

Este libro reúne un conjunto significativo de trabajos de Michel Foucault sobre el espacio, el lenguaje y el poder, junto con una presentación de Daniel Defert.

“Las heterotopías” y “El cuerpo utópico” son dos conferencias radiofónicas de 1966. La primera de ellas propone una nueva analítica del espacio, la *heterotopología*, retomada en 1967 en otro texto, “Los espacios diferentes”, incluido en esta sección.

“El cuerpo utópico” ofrece un análisis deslumbrante que parte del contraste entre la presencia implacable y familiar del cuerpo propio y el cuerpo transformado, el “cuerpo sin cuerpo”, que es “el actor principal de todas las utopías”.

“Espacio, saber y poder” es una entrevista con Paul Rabinow de 1982, en la que Foucault reflexiona sobre los saberes y las tecnologías del espacio en el territorio y la ciudad.

I.S.B.N. 978-950-602-612-7



9789506026127

Nueva Visión

El cuerpo utópico. Las heterotopías

Michel Foucault



Michel Foucault

El cuerpo utópico

Las heterotopías



Claves

Dominios

Michel Foucault

EL CUERPO UTÓPICO
LAS HETEROTOPIAS

COLECCIÓN CLAVES
Dirigida por Hugo Vezzetti

Michel Foucault

EL CUERPO UTÓPICO
LAS HETEROTOPIAS

Textos inéditos seguidos
de una presentación
de Daniel Defert

Acompañados por
ESPACIOS DIFERENTES
ESPACIO, SABER Y PODER

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Foucault, Michel

El cuerpo utópico. Heterotopías- 1ª ed. - Buenos Aires:
Nueva Visión, 2010
112 p.; 20x13 cm. (Claves)

ISBN 978-950-602-612-7

Traducción de Víctor Goldstein

I. Filosofía I. Goldstein, Víctor, trad. II. Título.
CDD 190

Título de los originales en francés:
Le corps utopique. Les Hétérotopies.

© Nouvelles Éditions Lignes 2009.

«Des espaces autres». «Espace, savoir et pouvoir».

© Editions Gallimard 1994

Traducción de Víctor Goldstein

ISBN 978-950-602-612-7



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema—incluyendo el fotocopiado— que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2010 por Ediciones Nueva Visión SAIC, Tucumán 3748, (C1189AAV) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina/Printed in Argentina.

NOTA DEL EDITOR

Este libro incluye dos conferencias de Michel Foucault pronunciadas en diciembre de 1966: «El cuerpo utópico» y «Las heterotopías», así como el trabajo crítico de Daniel Defert sobre heterotopías que forman parte de la obra editada en París por Lignes en 2009. Para esta edición castellana se han agregado otros dos trabajos de Foucault sobre espacio y poder. «Espacios diferentes» es una conferencia dictada el 14 de marzo de 1967 en el Cercle d'études architecturales que retoma y modifica la exposición anterior sobre las heterotopías y no publicada en francés hasta 1984; «Espacio, saber y poder» es una entrevista con Paul Rabinow de 1982.

EL CUERPO UTÓPICO

Apenas abro los ojos, ya no puedo escapar a ese lugar que Proust, dulcemente, ansiosamente, viene a ocupar una vez más en cada despertar. No es que Proust me clave en el lugar —porque después de todo puedo no sólo moverme y removerme, sino que puedo *moverlo a él, removerlo, cambiarlo de lugar*—, sino que hay un problema: no puedo desplazarme sin él; no puedo dejarlo allí donde está para irme yo a otra parte. Puedo ir hasta el fin del mundo, puedo esconderme, de mañana, bajo mis mantas, hacerme tan pequeño como pueda, puedo dejarme fundir al sol sobre la playa, pero siempre estará allí donde yo estoy. Él está aquí, irreparablemente, nunca en otra parte. (Mi cuerpo es lo contrario de una utopía, lo que nunca está bajo otro cielo, es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio con el cual, en sentido estricto, yo me corporizo.)

Mi cuerpo, *topía* despiadada. ¿Y si, por fortuna, yo viviera con él en una suerte de familiaridad gastada, como con una sombra, como con esas cosas de todos los días que finalmente he dejado

de ver y que la vida pasó a segundo plano, como esas chimeneas, esos techos que se amontonan cada tarde ante mi ventana? Pero todas las mañanas, la misma herida; bajo mis ojos se dibuja la inevitable imagen que impone el espejo: cara delgada, hombros arqueados, mirada miope, ausencia de pelo, nada lindo, en verdad. Y es en esta fea cáscara de mi cabeza, en esta jaula que no me gusta, en la que tendré que mostrarme y pasearme; a través de esta celosía tendré que hablar, mirar, ser mirado; bajo esta piel tendré que reventar. (Mi cuerpo es el lugar irremediable al que estoy condenado. Después de todo, creo que es contra él y como para borrarlo por lo que se hicieron nacer todas esas utopías.) (El prestigio de la utopía, la belleza, la maravilla de la utopía, ¿a qué se deben? La utopía es un lugar fuera de todos los lugares, pero es un lugar donde tendré un cuerpo *sin cuerpo*, un cuerpo que será bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, colosal en su potencia, infinito en su duración, desligado, invisible, protegido, siempre transfigurado; y es bien posible que la utopía primera, aquella que es la más inextirpable en el corazón de los hombres, sea precisamente la utopía de un cuerpo incorpóreo.) El país de las hadas, el país de los duendes, de los genios, de los magos, y bien, es el país donde los cuerpos se transportan tan rápido como la luz, es el país donde las heridas se curan con un bálsamo maravilloso en el tiempo de un rayo, es el país donde uno puede caer de una montaña y levantarse vivo, es el país donde se es

visible cuando se quiere, invisible cuando se lo desea. Si hay un país mágico es realmente para que en él yo sea un príncipe encantado y todos los lindos lechuguinos se vuelvan peludos y feos como osos.

(Pero hay también una utopía que está hecha para borrar los cuerpos. Esa utopía es el país de los muertos, son las grandes ciudades utópicas que nos dejó la civilización egipcia. Después de todo las momias, ¿qué son? Es la utopía del cuerpo negado y transfigurado. La momia es el gran cuerpo utópico que persiste a través del tiempo.) También existieron las máscaras de oro que la civilización micénica ponía sobre las caras de los reyes difuntos: utopía de sus cuerpos gloriosos, poderosos, solares, terror de los ejércitos. Existieron las pinturas y las esculturas de las tumbas; los yacientes, que desde la Edad Media prolongan en la inmovilidad una juventud que ya no tendrá fin. Existen ahora, en nuestros días, esos simples cubos de mármol, cuerpos geometrizados por la piedra, figuras regulares y blancas sobre el gran cuadro negro de los cementerios. Y en esa ciudad de utopía de los muertos, hete aquí que mi cuerpo se vuelve sólido como una cosa, eterno como un dios.

(Pero tal vez la más obstinada, la más poderosa de esas utopías por las cuales borramos la triste topología del cuerpo nos la suministra el gran mito del alma) desde el fondo de la historia occidental. El alma funciona en mi cuerpo de una manera muy maravillosa. (En él se aloja, por

supuesto, pero bien que sabe escaparse de él: se escapa para ver las cosas, a través de las ventanas de mis ojos, se escapa para soñar cuando duermo, para sobrevivir cuando muero. Mi alma es bella, es pura, es blanca; y si mi cuerpo barroso —en todo caso no muy limpio— viene a ensuciarla, seguro que habrá una virtud, seguro que habrá un poder, seguro que habrá mil gestos sagrados que la restablecerán en su pureza primigenia.) Mi alma durará largo tiempo, y más que largo tiempo, cuando mi viejo cuerpo vaya a pudrirse. ¡Viva mi alma! Es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco; es mi cuerpo liso, castrado, redondeado como una burbuja de jabón.

Y hete aquí que mi cuerpo, por la virtud de todas esas utopías, ha desaparecido. Ha desaparecido como la llama de una vela que alguien sopla. El alma, las tumbas, los genios y las hadas se apropiaron por la fuerza de él, lo hicieron desaparecer en un abrir y cerrar de ojos, soplaron sobre su pesadez, sobre su fealdad, y me lo restituyeron resplandeciente y perpetuo.

Pero mi cuerpo, a decir verdad, no se deja someter con tanta facilidad. Después de todo, él mismo tiene sus recursos propios de lo fantástico; también él posee lugares sin lugar y lugares más profundos, más obstinados todavía que el alma, que la tumba, que el encanto de los magos. Tiene sus bodegas y sus desvanes, tiene sus estadias oscuras, sus playas luminosas. Mi cabeza, por ejemplo, mi cabeza: qué extraña caverna abierta

sobre el mundo exterior por dos ventanas, dos aberturas, bien seguro estoy de eso, puesto que las veo en el espejo; y además, puedo cerrar una u otra por separado. Y sin embargo no hay más que una sola de esas aberturas, porque delante de mí no veo más que un solo paisaje, continuo, sin tabiques ni cortes. (Y en esa cabeza, ¿cómo ocurren las cosas? Y bien, las cosas vienen a alojarse en ella. Entran allí —y de eso estoy muy seguro, de que las cosas entran en mi cabeza cuando miro, porque el sol, cuando es demasiado fuerte y me deslumbra, va a desgarrar hasta el fondo de mi cerebro—, y sin embargo esas cosas que entran en mi cabeza siguen estando realmente en el exterior, puesto que las veo delante de mí y, para alcanzarlas, a mi vez debo avanzar.)

{Cuerpo incomprensible, cuerpo penetrable y opaco, cuerpo abierto y cerrado: cuerpo utópico. Cuerpo absolutamente visible, en un sentido: muy bien sé lo que es ser mirado por algún otro de la cabeza a los pies, sé lo que es ser espiado por detrás, vigilado por encima del hombro, sorprendido cuando menos me lo espero, sé lo que es estar desnudo; sin embargo, ese mismo cuerpo que es tan visible, es retirado, es captado por una suerte de invisibilidad de la que jamás puedo separarlo.) Ese cráneo, ese detrás de mi cráneo que puedo tantear, allí, con mis dedos, pero jamás ver; esa espalda, que siento apoyada contra el empuje del colchón sobre el diván, cuando estoy acostado, pero que sólo sorprenderé mediante la astucia de un espejo; y qué es ese hombro, cuyos movimien-

tos y posiciones conozco con precisión pero que jamás podré ver sin retorcerme espantosamente. El cuerpo, fantasma que no aparece sino en el espejismo de los espejos, y, todavía, de una manera fragmentaria. ¿Acaso realmente necesito a los genios y a las hadas, y a la muerte y al alma, para ser a la vez indisociablemente visible e invisible? Y además ese cuerpo es ligero, es transparente, es imponderable; nada es menos cosa que él: corre, actúa, vive, desea, se deja atravesar sin resistencia por todas mis intenciones. Sí. Pero hasta el día en que siento dolor, en que se profundiza la caverna de mi vientre, en que se bloquean, en que se atascan, en que se llenan de estopa mi pecho y mi garganta. Hasta el día en que se estrella en el fondo de mi boca el dolor de muelas. Entonces, entonces ahí dejo de ser ligero, imponderable, etc.; me vuelvo cosa, arquitectura fantástica y arruinada.

No, realmente, [no se necesita sortilegio ni magia, no se necesita un alma ni una muerte para que sea a la vez opaco y transparente, visible e invisible, vida y cosa; para que sea utopía basta que sea un *cuerpo*] (Todas esas utopías por las cuales esquivaba mi cuerpo, simplemente tenían su modelo y su punto primero de aplicación, tenían su lugar de origen en mi propio cuerpo. Estaba muy equivocado hace un rato al decir que las utopías estaban vueltas contra el cuerpo y destinadas a borrarlo: ellas nacieron del propio cuerpo y tal vez luego se volvieron contra él.)

(En todo caso, una cosa es segura, y es que el cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías. Después de todo, una de las más viejas utopías que los hombres se contaron a ellos mismos) ¿no es el sueño de cuerpos inmensos, desmesurados, que devorarían el espacio y dominarían el mundo? Es la vieja utopía de los gigantes, que se encuentra en el corazón de tantas leyendas, en Europa, en África, en Oceanía, en Asia; esa vieja leyenda que durante tanto tiempo alimentó la imaginación occidental, de Prometeo a Gulliver.

(También el cuerpo es un gran actor utópico, cuando se trata de las máscaras, del maquillaje y del tatuaje. Enmascararse, maquillarse, tatuarse, no es exactamente, como uno podría imaginárselo, adquirir otro cuerpo, simplemente un poco más bello, mejor decorado, más fácilmente reconocible; tatuarse, maquillarse, enmascararse, es sin duda algo muy distinto, es hacer entrar al cuerpo en comunicación con poderes secretos y fuerzas invisibles.) (La máscara, el signo tatuado, el afeitado depositan sobre el cuerpo todo un lenguaje: todo un lenguaje enigmático, todo un lenguaje cifrado, secreto, sagrado, que llama sobre ese mismo cuerpo la violencia del dios, el poder sordo de lo sagrado o la vivacidad del deseo.) (La máscara, el tatuaje, el afeitado colocan al cuerpo en otro espacio, lo hacen entrar en un lugar que no tiene lugar directamente en el mundo, hacen de ese cuerpo un fragmento de espacio imaginario que va a comunicar con el

universo de las divinidades o con el universo del otro.) Uno será poseído por los dioses o por la persona que uno acaba de seducir. En todo caso la máscara, el tatuaje, el afeitado son operaciones por las cuales el cuerpo es arrancado a su espacio propio y proyectado a otro espacio.

Escuchen, por ejemplo, este cuento japonés y la manera en que un tatuador hace pasar a un universo que no es el nuestro el cuerpo de la joven que él desea:

El sol disparaba sus rayos sobre el río e incendiaba el cuarto de las siete esteras. Sus rayos reflejados sobre la superficie del agua formaban un dibujo de olas doradas sobre el papel de los biombos y sobre la cara de la joven profundamente dormida. Seikichi, tras haber corrido los tabiques, tomó entre sus manos sus herramientas de tatuaje. Durante algunos instantes permaneció sumido en una suerte de éxtasis. Precisamente ahora saboreaba plenamente la extraña belleza de la joven. Le parecía que podía permanecer sentado ante ese rostro inmóvil durante decenas y centenas de años sin jamás experimentar ni fatiga ni aburrimiento. Así como el pueblo de Menfis embellecía antaño la tierra magnífica de Egipto de pirámides y de esfinges, así Seikichi con todo su amor quiso embellecer con su dibujo la piel fresca de la joven. Le aplicó de inmediato la punta de sus pinceles de color sostenidos entre el pulgar, el anular y el dedo pequeño de la mano izquierda, y a medida que las líneas eran dibujadas, las pinchaba con su aguja sostenida en la mano derecha.

Y si se piensa que la vestimenta sagrada, o profana, religiosa o civil hace entrar al individuo en el espacio cerrado de lo religioso o en la red invisible de la sociedad, entonces se ve que todo cuanto toca al cuerpo —dibujo, color, diadema, tiara, vestimenta, uniforme—, todo eso hace alcanzar su pleno desarrollo, bajo una forma sensible y abigarrada, las utopías selladas en el cuerpo.

(Pero acaso habría que descender una vez más por debajo de la vestimenta, acaso habría que alcanzar la misma carne, y entonces se vería que en algunos casos, en su punto límite, es el propio cuerpo el que vuelve contra sí su poder utópico y hace entrar todo el espacio de lo religioso y lo sagrado, todo el espacio del otro mundo, todo el espacio del contra-mundo, en el interior mismo del espacio que le está reservado. Entonces, el cuerpo, en su materialidad, en su carne, sería como el producto de sus propias fantasías.) Después de todo (¿acaso el cuerpo del bailarín no es justamente un cuerpo dilatado según todo un espacio que le es interior y exterior a la vez? Y también los drogados, y los poseídos; los poseídos, cuyo cuerpo se vuelve infierno; los estigmatizados, cuyo cuerpo se vuelve sufrimiento, redención y salvación, sangrante paraíso.)

Realmente era necio, hace un rato, de creer que el cuerpo nunca estaba en otra parte, que era un aquí irremediable y que se oponía a toda utopía.

Mi cuerpo, de hecho, está *siempre* en otra parte, está ligado a todas las otras partes del mundo, y a decir verdad está en otra parte que en el mundo. Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, es con respecto a él —y con respecto a él como con respecto a un soberano— como hay un encima, un debajo, una derecha, una izquierda, un adelante, un atrás, un cercano, un lejano. (El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino.) (Mi cuerpo es como la Ciudad del Sol, no tiene un lugar pero de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos.)

Después de todo, los niños tardan mucho tiempo en saber que tienen un cuerpo. Durante meses, durante más de un año, no tienen más que un cuerpo disperso, miembros, cavidades, orificios, y todo esto no se organiza, todo esto no se corporiza literalmente sino en la imagen del espejo. De una manera más extraña todavía, los griegos de Homero no tenían una palabra para designar la unidad del cuerpo. Por paradójico que sea, delante de Troya, bajo los muros defendidos por Héctor y sus compañeros, no había cuerpo, había brazos alzados, había pechos valerosos, había piernas ágiles, había cascos

brillantes por encima de las cabezas: no había un cuerpo. La palabra griega que significa cuerpo no aparece en Homero sino para designar el cadáver. Es ese cadáver, por consiguiente, es el cadáver y es el espejo quienes nos enseñan (en fin, quienes enseñaron a los griegos y quienes enseñan ahora a los niños) que tenemos un cuerpo, que ese cuerpo tiene una forma, que esa forma tiene un contorno, que en ese contorno hay un espesor, un peso; en una palabra, que el cuerpo ocupa un lugar. Es el espejo y es el cadáver quienes asignan un espacio a la experiencia profunda y originariamente utópica del cuerpo; es el espejo y es el cadáver quienes hacen callar y apaciguan y cierran sobre un cierre —que ahora está para nosotros sellado— esa gran rabia utópica que hace trizas y volatiliza a cada instante nuestro cuerpo. Es gracias a ellos, es gracias al espejo y al cadáver por lo que nuestro cuerpo no es lisa y llana utopía. Si se piensa, empero, que la imagen del espejo está alojada para nosotros en un espacio inaccesible, y que jamás podremos estar allí donde estará nuestro cadáver, si se piensa que el espejo y el cadáver están ellos mismos en un invencible otra parte, entonces se descubre que sólo unas utopías pueden encerrar sobre ellas mismas y ocultar un instante la utopía profunda y soberana de nuestro cuerpo.

Tal vez habría que decir también que hacer el amor es sentir su cuerpo que se cierra sobre sí, es finalmente existir fuera de toda utopía, con toda

su densidad, entre las manos del otro. Bajo los dedos del otro que te recorren, todas las partes invisibles de tu cuerpo se ponen a existir, contra los labios del otro los tuyos se vuelven sensibles, delante de *sus* ojos semicerrados tu cara adquiere una certidumbre, hay una mirada finalmente para ver tus párpados cerrados. También el amor, como el espejo y como la muerte, apacigua la utopía de tu cuerpo, la hace callar, la calma, y la encierra como en una caja, la clausura y la sella. Por eso es un pariente tan próximo de la ilusión del espejo y de la amenaza de la muerte; y si a pesar de esas dos figuras peligrosas que lo rodean a uno le gusta tanto hacer el amor es porque, en el amor, el cuerpo está *aquí*.

LAS HETEROTOPIAS

Así, pues, hay países sin lugar e historias sin cronología; ciudades, planetas, continentes, universos cuya huella sería muy imposible detectar en ningún mapa ni en cielo alguno, muy sencillamente porque no pertenecen a ningún espacio. Sin duda esas ciudades, esos continentes, esos planetas nacieron, como se dice, en la cabeza de los hombres o, a decir verdad, en el intersticio de sus palabras, en el espesor de sus relatos, o incluso en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío de sus corazones; en pocas palabras, es la dulzura de las utopías. [Sin embargo, creo que hay —y esto en toda sociedad— utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que se puede situar en un mapa; utopías que tienen un tiempo determinado, un tiempo que se puede fijar y medir según el calendario de todos los días. Es muy probable que cada grupo humano, cualquiera que sea, recorte, en el espacio que ocupa, donde realmente vive, donde trabaja, lugares utópicos y, en el tiempo en que se atarea, momentos ucrónicos.]

Esto es lo que quiero decir. No se vive en un espacio neutro y blanco; no se vive, no se muere, no se ama en el rectángulo de una hoja de papel. Se vive, se muere, se ama en un espacio cuadrículado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas oscuras, diferencias de niveles, escalones, huecos, protuberancias, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas. Están las regiones de pasaje, las calles, los trenes, los metros; están las regiones abiertas del alto tránsito, los cafés, los cines, las playas, los hoteles, y después están las regiones cerradas del reposo y de la propia casa. Ahora bien, entre todos esos lugares que se distinguen unos de los otros, hay algunos que son *absolutamente* distintos: lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o a purificarlos. Son de alguna manera *contraespacios*. Los niños conocen perfectamente esos contraespacios, esas utopías localizadas. Por supuesto, es el fondo del jardín; por supuesto, es el desván o, mejor aun, la tienda de indios levantada en medio del desván; o incluso es —el jueves a la tarde— la gran cama de los padres. Es sobre esa gran cama de donde se descubre el océano, porque uno puede nadar allí entre las mantas; y además, esa gran cama es también el cielo, ya que se puede saltar sobre los resortes; es el bosque, porque uno se esconde; es la noche, puesto que allí uno se vuelve fantasma entre las sábanas; es el placer, por último, porque, cuando vuelvan los padres, uno va a ser castigado.

Esos contraespacios, a decir verdad, no sólo son la invención de los niños; eso creo, muy simplemente, porque los niños nunca inventan nada; son los hombres, por el contrario, los que inventaron a los niños, los que les susurraron sus maravillosos secretos; y luego esos hombres, esos adultos se sorprenden cuando esos niños, a su vez, se los pregonan en los oídos. La propia sociedad adulta, y mucho antes que los niños, organizó sus propios contraespacios, sus utopías situadas, esos lugares reales fuera de todos los lugares. Por ejemplo, están los jardines, los cementerios, están los asilos, los prostíbulos, las prisiones, están los pueblos del Club Mediterráneo, y muchos otros.

¡Y bien! Yo sueño con una ciencia —bien digo, una *ciencia*— que tendría por objeto esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio donde vivimos. Esta ciencia estudiaría no las utopías, puesto que hay que reservar ese nombre a lo que no tiene realmente ningún lugar, sino las *heterotopías*, los espacios absolutamente diferentes; y por fuerza la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, se llama ya, “la heterotopología”.

Hay que dar los primerísimos rudimentos de esta ciencia que está naciendo. Primer principio: probablemente no hay una sociedad que no constituya su heterotopía o sus heterotopías. A no dudar, ésta es una constante de todo grupo humano. Pero a decir verdad, esas heterotopías pueden adoptar, y siempre lo hacen, formas ex-

traordinariamente variadas, y tal vez no haya, en toda la superficie del globo o en toda la historia del mundo, una sola forma de heterotopía que haya permanecido constante.

Tal vez se podrían clasificar las sociedades, por ejemplo, según las heterotopías que prefieren, según las heterotopías que constituyen. Por ejemplo, las sociedades llamadas primitivas tienen lugares privilegiados o sagrados o prohibidos —como nosotros mismos, por otra parte—; pero esos lugares privilegiados o sagrados están en general reservados a los individuos “en crisis biológica”. Hay casas especiales para los adolescentes en el momento de la pubertad; hay casas especiales reservadas a las mujeres en la época de las reglas; otras para las mujeres en la época del parto. En nuestra sociedad, esas heterotopías para los individuos en crisis biológica poco más o menos han desaparecido. Tengan en cuenta que todavía en el siglo XIX estaban los colegios para los varones, estaba también el servicio militar, que sin duda desempeñaban ese papel: era necesario que las primeras manifestaciones de la sexualidad viril tuvieran lugar *en otra parte*. Y después de todo, para las jóvenes, me pregunto si el viaje de bodas no era a la vez una suerte de heterotopía y de heterocronía: era preciso que la desfloración de la joven no tuviera lugar en la misma casa donde había nacido, era preciso que esa desfloración tuviera lugar de algún modo en *ninguna parte*.

Pero esas heterotopías biológicas, esas hete-

rotopías de crisis, desaparecen cada vez más, y son reemplazadas por heterotopías de desviación: es decir, que los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes, en las playas vacías que la rodean, son más bien reservados a los individuos cuyo comportamiento es marginal respecto de la media o de la norma exigida. De ahí vienen las casas de reposo, de ahí las clínicas psiquiátricas y también, por supuesto, las prisiones. Sin lugar a dudas, habría que agregarles las casas de retiro, ya que después de todo el ocio en una sociedad tan atareada como la nuestra es como una desviación; desviación que por otra parte resulta ser una desviación biológica cuando está ligada con la vejez, y, a fe mía, es una desviación constante, por lo menos para todos aquellos que no tienen la discreción de morir de un infarto en las tres semanas que siguen a su jubilación.

Segundo principio de la ciencia heterotopológica: en el curso de su historia, toda sociedad puede perfectamente reabsorber y hacer desaparecer una heterotopía que había constituido antes, o incluso organizar otras que no existían todavía. Por ejemplo, desde hace unos veinte años, la mayoría de los países de Europa trataron de hacer desaparecer las casas de prostitución, con un éxito moderado, es sabido, porque el teléfono reemplazó la vieja casa a la que iban nuestros abuelos por una tela de araña mucho más sutil. En cambio el cementerio, que es para nosotros, en nuestra experiencia actual, el ejem-

pló más evidente de la heterotopía (es absolutamente el *otro* lugar), no siempre representó ese papel en la civilización occidental. Hasta el siglo XVIII el cementerio se hallaba en el corazón de la metrópoli, dispuesto ahí, en medio de la ciudad, pegado a la iglesia; y, a decir verdad, no se le adjudicaba ningún valor solemne. Salvo para algunos individuos, el destino común de los cadáveres era muy sencillamente ser echado al osario sin respeto alguno por el despojo individual. Sin embargo, de una manera muy curiosa, en el mismo momento en que nuestra civilización se vuelve atea o, por lo menos, *más atea*, es decir, a fines del siglo XVIII, se pusieron a individualizar los esqueletos. Cada uno tuvo derecho a su pequeña caja y a su pequeña descomposición personales. Por otro lado, todos esos esqueletos, todas esas pequeñas cajas, todos esos ataúdes, todas esas tumbas, todos esos cementerios fueron puestos aparte; se los llevó fuera de la ciudad, en el límite de la urbe, como si fueran al mismo tiempo un centro y un lugar de infección y, de alguna manera, de contagio de la muerte. Pero todo esto —no hay que olvidarlo— sólo ocurrió en el siglo XIX, e incluso en el curso del Segundo Imperio. En efecto, fue bajo Napoleón III cuando los grandes cementerios parisinos fueron organizados en el límite de las ciudades. También habría que citar —y aquí tendríamos de algún modo una sobreterminación de la heterotopía— los cementerios para tuberculosos; pienso en ese maravilloso cementerio de Menton, en el cual fueron deposita-

dos los grandes tuberculosos que habían venido, a fines del siglo XIX, a descansar y morir a la Costa Azul: otra heterotopía.

En general, la heterotopía tiene por regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que, normalmente, serían, deberían ser incompatibles. El teatro, que es una heterotopía, hace suceder sobre el rectángulo de la escena toda una serie de lugares ajenos. El cine es una gran escena rectangular en cuyo fondo, sobre un espacio de dos dimensiones, se proyecta un espacio nuevamente de tres dimensiones. Pero tal vez el más antiguo ejemplo de heterotopía es el jardín, creación milenaria que ciertamente tenía en Oriente una significación mágica. El tradicional jardín persa es un rectángulo que está dividido en cuatro partes, que representan los cuatro elementos de que está compuesto el mundo, y en cuyo medio, en el punto de unión de esos cuatro rectángulos, se encontraba un espacio sagrado: una fuente, un templo. Y alrededor de ese centro, toda la vegetación ejemplar y perfecta del mundo debía encontrarse reunida. Ahora bien, si se piensa que los tapices orientales eran, en el origen, reproducciones de jardines —en el sentido estricto, “jardines de invierno”—, se comprende el valor legendario de los tapices voladores, de los tapices que recorrían el mundo. El jardín es un tapiz donde el mundo en su totalidad viene a consumir su perfección simbólica, y el tapiz es un jardín móvil a través del espacio. ¿Era parque o tapiz ese jardín descrito por el narrador de *Las*

mil y una noches? Se ve que todas las bellezas del mundo vienen a concentrarse en ese espejo. El jardín, desde el fondo de la Antigüedad, es un lugar de utopía. Tal vez se tiene la impresión de que las novelas se ubican fácilmente en jardines: de hecho, ocurre que las novelas sin duda nacieron de la institución misma de los jardines. La actividad novelesca es una actividad de jardinería.

Resulta que las heterotopías la mayoría de las veces están ligadas a recortes singulares del tiempo. Son parientes, si ustedes quieren, de las heterocronías. Por supuesto, el cementerio es el lugar de un tiempo que ya no transcurre. De una manera general, en una sociedad como la nuestra, puede decirse que hay heterotopías que son las heterotopías del tiempo cuando éste se acumula al infinito: los museos y las bibliotecas, por ejemplo. En los siglos XVII y XVIII, los museos y las bibliotecas eran instituciones singulares; eran la expresión del gusto de cada uno. En cambio, la idea de acumularlo todo, la idea, de alguna manera, de detener el tiempo o, más bien, de dejarlo depositarse al infinito en cierto espacio privilegiado, la idea de constituir el archivo general de una cultura, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas y todos los gustos, la idea de constituir un espacio de todos los tiempos, como si ese espacio a su vez pudiera estar definitivamente fuera del tiempo, ésa es una idea totalmente moderna: el museo y la biblioteca son heterotopías propias de nuestra cultura.

En cambio, hay heterotopías que están ligadas al tiempo, no en el modo de la eternidad, sino en el de la fiesta; heterotopías no eternizantes sino crónicas. El teatro, por supuesto, pero también las ferias, esos maravillosos emplazamientos vacíos en el borde de las ciudades, a veces incluso en los centros de las ciudades, y que una o dos veces por año se llenan de barracas, de muestrarios, de objetos heteróclitos, de luchadores, de mujeres-serpiente y de echadoras de la buenaventura. Más recientemente en la historia de nuestra civilización, están los pueblos de vacaciones; pienso sobre todo en esos maravillosos pueblos polinesios que, sobre los bordes del Mediterráneo, ofrecen tres semanitas de desnudez primitiva y eterna a los habitantes de nuestras ciudades. Las chozas de paja de Djerba, por ejemplo, son parientes, en un sentido, de las bibliotecas y los museos, puesto que son heterotopías de eternidad —se invita a los hombres a reanudar lazos con la más antigua tradición de la humanidad— y al mismo tiempo son la negación de toda biblioteca y de todo museo, porque a través de ellas no se trata de acumular el tiempo sino, por el contrario, de borrarlo y de volver a la desnudez, a la inocencia del primer pecado. También están, *estaban*, más bien, entre esas heterotopías de la fiesta, esas heterotopías crónicas, la fiesta de todas las noches en los prostíbulos de antaño, la fiesta que comenzaba a las seis de la tarde, como en *La ramera Elisa*.

Finalmente, otras heterotopías están ligadas,

no a la fiesta, sino al pasaje, a la transformación, al trabajo de una regeneración. En el siglo XIX, eran los colegios y los cuarteles, que debían hacer de los niños adultos, de los pueblerinos ciudadanos, así como también despabilar a los ingenuos. Sobre todo, en nuestros días, están las prisiones.

Por último, como quinto principio de la heterotopología, me gustaría proponer este hecho: que las heterotopías siempre tienen un sistema de apertura y de cierre que las aísla respecto del espacio circundante. En general, no se entra en una heterotopía como Pedro por su casa; o bien uno entra porque está obligado a hacerlo (evidentemente las prisiones), o bien cuando uno se ha sometido a ritos, a una purificación. Purificación semi-religiosa y semi-higiénica, como en los *hammams* de los musulmanes, como en el sauna de los escandinavos, purificación solamente higiénica, pero que acarrea consigo todo tipo de valores religiosos o naturalistas.

Hay otras heterotopías, por el contrario, que no están cerradas sobre el mundo exterior sino que son lisa y llana apertura. Todo el mundo puede entrar pero, a decir verdad, una vez que uno entró, se da cuenta de que es una ilusión y de que no entró en ninguna parte. La heterotopía es un lugar abierto, pero que tiene esa propiedad de mantenerte afuera. Por ejemplo, en América del Sur, en las casas del siglo XVIII, siempre había, dispuesta al lado de la puerta de entrada, pero *antes* de la puerta de entrada, un pequeño

cuarto que daba directamente al mundo exterior y que estaba destinado a los visitantes de paso; es decir que cualquiera, a cualquier hora del día y de la noche, podía entrar en este cuarto, podía descansar, podía hacer lo que quería, podía partir la mañana siguiente sin ser visto ni reconocido por nadie; pero en la medida en que este cuarto no daba de ningún modo a la misma casa, el individuo que allí era recibido nunca podía penetrar en el interior de la morada familiar misma. Este cuarto era una suerte de heterotopía totalmente exterior. Se lo podría comparar con la heterotopía de los moteles norteamericanos, donde se entra con su auto y su amante, y donde la sexualidad ilegal se encuentra a la vez albergada y oculta, mantenida aparte, sin por ello ser dejada al aire libre.

Por último, hay heterotopías que *parecen* abiertas, pero donde sólo entran verdaderamente aquellos que ya están iniciados. Uno cree que accede a lo que hay de más sencillo, de más ofrecido, y de hecho se encuentra en el corazón del misterio; por lo menos es de esa manera como Aragon entraba antaño a los prostíbulos:

Todavía hoy, no es sin cierta emoción de colegial como franqueo esos umbrales de excitabilidad particular. Allí persigo el gran deseo abstracto que en ocasiones se desprende de las pocas caras que alguna vez amé. Un fervor se despliega. Ni por un instante pienso en el aspecto social de los

lugares. La expresión *casa de tolerancia* no puede pronunciarse seriamente.

Sin duda, es aquí donde uno alcanza lo que hay de más esencial en las heterotopías. (Ellas son la impugnación de todos los otros espacios, una impugnación que pueden ejercer de dos maneras: o bien, como en esos prostíbulos de los que hablaba Aragon, creando una ilusión que denuncia todo el resto de la realidad como ilusión, o bien, por el contrario, creando realmente otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan arreglado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso; es así como funcionaron, por lo menos en el proyecto de los hombres, durante cierto tiempo —sobre todo en el siglo XVIII— las colonias. Por supuesto, estas colonias tenían una gran utilidad económica, pero había valores imaginarios que les estaban vinculados, y sin duda esos valores se debían al prestigio propio de las heterotopías. Es así como en los siglos XVII y XVIII, las sociedades puritanas inglesas intentaron fundar en Norteamérica sociedades absolutamente perfectas; es así como a fines del siglo XIX y comienzos todavía del XX, en las colonias francesas, Lyautey y sus sucesores soñaron con sociedades jerarquizadas y militares. Sin lugar a dudas, la más extraordinaria de tales tentativas fue la de los jesuitas en el Paraguay. En efecto, en el Paraguay los jesuitas habían fundado una colonia maravillosa, en la cual, como la vida estaba reglamentada en su totalidad, reinaba el régi-

men del comunismo más perfecto, puesto que las tierras y los rebaños pertenecían a todo el mundo. Sólo un pequeño jardín era atribuido a cada familia, las casas estaban dispuestas en hileras regulares a lo largo de dos calles que se cortaban en ángulo recto. En el fondo de la plaza central del pueblo estaba la iglesia; en uno de los lados, el colegio; en el otro, la prisión. Los jesuitas reglamentaban de la noche a la mañana y de la mañana a la noche, meticulosamente, toda la vida de los colonos. El ángelus sonaba a las cinco de la mañana para el despertar; luego marcaba el inicio del trabajo; al mediodía, la campana llamaba a la gente, hombres y mujeres, que habían trabajado en los campos; a las seis se reunían para cenar; y a medianoche la campana volvía a sonar, era la que llamaban la campana del "despertar conyugal", porque los jesuitas, que estaban interesados en que los colonos se reprodujeran, hacían sonar alegremente la campana todas las noches para que la población pudiera proliferar, cosa que por otra parte hizo, ya que de 130.000 que eran al inicio de la colonización jesuita, los indios habían llegado a 400.000 a mediados del siglo XVIII. Aquí se tenía el ejemplo de una sociedad totalmente cerrada sobre sí misma, que no estaba relacionada por nada al resto del mundo, salvo por el comercio y las ganancias considerables que hacía la Sociedad de Jesús.

Con la colonia tenemos una heterotopía que de alguna manera es bastante ingenua para querer realizar una ilusión. Con el prostíbulo, en cam-

bio, tenemos una heterotopía que es bastante sutil o hábil para querer disipar la realidad con la sola fuerza de las ilusiones. Y si pensamos que el barco, el gran barco del siglo XIX, es un trozo de espacio flotante, un lugar sin lugar, que vive por sí mismo, cerrado sobre sí, libre en un sentido, pero entregado fatalmente al infinito del mar y que, de puerto en puerto, de barrio de chicas en barrio de chicas, de derrotero en derrotero, va hasta las colonias a buscar lo que éstas encubren de más precioso en esos jardines orientales que evocábamos en su momento, se comprende por qué el barco fue para nuestra civilización —y esto por lo menos desde el siglo XVI— a la vez el mayor instrumento económico y nuestra mayor reserva de imaginación. La nave es la heterotopía por excelencia. Las civilizaciones sin barcos son como los niños cuyos padres no tendrían una gran cama sobre la cual se pudiera jugar; sus sueños entonces se secan, el espionaje reemplaza la aventura y la horrible fealdad de las policías, la belleza soleada de los corsarios.

"HETEROTOPIA": TRIBULACIONES DE UN CONCEPTO ENTRE VENECIA, BERLÍN Y LOS ÁNGELES¹

DANIEL DEFERT

El 14 de marzo de 1967, el Círculo de Estudios Arquitectónicos de París invitaba a Michel Foucault a pronunciar una conferencia acerca del espacio, sobre el que proponía una nueva analítica, que bautizaba "heterotopología". El texto de esta conferencia tuvo una circulación restringida, reservada a los miembros de dicho círculo en forma de texto dactilografiado, con excepción de algunos extractos en francés aparecidos en 1968 en la revista italiana *L'Architettura*,² hasta su publicación en Berlín, en el otoño de 1984, en el marco de la exposición "Idea, procesos, resultados" en el Martin Gropius Bau.³

¹ Otra versión de este texto apareció en 1997 en el catálogo de Documenta X, en Kassel.

² M. Foucault, «Des espaces autres», *L'Architettura, cronache e storia*, vol. XIII, n° 150, 1968, pp. 822-823.

³ M. Foucault, «Des espaces autres», *AMCS, Revue d'architecture*, octubre de 1984, pp. 46-49. Es esta versión de 1984, significativamente distinta de la que reproducimos en el presente volumen, la que es recogida en los *Dits et Écrits*, París, Gallimard, t. IV, texto n° 360 (véase más abajo, p. 63).

Esta exposición era la principal de las diecisiete manifestaciones con las cuales la International Bauausstellung (IBA) presentaba al mundo el balance de sus actividades de reconstrucción y de renovación de Berlín. Ésta imaginaba la reunificación de la ciudad-capital, la que parecía ilustrar extrañamente los "espacios diferentes" del texto de Foucault de 1967. Al autorizar su publicación, poco antes de su muerte, acaecida el 25 de junio de 1984, el filósofo la había hecho entrar *in extremis* en el corpus de sus escritos autorizados.

Desde entonces, este texto fue abundantemente traducido y comentado. "¿Cómo pudo permanecer inexplorado durante veinte años? ¿Cómo no se comprendió la nueva importancia del espacio y de la espacialidad?", se pregunta Edward Soja, ardiente promotor californiano de la "heterotopology"⁴ Pero ¿se puede interpretar el intervalo entre esas dos fechas, 1967-1984, y la historia de ese silencio, como la historia de una no-recepción?⁵ Las nociones de recepción y de no-recepción, ¿ofrecen un cua-

⁴ E. Soja, «Remembrance of other spaces in the citadel LA», *Strategies, a Journal of Theory, Culture and Politics*, 3, 1990, pp. 1, 39. Artículo desarrollado en E. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real Imagined Places*, Cambridge (Mass.), Blackwell, 1996.

⁵ P. Bourdieu, «Qu'est-ce que faire parler un auteur? À propos de Michel Foucault», en *Sociétés et représentations*, n° especial «Surveiller et punir vingt ans après», n° 3, nov. 1996, pp. 13-18.

dro de análisis lo suficientemente fino para circunscribir una serie de transformaciones tanto de los discursos estéticos, epistemológicos y políticos de los arquitectos y urbanistas en esos mismos veinte años como de la problemática del espacio en los escritos de Foucault?

LENGUAJE Y ESPACIO

¿Te acuerdas de ese telegrama que tanto nos había hecho reír donde un arquitecto veía una nueva concepción del urbanismo? Pero no era en el libro, era finalmente en una conferencia en la radio sobre la utopía. Me piden que la vuelva a dictar el 13 o 14 de marzo.

Esta carta escrita por Sidi Bou Said el 2 de marzo de 1967 es el testimonio más antiguo del encuentro de Foucault con los arquitectos. El 7 de diciembre de 1966, en el marco de una serie radiofónica de "Culture française" consagrada a la utopía, había sido invitado a hablar de "Utopía y Literatura".⁶ Partiendo de una evocación bachelardiana de esos espacios encantados para los juegos de los niños que son los desvanes, el fondo del jardín, la tienda de indios o la cama de los padres, "verdaderas uto-

⁶ M. Foucault, *Utopie et hétérotopies*, archivos sonoros de los días 7 y 21 de diciembre de 1966, Centro Michel Foucault, Biblioteca del IMEC-Caen, reeditada en disco por el INA en 2004.

piás localizadas", había soñado con una ciencia que tuviera por objeto

esos espacios diferentes que son la impugnación de los espacios donde nosotros vivimos, [...] no una ciencia de las utopías sino de las heterotopías, ciencia de los espacios absolutamente diferentes. Esta ciencia o heterotopología que está naciendo, que ya existe

y cuyos principios enunció ese día.

Las intervenciones de Foucault sobre las ondas —donde se revelaba como un maravilloso narrador— respondían a la enorme curiosidad suscitada desde la primavera de 1966 por la aparición de *Las palabras y las cosas*.⁷

El libro se abría con la descripción de una improbable enciclopedia china inventada por Borges donde los animales se distribuían en catorce clases de este tipo: (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados... (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón... Foucault había bautizado ese "desorden que hace brillar los fragmentos de un gran número de órdenes posibles" como "heterotopía". El término era lo opuesto a utopía, etimológicamente no lugar y no eu-topía, buen lugar, como

⁷ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966. [Hay versión en español: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1972.]

se tiende a creerlo. Pero si las utopías cuentan un lugar que no existe, ellas se despliegan en un espacio imaginario "y de ese modo vienen en línea recta del discurso" porque desde el fondo de los tiempos el lenguaje se entrecruza con el espacio. La lista de Borges, por el contrario, detiene las palabras sobre ellas mismas puesto que

la heterotopía arruina no sólo la sintaxis de las frases sino aquella menos manifiesta que hace mantenerse juntas las palabras y las cosas.⁸

La imposibilidad en que se halla nuestro pensamiento de pensar eso, lo heteróclito radical de la clasificación de Borges, testimonian un límite del pensamiento; ese límite que se experimenta todavía ante las clasificaciones propias de las culturas que nos son radicalmente ajenas. Cuando Victor Turner describe la manera en que los ndembu de Zambia reúnen en una misma clase a los cazadores, las viudas, los enfermos y los guerreros, esto no implica ni espacio de pertenencia concebido como territorio común, ni espacio de pertenencia concebido como ramificaciones definidas por propiedades formales, como aquella en la cual nosotros distribuimos los reinos de la naturaleza, ni la linealidad arbitraria de un orden alfabético mediante el cual nuestros diccionarios ordenan lo heteróclito en el espacio.

⁸ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, ob. cit., prefacio, p. 9.

Describe un sistema de analogías, de similitudes entre propiedades simbólicas cuyas interconexiones nos vemos bien obligados a trazar en una página blanca para comprender su sistema o su "espacio de similitudes". No se puede pensar sin el soporte de un "espacio de orden", sin esa "zona mediana" que Foucault califica de arqueológica, por debajo de nuestras percepciones, de nuestros discursos, de nuestros saberes donde se articulan lo visible y lo enunciable: el lenguaje, la mirada y el espacio.

El 7 de diciembre de 1966 Foucault hizo un uso muy diferente de su noción de heterotopía. Primero, no depende ya de un análisis de los discursos sino de los espacios. Lugares tan heteróclitos como el espejo, el cementerio, el prostíbulo o el pueblo de vacaciones polinesio en Djerba entran en una categoría específica de espacio-tiempos, ya sea ese tiempo provisional como aquel único de la desfloración en el espacio del viaje de bodas, o ya sea, por el contrario, una acumulación de temporalidades —atemporal— en el lugar de la biblioteca o el museo.

Esas unidades espacio-temporales, esos espacio-tiempos tienen en común ser lugares donde yo soy y no soy, como el espejo o el cementerio; o bien donde soy otro, como en el prostíbulo, en el pueblo de vacaciones o en la fiesta, carnavalesaciones de la existencia ordinaria. Ellos ritualizan escisiones, umbrales, desviaciones, y los localizan.

No todas las normas humanas son universali-

zables: aquellas de la disciplinarización del trabajo y aquellas de la transfiguración por la fiesta no pueden desenvolverse en la linealidad de un mismo espacio o de un mismo tiempo: se necesita una fuerte ritualización de las rupturas, de los umbrales, de las crisis. Pero esos contraespacios son interpenetrados por todos los otros espacios que ellos impugnan: el espejo donde yo no soy refleja el contexto donde soy, el cementerio está planificado como la ciudad, hay reverberación de los espacios unos sobre los otros y sin embargo discontinuidades y rupturas. Por último, hay como un eterno retorno de esos rituales espacio-temporales y si no universalización de las mismas formas, por lo menos una universalidad de su existencia. Están tomados en una sincronía y una diacronía específicas que hacen de ellos un sistema signifiante entre los sistemas de la arquitectura. No reflejan la estructura social ni la de la producción, no son un sistema socio-histórico ni una ideología sino rupturas de la vida ordinaria, imaginarios, representaciones polifónicas de la vida, de la muerte, del amor, de Eros y Tánatos.

La carta de Foucault del 2 de marzo de 1967 transparenta un despecho: el arquitecto de la mirada no había enganchado la mirada del arquitecto. No, no era el libro (*Las palabras y las cosas*) el que llevaba en germen una nueva concepción del urbanismo, libro del que el filósofo tenía la esperanza de que provocara rupturas en el pensamiento. Sin embargo, esas rupturas fueron bastante estrepitosas, hasta el estrépito de

1968 en todo caso, para que Foucault llegara a dejar tanto el tumulto de la gloria como el de las polémicas por la serenidad del luminoso pueblo de Sidi Bou Said, en lo alto del golfo de Cartago, y la paz —siempre difícil— de la escritura. Heterotopía vivida. Lo que había caído en la oreja del arquitecto era ese lenguaje menor, uno de esos juegos literarios que Foucault apreciaba golosamente, júbilo incesantemente contenido por la ascesis de la escritura, moderación que se lee en la didáctica de la conferencia reescrita, ésta, para los arquitectos, pero esos juegos literarios son aquí finalmente retranscritos en el respeto de la integralidad sonora donde nacieron.

UTOPIAS Y HETEROTOPÍAS

El Círculo de Estudios Arquitectónicos fue animado entre 1960 y 1970 por Jean Dubuisson, su presidente, el arquitecto del Museo de Artes y Tradiciones Populares del Bois de Boulogne, y por Ionel Schein, que localizaba a los conferencistas que había que invitar en el 38 del bulevar Raspail. Era uno de los escasos círculos de reflexión de los arquitectos sin nada de corporativista, donde Ionel Schein gozaba en los años cincuenta y sesenta de la halagüeña reputación de agitador de ideas y de "radicalismo en arquitectura".⁹

⁹ Todas estas informaciones sobre el Círculo de Estudios Arquitectónicos me fueron comunicadas por P. Riboulet.

Según Jean Dubuisson, fue este último el que invitó a Foucault. Las conferencias eran tomadas en estenografía y luego dactilografiadas y remitidas a los miembros del Círculo. Pierre Riboulet —arquitecto, entre otros, del hospital Robert-Debré— conservó su copia. Él recuerda las precauciones oratorias del filósofo para introducir sus palabras, cómo insistía en su ignorancia de las preocupaciones de los arquitectos. Las referencias están tomadas de la historia de las ciencias (Koyré, Bachelard), de la crítica literaria (J.-P. Richard, Blanchot), del psicoanálisis existencial (Binswanger), todos temas a propósito de los cuales Foucault ya había desplegado sus "obsesiones del espacio".¹⁰

Para señalar su entusiasmo a la salida de esta conferencia, Robert Auzelle, uno de los pensadores de la reconstrucción de Francia a partir de los años cincuenta, le entregó su historia de la arquitectura funeraria y de los cementerios,¹¹ una de las heterotopías de Foucault. En *El nacimiento de la clínica*,¹² Foucault había descrito cómo la anátomo-patología había integrado la muerte

¹⁰ Expresión utilizada por Foucault en «Questions à Michel Foucault sur la géographie», *Hérodote*, n° 1, 1976, pp. 71-85; retomado en *Dits et Écrits*, t. III, n° 169, Paris, Gallimard, 1994, p. 33.

¹¹ R. Auzelle, *Dernières Demeures*, Paris, edición del autor, 13, plaza del Panteón, 1965.

¹² M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963. [Hay versión en español: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1966.]

en el conocimiento de la vida; ofrecerle la historia de la integración de los cementerios en la planificación urbana probaba la perfecta complicidad entre sus auditores y el conferencista: la negatividad se hallaba en el corazón de la racionalidad. Ella estaba en el corazón de los análisis de Foucault, hasta *Vigilar y castigar*,¹³ en todo caso.

Fue a fines de ese mismo año 1967 cuando Jean-Luc Godard en *La Chinoise* hacía lanzar tomates por su heroína, estudiante prochina interpretada por Anne Wiazemski, contra un ejemplar de *Las palabras y las cosas*, libro símbolo entonces, por sus discontinuidades abruptas del pensamiento en el tiempo, de la negación de la historia y, por lo tanto, de la negación de la revolución.

La conferencia de 1967, ¿podía tener otra circulación que la de un texto dactilografiado entre los miembros del Círculo? El propio Círculo no tenía revista ni editaba ninguna de sus conferencias. Por otra parte, las concepciones que compartían entonces los arquitectos debían mucho a Le Corbusier y a la Bauhaus, a la racionalización de las formas y a la "legibili-

¹³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975. La obra presenta el panóptico de Bentham como «un acontecimiento en la historia del espíritu humano» y propone un análisis del poder en términos de producción y no de represión. [Hay versión en español: *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI de México Editores, 1976.]

dad" del espacio urbano, concebido como un texto puntuado de "localizaciones", espacios o edificios. François Choay, a quien Foucault frecuentó en los años setenta, describe esas problemáticas en *El urbanismo: utopías y realidades*.¹⁴ Un urbanismo progresista humanista que se apoyaba en la carta de Atenas y en una racionalidad creciente o un urbanismo culturalista para el cual cada forma es un símbolo y que mira con nostalgia hacia la armonía de las ciudades pasadas: tales eran las "ideas reguladoras de la razón urbanística". Estas ideas reguladoras, ¿no recortaban ya en línea de puntos el espacio de la utopía donde iba a desplegarse, después de 1968, el discurso arquitectónico y urbano en una disolución del objeto "ciudad", en el seno de las relaciones sociales capitalistas? La ciudad como totalidad formal o racional, ¿no fue dislocada por el capitalismo? El espacio, ¿no es una inmensa página en blanco donde se escribe desde hará pronto dos siglos la meta-narración del capital? ¿No es esto lo impensado general, lo no dicho de todos esos tabicamientos construidos entre las clases, los sexos y las generaciones?

La fascinación de las escuelas de arquitectura por la visita de las ciudades patronales, esas utopías realizadas como el familisterio de Guisa

¹⁴ F. Choay, *Urbanisme, utopies et réalités*, París, Seuil, 1965. [Hay versión en español: *El urbanismo: utopías y realidades*, Barcelona, Editorial Lumen, 1983.]

construido por Godin o la ciudad Menier de Noisiel dan fe de que el discurso arquitectónico y urbanístico francés de los años setenta se desplegaba en el espacio de la utopía. Los promotores de esas ciudades, ¿no habían sido los primeros en inventar el consumo masivo? Uno miniaturizando la milenaria y costosa chimenea en una estufa doméstica, el otro un medicamento de los ejércitos napoleónicos, el cacao, como complemento alimentario industrial, la tableta de chocolate. ¿No habían articulado de la manera más justa la racionalización del consumo y la de la ocupación del espacio? La racionalización de la ciudad patronal como la fragmentación del espacio urbano, lo homogéneo al igual que lo heterogéneo, remitían a un inmenso sistema de interpretación, irrefutable: la espacialización del capital. El arquitecto se volvía el técnico pasivo de la puesta en marcha de las estrategias y las normas del capital.

Literatura menor, la elegante descripción formal de las heterotopías, ¿podía trazar un surco en el discurso dominante que se desplegaba en línea recta de la utopía?

Resulta útil hablar indiferentemente de las utopías preurbanistas, de las ciudades obreras, de Haussmann, de la Bauhaus, del funcionalismo, de los shakers, de los grandes conjuntos, de las ciudades nuevas: en todas partes se afirma peligrosamente una racionalización del

espacio inherente a la extensión universal del capital, una propensión de su orden de intercambio, del orden a secas

podía leerse en la revista *Traverse*.¹⁵

GENEALOGÍA DE LOS EQUIPAMIENTOS COLECTIVOS

Fue a partir de 1972 cuando Foucault emprende investigaciones en equipo sobre la historia de los equipamientos colectivos. Primero con el Centro de Estudios, de Investigaciones y de Formación institucional —o CERFI—, animado por el psiquiatra Félix Guattari, el que entonces termina con Gilles Deleuze la redacción de su *Anti-Edipo*.¹⁶ Creado en 1965 con investigadores en ciencias sociales disidentes del Partido Comunista Francés (PCF), el CERFI cuestiona después de 1970 su cultura marxista, sometiéndola a una doble prueba: 1. la del desarrollo genealógico presente en la *Historia de la locura y Nacimiento de la clínica*; 2. la de una clarificación de las relaciones libidinales que todo investigador man-

¹⁵ B. Eizykman, «Urbanisme», *Traverse*, n° 4, 1976, citado por A. Thalamy en *Politiques de l'habitat*, Corda, 1977, p. 14.

¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipe*, París, Minuit, 1972. [Hay versión en español: *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.]

tiene con el objeto de su investigación (la ambivalencia de la reflexión urbanística para con la racionalidad capitalista no escapaba a nadie), y que los investigadores mantienen entre ellos como grupo social jerarquizado y sexuado.

El relato de esta doble puesta a prueba publicado en su revista¹⁷ es probablemente uno de los más interesantes diarios de a bordo de la travesía ideológica de esos años. Aquí asistimos como en un laboratorio al desmoronamiento del análisis marxista y a la emergencia de lo que pronto será bautizado "actitud posmoderna". La empresa es descrita por sus autores como "una extraña máquina hecha de piezas y fragmentos tomados del genealogista Foucault, sustraídos del taller del sabio bicéfalo Deleuze-Guattari".

"El genealogista Foucault" es de hecho una imagen social nueva del filósofo: el desarrollo genealógico no es francamente afirmado sino desde su enseñanza en el Colegio de Francia, inaugurada en diciembre de 1970. Además, desde 1971 él anima con Deleuze un movimiento militante, el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), arraigado en la extrema izquierda.

Foucault discute el abordaje "genealógico" de

¹⁷ «Généalogie du capital, I. Les équipements du pouvoir», *Recherches*, n° 13, diciembre de 1973. Único ejemplo de una recuperación de las heterotopías por H. Lefebvre, a propósito de *La pensée marxiste de la ville*, Paris, Casterman, 1972.

los equipamientos colectivos con el CERFI, que trabaja sobre la ciudad,¹⁸ y lo pone en marcha sobre todo en su seminario del Colegio de Francia. El seminario está consagrado a la emergencia del médico como experto en el siglo XIX a través de la experticia psiquiátrica en medicina legal, por un lado, y como ingeniero que contribuye a la definición de las normas y las formas de la arquitectura hospitalaria por el otro. Un arquitecto, Bruno Fortier, responsable del Centro de Estudios e Investigaciones en Arquitectura (CERA), participa en adelante en los trabajos de investigación de ese seminario.

Si la expresión "equipamiento colectivo" no figura en los textos del siglo XVIII, la de "máquina de curar", definida por el médico Tenon como ideal del hospital moderno, hace las veces de ella. "La arquitectura hospitalaria", escribe Tenon,¹⁹ ya no puede "ser de rutina y de tanteos", debe responder a múltiples preocupaciones: detener el contagio por la distribución de las salas y las camas, la circulación del aire, favorecer la disociación de los enfermos y las enfermedades, la vigilancia de los enfermos y el personal, mantener la jerarquía de la mirada médica, tener en cuenta las necesidades de la población.

"Lo que sirve para curar no es la regularidad

¹⁸ *Recherches*, n° 13, op. cit., pp. 27-31 (*Dits et Écrits*, n° 29 y n° 130).

¹⁹ J.-R. Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, 1788.

del trazado sino lo atinado de la arquitectura." El modelo debe ser perfecto —que ya no se pueda cambiar nada—, terminado, repetible. "Por primera vez en 1788 —escribe Bruno Fortier— se propone a los arquitectos la imitación como un deber":²⁰ las tipologías normativas reemplazan los ejemplos ofrecidos por la historia. Lo atinado de la arquitectura nace del tratamiento de una red de cuestiones distintas —climáticas, demográficas, estadísticas, higiénicas, médicas, disciplinarias—, cada una de las cuales tiene su lugar de emergencia, su racionalidad, sus promotores, que responden a una multiplicidad de tácticas —técnicas de vigilancia, de producción de saber, de realización de poderes, de medicalización y de salud pública—. No pueden ser descritas como los segmentos análogos o repetidos al infinito de un solo texto, de un escritor único, mítico y unitario: el capital.

Por supuesto, estos edificios nuevos incorporan tácticas de vigilancia localizadas en otras partes, bajo otras formas arquitectónicas —colegios, cuarteles—, tácticas y formas que pudieron preceder y sostener la emergencia de la organización capitalista del trabajo y podrán proliferar incluso más allá de ésta, por ejemplo

²⁰ M. Foucault, B. Barret-Kriegel, A. Thalamy, F. Béguin, B. Fortier, *Les Machines à guérir (aux origines de l'hôpital moderne)*, Paris, Institut de l'environnement, 1976; reed. Bruselas, Pierre Mardaga, 1979.

en los vastos archipiélagos del socialismo siberiano. Porque fundamentalmente no se enfrenta uno ni con formas arquitectónicas ni con modos de producción sino con tecnologías de poder. Es en la búsqueda de estas "arquitecturas máquinas" tan ajustadas a sus objetivos como Foucault debía redescubrir lo que pronto se convirtió en el paradigma en su obra: el panóptico de Bentham²¹ del que Poyet²² había dibujado una interpretación para la reconstrucción del Hospital Central. Los trabajos del seminario del Colegio de Francia sobre la arquitectura hospitalaria a fines del siglo XVIII tuvieron dos ediciones, una en París en 1976, la otra en Bruselas en 1979: *Les Machines à guérir*.²³

El segundo estudio colectivo dirigido por Foucault tuvo por objeto el hábitat entre 1800 y 1850.²⁴ Fue piloteado por François Béguin, hoy historiador del paisaje y de la arquitectura

²¹ J. Bentham, *Le Panoptique*, precedido de *L'œil du pouvoir*, entrevista con Michel Foucault, Paris, Belfond, 1977 (facsimil de la edición francesa de 1791). [Hay versión en español de: *El panóptico*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979.]

²² B. Poyet, *Mémoire sur la nécessité de transférer et reconstruire l'Hôtel-Dieu suivi d'un projet de translation de cet hôpital*, Paris, 1785.

²³ M. Foucault, B. Barret-Kriegel, A. Thalamy, F. Béguin, B. Fortier, *Les Machines à guérir*, op. cit.

²⁴ J.-M. Alliaume, B. Barret-Kriegel, F. Béguin, D. Rancière, A. Thalamy, *Politiques de l'habitat 1800-1850*, Paris, Corda, 1977 (estudio realizado bajo la dirección de M. Foucault).

colonial.²⁵ La metodología es la misma que anteriormente: en vez de partir de una historia de las formas de la habitación o de la ciudad, los investigadores hacen un inventario de las prácticas discursivas que circunscribieron y codificaron el hábitat como objeto de intervención administrativa y política entre 1800 y 1850 —la enfermedad, el empleo, la domesticación de equipamientos como el agua, la iluminación, la aireación—; y el desarrollo de una jurisdicción creciente sobre el espacio público en cuya intersección se construye el hábitat. “Primero hay que deshacerse de la pregnancia de la casa, desmineralizarla, deconstruirla”, escribe F. Béguin.

PODER, SABER, ESPACIO

Es a partir de *Vigilar y castigar* (1975) y de su rápida circulación internacional —fue rápidamente traducido a una veintena de lenguas— cuando los análisis foucaultianos del espacio reciben una nueva visibilidad como lugar de una doble articulación del poder sobre el cuerpo del individuo y del saber con el poder. Luego vienen varios estudios sobre la arquitectura de vigilan-

²⁵ De F. Béguin citemos en particular: *Arabesances, décor architectural, tracé urbain en Afrique du Nord 1830-1850*, París, Dunod, 1983 y *Paysages*, París, Flammarion, 1996.

cia que son publicados principalmente en Italia y en Gran Bretaña.²⁶ Más en general, sociólogos urbanos y planificadores comienzan a referirse a Foucault. A. Leaman escribe en *Environment and Planning*²⁷ que la obra de Foucault es de ahora en más importante para los urbanistas planificadores y arquitectos por su análisis de las cualidades normativas de las estructuras y de las instituciones. Sharon Zukin considera que la ciudad está en adelante incluida en los análisis de una economía del poder según el método desarrollado por *Vigilar y castigar*.²⁸

Tal es el contexto donde reaparecen las heterotopías, en la escuela de arquitectura de Venecia en diciembre de 1977, primer estudio sobre su uso posible en una historia de los espacios, *Il dispositivo Foucault*,²⁹ que reúne ensayos de M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teysot. Su tapa, como la de *Les Machines à guérir*, reproduce un plano de arquitectura panóptica para un hospital inglés. Los autores se refieren esencialmente a *Vigilar y castigar* y, con excepción de Teysot, a un compendio de textos de Foucault sobre el

²⁶ Véase sobre todo *Hinterland*, primer año, n° 3, mayo-junio de 1978, n° trilingüe titulado *Segregazione e corpo sociale*, consagrado a las arquitecturas de vigilancia.

²⁷ A. Leaman, en *Environment and Planning*, n° 11, 1979, pp. 1079-1082.

²⁸ Sh. Zukin, «A decade of the new urban sociology», *Theory and Society*, 9, 1980, pp. 575-601.

²⁹ M. Cacciari; F. Rella; M. Tafuri; G. Teysot, *Il dispositivo Foucault*, Venecia, Cluva, 1977.

poder aparecido ese mismo año en Einaudi, la *Microfísica del poder*,³⁰ la incidencia política de este último compendio fue inmediata, sostenida sin demora por la traducción de *Rizoma*, de Deleuze y Guattari,³¹ libros que se han convertido en las referencias teórico-políticas del movimiento llamado "Autonomía" (sobreentendido de lo político), que incomodaba sobre su izquierda al PCI, empeñado en la estrategia del compromiso histórico. Es esta incidencia política lo que los italianos habían bautizado "*l'effetto Foucault*", que es el punto de mira de *Il dispositivo Foucault*.

La introducción al compendio, escrita por F. Rella, es perfectamente explícita; ella disfraza primero los análisis foucaultianos de la pluralidad de las relaciones de poder en una metafísica "del poder", de un poder abstracto, inmaterial, supuesto en otras partes y por lo tanto políticamente en ninguna: "La única historia de los poderes es una historia de los espacios a través de los cuales se muestra el poder." Y apoyándose en el artículo de Teyssot como única fuente de cono-

³⁰ M. Foucault, *Microfísica del poder: interventi politici*, editado por Fontana y Pasquino, Turín, Einaudi, 1977, retomado y completado por el movimiento alternativo berlinés: *Dispositive der Macht*, Berlín, Merve, 1978. [Hay versión en español: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979.]

³¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*, París, Minuit, 1976; *Rizoma*, Parme/Lucques, Pratiche, 1977. [Hay versión en español: *Rizoma: (introducción)*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1977.]

cimiento de las heterotopías, prosigue: "El lugar del poder se halla en el centro de una infinidad de localizaciones heterotópicas".

En consecuencia, la heterotopía se vuelve un "dato central" en Foucault, y la heterotopología en la fenomenología de la dispersión anárquica del poder. La conclusión de esta interpretación es esperada:

Ya no se combate al poder, involucrado en adelante en una miríada de localizaciones [o *dispositivos*], sino a la tiranía de las teorías globalizadoras.

Teorías que Rella explicita aclarando en nota: "*l'effetto Marx*".

De hecho, Teyssot³² no comenta la conferencia de 1967 sino el uso taxonómico del prefacio de *Las palabras y las cosas*, aplicándolo a un proyecto de hospital del siglo XVIII descrito por el historiador J.-C. Perrot.³³ Su plano reparte, como una parrilla, en ocho edificios distintos ocho clases de pensionistas tan heterogéneos como las categorías de animales de la enciclopedia de Borges: a) los prisioneros a pedido de sus familias; b) los locos, los prisioneros por edicto real;

³² G. Teyssot, «Eterotopia e storia degli spazi», *Il dispositivo Foucault*, pp. 83-86 y «Heterotopies and the history of spaces», *Architecture and Urbanism*, 121, 1980, pp. 79-100.

³³ J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville moderne, Caen au XVIII siècle*, París, Mouton, 1975.

c) los niños pobres y legítimos de dos a nueve años, los ancianos, los mendigos, las prostitutas aquejadas de enfermedades venéreas; d) los niños bastardos de más de nueve años, etc. Es la incongruencia del contenido lo que designa a la arquitectura como heterotopía y no el juego de oposición, o impugnación, cualitativa o simbólica, de los otros espacios que éste instituye por su función, su forma, sus rupturas.

El uso que hace Teyssot de la heterotopía no transcribe de ningún modo la inscripción profunda de la espacialidad en la totalidad de la existencia humana: la heterogeneidad y la discontinuidad de los tiempos vividos, los umbrales de la vida, las crisis biológicas (iniciación, pubertad, desfloración), Eros y Tánatos. Las espacializaciones de la subjetividad en todas sus formas, del prostíbulo al sauna, y no solamente las grandes funciones de la carta de Atenas, recibieron en toda cultura una inscripción específica en el espacio, en espacios, que están entre ellos no en una relación de distribución como interioridad/exterioridad, margen/centro, público/privado, sino en un juego formal de diferenciación y de reverberación, en suma en el registro de la comunicación. Tanto Rella, que hace del espacio foucaultiano el receptáculo neutro y continuo de las heterotopías del poder —concepción globalizadora— como Teyssot, que hace de la heterotopía la articulación arquitectónica de las incongruencias del mundo —concepción localista—, ambos faltan a la tercera dimensión, esa propie-

dad del espacio de remitirse a sí mismo en el espesor de un juego formal y simbólico de repudio y de reverberación, en un fraccionamiento que no es segmentación, ese "Thirding" que E. Soja teoriza en UCLA, en el Instituto de Urbanismo de Los Ángeles, de este modo: "the Thirding as othering".³⁴

Esta primera recepción de las "heterotopías" por la escuela de arquitectura de Venecia representada por *Il dispositivo Foucault* muestra la ambigüedad de esta noción de recepción: no se trata ni de una comprensión exacta ni de una real instrumentación sino de una reimplantación polisémica y polémica en una red de debates políticos, por un lado, y de un cuestionamiento epistemológico, por el otro.

A partir de julio de 1976, por primera vez Foucault había vuelto a evocar su conferencia de 1967 en una entrevista sobre el panóptico de Bentham, publicada en 1977, por otra parte mencionada por Teyssot. Habría que

escribir toda una historia de los espacios que al mismo tiempo sería una historia de los poderes, desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clases o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas.

³⁴ E. Soja, *Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*, Cambridge (Mass.), Blackwell, 1996.

Es sorprendente ver hasta qué punto el problema de los espacios tardó mucho tiempo en verse como un problema histórico-político. Recuerdo haber hablado hace unos diez años de esos problemas de una política de los espacios y que me respondieran que era bien reaccionario insistir tanto con el espacio, que el tiempo, el proyecto, era la vida y el progreso...³⁵

Una historia foucaultiana de los espacios, más precisamente de la espacialización del poder, más precisamente todavía de la inscripción en el espacio colonial —heterotópico— de ese régimen de poder particular que se desarrolló a partir del siglo XVIII y que Foucault designa como biopoder,³⁶ a partir de la cual los problemas de espacio se vuelven políticamente diferentes, es el proyecto que emprenden a comienzos de los años ochenta el antropólogo Paul Rabinow³⁷ y la historiadora del hábitat norteamericano Gwendolyn Wright.³⁸

³⁵ M. Foucault, J. Bentham, *L'œil du pouvoir*, en *Le Panoptique*, op. cit.

³⁶ M. Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, cap. V: «Droit de mort et pouvoir sur la vie». [Hay versión en español: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI de México Editores, 1985.]

³⁷ P. Rabinow, *Biopower in the French Colonies*, conferencia interdisciplinaria sobre Foucault: *Knowledge, Power, History*, Los Angeles, 29-31 de octubre de 1981; *French Modern; Norms and Forms of the social Environment*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1989.

³⁸ G. Wright, *The Politics of Designs in the French Colonial Urbanism*, Chicago, University Press, 1991.

Ni ellos ni François Béguin conocen la conferencia de 1967.

En una entrevista aparecida en *Skyline*,³⁹ revista norteamericana de arquitectura, que Rabinow y Weight realizaron con Foucault en 1982,⁴⁰ el filósofo recuerda sus obsesiones por el espacio y dice:

a través de esas obsesiones llegué a lo que es fundamental para mí, las relaciones que son posibles entre el poder y el saber...

La arquitectura y el urbanismo, expresa, no constituyen un campo que se pueda aislar:

Ellos se mezclan con múltiples prácticas y discursos, pero el espacio es el lugar privilegiado de comprensión de cómo opera el poder.

A la inversa, destierra de la práctica del arquitecto toda esperanza utópica:

Los hombres soñaron con máquinas liberadoras. Pero por definición no hay máquinas de libertad. Garantizar la libertad no es algo que corresponda a la estructura de las cosas. La libertad es una práctica. Nada es funcional-

³⁹ M. Foucault, «Space, knowledge, power, entretien avec P. Rabinow», *Skyline*, marzo de 1982, pp. 16-20; retomado en *Dits et Écrits*, t. IV, n° 340, pp. 270-285 (véase más abajo, p. 83).

⁴⁰ F. Béguin, *Arabesances*, op. cit.

mente liberador. La libertad es lo que debe ejercitarse, la garantía de la libertad es la libertad.

Ahora dueño de un discurso político y epistemológico sobre el espacio, Foucault deja entonces remontar su lejano concepto de heterotopía:

Dicho sea entre paréntesis, recuerdo haber sido invitado por un grupo de arquitectos, en 1966, a hacer un estudio del espacio; se trataba de lo que en esa época llamé las «heterotopías», esos espacios singulares que se encuentran en ciertos espacios sociales cuyas funciones son diferentes de las que tienen los otros, y hasta resueltamente opuestas. Los arquitectos trabajaban sobre este proyecto y, al final del estudio, alguien tomó la palabra —un psicólogo sartreano— y me bombardeó con que el espacio era reaccionario y capitalista, pero que la historia y el devenir eran revolucionarios. En esa época este discurso absurdo no era nada des-acostumbrado. En la actualidad, cualquiera se mataría de risa al oír eso.

Uno no puede sino sentirse impactado por esta larga anamnesis en dos tiempos: primero en 1976 de la objeción política hecha en 1967, por último en 1982 del concepto mismo de heterotopía; en 1984 Foucault podía acoger favorablemente la reutilización de su conferencia por el IBA de Berlín.

Los dos organizadores de la exposición, el ale-

mán Johannes Gachnang y el italiano Marco de Michelis, conocían este texto por su publicación en 1968 en *Architettura*.⁴¹ Éste resonaba extraordinariamente con la estrategia de IBA, tal como la expuso uno de sus dos responsables, J.-P. Kleihues:⁴² «poner en práctica la idea de una ciudad por fragmentos», hablar de arquitectura urbana sin trazar primero un plan global de urbanismo; respetar la variedad histórica y topográfica berlinesa; pensar la composición de la ciudad por islotes e incluso confiar a varios arquitectos la reconstrucción de los alojamientos de un mismo islote. Y en una reunificación eventual, justificar la conservación de la arquitectura estalinista.

Su traducción norteamericana se hizo en 1986, aparecida primero en la revista interdisciplinaria de Cornell, *Diacriticis*, luego en la revista de arquitectura *Lotus*.⁴³ Ella inauguraba una nueva carrera para la interpretación cualitativa de los «espacios diferentes». No se comprendería esta carrera sin la simultaneidad de la traducción de los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*,⁴⁴ a partir de los cuales Foucault se

⁴¹ Información comunicada por Françoise Joly, recogida en su entorno.

⁴² J.-P. Kleihues, «À propos de la ville européenne», entrevista con M. Bourdeau, *AMCS*, octubre de 1984, pp. 95-99.

⁴³ M. Foucault, «Of other spaces», *Diacriticis*, 16, nº 1, 1986, pp. 22-27 y *Lotus international*, 1986.

⁴⁴ M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984; *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984; trad. *The*

convierte en una referencia para lo que los norteamericanos llaman las "políticas de la identidad". Movimientos feministas, movimiento gay, grupos étnicos constituyen la nueva red de inscripción y la nueva evaluación de las heterotopías. La historia de los modos de subjetivación emprendidos por Foucault atraviesa textos como "The spaces that differences make", del urbanista E. Soja,⁴⁵ *Gendered Spaces*, de la feminista Daphne Spain,⁴⁶ *The New Cultural Politics of Difference*,⁴⁷ de Cornel West o *Geographical Imaginations*, del geógrafo Derek Gregory.⁴⁸

Lugar de emergencia de la heterotopía, el análisis literario se la reapropia con Brian McHale, Michel de Certeau,⁴⁹ el análisis filmico con

Use of Pleasure, Harmondsworth, Penguin, 1985; *The Care of the Self*, Harmondsworth, Penguin, 1986. [Hay versiones en español: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI de México Editores, 1986; *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI de México Editores, 2005.]

⁴⁵ Ed. Soja, «The spaces that differences make», en M. Keith y S. Pile, *Place and the Politics of Identity*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 183-205.

⁴⁶ D. Spain, *Gendered Spaces*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1992.

⁴⁷ Cornel West, *The New Cultural Politics of Difference: Out There. The Dilemma of the Black Intellectual*, Ferguson, 1994.

⁴⁸ D. Gregory, *Geographical Imaginations*, citado en E. Soja, *Thirdspace*, Cambridge, Blackwell, 1994.

⁴⁹ B. McHale, *Post Modernist Fiction*, Nueva York, Routledge, 1988; M. de Certeau, *Heterologies: Discourse of the Other*, Manchester, Manchester University Press, 1986.

Giuliana Bruno.⁵⁰ Foucault se convierte en el pasaje obligado de cualquier análisis del espacio, comprueba Soja.

Lo mismo para las artes plásticas. Al presentar las obras del plástico cubano Félix González-Torres, Nancy Spector describe una experiencia "de entorno heterotópico" realizada en Manhattan.⁵¹ De veinticuatro de los carteles publicitarios del mobiliario urbano de Manhattan, González-Torres fijó el contraespacio constituido por la inmensa foto en blanco y negro de la intimidad de una cama abierta. Despojamiento absoluto de un puro rozamiento de sábanas, huella ligera de dos cabezas en el surco de los dos almohadones, donde cada uno puede proyectar o la interrupción del sueño o el amor consumado, o, más radical, la advertencia del artista: una decisión de 1986 de la Corte Suprema autoriza en adelante a la justicia, en cualquier Estado donde la sodomía sigue siendo un crimen, a perseguirla incluso entre adultos consintientes; en suma, la intimidad del espacio privado de la cama acaba de entrar en el espacio público. Esta articulación de lo público y lo privado podría gritar, según Spector, una historia más muda: la huella vacante del compañero del artista muerto de sida.

⁵⁰ G. Bruno, «Bodily Architectures», *Assemblages*, 19 de dic. de 1992.

⁵¹ N. Spector, *Félix González-Torres*, The Solomon R. Guggenheim Museum, Nueva York, 1995.

Maravillosa intuición de los comienzos de la conferencia radiofónica de Foucault de 1966, de ese pasaje desaparecido de la conferencia a los arquitectos en 1967, donde el filósofo evocaba como primera figura de la heterotopía la cama de los padres, que a los niños les gusta penetrar en un placer de transgresión y de ensoñación de los orígenes. ¿No podría inferirse que aquí la larga serie de las reinscripciones del texto en múltiples redes y estrategias, que la larga serie de las transformaciones de la figura social de su autor encuentran en ese instante de su trayectoria la forma más acabada de recepción?⁵² ¿No había declarado muchas veces Foucault que no deseaba tanto lectores como *usuarios*?⁵³

⁵² E. Soja, «Heterotopies: remembrance of other spaces in the citadel LA», *Strategies, a Journal of Theory, Culture and Politics*, 3, 1990, pp. 1-39; *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Londres, Blackwell, 2000.

⁵³ En 2001, una asociación cultural italiana denominada Eterotopie publicó una relectura de textos de Foucault sobre el espacio bajo el título *Spezialtri*.

ESPACIOS DIFERENTES*

La gran obsesión que atravesó el siglo XIX, como se sabe, fue la historia: temas del desarrollo y de la detención, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de muertos, enfriamiento amenazador del mundo. El siglo XIX encontró en el segundo principio de la termodinámica lo esencial de sus recursos mitológicos. La época actual sería quizá más bien la época del espacio. Nos hallamos en la época de lo simultáneo, nos hallamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, del lado a lado, de lo disperso. Nos hallamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, no tanto como una gran vida que se desarrollaría a través del tiempo sino como una red que rela-

* «Des espaces autres» (conferencia en el Círculo de Estudios Arquitectónicos, 14 de marzo de 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octubre de 1984, pp. 46-49 (en M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, IV, pp. 752-762). Foucault sólo autorizó la publicación de este texto escrito en Túnez en 1967 en la primavera de 1984.

ciona puntos y que entrecruza su madeja. Tal vez podría decirse que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas de hoy se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los habitantes encarnizados del espacio. El estructuralismo, o por lo menos lo que se agrupa bajo ese nombre un poquito general, es el esfuerzo por establecer, entre elementos que pueden haber sido repartidos a través del tiempo, un conjunto de relaciones que los hace aparecer como yuxtapuestos, opuestos, implicados uno por el otro, en una palabra, que los hace aparecer como una suerte de configuración; y a decir verdad, no se trata de este modo de negar el tiempo; es cierta manera de tratar lo que se llama el tiempo y lo que se llama la historia.

No obstante, hay que observar que el espacio que aparece hoy en el horizonte de nuestras preocupaciones, de nuestra teoría, de nuestros sistemas, no es una innovación; el mismo espacio, en la experiencia occidental, tiene una historia, y no es posible desconocer ese entrecruzamiento fatal del tiempo con el espacio. Podría decirse, para describir muy groseramente esta historia del espacio, que en la Edad Media existía un conjunto jerarquizado de lugares: lugares sagrados y lugares profanos, lugares protegidos y lugares por el contrario abiertos y sin defensa, lugares urbanos y lugares campestres (esto por lo que respecta a la vida real de los hombres); por lo que respecta a la teoría cosmológica, existían los lugares supra-celestes, opuestos al lugar celeste;

y el lugar celeste se oponía a su vez al lugar terrestre; existían los lugares donde las cosas se hallaban ubicadas porque habían sido desplazadas violentamente y después los lugares, al contrario, donde las cosas encontraban su emplazamiento y su reposo naturales. Era toda esa jerarquía, esa oposición, ese entrecruzamiento de lugares lo que constituía aquello que se podría llamar muy groseramente el espacio medieval: espacio de localización.

Este espacio de localización se abrió con Galileo, porque el verdadero escándalo de la obra de Galileo no es tanto haber descubierto, haber redescubierto más bien que la Tierra giraba alrededor del Sol, como haber constituido un espacio infinito e infinitamente abierto; de tal suerte que el lugar de la Edad Media se encontraba así de alguna manera disuelto, el lugar de una cosa no era ya más que un punto en su movimiento, así como el reposo de una cosa no era sino su movimiento indefinidamente amortiguado. En otras palabras, a partir de Galileo, a partir del siglo XVII, la extensión reemplaza la localización.

En nuestros días, el emplazamiento sustituye a la extensión, que a su vez reemplazaba a la localización. El emplazamiento es definido por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente se los puede describir como series, árboles, entramados.

Por otro lado, es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica con-

temporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, de salida aleatoria (como muy sencillamente los automóviles o, después de todo, los sonidos sobre una línea telefónica), localización de elementos, marcados o codificados, en el interior de un conjunto que está o bien repartido al azar o clasificado en una clasificación unívoca, o clasificado según una clasificación plurívoca, etcétera.

De una manera todavía más concreta, el problema del lugar o el emplazamiento se plantea para los hombres en términos de demografía; y este último problema del emplazamiento humano no es simplemente la cuestión de saber si habrá suficiente sitio para el hombre en el mundo —problema que después de todo es bien importante—, es también el problema de saber qué relaciones de vecindad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, de localización, de clasificación de los elementos humanos deben ser preferentemente tenidos en cuenta en tal o cual situación para llegar a tal o cual fin. Nos hallamos en una época donde el espacio se da a nosotros en la forma de relaciones de emplazamientos.

En todo caso, creo que la inquietud de hoy concierne en lo fundamental al espacio, sin duda, mucho más que al tiempo; el tiempo no aparece probablemente sino como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio.

Ahora bien, a pesar de todas las técnicas que lo involucran, a pesar de toda la red de saber que permite determinarlo o formalizarlo, el espacio contemporáneo no está acaso todavía totalmente desacralizado —a diferencia sin duda del tiempo que, por su parte, fue desacralizado en el siglo XIX—. Por cierto, realmente existió cierta desacralización teórica del espacio (aquella a la cual la obra de Galileo dio la señal), pero tal vez todavía no hemos accedido a una desacralización práctica del espacio. Y es posible que nuestra vida esté todavía gobernada por cierta cantidad de oposiciones que no se pueden tocar, que la institución y la práctica todavía no se atrevieron a afectar, oposiciones que admitimos como dadas: por ejemplo, entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio de distracciones y el espacio de trabajo; todas están animadas todavía por una sorda sacralización.

La obra —inmensa— de Bachelard, las descripciones de los fenomenólogos, nos enseñaron que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío sino, por el contrario, en un espacio que está totalmente cargado de cualidades, un espacio que está tal vez también frecuentado de fantasía; el espacio de nuestra percepción primaria, el de nuestras ensoñaciones, el de nuestras pasiones poseen en sí mismos cualidades que son como intrínsecas; es un espacio ligero, etéreo, transparente, o bien un espacio oscuro, rocalloso, repleto:

es un espacio de arriba, es un espacio de las cimas o, por el contrario, es un espacio de abajo, un espacio del barro, es un espacio que puede ser corriente como el agua viva, es un espacio que puede ser fijado, petrificado como la piedra o como el cristal.

No obstante, estos análisis, aunque fundamentales para la reflexión contemporánea, conciernen sobre todo al espacio del adentro. De lo que me gustaría hablar ahora es del espacio del afuera.

El espacio en el cual vivimos, por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el cual precisamente se desarrolla la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, ese espacio que nos roe y nos surca de arrugas es en sí mismo también un espacio heterogéneo. En otras palabras, no vivimos en una suerte de vacío, en cuyo interior se podría situar a individuos y cosas. No vivimos en el interior de un vacío que se colorearía de diferentes tornasoles, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y absolutamente no superponibles.

Por supuesto, sin duda se podría emprender la descripción de esos diferentes emplazamientos buscando cuál es el conjunto de relaciones por el cual se puede definir ese emplazamiento. Por ejemplo, describir el conjunto de las relaciones que definen los emplazamientos de paso, las calles, los trenes (un tren es una extraordinaria red de relaciones, puesto que es algo a través de

lo cual uno pasa, es igualmente algo por lo cual se puede pasar de un punto a otro y además es algo que también pasa). Se podría describir, por la red de las relaciones que permiten definirlos, esos emplazamientos de alto transitorio que son los cafés, los cines, las playas. También se podría definir, por su red de relaciones, el emplazamiento de reposo, cerrado o a medias cerrado, constituido por la casa, el cuarto, la cama, etc. Pero lo que me interesa entre todos esos emplazamientos son algunos de ellos que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con todos los otros emplazamientos, pero en un modo tal que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de las relaciones que se encuentran por ellos designados, reflejados o reverberados. Estos espacios, de alguna manera, que están en relación con todos los otros, que sin embargo contradicen todos los otros emplazamientos, son de dos grandes tipos.

Están primero las utopías. Las utopías son los emplazamientos sin lugar real. Son los emplazamientos que mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o invertida. Es la sociedad misma perfeccionada o es el revés de la sociedad, pero, de todos modos, esas utopías son espacios que fundamentalmente, esencialmente, son irreales.

Hay también, y esto probablemente en toda cultura, en toda civilización, lugares reales, lugares efectivos, lugares que están dibujados en la institución misma de la sociedad, y que son

especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura, son a la vez representados, impugnados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo sean efectivamente localizables. Estos lugares, porque son absolutamente distintos de todos los emplazamientos que ellos reflejan y de los que ellos hablan, los llamaré, por oposición a las utopías, las heterotopías; y creo que entre las utopías y esos emplazamientos absolutamente distintos, esas heterotopías, sin duda habría una suerte de experiencia mixta, intermedia, que sería el espejo. El espejo, después de todo, es una utopía, puesto que es un lugar sin lugar. En el espejo me veo allí donde no estoy, en un espacio irreal que virtualmente se abre detrás de la superficie; yo estoy allí, allá donde no estoy, una suerte de sombra que me da a mí mismo mi propia visibilidad, que me permite mirarme allí donde estoy ausente: utopía del espejo. Pero es también una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y en que tiene, sobre el sitio que yo ocupo, una suerte de efecto de rebote; es a partir del espejo como yo me descubro ausente en el sitio donde estoy, puesto que me veo allí. A partir de esa mirada que de alguna manera se dirige sobre mí, del fondo de ese espacio virtual que está del otro lado del espejo, vuelvo hacia mí y comienzo otra vez a llevar mis ojos hacia mí

mismo y a reconstituirme allí donde estoy; el espejo funciona como una heterotopía en el sentido de que torna ese sitio que yo ocupo, en el momento en que me miro en el espejo, a la vez absolutamente real, en unión con todo el espacio que lo rodea, y absolutamente irreal, puesto que está obligada, para ser percibida, a pasar por ese punto virtual que está allí.

En cuanto a las heterotopías propiamente dichas, ¿cómo se las podría describir, qué sentido tienen? Se podría suponer, no digo una ciencia porque es una palabra que está demasiado trillada ahora, sino una suerte de descripción sistemática que tendría por objeto, en una sociedad determinada, el estudio, el análisis, la descripción, la "lectura", como les gusta decir ahora, de esos espacios diferentes, esos otros lugares, una especie de impugnación a la vez mítica y real del espacio en que vivimos; esta descripción podría llamarse la heterotopología. El primer principio es que probablemente no haya una sola cultura en el mundo que no constituya heterotopías. Ésta es una constante de cualquier grupo humano. Pero las heterotopías evidentemente adoptan formas que son muy variadas, y acaso no se encontraría una sola forma de heterotopía que sea absolutamente universal. Sin embargo, se las puede clasificar en dos grandes tipos.

En las sociedades llamadas "primitivas" hay cierta forma de heterotopías que yo llamaría heterotopías de crisis, es decir, que hay lugares privilegiados, o sagrados, o prohibidos que están

reservados a los individuos que se hallan, respecto de la sociedad, y del medio humano en cuyo interior viven, en estado de crisis. Los adolescentes, las mujeres en la época de las reglas, las mujeres en época de parto, los ancianos, etcétera.

En nuestra sociedad, esas heterotopías de crisis están desapareciendo, aunque todavía se encuentren algunos restos. Por ejemplo el colegio, en su forma del siglo XIX, o el servicio militar para los varones, ciertamente desempeñaron semejante papel; las primeras manifestaciones de la sexualidad viril debían tener lugar precisamente "en otra parte" que en la familia. Para las chicas existía, hasta mediados del siglo XX, una tradición que se llamaba el "viaje de bodas"; era un tema ancestral. La desfloración de la joven no podía tener lugar "en ninguna parte" y, en ese momento, el tren, el hotel del viaje de bodas, era realmente ese lugar de ninguna parte, esa heterotopía sin puntos de referencia geográficos.

Pero esas heterotopías de crisis hoy están desapareciendo y son reemplazadas, creo, por heterotopías que se podrían llamar de desviación: aquellas en las cuales se instala a los individuos cuyo comportamiento es marginal respecto de la media o de la norma exigida. Son las casas de reposo, las clínicas psiquiátricas; son, por supuesto también, las prisiones, y sin lugar a dudas habría que agregarles las casas de retiro, que de algún modo se hallan en el límite de la heterotopía de crisis y de la heterotopía de desviación, ya que después de todo la vejez es una crisis, pero

también una desviación, puesto que en nuestra sociedad, donde el tiempo libre está regulado, el ocio constituye una suerte de desviación.

El segundo principio de esta descripción de las heterotopías es que, en el curso de su historia, una sociedad puede hacer funcionar de una manera muy diferente una heterotopía que existe y que no ha dejado de existir; en efecto, cada heterotopía tiene un funcionamiento preciso y estipulado en el interior de la sociedad, y la misma heterotopía, según la sincronía de la cultura en la que se encuentra, puede tener uno u otro funcionamiento.

Tomaré como ejemplo la curiosa heterotopía del cementerio. Por cierto, el cementerio es un lugar distinto respecto de los espacios culturales ordinarios, es un espacio que está sin embargo en unión con el conjunto de todos los emplazamientos de la ciudad o de la sociedad o del pueblo, ya que cada individuo, cada familia resulta que tiene parientes en el cementerio. En la cultura occidental, el cementerio prácticamente siempre existió. Pero padeció mutaciones importantes. Hasta fines del siglo XVIII, el cementerio estaba ubicado en el corazón mismo de la ciudad, al lado de la iglesia. Allí existía toda una jerarquía de sepulturas posibles. Estaba el osario, en el cual los cadáveres perdían hasta la última traza de individualidad, había algunas tumbas individuales, y también había tumbas en el interior de la iglesia. Estas tumbas eran a su vez de dos especies. Ya sea simplemente losas con una mar-

ca o mausoleos con estatuas. Este cementerio, que se alojaba en el espacio sagrado de la iglesia, en las civilizaciones modernas adquirió un aspecto muy distinto y, curiosamente, fue en la época en que la civilización se volvió, como se dice muy groseramente, "atea", cuando la cultura occidental inauguró lo que se llama el culto de los muertos.

En el fondo, era muy natural que en la época en que se creía efectivamente en la resurrección de los cuerpos y en la inmortalidad del alma no se hubiera prestado una importancia capital al despojo mortal. Por el contrario, a partir del momento en que uno ya no está muy seguro de tener un alma, que el cuerpo habrá de resucitar, tal vez hay que prestar mucha más atención a ese despojo mortal, que finalmente es la única huella de nuestra existencia entre el mundo y entre las palabras.

En todo caso, es a partir del siglo XIX cuando cada uno tuvo derecho a su pequeña caja para su pequeña descomposición personal; pero por otro lado, es a partir del siglo XIX solamente cuando se empezó a poner los cementerios en el límite exterior de las ciudades. En forma correlativa a esta individualización de la muerte y a la apropiación burguesa del cementerio nació una obsesión de la muerte como "enfermedad". Son los muertos, se supone, los que traen las enfermedades a los vivos, y es la presencia y la proximidad de los muertos al lado de las casas, pegados a la iglesia, casi en el medio de la calle, es esa proxi-

midad la que propaga la misma muerte. Este gran tema de la enfermedad difundida por el contagio de los cementerios persistió a fines del siglo XVIII; y es simplemente en el curso del siglo XIX cuando se empezó a proceder a los desplazamientos de los cementerios hacia los suburbios. Los cementerios constituyen, entonces, no ya el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino la "otra ciudad", donde cada familia posee su negra morada.

Tercer principio. La heterotopía tiene el poder de yuxtaponer en un solo lugar real varios espacios, varios emplazamientos que son en sí mismos incompatibles. Es así como el teatro hace suceder sobre el rectángulo de la escena toda una serie de lugares que son ajenos unos a otros; es así como el cine es una muy curiosa sala rectangular, en cuyo fondo, sobre una pantalla de dos dimensiones, se proyecta un espacio de tres dimensiones; pero tal vez el ejemplo más antiguo de esas heterotopías, en forma de emplazamientos contradictorios, el ejemplo más antiguo es acaso el jardín. No hay que olvidar que el jardín, sorprendente creación ya milenaria, tenía en Oriente significaciones muy profundas y como superpuestas. El jardín tradicional de los persas era un espacio sagrado que debía reunir en el interior de su rectángulo cuatro partes que representan las cuatro partes del mundo, con un espacio más sagrado todavía que los otros que era como el ombligo, el ombligo del mundo en su parte media (es allí donde estaban la pila y el

chorro de agua); y toda la vegetación del jardín debía distribuirse en ese espacio, en esa suerte de microcosmos. En cuanto a los tapices, en el origen eran reproducciones de jardines. El jardín es la más pequeña parcela del mundo y después es la totalidad del mundo. El jardín es, desde el fondo de la Antigüedad, una suerte de heterotopía feliz y universalizante (de ahí nuestros jardines zoológicos).

Cuarto principio. Las heterotopías están ligadas, la mayoría de las veces, a recortes del tiempo, es decir que ellas abren lo que se podría llamar, por pura simetría, heterocronías; la heterotopía se pone a funcionar a pleno cuando los hombres se encuentran en una suerte de ruptura absoluta con su tiempo tradicional; vemos de este modo que el cementerio es realmente un lugar altamente heterotópico, puesto que el cementerio comienza con esa extraña heterocronía que es, para un individuo, la pérdida de la vida, y esa cuasi eternidad donde no deja de disolverse y de borrarse.

De una manera general, en una sociedad como la nuestra, heterotopía y heterocronía se organizan y se arreglan de una manera relativamente compleja. Están ante todo las heterotopías del tiempo que se acumula al infinito, por ejemplo los museos, las bibliotecas; museos y bibliotecas son heterotopías en las cuales el tiempo no deja de amontonarse y de encaramarse en la cima de sí mismo, mientras que en el siglo xvii, hasta fines del siglo xviii todavía, los museos y las bibliotecas

eran la expresión de una elección individual. En cambio, la idea de acumularlo todo, la idea de constituir una suerte de archivo general, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de constituir un lugar de todos los tiempos que esté a su vez fuera del tiempo, y que sea inaccesible a su roedura, el proyecto de organizar así una suerte de acumulación perpetua e indefinida del tiempo en un lugar que no se moviera, y bien, todo eso pertenece a nuestra modernidad. El museo y la biblioteca son heterotopías propias de la cultura occidental del siglo xix.

Frente a estas heterotopías, que están ligadas a la acumulación del tiempo, hay otras que están ligadas, por el contrario, al tiempo en lo que tiene de más insustancial, de más pasajero, de más precario, y esto en el modo de la fiesta. Son heterotopías no ya eternizantes sino absolutamente crónicas. Así son las ferias, esos maravillosos emplazamientos vacíos al borde de las ciudades, que se pueblan, una o dos veces por año, de barracas, de muestrarios, de objetos heteróclitos, de luchadores, de mujeres-serpiente, de echadoras de la buena ventura. Muy recientemente también se inventó una nueva heterotopía crónica, que son los pueblos de vacaciones; esos pueblos polinesios que ofrecen tres semanas de una desnudez primitiva y eterna a los habitantes de las ciudades; y por otra parte ustedes ven que, por las dos formas de heterotopías,

se reúnen la de la fiesta y la de la eternidad del tiempo que se acumula; en un sentido, las chozas de Djerba son parientes de las bibliotecas y de los museos porque, al recuperar la vida polinesia, se deroga el tiempo, pero es a la vez el tiempo que se recupera, es toda la historia de la humanidad que remonta hasta su fuente como en una suerte de gran saber inmediato.

Quinto principio. Las heterotopías siempre suponen un sistema de apertura y de cierre que, al mismo tiempo, las aísla y las torna penetrables. En general, no se accede a un emplazamiento heterotópico como Pedro por su casa. O bien uno está obligado a hacerlo —es el caso del cuartel, el caso de la prisión—, o bien hay que someterse a ritos y a purificaciones. Sólo se puede entrar con cierto permiso y una vez que se ha realizado cierta cantidad de gestos. Por otra parte, hay incluso heterotopías que están totalmente consagradas a esas actividades de purificación, purificación semirreligiosa, semihigiénica como en los hammams de los musulmanes, o bien purificación en apariencia meramente higiénica, como en los saunas escandinavos.

Existen otras, por el contrario, que tienen el aspecto de lisas y llanas aberturas pero que, en general, ocultan curiosas exclusiones; todo el mundo puede entrar en esos emplazamientos heterotópicos pero, a decir verdad, no es más que una ilusión: uno cree penetrar y, por el hecho mismo de haber entrado, uno es excluido. Pienso, por ejemplo, en esas famosas habitaciones que

existían en las grandes fincas de Brasil y, en general, en América del Sur. La puerta para acceder a ellas no daba a la pieza central donde vivía la familia, y cualquier individuo que pasaba, cualquier viajero tenía el derecho de empujar esa puerta, entrar en la habitación y luego dormir una noche. Pero esos cuartos estaban de tal modo acondicionados que el individuo que allí entraba jamás accedía al corazón mismo de la familia, era absolutamente el huésped de pasada, no era verdaderamente el invitado. Este tipo de heterotopía, que prácticamente desapareció ahora en nuestras civilizaciones, tal vez podría ser comparable con las famosas habitaciones de los moteles norteamericanos donde se entra con su auto y con su amante y donde la sexualidad ilegal se encuentra a la vez absolutamente albergada y absolutamente oculta, mantenida aparte, sin por ello ser dejada al aire libre.

Finalmente, el último rasgo de las heterotopías es que tienen, respecto del espacio restante, una función. Ésta se despliega entre dos polos extremos. O bien tienen la función de crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo el espacio real, todos los emplazamientos en cuyo interior la vida humana está tabicada. Tal vez sea este papel el que desempeñaron durante largo tiempo esos famosos prostíbulos de los que ahora uno está privado. O bien, por el contrario, creando otro espacio, otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan bien arreglado como el nuestro es desordenado, mal

dispuesto y confuso. Sería la heterotopía no de ilusión sino de compensación, y me pregunto si no es un poquito de esta manera como funcionaron algunas colonias.

En ciertos casos desempeñaron, en el nivel de la organización general del espacio terrestre, el papel de una heterotopía. Pienso, por ejemplo, en el momento de la primera ola de colonización, en el siglo xvii, en esas sociedades puritanas que los ingleses habían fundado en Norteamérica y que eran otros lugares absolutamente perfectos.

Pienso también en esas extraordinarias colonias de jesuitas que fueron fundadas en América del Sur: colonias maravillosas, absolutamente reguladas, en las cuales la perfección humana era efectivamente consumada. Los jesuitas del Paraguay habían establecido colonias en las cuales la existencia estaba regulada en cada uno de sus puntos. El pueblo estaba distribuido según una disposición rigurosa alrededor de una plaza rectangular en cuyo fondo estaba la iglesia; en un lado el colegio, en el otro el cementerio, y luego, frente a la iglesia, se abría una avenida que era cruzada por otra en ángulo recto; las familias tenían cada una su pequeña cabaña a lo largo de esos dos ejes, y de este modo se encontraba exactamente reproducido el signo de Cristo. La cristiandad marcaba así con su signo fundamental el espacio y la geografía del mundo americano.

La vida cotidiana de los individuos estaba regulada no por el silbato, sino por la campana.

El despertar era fijado para todo el mundo a la misma hora, el trabajo comenzaba para todo el mundo a la misma hora; las comidas al mediodía y a las cinco; después se acostaban y, a medianoche, había lo que se llamaba el despertar conyugal, vale decir que al sonar la campana del convento, cada uno cumplía con su deber.

Prostíbulos y colonias son dos tipos extremos de la heterotopía, y si se piensa, después de todo, que el barco es un trozo flotante de espacio, un lugar sin lugar, que vive por sí mismo, que está cerrado sobre sí y que al mismo tiempo está entregado al infinito del mar y que, de puerto en puerto, de derrotero en derrotero, de prostíbulo en prostíbulo, va hasta las colonias a buscar lo que ellas encubren de más precioso en sus jardines, comprenderán por qué el barco fue para nuestra civilización, desde el siglo xvi hasta nuestros días, a la vez no sólo, por supuesto, el mayor instrumento de desarrollo económico (no es de eso de lo que estoy hablando hoy), sino la mayor reserva de imaginación. La nave es la heterotopía por excelencia. En las civilizaciones sin barcos los sueños se secan, el espionaje reemplaza a la aventura, y la policía a los corsarios.

— *En una entrevista que concedió a algunos geógrafos para Hérodote, dijo usted que la arquitectura se vuelve política a fines del siglo XVIII. Sin lugar a dudas, había sido política antes de eso, por ejemplo bajo el Imperio romano. ¿Qué es lo que constituye la particularidad del siglo XVIII?*

— Mi formulación era un poco torpe. No quise decir, por supuesto, que la arquitectura no era política antes del siglo XVIII y que sólo se había vuelto tal a partir de esa época. Sólo quise decir que en el siglo XVIII se puede ver cómo se desarrolla una reflexión sobre la arquitectura en cuanto función de los objetivos y las técnicas de gobierno de las sociedades. Vemos aparecer una forma de literatura política que se interroga sobre lo que debe ser el orden de una sociedad, lo que debe ser una ciudad, teniendo en cuenta las exigencias del mantenimiento del orden; teniendo en cuen-

* «Space, Knowledge and Power», interview with P. Rabinow, *Skyline*, marzo de 1982, pp. 16-20. Se publica según la versión francesa: M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, pp. 270-285.

ta también que hay que evitar las epidemias, las revueltas, promover una vida familiar conveniente y de conformidad con la moral. En función de tales objetivos, ¿cómo debe concebirse a la vez la organización de una ciudad y la construcción de una infraestructura colectiva? ¿Y cómo deben construirse las casas? No pretendo que este tipo de reflexión sólo aparece en el siglo xviii; sólo digo que es en el siglo xviii en que se pone de manifiesto una reflexión profunda y general sobre tales cuestiones. Si se consulta un informe de policía de la época —los tratados que están consagrados a las técnicas de gobierno—, se comprueba que la arquitectura y el urbanismo ocupan allí un lugar muy importante. Eso es lo que quise decir.

— *Entre los Antiguos, en Roma o en Grecia, ¿cuál era la diferencia?*

— Por lo que respecta a Roma, se ve que el problema gira alrededor de Vitruvio.⁵⁴ A partir del siglo xvi, Vitruvio es objeto de una reinterpretación, pero en el siglo xvi —y con seguridad también en la Edad Media— encontramos buena cantidad de consideraciones que se emparentan con las de Vitruvio; en la medida, por lo menos, en que se las considere como “reflexiones

⁵⁴ M. Vitruvius, *De architectura libri decem*, Florencia, 1522 (*Les Dix Livres d'architecture de Vitruve*, trad. C. Perrault, París, J. B. Coignard, 1673, reed. y revisado por A. Dalmas, París, Balland, 1979). [Hay versión en español: *Los diez libros de arquitectura*, Madrid, Ediciones Akal, 1987.]

sobre”. Los tratados consagrados a la política, al arte de gobernar, a lo que es un buen gobierno por lo general no implicaban capítulos o análisis que remitieran sobre la organización de las ciudades o sobre la arquitectura. La *República* de Jean Bodin⁵⁵ no contiene comentarios detallados del papel de la arquitectura; en cambio, encontramos cantidad de esos comentarios en los tratados de policía del siglo xviii.

— *¿Quiere decir que existían técnicas y prácticas, pero no un discurso?*

— No dije que los discursos sobre la arquitectura no existían antes del siglo xviii. Ni que los debates referentes a la arquitectura antes del siglo xviii estaban desprovistos de dimensión o de significación política. Lo que quiero recalcar es que a partir del siglo xviii todo tratado que encara la política como el arte de gobernar a los hombres comprende necesariamente uno o varios capítulos sobre el urbanismo, los equipamientos colectivos, la higiene y la arquitectura privada. Esos capítulos no se los encuentra en las obras consagradas al arte de gobernar producidas por el siglo xvi. Este cambio no está quizá en las reflexiones de los arquitectos sobre la arquitectura, pero es muy perceptible en las reflexiones de los políticos.

⁵⁵ J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, París, J. Du Puits, 1576 (reed. en «Le Corpus des Œuvres de philosophie en langue française», París, Fayard, 1986). [Hay versión en español: *Los seis libros de la República*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.]

— *Por lo tanto, ¿esto no correspondía necesariamente a un cambio en la teoría de la arquitectura misma?*

— No. No era obligatoriamente un cambio en el espíritu de los arquitectos, o en sus técnicas —aunque esto todavía queda por ser probado—, sino un cambio en el espíritu de los políticos, en la elección y la forma de atención que dedican a objetos que comienzan a involucrarlos. En el curso de los siglos xvii y xviii la arquitectura se convierte en uno de dichos objetos.

— *¿Podría decirnos por qué?*

— Pienso que eso está relacionado con cierta cantidad de fenómenos; por ejemplo, el problema de la ciudad y la idea, claramente formulada a comienzos del siglo xvii, de que el gobierno de un gran Estado como Francia, en última instancia, debe pensar su territorio sobre el modelo de la ciudad. Se deja de percibir la ciudad como un lugar privilegiado, como una excepción en un territorio constituido de campos, de bosques y de rutas. Las ciudades no son ya en adelante islas que escapan al derecho común. De ahora en más, las ciudades, con los problemas que ellas suscitan y las configuraciones particulares que adoptan, sirven de modelos a una racionalidad gubernamental que va a aplicarse al conjunto del territorio.

Hay toda una serie de utopías o de proyectos de gobierno del territorio que toman forma a partir de la idea de que el Estado es semejante a una gran ciudad; la capital figura su plaza mayor, y

las rutas son sus calles. Un Estado estará bien organizado a partir del momento en que un sistema de policía tan estricto y eficaz como el que se aplica a las ciudades se extienda a todo el territorio. En su origen, la noción de policía designaba únicamente un conjunto de reglamentaciones destinadas a garantizar la tranquilidad de una ciudad, pero en este momento la policía se convierte en el tipo mismo de racionalidad para el gobierno de todo el territorio. El modelo de la ciudad se convierte en la matriz de donde son producidas las reglamentaciones que se aplican al conjunto del Estado.

La noción de policía, incluso hoy en día en Francia, a menudo es mal comprendida. Cuando a un francés se le habla de la policía, eso no evoca para él sino gente en uniforme o los servicios secretos. En los siglos xvii y xviii, la "policía" designaba un programa de racionalidad gubernamental. Se lo puede definir como el proyecto de crear un sistema de reglamentación de la conducta general de los individuos donde todo estaría controlado, al punto de que las cosas se mantendrían por sí mismas, sin que sea necesaria una intervención. Es la manera bastante típicamente francesa de concebir el ejercicio de la "policía". Los ingleses, por lo que a ellos respecta, no elaboraron un sistema comparable, y esto por cierta cantidad de razones: a causa, por un lado, de la tradición parlamentaria y, por el otro, a causa de una tradición de autonomía local, comunal; por no decir nada del sistema religioso.

Se puede situar a Napoleón casi exactamente en el punto de ruptura entre la vieja organización del Estado de policía del siglo XVIII (comprendida, naturalmente, en el sentido que aquí evocamos, y no en el sentido de Estado policial tal y como hoy lo conocemos) y las formas del Estado moderno, del que fue el inventor. Como quiera que sea, parece que, en el curso de los siglos XVIII y XIX se habría manifestado la idea —con bastante rapidez por lo que respecta al comercio y más lentamente en el resto de los campos— de una policía que lograría penetrar, estimular, reglamentar y tornar casi automáticos todos los mecanismos de la sociedad.

Es una idea que, desde entonces, se ha abandonado. Se ha invertido la cuestión. La cuestión ha sido dada vuelta. Uno no se pregunta ya cuál es la forma de racionalidad gubernamental que logrará penetrar el cuerpo político hasta en sus elementos más fundamentales. Sino más bien: ¿cómo es posible el gobierno? Es decir, ¿qué principio de limitación debe aplicarse a las acciones gubernamentales para que las cosas adquieran el cariz más favorable, para que sean conformes con la racionalidad del gobierno y no requieran intervención?

Es aquí donde se interpone la cuestión del liberalismo. Me parece que se ha vuelto evidente, en este momento, que gobernar demasiado era no gobernar nada; era inducir resultados contrarios a los resultados deseados. Lo que se descubrió en la época —y ése fue uno de los

grandes descubrimientos del pensamiento político de fines del siglo XVIII—, es la idea de sociedad. A saber, la idea de que el gobierno debe no sólo administrar un territorio, un dominio, y ocuparse de sus habitantes, sino también tratar con una realidad compleja e independiente, que posee sus propias leyes y mecanismos de reacciones, sus reglamentaciones así como sus posibilidades de desorden. Esta realidad nueva es la sociedad. Desde el instante en que se debe manipular una sociedad, no es posible considerarla como completamente penetrable por la policía. Se vuelve necesario reflexionar sobre ella, sobre sus características propias, sus constantes y sus variables.

— *Se opera entonces un cambio en la importancia del espacio. En el siglo XVIII hay un territorio, y el problema que se plantea es el de gobernar a los habitantes de ese territorio: se puede citar el ejemplo de La Métropolitée (1682) de Alexandre Le Maître⁵⁶ —tratado utópico sobre la manera de construir una capital—, o bien se puede comprender la ciudad como una metáfora, o un símbolo, del territorio y de la manera de administrarlo. Todo esto es del orden del espacio, mientras que después de Napoleón la sociedad no está ya necesariamente tan espacializada...*

— Exacto. Por un lado, no está ya tan espacializada, y por el otro, sin embargo, se ve aparecer

⁵⁶ A. Le Maître, *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes capitales*, Amsterdam, 1682.

cierta cantidad de problemas que son propiamente del orden del espacio. El espacio urbano posee sus propios peligros: la enfermedad —por ejemplo, la epidemia de cólera que causó estragos en Europa a partir de 1830 y hasta la década de 1880; la revolución también, en la forma de las rebeliones urbanas que agitan a la totalidad de Europa en la misma época—. Esos problemas de espacio, que tal vez no eran nuevos, adquieren en adelante una nueva importancia.

En segundo lugar, los ferrocarriles definen un nuevo aspecto de las relaciones entre el espacio y el poder. Supuestamente establecen una red de comunicación que no corresponde ya necesariamente a la red tradicional de las rutas, pero que también deben tener en cuenta la naturaleza de la sociedad y de su historia. Lo que es más, están todos los fenómenos sociales engendrados por los ferrocarriles, ya se trate de las resistencias que producen, de las transformaciones en la población o de los cambios en la actitud de la gente. Europa fue inmediatamente sensible a los cambios de actitud que acarrearán los ferrocarriles. ¿Qué iba a ocurrir, por ejemplo, si se volvía posible casarse entre Burdeos y Nantes? Algo antes impensable. ¿Qué ocurriría si los habitantes de Francia y de Alemania podían encontrarse y aprender a conocerse? ¿Sería todavía posible la guerra a partir del momento en que había ferrocarriles? En Francia tomó forma una teoría según la cual los ferrocarriles iban a favorecer la familiaridad entre los pueblos, y las nuevas for-

mas de universalidad humana así producidas harían imposible la guerra. Pero lo que la gente no había previsto —aunque el comando militar alemán, mucho más listo que su homólogo francés, tuvo plenamente conciencia de eso— es que, por el contrario, la invención del ferrocarril hacía mucho más fácil la guerra. La tercera innovación, que vino más tarde, fue la electricidad.

En consecuencia, había problemas en las relaciones entre el ejercicio del poder político y el espacio del territorio, o el espacio de las ciudades, relaciones enteramente nuevas.

— *Por lo tanto, menos que antes era una cuestión de arquitectura. Lo que usted describe, de algún modo, son técnicas de espacio...*

— De hecho, a partir del siglo XIX, los grandes problemas de espacio son de una naturaleza diferente. Lo que no significa que se olviden los problemas de orden arquitectónico. Por lo que respecta a los primeros problemas a los que hago referencia —la enfermedad y los problemas políticos—, la arquitectura tiene un papel importante por desempeñar. Las reflexiones sobre el urbanismo y sobre la concepción de los alojamientos obreros, todas esas cuestiones forman parte de la reflexión sobre la arquitectura.

— *Pero la propia arquitectura, la Escuela de Bellas Artes, trata acerca de problemas de espacio totalmente distintos.*

— Es cierto. Con el nacimiento de esas nuevas técnicas y de esos nuevos procesos económicos, vemos aparecer una concepción del espacio que

no se modela ya sobre la urbanización del territorio tal como lo encara el Estado de policía, pero que va mucho más allá de los límites del urbanismo y de la arquitectura.

— *Y por lo tanto, la Escuela de Puentes y Calzadas...*

— Sí, la Escuela de Puentes y Calzadas y el papel crucial que desempeñó en la racionalidad política de Francia forman parte de eso. Los que pensaban el espacio no eran los arquitectos, sino los ingenieros, los constructores de puentes, de rutas, de viaductos, de ferrocarriles, así como los politécnicos, que controlaban prácticamente los ferrocarriles franceses.

— *Esta situación, ¿es todavía la misma en la actualidad, o bien se asiste a una transformación de las relaciones entre los técnicos del espacio?*

— Por supuesto, podemos comprobar algunos cambios, pero pienso que todavía hoy los principales técnicos del espacio son aquellos que están encargados del desarrollo del territorio, la gente de Puentes y Calzadas...

— *Por consiguiente, ¿los arquitectos no son ya necesariamente los dueños del espacio que eran antaño, o que creen ser?*

— No. No son ni los técnicos ni los ingenieros de las tres grandes variables: territorio, comunicación y velocidad. Éstas son cosas que escapan a su campo.

— *Algunos proyectos arquitectónicos, pasados o presentes, ¿representan a su juicio fuerzas de liberación, o de resistencia?*

— No creo que sea posible decir que una cosa es del orden de la "liberación" y otra del orden de la "opresión". Hay cierta cantidad de cosas que se pueden decir con certeza a propósito de un campo de concentración, en el sentido en que eso no es un instrumento de liberación, pero hay que tener en cuenta el hecho —en general ignorado— de que, si se exceptúan la tortura y la ejecución, que tornan imposible toda resistencia, cualquiera que sea el terror que pueda inspirar un sistema determinado, siempre existen posibilidades de resistencia, de desobediencia y de constitución de grupos de oposición.

En cambio, no creo en la existencia de algo que fuera funcionalmente —por su verdadera naturaleza— radicalmente liberador. La libertad es una práctica. Por lo tanto, siempre puede existir, de hecho, cierta cantidad de proyectos que apuntan a modificar determinadas coerciones, a tornarlas más flexibles, o incluso a quebrantarlas, pero ninguno de esos proyectos, simplemente por su naturaleza, puede garantizar que la gente será automáticamente libre; la libertad de los hombres no está nunca asegurada por las instituciones y las leyes que tienen por función garantizarla. Ésa es la razón por la cual, de hecho, se puede hacer variar la mayoría de esas leyes y esas instituciones. No porque sean ambiguas, sino porque lo que debe practicarse es la "libertad".

— *¿Hay ejemplos urbanos de esto? ¿O ejemplos que muestren el éxito de los arquitectos?*

— Y bien, hasta cierto punto está Le Corbusier, a quien hoy se describe —con cierta crueldad que me parece perfectamente inútil— como una suerte de cripto-estalinista. Le Corbusier, seguro estoy de eso, estaba lleno de buenas intenciones, y lo que él hizo estaba de hecho destinado a producir efectos liberadores. Es posible que los medios que proponía hayan sido, al fin y al cabo, menos liberadores de lo que pensaba, pero una vez más, creo que jamás pertenece a la estructura de las cosas garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad.

— *Por lo tanto, no considera usted a Le Corbusier como un ejemplo de éxito. Sólo dice que su intención era liberadora. ¿Puede darnos un ejemplo de éxito?*

— No. *Eso no puede tener éxito.* Si se encontrara un lugar —y tal vez existan— donde la libertad se ejerce efectivamente, se descubriría que no es gracias a la naturaleza de los objetos sino, una vez más, gracias a la práctica de la libertad. Lo que no quiere decir que después de todo también es posible dejar a la gente en tugurios, pensando que no tendrán que hacer otra cosa que ejercer sus derechos.

— *¿Significa esto que la arquitectura no puede, por sí misma, resolver los problemas sociales?*

— Pienso que la arquitectura puede producir, y produce, efectos positivos cuando las intenciones liberadoras de la arquitectura coinciden con la práctica real de la gente en el ejercicio de su libertad.

— *Pero la misma arquitectura, ¿puede servir objetivos diferentes?*

— Absolutamente. Permítame tomar otro ejemplo: el familisterio de Jean-Baptiste Godin, en Guisa (1859). La arquitectura de Godin estaba explícitamente dirigida hacia la libertad. Tenemos aquí algo que manifestaba la capacidad de trabajadores ordinarios de participar en el ejercicio de su profesión. Era a la vez un signo y un instrumento bastante importantes de autonomía para un grupo de trabajadores. Y, sin embargo, nadie podía entrar ni salir del familisterio sin ser visto por todos los otros —éste es un aspecto de la arquitectura que podía ser absolutamente oprimiente—. Pero no podía ser oprimiente salvo que la gente estuviera dispuesta a utilizar su presencia para vigilar la de los demás. Imaginemos que allí se instala una comunidad que se entrega a prácticas sexuales ilimitadas: se volvería a convertir en un lugar de libertad. Pienso que es un poco arbitrario tratar de disociar la práctica efectiva de la libertad, la práctica de las relaciones sociales y las distribuciones espaciales. A partir del momento en que se separan esas cosas, se vuelven incomprensibles. Cada una sólo puede comprenderse a través de la otra.

— *Sin embargo, no faltan aquellos que quisieron inventar proyectos utópicos para liberar, u oprimir, a los hombres.*

— Los hombres soñaron con máquinas liberadoras. Pero por definición no hay máquinas de libertad. Lo que no significa que el ejercicio de la

libertad sea totalmente insensible a la distribución del espacio, pero eso sólo puede funcionar allí donde hay cierta convergencia; cuando hay divergencia o distorsión, el efecto producido es inmediatamente contrario al efecto buscado. Con sus propiedades panópticas, Guisa bien habría podido ser utilizado como prisión. Nada era más sencillo. Es evidente que

, de hecho el familisterio muy bien pudo servir de instrumento de disciplina y de grupo de presión bastante intolerable.

— *Una vez más, entonces, la intención del arquitecto no es el factor determinante más fundamental.*

— Nada es fundamental. Eso es lo interesante en el análisis de la sociedad. Es la razón por la cual nada me irrita tanto como esas preguntas —por definición metafísicas— sobre los fundamentos del poder en una sociedad o sobre la auto-institución de la sociedad. No hay fenómenos fundamentales. No hay más que relaciones recíprocas, y desfasajes perpetuos entre ellas.

— *Usted hizo de los médicos, de los guardianes de prisión, de los sacerdotes, de los jueces y de los psiquiatras las figuras clave de las configuraciones políticas que implicaban la dominación. ¿Añadiría a los arquitectos a la lista?*

— Sabe usted, yo no buscaba realmente describir figuras de dominación cuando hablé de los médicos y otros personajes del mismo tipo, sino más bien describir gente a través de la cual pasaba el poder o que son importantes en el

campo de las relaciones de poder. El paciente de un hospital psiquiátrico se encuentra ubicado en el interior de un campo de relaciones de poder bastante complejas que Erving Goffman analizó con mucha pertinencia.⁵⁷ El sacerdote de una iglesia cristiana o católica (en las iglesias protestantes las cosas son un poco diferentes) es un eslabón importante en un conjunto de relaciones de poder. El arquitecto no es un individuo de este tipo.

Después de todo, el arquitecto no tiene poder sobre mí. Si yo quiero demoler o transformar la casa que él construyó para mí, instalar nuevos tabiques o añadir una chimenea, el arquitecto no tiene ningún control. Por lo tanto, hay que colocar al arquitecto en otra categoría —lo que no significa que no tenga nada que ver con la organización, la efectuación del poder, y todas las técnicas a través de las cuales el poder se ejerce en una sociedad—. Diría que hay que tenerlo en cuenta —y su mentalidad, su actitud— tanto como sus proyectos, si se quiere comprender cierta cantidad de técnicas de poder que son puestas en práctica en arquitectura, pero no es comparable a un médico, a un sacerdote, a un psiquiatra o a un guardián de prisión.

— *Recientemente se ha demostrado mucho interés, en los medios de la arquitectura, en el "posmodernismo". Del mismo modo, se habló*

⁵⁷ E. Goffman, *Asylums*, Nueva York, Doubleday, 1961. [Hay versión en español: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Madrid, Editorial Martínez de Murguía, 1987.]

mucho en filosofía —pienso sobre todo en Jean-François Lyotard y en Jürgen Habermas—. Sin lugar a dudas, la referencia histórica y el lenguaje desempeñan un papel importante en la episteme moderna. ¿Cómo considera usted el posmodernismo, tanto desde el punto de vista de la arquitectura como en lo referente a las cuestiones históricas y filosóficas que suscita?

— Pienso que hay una tendencia bastante general y cómoda, contra la cual habría que luchar, de hacer de lo que acaba de producirse el enemigo número uno, como si siempre fuera la principal forma de opresión de la que uno tuvo que liberarse. Esta actitud simplista acarrea varias consecuencias peligrosas: ante todo, una inclinación a buscar formas baratas, arcaicas o un poco imaginarias de felicidad, de la que la gente, de hecho, no gozaba en absoluto. Por ejemplo, en el ámbito que me interesa, es muy divertido ver cómo la sexualidad contemporánea es descrita como algo absolutamente espantoso. ¡Fíjese que hoy en día no es posible hacer el amor sino una vez apagada la televisión! ¡Y en camas producidas en serie! “No es como la época maravillosa en que...”. ¿Qué decir entonces de esa época fantástica donde la gente trabajaba dieciocho horas por día y donde eran seis los que compartían una cama, a condición, por supuesto, de tener la suerte de poseer una? En este odio del presente o del pasado inmediato hay una tendencia peligrosa a invocar un pasado completamente mítico. Luego está el problema suscitado

por Habermas: si se abandona la obra de Kant o de Weber, por ejemplo, se corre el riesgo de caer en la irracionalidad.

Estoy totalmente de acuerdo con eso, pero al mismo tiempo, el problema con el que hoy nos vemos enfrentados es bastante distinto. Pienso que, desde el siglo XVIII, el gran problema de la filosofía y del pensamiento crítico siempre fue —lo sigue siendo y espero que así continuará— responder a esta cuestión: ¿cuál es esa razón que utilizamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles sus límites y cuáles sus peligros? ¿Cómo podemos existir en cuanto seres racionales, felizmente consagrados a practicar una racionalidad que está desgraciadamente atravesada por peligros intrínsecos? Debemos permanecer lo más cerca posible de esta cuestión, al tiempo que tenemos en claro que es a la vez central y extremadamente difícil de resolver. Por otra parte, si es enormemente peligroso decir que la razón es el enemigo que debemos eliminar, es igualmente peligroso afirmar que todo cuestionamiento crítico de esta racionalidad corre el riesgo de hacernos caer en la irracionalidad. No hay que olvidar —y no digo esto con el objeto de criticar la racionalidad, sino para mostrar hasta qué punto las cosas son ambiguas— que el racismo fue formulado sobre la base de la racionalidad flamígera del darwinismo social, que se convirtió así en uno de los ingredientes más duraderos y más persistentes del nazismo. Era una irracionalidad, por supuesto, pero una irracionalidad que,

al mismo tiempo, constituía cierta forma de racionalidad...

Tal es la situación en la cual nos encontramos y que debemos combatir. Si los intelectuales en general tienen una función, si el mismo pensamiento crítico la tiene y, más precisamente todavía, si la filosofía tiene una función en el interior del pensamiento crítico, es precisamente aceptar esa suerte de espiral, esa suerte de puerta giratoria de la racionalidad que nos remite a su necesidad, a lo que ella tiene de indispensable, y al mismo tiempo a los peligros que contiene.

— *Dicho todo esto, sería justo aclarar que usted no teme tanto al historicismo y al juego de las referencias históricas como lo hace alguien como Habermas; y también que, en el campo de la arquitectura, los defensores del modernismo plantearon ese problema casi en términos de crisis de la civilización, afirmando que si nosotros abandonáramos la arquitectura moderna para hacer un retorno frívolo a la decoración y a los motivos, de alguna manera abandonaríamos la civilización. Algunos partidarios del posmodernismo, por lo que a ellos respecta, pretendieron que las referencias históricas, en sí mismas, estaban dotadas de significación e iban a protegernos de los peligros de un mundo soberracionalizado.*

— Tal vez esto no va a responder a su pregunta, pero diré lo siguiente: hay que tener una desconfianza absoluta y total con respecto a todo lo que se presenta como un retorno. Una de las razones de esta desconfianza es lógica: de hecho,

nunca hay un retorno. La historia y el interés meticuloso que uno consagra a la historia son sin duda una de las mejores defensas contra este tema del retorno. Por mi parte, traté la historia de la locura o el estudio de la prisión como lo hice porque sabía muy bien —y de hecho es lo que exasperó a buena cantidad de gente— que llevaba a cabo un análisis histórico que hacía posible una crítica del presente, pero que no permitía decir: “Hagamos un retorno a esa maravillosa época del siglo XVIII, donde los locos...”, o bien: “Volvamos al tiempo en que la prisión no era uno de los principales instrumentos...”. No. Pienso que la historia nos preserva de esa especie de ideología del retorno.

— *En consecuencia, la simple oposición entre razón e historia es bastante ridícula... Tomar partido por una o por la otra...*

— Sí. De hecho, el problema de Habermas, después de todo, es encontrar un modo trascendental de pensamiento que se oponga a toda forma de historicismo. Yo, en realidad, soy mucho más historicista y nietzscheano. No pienso que existe un uso adecuado de la historia, o un uso adecuado del análisis intrahistórico —el que, por otra parte, es bastante clarividente—, que precisamente pueda funcionar contra esa ideología del retorno. Un buen estudio de la arquitectura campesina en Europa, por ejemplo, mostraría hasta qué punto es absurdo querer volver a las casitas individuales con sus techos de paja. La historia nos protege del historicismo, de un

historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente.

— *Ella nos recuerda también que siempre hay una historia; que los modernistas que querían suprimir toda referencia al pasado cometían un error.*

— Por supuesto.

— *Sus dos próximos libros tratan de la sexualidad entre los griegos y los primeros cristianos. Los problemas que usted encara, ¿tienen una dimensión arquitectónica particular?*

— Para nada. Pero lo interesante es que, en la Roma imperial, de hecho, existían burdeles, barrios de placer, zonas criminales, etc., así como una suerte de lugar de placer casi público: los baños, las termas. Las termas eran un lugar de placer y de encuentro muy importante, que en Europa progresivamente desapareció. En la Edad Media, las termas eran todavía un lugar de encuentro entre los hombres y las mujeres, así como un lugar de encuentro de los hombres entre ellos y de las mujeres entre ellas, aunque de eso raramente se habla. De lo que sí se habló y que se ha condenado, pero también experimentado, eran los encuentros entre hombres y mujeres, que desaparecieron en el curso de los siglos XVI y XVII.

— *Pero todavía existen en el mundo árabe.*

— Sí, pero en Francia es una práctica que en gran parte ha cesado. Existía todavía en el siglo XIX, como lo testimonia *Los niños del paraíso*,⁵⁸

⁵⁸ Filme de M. Carné, 1945.

cuyas referencias históricas son exactas. Uno de los personajes, Lacenaire, es —nadie lo dice jamás— un disoluto y un proxeneta que utiliza a jóvenes varones para atraer a hombres más adultos y luego chantajearlos; hay una escena que hace referencia a eso. Era muy necesario tener toda la ingenuidad y la antihomosexualidad de los surrealistas para que este hecho haya sido dejado en el tintero. Por lo tanto, los baños siguieron existiendo como lugar de encuentros sexuales. Eran una suerte de catedral del placer en el corazón de la ciudad, donde se podía ir tan a menudo como se deseaba, donde se mataba el tiempo, donde uno hacía su elección, se encontraba con otros, gozaba, comía, bebía, discutía...

— *El sexo, por consiguiente, no estaba separado de los otros placeres. Estaba inscrito en el corazón de las ciudades. Era público; tenía un objetivo...*

— Exactamente. A todas luces, la sexualidad era un placer social para los griegos y para los romanos. Lo que es interesante a propósito de la homosexualidad masculina en la actualidad —y parecería que también ocurre esto con la homosexualidad femenina, desde hace cierto tiempo—, es que las relaciones sexuales se traducen inmediatamente en relaciones sociales, y que éstas son comprendidas como relaciones sexuales. Para los griegos y para los romanos, de una manera diferente, las relaciones sexuales se inscribían en el interior de las relaciones sociales, en el sentido más amplio. Las termas eran un lugar de

socialidad que incluía relaciones sexuales.

Se pueden comparar directamente las termas y el burdel. El burdel es de hecho un lugar, y una arquitectura, de placer. Aquí se desarrolla una forma muy interesante de socialidad, que Alain Corbin estudió en *Les filles de nocte*.⁵⁹ Los hombres de la ciudad se encontraban en el burdel; estaban unidos unos a otros por el hecho de que las mismas mujeres habían pasado por sus manos y que las mismas enfermedades y las mismas infecciones les habían sido comunicadas. Había una socialidad del burdel, pero la socialidad de los baños, tal y como existía entre los Antiguos— y de la que hoy podría tal vez existir una nueva versión—, era totalmente distinta de la socialidad del burdel.

— *Hoy sabemos muchas cosas sobre la arquitectura disciplinaria. ¿Qué podemos decir de la arquitectura concebida para la confesión, una arquitectura que estaría asociada a una tecnología de la confesión?*

— ¿Usted se refiere a la arquitectura religiosa? Creo que ella fue estudiada. Está todo el problema del carácter xenófobo del monasterio. Es un lugar donde se encuentran reglamentos muy específicos referentes a la vida en común; concerniente al sueño, el alimento, la oración, el lugar de cada individuo en la institución, las celdas. Todo eso fue programado muy pronto.

— *En una tecnología de poder, de confesión, por*

⁵⁹ A. Corbin, *Les filles de nocte*, Paris, Aubier, 1978.

oposición a una tecnología disciplinaria, el espacio también parece desempeñar un papel capital.

— Sí. El espacio es fundamental en toda forma de vida comunitaria; el espacio es fundamental en todo ejercicio del poder. Dicho sea entre paréntesis, recuerdo haber sido invitado por un grupo de arquitectos, en 1966, a hacer un estudio del espacio;⁶⁰ se trataba de lo que en esa época llamé las "heterotopías", esos espacios singulares que se encuentran en ciertos espacios sociales cuyas funciones son diferentes de las que tienen los otros, y hasta resueltamente opuestas. Los arquitectos trabajaban sobre este proyecto y, al final del estudio, alguien tomó la palabra—un psicólogo sartreano— y me bombardeó con que el espacio era reaccionario y capitalista, pero que la historia y el devenir eran revolucionarios. En esa época este discurso absurdo no era nada desacostumbrado. En la actualidad, cualquiera se mataría de risa al oír eso, pero en esa época no.

— *Los arquitectos, en particular, si escogen analizar un edificio institucional—un hospital o una escuela, por ejemplo— desde el punto de vista de su función disciplinaria, tienen tendencia a interesarse ante todo en sus paredes. Después de todo, son las paredes que ellos conciben. En lo que a usted respecta, es el espacio, más que la arquitectura, lo que le interesa, en la medida*

⁶⁰ Se trata de la conferencia realizada en el Círculo de Estudios Arquitectónicos el 14 de marzo de 1967, y publicada en la revista *Architecture, Mouvement, Continuité* (véase más arriba, «Espacios diferentes»).

en que las mismas paredes no son más que un aspecto de la institución. ¿Cómo definiría usted la diferencia entre esos dos abordajes, entre el propio edificio y el espacio?

— Pienso que hay una diferencia en el método y en el abordaje. Es cierto que, para mí, la arquitectura, en los análisis muy vagos que pude hacer, constituye únicamente un elemento de sostén, que asegura cierta distribución de la gente en el espacio, una canalización de su circulación, así como la codificación de las relaciones que mantienen entre ellos. La arquitectura, por lo tanto, no constituye tan solo un elemento del espacio: está precisamente pensada como inscrita en un campo de relaciones sociales, en cuyo seno ella introduce cierta cantidad de efectos específicos.

Por ejemplo, sé que hay un historiador que hace un estudio interesante de la arqueología medieval, que encara la cuestión de la arquitectura, de la construcción de las casas en la Edad Media, a partir del problema de la chimenea. Creo que está en vías de mostrar que a partir de cierto momento fue posible construir una chimenea en el interior de una casa —una chimenea con un hogar, y no una simple habitación al aire libre o una chimenea exterior—; y que, en ese momento, todo tipo de cosas cambiaron y algunas relaciones entre los individuos se volvieron posibles. Todo esto me parece muy interesante, pero la conclusión que él extrajo y que presentó en un artículo es que la historia de las ideas y del pensamiento es inútil.

Lo que es interesante, de hecho, es que las dos cosas son rigurosamente inseparables. ¿Por qué la gente se las ingenió para encontrar el medio de construir una chimenea en el interior de una casa? O ¿por qué pusieron sus técnicas al servicio de este fin? La historia de las técnicas muestra que se necesitan años, y en ocasiones hasta siglos, para que sean efectivas. Lo seguro, y de una importancia crucial, es que esta técnica influyó en la formación de nuevas relaciones humanas, pero es imposible pensar que se habría desarrollado y adaptado a esa intención de no haber tenido, en el juego y la estrategia de las relaciones humanas, algo que iba en ese sentido. Eso es lo importante, y no la primacía de esto sobre aquello, que jamás significa nada.

— *En Las palabras y las cosas usted utilizó ciertas metáforas espaciales muy impactantes para describir las estructuras del pensamiento. ¿Por qué cree que las imágenes espaciales son aptas para evocar esas referencias? ¿Qué relación existe entre esas metáforas espaciales que describen las disciplinas y ciertas descripciones más concretas de espacios institucionales?*

— Es muy posible que, al interesarme en el problema del espacio, haya utilizado cierta cantidad de metáforas espaciales en *Las palabras y las cosas*, pero, en general, mi objetivo no era defenderlas, sino estudiarlas como objetos. Lo que es impactante en las mutaciones y las transformaciones epistemológicas que se operaron en el siglo xvii es ver cómo la espacialización del

saber constituyó uno de los factores de la elaboración de ese saber en ciencia. Si la historia natural y las clasificaciones de Linneo fueron posibles es por cierta cantidad de razones: por un lado, hubo literalmente una espacialización del objeto mismo de los análisis, cuya regla fue estudiar y clasificar las plantas únicamente sobre la base de lo que era visible. Ni siquiera se recurría al microscopio. Todos los elementos tradicionales del saber, como por ejemplo las funciones médicas de las plantas, fueron abandonados. El objeto fue espacializado. Luego, el objeto fue espacializado en la medida en que los principios de clasificación debían ser encontrados en la estructura misma de las plantas: la cantidad de sus elementos, su disposición, su tamaño, y algunos otros elementos como la altura de la planta. Después vino la espacialización mediante ilustraciones contenidas en los libros, que no fue posible sino gracias a ciertas técnicas de impresión. Todavía más tarde, la espacialización de la reproducción de las mismas plantas, que empezaron a ser representadas en los libros. Éstas son técnicas de espacio, y no metáforas.

— *El plano de construcción de un edificio —el dibujo preciso a partir del cual serán realizadas paredes y ventanas—, ¿constituye una forma de discurso idéntico, por ejemplo, a una pirámide jerarquizada que describe, de manera bastante precisa, relaciones entre los individuos, no sólo en el espacio, sino también en la vida social?*

— Pienso que existen algunos ejemplos sencii-

llos, y bastante excepcionales, en los cuales las técnicas arquitectónicas reproducen, con mayor o menor insistencia, las jerarquías sociales. Está el modelo del campo militar, donde la jerarquía militar se lee en el mismo terreno por el sitio que ocupan las tiendas y los edificios reservados a cada uno de los rangos. Precisamente el campo militar, a través de la arquitectura, reproduce una pirámide de poder; pero es un ejemplo excepcional, como todo lo que es militar, privilegiado en la sociedad y de una simplicidad extrema.

— *Pero el plano mismo no siempre describe relaciones de poder.*

— No. Felizmente para la imaginación humana, las cosas son un poco más complicadas.

— *La arquitectura, por supuesto, no es una constante: posee una larga tradición a través de la cual se puede leer la diversidad de sus preocupaciones, la transformación de sus sistemas y de sus reglas. El saber de la arquitectura es en parte la historia de la profesión, en parte la evolución de una ciencia de la construcción, y en parte una reescritura de las teorías estéticas. ¿Qué es aquello que, en su opinión, es propio de esta forma de saber? ¿Se emparenta más con una ciencia natural o con lo que usted llamó una "ciencia dudosa"?*

— No puedo decir exactamente que esta distinción entre ciencias ciertas y ciencias dudosas no es de ningún interés —sería eludir la pregunta—, pero debo decir que lo que más me interesa es estudiar lo que los griegos llamaban la *tekné*,

es decir, una racionalidad práctica gobernada por un objetivo consciente. Ni siquiera estoy seguro de que valga la pena interrogarse incessantemente para saber si el gobierno puede ser objeto de una ciencia exacta. En cambio, si se considera que la arquitectura, así como la práctica del gobierno y la de otras formas de organización social, es una *tekné*, que es susceptible de utilizar ciertos elementos procedentes de ciencias como la física, por ejemplo, o la estadística, eso es lo interesante. Pero si se quisiera hacer una historia de la arquitectura, pienso que sería preferible encararla en el contexto de la historia general de la *tekné*, más bien que en el de la historia de las ciencias exactas o inexactas. El inconveniente de la palabra *tekné*, me doy cuenta de eso, es su relación con la palabra "tecnología", que tiene un sentido muy específico. Se da un sentido muy estrecho a la palabra "tecnología": se piensa en las tecnologías duras, en la tecnología de la madera, del fuego, de la electricidad. Pero el gobierno es también función de tecnologías: el gobierno de los individuos, el gobierno de las almas, el gobierno de sí por sí, el gobierno de las familias, el gobierno de los niños. Creo que si se reubicara la historia de la arquitectura en el contexto de la historia general de la *tekné*, en el sentido amplio de la palabra, se tendría un concepto rector más interesante que la oposición entre ciencias exactas y ciencias inexactas.

ÍNDICE

El cuerpo utópico	7
Las heterotopías	19
DANIEL DEFERT	
"Heterotopía":	
Tribulaciones de un concepto entre Venecia, Berlín y Los Ángeles	33
<i>Lenguaje y espacio</i>	35
<i>Utopías y heterotopías</i>	40
<i>Genealogía</i>	
<i>de los equipamientos colectivos</i>	45
<i>Poder, saber, espacio</i>	50
Espacios diferentes	63
Espacio, saber y poder	83

Esta edición, de 1500 ejemplares,
se terminó de imprimir en septiem-
bre de 2010 en Impresiones Sud
América, Andrés Ferreyra 3767/69,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires.