

# Los territorios de los otros: memoria y heterotopía

María García Alonso

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

**RESUMEN:** *¿Cuál es la relación entre la heterotopía y la memoria colectiva? ¿Podemos seguir hablando de heterotopías en un siglo en el que lo que es “propio de nosotros” y “de ellos” se halla en constante tensión, compartiendo la vida cotidiana? La propuesta de este texto es que resulta ya imposible definir este concepto como lugar en sí, ya que se encuentra siempre en relación con los parámetros de exclusión de los grupos sociales dominantes, que son cambiantes y negociados a medida que se van transformando las condiciones de la cotidianidad, con la irrupción de nuevos actores sociales o por alteración de las relaciones entre grupos preexistentes. Es papel de los gestores de la memoria colectiva reafirmar, retocar o incluso deshacer las condiciones de permanencia de estos “espacios-otros”, tanto a través de la práctica de su uso como del discurso sobre su significado.*

**PALABRAS CLAVE:** *heterotopía, gestores de la memoria colectiva, contraespacios, “espacios otros”.*

**ABSTRACT:** *What is the relationship between heterotopia and the collective memory? Can we still speak of heterotopias in a century in which what is owned by “us” and “them” is in constant tension, whilst still sharing daily life? The purpose of this text is to show that it is impossible to define this concept as the place itself, as it is always in relation to the parameters of exclusion from the dominant social groups, which are changeable and negotiable since they are changing the terms of everyday life due to the emergence of new social actors or by altering the relationship between pre-existing groups. It is the role of guardians of collective memory to assert, retouch or even destroy the conditions of permanence of these “other-spaces” both through its practical use, as well as the discourse about its meaning.*

**KEYWORDS:** *Heterotopia, guardians of collective memory, counter spaces, “other spaces”.*

Los “territorios de los otros”, las *heterotopías*, fueron definidos por primera vez por Foucault en los años sesenta como “espacios delineados por la sociedad misma, y que son una especie de contra-espacios; una especie de utopías efectivamente verificadas donde todos los demás espacios reales

que pueden hallarse en el seno de una cultura están a un tiempo representados, impugnados o invertidos". En la Francia de los sesenta todavía parecía posible detectar lugares comunes en los que la otredad no se hiciera evidente y, por lo tanto, se podían identificar aquéllos en los que la diferencia fuera la norma.

Desde estas primeras intuiciones del filósofo francés, la heterotopía se ha ido extendiendo hasta convertirse en el espacio paradigmático del mundo moderno. Para Doreen Massey [1999] es incluso una condición de todo espacio, ya que lo espacial es construido "como esfera de yuxtaposición o coexistencia de distintas narrativas, como el producto de relaciones sociales dinámicas. Los lugares son imaginados como articulaciones concretas de estas relaciones sociales. El lugar es un punto de encuentro poroso, abierto, híbrido" [Massey, 1999: 152].

¿Podemos entonces seguir hablando de heterotopías en un siglo en el que lo que es "propio de nosotros" y "de ellos" se halla en constante tensión, compartiendo la vida cotidiana? La propuesta de este texto es que resulta ya imposible definir las como lugares en sí, ya que se encuentran siempre en relación con los parámetros de exclusión de los grupos sociales dominantes, que son cambiantes y negociados a medida que se van transformando las condiciones de la cotidianidad, con la irrupción de nuevos actores sociales o por la alteración de las relaciones entre grupos preexistentes. En este sentido, su existencia puede ser efímera o de gran estabilidad. Es papel de los gestores de memoria reafirmar, retocar o incluso deshacer las condiciones de permanencia de estos "espacios-otros".

Podemos llamar gestores de memoria colectiva a las instituciones, grupos o individuos cuya interpretación de los hechos ocurridos es considerada como referente para una comunidad. Tan gestoras son las llamadas instituciones de memoria —normalmente organizaciones o fundaciones encargadas de la custodia material de los fondos documentales y la investigación que pueda ser relevante para comprender una época, un autor o un suceso determinado—, como las universidades —encargadas de generar versiones de la historia de las naciones, que luego es vulgarizada y transmitida a través de los manuales escolares hasta constituir un sustrato interpretativo que comparten cohortes generacionales—; los ancianos que conocen con detalle las genealogías y son los depositarios de los relatos y los saberes que constituyen el patrimonio de las familias; los especialistas rituales —con sus conocimientos esotéricos sobre las relaciones entre el mundo sobrenatural y el de la vida cotidiana—; las autoridades políticas —que normativizan la vida cotidiana para generar un orden basado en códigos morales que indican en cada momento lo que es correcto e incorrecto—, etcétera.

El papel de estos gestores es tanto más importante cuanto mayor control tengan sobre el acceso a la realidad que conforma los símbolos. Su hegemonía, por lo tanto, se basa en el control de las fuentes de las que bebe la historia (que es una de las disciplinas encargadas de distinguir entre lo que “es propio de nosotros” y “lo que es ajeno y propio de ellos, sean quienes sean ellos”) —los documentos, los monumentos, los relatos orales, etc.—, y en la instrumentación ideológica de la memoria a través de la instrucción, a la que Ricœur llama “memoria impuesta”.

En el plano aparente la memoria impuesta está equipada por una ‘historia’ autorizada, la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente. Una memoria ejercitada, en efecto, es una memoria enseñada; la memorización forzada se haya así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común consideradas como los acontecimientos fundadores de la identidad común [...] Un pacto temible se entabla así entre rememoración, memorización y conmemoración” [Ricœur, 2000: 116].

La labor depuradora (intencional o no) de estos gestores se basa tanto en el realce de lo recordado como en la administración de lo olvidado. Desde este punto de vista el pasado no puede considerarse inalterable. Si las gentes piensan, creen o saben —y estos tres verbos influyen de modo semejante en la vida de los colectivos— que algo ocurrió en un lugar, los distintos gestores de su memoria colectiva construyen y reconstruyen estos hechos una y otra vez, y los incorporan a su vida, condicionando sus actos en el presente enunciativo, que es variable, contextual y efímero. Por ello la relevancia que una sociedad otorga a un acontecimiento de su pasado es más importante que su existencia empíricamente comprobable. Poco importa descubrir si el mundo fue o no realmente creado por Dios en siete días, si hay poblaciones enteras dispuestas a matar o morir por defender esa idea.

Los territorios de la otredad son objetos privilegiados para entender el vínculo entre el tiempo y el lugar a través de una tradición compartida por un grupo social que los segrega de los lugares comunes, puesto que son construidos, consciente o inconscientemente, tanto a través de la práctica de su uso como del discurso sobre su significado.

¿QUÉ ES UNA HETEROTOPÍA?

La palabra heterotopía le llegó a Foucault desde la clínica. En el siglo XIX la Academia Médica de París, interpretando las teorías de Lébert, un médico

especializado en tumores, acuñó las palabras *heterotopía* —que se traduce al español como “error” de lugar— y *heterocronía* —que se traduce como “error” de tiempo— para designar a los órganos o tejidos que se encuentran desplazados del sitio donde se encuentran habitualmente.

Cuando Foucault aplicó el concepto al territorio —inspirándose en un texto de Borges en el que categorías lógicas que eran semánticamente incoherentes formaban parte de una misma clasificación alfabética—, se le ocurrió que una heterotopía sería un lugar real en el que se yuxtaponen espacios incompatibles que, en apariencia, solamente podrían estar juntos en la literatura. Para él, “lo imposible no es la vecindad de las cosas: es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas” [Foucault, 2008: 2].

Pero claro está que la realidad social, ésta que vivimos todos los días, se parece mucho a la enciclopedia china sobre la que escribió Borges. Y se parece tanto que es fácil hacer una analogía simplemente describiendo zonas de cualquier ciudad. Porque, entre otros lugares, en una urbe podemos encontrar:

- a) Templos (es decir, lugares en los que las personas creyentes entran y conversan con un ser superior al que llaman Dios y del que piensan que ha creado al mundo y sus criaturas, y donde, en el caso de las iglesias católicas, se realiza un ritual que convierte el pan y el vino en carne y sangre de su hijo Jesucristo, que después son consumidas por los fieles).
- b) Cementerios (lugares en los que viven los muertos, que son una especie de espejo de la ciudad de los vivos, que tienen sus calles, que tienen sus relaciones de vecindad, etc.).
- c) Barrios a los que las personas acomodadas no van.
- d) Barrios a los que las personas desfavorecidas no van.
- e) Zonas a las que no se puede ir de noche pero que de día son activos núcleos comerciales.
- f) Rutas por las que sólo pueden ir los autos.
- g) Instituciones que representan al Estado.
- h) Computadoras desde donde se accede a mundos virtuales y que se encuentran dentro de la intimidad cerrada de los hogares o en establecimientos públicos.
- i) Tiendas exclusivas donde se venden artículos que por su precio gran parte de la población no puede comprar.
- j) Zonas de tolerancia, donde las relaciones sexuales son una mercancía cuantificada.
- k) Etcétera.

Es solamente una muestra de la multiplicidad de realidades por las que podemos ir transitando a lo largo de un sólo día de nuestras vidas. Y esto además se complica bastante cuando hablamos del concepto, es decir, de los espacios virtuales, puesto que éstos son una ventana abierta a lugares que carecen de espacio físico donde desarrollarse, puesto que son intangibles. Realmente, si hay algún lugar en el que se yuxtaponen los mundos, ése es Internet, porque en él no hay ningún tipo de discriminación ni categoría, sólo existe la voluntad de fluir del sujeto cuando se enfrenta a su propia elección.

Por todo ello, podríamos pensar que la marcación espacial de la diferencia que implica la heterotopía es, como todas las diferencias, siempre “para” algún grupo, siempre en “relación con”, más que ser “en sí”, que es la idea que inicialmente parece tener Foucault.

Pensemos en una tienda donde se vendan Rolls Royce de amplia gama. Para alguien que tenga el poder adquisitivo suficiente para comprarlo y que se mueva en el ambiente en que esas compras son habituales, entrar en ella e interesarse por el precio, hablar con el dueño, probar el auto, etc., formará parte de su cotidianidad. Para gran parte de la población estas tiendas están vedadas, las personas no se atreven a entrar porque temen no saber cómo comportarse en ellas, o no ir vestidas de la manera adecuada para ser tratadas como posibles clientes, o bien, porque no cuentan con la red de relaciones donde se acostumbra comprar esos vehículos. Para esta parte de la población esa tienda de Rolls Royce es un lugar heterotópico, porque en él se yuxtaponen dos condiciones que se excluyen: por un lado es un lugar de venta, y por otro es un lugar donde se impide la compra para quien no esté dentro del exclusivo club de los que pueden gastarse ese dinero. Un golpe de suerte en la lotería o un abaratamiento de los precios por un cambio en el sistema productivo pueden transformar las condiciones de acceso y, por lo tanto, modificar también la consideración de heterotopía para ese grupo determinado que poco tiempo antes miraba con admiración y recelo desde la vidriera.

En su texto sobre los “espacios-otros”, escrito en 1967 pero publicado hasta 1984, Foucault amplía sus argumentaciones sobre las heterotopías y comienza reflexionando sobre la naturaleza espacial del pensamiento del siglo xx, articulado en torno a nodos de comunicación y no volcado hacia la historia, y, por lo tanto, al tiempo como el siglo xix. Es curioso contrastar cómo en este siglo xxi, la crítica al poder que se ejerce a través de la violencia estructural o explosiva (que entró en el pensamiento contemporáneo en gran medida gracias a Foucault) y de la memoria, que viene a ser una vuelta a la reflexión sobre el tiempo, aunque vinculado con la autoridad de

la historia de un modo distinto que en el siglo XIX, parece articularse sobre la desterritorialización (el lugar sin territorio).

Como Foucault compartía con el resto de los estructuralistas franceses, el convencimiento de que la lógica de lo posible se basaba en oposiciones binarias distinguía las siguientes oposiciones espaciales admitidas por él como cosas naturales, que en su época no habían sido todavía puestas en cuestión ni por las instituciones ni por la práctica: “las relativas al espacio público y al espacio privado, espacio familiar y espacio social, espacio cultural y espacio productivo, espacio de recreo y espacio laboral” [Foucault, 2009: 2].

Una de las características que precisa mejor en este escrito que en los anteriores es que cada heterotopía tiene una función concreta y determinada dentro de una sociedad dada, y que una similar extrapolada a otra cultura puede tener otra función e incluso ser considerada como un lugar común.

Para él todas las heterotopías son construidas por las sociedades, digamos “conscientemente”, como parte de las mismas para poder pensarse como homogéneas y cohesionadas. Los mecanismos de construcción de la otredad son artefactos netamente culturales, que nos hablan de la historia de las interrelaciones entre distintos grupos de seres relevantes para una cultura. Y las prácticas de contacto entre estos grupos que se reconocen como diferentes también van variando. Pensemos, por ejemplo, en la desaparición de los campos de batalla, que eran las heterotopías donde se desarrollaba el escenario de la violencia hacia los otros.

Por otro lado, introduce nuevos matices al concepto de heterocronía. Habla por ejemplo de la especie de “tiempo acumulativo”, que se halla en bibliotecas, museos y archivos, que considera heterotopías propias de la modernidad, pues aunque comenzaron con los gabinetes de curiosidades que empezó a acumular la nobleza a partir del siglo XVI, es en la actualidad cuando se han democratizado y generalizado a través de lo que se denomina “patrimonio”:

La idea de acumularlo todo, la idea de formar una especie de archivo, el propósito de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de habilitar un lugar con todos los tiempos, que está él mismo fuera de tiempo, y libre de su daga, el proyecto de organizar de este modo una especie de acumulación perpetua e indefinida del tiempo en un lugar inmóvil es propio de nuestra modernidad” [Foucault, 2009: 4].

El arquitecto Jorge Blasco [Blasco, 2002] ha desarrollado esta idea y habla de las “Culturas de archivo” para referirse a las sociedades contemporáneas. Aunque no hay que perder de vista que la necesidad de archivar

convive en las mismas culturas con la necesidad de destruir. De hecho, el proceso de archivo es un proceso de segregación de una información que resulta relevante comparada con otra que no lo es y que debe ser destruida. Los criterios por los que se selecciona una y se destruye otra son del mismo tipo que los que le permitían a Bauman decir que el Estado nazi gobernaba Alemania como un jardín del que había que arrancar las malas hierbas para que el conjunto resultara armonioso.

#### CONTRADICCIONES DEL CONCEPTO DE HETEROTOPÍA

En los distintos textos de Foucault se aprecia la extraordinaria dificultad para distinguir, en la vida cotidiana, lo heterogéneo de lo heterotópico. Cuando, por ejemplo, en “Los espacios-otros” habla de la fenomenología de Bachelard, comenta lo siguiente:

Las descripciones de los fenomenólogos nos han hecho ver que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, antes bien, en un espacio poblado de calidades, un espacio tomado quizás por fantasmas: el espacio de nuestras percepciones primarias, el de nuestros sueños, el de nuestras pasiones que conservan en sí mismas calidades que se dirían intrínsecas; espacio leve, etéreo, transparente, o bien, oscuro, cavernario, atestado; es un espacio de alturas, de cumbres o, por el contrario, un espacio de simas, un espacio de fango, un espacio que puede fluir como una corriente de agua, un espacio que puede ser fijado, concretado como la piedra o el cristal” [Foucault, 2009: 2].

Estas descripciones podrían atribuirse perfectamente a cualquier espacio de los denominados heterotópicos. Y ésta es una de las principales críticas que se puede hacer a las intuiciones de Foucault: que, más que en la realidad que le rodea, esta distinción está sobre todo en su cabeza, una cabeza francesa de mediados del siglo xx y, sobre todo, una cabeza que creó un modo especial de percibir cómo el poder ha ido transformando los cuerpos y las mentalidades hasta infiltrarse en todos los resquicios de la vida cotidiana. Él y los que avanzaron en el estudio de la represión encubierta en todo el entramado social (como Bourdieu) han modificado sustancialmente el pensamiento sobre este tema. Después de ellos es imposible seguir considerando que los “lugares-otros” son tan fácilmente distinguibles como lo eran antes que ellos sembraran la sospecha de hasta qué punto habíamos incorporado los instrumentos represivos. Ya no es posible distinguir

entre espacios de dominación y espacios de transgresión, como podría hacer Foucault: sólo cartografiar lugares de especial tensión.

Ni siquiera al hablar del poder del Estado podemos considerarlo como coherente y unidireccional. El Estado en la práctica social (no en su definición filosófica o política) es un conjunto de poderes públicos de distinto ámbito territorial, que funciona siempre a partir de la interpretación del poder que hacen los empleados públicos encargados de ejercerlo. Funciona como un entramado de instituciones prácticas y teóricas interrelacionadas. Esto es muy palpable en Estados como el español, que es una monarquía constitucional que reina pero no gobierna, formado por 17 comunidades y ciudades autónomas —que tienen transferido el poder en todos los ámbitos menos en el de la defensa interior y exterior y la justicia— y millares de municipios. En muchos casos los partidos políticos que están en el gobierno municipal, autonómico y nacional no coinciden, y la vida cotidiana se desenvuelve dentro de esa compleja interrelación.

Por lo tanto, las heterotopías, que por definición se encuentran “fuera” de la vida social “ordinaria”, están necesariamente “dentro” de la vida “ordinaria”, pues es ya condición de cotidianidad el transitar constantemente entre los mundos de los otros, unos otros que comparten o no las mismas normas de actuación que uno mismo.

A través de las heterotopías se nos revela en el “aquí” y en el “ahora” la extraordinaria finitud de la globalización. Desde el punto de vista del caleidoscopio de los otros, cualquier sociedad y, por lo tanto, cualquier lugar que ésta ocupe, sólo puede pensarse desde la fragmentación, puesto que lo que llamamos “sociedad” es fundamentalmente una construcción intelectual cuyos límites son ambiguos y dependen de la escala que se aplique, de la ideología que tenga el que la aplique y de su grupo de referencia, que le impide ver lo que no está acostumbrado a ver (pensemos por ejemplo en las novelas policíacas en las que el asesino es el cartero o el mayordomo porque es la persona que resulta transparente y pasa desapercibida en las casas de las clases altas).

Foucault lee el espacio, desde un punto de vista estructuralista, de una forma gramatical, esto es, como si realmente tuviera lugares estancos que fueran a oponerse entre sí, lo que impide la visión de los lugares intersticiales (las tierras de nadie) y fronterizos que son tan importantes para comprender las dinámicas sociales. En definitiva, cristaliza la oposición centro-periferia social y espacial.

En general, aunque el concepto es problemático, ha resultado fructífero para la reflexión, sobre todo en la geografía y el urbanismo a partir de los trabajos de Soja (que creó una cátedra de Heterotopología en la Universi-

dad de California en Los Ángeles) y en los estudios culturales a partir de Hetherington.

El uso que hace Soja del concepto se vincula a la afirmación de Foucault de que toda distribución del espacio es un ejercicio de poder y, por lo tanto, se utiliza el diseño en las ciudades contemporáneas para restringir el paso y el uso de los espacios públicos a los sectores de la población que no son gratos al gobierno de las ciudades. De ahí que las comunidades segregadas sean para él “formas materializadas de discurso”. Su laboratorio de experimentación es la ciudad de Los Ángeles.

El aporte más destacado de Hetherington es redefinir la heterotopía como un lugar en el que se produce un orden social alternativo, a veces como expresión de una utopía que puede convertirse en regla para el futuro de la sociedad una vez que es ensayada con éxito en una especie de laboratorios de experimentación controlada. La crítica que les hace Saldanha, además de su eurocentrismo (del que también acusa a Foucault y a Soja), es que sigue pensando que hay una norma y se pregunta ¿alternativo a qué?

Que la emergencia de la modernidad consista en el utopismo, la transgresión y la subversión es innegable. Pero simplemente seleccionando unos espacios y etiquetándolos de ‘heterotópicos’ se simplifica la heterogeneidad de las luchas por el poder y las diferencias regionales que constituyen la modernización [Saldanha, 2008: 2090].

Yo añadiría también que el utopismo, la transgresión y la subversión no sólo forman parte de la modernidad, sino que son inherentes a la vida en sociedad. El conflicto y la disidencia están siempre presentes, como una parte constitutiva de la vida social, formada por grupos con complejas relaciones y distintos intereses, a menudo enfrentados, y también son motores de sus transformaciones colectivas. De hecho, gran parte de las instituciones en todas las culturas se dedican a su prevención, arbitraje y resolución, y muchos filósofos y politólogos han afirmado a lo largo del tiempo que en el conflicto está el origen de los Estados, los cuales surgen para controlar los derechos y las obligaciones de las poblaciones cuando su organización implica desigualdades políticas y económicas.

Comparto con Genocchio la opinión de que:

La heterotopia es así más una idea sobre el espacio que cualquier espacio actual. Es una idea que insiste en que el orden de los sistemas espaciales es subjetivo y arbitrario, del que sabemos menos de su totalidad de lo que debemos presuponer. Es una idea que consecuentemente produce y teoriza sobre el espacio como

transitorio, contestatario, plagado de lapsus y puntos de ruptura [Genocchio, 1995: 43] [Saldanha, 2008].

La existencia de lugares que en un mismo momento histórico se encuentran en un terreno físico cercano, y que simultáneamente plantean diferentes modos de organización espacio-temporal, ponen en cuestión la existencia de un único modelo espacio-temporal y, por lo tanto, estimulan el pensamiento para crear explicaciones más comprensivas.

En esta misma línea está el trabajo de Topinka.

Basándome en el entendimiento de que las heterotopías son lugares que hacen legible el orden, sostengo que la heterotopología puede ser contextualizada dentro del argumento más importante apuntado en esos textos [*Las palabras y las cosas* y los *Espacios-otros*]: esto es, que el conocimiento se produce por un choque de fuerzas. Ofreciendo un punto de vista alternativo a las críticas que ven las heterotopías como lugares de resistencia, consideraré que las heterotopías no son fundamentalmente lugares de resistencia al poder, sino lugares en que este poder se reorganiza. Cambio el foco desde la resistencia a la intensificación del conocimiento para examinar cómo las heterotopías hacen el orden legible. Aquí la metáfora de la mesa de operaciones es útil: los objetos se hacen reconocibles (*become knowable*) porque el espacio entre los objetos en la mesa de operaciones nos permite separarlos en entidades discretas. Al yuxtaponer y combinar muchos espacios en un sólo lugar, las heterotopías problematizan el conocimiento recibido al revelarnos y desestabilizar el terreno, es decir, la mesa de operaciones sobre la que ese conocimiento es construido. Seguramente, esta desestabilización puede ofrecer una vía de resistencia. Así, un cambio de foco desde la resistencia a la producción del conocimiento revela cómo las heterotopías hacen el orden legible alejando el foco para que podamos ver muchos espacios en un mismo lugar [Topinka, 2010: 56].

En esta última frase de Topinka, más que emplear la palabra “espacios” como lugares significativos para un colectivo pero no necesariamente para otro, yo utilizaría “territorios”, y tampoco les daría la misma significación (un memorial para las víctimas de una batalla no provocará las mismas emociones en los vencedores que en los vencidos).

De todas las definiciones que he escuchado, la que más se asemeja a lo que entiendo por este concepto aparece en una ponencia del investigador sevillano Manuel Herrera [2006] (inspirada en Soja, Hook y Vrdoljak): “La heterotopía es, por lo tanto, una formación de espacios diferenciales mediante sistemas simbólicos y políticos de control social”. Y es aquí, en esta

interacción de lo simbólico y lo político en el espacio, donde lo narrativo (lo que se dice) y la práctica (lo que se hace a partir de lo que se dice o como consecuencia de ello) se entrecruzan y se perpetúan a través de la memoria colectiva, que actúa como legitimadora o detractora de los motivos que justifican las heterotopías. De ahí la gran importancia de la “invención de la tradición” para la consolidación de estos espacios-otros que se convierten, en palabras de Soja, en “formas materializadas de discurso”.

Pero el viaje del discurso a la acción sobre el espacio no actúa en una sola dirección sino que aquél puede producirse también como una necesidad de narrar lo que podríamos llamar “espacios heridos”, que emergen en la vida social de modo violento e inesperado a consecuencia de catástrofes humanas o naturales.

Podríamos pensar las sociedades como formadas por archipiélagos de heterotopías articuladas a través de vías de comunicación, reales o virtuales, donde es casi imposible percibir una cultura compartida por todos los habitantes de una localidad, como afirma Degoutin refiriéndose a las ciudades que poseen comunidades cercadas:

La ciudad es una serie de enclaves que no se mezclan en una formación única, un archipiélago de microcosmos privados interconectados por varias redes.

La mayor parte de las comunidades cercadas alrededor del mundo aparecen de este modo en zonas urbanas. Participan de la misma lógica que los parques temáticos, los centros comerciales, los campus universitarios, los parques empresariales, los aeropuertos, los museos, etc. Todos son construidos de modo privado, tienen el acceso controlado y físicamente separado del mundo exterior. Crean su propio espacio público.

Las comunidades cercadas son solamente la parte más visible de un fenómeno general: la segmentación social y étnica de la ciudad en una red de distintas piezas [Degoutin, 2003: 1].

De este modo, la sociedad sería menos que la suma de sus partes, pues cada uno de estos lugares, que se desarrollan de modo independiente, posee sus propias reglas del juego y una gran complejidad de relaciones. Los Estados luchan por mantener su carácter de árbitros y rectores de esta diversidad a través de la ley, manteniendo una cierta ficción de jerarquía de poder, pues todavía son los encargados principales de dar sentido a la globalidad a través de las múltiples agencias de memoria sobre las que ejercen su control (medios de comunicación, universidades, etc.). Sin embargo, las entidades multinacionales y las bolsas internacionales, y los distintos grupos de presión, o bien, los que reivindican su diversidad étnica y sus

derechos de propiedad y justicia tradicional en Estados multiculturales, se encargan de hacer cada vez más complicada esa tarea.

Haciendo un resumen de las distintas aplicaciones que ha tenido la expresión heterotopía en los autores contemporáneos, Hetherington distingue seis tipos diferentes de espacios heterotópicos:

1. Lugares que se construyen como incongruentes o paradójicos porque en ellos se producen prácticas sociales transgresoras, que han sido analizados sobre todo a partir de estudios de género (como comunas, prostíbulos, locales de alterne homosexual, etc.). Beatriz Preciado propone la expresión *pornotopía* para referirse a los lugares en los que quedan alteradas las costumbres sexuales.
2. Lugares ambivalentes o ambiguos por la heterogeneidad de significados que se les atribuyen y donde estos significados son cambiantes o incluso contrastados. En esta línea se encuentran los estudios de Soja sobre Los Ángeles.
3. Lugares misteriosos o peligrosos, lugares marginales propiamente dichos.
4. Lugares que se definen por su absoluta perfección, sobre todo si están rodeados de otros que no lo son.
5. Lugares marginalizados por la espacialización social dominante.
6. Formas incongruentes y contradictorias de discurso.

Para él, lo que une a todos estos espacios es que en ellos se producen formas alternativas de organización. No se trataría, por lo tanto, de oponer orden a desorden y a caos, sino un orden a otro modo distinto de ordenación.

Considera que la heterotopía es:

[...] la combinación heterogénea de aspectos materiales, prácticas sociales y acontecimientos que están localizados en un lugar y que adquiere su representación en contraste con otros sitios [...] La heterotopía existe cuando la relación entre sitios es descrita por una diferencia de representación definida por sus modos de organización social. Por ejemplo, colocar un festival al lado de una prisión constituye una relación heterotópica, pues cada espacio es usado en una misma sociedad de modos muy diferentes [Hetherington, 1997: 8].

Por tanto, la práctica social hace posible pensar lo imposible. Sin embargo, siguiendo el razonamiento de Hetherington sobre las diferencias de representación que se encuentran en los distintos espacios, me gustaría re-

tomar una idea que está en la base de las primeras reflexiones de Foucault sobre el texto de los animales de la Enciclopedia china: la importancia de las categorías lógicas en tanto que “etiquetas” con las que organizamos nuestra experiencia. Por ejemplo, cada cultura tiene un catálogo socialmente consensuado de los espacios que considera sagrados y también incorpora, de modo que ya es inconsciente, una clasificación de lo que se puede y no se puede hacer en estos espacios. No existen lugares sagrados por sí mismos, ni el modo de comportarse en ellos es universal. Recuerdo que en un viaje a China se me ocurrió salir a un jardín en Suzhou a fumar un cigarro. Venía de Europa, en donde está prohibido fumar en el interior de los edificios públicos, pero no afuera, por muy jardín público que fuera. Rápidamente un guarda se acercó a recriminarnos de malos modos porque estábamos perturbando el *feng sui* del lugar y eso podía tener consecuencias dramáticas. La naturaleza es sagrada y tiene su equilibrio, y cualquier circunstancia que cambie ese equilibrio desequilibra el resto del mundo y de sus habitantes.

Otro aspecto sobre el que debemos reflexionar es el de las posibles diferencias entre las heterotopías de una sociedad y las funciones que la hacen posible. Un cementerio, el sitio donde se depositan los muertos, ¿es un lugar que ejerce una función social y, por lo tanto, es una parte constitutiva de la misma sociedad, como lo son los ayuntamientos o los mercados, o se trata de un lugar-otro y, en consecuencia, escindido de lo considerado lugar-de nosotros? ¿Dónde se encontraría ese lugar-nuestro si nos encontramos constantemente transitando lugares que nos son extraños o ajenos?

En mi opinión no existe una distinción tajante entre los dos tipos de lugares porque, al igual que la identidad, la “mismidad” o la pertenencia son relacionales, fluidas, efímeras, coyunturales, contextuales y narrativas, y como tales tienen sus modas, sus estilos y sus alianzas. Así, el cementerio de nuestro pueblo puede ser parte de un lugar-nuestro si entendemos que en él se encuentran nuestros muertos y no los de otros, o una heterotopía si lo vemos desde el punto de vista de la distinción tajante entre los muertos y los vivos. En el ejemplo anterior, el de la tienda de Rolls Royce, un cambio de nuestra fortuna puede convertirnos en usuarios habituales de sus servicios, deshaciendo la yuxtaposición de sentido que produce la imposibilidad de comprar en un sitio dedicado a la compra, del mismo modo que un revés de la misma nos prohibirá el paso.

Desvío, por lo tanto, el énfasis dado por Foucault a la función (en tanto que él entendía que existía una sociedad con límites definidos) por creer que no es tanto la función la que marca esos lugares como lugares-otros, sino la práctica de uso y la narrativa asociada a ese uso la que va creando la per-

tenencia, que de mantenerse las condiciones, tendrá una duración dilatada en el tiempo, pero que puede verse bruscamente suspendida por múltiples motivos.

#### HETEROTOPÍA Y RITUAL

Para entender cómo funcionan estas prácticas tenemos que hablar del papel de los rituales en la vida social. Un ritual está formado por una serie de actos y conductas formales, consensuadas y repetidas en sus elementos básicos, que se consideran de carácter excepcional (no rutinario) y a las que se atribuye una eficacia simbólica, esto es, que producen efectos transformadores en la existencia cotidiana del grupo que lo realiza. Los rituales perviven mientras pervivan las condiciones que los hacen necesarios. No son actos puntuales, sino procesos, y lo son tanto desde un punto de vista diacrónico como sincrónico. Diacrónico porque van transformándose con los cambios que se producen en la sociedad y rápidamente son interiorizados como tradicionales y “de toda la vida”, y sincrónicos porque cada ritual está compuesto por varias partes indisolubles unidas por momentos de transición.

A la hora de incorporar a la heterotopía como un concepto interesante para pensar dentro de distintas disciplinas, a menudo se ha hecho referencia a la liminalidad de los rituales para sugerir que existen lugares en los que ésta se manifiesta de modo más acusado y, por lo tanto, están más preparados que otros para que en ellos se produzcan esas transformaciones. Pensemos por ejemplo en los cementerios, las iglesias, los hospitales, etcétera.

De hecho, la incorporación de este concepto tanto a la geografía como a los estudios culturales ha llegado a través de las investigaciones de Víctor Turner. Para él los actos que marcan esta liminalidad son aquellos que transgreden las normas consideradas como correctas en la vida cotidiana, como un momento simbólico que había que superar para llegar a la reintegración dentro de un nuevo estatus. En todo caso, los lugares por sí mismos nada significan sin la práctica social y sin la transmisión, organizada narrativamente, de lo que sucede en ellos.

Es por medio de esos dos mecanismos que las heterotopías se crean, se transforman y pueden destruirse y pasar a formar parte de los lugares comunes. O viceversa: hay circunstancias que pueden convertir un territorio que nos resulta muy conocido, que transitamos habitualmente, en un lugar heterotópico: desde lo más privado como puede ser el hogar. El hogar se puede transformar en una heterotopía para la persona que lo construyó

junto a otra de la que ahora se quiere separar o, a un nivel más sistemático, cuando los hogares son tratados como parte de los campos de batalla de las políticas terroristas de Estado o de grupos armados. Un trabajo muy interesante sobre la violencia de Estado en Brasil y Argentina, desarrollado por Antonius Robben [2000], un antropólogo holandés, muestra cómo para inscribir el sufrimiento dentro del cuerpo de sus víctimas se introducía en los manuales instrucciones precisas para desestructurar los hogares, raptando a las personas dentro de sus dormitorios, en los lugares donde no sólo eran más vulnerables, sino también donde la huella de la violencia sería más traumática: donde las personas se creían a salvo. El hogar que ha sufrido el asalto y la violación, donde se ha instalado el dolor, se convierte en un lugar extraño para los que lo habitaban. En este caso quizás tenga sentido hablar de la cualidad de lo siniestro, en el sentido freudiano del término, que es aquél en que los espacios y las personas conocidas se ven transformados hasta que no se reconocen plenamente: son pero no son.

Las heterotopías son rápidamente activadas (y a menudo desactivadas) en los procesos de violencia, sobre todo cuando ésta no es estructural, sino que hace crisis puntual en algún territorio comunitario.

La azarosa vida social va transformando los lugares cotidianos en "lugares-otros", y sólo es posible categorizarlos contextualmente en un momento concreto de la historia y en un momento concreto del día, de la noche, del año, etc. Los centros degradados en las grandes ciudades occidentales de noche o los centros activos de las ciudades musulmanas en Ramadán, cuando no es posible consumir alimentos antes de la caída del sol, son un ejemplo de ello.

Es posible también que la gestión diferencial del tiempo que se produce dentro de cada heterotopía sea más diferencial para algunos que para otros. Es decir, aun compartiendo los mismos espacios públicos, las mismas calles, las mismas rutinas, la gestión diferencial del tiempo burocrático y administrativo convierte a los países en inmensas heterotopías para los extranjeros y, especialmente, para aquellos que carecen de los papeles que avalen su permanencia. En la modernidad se produce el "paradigma de la identificación a la inversa". Con la destrucción de los mecanismos de identificación "cara a cara", para la cual la presencia de papeles acreditativos era un privilegio de los nobles (que debían acreditar sus linajes) y no una obligación, aparece esa figura molesta del "sin". La obligatoriedad de la presentación de documentos de identidad, y la constante y compulsiva necesidad de presentarlos para acreditar cualquier cosa (entrar en edificios públicos o pagar con tarjeta de crédito), convierte a los que no los tienen en desconocidos y, por lo tanto, en posibles sospechosos [About y Denis,

2011: 72]. La existencia de visados de entrada convierte a los Estados en “fortalezas”.

Cuando el tiempo hace crisis (en el sentido griego del término, es decir, que crea un nudo a partir del cual se produce un cambio significativo) irrumpe y transforma la percepción y la vivencia del espacio. En otros casos la ritualización del tiempo es la que transforma y renueva los territorios sagrados, como en el caso de las romerías. Fronteras invisibles son creadas y desmontadas a través de los rituales. Ya que los lugares heterotópicos son espacios en tensión, debido sobre todo a la confrontación de narrativas que los rodean, el proceso narrativo puede “amansar” una heterotopía de crisis producida por la violencia para transformarla en otro tipo de heterotopía: el lugar de memoria. Los cementerios se transforman en museos o en jardines; las ciudades arrasadas en parques arqueológicos.

Otras heterotopías se activan cíclicamente en territorios de la cotidianidad gracias a acciones colectivas relacionadas con el contacto de los hombres con los poderes superiores, ya sean divinos (ejemplo de ello son las romerías, las fiestas patronales o vecinales) o humanos (un ejemplo son las efemérides de las patrias). Estos espacios para el contacto mantienen sus potencialidades latentes normalmente de un año para otro mediante la celebración, siendo activadas en fechas fijas. A través de los rituales estos lugares sirven para renovar las lealtades que los grupos tienen hacia esos poderes que exceden los límites de lo local: los dioses en el caso de las celebraciones religiosas o el Estado en el caso de las civiles.

En una procesión el recorrido de las imágenes sagradas, desde una iglesia de origen (donde una imagen se encuentra habitualmente) hasta el santuario de destino, clausura un espacio simbólico a través del sacrificio de los fieles, que permanece abierto e inactivo durante el resto del año. El paseo de la imagen marca un espacio-tiempo de excepción que no sólo se manifiesta a través de milagros, sino que sirve para el establecimiento de alianzas entre grupos de vecinos o de visitantes durante la acampada, que en ambos casos dura días. Lugares descentralizados se convierten en el centro de la actividad, ya que los santuarios normalmente se encuentran alejados de los núcleos habitados, y los romeros que comienzan las tradiciones suelen ser personas o grupos sin poder político o económico, como pastores o descendientes de esclavos. Estos poderes divinos descentralizados suelen aparecer a partir de visiones individuales en momentos de crisis política o social.

Las celebraciones civiles han sido muy estudiadas por el equipo de historiadores liderado por Pierre Nora, quien creó la expresión “lugares de la memoria” para designar a aquellos sitios que, en ausencia de una memoria

espontánea de las personas, inducen la evocación a través de alguna inscripción o monumento. Este tipo de lugares refuerzan, a través de conmemoraciones y aniversarios, el poder de los distintos Estados sobre las vidas de sus ciudadanos.

Aunque Nora lo vincula a un fenómeno moderno —relacionado con la brusca transformación de los modos de vida y de transmisión de experiencia que se produjeron con el desplazamiento de población del campo a la ciudad, la desaparición de un modo de vida agrario transmitido oralmente y las guerras de los siglos *xix* y *xx*—, este recurso había sido ya muy empleado por los romanos y después por el cristianismo, que a medida que se fue institucionalizando como la religión predominante en algunos países, fue marcando el territorio con los símbolos que permitieran a los fieles conocer y recordar los momentos más importantes de la vida y pasión de Cristo, como los viacrucis o las cruces en los caminos.

Porque no todos los lugares de la memoria son del mismo tipo, ni se señalizan del mismo modo. No hay que olvidar que los lugares de la memoria construidos con materiales impercederos —tanto los monumentos conmemorativos como las placas, las estatuas que representan a líderes, etc.— implican una apropiación del espacio público —plazas, calles, fachadas, etc.— para consolidar y difundir una información a través de un símbolo. Así, el acto de colocar una placa puede analizarse tanto desde el punto de vista del recuerdo de su contenido —como hace Nora— como del propio acto legitimador que supone el que los poderes establecidos permitan o incluso propicien su colocación. Los motivos por los cuales se llega a esa inscripción de la memoria en el espacio colectivo son muy variados, pero en todo caso se encuentran profundamente relacionados con las estructuras de poder que lo hacen posible y que, en gran parte de los casos, utilizan este medio para perpetuarse ideológicamente.

Existe, por lo tanto, una relación muy estrecha entre los regímenes políticos y sus símbolos espaciales, hasta el punto de que todo cambio en los primeros implica una transformación de los segundos. Cuando el recuerdo que intentan despertar estos símbolos se convierte en una presencia socialmente incómoda, que ya no puede ser defendida por la fuerza o por el consenso, puede llegarse a una auténtica lucha entre memorias divergentes por el derecho a estar representadas en el espacio público.

Las memorias colectivas silenciadas pero latentes en todos los conflictos, así como las más cotidianas que conforman la tradición oral de familias y grupos humanos, también tienen sus lugares de memoria, cuyos territorios físicos de rememoración no están señalizados de un modo tan visible como los ejemplos anteriores. Los espacios aparecen marcados con materia-

les efímeros: improvisadas cruces de madera, flores en caminos y cunetas, fotografías colocadas con esmero en altares familiares dentro de las viviendas, detalles apenas perceptibles para un ojo no avisado.

La marcación espacial puede servir también para pacificar a través de la narración y la representación monumental el recuerdo de un suceso doloroso para la comunidad. Paul Ricoeur definía como “deber de memoria” el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí. Si este deber de visibilizar el dolor de las víctimas se ha convertido en una obligación ética, al mismo tiempo la exhibición demasiado explícita de las heridas sociales puede perpetuar el sufrimiento. La utilización de metáforas visuales (símbolos alegóricos que representan una idea) permite honrar a las víctimas a través del reconocimiento público del daño que sufrieron y, por lo tanto, cumplir con el deber de memoria sin despertar a la vez el daño colateral de un recuerdo demasiado vivo que impida superar el duelo. Esta estrategia viene siendo utilizada por el arte fúnebre, plagado de alegorías de la muerte.

La institucionalización de las heterotopías-función se produce por la recurrencia de los contactos con los “otros” a los que no se puede controlar y que se consideran instancias superiores. Iglesias, escuelas, museos, bibliotecas, bancos, hospitales, juzgados, administraciones del Estado, cementerios, etc. son diseñados para gestionar los modos correctos de realización de ese contacto. Los lugares sólo le dan una expresión espacial y, por lo tanto, material a relaciones de carácter simbólico, político y/o productivo. Cada una de estas heterotopías presenta su propia relación con el tiempo, muchas veces mítico. Mientras más se pueda reforzar este carácter mítico del origen de una institución, más posibilidades habrá de que permanezca.

#### BIBLIOGRAFÍA

**About, Ilsen y Vincent Denis**

2011 *Historia de la identificación de las personas*, Barcelona, Ariel.

**Bauman, Zygmunt**

1998 *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur.

**Blasco, Jorge**

2002 *Culturas de archivo/Archive cultures*, Barcelona, Fundación Antoni Tàpies/Universitat de València/Universidad de Salamanca.

**Borges, Jorge Luis**

1952 "El lenguaje analítico de John Wilkins", en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur.

**Degoutin, Stéphane**

2003 "Los Angeles and the Logic of the Private Urban System", <<http://www.nogoland.com/urban/publications/pretoria/sdpretoria.pdf>>, consultado el 20 de agosto de 2012.

**Foucault, Michel**

1985 [1969] *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Barcelona, Siglo Veintiuno Editores.

2008 [1966] "Topologías (dos conferencias radiofónicas)", *Revista Fractal*, núm. 48, <<http://www.fractal.com.mx/RevistaFractal48MichelFoucault.html#>>, consultado el 5 de mayo de 2011.

2009 [1967] "Los espacios otros", *Cuatro Tap Anteproyecto*, <<https://docs.google.com/document/d/1A9XHxF6IEx-usipxhs2iFcnlqoxPF1WL4ZquozbnG78/edit?pli=1>>, consultado el 3 de enero de 2015.

**García Alonso, María**

2008 "Memoria, territorio y otros simulacros", en Beatriz Nates (comp.), *Conjuntos: miradas eurolatinoamericanas al estudio transversal del territorio*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 23-37.

**Genocchio, B.**

1995 "Discourse, Discontinuity, Difference: the Question of Other Spaces" en S. Watson and K. Gibson (eds.), *Postmodern Cities and Spaces*, Oxford, Blackwell, 35-46.

**Herrera Usagre, Manuel**

2006 "Segregación espacial y comunidades cercadas: la heterotopología del miedo y la seguridad", ponencia presentada en el marco del taller "Capital y territorio. ¿La construcción de un sueño?", Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.

**Hetherington, Kevin**

1997 *The Badlands of Modernity. Heterotopia and Social Ordering*, Nueva York, Routledge.

**Massey, Doreen**

1999 "Imaginar la globalización: las geometrías del poder del tiempo-espacio", en Abel Albert y Nuria Berroch, *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*, Barcelona, Icaria.

**Nora, Pierre**

2008 *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, José Rilla (comp.), Montevideo, Trilce.

**Preciado, Beatriz**

2010 *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la Guerra Fría*, Barcelona, Anagrama.

**Robben, Antonius C. G. M. y Marcelo M. Suárez-Orozco**

2000 *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press

**Ricoeur, Paul**

2000 *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

**Saldanha, Arun**

2008 "Heterotopia and Structuralism", *Environment and Planning*, vol. 40, pp. 2080-2096.

**Soja, Edward W.**

2008 *Postmetropolis*, Madrid, Traficantes de Sueños.

**Topinka, Robert J.**

2010 "Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces", *Foucault Studies*, núm. 9, septiembre, pp. 54-70.

**Turner, Víctor**

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.