas essencialmente dialógicos, ou seja, fundados no diálogo, uma “convocação”, um “dar conta de si para os outros” (Butler, 2006). Permanece o fato de que, pelo menos em março de 1978, o conceito de *contracondutas* é declinado eminentemente no *plural*, referindo-se principalmente a grupos e comunidades que, além de quererem ser conduzidos de maneira diferente, às vezes mostram o desejo de conduzirem-se a si mesmos. Trabalhando no que Foucault não diz (e aliás, nega), acredito que a dimensão subversiva deste conceito, o seu potencial político extraordinário, se jogue tudo nesta afirmação plural de autonomia e auto-gestão. Apenas se definido coletivamente, *as we go along*, o ato de (decidir como) conduzir-se torna-se uma prática, chamando em causa, além de uma ideia posicional de si e dos outros,

⁹ “Logo, por mais que essas revoltas de conduta possam ser específicas em sua forma e em seu objetivo, nunca são autônomas, nunca permanecem autônomas, qualquer que seja o caráter decifrável da sua especificidade” (Foucault, 2008: 260)

uma específica produção de espaço (uma área em que estabelecer em conjunto a forma de se conduzir) e uma particular temporalidade: quais exatamente? Respondendo a esta pergunta, é possível vislumbrar o que Foucault não deixa ver, isto é, a dimensão constituinte das contracondutas, daquelas situações prolongadas no tempo, aquelas insurreições contínuas e progressivas em que a cooperação cria algo novo e diferente.

Teríamos, portanto, um sujeito coletivo, uma reivindicação de autonomia que se traduz em práticas compartilhadas através de uma série de situações de diálogo e interação dentro do tempo e do espaço. E o eco é sempre o de uma mistura entre “filogênese e ontogênese”, biografia individual e história comum, que define, por exemplo, o estatuto da improvisação nos termos mais gerais de uma prática cultural afro-americana específica. Como em uma *jam session*, tornar-se um sujeito coletivo implica esta forma de cooperação: a condução “de si por si na sua articulação com as relações com o outro” – assim vai expressar-se Foucault no *Resumo* do curso de 1981 sobre “subjetividade e verdade”, falando de “governo” e referindo-se à subjetivação imposta pela invenção do casamento (Foucault, 1997: 111).

Afirmar, no entanto, que o objetivo dos últimos cursos de Foucault foi o de lançar uma luz sobre os processos através dos quais se constituem os sujeitos coletivos (ou se constitui coletivamente), é certamente forçado. E, aliás, é necessário reconhecer que os riscos da viagem em torno do sujeito, que a partir da hermenêutica chega até o governo de si (e dos outros), é essencialmente individual, em uma tentativa de redescobrir no mundo clássico modelos de uma subjetividade – esta sim, autônoma – a opor-se às formas e às tecnologias de assujeitamento. O último curso, a partir do título, contudo, deixa a questão em aberto, tanto em termos suspensos de uma última palavra não dita, quanto naqueles literais de uma particular abertura para o mundo, para a *polis*, própria da *parresia* cínica. Talvez seja apenas uma brecha, mas a ideia é que “o governo

de si e dos outros” possa traduzir-se em uma coisa só, um conduzir-se juntos, sincrônico, progressivo, compartilhado, prolongado. E é pouco mais do que uma conjectura, construída na hipótese de que as práticas dos cínicos (o que a partir do conhecimento de si conduz à coragem da verdade “que só pode existir (...) na forma do *outro mundo e da vida outra*”¹⁰ (Foucault, 2004: 298) deixem vislumbrar o reflexo de uma palavra – contracondutas – a que na verdade Foucault nunca irá recorrer para defini-las. Mas se as trajetórias das contracondutas se revelam um caminho interrompido, ou um traçado destinado a assumir uma rota essencialmente ética e essencialmente individual, talvez seja justamente porque o alcance político (ou seja, material, no espaço e no tempo) resida precisamente nesta dimensão *plural* de práticas autônomas e coletivas – as mesmas que Foucault tinha encontrado em alguns movimentos populares na época da Reforma e, especialmente, na experiência de militantes socialistas e anarquistas dos séculos XIX e XX.

Alcance político, então. Porque nas duas primeiras semanas de março de 1978 (e, novamente, na última lição, em abril), deste termo “mal construído” Foucault simplesmente limita-se em agarrar os “efeitos positivos” e subversivos, tanto teóricos e políticos quanto individuais e coletivos. E isso não é insignificante: “Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (Foucault, 2008: 266), que pode ser individualizada tanto “num nível propriamente doutrinal”, quanto “sob a forma de comportamentos individuais” ou de “grupos fortemente organizados” (Idem: 269) (como os valdenses, os hussitas, os anabatistas). E mais ainda:

Havia nessas comunidades, e de fato houve em certas comunidades, um lado de contra-sociedade, de inversão das relações e de hierarquia social, todo um lado de carnaval. Aí, seria necessário (... bom, este é outro problema) estudar a prática carnavalesca da

¹⁰ São estas, talvez, as últimas palavras “públicas” de Foucault, expressadas como notas finais ao curso de 1984, dois meses antes de falecer.

inversão da sociedade e da constituição desses grupos religiosos com base num modelo exatamente inverso ao da hierarquia pastoral existente (Idem: 279).

É possível colher aqui um eco da obra de Mikhail Bakhtin sobre o mundo de cabeça para baixo, o rebaixamento material e corporal que define o espaço-tempo do carnaval como um ritual específico de subversão/profanação (Bakhtin, 1979). Mas seria um ritual que, traduzido a partir da perspectiva das contracondutas, não cai mais no espaço-tempo imposto por um calendário, e até o ultrapassa, produz outros e novos. Davidson, a esse respeito, recorda como a excentricidade do comportamento caracterizou o que John Stuart Mill associava ao que Foucault teria reconduzido no âmbito ascético e/ou carnavalesco de contracondutas (Davidson, 2011: 31). E rastreia corretamente o reflexo prolongado deste tipo de excentricidade em algumas práticas dos feminismos ou dos movimentos gays e *queers*, antes de declarar, quase resignado:

A armadura do neoliberalismo econômico, estudado no *Nascimento da Biopolítica*, não pode conceder nenhum espaço à ideia de contraconduta; contraconduta se torna inconcebível, já que a conduta como tal é um conceito amplamente integrado num campo científico-epistemológico. Regime de veridicção, homo oeconomicus, comportamento racional, neutralidade ética e política – tal é o esquema, por exemplo, do neoliberalismo americano (Idem: 37).¹¹

Palavras que soam como um veredicto: nenhum espaço para contracondutas na época da governamentalidade neoliberal. Trata-se de um impasse difícil de contornar, que pesa sobre o presente, sobre a possibilidade de

¹¹ “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” (Idem, p. 37).

individualizar uma série de práticas e situações “constituintes” para se opor à racionalidade da *global governance*, à “conduta livre” imposta pelas retóricas do capital humano e pela economia social de mercado¹². Trata-se, inclusive, do mesmo impasse que determina a virada ética (e individual) dos sucessivos cursos no Collège, intervindo não por acaso naquele que segue imediatamente *Segurança, território, população* e suprimindo pela raiz a curta temporada das contracondutas: a luta, se se trata de luta, não parece passar (mais) através das condutas. Mas a questão persiste e ecoa ao longo do tempo, como apontado por Frédéric Gros na nota crítica ao último curso de 1984: “que modos de subjetivação vêm se articular nas formas de governo dos homens, para resistir a elas ou habitá-las?” (Gros, 2011: 309). Como aderir ou negar-se, quais técnicas de si e práticas coletivas opor à racionalidade governamental neoliberal? Admitindo que a questão ainda vale, que essa racionalidade se defina através de condutas particulares, impondo um modelo da “liberdade individual” que neutraliza

¹² Isto, obviamente, não significa que o horizonte delineado pela □armadura do neoliberalismo□ esteja livre de conflitos. Pelo contrário, o conflito se espalha, muitas vezes a partir das □margens□, e seu alcance acontecimental e potencialmente destituente parece aumentar: muitas praças foram incendiadas, regimes que pareciam inexpugnáveis vacilaram ou foram derrubados. E, no entanto, mesmo quando a potência destituente das insurreições desdobrou-se, um segundo depois ter deposto os “tiranos locais” de vários tipos, esses levantes tiveram que enfrentar os regimes com uma geografia variável imposta pela *global governance* neoliberal. Dentro dessa “racionalidade”, difícil de localizar (pelo menos em termos convencionais de soberania), no entanto, é possível encontrar uma matriz “pastoral”: a ênfase nos comportamentos (em nome de *benchmark, best practices*); a imposição de formas canonizadas de conduta através do sacrifício e austeridade; o aspecto expiatório e a chantagem “moral” administrados através da dívida; o *indirect rule* e o governo “através das diferenças” de sistemas mistos ou parciais que, atrás de um universalismo objetivo, *omnes et singulatim*, impõem estrias e hierarquias dentro dos territórios anteriormente formalmente homogêneos (Graeber, 2011; Lazzarato, 2012; Teubner, 2008). Em seguida, se os vestígios do poder pastoral são recuperáveis na máquina mista “soberano-governamental” (Mezzadra, Neilson, 2013) da *global governance*, o campo das lutas antipastorais parece parar em um limiar onde a dimensão destituente é substituída por um impasse constituinte. Numa situação representada como êxtase, no “vácuo” da crise preenchido pelo momento constituinte dos dispositivos com os quais é governada, a tensão constituinte parece desvanecer-se naquilo que, a partir de Foucault, entende-se por contracondutas.

qualquer caminho de libertação coletiva, por que não tentar novamente procurar uma resposta nas contracondutas?

Exit through the giftshop

É comum dizer “olhar para a árvore e perder de vista a floresta”, mas não é sempre assim. Concentrar-se no horizonte das práticas cotidianas, em vez de exclusivamente no *close-up* do evento, significa de alguma forma se mover “entre as árvores”, *as you go along*: observar os detalhes (e principalmente as margens, as fronteiras), em vez de um hipotético momento central ou uma inatingível visão global; focalizar-se no caminho mais do que na linha de chegada (como fazem aqueles que improvisam). A partir da alternativa radical contida nas palavras de Gros (“resistir a elas ou habitá-las”), e ao custo de dar a impressão de olhar com benevolência para uma série de abordagens, entre as menos atraentes da teoria social contemporânea (*rational choice*, teoria dos jogos – ao fascínio da qual Foucault não era imune...), vale a pena insistir sobre o modo de ação específico que define o espaço de ação e a temporalidade prolongada das contracondutas, pois a forma neste caso faz literalmente a diferença, a produz. Mas de qual forma se trata?

Como já mencionado, em vez de concentrar a sua dimensão sobre um gesto reativo ou um ato de ruptura, a ideia de contracondutas coloca em cena uma duração particular e, acima de tudo, uma forma de se conduzir que intervém no mesmo campo e atua em uma direção análoga e contrária em relação às condutas canonizadas, produzindo algo de radicalmente inédito. Tomando a abordagem sistêmica e formal da sociologia de Luhmann, se poderia dizer que as contracondutas implicam a capacidade/necessidade de “agir sobre o mesmo meio”, articulando a partir disso um plano de diferenças (Luhmann, 1976). Não por acaso, Foucault reitera com insistência a “adesão tática” das contracondutas em relação ao horizonte das condutas pastorais:

[Os] elementos fundamentais nessas contracondutas, esses elementos não são, evidentemente, exteriores, absolutamente exteriores, de maneira geral, ao cristianismo, eles são elementos-fronteira, por assim dizer, que não cessaram de ser reutilizados, reimplantados, retomados num sentido e em outro (...). A luta não se faz na forma da exterioridade absoluta, mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral, na própria medida em que fazem parte, de maneira até mesmo marginal, do horizonte geral do cristianismo (Foucault, 2008: 283-284).

Nesses termos, a dimensão espaço-temporal das contracondutas parece situar-se em uma espécie de concatenação, um plano transformativo de analogias e permutações. Mas não se trata de uma relação simplesmente mimética, nem especular: ao invés de algo que surge a partir das margens e age através da diferença, em termos que se poderiam definir por contraposição (Saïd, 2008). Em certo sentido, é possível argumentar que as contracondutas quebram qualquer simetria em relação às condutas na medida em que, a partir das margens, restituem sempre um desequilíbrio, uma lacuna, um excesso (a ideia de um “carnaval o ano inteiro”), e que a relação delas com as condutas é de contraposição, na medida em que se orienta de dentro para algo radicalmente diferente, na esperança de uma inversão. Existe aqui, talvez, um eco da oposição entre táticas e estratégias traçadas por De Certeau, e até mesmo de manifestos “antropofágicos” de marco modernista (Viveiros de Castro, 2010), mas acima de tudo uma ideia específica de concatenação que Foucault, em 1978, só podia preconizar. A referência aqui é a uma relação que em termos abstratos (e invertidos) pode ser útil ler na perspectiva, sugerida por Deleuze e Guattari, de uma matriz ou plano (a axiomática do capital) que articula e remodela continuamente as relações entre economia e espaços – políticos, jurídicos, culturais –, impondo uma série de processos modulares, ou mais precisamente “isomórficos”: um eixo sincrônico e paralelo de analogias, similaridades

e transformações. Isomorfismo, no entanto, não significa reprodução especular ou eterno retorno do igual: “Mas haveria erro em confundir o isomorfismo com uma homogeneidade. De um lado, a isomorfia deixa subsistir ou mesmo suscita uma grande heterogeneidade” (Deleuze, Guattari, 1997: 128). Daqui vem a ideia de capital como máquina da diferença, plano axiomático atravessado por processos paralelos que acentuam os regimes de desigualdade. O fato é que uma tal relação isomórfica, orientada para a diferença, parece emergir também a partir das contracondutas, de sua “internalidade marginal” em relação ao plano canonizado e imposto das condutas. Seria, portanto, uma relação que “faz a diferença” agindo isomorficamente em relação à axiomática do capital. E é nesse plano que as contracondutas se afastam do momento do evento e de sua dimensão destituente. Se, como vimos, pensar em termos de evento significa apelar para um ato singular que desarticula o quadro, que rompe unilateralmente qualquer simetria, um conjunto de práticas que definem as contracondutas parecem, ao contrário, operar em um horizonte diverso e multifacetado, em termos de tempos prolongados, de espaços compartilhados, de processos de subjetivação.

Certamente, não se trata aqui de rastrear as trajetórias do *débat* sobre “formas de constituição da subjetividade”, ou sobre a “produção de subjetividade”, onde o genitivo tem um valor duplo, objetivo e subjetivo (Negri, 1987; Žižek, 2003; Balibar, 2011; Rancière, 2007; Read, 2003; Mezzadra, 2014). Trata-se apenas de sugerir como, no seu interior, e em uma rota de uma certa forma inaugurada pela obra do mesmo Foucault (1989), emerge a ideia de um sujeito “deslocado”, que refuta todas as hipóteses unitárias impossíveis, recolocando-se em um campo de tensão, no ponto de intersecção dos dispositivos de assujeitamento e práticas de subjetivação. Conceber esta relação em termos isomórficos, ou seja, pensar que assujeitamento e subjetivação ajam em uma concatenação (essencialmente em um mesmo plano de analogias e transformações)

significa afastar-se do evento e colocar-se em uma dimensão processual, em devir, considerando os processos de subjetivação como imanentes ao assujeitamento, mas capazes de imprimir uma lógica de diferença. Isomorfismo, a partir desse ponto de vista, implica a possibilidade de pensar as práticas de subjetivação como “dentro e contra”: de “jogar” as lógicas dos dispositivos de assujeitamento contra o seu mesmo princípio de funcionamento. Nesses termos, em vez de estabelecer uma simetria ou um *loop*, as contracondutas (como internas e marginais em comparação com o universo das condutas) indicam o modo (mais do que o momento) no qual, no tempo e no espaço, o jogo se inverte e o espelho se quebra, devolvendo a lacuna ou o excesso determinado pelas práticas de subjetivação em relação aos dispositivos de assujeitamento. Depois vai se tratar de uma lacuna, um salto em frente que, na perspectiva da axiomática do capital, deverá sempre ser recuperada, reproduzindo a concatenação. Mas essa é outra história, ou a mesma história de outra parte da floresta... Aqui, como consequência do que Foucault só deixa intuir falando de contracondutas, está em jogo a possibilidade de se pensar estas práticas não tanto como um evento, mas como situação (prolongada, contraditória, deslocada no tempo e no espaço), e não só como processo individual, mas antes em uma dimensão articulada, “orquestrada” e, em seguida, plural, coletiva. Projetar esta lacuna, esta produção de subjetividade, que é produção de diferença (algo não muito longe da ideia de *différance* em Derrida) no ato de conduzir-se juntos de forma diferente (ou seja, no que define o caráter político das contracondutas) põe em causa um terreno e um processo múltiplos e comuns, e confere uma tensão constituinte particular, temporal e espacial, a tais situações. Acho que seja este o potencial político das contracondutas (estritamente declinadas no plural), conforme é delineado *en passant* e logo arquivado ou negado por Foucault em 1978: um conjunto de práticas que reproduzem, excedem e subvertem as formas

oficiais de conduta; um “complemento de individuação em larga escala reunindo uma pluralidade de indivíduos” (Simondon, 1989: 184-185) e se realiza através da espacialidade e sobre temporalidades “outras” e contra. Como as notas e ferramentas “roubadas” (mesmo literalmente e durante a noite) por escravos que, agindo a partir das margens sobre a mesma partitura (imposta), além de uma outra música criaram outro “povo”, um “contrapovo”, aquilo heterogêneo e em tensão do blues e jazz.

A relação mimética conduta/contracondutas se quebra de fato na materialidade dos tempos e espaços “outros” que elas produzem, encontrando nos territórios em que “decidir juntos a forma de conduzir-se” a sua capacidade constituinte, sob a bandeira da autonomia, da autogestão. Portanto, é necessário tentar definir melhor estes “territórios de subjetividade” e, em seguida, passar para o segundo contraconceito, não menos opaco do que o primeiro, de heterotopias. Dada a quantidade de interpretações que atraiu, dedicarei muito menos atenção à ideia de espaços “outros” do que às contracondutas. Imediatamente, a conferência realizada no *Cercle d'études architecturales* da Tunísia oferece um reconhecimento tão extenso quanto acolhedor e vago dos espaços “outros”¹³: uma enunciação que olha mais para os lugares do que para as práticas, que lê as práticas em função dos lugares. Ninguém, no entanto, a partir de Foucault, proíbe de proceder no sentido oposto – o sugerido pelas contracondutas. Nesse sentido, do breve ensaio me interessa especialmente (mas não unicamente) a ideia introdutória e a última imagem. Começamos com a primeira: espaços em que todos os outros “estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos” (Foucault, 1984: 415). É possível encontrar aqui algo de muito próximo

¹³ Generalidade que, na intervenção sobre as heterotopias de 1966 em France Culture, era atenuada pela tentativa de mostrar as determinações concretas de lugares reais e precisos, localizáveis em um mapa, com um determinado tempo, "que podem ser identificados e medidos de acordo com o cronograma todos os dias".

à relação isomórfica particular que deveria designar, dez anos mais tarde, os territórios e áreas de subjetivação das contracondutas, condensando-os em lugares com um particular valor projetivo, sintomático e subversivo: espaços “contra” que evocam, recapitulam e revertem qualquer outro lugar. Todos esses caracteres convergem nas últimas linhas do ensaio, na imagem dos navios como principal “reservatório de imaginação”: “O navio é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam, a espionagem ali substitui a aventura e a polícia, os corsários” (Foucault, 2001: 422).

Poderia se associar essa imagem com a dupla sugerida por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, conforme a qual o mar é “o espaço liso que se deixa fundamentalmente estriar”, e as cidades são superfícies estriadas que retornam espaços escandalosamente lisos. O navio, nesta perspectiva, parece funcionar como espaço invertido “dentro e contra” o mar: ele explora o movimento e o direciona noutra local; bem como Kobanî parece ser o contra-espaço, escandalosamente liso, que emerge de uma superfície hiper-estriada: “explora” os limites e as definições que produzem para criar um espaço contrário a eles. E não é este o caso das práticas dos corsários e das/dos militantes do YPG que contribuíram para fazer de ambos contra-espaços? Como Kobanî, os navios corsários restituem eficazmente um exemplo de “áreas nas quais decidir como conduzir-se”, territórios de subjetivação coletiva definidos/formados por uma série de práticas que também podem ser chamadas contracondutas. Foucault, como já mencionado, oferecia uma definição particular do navio como contra-espaço ou “heterotopia por excelência”, e o fazia a partir das práticas, recorrendo à ideia de um “reservatório de imaginação”. Acredito que esta imagem permite captar, quase agarrar, o ponto de contato entre os espaços “outros”, os contra-espaços listados em Túnis em 1967 e as práticas outras ou contracondutas enunciadas no Collège de France em 1978, aludindo a territórios que se imaginam/

definem enquanto se vivem/constroem, enquanto se o praticam (Ingold, 2001; Rahola, 2014): *as we go along*. Afinal de contas, a imaginação é, presumivelmente, a principal faculdade necessária a quem improvisa, ou seja, a quem produz coletivamente, procedendo juntos, algo diferente, tempos e paisagens sonoros inexplorados.

Trata-se, então, de heterotopias como contra-espacos de subjetivação. E não se trata de um marco de fábrica exclusivo de Foucault. O mesmo termo, de fato, foi utilizado alguns anos mais tarde e com um significado substancialmente diferente por Henri Lefebvre, para indicar um “espaço limiar”, às margens, “dentro e contra”, no qual produzir “algo diferente” (Lefebvre, 1973). Como lembra David Harvey:

O conceito de Lefebvre de heterotopia delinea espaços sociais de possibilidade de emergência de algo diferente, fundamental para a definição das trajetórias de transformação. Esse “algo diferente” seria decorrente exatamente daquilo que as pessoas fazem, sentem e percebem, na procura por novos significados para as suas vidas cotidianas. São essas práticas que criariam espaços heterotópicos por todos os lugares. Não precisamos esperar a grande revolução para que esses espaços venham a se concretizar (Harvey, 2013: 20).

A palavra não terá vida muito longa (mesmo) no pensamento de Lefebvre, mas irá se redefinir e acabará por confluir (provavelmente) na ideia de “espaços de representação”, em territórios ao mesmo tempo físicos e imaginados a se opor à representação oficial e normatizada dos espaços. Como para as heterotopias, trata-se de espaços cotidianos, marcados, mas abertos à possibilidade, ao conflito: “Trata-se do espaço dominado, portanto, suportado, que a imaginação tenta modificar e apropriar” (Lefebvre, 2006: 101). Há de fato um espaço vivido, resultado de situações, que se enxerta, dialoga ou combate (que “vive ou resiste”) com aquilo concebido/representado oficialmente, indo a convergir no espaço que percebemos (Soja, 1996). Em outras palavras, as práticas

especiais são a soma de automatismos, representações objetivadas que constituem o espaço concebido, e de espaços de representação (e de subjetivação) que refletem e excedem essa geografia definida e traçada: que a re-representam, contestam e invertem. Produzir coletivamente e materialmente estes contra-espacos define o horizonte cotidiano e a tensão constituinte própria de uma série de situações colocadas às margens e nos interstícios, e que a partir das margens subvertem a ideia de centro. Há, talvez, uma palavra que captura o espaço-tempo marginal ou intersticial (Brighenti, 2013) de tais situações, e é o que Georges Perec entende por “infra-ordinário”: “Não é o que os discursos oficiais definem como o evento, momento tópico, mas o que está por trás dele, o ruído de fundo que se torna a premissa e possibilidade do próprio evento” (Perec, 1996: 7). À ideia de contracondutas associao esse universo das práticas situadas e “infra-ordinárias”, autonômas e coletivas: situações em que se decide junto como conduzir-se em que se produzem novos espaços de construção, tempos de habitar, sujeitos em devir, *as we go along*. E, ainda assim, não sei se Foucault estaria de acordo.

Tradução do italiano por Elena Schembri

Referências bibliográficas

- BACHTIN, Michail (1979). *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*. Torino: Einaudi.
- BADIOU, Alain (1995). *L'essere e l'evento*. Genova: Il melangolo.
- _____. (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, 2. Paris: Seuil.
- BALIBAR, Étienne (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- BARAKA, Amiri (2011). *Il popolo del blues. Sociologia degli afroamericani attraverso il jazz*. Milano: Shake.
- BENJAMIN, Walter (1995). *Il carattere distruttivo*. Milano: Mimesis.
- _____. (2010). *Per la critica della violenza (1920-21)*. Roma: Edizioni Alegre.
- BRIGHENTI, Andrea Mubi (2013). *Urban Interstices: The Aesthetics and the Politics of the In-between*. London: Ashgate.
- BUTLER, Judith (2006). *Critica della violenza etica*. Tradução de Federico Rahola. Milano: Feltrinelli.
- DAVIDSON, A. (2011). *History of the Human Sciences*, 24 (4), pp. 25-41.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1997). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, v. 5.

- FOUCAULT, Michel (1989). “Perché studiare il potere: la questione del soggetto”. In: DREYFUS, H. L., RABINOW, P. (orgs.). *La ricerca di Michel Foucault*. Tradução de Benati, Bertani, Levirini. Firenze: Ponte alle Grazie, pp. 237-244.
- _____. (1997). “Subjetividade e verdade”. In: *Resumo dos Cursos do Collège de France: (1970-1982)*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 111-112.
- _____. (2001). “Outros espaços”. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e escritos. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 3.
- _____. (2004). *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial.
- _____. (2008). *Segurança, Território e População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2014). *Subjectivité et pouvoir. Cours au Collège de France 1981*. Parigi: Seuil.
- GIGLIOLI, Pier Paolo (1969). “Introduzione all’edizione italiana”. In: GOFFMAN, Erving. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino, pp. IX-XXVII.
- GILROY, Paul (2003). *The Black Atlantic. L’identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma: Meltemi.
- GROS, Frédéric (2004). “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial.
- HARVEY, David (2013). *Cidades rebeldes. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. Città ribelli, Milano: Il Saggiatore
- HONIG, Bonnie (2013). *Antigone, Interrupted*. New York: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim (2001). *Ecologia della cultura*. Roma: Meltemi.
- ISIN, Engin (2008). *Acts of citizenship*. Londres/New York: Zed Books.
- LEFEBVRE, Henri (1973). *La rivoluzione urbana*. (1970) Roma: Armando.
- _____. (2006). *A produção do espaço*. Versão eletrônica. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins.
- _____. (1976). *La produzione dello spazio*. Milano: Moizzi.
- _____. (1992). *Éléments de rythmanalyse*. Paris: Éditions Syllepse.
- LUHMANN, N. (1976). “Generalized Media and the Problem of Contingency”. In: Loubser et al. (Orgs.). *Exploration in General Theory in Social Science*. New York: The Free Press.
- MEZZADRA, Sandro (2013), “Moltiplicazione dei confini e pratiche di mobilità”. In: *Ragion pratica*, n. 41.
- _____. (2014). *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*. Roma: Manifestolibri
- _____. (2014). “Kobane è sola?”. Disponível em: <http://www.euronomade.info/?p=3332>.
- NEGRI, Antonio (1987). *Fabbriche del soggetto*. Livorno: XXI Secolo.
- _____. (2002). *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri.
- PÉREC, Georges (1989). *L’infra-ordinaire*. Parigi: Seuil.
- RAHOLA, Federico (2014). “Texture as a practice”. In: I. BUONACOSSA, J. Grima (Orgs.). *Cosmic Jive: Tomàs Saraceno, the Spider Session*. Genova.
- RANCIÈRE, Jacques (2007). *Il disaccordo*. Tradução de Magni, Beatrice. Roma: Meltemi.
- READ, Jason (2003). *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*. Albany (NY): State University of New York Press.
- ROLNIK, Raquel (2013). “Prefácio”. In: HARVEY, David. *Cidade rebeldes*. São Paulo: Boitempo.

- SAÏD, Edward (2003). *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2008). *Nel segno dell'esilio*. Milano: Feltrinelli
- SIMONDON, Gilbert L (1989). *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et metaestabilité*. Paris: Editions Aubier
- SOJA, Edward (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Placet*. Oxford: Basil Blackwell.
- SPARTI, Davide (2005). *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*. Bologna: Il Mulino
- _____. (2007). *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*. Milano: Il Saggiatore.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: Puf.
- WITTGENSTEIN, L. Wittgenstein (1983). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- ZIZEK, Slavoj (2003). *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*. Milano: Cortina.