



## *Eterotopologia e territorologia*

Andrea Mubi Brighenti, 2009

Il testo di Michel Foucault “D’espace autres” – noto anche come il saggio sulle eterotopie – pubblicato appena dopo la morte dell’autore (Foucault 1984) differisce in alcuni punti dalla conferenza radiofonica registrata dall’autore per Radio France nel 1966 (Foucault 2004), prima versione della traccia scritta presentata ad alcune conferenze nel 1967 e negli anni seguenti. In particolare, nella splendida *Lesung* del dicembre 1966 Foucault proponeva esplicitamente una “eterotopologia” come “scienza nascente” delle eterotopie, di cui andava a delineare i principi fondamentali. Al contrario, nel testo rivisto e autorizzato per la pubblicazione l’autore afferma più modestamente di non voler proporre una scienza, termine “al momento troppo compromesso [*galvaudé*]”, volendosi limitare a una “descrizione sistematica” o “lettura” del fenomeno.

La lieve differenza tra le due presentazioni dell’intento del saggio nasconde una questione epistemologica che vorrei discutere per cercare di delineare lo sfondo significativo in cui collocare il concetto foucaultiano di eterotopia, avanzando un confronto tra l’eterotopologia di Foucault e quella che chiamo una territorologia generale (Brighenti 2006a, 2009).

Per cominciare, è necessario rilevare che il saggio sulle eterotopie ha una natura suggestiva molto più che analitica. Non solo non esiste alcun elenco completo di eterotopie, ma il loro numero sembra aumentare nel corso stesso della trattazione. Ad esempio, nella parte iniziale del saggio, Foucault, per sottolineare che gli spazi in cui viviamo non sono omogenei ma articolati e qualitativamente differenti gli uni dagli altri (“non viviamo, non muoriamo, non amiamo entro il rettangolo di un foglio di carta”), distingue luoghi di transito, luoghi di sosta temporanea e luoghi di riposo. Il cinema viene qui annoverato naturalmente tra i luoghi di sosta temporanea. Nel corso del saggio però scopriamo che anche il cinema è un’eterotopia, poiché esso crea una terza dimensione, la profondità, all’interno di uno spazio bidimensionale, lo schermo di



proiezione. Analogamente potrebbe dirsi del treno (esempio presente nel saggio; nella conferenza Foucault nominava inoltre il metro): se esso viene inizialmente presentato come esempio di luogo di transito, giunti alla parte conclusiva del saggio, quella in cui l'autore descrive la nave, "frammento galleggiante di spazio", come eterotopia somma, il lettore potrebbe tornare a interrogarsi sulle somiglianze topologiche non secondarie che il treno intrattiene con la nave, le quali forniscono più di un suggerimento che anche il primo possa avere natura eterotopica.

Se poi guardiamo più specificamente alla definizione che Foucault offre delle eterotopie – "luoghi che sono assolutamente 'altri' rispetto ai luoghi che li riflettono e di cui parlano" – ci rendiamo conto che essa è talmente ampia, o vaga, da non fornire in pratica alcun criterio di delimitazione del fenomeno. Foucault identifica inoltre una serie di sei principi che definiscono il fenomeno delle eterotopie, ma neppure questi principi sembrano in grado di restringere o determinare univocamente il proprio oggetto, come anche una rapida elencazione può dimostrare.

Il primo principio è un principio di universalità e varietà. Esso afferma che ogni società possiede le proprie specifiche eterotopie, sulla base di precise funzioni da espletare: ad esempio, la società moderna sostituisce alle eterotopie di crisi, per individui in fase di crisi biologica (adolescenti, donne mestruate, vecchi morenti), che caratterizzavano le società antiche, le eterotopie di deviazione, per individui che non si conformano a una norma (malati, pazzi, criminali). Il secondo principio è un principio di mutabilità e trasformazione funzionale: afferma che il medesimo tipo di eterotopia può cambiare nel corso del tempo il suo significato e il suo modo di funzionamento, come è accaduto ad esempio per i cimiteri. Il terzo principio è un principio di giustapposizione o sovrapposizione tipologica: afferma che un'eterotopia condensa in sé, sovrapponendoli, spazi di diverso tipo che sono normalmente incompatibili tra loro, come nel caso dei giardini e del cinema. Il quarto principio è un principio di scansione temporale, secondo il quale le eterotopie operano anche dei montaggi temporali [*découpages du temps*] particolari, eterocronici, ad esempio montaggi di accumulazione (come musei e biblioteche) e montaggi di dispersione (come fiere e villaggi-vacanza). Il quinto principio è un principio di regolazione d'accesso: afferma che apertura e chiusura, entrata e



uscita da un'eterotopia sono attentamente regolate dall'eterotopia stessa. Il sesto principio è un principio di ambiguità di funzione: afferma che un'eterotopia può oscillare tra la funzione di doppia illusione (illusione che mostra illusorio il mondo esterno all'illusione, come la casa chiusa) e la funzione di realizzazione perfetta (come la colonia gesuita); il campo tra queste due estremi dispiega il potenziale dell'immaginario eterotopico che si svolge attraverso la contestazione del reale.

Universalità e varietà, o universalità della varietà; mutabilità funzionale; giustapposizione o sovrapposizione tipologica; montaggio temporale; regolazione d'accesso; ambiguità di funzione: considerando tutti questi principi, singolarmente o nel loro insieme, il problema della demarcazione rimane ampiamente sottodeterminato. Difficile infatti affermare che una serie di istanze tanto generali possa permettere di demarcare chiaramente un luogo qualsiasi come eterotopico distinguendolo da un altro non eterotopico. Al contrario, mi sembra abbastanza chiaro – come doveva essere chiaro anche all'autore – che l'elenco delle caratteristiche proposto è suggestivo piuttosto che definitivo. In altri termini, esso mira a dare dell'eterotopia un'immagine *operazionale*, che si basa sul tipo di operazione spazio-temporale e soprattutto relazionale messa al lavoro in un'eterotopia. Se le cose stanno così, l'ipotesi che vorrei esplorare è che le eterotopie non siano tanto un *tipo di luoghi* quanto un *tipo di sguardo* o un punto di vista su qualsiasi luogo.

Si può comprendere meglio il discorso di Foucault tenendo presenti i due principali riferimenti con cui l'autore, ora in modo esplicito ora in modo implicito, dialoga: da un lato la fenomenologia, dall'altro il pensiero dell'utopia.

Nel saggio, dei due possibili etimi del termine 'utopia', Foucault prende in considerazione solo il prefisso *ou-* come elemento di negazione: l'utopia come luogo non esistente, non reale, irrintracciabile sulla carta. Il secondo etimo rinvia però, come noto, a *eu-*: l'utopia come buon luogo, come società ben ordinata. In sintesi, parafrasando Leibniz, l'utopia è il *migliore* dei mondi *impossibili*. Il punto è, mi sembra, che il primo risulta ben più anodino rispetto al secondo, quello di gran lunga più pericoloso. Ogni valutazione assiologica infatti mette in campo dei valori che introducono una forma di trascendenza nella contingenza reale delle relazioni sociali. Di



conseguenza le grandi narrazioni utopistiche raffigurano società governate da un bene indisputabile e intransigente, che non tollera dissenso, un bene armato dal sapore totalitario. Leggere oggi certi passi di Campanella, di Moro o di Cabet, per quanto si possano ammirare per altri aspetti questi autori, desta antipatia, se non un vero raccapriccio: ad esempio dove il primo punisce i sodomiti legandoli a testa in giù per contrappasso al fatto che essi per primi avrebbero rovesciato l'ordine della natura; dove il secondo mette a morte i cittadini che osano riunirsi fuori dal senato e dall'assemblea; dove infine il terzo mette al rogo i libri ritenuti "pericolosi o inutili". E, come ci si può aspettare, nella pur mite Christianopolis di Johann Valentin Andreæ l'ateismo non può venire accettato.

In altri termini, non esiste differenza strutturale tra utopia e distopia, al punto che spesso solo un "leggero cambiamento di luce" – come si esprime il narratore di *Dogville* – separa il sogno dall'incubo (vedi Brighenti 2006b; Brighenti e Castelli 2009). Utopia e distopia sono il medesimo fenomeno presentato attraverso due dispositivi retorici diversi: rispettivamente, celebrazione e ironia (o sarcasmo). In breve, occorre ritornare a Deleuze e Guattari (1991), secondo i quali l'utopia, sebbene abbia il merito di far incontrare la filosofia con la politica (o il concetto con il secolo), non è in ultimo un buon concetto, poiché subordina ancora il pensiero alla storia. La storia, come successione di sistemi, non cessa di reintrodurre nel pensiero la trascendenza, laddove la vera sfida della filosofia consiste per Deleuze e Guattari nell'affrontare la coesistenza dei piani: se l'utopia torna a iscriversi in una filosofia della storia, una geofilosofia è un pensiero dell'immanenza, che rifugge dalle trascendenze valoriali.

Se dunque nel saggio sulle eterotopie Foucault si riferisce esplicitamente al primo etimo, utopia come mondo impossibile, l'altro riferimento implicito con cui dialoga è quello rappresentato dal secondo etimo, utopia come miglior mondo. In effetti, utopia ed eterotopia hanno in comune il fatto di essere luoghi pianificati. Naturalmente la pianificazione utopica è pianificazione di grande scala, ingegneria sociale completa e, in quanto tale, sempre a rischio di totalitarismo, mentre l'eterotopia sembra rinviare piuttosto a una pianificazione di piccola scala, a un piano regionale. D'altra parte, la piccola scala non impedisce all'eterotopia di assumere aspetti totalitari nel senso



goffmaniano, come diviene evidente nel caso delle istituzioni per l'internamento. Al di là delle differenze, vediamo che in entrambi i casi, nell'utopia come nell'eterotopia, ciò che è in gioco è l'iscrizione di un'operazione, una funzione, di un diagramma o un modello relazionale in uno spazio dato.

Occorre tenere in considerazione anche un altro aspetto. Molti autori oggi considerati utopisti non solo non si sarebbero classificati tali, ma in effetti mossero aperta battaglia contro il pensiero utopico. È il caso dei pensatori del socialismo scientifico del diciannovesimo secolo, e di Engels in particolare, nella loro critica dei socialisti utopistici Cabet e Fourier; e, peraltro, a propria volta, dello stesso Fourier nella sua critica contro i partigiani di Owen e Saint-Simon (Tacussel 2007). In questo senso, occorre distinguere la realizzazione di una visione utopica dalle pratiche utopiche realmente attuate – così come, in parallelo, è necessario distinguere il futuro della rivoluzione e il divenire-rivoluzionario o, se vogliamo, la rivoluzione dalla diavolazione (Brighenti 2008). Se è certamente vero che la prima non è mai stata raggiunta – *ou* – le seconde, al contrario, non hanno smesso di aprire spazi di sperimentazione sociale, di sospensione dell'ineluttabilità dell'ordine delle cose. Gruppi anarco-rurali, comunità icariane, falansteri, ma anche rivolte, carnevali e tutti i momenti rivoluzionari interstiziali, fanno parte non solo della storia dell'utopia in quanto ambizione della pianificazione sociale totale (per non dire che forse non ne fanno per nulla parte), ma anche e soprattutto della storia dell'esperienza e dell'azione sociale. In questo senso Mumford (1922) scrive che solo le nostre utopie ci rendono il mondo tollerabile: sempre l'essere umano sempre cammina con i piedi a terra e la testa nel cielo.

In base a quanto detto, l'utopia come pratica umana effettiva – in contrapposizione all'utopia come progetto di ordine complessivo, di ampia scala – potrebbe riuscire indistinguibile dall'eterotopia, che Foucault caratterizza appunto come “utopia realizzata”. A questo punto, mi sembra, la questione si sposta su un piano solo apparentemente più tecnico: quello delle modalità, delle tecniche, dei limiti estrinseci e intrinseci di realizzazione di una qualsivoglia progettazione o pianificazione spaziale e relazionale. Ecco il problema propriamente politico. Come abbiamo visto, l'eterotopia è una forma di pianificazione e normazione che oscilla tra una relazione di alterità e



opposizione all'insieme dei luoghi "normali" e una relazione di realizzazione totale di un progetto nei confini di uno spazio determinato. Ridotta al suo schema o diagramma fondamentale, l'eterotopia costituisce un modo di creazione e stabilizzazione di relazioni sociali attraverso un ordinamento spazio-temporale. Tale diagramma eterotopico è però lungi dall'esaurire la questione del funzionamento effettivo del campo sociale delineato dal diagramma, allo stesso modo in cui lo schema architettonico di un panottico è lungi dal risolvere tutti i problemi pratici e contingenti connessi al funzionamento quotidiano di uno spazio di questo tipo, che vanno dalla noia e la distrazione del guardiano all'astuzia nel nascondimento e nell'elusione della sorveglianza sviluppata dai reclusi, passando per tutte le oggettive difficoltà ottiche legate all'organizzazione dei turni e alle contingenti situazioni di migliore o peggiore visibilità (miopie incluse). Non ci si può limitare a identificare un dispositivo o un meccanismo; occorre osservare la macchina in funzione con il suo continuo guastarsi. Il progetto dell'edificio in tutta la sua eleganza compositiva non può dire da solo la verità degli sgraziati ma necessari puntellamenti, dei rattoppi di fortuna e dei fòri nei muri praticati dai suoi abitanti.

Il secondo riferimento rispetto a cui il discorso di Foucault si colloca è la fenomenologia, ed è infatti il pensiero fenomenologico francese ad aver sviluppato nei più minuti dettagli l'analisi delle differenze e delle modulazioni qualitative di cui lo spazio vissuto è impregnato, come nei magistrali lavori di Merleau-Ponty (1945), Bachelard (1957) ed *Éliade* (1965[1957]). Occorre tuttavia notare che proprio rispetto a questo secondo fronte di dialogo il saggio sulle eterotopie mostra il proprio aspetto più debole. La pluralità instabile delle qualità, delle modulazioni e dell'esperienza affettiva dello spazio viene infatti sacrificata da Foucault al criterio di dominanza di destinazione funzionale. Poiché ogni eterotopia viene definita da una destinazione funzionale determinata a priori, il rischio del punto di vista eterotopico è di dimenticare l'immensa quantità di lavoro concreto che costituisce la vita dello spazio. Per questo motivo ritengo che, se il concetto di eterotopia ci fornisce un'intuizione preziosa, esso non ci fornisce tuttavia un'intuizione completa. Così, comprensibilmente, mentre il termine "eterotopia" ha conosciuto un notevole successo (non è da escludere, tra i fattori di tale successo, la brevità callimachea del saggio, che dà l'ingannevole impressione di un discorso



maneggevole), il margine per poter sviluppare l'eterotopologia in una scienza coerente ed esaustiva delle formazioni spaziali eterotopiche è davvero esiguo, come dimostra il fatto che l'autore stesso ha abbandonato l'ipotesi eterotopologica preferendo concentrarsi sulla "lettura" delle varie eterotopie e sui saperi che le hanno costituite.

Vorrei suggerire che per cercare di sviluppare l'eterotopologia come scienza delle eterotopie occorre transitare per (o verso) una territorologia generale. La territorologia va intesa come una scienza non disciplinare che muove da intuizioni disperse presenti in discipline quali l'etologia, l'antropologia, l'ecologia umana, lo studio dell'interazione, la psicologia sociale e la geografia umana, con le quali rimane in un dialogo costantemente aperto, che impedisce alla territorologia di venire riassorbita e settorializzata in una di quelle discipline. Lo scopo di tale dialogo è dunque, dal punto di vista della territorologia stessa, avvalersi del maggior numero di influenze e modulazioni per evitare di cadere in opposti riduzionismi, quali – tra i più celebri e più a rischio di produrre *impasse* – quello biologistico e quello culturologico.

Il concetto di territorio sotteso al punto di vista territorologico è, in analogia a quello eterotopico, relazionale e operativo. Il territorio non si confonde con lo spazio in cui si attua, al punto che può in effetti attuarsi anche in modo non spaziale (si pensi al caso della lingua materna come territorio). Il territorio, perciò, è un'*operazione* che stabilisce e sostiene delle forme relazionali materialmente ancorate, attraverso presupposti, aspettative, contratti d'accesso, richieste di rispetto, tatto, fraintendimenti, modificazioni situazionali, sfide, sovversioni, conflitti, controversie, resistenze, trasformazioni eccetera. Entriamo dunque nel dominio proprio della territorologia quando, all'interno della definizione di relazioni normative e spaziali, introduciamo il fatto del pluralismo insieme a una nozione di egemonia. La territorologia comprende il territorio, non come un oggetto, e men che meno come un soggetto, bensì come un atto (Deleuze e Guattari 1980): non qualcosa che è, ma qualcosa che si fa. L'idea implicita nel concetto di eterotopia di cui si è detto sopra – che quest'ultima non sia un tipo di luogo ma un punto di vista – nella territorologia viene resa esplicita e diviene il punto di partenza per una serie di ulteriori considerazioni. Non ha infatti chiaramente alcun senso cercare di stabilire un elenco di spazialità che costituirebbero dei territori rispetto ad altre che non



lo farebbero. Un territorio non ha alcuna essenza, si identifica con il processo del tracciamento dei suoi confini, con un complesso socio-tecnico – ovvero politico (vedi Brighenti 2008a) – di interfaccia tra materiale e immateriale, zona di indistinzione tra componente immaginativa e forza materiale, o anche tra materia dell’essere e immagine del pensiero.

La territorologia adotta uno sguardo naturalistico sulle pratiche che prima costituiscono e in seguito riproducono e trasformano le relazioni territoriali. In tal modo, lo sguardo territorologico mostra che, anche a fronte dello stabilirsi di un rapporto di forze (nella sua struttura di ampia scala, un blocco storico) che conduce alla formazione di un’egemonia territoriale, nessun modello strategico egemonico può avere completo successo. Detto altrimenti, nessun territorio è utopico. La costituzione territoriale è sempre costituzione mista, ibrida, il cui grado di eterogeneità riflette il pluralismo degli attori che vi entrano in relazione.

Non solo, la territorologia estende l’analisi del processo di iscrizione di un’operazione, una funzione, un diagramma o un modello relazionale in un dato spazio alla *materialità* del territorio. Essa ci impone di pensare e analizzare la materialità specifica delle costituzioni territoriali, la natura socio-tecnica della dinamica territoriale. Ogni politica del territorio nasce precisamente qui. La dimensione materiale offre infatti una serie di *affordances*, o “disponibilità alla presa”, che sono singolari e che proprio attraverso la loro singolarità permettono la “fissazione” o l’iscrizione di una determinata forma o disposizione relazionale. La territorologia pone allora, in senso più ampio, la questione del *singolare*. Si può intendere l’ospedale come un’eterotopia, ma per studiare la Salpetrière occorre farne una territorologia.

Analogamente, si può parlare del viaggio di nozze come di un’eterotopia, ma ciascun vaggio si compone di una sequenza territoriale specifica, che non è affatto secondaria rispetto alla natura del viaggio stesso: non si tratta, beninteso, solo dell’itinerario di questo o quel viaggio – delle belle città italiane del viaggio di nozze degli anni Cinquanta, poi delle capitali europee del vaggio degli anni Settanta e infine delle lune di miele americane degli iperrealisti anni Ottanta e di quelle a destinazione esotica di oggi – ma del costituirsi della relazione matrimoniale stessa come





relazione territoriale – forse relazione territoriale per eccellenza. La territorologia non può limitarsi a identificare il viaggio di nozze come topia e cronologia liminale, interstiziale, ad esempio come occultamento della deflorazione attraverso il prelievo di una sezione spazio-temporale e il suo isolamento dall'economia ordinaria. Essa deve certamente considerare tutto ciò, come fa l'eterotopia, ma in più deve studiare il modo in cui i coniugi si territorializzano reciprocamente l'uno sull'altro, come i loro corpi e i loro affetti vengono presi in una territorialità definita dalle serie dei loro atti: si trova così che non l'anello è un dono, ma il dono è un anello, in quanto, di nuovo, forma territoriale compiuta. In questo senso, lo straordinario saggio di Mauss (1924) costituisce il primo esempio di analisi territorologica del dono.

Se l'eterotopia è un modello o diagramma, il territorio è un atto o evento singolare e fatto di componenti eterogenee: ciò in cui precisamente consiste la sua natura sociale. In questo senso, la territorologia si presenta e ambisce ad essere una sociologia (scienza del *socius*) generale.



## Riferimenti

- Bachelard, Gaston (1957) *La poétique de l'espace*. Paris: Quadrige/PUF.
- Brighenti, Andrea Mubi (2006a) "On Territory as Relationship and Law as Territory". *Canadian Journal of Law and Society/Revue Canadienne Droit et Société*, vol. 21(2): 65-86.
- Brighenti, Andrea Mubi (2006b) "Dogville, or, the Dirty Birth of Law". *Thesis Eleven*, n. 87(1): 96-111.
- Brighenti, Andrea Mubi (2008a) "The Political and the Techno-social / Il politico e il tecno-sociale". *Lo squaderno*, no 9: 59-61.
- Brighenti, Andrea Mubi (2008b) "Revolution and Diavolution. What is the difference?". *Critical Sociology*, vol. 34(6): 787-802.
- Brighenti, Andrea Mubi (2009) "Pour une territorialologie du droit", apparirà in Patrick Forest (ed.) *Géographie du droit. Épistémologies, développements et perspectives*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Brighenti, Andrea Mubi, Alessandro Castelli (2009) "Fondamenti. Da Dogville a Manderlay / Foundations. Dogville to Manderlay", apparirà in Pierpaolo Antonello (ed.) *La violenza allo specchio*. Massa: Transeuropa.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari (1980) *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Eliade, Mircea (1965[1957]) *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984) "Des espaces autres". In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV: 752-762.
- Foucault, Michel (2004) *Utopies et hétérotopies*. CD audio. Paris: INA.
- Mauss, Marcel (1924) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mumford, Lewis (1922) *The Story of Utopias*. New York: Compass Books Edition.
- Tacussel, Patrick (2007) *L'imaginaire radical – Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*. Dijon: Les presses du réel.