

Il potere dello spazio

di *Filippo Barbera*

1. La città è una forza di produzione o di anti-produzione?

Nell'opera *l'Anti-Edipo*, Deleuze e Guattari identificano nel “desiderio” il principio produttore positivo che espande la realtà. E tale “produzione desiderante” verrebbe contrastata da istanze di “antiproduzione”. Scrivono Deleuze e Guattari: «Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. È piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso; non c'è soggetto fisso che per la repressione. Il desiderio e il suo oggetto sono un'unica cosa, sono la macchina, in quanto macchina di macchina. Il desiderio è macchina, anche l'oggetto del desiderio è macchina collegata, cosicché il prodotto viene prelevato sul produrre, e qualcosa si stacca al produrre e dal prodotto, qualcosa che darà un resto al soggetto nomade e vagabondo. L'essere oggettivo del desiderio è il reale stesso. (...) Non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma, al contrario, sono i bisogni che derivano dal desiderio. La mancanza è un contro effetto del desiderio»¹.

In un successivo dibattito a tre voci tra Guattari, Fourquet e Foucault, volto a stabilire se la città sia una forza produttiva o di antiproduzione, Guattari esordisce affermando: «Tutte le riterritorializzazioni del potere politico si fanno sulla città»². Con il termine riterritorializzazione Guattari intende tutti i tentativi di incanalare i flussi del desiderio in regole e ordinamenti normativi e spaziali. La città mette ordine nella deterritorializzazio-

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Il desiderio come produzione di realtà*, in Id., *L'Anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29-33.

² M. Foucault, *Premières discussion, premières balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction?* (conversazione con F. Fourquet e F. Guattari, tenuta nel maggio 1972) in *Recherches* n.13, *Généalogie du capital*, vol. I, *Les équipements du pouvoir*, dicembre 1973, pp.27-31, ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, a cura di D. Defert e E. F., Gallimard, Paris 1994, vol. II, pp 447-451, t. i. M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di Vaccaro S., Mimesis, Milano 2001, p.41.

ne che viene identificata nei flussi del desiderio. Nello schema concettuale di Guattari la riterritorializzazione sarebbe una “forza di antiproduzione” che si oppone al *socius*, ossia quelle che essi denotano come “macchine desideranti” e che, dal loro punto di vista, costituiscono una “forza di produzione”: «La città è la soglia di densità delle macchine del socius». La “detterritorializzazione” del flusso si manifesta quando si «scollano i significanti della territorialità». Quando i flussi “detterritorializzati” vengono unificati attraverso la scrittura, il denaro, il capitale, si ha la città: «I flussi deterritorializzati costituiscono la città, flussi materiali supporti di flussi deterritorializzati, e la città riterritorializza i flussi più deterritorializzati in un’epoca data»³. Qui Guattari fa l’esempio della legislazione di Venezia nel Medioevo che avrebbe impedito al capitale di nascere. Esistono secondo Guattari “apparati di produzione” e “apparati collettivi”. Gli apparati collettivi sono forme di rappresentazione totalizzanti: «il primo apparato collettivo è la lingua, che permette una messa in codice di elementi disgiunti»⁴.

Più avanti, nel corso della discussione, Guattari dirà che gli “apparati di produzione” e gli “apparati collettivi”: «si oppongono nel quadro di un insieme che li ingloba. In seguito, possiamo relativamente separare gli apparati di anti-produzione da quelli di produzione. Ma, nel capitalismo, la differenza è quasi impossibile da fare.»⁵. Così, mentre nelle città dell’occidente esisterebbe una commistione di apparati di produzione a apparati collettivi, nelle città dell’oriente prevalgono gli apparati di anti-produzione che diventano “apparati collettivi” «quando sono funzionali al despota». Ma la città dispotica non è solo quella che opera per il volere di un despota. Guattari precisa il carattere che la città dispotica assume rispetto alla “produzione di desiderio”: «L’essenza della città dispotica è la sua attività di antiproduzione, di messa in codice, di surcodifica dispotica che regola i flussi produttivi. Essa è la superficie di iscrizione di tutti i sistemi di codificazione dei flussi deterritorializzati in rapporto ai sistemi produttivi precedentemente territorializzati. Non vi è dunque un lavoro specifico di produzione della città, ma una politica specifica della città, che subito esplose in segmenti produttivi che sono gli apparati collettivi; essa funziona come un corpo senz’organi, stasi ingenerata di totalizzazione di tutti i flussi decodificati, essa esplose in mille pezzi che sono entità produttive apparati collettivi, che si distinguono dagli altri modi di produzione in quanto di-

³ Ivi, p.42.

⁴ Ibidem

⁵ Ivi, p.43.

pendono dalla messa in codice dispotica»⁶.

Il dispotismo viene identificato da Guattari con il prevalere dell'elemento ordinativo e soppressore dei flussi che viene messo in atto dal "despota". Ma mentre nelle città dell'oriente o antiche il despota era un soggetto ben identificato (Gengis Khan, i faraoni, ecc.), nella moderna società capitalistica occidentale chi assolve il compito del despota? Chi è il despota? Si ravvisa qui una prima tacita e forse incompresa differenza tra la concezione di Guattari e quella di Foucault. Guattari tende a non usare mai il termine "potere" e Foucault non usa quasi mai quello di "desiderio".

Le differenze tra queste due concezioni dello spazio e della città in rapporto al controllo dei corpi verranno a maturazione, come illustreremo nelle prossime pagine, quando Foucault elaborerà la sua teoria del "potere disseminato e diffuso". Il Foucault che qui dialoga con Deleuze, Guattari e Fourquet è quello di "*Sorvegliare e punire*", opera nella quale aveva analizzato la nascita della prigione e del dispositivo panoptico⁷.

Nella concettualizzazione di Guattari c'è ancora la persistenza di una nozione del potere identificata in chi stabilisce e fissa nello spazio la norma e la regolazione che incanalerebbe, organizzerebbe e disciplinerebbe i flussi del desiderio. Nel Foucault della "*Volontà di sapere*" il problema del desiderio passa in secondo piano e verrà sostituito da una diversa nozione di potere che non è identificato più solo nella norma e nella disciplinizzazione, ma in una dimensione oltre che negativa anche positiva, affermativa della potenza, una nozione che Foucault riprende da Nietzsche. Il potere è per Foucault l'esito di "rapporti di potere". Alla luce di questa teoria, il livello dispotico della città e del territorio non sono più riferibili solo al grande disegno del "despota", bensì alla interazione tra molteplici "despoti", verrebbe da dire, e numerosi "oppositori ad essi". La città dispotica non è più solo la città disciplinare, disciplinata o da disciplinare, ma è la città della moltiplicazione dei conflitti. Vi è tuttavia un aspetto che andrebbe recuperato dalla teorizzazione di Guattari, ossia quello della surcodificazione dei flussi e del loro incanalamento, che è un tratto tipico della odierna città capitalista e consumista. Foucault, però, a differenza di Guattari non ritiene che le forze produttive del desiderio vengano bloccate e interdette dal potere normativo, ma vengono all'opposto incitate dal potere stesso; concezione del potere che Foucault metterà in luce nell'a-

⁶ Ibidem

⁷ M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 (trad. it. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976).

nalisi del dispositivo della sessualità⁸ e nella “Microfisica del potere”⁹. Ciò comporta delle evidenti differenze di analisi dei significanti della città e degli spazi, che Guattari e Deleuze leggono come mera opposizione di “desiderio” e “antidesiderio”.

Volendo leggere allora la città dispotica con l’ottica di Foucault, come si potrebbe definirla? Essa è una forza di produzione o antiproduzione?

Poiché secondo Guattari il tratto distintivo della città e del territorio dispotico è nel fatto che le “forze produttive del desiderio” vengono incanalate, regolate, disciplinate, sorvegliate, normalizzate, la città e il territorio cessano di essere una “forza di produzione”, perché le “forze di antiproduzione” che si fissano in “ordinamenti spaziali” prendono il sopravvento, divenendo il tratto dominante e prevalente. Nella città dispotica la forza di produzione, ossia il desiderio, non scompare, ma viene incanalato, condizionato, addomesticato, controllato, sicché non può costituire più una forza capace di contrastare ed opporsi alla normalizzazione. In tale condizione la città cesserebbe di essere una forza di produzione del desiderio.

Questo tratto della città dispotica, pur individuato da Guattari, non viene però da lui sviluppato e verificato. Egli pensa che siano sempre possibili “fughe schizoidi” o possibilità di affermazione di sperimentazioni collettive desideranti “altre”, che si situerebbero al di fuori del dispositivo dispotico. In realtà se si assume la nozione di “potere disseminato” di Foucault si scopre che questa nozione di potere, non procede più con la normalizzazione, il divieto, la legge, ecc., ma concede e permette di realizzare l’affermazione del desiderio. Nell’ipotesi di Foucault la città continua ad essere una forza di produzione, ma si tratta di una produzione controllata. Dal momento che il potere opera attraverso una incitazione continua all’esercizio del desiderio e ad un suo incanalamento, l’unico ambito in cui la città può continuare ad essere una “forza produttiva” è quello delle lotte di potere, diffuse e decentrate, che attraversano i soggetti.

2. Una differente lettura di Nietzsche in Deleuze e Foucault

Il Pianciola evidenzia una differenza di fondo tra l’elaborazione filosofica di Deleuze e l’elaborazione filosofica di Foucault, e la individua nel fatto che il pensiero di Deleuze è più «arrischiato» e manca di quella «dimensione storiografica della genealogia»¹⁰.

⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1976.

⁹ M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

¹⁰ C. Pianciola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino 1979, p. 250.

Deleuze legge Nietzsche come il filosofo dell'affermazione del desiderio e della differenza, dell'affermazione del "molteplice" e del "diverso". Questa lettura di un Nietzsche "libertario" tende ad annullare il nocciolo centrale della filosofia nicciana, ossia la "volontà di potenza", che Deleuze interpreta come "desiderio di dominio e di sopraffazione", che va rigettata in quanto esito negativo e decadente della *ratio* occidentale. È proprio su questo punto che si ravvisa la differenza tra la lettura di Nietzsche operata da Deleuze da quella operata da Foucault, il quale punta invece a recuperare proprio la nicciana "volontà di potenza" che fa agire all'interno della sua teoria del potere. Questa diversa lettura di Nietzsche operata dai due filosofi è gravida di non poche conseguenze e viene sovente tacitata, soprattutto da coloro che sostengono una contiguità filosofica tra Deleuze, Guattari e Foucault.

In realtà, contrariamente a quel che pensa Deleuze, è proprio il "desiderio" che istiga "la volontà di potenza" ed appare alquanto illusorio ritenere che sia possibile una "produzione di desiderio" che non si traduca anche in "volontà di potenza". La volontà di potenza è intesa da Foucault né come qualcosa di positivo né come qualcosa di negativo, oggetto di un giudizio moralistico, ma come il luogo di affermazione oggettiva o piuttosto oggettivata e reale dell'agire del soggetto. La scissione operata da Deleuze e Guattari tra "desiderio" e "volontà di potenza", con l'eliminazione teorica della seconda, genera una specie di strabismo che finisce per non vedere come invece il binomio "desiderio" – "potere" (nel senso di rapporto di forza tra volontà di potenza diverse) sia invece il motore produttore di realtà e permea tutti i rapporti sociali, in qualunque ambito.

Questo binomio "desiderio" – "volontà di potenza" esisteva già nelle società precapitalistiche. Ha inizio con l'uccisione di Abele da parte di suo fratello Caino, o, per usare un mito ancora più efficace che ha non poche implicazioni in ambito urbanistico, l'uccisione di Remo da parte di Romolo, per la divisione e delimitazione dei confini della città. L'analisi di Deleuze appare dunque monca, sicché, quando con Guattari passa ad analizzare nell'Anti-Edipo il modo di funzionare dell'odierno neocapitalismo, giunge ad alcune conclusioni paradossali. Guattari e Deleuze non colgono che proprio il modo di funzionare del neocapitalismo fa sì che il desiderio sia provocato e stuzzicato nel soggetto attraverso la produzione di beni di consumo che colpiscono l'immaginario del soggetto, inducendolo a incanalare i propri desideri attraverso il consumo e a identificare i propri desideri con le merci che si desiderano e si consumano. Il neocapitalismo, attraverso la produzione di merci e mediante l'esistenza del mercato, finisce per condizionare la stessa produzione desiderante del soggetto. Anzi il

soggetto ne viene espropriato. Il desiderio viene così intercettato, addomesticato, provocato e stuzzicato attraverso la produzione di sempre nuove merci. La moltiplicazione dei desideri nel soggetto diventa una silenziosa forma di governo del reale, attivando molteplici forme di “volontà di potenza” connesse alla soddisfazione e al godimento che ha come fine il possesso della merce. La “volontà di potenza” non scompare, anzi si moltiplica indefinitamente nei soggetti, quando pensano di realizzare desideri che ritengono propri ma che sono in realtà indotti da una molteplicità di “agenzie di informazione” esterne. In tali condizioni non può esistere un “libero fluire del desiderio”, come pensano Deleuze e Guattari, ma un “desiderio già incanalato”, programmato, sorvegliato, studiato, analizzato, sovra-codificato, ad esempio dalle agenzie pubblicitarie e di marketing, nei laboratori in cui si inventano nuovi prodotti, si sperimentano nuovi odori, nuovi sapori (i cosiddetti “aromi” che si utilizzano negli alimenti: vedi chimica applicata alla produzione di cibo) e soprattutto nei luoghi in cui si costruisce e si studiano tecnicamente i modi per catturare l’attenzione dei consumatori o per sedurli.

L’analisi del potere disseminato di Foucault risulta molto più feconda di un’indagine che si ferma solo all’analisi del desiderio e alle sue “forme di bloccaggio” di tipo “normativo o autoritario” (dispositivo giuridico o psicanalitico), pure esistenti. Dubbi sorgono anche rispetto alla tesi guattariana e deleuziana secondo cui le “macchine sociali” bloccherebbero il “libero flusso del desiderio”. Ciò accadrebbe sempre? Questa dimensione di controllo del “flusso del desiderio” mediante il livello istituzionale, normativo o autoritario apparteneva al passato. Oggi il potere, come già aveva osservato Foucault nell’analisi del dispositivo della sessualità, opera in un modo esattamente opposto a quello descritto da Deleuze e Guattari, lasciando proliferare in tutti i modi e le forme possibili proprio il desiderio (e aggiungiamo noi con le sue merci annesse) e a parlare intorno ad esso. In questo nuovo dispositivo del potere, la “schizofrenia del soggetto” non è più prodotta da un “potere-padre che vieta”, ma paradossalmente proprio da una “negazione del potere-padre” fattasi norma, che si manifesta attraverso l’incitamento a moltiplicare in tutti i modi e le forme possibili il desiderio da incanalare verso il consumo.

Il comando che si rivolge al soggetto, istigandolo a consumare freneticamente e a identificare i propri desideri e i “flussi libidinali” con le merci, è proprio quel che il neocapitalismo odierno fa. Quindi inseguire il “libero fluire del desiderio”, pensando di liberare il desiderio dalle catene morali, autoritarie e normative che lo imprigionano, viene a coincidere proprio con la odierna società neo-capitalistica, a un tempo “permissiva e

dispotica”, permissiva in quanto sollecita a moltiplicare i desideri e dispotica nel senso di canalizzarli verso l’orizzonte dalla merce.

Il controllo sociale si situa e si esercita non solo nelle e con le pratiche disciplinari e dispotiche, che all’occorrenza continuano sempre a funzionare, ma attraverso una “moltiplicazione- proliferazione diffusa di conflitti” (economici e di potere) che sono localmente ricomponibili ma non eliminabili, forse nemmeno in una società autoregolata, anarchica e libertaria. Si tratta di conflitti piccoli e grandi, che attraversano e segnano i soggetti. In questo modo si determina una specie di autocontrollo dal basso della società, quell’utile silenzio dei dominati di cui parla Etienne de la Boétie, dove il moltiplicarsi stesso di conflitti diffusi, lungi dall’essere “negativi” sono invece “positivi” per il potere¹¹. Qui negativo e positivo non vogliono significare il giudizio di valore qualitativo intrinseco connesso ad una determinata azione, bensì in riferimento all’affermarsi nel senso dell’accadere o del non accadere di un effetto di potere, come conseguenza di un’azione mossa da una volontà di potere. Questi conflitti si affermano sia nelle diverse e molteplici performance attivate dai soggetti stessi sia perché essi, lottando fra loro, favoriscono l’omeostasi sociale ed economica, garantendo la riproduzione sociale del capitale.

Le lotte miranti alla realizzazione di “desideri oggettualizzati e oggettivati” non minacciano il meccanismo di funzionamento del sistema socio-economico, anzi lo iper-stabilizzano. Non si tratta, banalmente, di ritenere che il neocapitalismo sia un male perché “seduce e corrompe il consumatore”, con “licenze-permessi” in luogo di “comandi-imposizioni normativi”. Si tratta invece di comprendere come l’odierno neocapitalismo funzioni ed operi in riferimento alla relazione spazio-potere-corpo. Una tale interrogazione ritorna utile per comprendere come il territorio e lo spazio (reale e virtuale) diventino il campo privilegiato attraverso cui il sistema si stabilizza e si perpetua anche nel disordine, ma che diventa anche il luogo in cui mostra vistosi segni di logoramento e di incapacità di governare il livello crescente di contraddizioni, economiche, ambientali, sociali, politiche e di governo¹².

¹¹ É. de la Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, ChiareLettere, Milano 2011.

¹² F. Indovina, *Ordine e disordine nella città contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2017, F. Barbera, *Filippo Barbera legge F. Indovina, Ordine e disordine nella città contemporanea*, recensione, in *Crios. Critica degli ordinamenti spaziali*, n.16, Franco Angeli, Milano 2018, pp.77-81.

3. La relazione tra spazio-potere e corpo. Un raffronto tra Guattari, Deleuze e Foucault

Pochi studiosi hanno colto le differenze che intercorrono tra l'elaborazione teorica di Guattari e Deleuze sulla tematica del "desiderio" e quella di Foucault che tende a privilegiare invece "l'analitica del potere". Poiché Foucault scrisse nel 1977 una calorosa presentazione dell'edizione americana dell'Anti-Edipo di Deleuze e Guattari, molti studiosi vi hanno intravisto una forte contiguità e una condivisione di Foucault con tutti i temi avanzati nell'Anti-Edipo. E in effetti, a leggere la introduzione di Foucault all'edizione americana, il libro viene descritto e celebrato da Foucault come un antidoto verso tutte le forme di fascismo¹³. Si è così venuta definendo una linea teorica che ha individuato nella triade Guattari, Deleuze, Foucault, una specie di "scuola", caratterizzata da un comune modo di leggere le tematiche connesse al "potere" e al "desiderio". Tuttavia, come ci ricorda R. Ciccarelli, i rapporti tra Foucault e Deleuze «si erano raffreddati dopo una serie di dissidi teorici e politici. Nel 1976 Foucault criticò la nozione di desiderio di Deleuze-Guattari nell'*Antiedipo*.»¹⁴.

Sebbene Foucault accolga favorevolmente la critica alla teoria freudiana dell'Edipo (che pretendeva di ricondurre il soggetto nevrotico alla normalità del mondo capitalistico-borghese) e il conseguente smontaggio della psicanalisi individuata come nuova forma confessionale, condividendo su questi due aspetti molte delle tesi avanzate da Deleuze e Guattari nell'Anti-Edipo, egli non giunge mai ad una esasperata "mitizzazione" del desiderio.

Questo aspetto, di non poco conto, è stato ben colto da Eleonora De Conciliis in un saggio su Jean Baudrillard, autore che la studiosa mette a confronto con le elaborazioni filosofiche di Guattari, Deleuze e Foucault. Scrive la de Conciliis: «Se dunque Foucault inserisce la psicoanalisi nella propria indagine genealogica sui dispositivi e sul modo in cui, attraverso le tecniche di veridizione, ciò che definirà 'potere pastorale' ha prodotto l'uomo come 'bestia da confessione', Baudrillard la decostruisce nichilisticamente a livello socio- antropologico; mentre Foucault rigetta, insieme a Deleuze e Guattari, l'economia dell'Edipo e la Legge del Padre, ma si proibisce di mitizzare tanto il desiderio quanto la pulsione di morte, Baudrillard cerca di sottrarsi all'influsso anti-edipico rivendicando (con il Bataille

¹³ M. Foucault, *Préface*, a G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Viking Press, New York 1977, ora in M. Foucault, *Dits et Ecrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris 2001 (1a ediz.: 1994), pp. 133-136.

¹⁴ R. Ciccarelli, *Deleuze-Foucault, così vicini così lontani*, in *Il Manifesto*, 26.07.2014.

della *dépense*) una priorità antropologica della morte sul desiderio, che, con un violento attacco a Deleuze oltre che alla psicanalisi, viene detronizzato e ridotto a un riflesso dell'economico: la sua critica all'economia pulsionale viene formulata all'interno di una complessiva critica alla società dei consumi, la quale nella sua iperrealità (...), si vendica sul soggetto del discorso analitico (...)»¹⁵.

Questo assalto di Baudrillard alla nozione di “desiderio”, espressa nell'Anti-Edipo di Deleuze e Guattari, era stato già anticipato da alcuni filosofi e studiosi marxisti come Lefebvre e Clouscard, aspetto che approfondiremo di seguito. Perché la questione del “desiderio” e delle “macchine desideranti” viene guardata con sospetto da Foucault? La risposta va ricercata nella teoria del potere per come verrà da lui espressa ed elaborata nella *Volontà di Sapere*¹⁶.

Foucault definisce in quest'opera una nuova definizione del potere, a partire dalla disamina del “dispositivo della sessualità”, dove il potere non si identifica con l'apparato normativo o con l'istanza repressiva *tout court*, che vieta di parlare di sesso, nascondendolo, e circondando la sessualità di un'aura di silenzio. Anzi, osserva Foucault, il dispositivo moderno della sessualità si basa proprio sull'incitamento del soggetto a parlare di sesso, a denudarsi, a mostrarsi e a liberarsi. Vi è un passo del primo capitolo *Noi altri vittoriani* della *Volontà di sapere* che sembra contenere una critica che non si rivolge solo verso “l'ipotesi repressiva” di ascendenza reichiana, ma anche verso “l'ipotesi desiderante” espressa nell'Anti-Edipo di Guattari e Deleuze, pur non nominando i suoi due amici. Scrive Foucault: «Ci viene spiegato che, se la repressione è stata, a partire dall'età classica, il tipo fondamentale di legame fra potere, sapere e sessualità, non ce ne si può liberare che ad un prezzo molto alto: ci vorrebbe addirittura una trasgressione delle leggi, una rimozione dei divieti, un'irruzione della parola, una restituzione del piacere nel reale, e tutta una nuova economia nei meccanismi del potere; (...) Noi, da decine di anni, non ne parliamo quasi mai senza prendere un po' la posa: coscienza di sfidare l'ordine stabilito, tono di voce che lascia intendere che si sa di essere sovversivi, ardore nello scongiurare il presente e nell'invocare un avvenire di cui si pensa di contribuire ad affrettare la venuta. Qualcosa della rivolta, della libertà promessa, dell'età futura di un'altra legge passa facilmente in questo discorso sull'oppressione del sesso. Alcune delle vecchie funzioni tradizionali della profezia vi si

¹⁵ E. de Conciliis, *Baudrillard versus Foucault*, in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, n. 23, (1) 2017, p. 195.

¹⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 81-87.

trovano riattivate. A domani il buon sesso. E perché si afferma questa repressione che si può ancora far coesistere, discretamente, quel che la paura del ridicolo o l'amarezza della storia impedisce alla maggior parte di noi di accostare: la rivoluzione e la felicità; o la rivoluzione ed un corpo diverso, più nuovo, più bello; o ancora la rivoluzione ed il piacere. Parlare contro i poteri, dire la verità e promettere il godimento; legare l'una all'altra l'illuminazione, la liberazione e innumerevoli voluttà; fare un discorso in cui si uniscono l'ardore e il sapere, la volontà di cambiare la legge e il giardino delle delizie- ecco probabilmente che cosa sorregge in noi l'accanimento a parlare del sesso in termini di repressione; ed anche forse cosa spiega il valore commerciale che si attribuisce non solo a tutto ciò che se ne dice, ma al semplice fatto di prestare orecchio a quelli che vogliono eliminarne gli effetti»¹⁷.

Qui Foucault non sta assaltando solo l'ipotesi repressiva reichiana ma, sotto traccia, avverte anche i limiti dell'ipotesi "desiderante" di Guattari e Deleuze che promette troppo facili liberazioni dei "flussi del desiderio".

Le acute riflessioni di Foucault sono gravide di conseguenze in riferimento alla "politica del soggetto". Se il "regno della libertà" è dunque, per Deleuze e Guattari, quello che consente la "moltiplicazione dei desideri e dei piaceri", questo "regno", non corrisponde a un "regno astratto" ma corrisponde proprio al moderno neocapitalismo che si regge sulla "società dei consumi". Quali sono difatti i mezzi attraverso cui si invia il comando e si incita il soggetto a parlare liberamente di sesso, a manifestare liberamente la propria sessualità, a concedere al corpo nascosto del passato un corpo finalmente visibile, attraente e desiderabile?

Non bisogna solo parlare liberamente di sesso, ma far cadere intorno ad esso qualunque aura di segretezza e di mistero, qualunque tabù, qualunque divieto. Questo è il nuovo e moderno discorso del potere. Il sogno di un corpo liberato, con una moltiplicazione dei desideri e dei piaceri diventa allora una realtà, non del socialismo o di una società neoanarchica di liberi e uguali, ma del moderno neocapitalismo. Da una società in cui era proibito parlare e vivere una sessualità se non attraverso la norma, la regolazione, l'ispezione corporale e il nascosto si è passati ad una società in cui tutti i possibili desideri legati alla sessualità vengono concessi e permessi.

Il corpo sembra all'apparenza non essere più un bersaglio del potere normativo perché il soggetto sembra che sia diventato finalmente padrone del proprio corpo e del proprio desiderio. Ma è proprio così? Si chiede Foucault. In una tale condizione di raggiunta e piena libertà chi può desi-

¹⁷ Ivi, pp. 11-12.

derare di cambiare o combattere contro una società e un sistema economico che offre così tanta libertà di manifestare liberamente i propri desideri e di inseguire i propri piaceri?

La prospettiva teorica in cui si muove Foucault sembra qui rifugiarsi sia dalla consolazione dell'utopia sia dalla illusione dell'eterotopia. Quest'ultima, sebbene operi uno scarto della norma, resta per Foucault pur sempre uno spazio assoggettato. Come osserva acutamente il Vaccaro: «La soluzione utopica anestetizza nella trascendenza salvifica e, talvolta, mondana. L'eterotopia, invece, ci riflette una condizione di dimidiazione in cui lo scarto della norma è tuttavia assoggettato, sussunto a una funzione che preserva la rappresentazione della sovversione in uno spazio pur sempre illusorio di ogni spazio reale»¹⁸.

Si può intravedere qui la diversa ontologia che caratterizza il pensiero foucaultiano. Una ontologia che “non promette facili liberazioni”, che non traccia traiettorie per “facili vie di fuga” dal reale, di “spazi ritaglio” o “liberati” all'interno della fitta trama territoriale del potere. Lo spazio è per Foucault il luogo perenne del conflitto e della lotta, dal quale non ci si può sottrarre.

Qui si evidenzia la profonda differenza tra l'elaborazione di Foucault e quella di Guattari, che spesso gli esegeti di una presunta linea unitaria tra Guattari, Deleuze e Foucault tendono a non vedere, forse a nascondere o comunque a non evidenziare, come se i tre filosofi fossero una specie di “triade sumerica”, con posizioni teoriche granitiche e monolitiche che si completerebbero e si sosterebbero a vicenda.

Foucault, a differenza di Guattari, usa raramente nei suoi scritti la parola “desiderio” o la definizione di “produzione di desiderio”. Perché? Egli tende sempre ad attirare l'attenzione sulle “poste in gioco del potere”, sulle “provenienze dei saperi” mobilitati nelle lotte, sui molteplici conflitti che attraversano gli spazi e i loro usi, che non sono mai univocamente determinati da una unica funzione o fonte unica e preordinata.

Nel dialogo a tre voci con Fourquet e Guattari, volto a stabilire se la città sia una forza produttiva o di antiproduzione, Foucault sembra operare un sottile spostamento dalla semplice enunciazione degli “apparati” proposti da Guattari e Deleuze (“apparati di produzione” e “apparati collettivi”), per spostare il discorso su come questi apparati si producano e si costituiscano, e in ciò manifesta con la genealogia degli “apparati” una sottile critica verso quel che manca nell'elaborazione dei due filosofi.

¹⁸ S. Vaccaro, *introduzione*, in M. Foucault, *Spazi Altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano 2001, p. 15.

Nell'elaborazione di Guattari e Deleuze l'assenza di una genealogia degli spazi e dei saperi esercitati nelle lotte non è qualcosa che può essere semplicemente "completato" dalle riflessioni di Foucault che privilegia proprio questi due ambiti di discorso, ma palesa, secondo noi, una differenza di fondo tra le due elaborazioni filosofiche.

Foucault inizia il suo intervento interlocutorio con una apparente semplice domanda: «Attraverso quale tipo di proprietà si definisce l'apparato collettivo?». Evidentemente, se egli formula questa domanda mostra di non essere del tutto convinto delle considerazioni avanzate da Guattari, o le considera quanto meno incomplete. Foucault elenca alcuni esempi su come si siano formati gli "statuti di proprietà" degli "apparati". Cita il caso dei mulini e delle strade nel medioevo, il ruolo dei monasteri «depositari del sapere agronomico»¹⁹. Poi si chiede come gli "apparati collettivi" funzionino, cioè a chi sono «aperti o riservati». Chi sono coloro che «traggono profitto» (non solo economico) dalla messa in opera di un apparato collettivo²⁰. L'attenzione si sposta allora sul verificare quali effetti produca «l'apparato collettivo». Qui Foucault cita l'esempio della strada, del ponte, in relazione al ruolo che ricoprono nel sistema produttivo. Poi opera una distinzione fra "l'esistenza di un apparato collettivo" e il suo "funzionamento" (distinzione fra una strada a libera percorrenza o a pedaggio), da cui desume che esistono "più e diversi rapporti di potere" connessi a diversi "apparati collettivi". Infine pone l'attenzione su come l'urbanizzazione si realizzi attraverso gli "apparati collettivi", rilevando che «città e apparato collettivo non sono equivalenti: la foresta demaniale, il prato comunale, luoghi di produzione come una fabbrica di cemento, a quali induzioni e cristallizzazioni danno origine?»²¹. Questi aspetti vengono poi ulteriormente sviluppati da Foucault nel dialogo sulle "categorie logiche" intrapreso con Deleuze e Guattari, dove individua alcune interessanti piste di ricerca per la genealogia di alcuni spazi, e cita come esempio "le strade" con i conflitti sorti intorno ad esse e in relazione al loro uso²².

¹⁹ M. Foucault, *Spazi Altri. I luoghi delle eterotopie*, cit., p. 46

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem

²² M. Foucault, *Strappati da energici interventi del nostro euforico soggiorno nella storia, mettiamo laboriosamente in cantiere alcune "Categorie logiche"* (conversazione con G. Deleuze e F. Guattari, tenuta nel settembre 1973), in *Recherches*, n.13, *Généalogie du capital*, vol.I, *Les équipements du pouvoir*, dicembre 1973, pp. 183-186; Lo stesso dialogo è riportato in: M. Foucault, *Dits et écrits*, a cura di G. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, vol. II, pp 452-456. Nell'edizione italiana il saggio è riportato in: M. Foucault, *Altri Spazi. I luoghi delle eterotopie*, cit., pp. 47-52.

3. La critica marxista alle tesi espresse nell'Anti-Edipo di Guattari e Deleuze

Guattari, sin dalla stesura dell'Anti-Edipo, scritta a quattro mani con Deleuze, ha sempre rivolto una forte attenzione verso quelle che egli chiama le “macchine desideranti”, nell'idea che il “desiderio” sia “produttore” e che se esso viene liberato dagli statuti normativi che lo incanalano e lo contengono, renderebbe gli uomini più liberi. La nozione di “desiderio produttore” posta da Deleuze e Guattari ne “l'Antiedipo” fu duramente attaccata da alcuni sociologi e filosofi marxisti, come si evince nel volume di Michel Clouscard, che fu allievo di Henri Lefebvre, dal titolo “I tartufi della rivoluzione”, dove viene operato uno smontaggio dell'intera impalcatura teorica elaborata da Deleuze e Guattari ne “L'Antiedipo”²³.

Clouscard non nega che nell'uomo vi sia una autonoma produzione del desiderio, fatto innegabile, ma sottolinea che in una società e in un'economia capitalistica, che fa degli uomini dei consumatori di merci, oltre che dei produttori, il “desiderio” è prodotto e moltiplicato artificialmente nella produzione, nell'atto stesso in cui inventa e produce merci (soprattutto quelle voluttuarie e alternative) che vengono poi veicolate attraverso il mercato ai consumatori. I beni prodotti catturano e intercettano le pulsioni desideranti dei soggetti, le addomesticano, facendo apparire che i desideri possono essere soddisfatti solo attraverso l'acquisto e il possesso della merce, anzi, che i desideri coincidono con le merci stesse. In altri termini nella economia e nella società capitalistica i desideri sono sempre più oggettualizzati.

Intorno alla merce vengono così costruiti, dalla pubblicità e dal marketing, immaginari artificiali sempre più sofisticati che debbono trasformare la merce in desiderio della stessa. Quindi per il capitale, non si tratta solo di inventare la merce nell'insieme delle fantasie possibili, ma si tratta anche di produrre con la merce un immaginario costruito artificialmente e appositamente intorno ad essa, che ha il compito di sedurre il consumatore, facendogli credere che la sua immaginazione e le sue fantasticherie intorno ai suoi desideri siano coincidenti con quelle che accompagnano le reclame dei prodotti (e che siano proprio quelle), dove l'appagamento del desiderio deve passare proprio attraverso l'acquisto di quella determinata

²³ M. Clouscard, *Néo-fascisme et idéologie du désir. Les tartuffes de la révolution*, Editions Denoël, Paris 1973 (t. i. M. Clouscard, *I tartufi della rivoluzione*, Ed. Riuniti, Roma 1975). Fra le principali opere di Michel Clouscard vanno menzionate: M. Clouscard, *Le capitalisme de la séduction. Critique de la social-démocratie libertaire*, Éditions sociales, Paris 1981; M. Clouscard, *La bête sauvage: métamorphose de la société capitaliste et stratégie révolutionnaire (Essai)*, Éditions sociales, Paris 1983.

merce. Clouscard afferma che nel moderno neocapitalismo proprio il “desiderio non è più produttore”, o lo è sempre meno, giacché viene creato artificialmente dall’industria e dal mercato dei prodotti. Possiamo spiegare con un semplice esempio quanto Clouscard intende. Se non fosse stata inventata la Coca Cola gli uomini non avrebbero desiderato di berla. Di fronte alla sete essi avrebbero chiesto di bere soltanto acqua. Ciò significa che solo l’esistenza della Coca Cola e di quel particolare sapore suscita negli uomini il desiderio di berla. Ma questo desiderio, quella particolare bevanda, quel suo gusto, non nasce nel soggetto che acquista la Coca Cola. La merce, in questo caso, trasforma un bisogno (quello di bere e di dissetarsi) in un desiderio. Se estendiamo questo esempio a tutta la gamma delle merci create e immesse sul mercato si assiste, secondo Clouscard, ad un addomesticamento, ad una colonizzazione e ad una produzione sempre più condizionata dei desideri nel soggetto, ma che è agita e provocata al di fuori di lui. La forza “seduttiva” del capitalismo risiede proprio in questo movimento di espropriazione- colonizzazione- condizionamento del desiderio del soggetto. Non si dà desiderio senza oggetto, scrivono Deleuze e Guattari, ma questo oggetto del desiderio, che in una condizione non mercificata della vita, potrebbe essere scelto, immaginato o fantasticato liberamente dal soggetto, viene nella società capitalistica sempre frapposto, in quanto merce, fra il soggetto e l’oggetto, ossia fra il soggetto e ciò che egli desidera. Il capitale, in altri termini, ha occupato l’immaginario del soggetto. Il desiderio è indotto, provocato, stuzzicato, addomesticato nel soggetto. Il neocapitalismo esplora i desideri del soggetto, li decodifica, li classifica, quindi li trasforma in merci. Il binomio “desiderio – oggetto del desiderio” si trasforma in “desiderio dell’oggetto- merce”.

La merce si frappa fra il desiderio e il suo oggetto, trasformando l’oggetto stesso del desiderio in merce. La merce diventa così l’oggetto del desiderio invertendo la relazione tra desiderio e suo oggetto. Ora è l’oggetto- merce a condizionare la produzione desiderante del soggetto. Es. di fronte alla sete il mercato offre: coca cola, limonata, aranciata, acqua tonica, e un’infinità di altre bevande sempre più sofisticate prodotte industrialmente. Qui non si tratta solo di una moltiplicazione numerica degli oggetti del desiderio (merci e immaginari connessi alla merce) ma di una moltiplicazione stessa dei desideri connessi ai diversi oggetti che si possono acquistare e fruire. Questo è quel che, secondo Michel Clouscard, Deleuze e Guattari non riescono a cogliere, e su questo punto l’analisi di Clouscard è di un certo interesse.

Una produzione altamente condizionata di desiderio, veicolato attraverso le merci, agisce anche sulla stessa produzione dell’immaginario

collettivo o individuale, che viene spesso preformato dall'esterno, perché costruito in modo artificiale intorno alla merce. La forza di condizionamento di ciò che proviene dall'esterno, che giunge al soggetto e che lo condiziona fin nell'intimo dei suoi comportamenti è un tema che si collega al problema della "reificazione", già presente nell'opera *Miseria della filosofia* di K. Marx²⁴ e nell'elaborazione del filosofo marxista ungherese György Lukács²⁵.

La posizione di Clouscard è dunque agli antipodi di quella di Guattari e Deleuze, ma è ad essa paradossalmente speculare, nel senso che l'uomo potrebbe davvero liberarsi solo se i desideri non venissero più intercettati, condizionati, indotti o prodotti in quanto merce, ma liberati dalla soppressione del comando capitalistico. Solo in tale prospettiva gli uomini potrebbero essere liberi. Nella sua critica mossa contro l'Anti Edipo, Clouscard usa argomentazioni marxiane per descrivere l'infondatezza delle tesi avanzate da Guattari e Deleuze sulla produzione di desiderio. Scrive Clouscard: «Marx sarà ripreso dopo essere stato privato del fondamento del Capitale: il tempo di lavoro astratto (di cui il plusvalore è il corollario) che è la misura della produzione. Senza questo fondamento scientifico, l'interpretazione della lotta di classe regredisce alle valutazioni anarcoidi, mitologizzanti, utopistiche: "Il desiderio è produttore". No! È la forza produttiva, i mezzi di produzione con riferimento al tempo di lavoro astratto. (Il desiderio è produttore nella classe dominante: io desidero una casa di campagna. Io pago. Gli operai lavorano. La mia casa è prodotta dal

²⁴ Scrive Marx : «Veniva infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile divenne oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato; il tempo in cui quelle stesse cose che fino allora erano state comunicate ma mai barattate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate – virtù, amore, opinione, scienza, coscienza, ecc. – tutto divenne commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per parlare in termini di economia politica, il tempo in cui ogni realtà, morale e fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata al suo giusto valore»; K. Marx, *La miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1986, Cap. I, §1

²⁵ Scrive Lukács: «La trasformazione del rapporto di merce in una cosa caratterizzata da una "oggettività spettrale" non può quindi limitarsi alla mercificazione di tutti gli oggetti del soddisfacimento dei bisogni. Essa imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo : le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, ma appaiono come "cose" che l'uomo "possiede" ed "esteriorizza", alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno . E naturalmente non vi è alcuna forma di rapporto tra gli uomini, alcuna possibilità per l'uomo di far valere le proprie qualità "fisiche" e "psichiche" che non sia sottoposta in misura crescente a questa forma di oggettualità.»; G. Lukács, *Il fenomeno della reificazione*, in Idem, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p.130.

mio desiderio. Occorre insistere ancora sull'a b c del marxismo?)»²⁶. Al di là dalla critica demolitrice mossa contro l'Anti Edipo di Guattari e Deleuze, quel che però Clouscard non sembra cogliere è il fatto che il desiderio di possedere una casa di campagna, solleticato eventualmente anche dalla pubblicità (qualora si tratti di un desiderio indotto anche artificialmente nel corpo-soggetto-bersaglio), può nascere o essere istigato in qualunque uomo e non solo, come scrive, nella classe dominante. E per soddisfare quel desiderio, coloro che non appartengono alla classe dominante possono andare anche a rubare o escogitare tutti i modi possibili per far denaro (legali e illegali che siano) nell'intento di soddisfare quel loro desiderio. Questo effetto, francamente, non c'entra nulla, con il marxiano "tempo di lavoro astratto", perché il desiderio di volere una casa è, semmai, un incitamento che nasce dalla necessità di espandere primamente il profitto delle imprese che realizzano eventualmente case di campagna e i profitti commerciali delle società commerciali e immobiliari a esse collegate che organizzano le reti di vendita, le quali possono far leva sui consumatori-acquirenti attraverso la pubblicità o campagne mediatiche sulla bellezza delle case di campagna. Solo aumentando la produzione delle case di campagna prodotte con lo sfruttamento del lavoro operaio atto a realizzarle, si accresce il plusvalore delle imprese edili, che riesce a trasformarsi in profitto solo attraverso la vendita delle case. Questa idea che il desiderio della casa di campagna, quantunque indotto dall'esterno o alimentato artificialmente nel soggetto, nasca solo nella classe dominante e sia appagabile solo da questa, potendo disporre del denaro necessario, è un modo per sviare il problema posto da Deleuze e Guattari. L'atteggiamento critico di Clouscard sembra velato da un certo dogmatismo e sembra che critichi gli autori dell'Anti-Edipo per non aver detto "quel che dice veramente Marx". Vi è tuttavia un limite anche nell'analisi di Clouscard. Questo limite può essere identificato se proviamo noi a proseguire l'esempio della casa di campagna avanzato da Clouscard, discorso che in lui si ferma al fatto che il desiderio della casa di campagna nasca solo nella classe dominante, ossia in coloro che dispongono del denaro necessario per acquistarla.

Il punto di forza della società capitalistica sta nel fatto che tutti possono potenzialmente acquistare una merce atta a soddisfare il proprio desiderio, ma per alcune merci, soprattutto per quelle più costose, solo a pochi è data questa possibilità. L'istigazione al consumo frenetico, una volta attivata nel corpo-bersaglio (il potenziale soggetto consumatore), può essere soddisfatta con tutti i mezzi e i modi possibili. Il fine del capitale è sempre

²⁶ M. Clouscard, *I tartufi della rivoluzione*, cit. p. 94.

quello di aumentare i potenziali consumatori- acquirenti delle merci. Il sistema capitalistico, ossia l'impresa che realizza la casa, non si fa scrupoli se il denaro per realizzare la casa provenga da un criminale, da un truffatore, da un assassino, da un politico corrotto o da un ricco e onesto borghese. Il capitale, proprio perché istiga al consumo frenetico di merci, volte a intercettare desideri sempre più seducenti e raffinati, lancia attraverso la pubblicità un comando rivolto a tutti, istigando al limite anche a delinquere, a favorire nel soggetto la produzione anche di reati pur di possedere quella determinata merce, ad aumentare e moltiplicare le conflittualità che il soggetto dovrà mettere in campo per raggiungere l'obiettivo di possedere la casa. La seduzione indotta dalla merce genera anche forme reattive della volontà di potenza che si manifestano attraverso l'emulazione del modello di vita proprio dei ricchi, a partire dalle merci più ricercate e dalle mode lanciate per le classi più agiate. Il mercato del "falso" di borse, griffe e gadget, serve a dare l'illusione a certe categorie sociali di consumatori non ricchi di sentirsi simili ai ricchi. Verificare se il desiderio sia nato nel soggetto o se sia stato a lui imposto o stuzzicato dall'esterno (società dei consumi) è un fatto importante, ma che passa in secondo piano. In tal senso, se è vero quanto Guattari e Deleuze affermano quando dicono che il capitalismo è intrinsecamente schizofrenico e produttore di schizofrenia nel soggetto, essi non contemplanò che il capitale è schizofrenico in un altro senso, diverso da quello che loro individuano.

Il comando esercitato sul desiderio si basa su una sorta di "doppio legame". E' come se al soggetto si dicesse, alla stessa stregua del serpente attorcigliato intorno all'albero del bene e del male che disse ad Adamo ed Eva di cogliere la mela: vedi come è bella e seducente questa casa? Essa è tua, ma solo se hai i soldi necessari per acquistarla, ben sapendo che la maggior parte degli uomini non li ha e che quella merce è per molti di essi inaccessibile. Cosa accade allora? Il soggetto, a cui giunge il messaggio desiderante, può reagire in due modi. O vi rinuncia rassegnandosi, perché sa che quella merce magari desiderata è per lui inaccessibile, oppure farà di tutto per acquistarla e per entrarne in possesso: ruberà, trufferà, lavorerà giorno e notte, chiederà un prestito a un usuraio o ad una società finanziaria, esigerà mazzette, praticherà estorsioni, venderà droga, farà rapine, si impegnerà in un doppio lavoro, ecc. Questo è quel l'analisi marxista di Clouscard e quella "desiderante" di Guattari e Deleuze non riescono a cogliere, ma che Foucault ci consente di cogliere e vedere perfettamente attraverso l'analisi del "potere disseminato". La molla del desiderio di possedere la casa provocherà allora una miriade di lotte di potere e di conflitti in tutti gli ambiti della vita del soggetto che intende affermare quel partico-

lare desiderio. In questo caso: acquistare e possedere la casa di campagna. Si crea in questo modo un circuito virtuoso tra emissione del messaggio desiderante, cattura dell'immaginario del soggetto e innumerevoli possibili spettri di risposta da parte del soggetto stesso desiderante. La dinamica è effettivamente schizofrenica, perché da un lato si istiga al consumo frenetico mediante un dispositivo di seduzione rivolto a tutti, mentre dall'altro questa condizione è di fatto negata qualora non si disponga di risorse per acquistare la merce. Il desiderio di acquistare la merce, attivato nel corpo bersaglio, funge così da istigatore e moltiplicatore dei conflitti. Quelli cioè che il soggetto attiverà per entrare in possesso in tutti i modi e le forme possibili della merce desiderata. Ma questi conflitti non sono tali da mettere in crisi o minacciare il funzionamento del sistema, proprio perché si situano in una dimensione molecolare. L'effetto spaziale del processo si coglierà solo quando la bella collina sarà tutta cementificata da casette di campagna e villette abusive, con la campagna e i boschi che scompariranno, e con il rischio che, con l'aumento delle prime piogge o nevicate, l'intera collina cementificata sprofondi a causa di una frana o venga seppellita da una valanga.

La verità è che anche quando non esisteva la società dei consumi che addomestica i desideri, la volontà di potenza generava sempre conflitti fra gli uomini, in ragione della loro supremazia nell'affermazione di bisogni o desideri: l'uccisione del rivale in amore, l'uccisione del proprio fratello che poteva appropriarsi dell'intera eredità o della terra, ecc. situazioni che continuano a verificarsi anche in tempi odierni. Quel che invece muta nel moderno neocapitalismo è che il potere che nasce dalla sollecitazione-istigazione del desiderio nel soggetto, il quale viene posto di fronte ad una moltiplicazione della sua produzione desiderante, finisce per incanalare la volontà di potenza del soggetto stesso. In questo modo si moltiplicano i conflitti e le lotte di potere per l'affermazione di sé a tutti i livelli.

Il punto su cui l'analisi di Guattari e Deleuze si arena è nell'illusione che si possa "liberare il flusso del desiderio" rendendo "libero il soggetto". Le forme in cui si manifesterebbe questa liberazione del desiderio non sono la rinuncia o l'atarassia, ossia il controllo e il dominio platonico-cristiano delle passioni, bensì la liberazione frenetica di tutte le istanze del corpo desiderante, che si manifestano attraverso la "festa" (il mito di Pan) e l'esaltazione delle forme più estreme del desiderare e del volere dionisiaco che non si facciano scrupoli di ordine morale ed etico.

La debolezza del loro impianto teorico si coglie nel fatto che in una società "schizofrenicamente capitalista", qualunque desiderio del soggetto che può identificarsi in un oggetto del proprio desiderio è sempre costret-

to a muoversi dentro questa “schizofrenia capitalistica”. In altri termini la liberazione del desiderio come “schizofrenia felice” rischia di diventare l’assorbimento nel soggetto, o piuttosto nell’agire del soggetto, dei comandi dettati dal modo stesso di operare e funzionare del capitale schizoide²⁷.

Il desiderio quindi non viene bloccato nel soggetto solo dai divieti, dalla norma, dalla censura o dalla introiezione del divieto e della norma, come pensano Guattari e Deleuze ne *l’Anti-Edipo* ma, nella misura in cui il desiderio viene a coincidere con la merce, esso diventa anche privazione dettata dalla impossibilità del soggetto (quando non disponga di risorse per acquistare quella determinata merce) di soddisfare quel particolare desiderio identificato in quella merce. Questo è un aspetto importante messo in evidenza da Clouscard, le cui analisi critiche verso la cultura filosofica del 68 francese, e in modo particolare contro *l’Anti-Edipo* di Guattari e Deleuze, contengono alcuni elementi di verità, soprattutto quando si sofferma sul carattere sempre più invasivo del mercato e della produzione di beni artificiali nel predeterminare i desideri del soggetto-consumatore. Ma le sue analisi sul modo di funzionare del neocapitalismo, che fa dell’incitamento al desiderio una delle principali molle per estendere il proprio dominio, consegnando il soggetto-consumatore con i suoi desideri nelle “grinfie” del mercato, possono anche rivelarsi paralizzanti per la soddisfa-

²⁷ Questo aspetto è stato ben colto dal Recalcati: «*L’Anti-Edipo* ha dato involontariamente la stura ad un elogio incondizionato del carattere rivoluzionario del desiderio contro la Legge che ha finito paradossalmente per colludere con l’orgia dissipativa che ha caratterizzato i flussi – non delle macchine desideranti come si auspicavano Deleuze e Guattari – ma di denaro e di godimento che hanno alimentato la macchina impazzita del discorso del capitalista. Lacan aveva provato a segnalare ai due questo pericolo. In una intervista rilasciata a *Rinascita* nel maggio del 1977 a chi gli chiedeva un parere sull’*Anti-Edipo* rispose che «*L’Edipo* costituisce di per se stesso un tale problema per me che non penso che ciò che Deleuze e Guattari hanno voluto intitolare *l’Anti-Edipo* possa avere il minimo interesse». Lacan avverte che non bisogna premere il grilletto troppo rapidamente sul padre. La contrapposizione rivoluzionaria tra le macchine desideranti e la Legge, tra la spinta impersonale e de-territorializzante della potenza del desiderio e la tendenza conservatrice alla territorializzazione rigida del potere e delle sue istituzioni (Chiesa, Esercito, famiglia, psicoanalisi...) rischierà di dissolvere il senso etico della responsabilità soggettiva. Per Deleuze e Guattari la parola soggetto è infatti una parola da mettere al bando, così come Legge, castrazione, mancanza. *L’Anti-Edipo* compie un elogio a senso unico della forza della pulsione che lo fa scivolare fatalmente in una prospettiva di naturalizzazione vitalistica dell’umano. La liberazione dei flussi del desiderio reagisce giustamente al culto rassegnato del principio di realtà al quale sembra votarsi la psicoanalisi, senza accorgersi di generare un nuovo mostro: il mito della schizofrenia come nome della vita che rigetta ogni forma di limite. Il mito del corpo schizo come corpo anarchico, a pezzi, pieno, senza organi, costruito come una macchina pulsionale che gode ovunque, antagonista alla gerarchia dell’*Edipo*, si è tradotto nei flussi della macchina cinica e perversa del discorso capitalist»; M. Recalcati, *L’epoca senza Edipo*, in *La Repubblica* 17 novembre 2012.

zione dei desideri del soggetto, qualora questi, ad esempio, non possieda i mezzi (risorse) per poter acquistare un bene o un oggetto che soddisferebbe il suo desiderio, aspetto su cui Clouscard non si interroga. Se un uomo desidera di mangiare un'arancia ma non ha i soldi per comprarla, può rubarla su una bancarella del mercato o coglierla furtivamente da un albero piantato in un giardino privato. Il paradosso che genera l'analisi di Clouscard è che quell'uomo potrà soddisfare il suo desiderio di mangiare un'arancia solo quando il socialismo avrà abolito la proprietà privata (del giardino) o se non esista più un mercato dei prodotti agricoli o se l'uomo abbia un lavoro che gli permetta di comprare l'arancia. Per soddisfare il suo desiderio, senza aspettare la realizzazione del sol dell'avvenire, può in alternativa andare alla Caritas o chiedere l'elemosina. Nell'attesa fatidica che il soggetto desiderante soddisfi, in un futuro di là da venire, il proprio desiderio, cosa deve fare? Sopprimere o contenere il proprio desiderio di volere mangiare un'arancia? Di certo non si vuole qui giustificare il furto come una specie di "diritto naturale", ma il discorso di Clouscard rischia, paradossalmente, di giustificare l'esistente nei suoi ordini economici e sociali dati, nella misura in cui non indica alcuna prospettiva di come il soddisfacimento del desiderio di mangiare una semplice arancia possa essere soddisfatto, se non quella generica di lottare contro il capitalismo (su cui in linea teorica possiamo essere d'accordo) per l'avvento di una società socialista, liberata dal comando sul lavoro.

Il tempo della persona che soffre per una mancanza o per un bisogno immediato come l'assenza di lavoro, l'urgenza di vivere dignitosamente, di abitare sotto un tetto, di respirare aria pulita o bere acqua non inquinata, non può attendere tempi lunghi, ecc. Quell'uomo (che sia povero, immigrato, emarginato, disoccupato, senzatanetto, escluso, o tutte queste cose insieme) ha solo questa vita da vivere, non un'altra futura di là da venire. Né si può pensare che alcuni bisogni urgenti possano essere risolti mediante manifestazioni di protesta anti-sistema senza prospettiva, senza che si individuino leve concrete e praticabili per il cambiamento delle condizioni di vita delle persone. Il tempo di chi soffre è sempre quello presente. È questo e non un altro da vivere in un futuro radioso in cui tutte le contraddizioni saranno finalmente risolte. Uno slogan, scritto su uno striscione di giovani precari a una manifestazione, recitava: "Il nostro tempo è adesso".

La sofferenza del soggetto pone irrimediabilmente l'urgenza del cambiamento. E quando questa sofferenza sociale diventa sempre più estesa, questa urgenza del cambiamento deve necessariamente trovare strade che portino alla soluzione concreta dei molteplici disagi sociali. Questo problema interroga anche la pianificazione e la ricerca di soluzioni efficaci

che siano il più possibile risolutive o mitigatrici di squilibri sociali, urbani e spaziali. Occorre forse recuperare le acute osservazioni di Henri Lefebvre quando criticò duramente il sostrato ideologico che caratterizzò un certo *gauchisme* del 68 francese. Lefebvre criticò aspramente l'uso della violenza distruttrice e “senza progetto”, ponendo alcune domande e interrogativi sul senso di lotte quando non prospettano alcun orizzonte di vita sociale alternativa a quella contestata. Questa riflessione è di un certo interesse e di grande attualità, soprattutto quando sottolinea i tratti del velleitarismo gauchista che non avrebbe elaborato alcuna proposta o soluzione per un uso eventualmente diverso dei mezzi di produzione (sapere, tecnica, scienza). Scrive Lefebvre: «Distruggere per costruire? Sì, ma cosa? Rifare gli stessi prodotti con gli stessi mezzi di produzione? O distruggere anche i mezzi? Questo atteggiamento minimizza le contraddizioni della società e dello spazio esistente; aumenta senza prove la “chiusura” del sistema; e, ricoprendo il sistema stesso di ingiurie, si lascia affascinare ed esalta sconsideratamente la sua potenza. Un tale *gauchisme* schizofrenico porta dentro di sé le proprie contraddizioni “inconscie”. Il richiamo alla spontaneità assoluta nella distruzione e nella costruzione implica anche la distruzione del pensiero, del sapere, delle capacità inventive, col pretesto che esse non permettono immediatamente la rivoluzione totale e assoluta, che del resto non si sa definire»²⁸. Queste osservazioni dovrebbero costituire un punto di partenza necessario per qualunque tensione che aspiri al cambiamento sociale, economico, urbanistico, misurandosi con la capacità di elaborare soluzioni concrete e praticabili.

4. Sul rapporto tripolare spazio/potere/corpi. Differenze tra Foucault e Guattari/Deleuze

Le suggestioni di Guattari, che pensa di liberare il desiderio dalla costrizione della norma, sconfinano poi nell'utopia, allorché giunge a proporre la creazione di “contospazi” ove sia possibile sperimentare la via di una “società senza padre”, che si liberi dal paradigma che chiama «famiglio-centrico». Egli giunge a ritenere che, sottraendo gli uomini dagli spazi codificati dalle norme, sia possibile riappropriarsi, attraverso “nuove tipologie” e “altre forme di uso” degli spazi, di un più libero vivere associato. Questo tema dell'abitazione collettiva e dei “condensatori sociali” era stato già sperimentato nella Russia post-rivoluzionaria ma con scarsi risultati. La struttura sociale “famiglio-centrica” era talmente radicata nelle

²⁸ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Moizzi editore, Milano 1976, p. 75.

masse contadine che fu di ostacolo alla creazione di case collettive, con spazi e ambienti promiscui o comuni, che finirono per non essere accettati dalla stessa popolazione.

Le “pratiche di liberazione” che si fissano in un possibile spazio: “diverso”, “nuovo” e “a-normativo”, sono guardate sempre con un certo sospetto e diffidenza da Foucault. E ciò non perché egli fosse contrario alle sperimentazioni sociali e spaziali in genere, ma in quanto riteneva che non fosse uno spazio “libero” a fare gli uomini “liberi”. Nel 1972 Guattari propose la costituzione di gruppi di lavoro con il proponimento di progettare insieme agli utenti spazi che superassero la dimensione oppressiva della famiglia, che secondo Guattari avrebbe da sempre condizionato l’articolazione dello spazio pubblico e di quello privato. Tale proponimento si sarebbe dovuto attuare anche con la partecipazione e la consulenza di architetti e urbanisti. In *Psycanalise et Transversalité*, Guattari individua nelle “attrezzature famiglio-centriche” l’ostacolo principale posto alla libertà dell’individuo: «L’energia della libido è legata all’individuo familiare, alienata dalle condizioni della produzione di merci. Questa suscita dei fenomeni sociali d’incistamento e di burocrazia che possono essere considerati, per riprendere un’espressione di Crozier, come delle forme di “resistenza al combattimento”. L’insieme delle “attrezzature” sociali sono sotto la dipendenza, infatti, della struttura familiare, della famiglia ristretta come luogo di produzione e di mantenimento della forza lavoro sociale. L’alienazione del desiderio sociale è corrispondente all’alienazione del desiderio attraverso la struttura familiare. Il modello dell’individuo familiare alimenta così tutto un sistema implicito di caste sociali- le Indie segrete dell’Occidente- obliterando parzialmente le lotte di classe. Il mettere in casta il desiderio, come proiezione sociale del familismo nei gruppi assoggettati, ha come corrispondente la sua proiezione spaziale a livello dell’habitat, delle attrezzature di vita collettiva e di lavoro sociale»²⁹. In questo brano la famiglia viene vista come un ostacolo che depotenzierebbe la lotta di classe, cosa possibile, ma non sempre vera storicamente. Piuttosto, la storia delle lotte operaie, su cui insiste molto Foucault nella *Microfisica del potere*, ci dice in molti casi il contrario, e che cioè la necessità di sfamare i propri figli e di desiderare per essi una vita migliore è stata anche una molla per aumentare i livelli di conflittualità e di radicalità nelle rivendicazioni operaie. Se non fosse stato così, come si spiegano allora le rivoluzioni, le sommosse di piazza, i conflitti sociali, le manifestazioni operaie anche dure e violente,

²⁹ F. Guattari, *La qualità della vita nelle istituzioni umane*, in W. Burroughs, *Geografie del controllo. Saperi, Corpi, Territori*, Mimesis, Milano 2001, pp. 17-18.

che hanno segnato la storia del movimento operaio dell'800 e del 900? O per andare più a ritroso nel tempo le rivolte degli Iloti nella Grecia antica o degli schiavi nell'antica Roma? Quali "energie libidiche" le avrebbero scatenate? Non erano molti di quegli uomini sposati e con figli? Le strutture familiari da cui essi provenivano erano forse un ostacolo, un freno per la lotta o semmai un incitamento alla lotta? Per contrastare la dimensione opprimente della famiglia, Guattari propone una "sperimentazione" volta alla costruzione di comunità di individui che vedano la partecipazione di «un centinaio di persone decise a tentare un'esperienza comunitaria di tipo non familiare e non privato. Questa comunità "artificiale" dovrebbe programmare le sue attrezzature per l'alloggio, per gli svaghi, anche per il lavoro, ecc. Le attrezzature sarebbero poi costruite sotto il loro controllo, la comunità dovrebbe condurre uno studio su se stessa in rapporto ad altre esperienze e con la partecipazione di ricercatori esterni(...). Ci sembra la sola maniera di studiare scientificamente la qualità della vita.(...) Non si tratterebbe di una ricerca urbanistica in quanto tale ma di un avvenimento creatore che permetterebbe di stabilire fin dove è possibile arrivare per modificare le condizioni di vita quotidiana nei diversi campi; fino a che punto è possibile intaccare l'inerzia, la resistenza al cambiamento nei rapporti di vicinanza, d'amicizia, d'amore, nella gestione del denaro, nell'organizzazione della vita collettiva, nella modificazione dei rapporti di prestigio, di gerarchia, ecc. il tipo di vita familiare, il modo di educare i bambini, la cultura, i divertimenti, ecc. Partendo dai risultati di queste differenti esperienze i ricercatori e gli urbanisti dovrebbero essere maggiormente in grado di riprendere nel loro insieme i problemi della qualità della vita»³⁰.

Il sogno di una "comunità di fraternità e d'amore" non è un fatto escludibile dall'orizzonte possibile degli eventi, ma questo deve nascere dal sentire dei soggetti, deve in altri termini essere una esigenza sentita e desiderata, che non può essere programmata dall'esterno come se fosse un esperimento, come si fa con le cavie.

Foucault, pur interloquendo con gli apporti di Deleuze e Guattari, ne prende su alcuni aspetti le distanze, differenziandosi proprio sulla questione del potere, delle lotte e delle "pratiche di resistenza" più che "di liberazione" connesse allo spazio. Secondo Foucault la libertà è una pratica che si esercita e non può essere fissata in una forma architettonica. Egli non crede nella possibilità taumaturgica di "antispazi", "contospazi", "nuovi spazi" o "spazi alternativi". Questo aspetto si coglie anche quando considera il ruolo degli architetti nei processi di progettazione e creazione dello

³⁰ Ivi, p. 19.

spazio. All'intervistatore che gli chiede se gli architetti siano una categoria oppressiva in quanto produttori e creatori di spazio o di tipologie opprimenti, Foucault spiega che anche un edificio progettato secondo il peggior dispotismo, può diventare per colui che lo vive e ne prende possesso altro da quello che era stato pensato dall'artefice. Ciò suggerisce interessanti indicazioni sui riusi sociali possibili di spazi progettati con finalità disciplinari o dispotiche, e indica che alcune pratiche di libertà connesse a usi diversi dello spazio possono manifestarsi o sperimentarsi in qualunque punto dello spazio e in qualunque edificio già esistente. Nella conversazione con P. Rabinow apparsa sulla rivista *Skyline* nel marzo del 1982 Foucault afferma: «Non credo, invece, all'esistenza di qualcosa che sarebbe funzionalmente – per propria natura – radicalmente liberatoria. La libertà è una pratica. Può dunque esistere sempre, infatti, in un certo numero di progetti che cercano di modificare alcune costrizioni, rendendole più flessibili, o cercando di infrangerle, ma nessuno di questi progetti può far sì, semplicemente per sua propria natura, che le persone saranno automaticamente libere. La libertà degli uomini non è mai assicurata dalle istituzioni e dalle leggi che hanno la funzione di garantirla»³¹.

5. La nozione di spazio in Foucault: spazio della localizzazione, spazio-estensione e spazio della dislocazione

Nella conferenza tenuta a Tunisi nel 1967 al *Cercle d'études architecturales* Foucault individua nel medioevo la nascita dello spazio della localizzazione: «Si potrebbe dire, per esporre molto grossolanamente questa storia dello spazio, che nel Medioevo esso esprimeva un insieme gerarchizzato di luoghi: luoghi sacri e luoghi profani, luoghi protetti e luoghi al contrario aperti e privi di difesa, luoghi urbani e luoghi rurali (in relazione alla vita degli uomini)»³². Questa nozione di spazio, incentrata sul principio di localizzazione, verrà con Galileo sostituita dalla nuova nozione dello spazio-estensione. Lo spazio è ora «infinito» e «infinitamente aperto»³³. Lo spazio attuale ha per Foucault soppiantato quello estensivo di ascendenza galileiano, assumendo i caratteri di uno spazio della “dislocazione”: «La dislocazione è definita dalle relazioni di prossimità tra punti o elementi: for-

³¹ M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Vaccaro S. (a cura di), Mimesis, Milano 2001, p. 60.

³² Ivi, p.20.

³³ Ibidem

malmente, si può descriverli come delle serie, degli alberi e dei tralicci»³⁴.

Lo spazio della dislocazione non è costituito da “classificazioni univoche” ma di “classificazioni” che si “codificano” in modo molteplice: «Più concretamente il problema dello spazio e della dislocazione si pone per gli uomini in termini demografici; e quest’ultimo problema della dislocazione dell’umanità non implica semplicemente la questione del sapere se ci sarà spazio a sufficienza per l’uomo nel mondo- problema che è comunque importante- ma anche quello di conoscere quali relazioni di prossimità, che tipo di stoccaggio, di circolazione, di approvvigionamento, di classificazione degli elementi umani, deve essere considerato primariamente in questa o quella situazione per conseguire un certo fine»³⁵.

Lo spazio contemporaneo, incentrato sulla dislocazione, non riesce, secondo Foucault, ad essere superato da una nuova dimensione dello spazio perché esso «non può ancora essere completamente desacralizzato»³⁶. Ciò in quanto la vita degli uomini è «ancora governata da un certo numero di opposizioni che non si possono toccare, che l’istituzione e la pratica non hanno ancora osato violare»³⁷. Qui Foucault fa l’esempio di alcuni opposti dualismi dello spazio come l’opposizione fra spazio privato e spazio pubblico, fra spazio familiare e spazio sociale, tra spazio culturale e spazio dell’utile, tra spazio del tempo libero e quello del lavoro.

6. Le indagini di Foucault sullo spazio e sul rapporto potere/ spazio. Una possibile traslazione nella pianificazione territoriale

La questione del “potere dello spazio” che scaturisce dal dibattito fra Guattari, Fourquet, Deleuze e Foucault sulla città come luogo di produzione o antiproduzione, quali effetti può produrre nel modo di concepire e intendere la pianificazione territoriale e urbanistica? Per rispondere a questa difficile domanda occorre riandare alla definizione di potere elaborata da Foucault. Che cos’è il potere? Per Foucault è un insieme di forze che agiscono su forze. Forze che producono lo spazio e che agiscono sui fruitori dello spazio.

Quando pensiamo ai produttori di spazio, non dobbiamo pensare solo ai grandi protagonisti delle trasformazioni urbanistiche (istituzioni pubbliche, imprese, tecnici, ecc.) ma anche a coloro che gli spazi fruiscono.

³⁴ Ivi, p.21

³⁵ Ibidem

³⁶ Ibidem

³⁷ Ibidem

Per poter costruire una possibile griglia interpretativa di come l'urbanistica e la pianificazione possano oggi intervenire sul territorio, può essere utile recuperare alcune definizioni di spazio concepite e descritte da Henri Lefebvre e confrontarle con la nozione di spazio che scaturisce dalla teoria del potere di Foucault.

Secondo Henri Lefebvre esistono tre tipi di spazio: lo spazio percepito, lo spazio pensato e lo spazio vissuto. Lo spazio percepito è l'esito della pratica dello spazio, lo spazio pensato è quello della rappresentazione dello spazio, lo spazio vissuto è quello del vissuto nello spazio. Questa relazione tripolare permette di definire lo spazio in relazione a chi lo percepisce, a chi lo crea e a chi lo usa. Questi tre tipi di spazio vengono poi da Lefebvre messi in relazione con i soggetti. Secondo il filosofo francese mentre lo spazio della rappresentazione è l'esito dello sguardo tecnico che interpreta, organizza e crea lo spazio, quello del vissuto attiene all'utenza, cioè a coloro che vivono e fruiscono lo spazio³⁸. Questa netta demarcazione individuata da Lefebvre non è sempre vera, soprattutto in relazione agli usi dello spazio. Alla luce della teoria del potere di Foucault, gli usi dello spazio non sono *passivi* bensì *attivi*. Essi sono "attivi" e "variabili" anche in uno spazio definito univocamente da un'unica funzione, e possono comportare anche modifiche nel significato e nel loro uso, pur essendo stati pensati in origine per una destinazione d'uso univoca. Gli stessi utenti possono determinare autonomamente anche una modifica fisica degli spazi, come si riscontra nel fenomeno dell'abusivismo edilizio, quando si modificano, alterandoli, edifici già esistenti o quando si trasforma un territorio agricolo o una zona panoramica realizzando una distesa di villette, oppure quando si modificano gli usi degli spazi pubblici e di relazione mediante appropriazioni private da parte di alcuni abitanti o quando vengono apportate modifiche alle funzioni di certi spazi, nati per adempiere a certi scopi o attività, diventano altro dalla loro funzione originaria. Non si tratta solo dei cambi di destinazione "visibili" e "legali", ma anche di cambi di destinazione "invisibili", "illegali", "flessibili", "informali", "violenti", "rischiosi", in alcuni casi impercettibili e sfuggenti, in altri ben evidenti, come si riscontra negli usi degli spazi di relazione e vicinato come parchi e giardini pubblici, quando si sovraccaricano di domande connesse al loro uso, o di strade o piazze che diventano altro dalla loro funzione di circolazione, anche in ore diverse della giornata. Si tratta insomma di usi dello spazio che in alcuni casi sono perfettamente percepibili a occhio nudo e che spesso si manifestano con modifiche o appropriazioni anche violente e generatrici di conflitti

³⁸ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Mioizzi editore, Milano 1976, p.33.

tra utenti diversi. Il fruitore di spazio non è sempre un soggetto passivo, come pensa Lefebvre. Anche i “fruitori di spazi” possono modificarli, appropriandosene con la forza, imponendo certe regole e norme che non sono quelle dei codici legali o normativi ufficiali, connessi al loro uso, ma di quelli rispondenti ad altri circuiti normativi, ad altri codici. In tale senso possiamo affermare che non esistono spazi completamente anomici³⁹. Se per anomia intendiamo l’assenza di leggi, in riferimento a quelle dello stato, si possono effettivamente individuare nelle città “spazi anomici”, sorta di zone “franche” dove non vigono le leggi dello stato. Sono spazi anomici tutti quei territori o quelle parti di essi che sono sede o dove si svolgono attività illegali o ritenute tali. Ma questa anomia è solo apparente, perché certe regole in rapporto agli usi sociali vengono fissate anche da coloro che nelle dinamiche di conflitto informali o atipiche possono prevalere, imponendo le loro regole. Questi spazi apparentemente anomici non necessariamente sono privi di regole. Basti pensare al modo in cui sono strutturate e operano le grandi organizzazioni criminali che impongono le loro leggi nella fruizione e circolazione nello spazio⁴⁰. Lo spazio viene modificato anche quando le destinazioni d’uso, previste dai piani o sedimentatesi nelle stratificazioni storiche delle città, vengono alterate e sovvertite, subiscono mutamenti dettati da abitudinari, comportamenti e conflitti molteplici, sia sociali che interindividuali.

La definizione foucaultiana del potere, se traslata nell’ambito dell’analisi urbanistica, può aiutare a scoprire le relazioni di potere che si formano nelle unità minime ed elementari, che si strutturano sia in ambito urbano che territoriale, e ciò partendo dalla seguente domanda: come si forma il potere, da intendersi a la Foucault, come una forza che si oppone ad un’altra forza? Si tratta di spiegare come e perché nella produzione e nell’uso dello spazio un soggetto entra in conflitto con un altro. E quali implicazioni hanno queste lotte di potere (da intendersi come scontri fra forze contrapposte e mosse da interessi diversi) con il territorio e lo spazio.

Lo spazio, prima ancora che esito della produzione capitalistica (nel senso ad esempio indicato da Lefebvre, che tende a leggere la città come

³⁹ Il termine “anomia” deriva dal greco *a-nomos* e significa assenza di norme. Senofonte nelle *Anàbasi* associa il termine anomia al significato di illegalità e di disprezzo per le leggi. Talcott Parsons definisce invece l’anomia come antitesi della completa istituzionalizzazione, ossia come il crollo completo di un ordine normativo. v.: T. Parsons, *Il sistema sociale*, ed. di Comunità, Milano 1965.

⁴⁰ D. De Leo, *Pianificazione e conflitti*, in *Archivio di Studi Urbani e Regionali*, n. 106, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 103-111; Id., *Leggere i fenomeni criminali in una prospettiva neoliberalista*, in *Territorio*, n.63, 2012, p. 49-55.

esito della produzione e riproduzione capitalistica), ossia di strategie che dall'economico organizzano la vita degli uomini, è inteso da Foucault come una posta in gioco del potere, un esito di molteplici rapporti di potere. Come in una guerra, il territorio e lo spazio, letti in questa diversa chiave di lettura, sono sia "poste" (risorse) che "obiettivi" delle lotte di potere, e come tali sono soggetti a molteplici "regimi di uso disciplinari", alterazioni di "regimi di uso precedenti", modificazioni e trasformazioni, spesso anche impreviste e non prevedibili, ecc.

L'economico per Foucault è solo uno degli ambiti che può caratterizzare e spiegare le lotte di potere che hanno implicazione con il territorio e lo spazio. Anzi potremmo dire che per Foucault l'economico è piegato dentro le lotte di potere. Da qui l'insufficienza per Foucault dell'analisi marxista sulla città. Quali sono allora le forze che producono l'affermazione di un potere e la risposta ad esso mediante un contropotere o eventuali forme di resistenza? Quali sono le forze che producono un'azione o una controazione connessa a un potere che si esercita nello spazio, volto alla conquista, alla modificazione, al mantenimento o alla salvaguardia dello spazio stesso? Come in una guerra si strutturano le difese, si scavano trincee, si individuano capisaldi da raggiungere, pianori da conquistare, ecc. così nella città gli spazi vengono modificati e usati come in un campo di battaglia. Ma, mentre in una guerra il conflitto è tra due soli contendenti, nella città e nel territorio i conflitti sono plurimi, e molteplici sono gli stessi modi di leggere il territorio e di operare in esso con determinate strategie. L'insieme di queste strategie, delle molteplici "arene di gioco" fra i diversi poteri in lotta, che dal basso verso l'alto articolano un determinato ordine territoriale (che è sempre provvisorio), definisce quelli che Foucault chiama "dispositivi territoriali".

All'"io devo", quello della norma che prescrive, quello della legge che "sanziona" da cui discenderebbe l'ordine o il rifiuto dell'ordine (l'opposizione tra "regolazione" e "anomia"), il potere agisce invece sempre in base al dettato dell'"io voglio" o "dell'io mi prendo", "dell'io attacco", "dell'io mi difendo". Vittorio Cotesta ha ben tratteggiato cosa Foucault intenda per "potere", e lo spiega a partire dall'aver fatto proprio la concezione del potere di Nietzsche. Scrive Cotesta: «Se, infatti, l'individuo è *quantum* di potenza, se la 'Volontà di potenza' è una caratteristica dell'essere in quanto tale, tutto il sociale è espressione di lotte di 'Volontà di potenza'. Se, infatti, non si dà, per Nietzsche, un 'soggetto' originario né un 'oggetto', ma entrambi si costituiscono quale risultato dello scontro (applicazione/relazione) di 'Volontà di potenza'; se, inoltre, il 'valore' dell'*individuo* è *quantum* di potenza incorporata e se *l'essere è relazionale*, il rapporto di potere che

scaturisce dallo scontro di "Volontà di potenza" costituisce il sociale. Gli individui sono il prodotto della relazione di potere, così come la società non scaturisce più da un *contratto* o *patto*, ma da uno *scontro* e un *assoggettamento*. Il punto di attacco del rapporto di potere non è l'*anima* o la *ragione*, ma *il corpo*.»⁴¹.

7. La geografia degli spazi come esito di lotte per il loro controllo e possesso

Il campo in cui si espletano le lotte di potere non è riconducibile solo a lotte individuali o binarie (cioè tra due soli soggetti o due soli aggregati di soggetti), ma si caratterizza per strategie che segnano gruppi, pezzi di istituzioni, aggregati temporanei e provvisori di soggetti interessati, associazioni legali e illegali, comitati di cittadini, ecc. Il potere non è un attributo della forza, ma è esso stesso una forza, che deve essere guidato anche dalla razionalità, dalla furbizia, dall'abilità di saper condurre un gioco, e di riuscire a conseguire i risultati attesi (razionalità locale del potere). Il potere si compone anche di pensiero strategico, di razionalità. Esso può intendersi con Nietzsche come l'affermazione di una potenza, la quale, lungi dall'avere una provenienza metafisica o astratta, si manifesta spesso intorno a poste e obiettivi molto concreti e reali, che possono essere risorse e mezzi già situati nello spazio o da creare nello spazio *ex novo*. Il controllo delle popolazioni non è solo un esito discendente dalle grandi istituzioni come lo stato o dai piani di espansione di una grande impresa capitalistica, pure esistenti. Il controllo delle popolazioni può essere messo in atto da un qualunque soggetto: un partito, un sindacato, un'impresa, un'organizzazione malavitosa, ecc., ossia tutti coloro che a vario titolo sono interessati a utilizzare o a controllare per i loro scopi e fini la risorsa popolazione.

Potere e contropotere si innestano sempre sull'io voglio, sull'io mi prendo. Un "io voglio" e "un io mi prendo" del soggetto che lotta con un altro soggetto per l'accaparramento di uno stesso spazio, di una stessa risorsa. Questo "io voglio", lungi dall'essere solo l'esito di una manifestazione irrazionale, mossa da istanze psichiche, che pure possono rendersi manifeste nell'esercizio della lotta, è soprattutto la manifestazione di una "razionalità del potere", riconducibile all'istanza o "molla" che muove il soggetto contro chi gli si oppone nella dinamica di competizione e di affrontamento, ossia colui che è cointeressato al controllo-potere di uno

⁴¹ V. Cotesta, *Linguaggio, potere, individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979, pp. 125-125.

stesso spazio, di una stessa risorsa. Possiamo menzionare, ad esempio, il caso in cui in certi quartieri le organizzazioni criminali nell'opporci all'arresto di un ricercato fanno lanciare dalla gente masserizie dai balconi contro gli agenti. Sommosse in cui vengono coinvolte addirittura anche donne e bambini. In questo modo il clan manifesta il proprio potere di controllo sul quartiere in cui esercita i propri traffici illeciti. E' un modo di dire: qui comandiamo noi e la gente è con noi.

Le lotte tra clan per il controllo del territorio sono un tipico esempio di lotte per la conquista dello spazio, il cosiddetto "controllo della zona", dove si pianifica la riscossione delle tangenti ai negozi, la vendita di certi prodotti o materie prime ai commercianti della zona controllata, individuare i luoghi dove smerciare la droga (scuole, discoteche, baretto., ecc.). Ma la popolazione di quello stesso quartiere può essere oggetto anche di poste diverse, quando ad esempio in una campagna elettorale è fatta oggetto di attenzioni da parte di partiti o singoli politici che promettono posti di lavoro o la realizzazione di un parco pubblico.

Le molle che attivano un'istanza di potere che si contrappone ad un'altra istanza di potere possono essere le più disparate. Esse possono dipendere da molteplici "istanze vitali", che si legano ai più disparati bisogni, pulsioni, desideri insoddisfatti o che si vogliono soddisfare, ma che vengono ostacolati nel loro soddisfacimento. Prioritarie sono, ad esempio, le istanze legate al bisogno di salute, di vita o di sopravvivenza delle popolazioni: un'impresa che deve resistere sul mercato e che si fa promotrice di determinate politiche del lavoro volte a ridurre i salari o a ricercare nuovi spazi di mercato in cui allocare i propri prodotti, necessitando di trasformazioni dell'armatura infrastrutturale; gli operai di una fabbrica che rischia di chiudere e che effettuano blocchi stradali interrompendo la circolazione sulle strade e i flussi della città; gruppi di cittadini che si oppongono alla creazione di discariche di rifiuti nei pressi delle loro case, ponendo domande radicali e urgenti come il "diritto alla vita". Poi vi sono istanze di potere mosse dal bisogno di difendersi da minacce e da paure, reali o immotivate. Le tattiche del potere connesse allo spazio sono dunque molteplici e si manifestano sia a livello fisico che verbale mediante minaccia- avvertimento- persuasione- dissuasione: Te ne devi andare di qua!; Questo posto è nostro!; Tornate al vostro paese!; Chi cercate? Cosa volete? Dove andate?; o mediante asserzioni "giustificative" verso i propri comportamenti: Quelli puzzano! Ci rubano in casa!, Ci tolgono il lavoro! Non fanno niente dalla mattina alla sera! ecc.

Se le lotte di potere si compiono nello spazio o intorno a risorse presenti nello spazio, lo spazio stesso è l'esito di queste lotte, fatto di tra-

sformazioni, giustapposizioni, modificazioni, alterazioni, cesure, separazioni, divieti di accesso, esclusioni, inclusioni, spazi barriera. L'impiego di tecnologie atte al controllo fisico dei corpi ha subito ad esempio una profonda evoluzione rispetto alla necessità di "catturare", "ispezionare" e "sorvegliare"⁴², spingendosi fino al condizionamento dei movimenti dei corpi nello spazio⁴³.

Con il dilagare e il diffondersi di tendenze xenofobe e razziste, le nuove tecnologie del controllo dei comportamenti ritenuti indesiderabili riscoprono macchinari da supplizio propri del medio evo, come nel caso delle tecnologie adoperate contro i poveri, gli homeless e i clochard, che non si devono vedere in giro, che non debbono addormentarsi sulle panchine pubbliche o sotto le hall delle banche, dei supermercati o dei grandi alberghi di lusso; ed allora ecco spuntare panchine chiodate con dispositivi a tempo caratterizzati da macchinette con monete. In condizioni normali la panchina presenta una distesa di chiodi che rendono impossibile la seduta o il coricarsi del soggetto. Solo inserendo una moneta nella macchinetta i chiodi scompaiono. Questo dispositivo a tempo consente di utilizzare la panchina per sedersi solo pagando. Esaurito il tempo, un congegno meccanico fa riapparire i chiodi sul piano della seduta. Esistono poi congegni fissi "anticlochard" che vengono installati all'ingresso di banche, supermercati ed alberghi. Si tratta di lunghe distese di chiodi dalle forme a piramide o a cono che non consentono al clochard di distendersi. Le chiodature possono variare anche nello "stile", a seconda dell'edificio in cui vengono installate. Analoghi dispositivi vengono installati sotto strade sopraelevate. I muretti sono invece in genere rivestiti da acciottolato o da piccoli cocci di vetro in modo che il *clochard* non possa né distendersi né sedersi. Per le classiche panchine che compaiono nei parchi pubblici si adotta un sistema meno invasivo della chiodatura che, se applicata, non consentirebbe al "normale cittadino" di sedersi. In questo caso, in luogo delle chiodature, si installano dei ferri arcuati come se fossero dei separatori dei posti a sedere. Questa soluzione consente la sola seduta singola, garantendo al contempo la funzione "anti-bivacco". In questo modo viene condizionato anche il comportamento del cittadino cosiddetto "normale", che è costretto a sedersi in un settore ben limitato della panchina. Questa nuova dimensione tecnologica del controllo, se letta all'interno del modo in cui vengono pensati gli spazi pubblici urbani (la strada, il parco, il

⁴² C. Fonio, *La videosorveglianza: uno sguardo senza volto*, Laris (Laboratorio di Ricerca Intervento Sociale), F. Angeli, Milano 2007.

⁴³ V. Cremonesini, *Ordine e sicurezza nella città biopolitica: vecchi scenari e nuovi immaginari*, in *Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario*, Anno III, n. 3, 2014, pp. 80-106.

giardino pubblico) punta ad unire insieme esigenze “estetiche” per fini di “decoro urbano” con finalità securitarie che ora si estendono ai corpi dei singoli, al controllo dei loro movimenti e delle loro intenzioni, oltre che alle forme di un luogo, giustificando l’uso di questi dispositivi con la lotta alla incuria, alla sporcizia, all’abbandono, ecc. e di dissuasione nei comportamenti individuali verso un più libero uso dello spazio⁴⁴.

Lo spazio è dunque l’esito della “geografia del potere” che si interseca con una “geografia delle lotte”, ossia dei luoghi in cui queste si compiono o si sono compiute, che servono a conquistare spazi, a stabilizzare domini sugli e negli spazi o imporre nuovi regimi di uso, nuove regolamentazioni. Queste lotte sono molteplici e varie, non sono “tout court” solo quelle “politiche” contro i grandi disegni di trasformazione urbanistica, e non hanno come fine solo quello di contrastare le istituzioni o le scelte istituzionali, ma avvengono spesso anche tra soggetti che a un livello più molecolare aspirano ad usi diversi di uno stesso spazio. Il conflitto, ad esempio, tra i negozianti che vogliono disporre i tavolini sui marciapiedi fuori dal proprio negozio con i venditori ambulanti immigrati che espongono sui marciapiedi le loro mercanzie. Affiora così una diversa nozione di spazio che, essendo l’esito di uno scontro di forze e di lotte, produce, genera, instaura, anche situazioni di dominio o di egemonia, quando alcuni soggetti riescono a vincere su coloro che ritengono essere dei loro antagonisti nell’uso di uno stesso spazio. Questa “geografia delle lotte” non corrisponde *tout court* ad una “geografia statica” degli usi dello spazio, bensì ad una “geografia dinamica e mobile”, dove i mutamenti nei regimi di uso avvengono anche nel tempo. A ore diverse del giorno e della notte alcuni spazi pubblici o urbani vengono utilizzati e appropriati da soggetti e attività diverse. Tutti gli spazi sono sia una posta che una risorsa e sono fatti oggetto di lotte per il loro controllo-accaparramento- possesso- occupazione.

8. Utilità e limiti dell’analisi degli “apparati collettivi” nella pratica urbanistica contemporanea

L’analisi del funzionamento degli apparati collettivi messa a fuoco nel dialogo tra Foucault, Deleuze e Guattari nelle “categorie logiche” a cosa può servire in un ambito più strettamente operativo della pratica urbanistica o dell’intervento urbanistico? O per meglio dire: come e dove, cioè in quali ambiti, può intervenire l’urbanistica in riferimento al funzionamen-

⁴⁴ A. Mazza, *La deriva securitaria nel governo degli spazi pubblici*, Aracne, Roma 2009.

to-disfunzionamento degli “apparati collettivi”? Nel favorire risarcimenti sociali a categorie escluse attraverso politiche di sostegno sociali? Nel proporre nuove e diverse dislocazioni dei corpi nello spazio mediante la realizzazione-trasformazione di quartieri non omogenei socialmente ed etnicamente? Nel proporre politiche di aggiustamento delle disfunzioni che si producono negli apparati collettivi mediante il miglioramento di spazi e attrezzature collettive? Nel favorire procedure volte alla inclusione sociale dell’altro e del diverso mediante strategie di inclusione che non debbono essere solo spaziali ma anche economiche e culturali? Nel favorire reti di dialogo e di comunicazione tra soggetti diversi a partire dalla eliminazione di barriere culturali e ostacoli fisici?.

Quando si passa dall’analisi all’intervento le “categorie logiche” sul funzionamento degli apparati appaiono dal nostro punto di vista molto meno fruttuose di quanto può a prima vista intravedersi. Secondo Livio Boni le analisi di Deleuze, Guattari e Foucault sarebbero utili per spiegare il «divenire della città capitalista», come egli scrive alla fine del suo saggio⁴⁵, ma si tratta, secondo noi, di una fruttuosità che permane sempre nell’ambito di una descrizione analitica delle tendenze e dei mutamenti della città, ma che non lascia immediatamente intravedere strategie diverse di uso dello spazio.

Quando si passa dal piano dell’analisi (dei flussi, dei funzionamenti degli apparati, ecc..) a quello dell’intervento, le sperimentazioni proposte da Guattari e Deleuze appaiono poca cosa rispetto al volume di fuoco analitico che mettono in campo. Così per il tema della residenza, come abbiamo visto, l’intenzione di superare una concezione “famiglio-centrica” dello spazio si riduce a sperimentazioni “alternative” che vorrebbero fondare modi di vita sociali diversi, ponendosi come fughe dai “dispositivi territoriali” stessi, descritti da Foucault. Come se queste sperimentazioni intendessero sottrarsi a quel “corpo senza organi” della città. Ma, come recita un vecchio adagio : tra il dire e il fare c’è di mezzo il mare. Il passaggio da una “dimensione analitica” degli “apparati” a una “dimensione progettuale”, ossia di intervento e proposta, può dar luogo a una molteplicità di differenti strategie di intervento. Le dettagliate analisi sulla funzione della strada che propone Foucault, e che potrebbero essere estese anche ad altri spazi, come le piazze, le spiagge d’estate, i parchi e i giardini pubblici, ecc. possono essere utilizzate operativamente in una duplice direzione di intervento: sia con finalità di “polizia urbanistica” (correggere alcune di-

⁴⁵ L. Boni, *La città corpo senza organi. L’attualità del dialogo tra Deleuze-Guattari e Foucault sulla città come campo di produzione di soggettività*, in *Scienza & Politica*, n.45, 2011, pp.55-62.

sfunzioni, eliminare alcune diseconomie che si pongono come ostacolo alle “conomie legittime”, ottimizzare le domande e le pratiche di uso già esistenti, ecc., quindi paradossalmente in una dimensione tendenzialmente autoritaria e normativa) sia in un’ottica libertaria⁴⁶. Si tratterebbe in tale ipotesi di individuare fra i diversi apparati quei nodi di conflitto possibili, già esistenti o latenti fra i diversi usi di uno stesso apparato, capaci di costruire lotte di resistenza. Occorre però tener presente che non tutte le lotte che avvengono intorno alle destinazioni d’uso dello spazio sono orientate alla costruzione di “orizzonti collettivi” all’insegna di obiettivi connessi all’uguaglianza sociale, alla solidarietà sociale, al rispetto per le differenze, al rispetto dell’altro, al bene comune, ecc. Foucault descrive lucidamente la stratificazione dei diversi usi di un apparato collettivo come la strada, mostrando come l’esattore dell’imposte abbia come suo corrispettivo antitetico l’evasore fiscale, oppure come il mercante abbia come suo corrispettivo il contrabbandiere o l’abusivo, ecc. Queste antinomie coesistono e possono coesistere, senza che il sistema nel suo complesso degeneri. Anzi, Foucault sembra suggerire che le disfunzioni o i fenomeni di illegalità vengono in qualche misura consentiti, ammessi e tollerati perché funzionali al raggiungimento dell’equilibrio del sistema.

Nell’analisi del funzionamento della strada, Foucault descrive che possono aversi qua e là dei deficit di funzionamento dell’apparato, che vengono corretti dall’azione dello stato, ma descrive i flussi e le contrapposizioni tra usi diversi di uno stesso spazio, che possono risultare anche conflittuali, ma non tali da minare e far saltare l’apparato collettivo nella sua totalità.

Per prospettare un cambiamento occorre puntare a modificare in un ambito strategico i “dispositivi territoriali” che, pur garantendo un certo equilibrio omeostatico del sistema, sono sempre soggetti alla creazione di “punti di debolezza”, “nodi irrisolti”. Compito dell’urbanistica è quindi

⁴⁶ La tendenza che purtroppo sembra prevalere è più la prima che la seconda, come ha lucidamente messo in evidenza il sociologo Jean Pierre Garnier. v: J. P. Garnier, *Vers une urbanité sécuritaire*, in CDFQ (mensile di critica e sperimentazione sociale), Marsiglia, n. 97, feb. 2012. trad. it., Id., *Verso una urbanità securitaria*, Istrixistrix autoproduzioni, Torino 2016. Le analisi di matrice neanarchica di Garnier sono di un certo interesse, ma contengono alla base un limite che consiste nel ritenere che lo “spazio controllato o del controllo” sia solo quello esercitato dalle istituzioni (stato, forze dell’ordine, polizie private, ecc. ...) e dagli “urbanisti e architetti securitari”. In realtà esistono anche forme di controllo dello spazio autoprodotte dal basso, dagli stessi cittadini, come tra coloro che sono interessati a controllare il “proprio territorio” e che si sommano a richieste verso le istituzioni di garanzie securitarie, di decoro urbano, di quiete pubblica, le cui spinte salgono dal basso e si dirigono verso l’alto, e permettono l’estensione della “città securitaria”.

quello agire sui nodi di conflitto, contribuendo a ridurre il “campo della sofferenza sociale”, fatto di isolamento, solitudine, incomunicabilità, diffidenza, miseria economica, povertà, ecc. che comunque i dispositivi, pur funzionando in modo più o meno efficiente, generano nei gruppi e nei soggetti.

Conclusioni

Il territorio, se letto come “geografia del potere e delle lotte” connesse all’uso degli “apparati di produzione” e degli “apparati sociali” presenta “zoning invisibili o nascosti”, non immediatamente percepibili a occhio nudo o rilevabili dalle carte. Si tratta di usi dinamici e temporanei dello spazio, forieri di conflittualità che non sono mappate e registrate nei piani urbanistici. Questi “zoning dinamici, invisibili o nascosti” sono l’esito di lotte per la sopravvivenza, l’accessibilità, la conquista, l’occupazione, l’usurpazione e il controllo formale e informale degli spazi.

Una possibile mappatura che renda visibili le “zone invisibili” deve tenere conto sia dei modi in cui lo spazio viene utilizzato sia delle attività e delle relazioni sociali connesse al loro uso. Non si tratta semplicemente di pensare a “mappe statiche del degrado fisico o ambientale” o a una cartografia delle diverse forme del degrado fisico, già largamente utilizzate nella redazione dei piani urbanistici. Questo tipo di cartografie vengono già elaborate all’interno dei piani urbanistici, individuando, ad esempio, gli edifici più fatiscenti, le fabbriche abbandonate, le vecchie stazioni ferroviarie, le strade o le opere incompiute o non ultimate, ecc. Queste mappe sono il più delle volte “statiche” e descrivono essenzialmente lo stato delle strutture e delle architetture, la condizione delle strade, ma non danno conto degli “usi sociali dinamici” che attraversano e segnano gli spazi, anche di quelli “abbandonati” o “fatiscenti”. E non bisogna ritenere che tali zone dell’abbandono e del degrado siano presenti solo nella periferia della metropoli o nelle ex aree industriali dismesse, ma esistono e sono ben visibili anche nelle aree centrali delle città. I territori vivono anche quando sembrano apparentemente morti o abbandonati. Ma sulle carte urbanistiche queste “mappe della vita e delle sofferenze” connesse all’uso dello spazio non vengono riportate.

La disamina e l’analisi degli usi informali dello spazio può essere utilizzata sia per allargare la rete del controllo del disagio in una “logica di estensione della sorveglianza poliziesca”⁴⁷, sia nell’ottica di individuare

⁴⁷ È davvero singolare rilevare come il controllo dei movimenti dei corpi nello spazio,

nell'ambito della pianificazione azioni, interventi e politiche in grado di proporre soluzioni temporanee o definitive delle condizioni di vita nei territori del disagio e del conflitto. E' a questo secondo possibile uso che riteniamo di una certa utilità una mappatura degli usi dinamici dello spazio.

Mappare gli "zoning invisibili", connessi alle aree del disagio, consente di evitare che si operi su queste zone ragionando un'ottica puramente "fisicista", pensando ad esempio che la rinascita di un quartiere degradato socialmente ed economicamente passi esclusivamente per un miglioramento della sua qualità architettonica e di progetti inerenti a una configurazione diversa degli spazi di uso sociale di quel quartiere. Non intervenendo con una "pianificazione direttamente sociale" può accadere che alcuni conflitti di uso dello spazio, certi intrecci tra pratiche legali e illegali negli usi degli spazi, rischiano di riproporsi o, nella migliore delle ipotesi, spostarsi semplicemente altrove.

L'assenza di disamine approfondite da parte dei progettisti (architetti o urbanisti chiamati a operare in progetti urbani di "riqualificazione" su aree degradate) appare oltremodo evidente nei *render* che si redigono nei progetti di architettura o nei concorsi di architettura che hanno implicazione con gli spazi pubblici, allorché si cerca di simulare come una piazza o uno spazio pubblico verrà trasformata e utilizzata dopo l'azione di "riqualificazione", inserendo fotogrammi di persone reali: un uomo che legge un giornale, una mamma che passeggia con la sua bambina, una ragazza che va in bicicletta, ecc. Ma gli infiniti e molteplici fotogrammi che si possono inserire in un *render* non risponderanno mai ai comportamenti e alle percezioni di quello spazio nella mente di coloro che l'attraverseranno o lo vivranno. Nei progetti non si vedono mai fotogrammi di giovani che assumono droga, di persone che orinano in un angolo di una piazza, di *writers* che disegnano su qualunque parete cieca o su una lunga vetrata, di immigrati che espongono sui marciapiedi la loro merce e che vengono cacciati dai vigili urbani, di giovani che affollano con motorini l'area anti-

ossia la riconoscibilità dell'esistenza di una "geografia dei corpi nello spazio" venga esercitata primamente dalle forze di polizia. L'uso dell'informatica e il controllo satellitare del territorio consentono di controllare i sospetti di reato in tempo reale. Un esempio è quello della cosiddetta "profilazione geografica" di un soggetto criminale che fa uso della "formula di Rossmo". Oppure il controllo geo-satellitare a distanza che si sostituisce dell'antica forma del "pedinamento", degli "infiltrati", delle "spie" o dell'uso degli elicotteri nel controllare dall'alto le manifestazioni politiche, il traffico o situazioni di assembramenti sociali. Le reti di sorveglianza mediante l'ausilio di telecamere diffuse nelle città e nelle stazioni diventano tecnologie sostitutive. La dimensione panoptica si estende così dal carcere per dilatarsi ed estendersi a tutto il territorio. S. Palidda, *Polizia postmoderna: etnografia del nuovo controllo sociale*, Feltrinelli, Milano 2000.

stante a un bar. I fotogrammi che si utilizzano nei *render* attingono dal reale solo ciò che nel reale appartiene alla “normalità” di ciò che è codificabile nell’orizzonte della “normalità”. Le molteplici e variegata forme di marginalità, di emarginazione, di sofferenza sociale e individuale, di solitudine, di appropriazioni violente degli spazi che si registrano invece negli usi reali di una piazza o di uno spazio pubblico sono generalmente rimosse, espunte e non esplorate dal campo progettuale.

Alcuni interventi realizzati nelle periferie metropolitane, volti a ridisegnare spazi di uso sociale come i giardinetti pubblici o spazi pubblici come stazioni, piazze, vengono frequentemente fatti oggetto di pratiche vandaliche e di distruzione da parte degli stessi giovani di quel quartiere, nei giorni immediatamente successivi alla inaugurazione di queste strutture, trasformandole in nuove “piazze di spaccio”, “zone di prostituzione”, “dormitori per senza fissa dimora” o in “discariche di rifiuti”, ecc. Il fatto che quello spazio “pubblico” diventi altro dagli usi per i quali è stato pensato dal progettista o dall’amministrazione comunale non dipende sempre dall’architetto che ha redatto un cattivo progetto (cosa di fatto sempre possibile). Se quel parco o giardino fosse stato progettato, supponiamo, da un grande architetto o da una *archistar* sarebbe stato egualmente oggetto di azioni vandaliche, rischiando egualmente di essere abbandonato, stravolto, vandalizzato o utilizzato per scopi diversi da quelli eventualmente pensati dall’architetto. Di fronte a tali fenomeni diffusi di disagio, di devianza, di violenza la buona qualità architettonica degli interventi può poco o nulla. Possiamo pertanto delineare una diversa lettura dei modi in cui gli spazi funzionano, vengono utilizzati e trasformati con finalità diverse da quelle per cui erano stati pensati. In ogni città si possono identificare:

- *Zone di quiete*. Aree costituite da strade in quartieri residenziali tranquilli perché semplicemente decentrati o troppo distanti dalle zone ad alta intensità di uso, dove è “inutile andare” o “recarsi”.
- *Zone protette*. Aree sottoposte a sorveglianza e a controllo privato o pubblico: ad esempio aree residenziali caratterizzate dalla presenza di presidi e commissariati di polizia.
- *Zone di caccia e di rapina*. Aree soggette a un maggior numero di rapine, furti e borseggi: sono tutte quelle aree soggette a minor sorveglianza e controllo oppure di zone nelle quali, malgrado siano controllate da vigilantes o forze dell’ordine, diventa necessario operare, perché trattasi di zone frequentate da ricchi turisti, possessori di rolex, portafogli gonfi, ecc..
- *Zone off limits*: Aree che non vanno varcate e oltre le quali non si può liberamente accedere o circolare. Queste zone appartengono sia ai

quartieri ricchi, recintati e sorvegliati da polizie private, ma anche a quelli popolari, controllati direttamente dalla criminalità che vi ha sede (con loro punti di avvistamento, con le loro ronde, con le loro vedette, con i loro accessi sorvegliati, ecc...). Questi quartieri residenziali subiscono una trasfigurazione funzionale della loro funzione. Essi vengono trasformati da “quartieri residenziali” in “fortezze”, con accessi sorvegliati, con punti di avvistamento e vedette, con ronde, con luoghi destinati ad armerie nascoste (nei vani ascensore, nelle intercapedini.), con gli scantinati in cui ci si esercita a sparare.

- *Zone di mercato informali.* Si tratta di tutti quei luoghi o spazi dove si installano mercati di quartiere provvisori o itineranti, non regolamentati e con una forte presenza di venditori ambulanti. In alcune città le zone di mercato informali sono costituite dagli stessi marciapiedi.
- *Zone di vagabondaggio e di ricovero per i senza fissa dimora.* Si può trattare di spazi specifici occupati a tale scopo es. vecchie fabbriche abbandonate, stazioni ferroviarie, sottopassi di strade, marciapiedi, hall di alberghi e banche, ecc...⁴⁸
- *Zone di esercizio della prostituzione.* Generalmente aree industriali dismesse o strade della periferia che possono essere anche differenziate in sottozone in ragione dell’età anagrafica e del sesso (giovani dell’est, mature, bianche, nere, transessuali, ecc...)
- *Zone residenziali omogenee per razza e cultura non pianificate dai piani urbanistici.* Si formano spontaneamente, in ragione di due istanze: una prima economica dettata da fenomeni di speculazione nel mercato degli alloggi che i nativi del paese ospite effettuano attraverso l’affitto di case a posto letto, e dall’altro dalle scelte da parte delle stesse comunità di provenienza dei migranti di mantenere una loro omogeneità etnica, religiosa e linguistica (comunità cinesi, bengalesi, cingalesi, arabe, ivoriane, senegalesi, ecc.) In questo modo la separazione e le distanze, nonché i conflitti stessi che possono sorgere, non sono solo quelli tra nativi del paese ospite e popolazione immigrata. Spesso paure, diffidenze e conflitti avvengono anche tra minoranze etniche appartenenti a etnie e culture diverse.
- *Zone soggette a occupazioni abusive di case, ex strutture pubbliche inutilizzate, capannoni dismessi, baraccopoli.* Movimenti sociali urbani, senz’altro,

⁴⁸ C. Mantovan, E. Ostanel, *Quartieri contesi. Convivenza, conflitti e governance nelle zone Stazione di Padova e Mestre*, FrancoAngeli, Milano 2015.

comitati che rivendicano il diritto all'abitare, immigrati, profughi, ecc. Si tratta di appropriazioni di spazi finalizzate a soddisfare domande (abitative, di socialità, ecc.) che le istituzioni non riescono a garantire.

- *Zone destinate a discariche di rifiuti prossime ai centri abitati o a spazi coltivati.* Si tratta di quella fascia che Mike Davis ne *La città di Quarzo* identifica come “panello tossico”, fatto di discariche di rifiuti, elettrodotti e antenne poste vicino a zone abitate, cimiteri di auto, ecc.⁴⁹

Ognuna di queste zone del disagio e degli usi dinamici dello spazio spesso non coincidono necessariamente con le zonizzazioni dei piani urbanistici. Si tratta di “zoning” costituiti da aggregati di punti, strisce, scie, macchie sparse, che le mappe ufficiali non vedono, perché spesso gli urbanisti e gli architetti, come osservò la Choay in un lontano convegno dell'ANCSA a Gubbio, si preoccupano più della città delle pietre e del cemento che della città delle “persone”⁵⁰.

ABSTRACT. If we acknowledge the territory as a “geography of power and struggles” related to the use of “production equipment” and “social equipment”, it presents “invisible or hidden zoning”, not immediately perceptible to the naked eye or detectable by the documents. The essay analyses the dynamic and temporary uses of space, reason of conflicts that are not mapped and recorded in urban plans.

KEYWORDS: territory, uses of space, urban-related conflicts.

⁴⁹ M. Davis, *La città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Manifestolibri, Roma 1999.

⁵⁰ F. Choay, *Relazione* per il XI Convegno Congresso Nazionale dell'ANCSA (Associazione Nazionale Centri Storici e Artistici), Gubbio, 26-27-28 ottobre 1991.