

El problema del “lugar” para una sociología del exterminio.

Una aproximación a los conceptos de utopía y heterotopía.

“En el Lugar, estamos condenados a conocer el Mundo, por lo que él ya es,
pero también por lo que aun no es. El futuro es nuestro punto de referencia”

Milton Santos

Lugar. El *topos* que “cayó fuera del espacio”.

Cuando hablamos de un “problema del lugar” no nos referimos solamente a algo que podría ser una molestia para disciplinas como la sociología. También nos referimos a una capacidad que, en su afán científico, la sociología tiende a descuidar: la del pensamiento problemático. “Problemático” significa, en principio, necesidad de exploración. También significa un compromiso por omitir axiomas innecesarios que anulen la intención reflexiva. Una sociología suficientemente problemática es, entonces, una sociología exploratoria. Una que tiende múltiples tentáculos hacia abordajes desde otros saberes. Lo problemático es, como dice Deleuze, “a la vez, una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo” (2005: 46).

En su cuarta *Física*, Aristóteles dedica cinco capítulos al concepto de “lugar”. Elemental para la geografía, va a cobrar más tarde una relevancia similar para la arquitectura, pero también para la informática y la etnografía. Sin embargo, la sociología podría tener derecho a no estar interesada en él si no implicara relaciones. Eso que Aristóteles describía como “lugar” parecía estar más cerca de nuestra noción contemporánea de espacio, estrechamente relacionado con el desplazamiento. Todavía lejos de diferenciarse del lugar, el espacio aristotélico no se anunciaba independiente de las cosas: era relacional y lo relacional del espacio aristotélico nunca dejó de tener vigencia. Agamben, quien dedica una de sus obras tempranas a cuestionar la topología de la cultura occidental, recoge de Platón una idea en la que el “lugar” no es espacial e, incluso, tampoco es real. Es, más bien, “pura diferencia”, tributaria del “poder de hacer de tal modo que ‘lo que no es, en cierto sentido sea, y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea” (Agamben 2006: 15). En este “lugar” intangible, las cosas pueden tener

o no tener una ubicación, un puesto, una presencia –como ha probado la informática– en espacios no reales. El lugar sería el “estar” y la contingencia aparece cuando el lugar acude como ese punto en el que las cosas “tienen lugar”. Lo que sugiere esta dimensión temporal del “hacerse presente” lo vuelve a diferenciar del espacio, pero también de la “cosa real”.

La geografía, mientras tanto, debió insistir en la corporeidad del lugar, en su existencia no solo corpórea, sino también relacional. Si bien la idea de Milton Santos de lo local como “la percepción empírica de la totalidad” no termina de acercarse a nada parecido a una teoría de los campos de Bourdieu, ambos coinciden en lo relacional. Definido específicamente según su densidad técnica, el espacio de Santos está constituido por objetos que pueden ser técnicos¹, pero cuya estructura es social. Esa acumulación de capitales y de posiciones analizada por Bourdieu es decisiva en la lucha por producir espacios que atiendan intereses específicos. Las superficies que devienen centros de negocios, así como las áreas residenciales cerradas, unidas por caminos interdistritales a espacios de trabajo y ocio en el centro, son ejemplos de los objetos técnicos maduros de los que habla Simondon: espacios inteligentes con diferentes niveles de permeabilidad.

Políticamente, a su vez, el espacio se puede traducir en posiciones, distribuciones e intensidades. Aparentemente tan cercana a los campos bourdieanos, ésta idea ayuda a pensar el “lugar” en términos arquitectónicos, es decir, como punto proclamado sobre el espacio. “Proclamado” en el sentido de significado e investido, sedimentado de cultura y de técnicas, pero, además, resultado de negociaciones y compromisos. Ahí es donde aparece en escena el habitante, una figura que hay que diferenciar de la de poblador y, aún más, de la del ciudadano. Si Bourdieu la llama “topología social” es porque el mundo social puede representarse como un espacio de varias dimensiones “construido sobre la base de principios de diferenciación o distribución” (Bourdieu y Wacquant, 1987). Eso que define como “un espacio de relaciones tan real como un espacio geográfico”, sin embargo, no completa la idea de lugar que buscamos. Lo más próximo a una definición sociológica es lo que Bourdieu define como un conjunto de posiciones relativas con intensidades variables y jerarquías, que redundan al ambiente habitado.

La topología bourdieana se basa en los campos, que son relaciones objetivas, no interacciones, relaciones como las que fragmentan el espacio urbano o producen zonificaciones. Para algunos geógrafos el desarrollo del capitalismo separó el lugar y el espacio, que antes coincidían: al separar las experiencias en el interior de las

¹ Milton Santos, además de la densidad técnica, incluye una infomacional y comunicacional (Santos, 2000).

comunidades, alteró sus relaciones con el medio. Otros perciben procesos espaciales específicos, producidos por identidades que dan lugar a relaciones entre individuos o grupos: apropiación simbólica de una porción del espacio, que puede coincidir con la transformación humana de una sección de la superficie o con la construcción de diferencias a través de significados culturales. Por eso, lugar remite a habitabilidad, apropiación y articulación del espacio. Para Tuan (1974), mientras tanto, la posición social y la localización espacial específica pueden ser interdependientes, incluso yuxtaponerse. Si asocia el lugar a cierta fijeza es porque las permanencias prolongadas tienen más posibilidades de lograr intensidades y significaciones duraderas. El espacio pensado por Tuan es movimiento, mientras el lugar es arraigo. Por eso, la movilidad y las migraciones pueden perturbar el sentido de lugar. Esta ausencia de lugares –estos “no-lugares”– no son utopías. Al menos no coinciden todavía con lo que, más tarde, intentaremos definir como tal. Se trata, más bien, de una proliferación de lugares de tránsito propios de la urbanización y, especialmente, de los suburbios de conurbaciones que acogen aeropuertos y terminales de todo tipo (aunque también cadenas de hipermercados internacionales o parques temáticos) en los bordes de sus caminos.

La posibilidad de ocurrir o, en otras palabras, la de “hacerse presente” puede resultar especialmente sugerente según se la entienda como “venir a la presencia” o “convertirse en tiempo presente”. El primero de los sentidos alude a lo que Derrida dice sobre la invención: “Una invención jamás ha tenido lugar, jamás se dispone sin un acontecimiento inaugural. Ni sin algún advenimiento, si se entiende por esta última palabra la instauración para el *porvenir* de una *posibilidad* o de un *poder* que quedará a disposición de todos” (Derrida, 2014: 89-90). Este “evento”, del que también habla Santos, es lo que viene a la presencia. En la raíz *venire* comparten etimología el “evento” (*ex-ventus*), que “llega desde afuera”, y la “invención” (*in-ventus*), que “va hacia adentro”. Como agrega Derrida, se reúnen “muchos modos del *venir* o de la *venida*, en la enigmática colusión del *invenire* o de la *inventio*, del acontecimiento y del advenimiento, del *advenir*, de la *aventura* y de la *convención*” (Derrida, 2014: 90). La invención “tiene lugar” una vez, primera y última. Después de eso, dice Derrida, debe quedar a disposición de todos. El evento, sin embargo, “tiene lugar” una y otra vez. Por eso, en el segundo sentido, se incluye una dimensión temporal que hace que el lugar, una vez más, trascienda lo puramente espacial.

El lugar –espacial y temporal pero, además, distinto de una “cosa”– es una “funcionalización del mundo”. “El Mundo, visto como todo en las condiciones actuales, es nuestro extraño. El lugar, nuestro próximo, nos restituye al Mundo” (Santos, 2000:

149). La definición de Santos, el lugar como “oportunidad de acontecer”, cobra así especial potencia. Que las cosas sean o no sean es algo que va más allá del espacio geográfico, del espacio arquitectónico o de la topología social. “El evento es, al mismo tiempo, deformante y deformado”, añade Santos. Este evento deformante, como posibilidad de acontecimiento, parecería ser una especie de unidad atómica del lugar y aquello que explica su autonomía. Deformado, también, en tanto no existe posibilidad de lugar sin actor: la acción, la sedimentación de acciones, la lucha entre acciones.

En este punto, podemos reconocer que este, concepto estrenado en la filosofía natural aristotélica (y extendido a la geografía, la arquitectura, la informática y la etnografía), puede aspirar legítimamente a un tratamiento diferente al del espacio. El espacio es lugar cuando es susceptible de traer cosas a la presencia y de convertirse continuamente en presente. Habitar, en tanto significación colectiva del espacio, podría ser la práctica primordial que produce lugares. La mención del habitante, algunos párrafos antes, no es casual: es un personaje conceptual que podría ocupar posiciones conceptuales como las de “el pobre” o “el extranjero” y otras figuras-forma concebidas por Simmel. Es en el acto de habitar, imposible de hacer en soledad, donde el espacio deviene lugar. La relación entre lugar y cultura, algo confusa al principio, encuentra luz cuando Heidegger explica el propio habitar –la única forma de *ser-en-el-mundo*– como un acto de construcción y cuidado. Con Cresswell la geografía toma de la fenomenología el concepto de habitación: adopta el *dwelling* de Heidegger como condición de existencia, “saliéndose así de la connotación de lugar como localización y abriendo el significado de la categoría al ‘sentido de comunidad que supuestamente genera lugar’” (Cresswell, 2008: 21-22). De ahí pueden surgir diferentes niveles de lugar.

Incluso aquellos para quienes parece imposible la permanencia y el arraigo, pueden apropiarse de partes del espacio, dándole sentidos más móviles. La vasta escala de fugitivos de la sociedad puede esquivar aquellos lugares que los cercarían o los dejarían al descubierto. Eso es porque existen lugares especialmente creados para cercar o descubrir y es su existencia, también, lo que produce fugitivos. La transgresión de los usos habituales (según los hábitos de otros), es lo más parecido a “dotar simbólicamente” que esta categoría de población puede hacer con los espacios que no la representan. En lugares producidos según intereses ajenos, el crecimiento de formas paradójicas de adaptación puede desembocar en mutaciones que originen nuevos ambientes. Con los intentos, públicos o privados, de reciclaje de distritos abandonados según estilos de clase media y alta o con la llegada imprevista de refugiados que no encuentran dónde establecerse, es posible que perduren espacios lejanos que conserven

parte de sus significados. Para los antiguos habitantes ahora excluidos de los modos de vida del “barrio nuevo”, tanto como para los migrantes recién llegados, existe un borde que podría ser un lugar si no lucharan permanentemente contra el lugar lejano, el lugar perdido o contra todos los lugares intervenidos hegemónicamente.

Heidegger hablaba de un círculo trazado para la paz, en el que la cultura puede mantenerse a resguardo. El propio acto de resguardarla, de evitar su extinción conservándola en el tiempo presente a través de su práctica es, básicamente, habitar. Cuando enlaza las nociones de habitar, construir y cultivar, asociadas también al significado de cultura, Heidegger proclama que no hay ninguna existencia fuera de ese “habitar en común” aun con desconocidos y ausentes (Heidegger, 1951). No existe lugar fuera de la coexistencia, por eso Esposito (2003) defenderá la perspectiva comunitaria de Heidegger, en la que la cultura no es otra cosa que “lo impolítico de la comunidad”, un “hacer” que se resguarda y, por la misma razón, no se suspende ni se cierra, aunque tampoco sea una propiedad.

El lugar puede trascender el punto, la localidad, hasta otros puntos donde las identidades no colisionen. “Lo local” y el “lugar” no necesariamente son equivalentes. Si nuestra idea de lugar excede lo geográfico, es porque se refiere a posiciones que no están necesariamente emplazadas espacialmente ni son permanentes. El espacio puede venir impuesto, pero el lugar se produce, no solamente con permanencias prolongadas sino con pasos, estaciones, marcas, retornos, “motivos” y también, en palabras de Heidegger, por des-alejamientos de lugares distantes. Los no-lugares de unos, son lugares para otros. Por eso las fronteras son áreas tan complejas, con sus construcciones hegemónicas y sus resistencias, resultado de una lucha de capitales y posiciones. La frontera no sería donde algo termina, parafraseando a Heidegger, sino el lugar donde empezaría a “ser lo que es”. Nos relacionamos con el espacio a través de los lugares y habitamos el espacio erigiendo lugares. No hay otra relación entre humano y espacio que no sea a través de acciones que “dan lugar”, que abren la “posibilidad del acontecer”: hacer germinar cultura en el espacio, es decir, habitar, construir lugar.

La pregunta de “cómo” no debería separarse de la de “dónde”, si no queremos separar la cultura del habitar, es decir, de las prácticas que hacen que un grupo pueda enunciarse sobre (y encima de) sus espacios habituales para que sean más que solo domicilios personales o laborales. Tener lugar: “estar”. Sin embargo, hay “otro estar”, uno que se apropia de lugares fuera del propio espacio de relaciones. Construye lugar a partir de cosas extrañas, mientras las cercanas se vuelven extrañas. Habitar no puede reducirse a ocupar un emplazamiento en la ciudad. Es necesario ser capaz de producir

lugar en ella: rutinizar prácticas, cultivar hábitos y movimientos diarios que contribuyan a crear sentido de lugar, oler y escuchar las esquinas que tienen sentido, estar en casa antes de haber llegado. Sin embargo, no es posible ese “dar lugar” al acontecer si la vida cotidiana, incluso, no es lo suficientemente soberana.

En este sentido, es necesario reconocer la diferencia entre las posibilidades de producir lugar y las de producir “lugares ausentes”. Como hemos dejado de hablar exclusivamente de lugares geográficos, no debería haber riesgo de contradecir a Santos². Lo que pasa con el lugar no es que se disgregue, sino que se le superponen lugares extraños. Si lo local es enajenado las posibilidades de acontecer terminan cercadas. “Nuestros” lugares son producidos, pero a través de un producir de otros lugares o, como pasa cuando intervienen grandes industrias de contenidos, un producir de otros “no-lugares”. Quienes concentren más recursos globales en un campo de batalla ampliado a nivel planetario, tienen ventaja para definir qué lugares deben producirse, cómo y dónde. Esa competencia sobre las reglas del juego, encarnada en capitales almacenados, permite poner al servicio de intereses específicos la definición de espacios, entradas y salidas, cierres comunitarios, concentración de información o liberación de medios técnicos.

A veces lo peor que le puede pasar a una palabra es hablar por sí misma. Ese podría ser uno de los problemas del lugar para la sociología: ser una palabra demasiado joven como término académico, profundamente implicada con el uso del sentido común. El lugar también es superficie de enunciación. Por eso que evitamos diferenciar el *locus* de los *topoi*³. Dar lugar, tener lugar; qué lugar ocupa la sociología en la comunidad científica, cuál es el lugar de las naciones indígenas en la economía boliviana; lugares comunes, lugares imaginarios, lugares en línea. Tal vez en algunos de estos enunciados confundamos “lugar” con “espacio” o con “puesto” o con “emplazamiento”, pero no en el siguiente: cuál es el lugar de aquellos que no queremos que tengan lugar. Dónde “tienen lugar” esos estados de excepción civiles que señala Agamben, asomando eventualmente en aeropuertos, zonas fronterizas, áreas valladas; dónde “tienen lugar” los linchamientos vecinales que suspenden discrecionalmente el funcionamiento de democracias más o menos representativas y liberales. Eso también podría depender de los diferentes capitales acumulados: la diferencia entre que la segregación o la zonificación urbanas se queden en el discurso o se vuelvan tangibles.

2 Al comienzo del capítulo 10 de “De la totalidad al lugar” Santos enumera una lista de lo que él denomina como “posmodernistas de toda obediencia” (Chesneaux, Lacan, Virilio, Giddens, etc.) que tendrían en común su postura sobre las pocas posibilidades de producir lugar.

3 Los *topoi* funcionan dentro de una narrativa como tema recurrente o como línea argumental, dependiendo de la banalidad de su uso. Así es como pueden convertirse en *topoi koinós*, traducido frecuente como lugares comunes o clichés.

Utopía. El lugar y sus múltiples ausencias.

No hay utopía que no esté hecha también para dejar afuera algo. Aun en el mejor de sus sentidos la utopía no puede evitar una extirpación. La isla ideal de Tomás Moro, sin delito, sin peleas (completamente enfrentada con la idea de democracia radical de Mouffe (1999) o, aun, a versiones mucho menos inclusivas) tuvo que hacer algo antes, no en sentido temporal pero si lógico, con las disidencias; erradicarlas, extinguirlas, acallarlas, desintegrarlas. Hubo de reformar a los delincuentes, exterminarlos o enseñarles el buen camino. Tal vez la armonía se logra en la isla de Moro, mediante el respeto mutuo. Pero después de un par de siglos de Modernidad, nos parece haber entendido que el respeto mutuo es algo más cercano a la desavenencia que a la armonía.

Todo futuro promisorio deja afuera a alguien. Sueña con despojarse de las cualidades que le pesan. Ninguna revolución se hace sin fusilamientos, ninguna Argentina de la generación del 80 es pensable sin blanqueamiento racial o, por lo menos, cultural. No parece haber nada de malo en despojarse de las cualidades no deseadas. Pero ¿qué sociedad puede estar de acuerdo completamente respecto a la serie de atributos que quiere extirpar de sí? No es lo mismo una sociedad que aspira a terminar con el analfabetismo, el hambre, las altas tasas de homicidios o las desigualdades de género, que una que aspira a limpiarse de una etnia o una religión. No es lo mismo pensar en una sociedad sin indigencia o sin delito que una que proclama “topadora a las villas” o “haga patria, mate un chorro”.

El siglo XX fue un siglo sembrado de utopías, pleno de mundos inmateriales donde se imaginaban lugares y pueblos enteros amputados. Algunos de esos mundos se fueron convirtiendo en clichés, mientras otros llegaron a encontrar emplazamiento real. Los clichés utópicos, pequeños mundos imaginarios tal vez vislumbrados para el siglo venidero, expresaban la ausencia de alguien más, del “otro” como principal agonista⁴ de la utopía. La utopía es un lugar que se tensa ante la localización corpórea anhelada para ella. Es un lugar ideal en dos sentidos: tiene la idealidad de la ficción, de lo literario, y es “ideal” en tanto inmejorable, perfecto. Por eso, desde Moro, pasando por el socialismo utópico, por la guerra de Kosovo, por Auschwitz y también por Gaza, hasta las formas del siglo XXI, típicamente menos sangrientas, toda utopía lucha contra su tendencia a instalar enclaves de ese futuro impreciso en lugares precisos del presente.

Al no encontrar emplazamiento espacial, se convierte en un lugar que debe situarse en el tiempo. Esa dimensión temporal, presente en cualquier *topos*, se traduce

4 “Agonista” en el sentido de actor, pero también de jugador o de aquel que se lanza a la palestra del debate, sea como protagonista, como antagonista o, incluso, como “agonizante” con toda la potencia de resistencia contra lo inevitable que guarda este último.

en una fuga del pensamiento hacia fuera del presente. En la descripción de Huizinga era la reminiscencia deformada de un pasado mejor o la leyenda de una edad dorada narrada por otros que también la añoraban, pero que tampoco la habían vivido. Tanto en la dimensión espacial como en la temporal, esa utopía está lejos de su significado de energía u horizonte utópico (Habermas, 1984) y más cerca de la proyección a un porvenir renovado o la nostalgia de una época floreciente aunque poco probable.

Paul Virilio (1993) veía en Roma una especie de taxismo inclinado a tomar autoridad sobre territorios antes de haberlos conquistado efectivamente. El Mediterráneo se había convertido en una especie de provincia acuática, así como todo lo que estaba en sus orillas, antes de enviar colonos. Incluso antes de que las poblaciones previas fueran avisadas. Así instituyó el paradigma de la idealidad sobre la expansión territorial. Tal vez el mapa, al estilo romano, fuera una de las primeras utopías. El vocablo usado por Moro en el Renacimiento asumirá, más tarde, un significado que será de uso común. Watkins le atribuye a la partícula *ou* de *outopos*, una vieja etimología griega basada en una expresión usada como “nunca en tu vida”⁵. Sin embargo, en Huizinga (1967) denotaba más un estado anímico que, después de su aparición en la Edad Media, volverá durante la Ilustración como “camino hacia una meta distante”. Para esa especie de “nostalgia”, Huizinga había distinguido tres trayectorias: la negación del mundo –expresada en la Edad Media como esperanza de una mejor vida en el más allá–, el mejoramiento del mundo –casi ignorado en esa época–, y la vida en la fantasía –una huida del pensamiento hacía tiempos o lugares más deseables–. Agamben dice que esa construcción de mundos ideales como fuga era “la perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a él” (Agamben, 2006: 12). No faltaba en la Edad Media una idea de redención, sino que se renegaba del procedimiento para alcanzarla. Es en esta acepción, que la acerca más a una afección del pensamiento que a un sistema de ideas, donde vamos a apoyarnos. No es casual que Foucault hable del espejo como utopía: un lugar donde se puede ver la propia ausencia.

En este punto ya es posible vislumbrar las primeras aristas de una relación entre utopía y extirpación. Sin embargo, antes de seguir adelante, van a ser necesarias algunas aclaraciones conceptuales. La etimología del verbo “aniquilar” coincide con un “reducir a nada” que fue derivando en el sentido más actual de “destruir por completo”. La idea de “borrar” está presente en la propia idea de aniquilación. “Borrar” un pueblo no consiste únicamente en el asesinato de sus miembros. Pierre Clastres ofrece una

5 Que la raíz indoeuropea *aiw* (energía vital, eternidad) forme tanto el prefijo de negación (*ou*) en la palabra “*outopos*” como las palabras del griego *aion* (eòn) o del latín *aevus* (edad) es especialmente interesante para ver cómo funciona en su rol de “no”. En este sentido, el “no-lugar” podría no solo entenderse como un lugar que no existe, sino como uno cuya existencia es, primero que nada, imposible e inútil fuera de la especulación.

distinción entre genocidio y etnocidio, término acuñado más recientemente, cuando dice que “es la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción” (Clastres, 1996: 56). El exterminio en términos étnicos puede no suprimir al cuerpo, pero no puede prescindir de la amenaza de su supresión. La matanza se convierte en opción cuando el grupo opone una resistencia combativa, como en el caso de las naciones de las llanuras norteamericanas o las patagónicas. También cuando se sospecha que su presencia implica una amenaza irreductible a la supervivencia de la propia cultura, como en el caso de las diferentes “limpiezas étnicas” en las que la expatriación masiva no fue suficiente. En otros casos, la simple amenaza de supresión biofísica opera como aniquilación cultural.

La etimología de “exterminio”, vocablo algo más flexible, lo vincula a la idea de “extracción”, antiguamente emparentada con las de “destierro” y “exilio”. Más tarde adquiere la acepción de extirpación que encontramos en Feierstein cuando dice que “la intencionalidad del aniquilamiento no radica solo en la destrucción de numerosos grupos políticos, profesionales y/o religiosos, sino en la transformación de un solo grupo” (2009: 28-29). La extirpación de partes de la población, es decir, la reorganización social a través de la destrucción parcial del grupo nacional: supresiones, extirpaciones, ablaciones operadas en el propio grupo para transformarlo irreversiblemente, al punto de transformar con él toda la arquitectura de la memoria. La aniquilación cultural se vuelve innecesaria cuando surge la posibilidad de extirpar fragmentos de la cultura que no encajen en la fusión. La extirpación puede borrar la presencia física de los portadores de heterogeneidades insalvables, pero también puede neutralizarlos de modo que queden inhabilitados para el ejercicio de su cultura o la vuelta a sus militancias.

Esta idea de extirpación es el punto donde confluyen segregación y exterminio en su sentido de extracción. Aunque no son equiparables, es posible encontrar un punto donde las ideas de aniquilación, exterminio y segregación se articulan. La masacre, el genocidio, la matanza, la desaparición o el asesinato no califican sino como formas de llevar a cabo extirpaciones. Sin embargo, la segregación, la aculturación y la enajenación también son formas extirpación. Por eso, cuando la vida en comunidad se siente como un ultimátum, pueden asomar algunas fantasías de mutilación social. La racialización de clase y la “animalización” de una etnia, la absorción, la aculturación, la estereotipación, el silenciamiento de las voces de un pueblo y la invisibilización de su huella social pueden ser modelos de neutralización sin masacre. Si se puede probar que el cuerpo social está “enfermo”, eso también corre por el lado de quienes acumulan

capacidades y recursos para identificar legítimamente a los que están de lado “saludable”. Porque, en caso de no existir una cura, es decir, de que no haya posibilidades de extirpación, la parte autoproclamada como sana podrá aislar y condensar los capitales que le permitan, no solo mantenerse en esa posición, sino mantener su capacidad de seguir señalando “lo patológico”.

Usando una idea de Goffman, cuando un grupo con suficientes recursos para definir la situación consigue descalificar a otro, está dándole cuerpo a relaciones asimétricas de poder y, al mismo tiempo, reafirmando su propia identidad como superior. Es por eso que, desde el enfoque de Norbert Elías (1989), los sectores sociales convencidos de su inferioridad siempre están frente a la posibilidad de renegar, sino de toda, al menos de parte de su identidad. Las clases populares, las etnias sometidas, los hablantes de lenguas no aceptadas oficialmente o los practicantes de religiones perseguidas, terminarían asumiendo que cualquier práctica asociada a estas filiaciones los condena a una subalternidad indefinida. La presencia de lo heterogéneo no necesariamente implica su exterminio completo cuando las asimetrías de poder sirven para imponer las reglas del juego. Es por eso que, quienes se sientan empujados a buscar un cambio de posiciones, los descalificados convencidos de que la sociedad ofrece suficientes oportunidades para todos, renunciarán a cualquier forma de mejora colectiva, intentando migrar al lado de la relación donde perciban mayores posibilidades de definición.

En el medio de la relación entre cultura y exterminio puede existir una especie de forzoso “volverse otro”, que para muchos ha coincidido con la única forma de retrasar el exterminio físico: renunciar a lo protegido, a lo cultivado, al propio modo de habitar. Resignarse a la extirpación del habitar. Puede haber, no obstante, otros intercambios, transformaciones libres y emancipadas. Truncar la “posibilidad de acontecer” libera el espacio para otros lugares de producción cultural que, al volverse manifiestos, correrán el riesgo de volver a ser recortados. “Por un lado, la cultura como potente motor de desarrollo. Por otro, las culturas como pretexto para marcar las diferencias y a menudo para discriminar” (García Canclini, 2005: 2). Existe una industria para silenciar e invisibilizar, como existen industrias para cualquier cosa. Más que trazar metas comerciales, parecen barrer escollos en el terreno de posibles mercados. Las industrias de contenidos son especialmente idóneas para estas tareas al revelan al mundo, por ejemplo, una nación con un determinado fenotipo predominante, ciertas melodías por encima de otras y una lengua privilegiada de uso literario. Si no muestran un medio sin multiplicidades, al menos mostrarán uno donde estén claramente jerarquizadas. La

desaparición de prácticas, de vez en cuando, es el resultado de un encuentro, de negociaciones más o menos desiguales. “Estar”, para cualquier práctica cultural, puede estar conectado al “no estar” deliberado de otras, como ocurre en cada arribo no deseado, migraciones internas y externas que llevan hábitos rurales a las áreas urbanas. Es cierto que las industrias de contenidos, como las discográficas o las editoriales, con sus mutaciones actuales, son capaces de acelerar la divulgación de expresiones culturales de cualquier nación. De hecho, lo hacen, pero el criterio de selección es casi exclusivamente mercantil, atendiendo a las alternativas más aptas para el mercado, no a las más significativas. Se difunden según una división global del trabajo cultural con sus “inclusiones” dependientes, sus centros y periferias. Por eso Santos habla de “la posibilidad de construir en el lugar una historia de las acciones que sea diferente del proyecto de los actores hegemónicos” (Santos, 2000: 149).

El exterminio se vuelve construcción utópica, por ejemplo, cuando aspira a ser la residencia de un discurso, es decir, de un discurso único en el que se postulan enemigos, candidatos a la extirpación. Asentado en medio del diálogo entre medios de comunicación hegemónicos y la azarosa categoría del ciudadano-vecino, lo utópico de estos discursos no está en lo emancipatorio. Son utópicos porque funcionan como dislocaciones, privando de posibilidad a otros discursos. Algunos enunciados pueden aspirar a mayores posibilidades de éxito, porque los discursos también son el resultado de relaciones de fuerza, de negociaciones que distan de ser igualitarias. Pero una vez conquistado el poder de repetición continua, se liberan los medios técnicos que permiten crear verdades, como plantea Virilio (1996), solamente por reproducirse en atmósferas más extensas. Las asimetrías geográficas no escapan a los efectos de la centralización de contenidos en ciertas áreas metropolitanas. Por eso, el complejo informacional contemporáneo (publicidad más medios de comunicación) conforma una verdadera arquitectura que afecta también a la distribución de la cultura y también por su incidencia sobre lo espacial. La alteridad, sin embargo, no es arrasada, porque lograr el control sobre la actualización de las asimetrías, es lograrlo además sobre las reglas del juego y sobre la necesidad o no de sacrificios más cruentos. Desde inicios de los noventa hasta la crisis de 2015, en la Argentina se ha visto cómo, codificada por los medios hegemónicos, la alteridad puede reproducirse y funcionar como encarnación misteriosa tanto de la inseguridad como de la inestabilidad económica.

La idea de no-lugar, aunque pueda sonar como una traducción textual de utopía, es empleada por Marc Augé para nombrar los múltiples lugares transitorios de las ciudades contemporáneas y sus inmediaciones. Virilio, consciente de esa sinonimia

entre “habitar” y “apropiarse del lugar”, usa la misma expresión vinculándola a la aceleración del mundo y a la tendencia del ciudadano contemporáneo a “des-habitar”. Por eso Virilio dice que “la edad de oro de nuestras utopías es también la de las grandes exploraciones y descubrimientos. El sistema, al llegar a su apogeo, no piensa en negar esta identidad utópica que muchos historiadores le niegan todavía; por el contrario, afirma su esquizofrenia como siendo el fundamento mismo de sus esfuerzos técnicos” (Virilio, 1999: 76). No es solamente la teleología de los grandes imperios europeos que proyectaban tangentes hacia lugares mucho antes de habitarlos. Es también un movimiento asignable a cualquier potencia contemporánea. Augé lo describe del siguiente modo:

“Un lugar es un espacio dentro del cual pueden leerse algunos elementos de las identidades individuales y colectivas, de las relaciones entre los unos y los otros y de la historia que comparten. Un lugar, es también un "territorio retórico", es decir un espacio al interior del cual se tiene el mismo lenguaje (y no solamente la misma lengua)— lo que permite, si acaso, comprenderse "a medias palabras" o a través de la complicidad del silencio o del sobreentendido” (Augé, 1998: 212).

¿Alcanza con decir que un espacio donde ocurre lo contrario es un no-lugar? Un espacio sin identidades inscriptas, sin relaciones, que coincide con el mundo de la velocidad y la omnipresencia descrito por Virilio. Augé pone en la lista de los no-lugares a todos los espacios de circulación, de comunicación y de consumo que, a su vez, pueden mezclarse entre sí (como la televisión funcionando en los aeropuertos o las voces grabadas dando mensajes en los supermercados). “Los códigos y las reglas están destinados a un uso inmediato y no son, de ninguna manera, símbolos” (Augé, 1998: 212). Sin embargo, lo que existe entre lugar y no-lugar es más una tensión que una verdadera dicotomía. Estos no-lugares, además, parecen ser más los síntomas de un movimiento utópico que utopías propiamente dichas, aunque compartan con ellas el “no estar”. Los modos de enunciación utópicos, eventualmente pueden concebir heterotopías de exclusión o inclusión. Pero estos no-lugares, a diferencia de las heterotopías, no parecen albergar alteridades, sino el cúmulo de quehaceres más representativos de lo que Augé llama la “sobremodernidad”.

Antes decíamos que los lugares producidos según intereses ajenos suelen tener como respuesta formas secundarias de adaptación que infringen las formas primarias para las que fueron pensados. Lo que cuenta Augé sobre los accesos a los supermercados en las periferias de algunos pueblos franceses, con los jóvenes reunidos

junto a los puestos de los vendedores de discos y equipo audiovisual, es un ejemplo de uso secundario del espacio. Las rampas y las barandillas de edificios de estilo brutalista que se convierten en pistas para *skaters*, la plaza San Martín en La Plata mutando después de 2016 en mercado de chucherías al aire libre, los vagones del tren Belgrano que a principios de los 2000 se reservaban a última hora para la vuelta a casa de los cartoneros, las escalinatas de los ministerios sirviendo de dormitorio para familias sin casa. Todos ejemplos de lo que Virilio llamó adaptaciones secundarias o paradójicas: transgresiones del uso originario que deberían servir más a los analistas del habitar que a los que definen contravenciones y delitos. Virilio las define como “la transgresión de un uso determinado o “la malversación de una función”. Sin embargo, el *skater* (ni hablar del *homeless*) no tiene suficientes recursos ni poderes para modificar el espacio sobre el que interviene. “De otro modo”, asegura Virilio, “habría muchas más posibilidades de que intentara llevar más lejos su transgresión” (Virilio, 1999: 149). Lo que transgrede realmente el espacio, sin modificar su volumen ni sus dimensiones, “lo que modifica, lo que transgrede con su sola presencia, es el orden en el cual este espacio se inscribe” (Virilio, 1999: 148).

En la definición de adaptación paradójica no hay neutralidad. La E.S.M.A fue el caso de la adaptación secundaria de algo cuya función primaria era educativa. Las necesidades de un régimen (cualquier cosa, menos neutrales) la resignificaron como campo de concentración. Lo mismo pasó con el Estadio Nacional de Santiago de Chile. Las prácticas sobre el espacio distan de ser neutrales. De modo que el lugar, que no existe sin las prácticas, tampoco lo es. Las adaptaciones paradójicas son apropiaciones de lugares cuya función es puesta en entredicho ante necesidades que se presentan como más acuciantes. Puesta al servicio de evitar intercambios, articulaciones o fusiones la utopía tampoco es neutral. Puede ser etérea pero no neutral. La publicidad es utopía. Lo clichés del ciudadano *qualunque* son utopía. La idea de un Argentina étnicamente homogénea es utopía. Separar lo heterogéneo para devolverlo a “otro lugar” del que debería provenir o al que debería dirigirse, un lugar originario, o un destino, que no necesita ser real.

Heterotopía. Un lugar en el mundo del no-lugar.

Franjas mixtas y porosidades, superposiciones, tráfico inter-fronterizo entre espacios diferentes. La heterotopía no es fácil de definir, en dos sentidos: no es fácil de explicar y no es fácil delimitarla. Sus posiciones están comprometidas con la de espacios adyacentes o encimados. Sin embargo, no apunta la mirada a un futuro o

pasado puros. Las heterotopías “están”, son lugares que se han vuelto todo lo concretos que fue necesario. Aisladas del espacio contiguo a través de una especie de sistema de válvulas, como expresa Foucault (1966), solo es posible entrar en ellas por obligación o por protocolo. Si la Franja de Gaza o Guantanamo son monstruosos espacios heterotópicos de exclusión, normalización o excepción, se puede decir lo mismo de los extensos barrios-pueblo que salpican el Conurbano Bonaerense. La diferencia es que lo que se aísla en estos últimos es la inclusión. En tanto zonas de separación físicamente instaladas, las heterotopías pueden ser móviles e inestables. Pueden producir y resguardar nuevos modos de existencia o pueden acordonar anomalías. Ir desde bordes resquebrajados de la ciudad hasta las jurisdicciones coloniales y las calles temporalmente valladas.

Los éxodos ciudad-campo que fundaron enclaves de privilegio en el A.M.B.A desde los noventas, son casos de heterotopías donde la coexistencia incómoda y las fantasías separatistas lograron inscripción territorial. Esta modalidad de migración interna, entendida como acción utópica, plantea el espacio “como debería ser”. Se trata del mundo que es posible pagar más allá. Atravesada por distintas claves y signos para probar procedencias extrañas, los barrios cerrados muestran esa permeabilidad selectiva que describe Foucault. El diverso personal de servicio, mantenimiento o vigilancia de estos barrios viene de afuera, tal vez no desde muy lejos: muchos se instalaron en distritos con pocos atractivos, de perfil industrial, amplias áreas periurbanas y desarrollo no planificado, hogar de millones de personas sin trabajos formales (Vidal Koppmann, 2000). Se trata de una trama urbana completamente diferente a la circundante, como un tejido ectópico de C.A.B.A creciendo en su ensanchamiento metropolitano. También atraen el asiento de universidades privadas, hipermercados, clubes deportivos, estaciones de tren o complejos de oficinas que van colonizando la superficie. Se trata de “una ciudad para una sola clase social o para un conjunto de individuos que comparten los mismo intereses” (Vidal Koppmann, 2000: 5).

Desde una perspectiva vecinal, el barrio puede ser redefinido discursivamente como espacios accesibles o inaccesibles. Las relaciones de vecindad pueden crear lugares yuxta y superpuestos. Sin embargo, son lugares individuales basados en la seguridad, en la propiedad y en una serie de estereotipos. Por eso, es una yuxtaposición riesgosa: lugares clausurados que, coyunturalmente, pueden formar lugar común. Son lugares comunes no tanto porque formen comunidad sino porque forman tópicos. En el medio de la tensión entre la vida en ese horizonte, según Virilio continuamente desplazado por la proyección, y la localización concreta de posiciones que la

corporizan, se va gestando un tipo de ciudadano que, eventualmente, murmura contra sus derechos formales para reclamar otros que le den alguna potestad sobre la excepción. El ciudadano devenido vecino indignado también es una especie de dislocación. Llena el espacio, administra prácticas, prepara instituciones y modos de enunciación, muda de expresividades utópicas a acciones tan líquidas como enérgicas. Esto corre también –y especialmente– para el vecino de los barrios que podríamos llamar abiertos, que sueña con vallas y categorías más claras para fichar a los extraños.

Los enclaves urbanos son heterotopías. Pueden normalizar el estado de excepción desde adentro, como dice Stavrides (2015), mostrando también sumisión a las leyes. Pero la distribución espacial en ciudades como Buenos Aires expresa las relaciones de poder dominantes y, en ese sentido, el ordenamiento urbano tiene una función normalizadora. Stavrides, siempre interesado en los espacios autónomos de la ciudad, también admite que hay espacios que, al no estar marcados por perímetros, pueden no encajar en lo que entendemos por enclave. “La idea es que esos espacios insterticiales son espacios definidos, no por una identidad social concreta, sino por negociaciones, por encuentros” (Stavrides, 2015b). Es el caso de la plaza Sintagma en Atenas, ocupada desde mayo de 2011 por miles de griegos: una política producida desde de la invención del espacio que produce, a su vez, un espacio público desde ciudadanos que vuelven a significar lo comunitario. Este espacio es público porque es “abierto” de una manera absoluta. Es público porque puede mantenerse abierto indeterminadamente a compromisos heterogéneos. No es “lo común” en el sentido de una comunidad que se clausura a sí misma en torno a una limitada serie de atributos, pero tampoco en el sentido de “propiedad común”.

La calle también es el lugar donde los derechos de los trabajadores de la economía popular son interpretados y demandados. Se trata de una interpretación comunitaria en el mismo sentido planteado por Stavrides, en tanto el espacio público es soporte de relaciones sociales que reproducen modos de vida. La lucha por el territorio es también una lucha por los medios de vida. El lugar central que tiene la noción de propiedad privada, por ejemplo, entre los comerciantes registrados, quienes se autoperciben como el soporte financiero de la administración pública, separa a un sector no propietario genérico que, sin distinción, incluye desde asalariados con ingresos mínimos y trabajadores informales hasta desempleados, personas en situación de calle, niños pidiendo monedas en el subte y delincuentes.

La ciudad siempre es un proceso, algo que está en marcha. En especial cuando la ciudad ya no tiene límites.

“Los enclaves urbanos son las islas del archipiélago urbano. Tienen un perímetro señalado y en ellos entran en acción varias formas de control que aseguran el acceso de las personas cualificadas para ser «habitantes». La lógica del enclave supone distinguir una disposición espacial del resto de la ciudad y adjudicar determinadas funciones urbanas a esta zona claramente delimitada. En gran medida, los enclaves constituyen territorios definidos por la aplicación y el cumplimiento de determinadas normas de uso y comportamiento” (Stavrides, 2015: 111).

Entre estos se cuentan los edificios corporativos, los centros comerciales, los barrios cerrados donde es necesario confirmar la dicotomía trabajadora/visitante, comprador/ladron o residente/extraño; pero también los eventos deportivos y las terminales de transporte, especialmente en Europa y América del Norte, donde debe superarse la prueba del terrorista. “Y este proceso de normalización se lleva a cabo de forma explícita o implícita a través de la vigilancia del cumplimiento de las regulaciones que a menudo se presentan como puras e inocentes decisiones de gestión” (Stavrides, 2015:112). El poder soberano adopta la forma de la gerencia. Las características del miembro del enclave están bien detalladas. Sus residentes no solo aceptan, sino que suelen desear la suspensión de los derechos en estos pequeños estados de excepción. “No solo los deberes de sus habitantes son excepcionales, también lo son las normas que definen la relación del enclave con el resto de la ciudad (como las normas que regulan los impuestos, el mantenimiento de las calles, las condiciones de uso del espacio público, etc.)” (Stavrides, 2015: 113).

El trabajo doméstico y de mantenimiento son modos frecuentes de relación entre los enclaves de inclusión, que son los barrios cerrados, y los de exclusión, que pueden ser asentamientos circundantes o complejos de monoblocks a dos colectivos de distancia. Los primeros tienen los medios para tipificar las posiciones dentro de la casa o del barrio, estableciendo fronteras internas para precisar el adentro y el afuera. En otras palabras, patentizan la no pertenencia del personal a ese medio ambiente: la imposición del uniforme, pero también los comentarios de los dueños de casa sobre el largo viaje que le espera a la empleada para volver a casa, aclarando que pertenece a un mundo apartado e irreconciliable. Como arsenal de imágenes y enunciados que buscan subalternizar la alteridad, los estereotipos están estrechamente conectados a la capacidad para definir la situación, especialmente la que permite denominar legítimamente a los enemigos. Que la empleada doméstica renuncie por casualidad a su papel de abnegada frente a sus empleadores –que, aunque tengan la mejor voluntad, rara

vez escapan al paternalismo racista— puede producir una ruptura en el orden pactado de las interacciones. No es cómodo para los empleadores abandonar las caricaturas que han hecho de las clases subalternas, no solamente porque son más fáciles que los argumentos, sino porque no es cómodo abandonar un privilegio, en este caso, el del monopolio de la definición de la caricatura.

Lo que pasa en los barrios no cerrados —ahí donde el panadero atiende su panadería, donde viven el padre y la madre de familia propietarios de un auto y un Smart TV— es que, si se quiere separar las heterogeneidades, es necesario recurrir a un cerco imaginario. El cerco imaginario deriva en zonificaciones urbanas imaginarias, que también son resultado de luchas entre capitales y posiciones. Estos espacios no delimitados por procedimientos urbanísticos se integran mediante prácticas concretas de usuarios que entretejen filiaciones diversas. La fragmentación urbana contemporánea también es resultado de prácticas. La ruptura interior en la conciencia de lo que podríamos definir como un “ciudadano a nivel barrial” está en la base de esa fragmentación. Esa ruptura se puede cristalizar sobre el espacio, arquitectónicamente, si entendemos que la arquitectura, a diferencia del urbanismo, versa más sobre la interrupción de los flujos que sobre su continuidad.

Podríamos decir que el exterminio es amigo de la utopía y que la segregación es amiga de la heterotopía. Pero estaríamos dejando de lado complejidades que tienen mucho para decir, solamente para precipitarnos a enunciarlo positivamente. Lo cierto es que ambas son formas de extirpación. El destierro ha quedado en desuso; también el asesinato, por fortuna, en la mayoría de las sociedades democráticas. Es difícil hoy encontrar tipos puros. Exterminio y segregación son modos de realizar cortes. Los lugares donde se llevan a cabo esos cortes y recortes, cada vez más habitualmente, son lugares virtuales, aunque subsistan algunos campos de concentración, campos para refugiados por tiempo indefinido o prisiones en las que el prisionero no dispone ni del *status* de detenido.

Si Instagram puede funcionar como una heterotopía, es por lo que propone en su blog el arquitecto Miquel Lacasta cuando habla del “potencial de dotar de significado a la realidad en las redes sociales”. Las heterotopías clásicas requerían de un consenso del cuerpo social completo, espacios concretos sobre la ciudad o fuera de ella, clasificados para proceder como localización de lo que pulsaba por superar su no-lugar en el discurso. Lacasta dice que “vivimos más en una constante heterotopía, en el momento que podemos compartir instantes (tiempo) y lugares (topos) de forma inmediata, y asignamos a esas porciones de espacio/tiempo una dimensión totalmente simbólica”.

Mientras tanto, al igual que el espejo de Foucault, las redes pueden ser utopías y heterotopías al mismo tiempo. Utopía, porque podemos vernos en un lugar donde “no estamos”; heterotopía, porque las redes son un lugar, también son un “estar”. Al suprimir el cuerpo, facultan un espacio no geográfico donde todo puede encontrar lugar. A la par de las zonas rojas, que en cualquier ciudad se las arreglan para funcionar como alojamiento provisorio de utopías, se abre la alternativa de dejar rastros volátiles en Twitter, así como en cualquier red futura que nos siga permitiendo ser translúcidos. Para Lacasta se trata de espacios donde es posible construir narrativas paralelas, formando “parte de una lógica de relación, de espacios relacionales a través de los cuales nos movemos y aglutinamos el proyecto de una identidad propia, individual y a la vez compartida de forma inmediata”. Esa translucidez de la que nos revisten Facebook y Twitter también nos vuelve impunes, como ese soldado norteamericano con su dron, que destruye un campamento enemigo en Afganistán mientras se toma un *frapuccino* de Starbucks, sin demasiada consciencia de la diferencia entre jugar a un videojuego y tomar vidas. Los linchamientos callejeros en los que no nos animamos a participar, parecen más suaves cuando son contextualizados en las redes sociales. La democracia parece menos agraviada, la condena sin juicio y sin posibilidad de descargo parece más un acto de honradez ciudadana que una lapidación pública y una interrupción de la Ley.

Al convertirnos en información y tendencias, esa incorporeidad del perfil que parece mantener a resguardo la vida física, no deja ver que los estereotipos erigidos *on line* son irrevocables. Han encontrado una superficie sin vallas, en la que el único obstáculo sería el de no disponer de los capitales necesarios para ocupar mejores posiciones en las redes. La violencia continúa, pero ha logrado una apariencia menos brutal. La aniquilación, la reducción a nada, pudo tener la forma de Campaña del Desierto o de *gulag*. Pero también tiene la forma sutil de las publicidades enfocadas en patrones restringidos de consumo, instaladas en los márgenes de la autopista Buenos Aires-La Plata. Patrones que se comparten accidentalmente, por ejemplo, con las villas Itatí y Monte-Matadero. Las metas del exterminio no dejan de cumplirse: lo heterogéneo es aniquilado, pero con procedimientos que han dejado de ser explícitamente violentos. Se resume en la omisión pausada y cadente –aunque concluyente– de lo corporal. El neoliberalismo, según a Buyung Chul Han (2014), dispone de nuevas tecnologías de poder para convertir la psique en una fuerza de producción descomunal. La dominación, según su noción de “psicopolítica”, ya no es coactiva. En lugar de oprimir, ejerce una seducción selectiva para que el sometimiento sea voluntario. “La biopolítica que se sirve de la estadística de la población no tiene

ningún acceso a lo psíquico. No provee ningún material para el *psicoprograma* de la población” (Han, 2014: 21). En este nuevo medio ambiente, sobreviven las virtualidades con recursos a disposición, como la hegemonía en internet, en los medios de comunicación o en el mercado de consumo. Las redes sociales –y los medios digitales que supieron asociarse a ellas– se han venido perfilando como campos que no suprimen formas de vida biológicas. Edifican, en su lugar, una comunidad intangible en la que el recorte aniquilador se ejecuta en el propio acto de construirla.

El modelo de delación del vecino atrincherado no tarda en tener replicas en Facebook o Twitter, en los foros de los diarios web, tanto como en las filas del supermercado. Las ideas de exterminio, rara vez declaradas abiertamente en estas primeras décadas del siglo XXI, aparecen detrás de una expresividad profusa en lugares comunes y repeticiones automáticas. No se trata solamente de que la segregación perdure. Disfrazado de soberanía popular, el ascenso del vecino indignado como sujeto de enunciación autónoma, a veces coincide con el surgimiento de nuevas definiciones de posible criminalidad (Wacquant, 2015). Los medios de comunicación con recursos disponibles para reinventar enemigos, invitan a una audiencia recelosa a participar de una delación que debe verse como producto espontáneo de la intranquilidad ciudadana. Esta delación masiva, de la que también habla Virilio (1993), debe tener toda la apariencia de un derecho. El ciudadano merece ampararse de los hartazgos que los *newsletters* o el bombardeo de notificaciones de Google News son capaces de estimular. Se trata de tomar la delantera en la definición de una idea, antes de que el público pueda revisar sus opiniones o sus sentimientos. Antes de que vuelva a preguntarse las cosas o de que reflexione sobre sus temores, resolviendo salidas comunitarias o asimilando experiencias diferentes de las suyas.

Privar de posibilidad, entonces, equivale a privar de lugar. Equivale a quedar separado de los capitales que juramentan posiciones ventajosas en esa relación de fuerzas que entendemos como “lugar”. Si la utopía es apenas un modo de enunciación mientras la heterotopía es un lugar susceptible de ser visitado, en este punto sabemos que no es lo que importa. Nos sirven para percibir cómo se tensa el lugar en su encuentro con discursos, proyectos, arquitecturas, ordenamientos urbanos o deseos. La utopía y la heterotopía son verdaderos *topos*, son lugares porque los lugares no necesitan superficies, son también rincones dentro de enunciados que, además, pueden ser el resultado del tratamiento que hacen las industrias culturales en general y los medios de comunicación como forma particular de esas industrias. La frontera puede ser “también creación literaria, campo identitario y fuente de estudio” (Spíndola Zago,



2016: 8). No debe haber mejor lugar que las fronteras, presentes en todas las sociedades contemporáneas, para entender la tensión de la que hablamos. Fronteras espaciales y sociales. Lugar, no-lugar y lugar para la alteridad, todo al mismo tiempo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (1996). *“La comunidad que viene”*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. (2001). *“Medios sin fin. Notas sobre la política”*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. (2006). *“Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental”*. Valencia: Pre-Textos.
- Augé, Marc. (1998). *“Lugares y no lugares de la ciudad”*. III Congreso Chileno de Antropología. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- Bourdieu, Pierre. (1976). *“Algunas propiedades de los campos”*. En: *“Sociología y cultura”*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. y Wacquant, Lóic. (1987). *“Respuestas para una antropología reflexiva”*. México: Grijalbo.
- Clastres, Pierre. (1996). *“Sobre el etnocidio”*. En: *“Investigaciones en Antropología Política”* Barcelona: Gedisa.
- Cresswell, Tim. (2008). *“Place, a short introduction”*. London: Blackwell.
- Deleuze, Gilles. (2005). *“La lógica del sentido”*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. (1987). *“Psyché. Invenciones del otro”*. (2 tomos). Buenos Aires: La Cebra.
- Elías, Norbert. (1989). *“El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto. (2003). *“Communitas: Origen y destino de la comunidad”*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. (2005). *“Immunitas: Protección y negación de la vida”*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Feierstein, Daniel. (2009). *“Guerra, genocidio, violencia política y sistema concentracionario”*. En Feierstein, D (Ed.), *“Terrorismo de estado y genocidio en América Latina”*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, Michel. (1966). *“Topologías”*, dos conferencias radiofónicas el 21 de diciembre de 1966, en France-Culture.
- Foucault, Michel. (1997). *“Los espacios otros”*. En: *Revista Astrágalo*, n° 7, septiembre de 1997.
- García Canclini, Nestor. (2005). *“Todos tienen cultura: ¿Quiénes pueden desarrollarla?”*. Conferencia para el Seminario sobre Cultura y Desarrollo, en el Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, 24 de febrero de 2005.
- Goffman, Erving. (2003). *“Estigma. La identidad deteriorada”*. Buenos Aires:

Amorrortu.

Han, Buyung Chul. (2014). *“La psicopolítica”*. Barcelona: Herder.

Habermas, Jürgen. (1984) *“La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”*. En: *“Ensayos políticos”*. Barcelona: Ediciones Península.

Heidegger, Martin (1951) *“El Ser y el Tiempo”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1994). *“Construir, habitar, pensar”*. En: *“Conferencias y artículos”*, España: Ediciones del Serbal.

Huizinga, Johan. (1967). *“El otoño de la edad media: Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos”*, Madrid: Revista de Occidente.

Lacasta, Miquel. (2012). *“Utopías y Heterotopías: Un epílogo”*. Recuperado en: <https://axonometrica.blog/2012/11/12/utopias-y-heterotopias-un-epilogo/>

Mouffe, Chantal (1999), *“El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical”*. Buenos Aires: Paidós.

Pérez, Pilar. (2011). *“Historia y silencio: La Conquista del Desierto como genocidio no-narrado”* En: Diana Lenton: *“Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica”*. Recuperado en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

Ramírez Velázquez, Blanca. y López Levi, Liliana. (2015). *“Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo”*. México: Instituto de Geografía UNAM.

Santos, Milton. (1996). *“De la totalidad al lugar”*. Sevilla: Oikos-Tau.

Stavrides, Stavros. (2015). *“Normalización y excepción en la metrópolis contemporánea”*. En: *“Enclaves de riesgo. Gobierno neoliberal, desigualdad y control social”*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Stavrides, Stavros. (2015b). *“Reclamar la ciudad, crear otros espacios: la ciudad de los umbrales (entrevista a Stavros Stavrides)”*. Recuperado en: <http://contested-cities.net/CCmadrid/reclamar-la-ciudad-crear-otros-espacios-la-ciudad-de-los-umbrales-entrevista-a-stavros-stavrides/>

Spíndola Zago, Octavio. (2016). *“Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera”*. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* n.º 228 pp. 27-56

Tuan, Yi Fu. (1974). *“Space and Place: humanistic perspective”*. En: *Progress in Human Geography*, no. 6, pp. 233-246.

Vidal-Koppmann, Sonia. (2000). *“Las urbanizaciones privadas: ¿una innovación para*



la transformación del territorio?”. En: *Scripta Nova*, n.º 69.

Virilio, Paul. (1993). *“La inseguridad del territorio”*. Buenos Aires: La marca.

Virilio, Paul. (1996). “El arte del motor. Aceleración y realidad virtual”, Manantial, Buenos Aires.

Wacquant, Löic. (2015). *“Poner orden a la inseguridad. Polarización social y recrudescimiento punitivo”*. En: *“Enclaves de riesgo. Gobierno neoliberal, desigualdad y control social”*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Watkins, Calvert. (2011). *“The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots”*. Boston: Houghton Mifflin.